

Sayı/Issue: 44



Yıl/Year: 2020

ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 44 • Yıl / Year 2020

Sahibi / Owner	TDV İslam 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. Casım 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, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Macit Karagözoğlu, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiryay
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi) 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 Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Adem Sari
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Okan Kadir Yılmaz, Muhammed Şahin, Michael Kaplan
Tasarım / Graphic Design Baskı / Printed by	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle / Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 15402

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan uluslararası, hakemli, 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

© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020
ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 44 • Yıl/Year 2020

Makaleler / Articles

Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü
/ Lost Culture of a Legal School: Nawâdir Literature in the Ḥanafî School 1

ORHAN ENÇAKAR

Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya
Sunduğu Mansıplar / An Institution of Learning in the Mamluk Period:
The Mosque of İbn Tûlûn and Its Stipendiary Positions for Ulama 37

MUHAMMET ENES MİDİLLİ

تحقیق «النور البادي في أحكام الأراضي» لعبيد الله بن عبد الغني
/ A Critical Edition and Analysis of ‘Ubaydullâh ibn ‘Abd al-Ghanî’s *al-Nûr
al-bâdî fî aḥkâm al-arâdî* 75

BAYRAM PEHLİVAN / بىرام بىلوان

YASİR BEYATLI / ياسر البىاتى

تحقیق «رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية» لىوسف بن حسين الكرماسى
/ A Study and Critical Edition of Yûsuf ibn Ḥusayn al-Kirmâstî’s *Uşûl al-işṭilâḥât
al-bayâniyya* 167

TİMUR AŞKAN / تىمور آشكان

Arařtırma Notları / Research Notes

- Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289)
Hayatı ve Eserleri Üzerine Birkaç Not / Some Remarks on the Life and
Works of Muḥammad ibn Maḥmûd al-İşfahânî (d. 688/1289)
M. CÜNEYT KAYA 247

Kitâbiyat / Book Reviews

- İbrahim Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*
MEHMET ZAHİT TİRYAKİ 263
- Jonathan A.C. Brown, *Slavery & Islam*
İBRAHİM KILIÇASLAN 268
- John Hare, *God's Command*
KAYHAN ÖZAYKAL 273
- Abdallah Marouf Omar, *Jerusalem in Muhammad's Strategy:
The Role of the Prophet Muhammad in the Conquest of Jerusalem*
ABDULLAH RIDVAN GÖKBEL 278
- Muhammed Enes Topgül, *İsnâdın Satır Araları*
HALİT ÖZKAN 281

Bir Mezhebin Yitik Kùltürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*

Orhan Ençakar**

Hanefî mezhebi imamlarından aktarılan mesâil, bilgi ve kaynak değeri açısından temelde *usul* ve *nevâdir* veya sonraki kavramsal ifadesiyle *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki temel kavramdan *usulü* oluşturan eserler doğrudan mezhep imamları tarafından telif edildiğinden bu eserlerin hangileri olduđu ve içerisinde ne tür mesâilin bulunduđu noktasında mezhep tarihinde çok farklı görüş bulunmamaktadır. Öte yandan mezhep imamlarının *usulde* geçmeyen görüşlerini kayıt altına almak için genelde talebeleri tarafından *nevâdir* adıyla aktarılan mesâil ile bunların yer aldığı eserlerin tespit, tasnif ve mahiyeti konusu tam olarak ortaya konulabilmiş değildir. Makale, Hanefî mezhebi literatüründe önemli bir yer tutan fakat ikisi hariç hepsi kayıp durumdaki bu *nevâdir* eserlerinin tespit, tasnif ve tanıtımına yoğunlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usul, nevâdir, emâli, zâhirü'r-rivâye, gayru zâhiri'r-rivâye, Hanefî mezhebi, mesâil.

Giriş

Fıkıh mezheplerinde mezhep imamlarına ait mesâil, bilgi ve kaynak değeri açısından en temelde *usul* ve *nevâdir* şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulur. Mesâilin bu şekilde ikili bir tasnife tâbi tutulmasının fıkıh geleneğinde önemli bir yeri vardır. Zira *usul* adı verilen mesâil mezhep imamlarının fıkıha dair temel görüşleriyle bu görüşlerin bizzat kendileri tarafından metin haline getirilmek suretiyle oluşturulan eserlerin genel adı olup fıkıh ilminin

* Bu makale *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* adlı doktora tezime (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) esas alınarak hazırlanmıştır. Makale metin, kapsam, dil ve üslup bakımından tezden farklılaştırılarak geliştirilmiştir.

** Dr., TDV İslam Arařtırmaları Merkezi (İSAM), ORCID 0000-0001-6629-6965
orhan.encakar@isam.org.tr

ana gövdesini bu tür mesâil ile bunların yer aldığı kitaplar oluşturmaktadır. *Nevâdir* ise mezhep imamlarının, *usul* olarak isimlendirilen mesâili içinde yer almayan görüşlerine verilen isimdir. *Usulde* yer almayan bu mesâilin genellikle talebeler tarafından bir araya getirilmesi sonucunda *nevâdir* adı verilen literatür oluşmuştur. Böylece mezhep imamlarına ait bütün fıkıh mesâili, bilgi ve kaynak değerlerini gösteren *usul-nevâdir* kavram çifti ile aktarılmıştır.

Bu makale, söz konusu mesâil türlerinden Hanefî mezhebi *nevâdir* mesâilini ele almaktadır. Bunun için öncelikle Hanefî mezhebi mesâil tasnifinde kullanılan *usul*, *nevâdir* ve *emâlî* kavramlarının tarihî süreçte uğradıkları anlam genişlemesi hakkında çok kısa bilgi verildikten sonra kavramlar erken dönemdeki anlamlarına uygun olarak tanımlanmış, ardından *nevâdir* eserlerinin tespit ve tasnifine geçilmiş, son olarak da tespit edilebilen ve ikisi hariç kayıp durumdaki *nevâdir* eserlerinin mahiyeti hakkında bu eserlerden yapılan nakiller esas alınarak bilgi verilmeye çalışılmıştır.

I. Hanefî Mezhebinde Mesâil Tasnifi ve Temel Kavramlar

Hanefî mezhebinde V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar yazılan erken dönem fıkıh kitaplarında, özellikle de mezhebin doğduğu Irak bölgesinde, mezhep imamlarından aktarılan mesâil ile bunların yer aldığı eserleri ifade etmek üzere dört temel kavramın; *usul* (*el-Asl/el-Mebsût*), *câmiayn* (*el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebir*), *emâlî* ve *nevâdir* kullanıldığı bunlardan da *usul* ve *nevâdirin* öne çıktığı görülmektedir.

V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren mezhebin mesâil tabakasını ifade etmek üzere Horasan ve Mâverâünnehir'de iki üst şemsiye kavram; *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhirü'r-rivâye* kullanıma girmiş, böylece *usul* ve *câmiayn* *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı; *emâlî* ve *nevâdir* ise *gayru zâhirü'r-rivâye* üst kavramı altında toplanmıştır. Bu döneme kadar mezhep mesâilini ifade etmekte kullanılan *usul-nevâdir* kavram çiftinin temelinde meselenin hangi kaynaktan geldiği fikri yer alırken, bu dönemden sonra kullanılmaya başlanan *zâhirü'r-rivâye* - *gayru zâhirü'r-rivâye* kavram çiftinin temelinde ise daha çok meselenin bize kadar nasıl geldiği; rivayet keyfiyeti yer almaya başlamıştır. Erken dönemin sonuna doğru VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren de bu yeni kavram çifti, altlarında yer alan *usul* ve *nevâdir* kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmış ve “geç dönem” olarak isimlendirdiğimiz X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Hanefî mezhebinin mesâil tasnifine dair yazdığı *Tabakâtü'l-mesâil* adlı müstakil risalesiyle *usul* ile *zâhirü'r-rivâye*, *nevâdir* ile de *gayru zâhirü'r-rivâye* kavramları eş

anlamli olarak tanımlanarak erken dönemdekiden anlam ve kapsam açısından daha geniş bir *usul* ve *nevâdir* algısı oluşmuştur. Makalede kavramların bu anlam ve kapsam genişlemesi üzerinde durulmadan konumuzla alakalı olan *usul*, *nevâdir* ve *emâli* kavramları erken dönemdeki anlamları dikkate alınarak tanımlanmıştır.¹

A) Usul

Usul kavramının tanımında, erken dönemdeki anlamı dikkate alınmıştır. Bu tanıma göre *usul*, geç dönemde kavramın içine dahil edilen *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'i içermemektedir.

Erken dönem kaynaklarında yer alan bilgilerden hareketle *usulü*, “Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçilen fıkıh mesâili ile bunların yer aldığı kitaplar” olarak tanımlamak mümkündür.² *Usul*, Ebû Hanîfe'nin meclisinde ilk yazıldığı haliyle “rûznâmçe” ve “divan” adı verilen defterlere tasnif edilmeden kaydedilen fıkıh mesâilinden oluşmaktadır.³ Serahsî'nin (ö. 483/1090?) ifadesiyle, “Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu mesâili tasnif etmeye ömrünü adayan kişi Şeybânî'dir.”⁴ Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin görüşleri yanına kendisi, Ebû Yûsuf ve çok az yerde Züfer'in görüşleriyle bazı tahricleri de ekleyerek *usul* kitaplarını yeniden tasnif etmiştir. Bu kitaplar *el-Asl* ve *el-Mebsût* adıyla günümüze kadar gelmiş olup mevcut nüshalarından yapılan son ve en kâmil neşrine göre *usulün* içinde “Kitâbü's-Salât” ile başlayıp “Kitâbü'l-Gasb” ile sona eren altmıştan fazla kitap vardır. Eserin bazı kitap/bölümleri kayıptır.⁵

Bu tanımda *usulün* iki temel özelliği öne çıkmaktadır:

1. Fikhî mesâilin mezhep imamının meclisinde kayda geçirilmiş olması: Erken dönem kaynaklarının ittifakla ifade ettiği üzere *usul* olarak adlandırılan mesâil geneli itibariyle Ebû Hanîfe'nin meclisinde gündeme getirilip kayda geçirilen mesâilden oluşmaktadır. Bu sebeple Şeybânî'nin daha sonra bu mecliste dile getirilen mesâilden ayrı olarak telif ettiği *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât usulden* sayılmaz.

1 *Zâhirü'r-rivâye ve gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarının gelişim süreci ve içerdikleri eserler için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 31-76.

2 Bk. Kudûri, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, I, vr. o^b; İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 341; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 156.

3 Bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 307.

4 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3.

5 *el-Asl*'ın kayıp bölümleriyle ilgili olarak bk. Boynukalın, *el-Asl: Mukaddime*, s. 115-16; Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 77-85.

2. Mesâilin fikhın temel konularına dair olması: Klasik fikh kitaplarında “kitâbü’t-tahâret” ile başlayıp “kitâbü’l-ferâiz” ile biten konular fikhın temel mesâilini oluşturur. Bu yüzden Ebû Hanîfe’ye akîde ve diğer konularda nispet edilen eserler de *usul*den sayılmazlar.

B) Nevâdir

Nevâdirin tanımında da erken dönemdeki anlamı dikkate alınmıştır. Dolayısıyla geç dönemde *nevâdir*den sayılan *Rakkiyyât*, *Keysâniyyât*, *Cürcâniyyât*, *Hârûniyyât* gibi Şeybânî’ye nispet edilen eserler (ki bunların bir kısmı kendisine ait değildir), Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin *Emâli*’leri ve Hasan b. Ziyâd’ın *el-Mücerred* gibi eserleri bu tanıma dahil değildir.⁶

Hanefî mezhebinde *nevâdirin* ne anlama geldiğine dair Muhammed b. Semâa’nın (ö. 233/848) Şeybânî’den *nevâdir* yazmaya nasıl başladığını aktaran anekdot, *nevâdir*lerin mahiyeti hakkında birinci elden önemli bilgiler vermektedir. O şöyle demiştir:

Muhammed b. Hasan’ın *nevâdirini* yazmazdım. Bir gün rüyamda onu demir körüklerken gördüm. Bunu rüya tabir eden ilim ehlinde birine anlattım, bana, “O dilinden hikmet dökülen biridir. Onun hiçbir sözünü kaçırmamaya çalış” dedi ve o günden itibaren onun *nevâdirini* yazmaya başladım.⁷

İbn Semâa, Şeybânî’den *usulü* rivayet eden en meşhur talebelerden biri olduğuna göre burada yazmadığı şeyler *usul*de geçmeyen ve yazmak zorunda olmadığı birtakım mesâil olmalıdır. İşte bu tür mesâil *nevâdir* olarak adlandırılmaktadır.

Nevâdir mesâilinin mahiyetine dair diğer bir rivayet ise şöyledir: Mezhebin Bağdat fukahâsından Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâfi (ö. 344/955) meclisinde otururken Ebû Ca’fer Muhammed b. Abdullah el-Hinduvânî (ö. 362/973) ziyaretine gelir. Ebû Ali tam onu karşılamaya kalkacakken Ebû Ca’fer kendisine *usul* mesâilinden sormaya başlar. Ebû Ali sühûletle cevap verir ve bu sefer o, Ebû Ca’fer’i *nevâdir*den bir meseleyle imtihan eder; fakat Ebû Ca’fer cevap veremez ve bu durum, Ebû Ca’fer’in *nevâdir* mesâilini ezberlemesine vesile olur.⁸

6 *Nevâdirin* geç dönemde *gayru zâhiri’r-rivâye* kavramıyla eş anlamlı hale gelmesine kadar uzanan anlam ve kaplam genişlemesi ve bu yeni anlamına göre içerdiği eserler için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 60-76.

7 İbn Ebû’l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 353. Saymerî de benzer bir rivayeti hocası Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 403/1012) kanalıyla vermektedir (bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 162).

8 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 169.

Bu rivayette de Hinduvân'ın *usulü* bilip *nevâdiri* bilmemesi bir önceki gibi *nevâdirin* hususen *usulde* yer almayan mesâili ifade etmek için kullanılan bir terim olduğunu göstermektedir. Bu ve benzeri rivayetler ile *nevâdir* adıyla aktarılan mesâil incelendiğinde Hanefî mezhebindeki anlamıyla *nevâdiri* şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Nevâdir*: “Hanefî mezhebi imamlarının özellikle de Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *usulde* yer almayan veya yer alıp da rücu ettikleri, takyit yahut tafsil etmek suretiyle tefsir ettikleri görüşlerini, kendilerine yöneltilen soruların cevaplarını, bazı kalamî görüşlerini hatta davranışlarını içeren mesâil ile bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınmasıyla oluşan eserlere, telif türüne verilen isimdir.”

Nevâdir daha kısa bir ifadeyle “Hanefî mezhebi imamlarının *usulde* yer almayan mesâili ile bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınması suretiyle oluşan eserler” olarak tarif edebilir ve bu tanımdan sonra *usul-nevâdir* kavram çiftinin arasındaki en temel farkın şu olduğunu söyleyebiliriz: *Usul*, Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçirilen, daha sonra da Şeybânî tarafından yeniden düzenlenen mezhebin temel mesâili ile bu mesâilin yazıldığı kitaplara verilen isim iken, *nevâdir*; mezhep imamlarının özellikle de Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *usulde* geçmeyen ve daha çok imla meclislerinde dile getirdikleri mesâil ile bu mesâilin talebeler tarafından bir araya getirilmesi sonucunda oluşan tam bir metin hüviyetine bürünmemiş eserlere verilen isimdir.

Yukarıda kısaca izah edilen bu anlamlarıyla *usul* ve *nevâdir* Hanefî mezhebinde zıt kavram çiftleri arasında yer almakta olup aralarında bir lüzum ilişkisi vardır. Şöyle ki, mezhep imamlarından nakledilen bir meselenin, *nevâdir*den olduğunun belirtilmesi ilgili meselenin *usul* diye adlandırılan temel mesâil içinde yer almadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *nevâdir* mesâili, öncesinde *usul* mesâilinin varlığını gerektirmektedir. Bu durumda *nevâdir* lazım, *usul* de onun melzumu olmaktadır.

Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda buradan şöyle bir sonuç daha ortaya çıkmaktadır: *Usulde* başta Ebû Hanîfe olmak üzere, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve çok az yerde Züfer'in görüşleri yer almakta olup *nevâdir* eserlerinde de genelde bu kişilerin görüşlerine yer verilmiştir. Yukarıda yaptığımız tanıma uygun olarak talebeler, *usulde* görüşleri yer alan mezhep imamlarının *nevâdir* mesâilini toplamaya gayret etmişlerdir. Hasan b. Ziyâd gibi mezhep imamının diğer bazı önemli talebelerinin *usulde* görüşleri yer almadığı gibi *nevâdir* mesâili de toplanmamıştır. Bunun tek istisnası Muhammed b. Mukâtil'dir (ö. 248/862). Şeybânî'nin talebelerinden olan İbn Mukâtil'in görüşleri *usulde* yer almasa da ona ait mesâil *nevâdir* adıyla bir araya getirilmiştir. Ama yeri geldiğinde görüleceği üzere bu eser

aslında daha sonraları “fetâvâ”, “nevâzil”, “vâkıât” adlarıyla anılacak olan literatürün ilk örneklerinden biri olup bizim burada tanımladığımız şekilde bir *nevâdir* eseri değildir.

C) Emâlî

Nevâdir eserlerinin mahiyetinin anlaşılması için *emâlî* eserlerinin tanımı üzerinde de durmak gerekmektedir. *Emâlî*lerin tanımına geçmeden önce hemen ifade edelim ki, *emâlî*ler erken dönemdeki anlamına göre *nevâdir*lerle birlikte Hanefî mezhebinin *gayru zâhiri’r-rivâye* eserlerini oluşturmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere geç dönemde *gayru zâhiri’r-rivâye* ile *nevâdir* kavramı eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanınca *emâlî*ler de *nevâdir*lerden sayılmaya başlanmıştır.

Bir âlimin görüş veya rivayetlerini talebelerine yazdırmasıyla oluşan *emâlî*ler İslam ilim geleneğinde özellikle erken dönemde sahasında uzman, otorite kabul edilmiş ilim ehlinin en önemli vazifelerinin başında zikredilen bir telif türüdür.⁹ *Emâlî* Kınalızâde’nin ilgili risalesinde de ifade ettiği üzere bir âlimin herhangi bir metne bağlı kalmaksızın ilgili konu hakkında kendi bilgi ve birikiminden hareketle o an aklına gelenleri talebelerine yazdırdığı metinlere verilen isimdir.¹⁰ Hanefî mezhebinde *emâlî* denilince akla daha çok Ebû Yûsuf ve Şeybânî tarafından, yukarıda tanımını verdiğimiz *usule* bağlı kalmadan hem oradaki mesâili hem de onun dışında *nevâdir* olarak adlandırılan mesâili içerecek tarzda imla ettirilen eserler kastedilmektedir.

*Emâlî*leri konumuz açısından önemli kılan şey içermiş oldukları *nevâdir* mesâilidir. *Emâlî*lerin bu özelliklerine imla meclislerine katılan öğrenciler de dikkat çekmişlerdir. Mesela Ebû Yûsuf’un imla meclisine katılan Şuayb b. Süleyman (ö. 204/820), Ebû Yûsuf’un *Emâlî*’sine *nevâdir* kabilinden birçok mesâil yazdığını bildirmektedir.¹¹ İmla meclislerine katılan talebeler hocalarının yazdırdığı bu mesâil içinden *usulde* geçmeyenleri ayrıca bir araya getirerek *nevâdir* literatürünü oluşturmuşlardır. Aşağıda gelecek olan *nevâdir* râvilerinin hemen hepsinin aynı zamanda bir *emâlî* râvisi olmasının altında yatan önemli sebeplerden biri *nevâdir* mesâilinin genellikle imla meclislerinde dile getiriliyor olmasıdır.

9 Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 268-69, 283.

10 Bk. Kınalızâde, *Risâle*, vr. 110^b.

11 Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 274.

II. Nevâdir Eserlerinin Tespit ve Tasnifi

Hanefî fıkıh tarihinde *nevâdir* eserlerinin sayısını tespite yönelik bilgi veren çok az sayıda kiři ve kaynak bulunmaktadır. Mezhebin mesâil tasnifine dair yazdığı risalede Kınalızâde Ali Efendi ve ondan nakille mesâil tasnifini aktaran geç ve modern dönem çalıřmaları bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz ve erken dönemdeki *nevâdir* tanımına uymayan aynı eserleri *nevâdir* olarak saymışlardır. Bunlar dışında *nevâdir* eserlerinin sayısını tespit etmeye çalıřan ender kişilerden biri Kâtib Çelebi'dir. Kendisi *Keřfü'z-zunûn*'da çeřitli münasebetlerle on tane *nevâdir* eserinin adını vermiştir.¹² TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Nâdirü'r-rivâye" maddesinde zikredilen *nevâdir* eserleri biri dışında Kâtib Çelebi'nin adını verdiği *nevâdir* eserleriyle aynıdır.¹³ *Nevâdir* eserlerinin sayısını tespite yönelik güncel bir çalıřmada *nevâdir* eserlerinin sayısı on sekiz olarak belirlenmiştir.¹⁴

Nevâdir eserlerine dair en önemli bilgiler, konu hakkında bilgi veren tarih ve tabakat kitaplarından çok Hanefî fıkıh kitaplarında yer almaktadır. İkisi dışında kayıp vaziyetteki *nevâdir*lere isim vererek atıf yapan önemli eserler içinde Nâtıfî'ye (ö. 446/1054) ait olanlar başta gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz tanıma uygun olarak tespit edebildiğimiz on dokuz *nevâdir* eserinin on yedisinden onun *el-Ecnâs* adlı eserinde 1200'den fazla nakil yer almaktadır. Bu özelliğı sebebiyle *nevâdir* eserlerinin en doğru ve tam isimlerinin aslında Nâtıfî'nin eserleriyle¹⁵ Burhâneddin el-Buhârî'nin *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı hacimli eserinde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu iki Hanefî fakihinin eserlerinde adı geçen *nevâdir* eserleri hemen hemen aynıdır. Sadece *el-Ecnâs*'ta *Nevâdirü İsâ b. Ebân; el-Muhîtü'l-Burhânî*'de ise *Nevâdirü Biř b. Gıyâs* ile *Nevâdirü Muhammed b. Mukâtil* geçmemektedir. Her ikisinin nakilde bulunduğı *nevâdir* eseri toplamda on dokuzu bulmaktadır. Ulařabildiğimiz diđer kaynaklarda bunlar dışında *nevâdir* olarak nispeti sahih olan başka bir esere rastlayamadık.

Hanefî mezhebinde *nevâdir* eserleri olarak nispetinin sahih olduğunu düşündüğümüz on dokuz eser bulunup, üç eserin *nevâdir*lerden sayılması-
nın yanlış nispet, iki eserin de *nevâdir* eseri olarak nispetinde řüphe olduğı

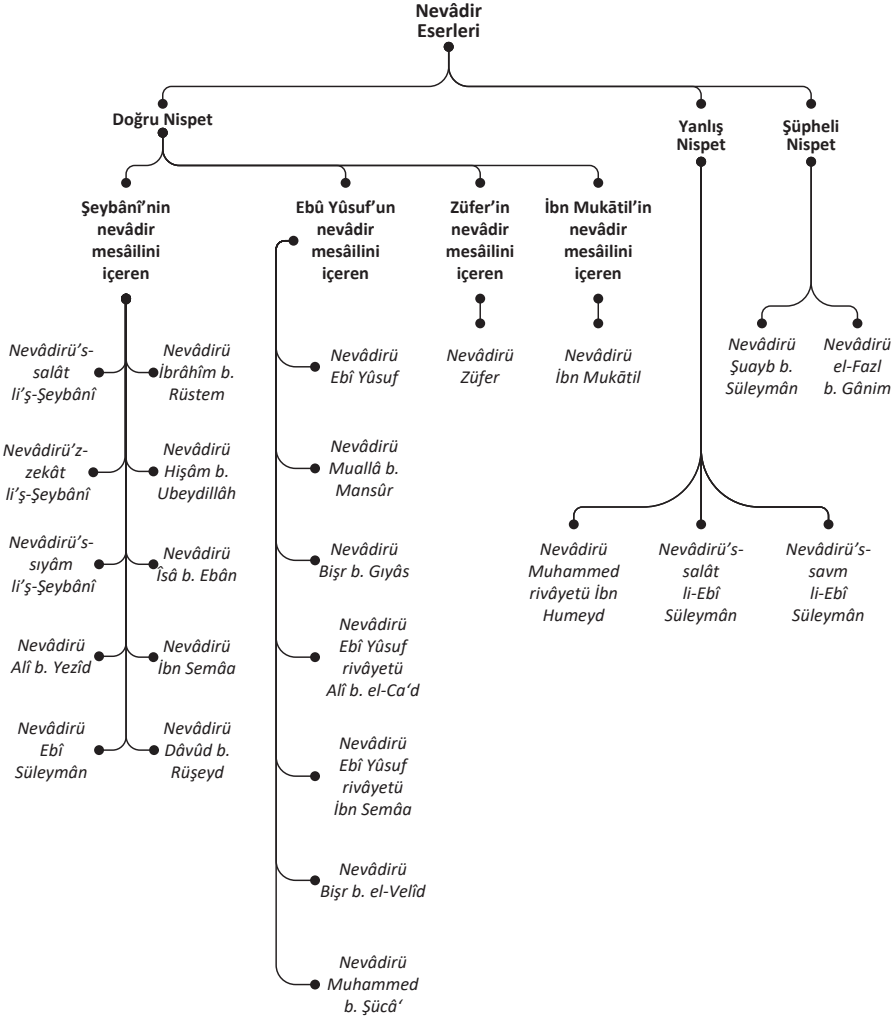
12 Kâtib Çelebi, *Keřfü'z-zunûn*, II, 1281-83, 1979, 1981.

13 Kaya, "Nâdirü'r-rivâye", s. 279.

14 Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 60-66, 112-30.

15 Nâtıfî'nin *nevâdir* eserlerinden nakil yapan; fakat günümüze ulaşmadığı anlaşılan diđer iki eseri *er-Ravza ve el-Fetâvâ*'dır (bu iki eserden yapılan az sayıda nakil için bk. Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, I, 188-99, 289, 379, 496, 673; II, 322, 495, 498, 500, 625; III, 31, 32, 140, 305, 439, 471, 472, 473, 534, 535, 584, 690, 788; IV, 65, 118, 204, 272, 331, 589).

kanaati hâsıl olmuştur. Aşağıda *nevâdir* mesâilinin, ait olduğu kişiye göre tasnifinin yapılp, eserlerin; nispeti kesin, yanlış ve şüpheli olmak üzere üçe ayrıldığı *nevâdir* eserlerinin genel bir şeması yer almaktadır.¹⁶



16 *Nevâdir* eserlerinin tespit ve tasnifiyle ilgili bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 91-110.

III. Nevâdir Eserlerinin Tanıtımı

Nevâdir eserlerinin tanıtımında *nevâdir* mesâili rivayet edilen kişi esas alınmış ve böylece *nevâdir* eserleri dört grupta toplanmıştır. *Nevâdir* eserleri arasında sayı açısından Şeybânî'nin mesâilini içerenler önde gelmektedir. Bu sebeple *nevâdir* eserlerinin tanıtımına onun *nevâdir* mesâilini içeren eserlerle başlanmış, daha sonra Ebû Yûsuf, Züfer ve son olarak Muhammed b. Mukâtil'in *nevâdir* mesâilini içeren eserlere yer verilmiştir.¹⁷

A) Şeybânî'nin Nevâdir Mesâilini İçeren Nevâdirler

Şeybânî, *usul* kitaplarını tertip ve tasnif edip uzun yıllar okutması, *usulde* görüşleri yer alan dört mezhep imamından (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer) en son vefat edeni olması gibi sebeplerle *nevâdir* eserlerinde görüşü en çok aktarılan mezhep imamıdır. Ağırıklı olarak Şeybânî'nin *nevâdir* görüşlerine tahsis edildiği tespit edilebilen on eser bulunmaktadır.

Aşağıda hakkında kısaca bilgi vereceğimiz bu on *nevâdir* eserden Şeybânî'ye nispet edilen ilk üçü; *Nevâdirü's-salât*, *Nevâdirü'z-zekât* ve *Nevâdirü's-sıyâm* telif tarzı ve isimleri açısından diğer *nevâdir*lerden farklıdır. Telif açısından farkı, *nevâdir* eserlerini genellikle talebeler derlerken tespitimize göre bu üç *nevâdir* eserini yazan veya yazdıran (imla ettiren) kişi Şeybânî'dir. *Nevâdir* eserlerinden isim vererek nakil yapan Nâtîfî sadece bu üçünü doğrudan Şeybânî'ye nispet etmektedir. Nedîm *el-Fihrist*'te Şeybânî'nin eserlerini sayarken bu üç eserden *Nevâdirü's-salât*'ı da onun eserleri arasında zikretmektedir.¹⁸ Diğer taraftan Hanefî fakihlerinden Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta bu üç kitabı,¹⁹ Halvânî ile (ö. 452/1060) Hâherzâde'nin ise (ö. 483/1090) aşağıda geleceği üzere *Nevâdirü's-savm*'ı şerhetmiş olmaları, ayrıca *el-Asl*'ın günümüze kadar gelen nüshaları içinde "Nevâdirü's-savm" adlı bir bölümün bulunması bu tespitimizi güçlendirmektedir.²⁰ İsim açısından farkı ise diğer *nevâdir* eserleri, mesâili rivayet eden veya mesâili rivayet edilen kişinin adını taşıırken bu üçü mesâilin ait olduğu fıkıh babının adını taşımaktadır.

17 *Nevâdir* eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 111-52.

18 Nedîm, *el-Fihrist*, III, 22.

19 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 87-103; III, 20-45, 128-46.

20 Boynukalın *el-Asl*'ın elimizdeki bütün nüshalarında "Nevâdirü's-savm" bölümü bulunduğu için bu bölümü kitaptan çıkarmadığımı (*el-Asl: el-Mukaddime* I, 130); fakat kitabın aslından olmadığı gerekçesiyle bu bölümü köşeli parantez içinde verdiğini belirtmiştir (bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 205, dn. 2; bölümün tamamı için bk. II, 205-15).

Aşağıda bu on *nevâdir* eseri hakkında bilgi verilirken öncelik, Şeybânî'ye ait olduğu anlaşılan üç *nevâdir* eserine verilmiştir. Diğer yedi *nevâdir* eserinin sıralamasında ise bunları derleyen talebelerin vefat tarihi yerine bu eserlerden yapılan rivayet yoğunluğu esas alınmıştır.

1. Nevâdirü's-salât li-Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/805)

Şeybânî'ye ait *Nevâdirü's-salât* adlı bu eserin bilinen iki râvisi vardır. Bunlardan biri aşağıda *nevâdir* eseri gelecek olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî, diğeri Ebû Hafs el-Kebîr'dir.²¹ Eserin ayrıca imla rivayeti de bulunmaktadır. Nâtîfî eserin imla rivayetini “Nevâdirü's-salât imlâen rivâyetü İbn Semâ'a” olarak vermektedir.²² Buna göre *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de yer alan “Nevâdirü's-salât li-Ebî Süleyman” ifadesi²³ Ebû Süleyman'ın rivayeti şeklinde anlaşılmıştır. Zira *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de *Nevâdirü's-salât*'ın iki rivayeti olduğu belirtilmekte²⁴ ve kitaptan genellikle Ebû Süleyman'a nispet edilmeden nakil yapılmaktadır.²⁵

Nâtîfî bu eserden on kadar yerde nakilde bulunmuştur. Rivayetler abdest ve gusûlde kullanılacak suyun durumu, kadınların âdet halleri, namazda istihlaf, namazda sûre okumayı veya secdelerden birini unutanın durumu, mukimlik ve seferîlik, cuma namazı ve hutbesiyle alakalı bazı şartlar ve Arafat'ta namazların cemi ile alakalıdır.²⁶ Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta “Bâbü nevâdirü's-salât” başlığı ile şerhettiği mesâil bu esere ait olsa gerekir.²⁷

2. Nevâdirü'z-zekât li-Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/805)

Şeybânî'nin zekâtla alakalı *nevâdir* mesâilini içerir. Nâtîfî eserden yaptığı beş naklin hepsini *Nevâdirü'z-zekât li-Muhammed b. el-Hasen* şeklinde verir. Ebû Süleyman eserin bilinen râvilerinden biri olup *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de yer alan “Nevâdirü'z-zekât li-Ebî Süleyman” ifadesi²⁸ yukarıda geçen *Nevâdi-*

21 Kâsânî, *el-Bedâi'*, I, 184, 185, 210; Aynî, *el-Binâye*, II, 671; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 158. Boynukalın bu sebeple olsa gerek Ebû Hafs el-Kebîr'i *nevâdir* râvileri arasında göstermiştir (bk. *el-Asl: el-Mukaddime*, s. 95).

22 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 46.

23 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, I, 182, 209; II, 109.

24 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 12.

25 Bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, I, 211, 282, 407, 408, 485, 491, 492, 496, 532; II, 7, 66, 112, 184.

26 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 46, 101, 102, 112, 117, 119, 125, 127, 163, 168.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 87-103.

28 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 277, 333.

rû's-salât rivayetinde olduğu gibi Ebû Süleyman'ın rivayeti şeklinde anlaşılmalıdır. Kitaptan yapılan az sayıdaki nakil, miras ve diyet malının zekâtı, haraç arazisinin vergisi ve zekâtta vekâlet ile alakalıdır.²⁹ Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta “Kitâbü Nevâdiri'z-zekât” başlığı ile şerhettiği mesâil bu esere ait olsa gerektir.³⁰

3. Nevâdirü's-sıyâm li-Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/805)

Yukarıda geçtiği üzere *el-Asl*'ın yazma nüshaları içinde böyle bir bölüm günümüze kadar gelmiş olup eserin mevcut baskısında da yer almaktadır.³¹ *Kitâbü Nevâdiri's-sıyâm*; Halvânî (ö. 452/1060), Hâherzâde (ö. 483/1090) ve Serahsî tarafından şerhedilmiştir.³²

el-Asl'ın “Kitâbü Nevâdiri's-savm” bölümü Şeybânî'nin Ebû Hanîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhim en-Nehaî'den rivayet ettiği, kurban bayramı namazına bir şey yemeden, ramazan bayramı namazına da bir şey yiyerek evden çıkmanın müstehap olduğuna dair rivayet ile başlar.³³ Daha sonra ramazan bayramı namazına çıkmadan önce yapılması müstehap olan diğer şeyler; misvak kullanmak, güzel koku sürünmek ve fitir sadakasını vermekten bahsedilir. Ardından fitir sadakasını kimin ne kadar vermesi gerektiği ve özellikle kölelerin fitir sadakası üzerinde uzunca durulur.³⁴ Kitabın içinde orucun kaza ve kefareti ile ramazan hilali konularını içeren bir bab da bulunmaktadır. Burada konuyla ilgili Şeybânî'ye sorulan bazı sorular ve verdiği cevaplara,³⁵ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un konu hakkındaki görüşlerine yer verildiği gibi bölümün sonuna doğru oruçla ilgili bazı yemin ve nezirlerin hükmü üzerine de durulmuştur.³⁶

4. Nevâdirü Hişâm b. Ubeydillâh er-Râzî (ö. 221/836)

Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî Ebû Yûsuf'tan ve Rakka'da kadı iken Şeybânî'den ders almıştır. Şeybânî, 189'da (805) Halife Hârûnürreşîd ile Rey'e geldiğinde rahatsızlanmış ve talebesi Hişâm'ın evinde vefat etmiştir. *Usulün* en meşhur râvilerinden biri olan Hişâm'ın fıkıh eserleri arasında

29 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 136, 137, 467; II, 329.

30 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 20-45.

31 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 205-15.

32 Bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 377, 387; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 128-46.

33 Şeybânî, *el-Asl*, II, 205.

34 Şeybânî, *el-Asl*, II, 205-11.

35 Şeybânî, *el-Asl*, II, 212.

36 Şeybânî, *el-Asl*, II, 213-15.

Salâtü'l-eser, Nevâdirü Hişâm ve bu eser üzerine yaptığı eklemeleri içeren *Ziyâdâtü'n-Nevâdir* adlı eseri yer alır.³⁷

Hişâm'ın kayıp vaziyetteki *Nevâdir*'inden yapılan nakillere göre eser bab sistematığına göre yazılmıştır. Eserde çoğunlukla Şeybânî'nin, daha sonra Hişâm'ın diğer hocası Ebû Yûsuf'un ve az sayıda Ebû Hanîfe'nin görüşleri yer almaktadır. Eserde adı geçen mezhep imamlarının rücu ettiği bazı görüşlere de yer verilmiştir.³⁸ Eserin önemli özelliklerinden biri, Hişâm ve diğer bazı talebelerin Şeybânî ve Ebû Yûsuf'a yönelttiği soruları ve onların verdiği cevapları içeriyor olmasıdır.³⁹ Eserde, mezhep imamlarının görüşleri arasındaki bazı ihtilaflar, diğer bazı görüşlerin tâlil ve tefsiri ile bazı kavramların tanımı da yer almaktadır.⁴⁰ Hişâm'ın *Nevâdir*'i mezhep imamlarının çeşitli kelamî görüşlerini de içerir. Bunlar arasında imanda istisna, müşriklerin vefat eden çocuklarının âhiretteki durumu, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hz. Ali'den üstün tutulmasının gereği, Hz. Ali'yi üstün tutanın durumu, Ehl-i sünnet'in tanımı gibi konular vardır.⁴¹

Ziyâdâtü Nevâdiri Hişâm

Nevâdir rivayeti üzerine ilavede bulunduğu bilenen tek kişi Hişâm'dır. Nâtîfi *el-Ecnâs*'ta *Ziyâdâtü Nevâdiri Hişâm*'dan on üç yerde nakil yapmaktadır. Eserde yer alan görüşler, ağırlıklı olarak Şeybânî'ye ait olmakla birlikte, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerine de rastlanır. Eserde vefat eden müşrik çocuklarının âhiretteki durumu gibi kelamî konular yanında *usulde* yer alan bazı meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ayrıntılı anlatımlar da bulunur.⁴²

5. Nevâdirü İbrâhim b. Rüstem (ö. 211/827)

Ebû Bekir İbrâhim b. Rüstem el-Mervezî aslen Kirmanlı olup daha sonra Merv'e yerleşmiştir. Önceleri hadis rivayetiyle meşgul olan İbn Rüstem bazı hadislerle alakalı aldığı eleştirilerden dolayı Şeybânî'nin yanına gitmiş, ondan ve diğer ehl-i re'y mensuplarından fıkıh tahsil etmiştir. Yöneticilerin yakın

37 Hayatı için bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 368; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 175; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 162; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 573.

38 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 239, 543; II, 254.

39 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 145, 187, 358, 386, 407, 409, 410, 549; II, 6, 7, 142, 149, 153, 159, 161, 188, 195, 231, 254, 273, 419, 429, 451, 455.

40 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 236, 304, 262, 386, 399, 400, 432, 538.

41 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 446, 450.

42 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 429, 509.

ilgi gösterdiği İbn Rüstem kendisine yapılan kadılık tekliflerini kabul etmemiştir. Nîşâbur'da vefat eden İbn Rüstem'in eserleri arasında Şeybânî'den rivayet ettiği *Emâlî ve Nevâdir*'i bulunmaktadır.⁴³

el-Ecnâs'ta yer alan *nevâdir* rivayetlerine göre Hişâm'dan sonra en fazla *nevâdir* rivayet eden kişi İbn Rüstem'dir. *el-Ecnâs*'ta İbn Rüstem'in fıkhn hemen her babından toplamda iki yüz seksen kadar *nevâdir* rivayeti bulunmaktadır. İbn Rüstem'e ait bu *nevâdir* eseri Muhammed b. Semâa tarafından da rivayet edilmiştir. Kitapta Şeybânî'nin görüşleri dışında diğer *nevâdir* eserlerinde olduğu gibi Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerine de yer verilmekte, konu hakkında mezhep imamlarının arasında ihtilaf varsa o da belirtilmektedir. Nadiren mezhep imamlarının Bîşr b. Gıyâs gibi diğer talebelerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Eserde geçen bazı meseleler *usulde* ihtilafsız zikredilen kimi konularda aslında mezhep imamları arasında ihtilaf olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bazıları da *usulde* geçen mesâile kayıt olarak gelebilmektedir. Bütün *nevâdir* eserlerinde olduğu gibi İbn Rüstem'in *Nevâdir*'inde de mezhep imamlarının rücu ettikleri bazı görüşleri bulmaktayız.⁴⁴ Eserde İbn Rüstem'in Şeybânî'ye yönelttiği bazı sorular da vardır. Şeybânî'nin bu soruların bir kısmına "bilmiyorum" diyerek cevap verdiği, diğer bazısına da, "Bu konuda Ebû Hanîfe'den hiçbir rivayet bilmiyorum ama onun görüşüne göre şöyle olmalıdır..." diyerek Ebû Hanîfe'nin kavlini tahriç yoluyla belirlediği görülür.⁴⁵ *Nevâdir*'de bazı kelimelerin ve kavramların tanımı da yer alır.⁴⁶ Bunlar dışında mezhep imamlarının çeşitli görüşleriyle ilgili tâlil ve tefsirler de mevcuttur.⁴⁷

6. Nevâdirü Muhammed b. Semâa (ö. 233/848)

Ebû Abdullah Muhammed b. Semâa b. Ubeydullah b. Hilâl et-Temîmî 130'da (747) doğmuştur. Ebû Yûsuf'un ashabından olup Şeybânî'den de ders almıştır. Hocaları arasında Hasan b. Ziyâd da yer alır. Uzun yıllar Bağdat kadılığı yapan İbn Semâa yaşının ilerlemesi sebebiyle azlini talep ettiği 208'e kadar bu görevde kalmış, 233'te (828) 103 yaşında vefat etmiştir.⁴⁸ İbn Semâa yukarıda geçtiği üzere önceleri Şeybânî'den sadece kitapları rivayet

43 Hayatı için bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 587; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, II, 99; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 81; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 87.

44 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 340, 430.

45 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 158, 468.

46 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 77, 404; II, 427, 460, 461.

47 Örnek olarak bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 103, 253, 434.

48 Hayatı için bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 132, 147, 161, 165; Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 189, 299-301; Kallek, "İbn Semâa", s. 313-14.

edip onun *nevâdir* mesâilini yazmazken, gördüğü bir rüyaya yapılan tabir üzerine *nevâdir* mesâilini de yazmaya başlamıştır.⁴⁹ Kendisi, akrabaları içinde hem Ebû Yûsuf hem de Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini iki ayrı kitap halinde rivayet eden tek kişidir. İbn Semâa sadece *nevâdir* mesâilini değil, her iki hocasının *usul* ve *emâlî*lerini de rivayet etmiştir. Diğer talebelerin Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den yaptıkları *emâlî* ve *nevâdir* rivayetlerini de toplamaya çalışmıştır.

Muhammed b. Semâa'nın iki *nevâdir* eserinden ilki çoğunlukla Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini içeren *Nevâdirü İbn Semâa* adıyla bilinen eserdir. Diğeri ise Ebû Yûsuf'un *nevâdir*ini içeren *Nevâdirü Ebî Yûsuf rivayetü İbn Semâa* adıyla bilinen eserdir. Bu iki eserden ilki burada, diğeri ise Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesâilini içeren eserlerin tanıtıldığı kısımda incelenecektir.

Bugün elimizde bulunmayan *Nevâdirü İbn Semâa*'dan en fazla nakil iki yüz elli kadar rivayetle Nâtîfî'nin *el-Ecnâs*'ında yer almaktadır. *Nevâdir*'de Şeybânî'nin görüşleri dışında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşleri ile Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşleri üzerinden yapılmış tahriçler de (kıyâs-ı kavlih) mevcuttur.⁵⁰ İbn Semâa Ebû Yûsuf'a da talebelik yapmış olmasına rağmen, mevcut nakillere göre, *Nevâdir*'inde ondan çok az rivayette bulunmuştur. Bu, hocası Ebû Yûsuf'un *nevâdir*ini müstakil olarak rivayet etmesiyle alakalı bir durum olsa gerekir. Eserde İbn Semâa'nın Şeybânî'den dolayı rivayetleri de bulunmaktadır. Bunlardan birinde Ebû Yûsuf'un talebesi Muhammed b. Ebû Recânın Şeybânî'den mescitte ders verirken duyduğu ilk meseleyi aktarmaktadır.⁵¹ Eserde ayrıca İbn Ebû Recânın ve Eş'as'ın *Mesâil* adlı eserlerinden nakiller bulunmaktadır.⁵²

Nâtîfî bazı konularda *nevâdir* rivayetleri arasında ihtilaf olduğunu söyleyerek bu rivayetleri alt alta vermektedir.⁵³ Bu ihtilaflar bazı konularda aynı eser içinde olabilmektedir. Nitekim Nâtîfî, İbn Semâa'nın *Nevâdir*'inde Şeybânî'den aktardığı bir mesele hakkında eserin başka bir yerinde Şeybânî'nin burada söylediğinin aksi yönünde hüküm verdiğini ifade ederek aynı eser içinde Şeybânî'nin bir meselede iki farklı hüküm verdiğini dile getirir.⁵⁴ Nâtîfî'nin eserden yaptığı nakillere göre Şeybânî bazı meselelerde tevakkuf etmiş,⁵⁵ bazılarında ise *el-Asl*'da görüş belirt-

49 İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 353; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 162.

50 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 177, 287, 295, 410, 461, 463, 491; II, 319, 322, 446.

51 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 310.

52 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 541, 571.

53 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 386; II, 74, 322.

54 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 85.

55 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 458, 571.

tiđi halde İbn Semâa o meselede Şeybânî'nin tevakkuf ettiđini rivayet etmiştir.⁵⁶

7. Nevâdirü Dâvûd b. Rüşeyd (ö. 239/854)

Künyesi Ebü'l-Fazl'dır. Aslen Hârizmli olup Bağdat'ta yaşamıştır. Şeybânî ve Hafs b. Gıyâs'tan fıkıh tahsil etmiştir. Hadis rivayetinde de bulunan Dâvûd'dan Müslim ve Ebû Dâvûd hadis rivayet etmiştir. Buhârî ve Nesâî'de de rivayetleri vardır. 7 Şâban 239'da (854) seksenli yaşlarda vefat etmiştir.⁵⁷ Kendisi ayrıca Şeybânî'nin *emâlî* râvilerindedir.⁵⁸ *Nevâdir*'inden yapılan nakillerin birçoğunda Şeybânî'ye Rakkâ'da yöneltilen sorulara yer vermesinden hem *emâlî* hem de *nevâdir* mesâilinin en azından bir bölümünü Şeybânî'nin Rakkâ'daki imla meclisinde kayda geçirdiđi anlaşılmaktadır.

Nâtîfî, Dâvûd b. Rüşeyd'in *Nevâdir*'inden otuz kadar mesele nakletmektedir. Bu meseleler tahâret, namaz, oruç, hac, nikâh, talak, yemin, siyer, kurban, edebü'l-kâdî, şahitlik ve dava konularıyla alakalıdır. *Nevâdir*'in Muhammed b. Bûkerd er-Rûyânî adlı bir kişiye ait rivayeti de bulunmaktadır.⁵⁹ Nâtîfî'nin eserden yaptıđı rivayetlerin bir kısmı Şeybânî'ye Rakkâ'da iken yöneltilen sorulardan oluşmaktadır.⁶⁰ *Nevâdir*'de doğrudan Şeybânî'den nakledilmiş fetva ile kaza arasındaki fark, içtihatı isabet, fakih birinin kendi görüşüne muhalif bir görüşe göre amel etmesi, vali ve kadıların devlet başkanı vefat ettiđinde göreve devam durumları, Ehl-i kitabın müslüman olabilmesi için sadece kelime-yi şehâdetin yeterli olmayacağı gibi Şeybânî'nin kadı olması sebebiyle üzerinde durduđu anlaşılan, diđer eserlerde bulunması pek mümkün olmayan önemli konular yer almaktadır.⁶¹

8. Nevâdirü Ali b. Yezîd (ö. 191/807'den sonra)

Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Ali b. Yezîd'in mevcut rivayetler üzerinden hem Şeybânî hem de Hasan b. Ziyâd'a talebelik

56 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 154.

57 Hayatı için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, IX, 438; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 408; Zehebî, *Siyer*, XXI, 157-58; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 547.

58 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 347.

59 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 130. Nâtîfî, bu kişinin adını bir yerde daha zikretmekte (I, 445) ve onun Muhammed b. Semâadan yaptıđı bir nakle yer vermektedir. Bu durumda İbn Semâa'nın talebeleri veya muasırlarından olmalıdır.

60 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 39, 53, 151, 258, 304, 460, 512.

61 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 130, 437; II, 144, 146, 153, 163.

yaptığı anlaşılmaktadır.⁶² *Nevâdir*'inde verdiği bazı tarihlerden 178'de (794) Şeybânî'nin, 191'de (807) Bağdat'ta Yûsuf b. Ebû Yûsuf'un meclisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. *Nevâdir* dışında *el-Câmi'* adlı bir eseri daha vardır.⁶³

Nâtîfî, Ali b. Yezîd'in *Nevâdir*'inden on beş kadar meselede nakilde bulunmuştur. Bu nakiller genellikle Ali b. Yezîd'in Şeybânî'ye yönelttiği sorulardır.⁶⁴ Eserde Hişâm'ın Şeybânî'ye veya Ali b. Yezîd'in Yûsuf b. Ebû Yûsuf gibi diğer Hanefî fakihlerine yönelttiği sorular da mevcuttur.⁶⁵ Ali b. Yezîd, Şeybânî'den yaptığı nakilleri bazan Hişâm vasıtasıyla aktarmaktadır. Eserde dolaylı yolla Ebû Yûsuf'tan da rivayetler vardır. Mesela Ali b. Yezîd Ebû Yûsuf'tan aktardığı bir görüşü Ebû Yûsuf'un kız kardeşinin oğlu olduğunu söylediği Abbas isminde birinden rivayet etmektedir.⁶⁶

Eserden yapılan önemli nakillerden biri cumanın kılınacağı şehrin tanımıyla alakalıdır. Ali b. Yezîd bu konuyu Şeybânî'ye sorduğunu onun da, "Hadleri uygulayan bir kadısı bulunan şehirlerde cuma kılınmalıdır" dediğini ama şehir nüfusu hakkında bir takdirde bulunmadığını nakleder.⁶⁷ Eserde yer alan diğer önemli bir konu Mecûsîler'in davalarına bakması için içlerinden birinin atanmasıyla alakalıdır. Ali b. Yezîd'in bu konuyla ilgili Taberistan valisi, Mecûsîler arasında hüküm vermesi için yine bir Mecûsî'yi kadılık makamına getirirse, sonra bu kişinin verdiği hüküm müslüman bir kadıya taşınsa bu durumda ne olur diye sorduğu soruya Şeybânî'nin verdiği cevap şöyledir:

Taberistan valisinin uygun gördüğü kişiyi tayin etme yetkisi varsa, Mecûsî'nin verdiği hükme bakar ve bir müslüman kadı verdiğinde geçerli olacak bir hükümse geçerli kılalım. Eğer mesele müslümanlar arasında ihtilafı ise razı olsalar da olmasalar da hükmünü yine iptal etmem.⁶⁸

Ali b. Yezîd'in Şeybânî'den yaptığı bu rivayete göre müslüman olmayan azınlıklar arasındaki davalar için devlet başkanı ve valinin izniyle kendi aralarından birinin seçilebileceği ve İslamî hükümlere muhalif olmadıkça verdiği hükmün geçerli olacağı anlaşılmaktadır.

Eserde mahkûm haklarıyla alakalı konulara da rastlamak mümkündür. Mesela Şeybânî'ye göre, çocuğu doğduğu veya vefat ettiğinde ziyaret için

62 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 232, 247, 303, 380.

63 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 544; II, 150, 153, 384.

64 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 127; II, 150, 153, 178, 381, 384.

65 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 232, 303.

66 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 365.

67 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 127.

68 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 150, 153.

mahkûmun hapisten çıkmasına izin verilebilir, diğer kişilerin doğum ve ölü-
mü için ise izin verilmez.⁶⁹

9. Nevâdirü Ebî Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200/816)

Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cûzcânî, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin Muallâ b. Mansûr, Muhammed b. Semâa gibi ortak talebeleri arasında yer alır. *Usulün* bilinen en meşhur râvisidir. Bugün elimizdeki *Usul* nüshalarının yarısından çoğu onun rivayetine dayanmaktadır. Kendisi ayrıca Şeybanî'nin diğer eserlerinden *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'ı da rivayet ederek mezhebin sonraki nesillere aktarılmasında kritik bir rol üstlenmiştir.⁷⁰ Ebû Süleyman'ın Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den *Emâlî* rivayetleri de bulunmaktadır.⁷¹

Nâtîfî, Ebû Süleyman'ın *Nevâdir*'inden sadece iki yerde nakil yapmaktadır. *el-Mebsût* ve *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de eserden on beşer kadar rivayet yer almaktadır. *el-Mebsût*'taki rivayetlerin hepsi tahâret ve namazla alakalı iken, *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de az da olsa tahâret ve namaz dışında konulardan rivayet bulunabilmektedir.⁷² Eser, Serahsî'nin yaptığı bir nakilden anlaşıldığına göre diğer *nevâdir* eserleri gibi bab sistematığına göre yazılmıştır.⁷³ Eserde Şeybânî dışında Ebû Yûsuf'un görüşleri de yer almaktadır.⁷⁴

Serahsî eserden yaptığı bazı nakillerle, ilgili meselede *el-Asl* ile *Nevâdir* arasındaki ihtilaflara, iki eserde yer alıp birbirine muhalifmiş gibi görünen bazı rivayetlerin aslında farklı konularla alakalı olduğuna, *el-Asl*'da geçen bazı meselelerin tefsirine/ayrıntılılarına, *Nevâdir*'in farklı yerlerinde aynı konu hakkındaki çelişkili gibi görülen bazı rivayetlerden; birinin kıyas, diğ-
ğinin ise istihsan gereği söylendiğine ve bazı konularda mezhep imamları arasında ihtilaf bulunduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁵

69 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 178.

70 Ebû Süleyman'ın rivayet ettiği kitaplar için bk. Boynukalın, *İmam Muhammed*, s. 86-90, 97, 274-75.

71 Ebû Yûsuf'un *emâlî*sinin Ebû Süleyman rivayeti için bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 158, 183, 261, 262, 271, 276, 281, 289, 290, 293, 300, 339, 340, 355, 356, 373, 399, 400, 567; II, 12, 357, 392, 408, 417, 426, 427. Şeybânî'nin *Emâlî*sinin Ebû Süleyman rivayeti için bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 497, 512; II, 259, 287, 318, 411.

72 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 97, 511; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 179, 22, 230, 231, 241; II, 13, 15, 16, 40, 45, 66, 73; III, 209; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, I, 419; II, 12, 14, 196, 207, 210, 212, 223; III, 202; IV, 147; VII, 413; IX, 400.

73 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 179.

74 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 45; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, III, 202; IV, 147; IX, 400.

75 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 203, 222, 231, 241; II, 13, 15, 16, 40, 73.

10. Nevâdirü İsâ b. Ebân (ö. 221/836)

Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân b. Sadaka, İbn Semâa'nın yakın arkadaşı olup onun tarafından Şeybânî meclislerine davet edilmiş, önceleri ehl-i re'yin sahih hadislere muhalefet ettikleri düşüncesiyle derslere katılmak istemese de daha sonra konu hakkında Şeybânî'nin yaptığı izahlar İsâ b. Ebân'ın olumsuz düşüncelerinin değişmesini sağlamış ve Şeybânî'nin talebesi olmuştur. İsâ b. Ebân Şeybânî ile sadece on bir ay, diğer bir rivayete göre de altı ay beraber kalmış, Şeybânî'nin Rakka'ya kadı olmasından sonra yazışmalar yoluyla irtibatını devam ettirmiştir.⁷⁶ İsâ b. Ebân 211'de (826) İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin yerine Basra kadılığına getirilmiş ve hac dönüşü 221'de (836) Basra'da, vefat edinceye kadar bu görevde kalmıştır.⁷⁷

İsâ b. Ebân'ın *Nevâdir*'i kaynaklarda zikredilen fakat Nâtîfî'nin kendisinden hiç nakil yapmadığı iki *nevâdir* eserinden biridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsâ b. Ebân'ın *Nevâdir*'inden *Uyûnü'l-mesâil*'de bir yerde ve *el-Muhitü'l-Burhânî*'de nakiller bulunmaktadır.⁷⁸ Eserden yapılan az sayıdaki nakle göre içinde diğer *nevâdir* eserlerinde olduğu gibi Şeybânî'nin görüşleri, İsâ b. Ebân'ın ona soruları yer almaktadır.⁷⁹ Konular genelde çeşitli meseleler hakkında hâkimin nasıl hüküm vereceği hakkındadır.⁸⁰ Meselelerin bu tür üzerinde ağırlık kazanmış olması İsâ b. Ebân'ın kadılık görevinde bulunmuş olmasıyla alakalı olsa gerektir. Ayrıca bu az sayıdaki rivayet içinde Şeybânî'nin adı geçmeyen ve genellikle muhakeme usulüyle alakalı meselelerin İsâ b. Ebân'ın kendi görüşleri olma ihtimali yüksek görünmektedir. *Uyûnü'l-mesâil*'de *Nevâdir*'den yapılan rivayetin İsâ b. Ebân'ın görüşü olduğu çok daha açıktır.⁸¹ Nâtîfî'nin *el-Ecnâs*'ta bir mesele hakkında İsâ b. Ebân'ın "kendi görüşü olarak" (mezhepteki görüşe) muhalefet ettiğini aktarması⁸² onun kendine has bazı görüşleri olduğunun açık ifadesidir.

B) Ebû Yûsuf'un Nevâdir Mesâilini İçeren Nevâdirler

Şeybânî'den sonra en çok *nevâdir* mesâili rivayet edildiği bilinen mezhep imamı Ebû Yûsuf'tur. Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesailini içerdiği tespit edilebilen

76 Bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 360; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 131, 147.

77 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 481. 220'de vefat ettiğine dair bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe* s. 360.

78 Bk. Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 210; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, III, 56, 61; VI, 596; IX, 653, 654, 698, 724; X, 209, 282.

79 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 489, 492; VI, 494.

80 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, VIII, 571, 572, 595, 607; IX, 164, 206.

81 Bk. Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 210.

82 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 78.

eserler yedi tanedir. *Nevâdir* eserlerinden günümüze müstakil olarak ulaştığı bilinen tek eser Muallâ b. Mansûr'un Ebû Yûsuf'tan yaptığı rivayetleri içeren *Nevâdirü Muallâ* olup *nevâdir* mesâilinin mahiyetine dair yaptığımız tespitler büyük ölçüde bu esere dayanmaktadır. Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesâiline tahsis edilmiş diğer kayıp eserler ise bu eserlerden yapılmış nakiller üzerinden tanıtılmıştır.

1. Nevâdirü Muallâ b. Mansûr (ö. 211/826)

Rey'de doğan Ebû Ya'lâ Muallâ b. Mansûr er-Râzî, Ebû Süleyman el-Cûzcânî ile birlikte hem Ebû Yûsuf hem de Şeybânî'den ders alan Hanefî fakihlerindendir. Her iki hocasından *usul* (kütüb) ve *emâli* rivayet etmiştir.⁸³ Fıkıh ve hadis rivayetiyle meşhur olan Muallâ b. Mansûr Bağdat'ta yaşamış, Halife Me'mûn'un kadılık teklifini reddetmiştir. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Hammad b. Zeyd ve İbn Uyeyne gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş, Ali b. Medîni, İbn Ebû Şeybe ve Buhârî gibi meşhur hadis âlimleri de kendisinden rivayette bulunmuştur. *Kütüb-i Sitte* ve diğer birçok hadis kaynağında rivayetleri yer alan Muallâ b. Mansûr 211'de (826) Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸⁴ Muallâ'nın kendi telif ettiği eserleri arasında *Kitâbü's-Salât* ile *Kitâbü'd-Dahâyâ*'dan *el-Ecnâs*'ta nakiller vardır.⁸⁵

Muallâ b. Mansûr'a ait *Nevâdir*'in mesâil ve bab tertibi, klasik fıkıh kitaplarının tertibiyle uyuşmamaktadır. Mesela klasik fıkıh kitaplarında ibadet konuları başta gelirken, Muallâ'nın *Nevâdir*'inde aynı konular kitabın ortalarında gelmektedir. Yine hac gibi bazı bablar hiç bulunmazken, nikâh gibi bazı bablar da birden fazla yerde geçebilmektedir. Yine bazı meselelerin ilgili babın altında ele alınmadığı da vâkidir. Kitaptaki meselelerin ve babların bu şekilde tertip edilmesinin Muallâ'nın Ebû Yûsuf'un *nevâdirini* yazmaya başladığı andan itibaren imla meclisinde aldığı notları aynı sırayla tasnif etmesinden kaynaklanmış olması mümkündür. Günümüze ulaştığı bilinen tek imla cüzündeki babların da aynı şekilde düzensiz olması bu tespiti güçlendirmektedir.⁸⁶ Ayrıca kitapta, Muallâ b. Mansûr'un bu *nevâdir* mesâilini imla meclisinden tuttuğunu gösteren anekdotlar vardır.⁸⁷

83 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 161. *Emâli* rivayetinden nakiller için bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 358, 533; II, 327.

84 Hayatı için bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 161; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XV, 246-49; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 492-93; Kaya, "Muallâ b. Mansûr", s. 309.

85 Nâtîfî, *Ecnâs*, I, 62, 68, 128, 510.

86 Krş. Şeybânî, *Cüz'*.

87 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 131.

Genelde hiçbir delil zikredilmeden sadece meselenin aktarıldığı kitapta Ebû Yûsuf bazan “eraeyte” veya “elâ terâ” ifadelerini kullanarak müsellemlerle diğer bazı meselelere kıyasta bulunmakta, birkaç yerde istihsana gitmekte⁸⁸ ve nadiren de olsa konuyla ilgili hadis ve âsâr rivayetlerine yer vermekte⁸⁹ veya atıfta bulunmaktadır.⁹⁰ Kitabın birkaç yerinde bazı terimler Ebû Yûsuf, Muallâ ve kitabın râvisi Ebû Bekir⁹¹ tarafından açıklanmıştır.

Muallâ b. Mansûr Ebû Yûsuf’un *nevâdirini* rivayet ettiği için kitabın hemen her meselesinde öncelikle “Kâle Ebû Yûsuf” diyerek onun görüşünü nakletmektedir. *Nevâdir*’de Ebû Yûsuf’tan gelen bu rivayetler sonraki mezhep eserlerinde “Ebû Yûsuf’tan rivayet edildi” denilerek getirilen birçok naklin sıhhatini, bu görüşlerin kimin aracılığı ile geldiğini ve Ebû Yûsuf’a aidiyetini tespit etme noktasında önemli bir boşluğu dolduran birinci el kaynak vazifesi görmektedir.

Kitapta Ebû Yûsuf birçok meselede kendi görüşüyle birlikte Ebû Hanîfe’nin görüşlerine, ona sorduğu bazı sorular ve cevaplarına yer vermektedir. Sorduğu bazı sorulara Ebû Hanîfe’nin “bilmiyorum” diyerek cevap veremediği de vâkidir. Bazı sorularla Ebû Hanîfe’nin görüşündeki tutarsızlığa işaret etmek istediği anlaşılmaktadır.⁹² Ayrıca Ebû Hanîfe’yi yaparken gördüğü bazı fiilleri ve değiştirdiğini söylediği bazı görüşlerini de nakletmektedir.⁹³ Bunlardan başka Ebû Hanîfe’den konuyla ilgili görüş nakledilmese bile “onun görüşüne kıyasla” diyerek tahric yaptığı meseleler de bulunmaktadır.⁹⁴ Bu tür tahric yaptığı bir meselede Muallâ b. Mansûr’un Ebû Hanîfe’nin hangi görüşüne kıyas ettiğini sorması üzerine Ebû Yûsuf’un kıyas yaptığı görüşü açıklaması⁹⁵ mezhep imamlarının birbirlerinin görüşlerinden nasıl tahric yaptıklarını bizzat kendilerinin göstermesi açısından esere ayrı bir değer katmaktadır. Zira bu sayede Ebû Yûsuf’un ağızından Ebû Hanîfe’nin *usulde* geçmeyen daha birçok görüşüne, aralarında geçen soru-cevap şeklindeki diyaloglara, hakkında Ebû Hanîfe’nin görüşü bulunmayan konularda Ebû Yûsuf’un onun görüşlerinden nasıl tahricler yaptığına, Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe’yi yaparken gördüğü bazı davranışlarına kadar canlı bir fıkıh müktesebatına yine birinci el kaynaklardan ulaşma imkânı buluyoruz.

88 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 25, 38, 136.

89 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 62, 86, 121, 75.

90 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 9, 23, 80, 125, 128.

91 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 4, 69, 122, 131.

92 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 19, 40, 92.

93 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 81, 90, 134, 137.

94 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 31, 83, 86, 90, 92, 99, 101, 106, 107, 129, 141.

95 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 92.

Ebû Hanîfe dıřında pek fazla kimsenin görüřünü zikretmeyen Ebû Yûsuf, bazı konularda eski hocası İbn Ebû Leylâ'nın, birkaç yerde de İbn Şübrüme, A'meř ve İbrâhim en-Nehâî gibi bölgenin bazı meřhur âlimlerine ait görüřleri de aktarmaktadır.⁹⁶

Ebû Yûsuf bu kiřiler dıřında bařka hiç kimseden görüř nakletmemektedir. Fakat Muallâ aynı zamanda řeybânî'nin de talebesi olduđu için Ebû Yûsuf'tan duyduđu bazı meselelerle alakalı olarak řeybânî'ye soru sorduđunu, ondan duyduđunu veya onun dediđini söylediđi bazı meselelerde řeybânî'nin görüřlerine de yer vermektedir. Muallâ b. Mansûr'un aynı mesele hakkında řeybânî'den yaptığı bu tür nakillerin çoğunda řeybânî Ebû Yûsuf'tan farklı, bir kısmında ise aynı cevabı vermiřtir. Muallâ řeybânî'den yaptığı nakillerden ikisinde onun önceki görüřünden döndüđünü ifade etmekte,⁹⁷ bir yerde de řeybânî'nin görüřü hakkında tahriç yapmaktadır.⁹⁸

Muallâ b. Mansûr kitabın birçok yerinde "Ebû Yûsuf'a sordum", "Onu derken duydum", "Ona dedim ki" veya "Ona denildi ki" gibi ifadeler kullanarak ondan rivayette bulunmaktadır. Ayrıca iki yerde "Onu řöyle yaparken gördüm"⁹⁹ diyerek fiillerini de kaydetmiřtir. *Nevâdir*lerin gerçek mahiyetini oluřturan ve onları vazgeçilmez kılan büyük ölçüde bu tür rivayetlerdir. Zira Muallâ'nın sorduđu sorular, karřılığında Ebû Yûsuf'un verdiđi cevaplar, onu yaparken gördüđu veya söylerken duyduđu birçok řey *usulde* veya diđer *nevâdir* rivayetlerinde karřılařılması pek mümkün olmayan türden meselelerdir.

Kitapta yer alan bazı meseleler hakkında "Bu Ebû Yûsuf'un ilk görüřüydü" denilerek sonradan o görüřünden döndüđu belirtilmekte ve yeni görüřüne yer verilmektedir.¹⁰⁰ Bazan da ilk görüřü zikredilmeden sadece son görüřü aktarılmaktadır.¹⁰¹ Kitapta Ebû Yûsuf'un ilk görüřüne tekrar döndüđu meseleler de mevcuttur.¹⁰² Birkaç defa görüř deđiřtirdiđi konular da vardır.¹⁰³ Muallâ b. Mansûr bir yerde de Ebû Yûsuf'un döndüđu bazı görüřlerine binaen diđer bazı görüřlerinin de deđiřmiř olması gerektiđini belirtmiřtir.¹⁰⁴ Talebelerinin bundan önceki görüřünüz böyle deđildi,

96 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 3, 18, 73, 80, 90.

97 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 99, 143.

98 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 116.

99 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 81, 89.

100 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 5, 72, 74, 129.

101 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 74, 91.

102 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 72.

103 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 134.

104 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 75.

diyerek sual tevcih ettikleri bazı durumlarda Ebû Yûsuf'un öyle bir görüşü olduğunu kabul etmez tarzda bazan da açıkça inkâr ederek cevap verdiği de olmuştur.¹⁰⁵

Nevâdirin göze çarpan diğer bir özelliği mezhep imamlarının birbirlerinin yeni veya değişen görüşlerinden haberdar olmalarını sağlamış olmasıdır. Zira kitapta yer alan bazı meselelerden Ebû Yûsuf kadı olup Bağdat'a gittikten sonra Şeybânî'nin onun bazı yeni veya değişen görüşlerinden haberdar olamadığı; bu sebeple ondan farklı rivayetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat her iki imamın Muallâ gibi ortak talebeleri bu problemin çözümünde önemli bir rol oynamışlardır.

Nevâdir'de yer alan diğer bazı meseleler de göstermektedir ki geç dönemde telif edilen eserlerde Hanefî fukahasına nispet edilen bazı tâlil ve tespitler aslı itibariyle mezhep imamlarına dayanmaktadır. Mesela Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta bir meseleyle alakalı olarak Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den aktardığı gerekçe *Nevâdirü Muallâ*'da Ebû Yûsuf'un sözü olarak geçmektedir.¹⁰⁶

2. Nevâdirü Ebî Yûsuf rivâyetü Muhammed b. Semâa (ö. 233/848)

İbn Semâa hem Ebû Yûsuf hem de Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini ayrı ayrı rivayet eden tek kişidir. Yukarıda Şeybânî'den yaptığı *nevâdir* rivayetlerini içeren eserini tanıttığımız yerde hayatı hakkında bilgi vermiştik. Şimdi burada Ebû Yûsuf'tan yaptığı *nevâdir* rivayetlerini içeren eseri hakkında bilgi vereceğiz.

Kayıp olan diğer *nevâdir* eserlerinin birçoğunda olduğu gibi bu eserin mahiyetine dair bilgilerimiz Nâtîfî'nin eserden yaptığı yüz elli kadar nakille sınırlı kalmaktadır. Nâtîfî'nin birkaç mesele hakkında, "İbn Semâa'nın naklettiği *Nevâdirü Ebî Yûsuf*'ta gördüm", "Orada yer alan ifade şöyledir..."¹⁰⁷ demesinden eseri bizzat gördüğünü anlıyoruz. Eser *Nevâdirü Ebî Yûsuf* adını taşısa da bazı konularda Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile yine onun görüşlerine göre yapılmış tahriçler de yer almaktadır.¹⁰⁸ İbn Semâa bir yerde Şeybânî'nin görüşünü de vermiştir. Eserde, *Zâhirü'r-rivâye*'de mutlak bırakılan bazı ifadelerin kayıtlarıyla çeşitli kavramların açıklamaları yer alabilmektedir. Yine davâbit türünden kaidelere de rastlanabilmektedir.¹⁰⁹

105 Bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 57, 73, 115.

106 Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 20; Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 54.

107 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 566; II, 107, 282, 335.

108 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 92; 103, 138; II, 423, 432.

109 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 112, 178, 236, 454, 455; II, 460.

Eserde bazı kelimâ meseleler de yer almaktadır. Mesela Ebû Yûsuf'tan nakille, bir kadın kocasından ayrılabilmek için kelime-i küfrü söyleyip irtidat edecek olsa kocasından ayrılacağı; ama kalbinde iman olsa bile kâfir olacağı geçer.¹¹⁰ Bir diğer dikkat çeken rivayet yahudilerin ve hıristiyanların kendi dinlerinden teberrî etmeden sadece “Muhammed Allah'ın resulüdür” demek suretiyle müslüman kabul edilmemeleridir. Ebû Hanîfe'nin kendisine tebliğ ulaşmayan kişinin Allah'a iman konusundaki cehaletinin mâzur görülemeyeceğine dair meşhur görüşü de eserden yapılan nakiller arasında yer almaktadır. Eserde yer alan bir diğer dikkat çekici görüş; Ebû Yûsuf'un, küfür ve hakaret içeren sözleri ancak düşük karakterli sefih kişilerin sarfedebileceğini gerekçe göstererek sahâbe hakkında kötü söz söyleyenlerin şahitliklerini kabul etmemesidir. Ebû Yûsuf sahâbe hakkında kötü söz söylemeyip onlardan teberrî eden kişinin ise bâtil bir inanca sahip olmakla birlikte herhangi bir fısık zâhir olmadıkça şahitliğinin kabul edileceğini söyler. Peygamberler dışında birine salat edilip edilemeyeceği, kitapta tartışıldığı aktarılan bir diğer ilginç meseledir. Ebû Hanîfe bunu câiz görmezken, Ebû Yûsuf bunda bir beis görmez.¹¹¹

3. Nevâdirü Bişr b. Velîd (ö. 238/853)

Ebû Yûsuf'un önde gelen talebelerinden olup onun kitaplarını ve *Emâlî*'sini rivayet etmiştir. 208'den 213'e kadar; birincisi iki yıl, ikincisi üç yıl olmak üzere Bağdat'ın her iki yakasında kadılık görevinde bulunmuştur. Mu'tasım-Billâh zamanında ulemaya halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeleri yönünde yapılan baskıya olumsuz cevap verdiği için Mütevekkil-Alellah'ın hilafetine kadar ev hapsinde kalmış ve fetva vermesi yasaklanmıştır. Daha sonraları bu konuda tevakkuf etmesi sebebiyle muhaddisler kendisinden rivayette bulunmayı terketmişlerdir. 238 Zilkadesinde (853) doksan yedi yaşında vefat eden Bişr, Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinin en meşhur râvisidir.¹¹²

Bişr b. Velîd birçok *emâlî* râvisinin yaptığı gibi hocası Ebû Yûsuf'un genellikle *emâlî* meclislerinde gündeme getirdiği *nevâdir* mesâilini bir eserde toplamıştır. Kendisi *Emâlî*'nin en önemli râvisi olmasına rağmen *el-Muhîtü'l-Burhânî* hariç Hanefî kaynaklarında *Nevâdir*'inden pek nakil yoktur. Nâtîfi bile *el-Ecnâs*'ta onun *Nevâdir*'inden sadece beş yerde nakil yapmaktadır.

110 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 434.

111 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 446, 450, 451; II 157, 193.

112 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 563-66; Zehebi, *Siyer*, X, 674-75; hayatı ve *emâlî* rivayeti hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 24-30.

Nevâdir'inden gelen diğer nakillerin bir kısmı Tahâvî, Ebü'l-Leys Semerkandî ve Cessâs'ın eserlerinde yer almaktadır.¹¹³

el-Muhîtü'l-Burhânî'de yer alan rivayetlere göre Bişr b. Velîd'in *Nevâdir*'inde genellikle Ebû Yûsuf'un görüşleri yer almaktadır. Bazan da Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verilmektedir.¹¹⁴ Eserde az da olsa Ebû Yûsuf'un rücu ettiği görüşleriyle¹¹⁵ Bişr'in Şeybânî'ye sorduğu bir soru da yer alır.¹¹⁶ *Nevâdir* eserlerinde az rastlanan diğer bir tür de küllî kaidelerdir. Bişr bu yerlerden birinde Ebû Yûsuf'tan elbisedeki kan ve benzeri necis şeyleri temizlemek maksadıyla kullanılan ve elbise sıkıldığında oradaki necâseti çıkaran sirke ve süt gibi sıvı maddelerin hepsiyle elbise temizleneceğini nakletmektedir.¹¹⁷ Eserde Ebû Yûsuf'un kullandığı bazı terimler daha sonraki ulema arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlardan biri bayram namazı için kullandığı "sünnetün vâcibetün" ifadesidir. Hanefî fakihlerin bir kısmı bu cümledeki "sünnet"e yol manası vererek cümleyi "Bayram namazının vücûbu açık seçiktir (tarîkatün müstekîmetün zâhîratün)" diye anlarlarken diğer bir kısmı, ifadeyi "Bayram namazının vücûbu sünnetle sabit olmuştur" şeklinde açıklamışlardır.¹¹⁸

4. Nevâdirü Ebî Yûsuf rivâyetü Ali b. el-Ca'd (ö. 230/845)

Ebû'l-Hasan Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, Ebû Yûsuf'un talebelerinden olup 136'da (753) doğmuştur.¹¹⁹ Rivayette bulunduğu hocaları arasında Şu'be, İbn Ebû Zî'b, Süfyân es-Sevrî gibi önemli isimler vardır. Kendisinden rivayet edenler arasında Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Ebû Dâvûd ve daha birçok meşhur muhaddis vardır.¹²⁰ *el-Ecnâs*'ta Ebû Yûsuf'a ait *Emâlî*'nin onun rivayetiyle gelen Kitâbü's-Salât, Kitâbü'd-Da'vâ ve Kitâbü'l-Vasâyâ kısımlarından nakiller bulunmaktadır.¹²¹ Ayrıca Ebû Yûsuf'un *Nevâdir*'ini de rivayet etmiştir.

113 Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 15; Cessâs, *Muhtasar*, V, 78 (eserin adı burada *Nevâdirü Ebî Yûsuf* olarak geçmektedir); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 343; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 44, 191, 253, 327; II, 365.

114 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 213; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 44, 191, 327.

115 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, I, 383; V, 350; VIII, 49.

116 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, VI, 342.

117 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, I, 206.

118 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhît*, II, 95.

119 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 549.

120 Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 278-82.

121 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 38; II, 232, 285.

el-Ecnâs'ta *Nevâdirü Ebî Yûsuf bi-rivâyeti Alî b. el-Ca'd* adıyla geçen bu eserden yirmi kadar nakil bulunmaktadır. Eserdeki rivayetlerin tamamı Ebû Yûsuf'a ait olup, mevcut az sayıdaki rivayete göre başka bir mezhep imamının görüşü bulunmamaktadır. Nâtîfî, "Şüf'a hakkıyla bir malı alan kişiye parayı ödemesi için mahkeme tarafından üç gün süre verilir" şeklinde Şeybânî'den nakledilen görüşün gerekçesinin Ebû Yûsuf'un bu *Nevâdir*'inde geçtiğini söyleyerek onun müslim ve gayrimüslim tebaanın ibadet hayatlarını hukukî muamelelerde dikkate aldığını gösteren şu ifadelerini aktarır:

Çünkü mahkemeye gelip şüf'a hakkı talep eden kişi müslüman ise bu başvurusunu cuma, yahudi ise cumartesi, hıristiyan ise pazar günü yapmış olma ihtimali vardır ve bugünler onların ibadette meşgul oldukları gün olduğu için parayı hazırlayamayabilirler. Ayrıca kadının her gün davalara bakma imkânı da olmayabilir. Bu sebeple ödemeyi ertelemesi uygundur.¹²²

5. Nevâdirü Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880)

Ebû Abdullah Muhammed b. Şücâ' es-Selcî 181'de (797) Bağdat'ta doğmuştur.¹²³ Hasan b. Ziyâd'dan hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Ayrıca Hasan b. Ebû Mâlik, Muallâ b. Mansûr, Bişr b. Gıyâs, Ebû Süleyman el-Cûzânî, İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe gibi diğer Hanefî fakihlerinden rivayetleri vardır. Nedîm *el-Fihrist*'te onun, Ebû Hanîfe'nin fıkhnını geliştirip güçlendiren, delillendiren, hükümlerin illetlerini belirleyen, hadislerle destekleyip hüsnükabul ile karşılanmasını sağlayan kişi olduğunu söylemektedir.¹²⁴ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *en-Nevâzil*'in başında Ebû Hanîfe ve ashabından sonra kendi dönemine kadar gelen fakihlerin değişen şartlar muvacehesinde yeni meselelerde mezhep imamlarının içtihatlarını derinlemesine inceleyip fetva verdiklerini söylemektedir. Onun burada saydığı fakihlerin başında İbn Şücâ' es-Selcî ile diğer bir *nevâdir* sahibi Muhammed b. Mukâtil er-Râzî gelmektedir.¹²⁵

Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'ye ait *Nevâdir*'in içeriğine dair bilimiz Nâtîfî'nin eserden yaptığı kırk kadar nakilden ibarettir. Eserde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan rivayetler bulunurken Şeybânî'den hiç rivayet yoktur. İbn Şücâ' kendilerine yetişemediği Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan naklettiği görüşleri, adını zikretmese de hocası Hasan b. Ziyâd ile Ebû Yûsuf'un talebesi

122 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 112.

123 Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 315.

124 Nedîm, *el-Fihrist*, II, 29-30. Zâhid el-Kevserî, Nedîm'in bu sözlerini onaylamaktadır (bk. *el-İmtâ'*, s. 55).

125 Bk. Semerkindî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 151^b.

Hasan b. Ebû Mâlik aracılığı ile aktarıyor olmalıdır. Aradaki râvinin adını verdiği yerler de vardır. Mesela Ebû Hanîfe'den naklettiği bazı görüşlerin rivayet zincirinde Hasan b. Ebû Mâlik ve onun hocası Ebû Yûsuf'un adları yer alır. Eserden yapılan nakillere göre İbn Şücâ'ın *Nevâdir*'inde kimseye nispet edilmeden aktarılan görüşler diğerlerine nispetle daha fazladır. Bu görüşlerin kendisine ait olması mümkündür. Zira eserde kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar da vardır.¹²⁶ Ayrıca eserden yapılan bir nakil sonunda, "İbn Şücâ' kendi görüşü olarak şöyle dedi"¹²⁷ denilmesi *Nevâdir*'inde kendi görüşlerine de yer verdiğini veya bunların talebeleri tarafından *Nevâdir*'ine eklendiğini gösterir. Bu durumda eserin hem mezhep imamlarının hem de İbn Şücâ'ın *nevâdir* mesâilini içerdiğini söylemek mümkündür. Eser bu yönüyle diğer *nevâdir* eserlerinden ayrılmakta, İsâ b. Ebân ve Muhammed b. Mukâtil'in *nevâdir* eserlerine benzemektedir. Zira onların eserlerinde kendi görüşleri de geçebilmektedir. Hatta İbn Mukâtil'in *Nevâdir*'i mevcut verilere göre sadece kendi görüşlerinden oluşmaktadır.

İbn Şücâ'ın *Nevâdir*'inde diğer *nevâdir* eserlerinde olduğu gibi fikhî hükümlerin yanında kelamî meseleler de yer alabilmektedir. Bunlardan birinde Ebû Hanîfe'nin (Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayan) Gaylân ed-Dımaşkî'nin (ö. 120/738 civarı) ashabıyla yaptığı münazarada, "Allah beni de fiillerimi de yaratandır" dediği geçer.¹²⁸

6. Nevâdirü Bişr b. Gıyâs (ö. 218/833)

Ebû Abdurrahman Bişr b. Gıyâs b. Ebû Kerîme'nin doğum tarihi bilinmemekle birlikte 218'de seksen yaşına yaklaşmışken vefat ettiği yönündeki bilgilere göre 140'lı yılların başında doğmuş olmalıdır. Bağdat'ta ikamet eden Bişr, Ebû Yûsuf'un talebesi olup¹²⁹ fıkihtan çok kelamî görüşleriyle tanınmış; Ehl-i sünnet'e muhalif görüşleri sebebiyle tekfir de edilmiştir.¹³⁰ Çoğu kelamla alakalı birçok eser telif etmiş olan Bişr'in kelamî görüş ve eserlerine dair birçok reddiye yazılmıştır. Fıkıhta ise Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sini rivayet etmiştir.

Bişr b. Gıyâs'ın *Nevâdir*'inden sadece Nâtîfî altı yerde nakil yapmakta olup bunlar; boşama, köle âzadı, hırsızlık, emanet, gasp ve şüf'a ile alakalı meselelerdir. Boşama ve hırsızlıkla alakalı iki meseledeki görüş Ebû Hanîfe'ye,

126 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 260, 440-41, 562, 565; II, 174, 460-61.

127 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, II, 148.

128 Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 449.

129 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 162.

130 Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, VII, 531-32.

köle âzadıyla alakalı bir meseledeki görüş de Ebû Yûsuf'a nispet edilirken diğer üç meseledeki görüşler herhangi bir kimseye nispet edilmemiştir. Bu tür kimseye nispet edilmeden zikredilen görüşler Bişr'in kendisine ait olabileceği gibi (nitekim kendisine ait bazı görüşleri "Bişr b. Gıyâs kendi görüşü olarak şöyle dedi" denilerek rivayet edilmiştir)¹³¹ mezhep imamlarına da ait olabilir. Zira Nâtîfî özellikle de görüşün başkasınıki ile karıştırılması ihtimali olmayan bazı yerlerde rivayeti böyle aktarabilmektedir. Mesela Muallâ b. Mansûr'un *Nevâdir*'inden yaptığı nakillerin bazısını Ebû Yûsuf'a nispet etmeden vermektedir.¹³² Bugün elimizde bulunan bu *nevâdir* eserine müracaat ettiğimizde ilgili yerlerdeki görüşlerin Ebû Yûsuf'a ait olduğu,¹³³ eserde Muallâ'ya ait hiçbir görüş bulunmadığı görülmektedir.

Bişr b. Gıyâs'ın *Nevâdir*'inden bu altı rivayet dışında elimizde mevcut başka bilgi bulunmadığı için kitabın mahiyeti hakkında genel bir değerlendirme yapma imkânına sahip değiliz. Nâtîfî *el-Ecnâs*'ta Bişr'in daha çok Ebû Yûsuf'tan yaptığı *Emâlî* rivayetini öne çıkarmaktadır. Bişr b. Gıyâs, Bişr b. Velîd'den sonra Nâtîfî'nin Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinde yapacağı nakiller için rivayetine en fazla başvurduğu kişidir.

Bişr b. Gıyâs'ın *Emâlî* rivayetinde bazı meselelerin sonunda mezhep imamlarının hepsinin görüşlerine muhalif olsa da kendi görüşünü dile getirmesi¹³⁴ yukarıda geçtiği üzere onun sadece bir nâkil değil aynı zamanda kendisine has görüşleri bulunan bir fakih olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Bişr'in *nevâdir* eserinin yukarıda geçen İsa b. Ebân, Muhammed b. Şücâ' ile aşağıda gelecek olan İbn Mukâtil'in *nevâdir* eserleri gibi kendi görüşlerini de içerdiğini söyleyebiliriz.

7. Nevâdirü Ebî Yûsuf (ö. 182/798)

Nâtîfî *el-Ecnâs*'ta *Nevâdirü Ebî Yûsuf* adıyla nakil yaptığında genellikle *nevâdiri* rivayet eden râvinin adını da vermektedir. Fakat eserde otuz kadar yerde râvi adı vermeden, "Nevâdirü Ebî Yûsuf" diyerek nakilde bulunmaktadır. Bu eser Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesâilini toplayan ayrı bir çalışma olabileceği gibi kendisinden nakledilen *nevâdir* mesâili arasında meşhur oldukları için hiçbir râviye nispet edilmeden aktarılmış mesâil de olabilir. Nâtîfî'nin *nevâdir* eserlerinden nakil yaparken râvi adını zikretme noktasında göstermiş olduğu hassasiyetten ötürü bu *Nevâdir*'i de ayrı bir eser

131 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 102, 218, 407; II, 147.

132 Mesela bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 78, 201.

133 Mesela bk. Muallâ b. Mansûr, *Nevâdir*, s. 82, 129.

134 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 102.

olarak değerlendirmeyi tercih ettik ve *nevâdir* eserleri arasında ona da yer verdik.

Nâtîfî'nin ilgili eserden yaptığı nakiller namaz, hutbe, nafaka, yemin, hırsızlık, vergi, hibe, vakıf, şüf'a, vasiyet, edebü'l-kâdî, ikrar ve kefalet gibi konularla alakalıdır.¹³⁵ Meselelerin hiçbirinde Ebû Yûsuf'tan başkasının görüşüne yer verilmemiştir. Oysa bundan önce gördüğümüz Ebû Yûsuf'un mesâilini içeren diğer *nevâdir* eserlerinde, hocası Ebû Hanîfe'nin görüşleri de sık sık yer almaktaydı.

C) Züfer b. Hüzeyl'in (ö. 158/775) Nevâdir Mesâilini İçeren Nevâdir

Züfer b. Hüzeyl; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye nispetle oldukça az olsa da *usulde* görüşleri geçen diğer bir mezhep imamıdır. Züfer'in *nevâdir* mesâilini toplayan bir eserin varlığından Tahâvî'nin ilgili kitaptan yaptığı dolaylı bir nakille haberdar olmaktadır. Fakat ne kitap ne de râvisi hakkında Tahâvî'nin yaptığı bu tek nakil dışında bilgiye sahibiz.¹³⁶ Züfer b. Hüzeyl'in çok erken bir dönemde henüz elli yaşına varmadan mezhebin merkezi Kûfe'den uzakta Basra'da vefat etmiş olmasının kendisine ait *nevâdir* mesâilinin az olmasında ve sonraki nesillere ulaşmamasında etkili olduğu söylenebilir.

D) Muhammed b. Mukâtil'in (ö. 248/862) Nevâdir Mesâili İçeren Nevâdiri

Nevâdir eserleri genel olarak mezhep imamı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'in görüşlerini içermekle birlikte Bişr b. Gıyâs, İsa b. Ebân ve Muhammed b. Şücâ'nın *nevâdir* eserlerinde kendilerine ait görüşlerin de bulunduğunu belirtmiştik. Mevcut verilere göre İbn Mukâtil'in *Nevâdir*'i ise tamamen kendisine ait *nevâdir* mesâilinden oluşmaktadır. Eser, bu yönüyle diğer *nevâdir* eserlerinden ayrılmakta ve mezhep imamı dışında bir fakihin görüşlerinin *nevâdir* adı altında toplanmasının ilk ve tek örneğini oluşturmaktadır.

Saymerî Muhammed b. Mukâtil'i Şeybânî'nin talebeleri arasında sayar.¹³⁷ Fakat fıkhıta daha çok Şeybânî'nin talebesi Hişâm b. Ubeydullah er-

135 Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 39, 53, 66, 69, 103, 125, 126, 255, 265, 342, 350, 356, 418, 467, 529, 530, 544; II, 46, 110, 140, 193, 221, 305, 344, 436, 460.

136 Bk. Cessâs, *Muhtasar*, III, 59.

137 Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 164.

Râzî'den ders aldığı anlaşılmaktadır. Muhammed b. Seleme (ö. 278/891), İbn Mukâtil'in ehl-i Irak tarafından fazla tanınmamasını çok iyi bir hocası olmasına bağlayarak şunları söyler:

Kişiyi ilk önce hocası sorulur, iyi bir hoca (üstâd-ı celil) zikrederse, o kişinin kadri yüce olur. İbn Mukâtil'in ehl-i Irak tarafından bilinmemesi iyi bir hocasının olmaması sebebiyledir. O Hişâm'a (b. Ubeydullah) giderdi. Oysa kendisi Hişâm'dan daha fakihti.¹³⁸

Ebû'l-Leys es-Semerkindî *en-Nevâzil*'in başında Ebû Hanîfe ve ashabından sonra gelen önemli fakihleri sayarken ilk başta Muhammed b. Şücâ' es-Selcî ile İbn Mukâtil'in adını vermekte¹³⁹ ve kitapta kendisinden iki yüz kadar mesele aktarmaktadır. İbn Mukâtil Rey kadılığı yapmıştır.¹⁴⁰ Mûsâ b. Nasr ve Muhammed b. Humeyd ile Rey'de hadis rivayet eden Hanefî fakihleri arasında sayılır.¹⁴¹

İbn Mukâtil, mezhep imamları dışında *nevâdir* mesâili müstakil olarak toplandığı bilinen tek kişidir. Zira *Nevâdir*'inden yapılan on kadar rivayetin hiçbirinde mezhep imamlarının adı geçmemekte, görüşlerin İbn Mukâtil'e ait olduğu anlaşılmaktadır. *el-Ecnâs*'ta İbn Mukâtil'in *Nevâdir*'inden yapılan nakiller namazda kıraat, sehiv, kefaret, şüf'a ve dava konularıyla alakalı olup eserde ayrıca kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarla bazı kelimelere ve kavramlara yaptığı açıklamaların da yer aldığı anlaşılmaktadır.¹⁴² *Nevâdir*'den yapılan nakiller çok sınırlı olduğu için mevcut veriler üzerinden kitabın mahiyeti hakkında bir yorum yapmak güçleşmektedir. Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *en-Nevâzil*'inde İbn Mukâtil'den kaynağı zikredilmeden yapılan nakillerin hemen hepsi kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmakta olup bunların *Nevâdir*'inden yapılmış olma ihtimali yüksektir. Zira *en-Nevâzil*'de kaynak belirtilmeden nakledilen bu meselelerden biri *Ecnâs*'ta da geçmekte ve orada kaynak olarak *Nevâdirü İbn Mukâtil* gösterilmektedir.¹⁴³ Buradan hareketle *en-Nevâzil*'de İbn Mukâtil'den kaynağı belirtilmeden aktarılan bu mesâilin onun *Nevâdir*'inden olduğu sonucunu çıkarılabilir ve *Nevâdir*'inin genellikle kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan, daha sonraları "fetâvâ" ve "nevâzil" adıyla bilinecek olan literatürün ilk örneklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

138 Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 260^b; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 24.

139 Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 1^b.

140 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 83; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 372; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 518.

141 Zehebî, *Siyer*, XIV, 63, 312.

142 Bk. Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 81, 112, 150; II, 97, 107, 109, 110, 267, 302, 400.

143 Krş. Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 168^b, Nâtîfi, *el-Ecnâs*, I, 81.

IV. Nevâdir Eserlerinin Mahiyeti

Tanımında ifade edildiği üzere *nevâdir*, mezhep imamlarının *usulde* geçmeyen görüşlerle bu görüşleri toplayan eserlere verilen isim olduğu için *nevâdir* eserlerinde zikredilen mesâilin en temel özelliğini *usulde* geçmemek olarak ifade etmek gerekir. *Usulde* geçmeyen meselelere ek olarak *nevâdir*lerin, *usulde* yer alan meselelere aykırı olduğu anlaşılan birçok mesâili, Hanefî mezhebinde önemli bir yer tutan mezhep imamlarının rücu ettikleri görüşleri, *usulde* geçen bazı meselelerin daha doğru ve tam anlaşılmasını sağlayan açıklamaları, *usulde* ihtilafsız zikredildiği halde mezhep imamları arasında ihtilaflı olan meseleleri, konu hakkında rivayet bulunmadığı zaman birbirlerinin görüşleri üzerinden yaptıkları tahriçleri, *nevâdir*lerin en önemli özelliklerinden birini oluşturan mezhep imamlarına yöneltilen sorular ve bunların cevaplarını, çeşitli kavramlara ve hükümlere getirdikleri tanımlar ve takdirleri, mezhep imamlarının davranışları ile kalamî görüşlerinden bölgenin diğer meşhur fakihlerinden rivayetlere kadar çok geniş, farklı ve zengin fıkıh mesâilini barındırdıkları görülür. *Nevâdir*lerin önemli özelliklerinden biri de Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin birbirlerinin yeni veya değişen görüşlerinden haberdar olmalarını sağlamış olmasıdır. Zira *nevâdir* eserlerinde yer alan meselelerden Şeybânî'nin, Ebû Yûsuf'un bazı yeni ve değişen görüşlerinden haberdar olmadığı için ondan farklı rivayetler yaptığı, fakat her ikisinin Muallâ b. Mansûr gibi ortak talebelerinin Ebû Yûsuf'un yeni görüşünü Şeybânî'ye aktararak bu problemin çözümünde önemli bir rol oynadıkları görülür. Yine *nevâdir* eserlerinde yer alan diğer bazı meselelerden, geç dönem eserlerinde Hanefî fukahasına nispet edilen çeşitli görüşlerin aslında mezhep imamlarına ait olduğu, zamanla mezhep imamının yerini meseleyi aktaran kişinin aldığı anlaşılmaktadır.

V. Sonuç

Hanefî mezhebinde V. (XI.) asrın ortalarına kadar yazılan erken dönem fıkıh kitaplarında, özellikle de mezhebin doğduğu Irak bölgesinde, mezhep imamlarından aktarılan mesâil ile bunların yer aldığı eserleri bilgi ve kaynak değeri açısından ifade etmek üzere dört temel kavram kullanılmıştır. Bunlar *usul* (*el-Asl/el-Mebsût*), *câmiayn* (*el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebir*), *emâlî* ve *nevâdir* şeklinde sıralanmakta olup içlerinden *usul* ve *nevâdir* diğerlerine nazaran daha fazla öne çıkmıştır.

Bu iki temel kavramdan ilki *usul*, mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçilen fıkıh mesâili ile bunların yer aldığı kitapları ifade eder. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yanına kendisi, Ebû Yûsuf ve çok az yerde Züfer'in görüşleri ile bazı tahriçleri de ekleyerek *usul* kitaplarını

yeniden tasnif etmiş ve bu kitaplar, az bir kısmı hariç *el-Asl (el-Mebsût)* ismiyle günümüze kadar gelmiştir.

İkinci temel kavram *nevâdir* ise, “Hanefi mezhebi imamlarının özellikle de Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *usulde* yer almayan veya yer alıp da rücu ettikleri, takyit yahut tafsil etmek suretiyle tefsir ettikleri görüşlerini, kendilerine yöneltilen soruların cevaplarını, bazı kelamî görüşlerini hatta davranışlarını içeren mesâil ile bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınmasıyla oluşan eserler” veya daha kısa bir ifadeyle “Hanefi mezhebi imamlarının *usulde* yer almayan mesâili ile bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınması suretiyle oluşan eserler” şeklinde tarif edilebilir. *Nevâdir* eserleri içinden sadece Muallâ b. Mansûr'a ait olan günümüze müstakil olarak ulaşabilmiştir. Ayrıca Şeybânî'ye ait olduğunu düşündüğümüz *Nevâdirü's-siyâm* adlı eser *el-Asl*'ın içinde bir bölüm olarak yer almaktadır.

Emâlîler, daha çok Ebû Yûsuf ve Şeybânî tarafından, *usule* bağılı kalmadan hem oradaki mesâili hem de onun dışında *nevâdir* olarak adlandırılan mesâili içerecek tarzda imla ettirilen eserler olup, Şeybânî'ye ait küçük bir *emâlî* cüzü dışında günümüze ulaşabilmiş değildirler.

Emâlîlerin önemi içermiş oldukları *nevâdir* mesâilinden gelmektedir. *Nevâdir* râvilerinin hemen hepsinin Ebû Yûsuf veya Şeybânî'nin *emâlî* meclislerine katılmış olması *emâlî* meclislerinde çokça *nevâdir* mesâilinin dile getirildiğini göstermektedir. *Emâlî* meclislerine iştirak eden talebeler, bu meclislerde Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den duydukları mesâil içinden *usulde* yer almayanları ayrıca derleyerek mezhepte *nevâdir* adı verilen literatürü oluşturmuşlardır. Hem Ebû Yûsuf hem de Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini iki ayrı kitap halinde rivayet eden tek kişi olma özelliğine sahip Muhammed b. Semâa, aynı zamanda Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin her ikisinin *emâlî* râvisidir.

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *usulde* yer almayan birçok yeni veya rücu ettikleri görüşlerini bize aktarmaları sebebiyle mezhepte önemli bir yere sahip olan *nevâdir* eserlerinden on dokuz tanesi tespit edilebilmiştir. Bu eserlerde yer alan *nevâdir* mesâili genelde *usulde* görüşleri geçen Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'e, ağırlıklı olarak da Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye aittir. Ayrıca Bişr b. Gıyâs, İsâ b. Ebân ve Muhammed b. Şücâ'nın *nevâdir* eserlerinde mezhep imamlarının görüşlerinin yanı sıra kendi görüşleri de yer alabilmektedir. Hasan b. Ziyâd gibi mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin diğer bazı önemli talebelerinin *usulde* görüşleri yer almadığı gibi *nevâdir* mesâili de toplanmamıştır. İbn Ziyâd'ın *el-Mücerred* gibi bazı eserlerinin geç dönemde *nevâdir* eserlerinden sayılması bu dönemde oluşan *nevâdir* algısıyla alakalı olup ilgili eserler bu makalede verilen anlamıyla *nevâdir* eseri değildir. *Usulde* görüşleri

geçmediği halde görüşleri *nevâdir* adıyla müstakil bir kitapta rivayet edildiği bilinen tek kişi Muhammed b. Mukâtil'dir. Şeybânî'nin talebelerinden olan İbn Mukâtil'e ait görüşler *nevâdir* adıyla bir araya getirilmiştir. Kayıp durumdaki bu eser *nevâdir* olarak isimlendirilse de mevcut rivayetler üzerinden yapılan incelemeye göre bu eser İbn Mukâtil'e yöneltilen soruların cevaplarını içeren, sonraları "fetâvâ" adıyla anılacak literatürün ilk örneklerinden biri olup, burada tanımladığımız şekilde bir *nevâdir* eseri değildir.

*Nevâdir*ler, içerdikleri mesâilin ait olduğu kişiye göre tasnif edildiğinde Hanefî mezhebinde Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini içeren on, Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesâilini içeren yedi, Züfer ve İbn Mukâtil'in *nevâdir* mesâilini içeren birer eser bulunduğunu söyleyebiliriz.

Şeybânî'nin *nevâdir* mesâilini içeren eserler şöyledir: *Nevâdirü's-salât li-Muhammed b. el-Hasen*, *Nevâdirü'z-zekât li-Muhammed b. el-Hasen*, *Nevâdirü's-sıyâm li-Muhammed b. el-Hasen*, *Nevâdirü Hişâm b. Ubeydillâh er-Râzî* (ö. 221/836), *Nevâdirü İbrâhim b. Rüstem* (ö. 211/827), *Nevâdirü Muhammed b. Semâa* (ö. 233/848), *Nevâdirü Dâvûd b. Rüşeyd* (ö. 239/854), *Nevâdirü Alî b. Yezîd* (ö. 191/807'den sonra), *Nevâdirü Ebî Süleymân el-Cûzcânî* (ö. 200/816) ve *Nevâdirü İsâ b. Ebân* (ö. 221/836).

Ebû Yûsuf'un *nevâdir* mesâilini içeren eserler ise şöyledir: *Nevâdirü Muallâ b. Mansûr* (ö. 211/826), *Nevâdirü Ebî Yûsuf rivâyetü Muhammed b. Semâa* (ö. 233/848), *Nevâdirü Bişr b. el-Velîd* (ö. 238/853), *Nevâdirü Ebî Yûsuf rivâyetü Alî b. el-Ca'd* (ö. 230/845), *Nevâdirü Muhammed b. Şücâ'es-Selcî* (ö. 266/880), *Nevâdirü Bişr b. Gıyâs* (ö. 218/833), *Nevâdirü Ebî Yûsuf* (ö. 182/798).

Diğer iki *nevâdir* eseri, Züfer'in *nevâdir* mesâilini içeren *Nevâdirü Züfer* ile İbn Mukâtil'in kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları içeren *Nevâdirü Muhammed b. Mukâtil* adlı eserdir.

Nevâdir eserleri içinden doğrudan Şeybânî'ye nispet edilen üç tanesi; *Nevâdirü's-salât*, *Nevâdirü'z-zekât* ve *Nevâdirü's-sıyâm* telif tarzı ve isimleri açısından diğer *nevâdir* eserlerinden farklıdır. Telif açısından farkı, *nevâdir* eserlerini genellikle talebeler derlerken tespitimize göre bu üç *nevâdir* eserini yazan veya yazdıranın bizzat Şeybânî olmasıdır. İsim açısından farkı ise diğer *nevâdir* eserleri, mesâili rivayet eden veya mesâili rivayet edilen kişinin adını taşıırken bu üçü mesâilin ait olduğu fıkıh babının adını taşımaktadır.

Günümüze ulaşan *Nevâdirü Muallâ* ve *el-Asf*'in içinde yer alan "Nevâdirü's-savm" adlı bölüm dışında erken dönem Hanefî literatürünün kayıp halkasını oluşturan *nevâdir* eserleriyle bu eserlerde zikredilen mesâilin en temel kaynağını oluşturan *emâlî* eserlerinin V. (XI.) yüzyıla kadar özellikle Bağdat

Hanefî fakihleri arasında *usul* eserleri gibi mütedâvil olup onlar kadar bilgi ve kaynak değeri taşıdıkları söylenebilir. Konuyla alakalı olarak incelediğimiz Hanefî fıkıh kaynaklarında *nevâdir* eserlerinden yapılan nakiller her ne kadar sonraki dönemlerde telif edilen metin, şerh ve fetva kitaplarında isim olarak erken dönem Irak bölgesinde telif edilen Nâtıfî'ye ait *el-Ecnâs*, *er-Ravza* ve *el-Vâkıât* gibi eserlerdeki kadar yer almasalar da mezhep kitaplarında kaynağı verilmeden Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf veya Şeybânî'ye nispet edilen bazı görüşlerin aslında *nevâdir* eserlerine dayandığı görülmüştür. Hatta *nevâdir* olarak nitelendirilen bu mesâilden yaygınlık kazanan belli bir kısmı özellikle de mezhep imamlarının rücu ettikleri görüşleriyle alakalı olanlar daha sonra üretilen temel metinlere kadar girmiştir.

Bibliyografya

- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Boynukalın, Mehmet, *el-Asl: Mukaddime*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbu'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Sâdık Kamhâvî, I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1412/1992.
- Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ' li't-Tahâvî*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Cürcânî, Yûsuf b. Ali, *Hizânetü'l-ekmel fi fîrû'l-fıkhi'l-Hanefî*, nşr. Ahmed Halil İbrâhim, I-IV, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1436/2015.
- Ebû Nuaym el-İsfâhânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, I-X, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1394-99/1974-79.
- Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvad Ma'rûf, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâir-ricâl*, nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî, I-VII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1409/1988.
- İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1371-73/1952-53.
- İbn Ebû'l-Avvâm, Abdullah b. Muhammed, *Fezâilü Ebî Hanîfe ve ahbârühû ve menâkıbüh*, nşr. Latîfürrahman el-Behrâicî, Mekke: el-Mektebetü'l-imdâdiyye, 1431/2010.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, I-X, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem, 1413/1992.
- Kallek, Cengiz, "İbn Semâa", *DİA*, 1999, XX, 313-14.
- Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kislis Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muallâ b. Mansûr", *DİA*, 2005, XXX, 309.
- Kaya, Eyyüp Said, "Nâdirü'r-rivâye", *DİA*, 2006, XXXII, 278-80.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Risâle fi tabakâti'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3652.
- Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, Köprülü Ktp., Hafız Ahmed Paşa, nr. 93.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-V, Kahire: Hezer li't-tübâa ve'n-neşr, 1413/1993.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*, İstanbul: y.y., 1308.
- Muallâ b. Mansûr, *Nevâdirü Muallâ*, nşr. Ahmet Hamdi Furat, *Muallâ b. Mansûr'un Nevâdir'i ve Hanefî Mezhebi Literatüründeki Yeri* içinde, İstanbul: Reha Yayınları, 2013.
- Nâtîfî, *el-Ecnâs fi furû'l-fıkhi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdullah b. Sa'd et-Tuhays - Kerim b. Fuâd el-Lem'î, I-II, Medine: Dârü'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzîf, 1437/2016.
- Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, I-III, London: Müessesetü'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1430/2009.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys, *Kitâbü'n-Nevâzil*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2067.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-mesâil*, nşr. Seyyid M. Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebûsât*, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1409/1989.
- Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*, nşr. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1998.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Cüz' mine'l-emâli*, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1407/1986.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Yılmaz, Okan Kadir, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Zâhid Kevserî, *el-İmtâ' bi-sireti'l-İmâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şüccâ'*, Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368.
- Zehebî, *Siyeru a'lâm'in-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v. dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm: sene 221-230*, nşr. Abdüsselâm Tedmürî v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Lost Culture of a Legal School: Nawâdir Literature in the Ḥanafî School

Ḥanafî jurisprudential books written until the mid-fifth/eleventh century developed four basic concepts in order to identify issues transmitted from the masters of the Iraqî schools and sources: *uṣûl* (*al-Aṣl/al-Mabsûṭ*), *jâmi'ayn* (*al-Jâmi' al-ṣaghîr* and *al-Jâmi' al-kabîr*), *amâlî* and *nawâdir*. Among them, *Uṣûl* and *Nawâdir* maintained greater salience.

The first of these two concepts, *uṣûl*, covers the issues discussed in the circle led by the head of the school, Abû Ḥanîfa, and the books on these issues. Shaybânî reorganized these *Uṣûl* books by adding them his own opinions and those of Abû Yûsuf and Zufar. These books, except for a few of them, have survived through the present under the title *al-Aṣl/al-Mabsûṭ*.

The second concept, *nawâdir*, refers to the books recorded by the students of the school masters of the opinions proposed by Abû Yûsuf and Shaybânî, especially the ones that are not included in *Uṣûl* books. In other words, *nawâdir* are those books on issues recorded by the students in particular. They may include the masters' interpretations, responses to questions and some of their theological views. Among *nawâdir* books, only the text written by Mu'allâ b. Manṣûr remains preserved in its entirety. In addition, a book, *Nawâdir al-ṣiyâm*, attributed to Shaybânî, remains as a part of *al-Aṣl*.

Amâlîs are books that include issues on which Abû Yûsuf and Shaybânî expressed their opinions without being bound by the limits of *uṣûl*. They may cover issues discussed in *nawâdir*. We have now only a small *amâlî* that belongs to Shaybânî.

The importance of *amâlîs* comes from the fact that they also include *nawâdir*. Almost all of the transmitters of *nawâdir* accounts participated in the circles of *amâlî* headed by Abû Yûsuf and Shaybânî, which shows that the issues of *nawâdir* were discussed in the *Amâlî* circles. The students participating in the *amâlî* circles collected the issues they heard from Abû Yûsuf and Shaybânî, except for the ones included in the *uṣûl*, and created the *nawâdir* literature based on these collections. The only person who transmitted *nawâdir* issues from Abû Yûsuf and Shaybânî in separate books was Muḥammad ibn Samâ'a, who was also the transmitters of the content of both masters' *amâlî* circles.

19 books from *Nawâdir* literature that cover the new ideas of Abû Yûsuf and Shaybânî that were not included in *uṣûl* have been identified. The *nawâdir* issues in these books usually belong to Abû Ḥanîfa, Abû Yûsuf, Shaybânî and Zufar, and more particularly to Abû Yûsuf and Shaybânî. In addition, the *nawâdir* books of Bishr ibn Ghiyâth, 'Îsâ ibn Abân and Muḥammad ibn Shujâ' include the opinions of the school's masters as well as the authors' own opinions. The ideas of some important students of the school's master, Abû Ḥanîfa, such as Ḥasan ibn Ziyâd, did not receive space in *uṣûl*, nor did they have any personal *nawâdir* books. Some books of Ziyâd, like *al-Mujarrad*, were considered *nawâdir* in later periods, but this was related to the different definition of *nawâdir* at the time, so it should not be considered as fitting properly into the *nawâdir* category. Although Muḥammad ibn Muqâtil's opinions are not recorded in *uṣûl*, they are kept in a separate *nawâdir* volume. As a student of Shaybânî, Ibn Muqâtil's ideas were

collected in a book under the title of *nawādir*. Although this book, lost now, is referred to as *nawādir*, according to research, the book is composed of answers to the questions posed to Ibn Muqātil. Therefore, it was the first example of a distinct literature that became called *fatāwā*.

Once classified according to the person they belonged to, *nawādir* books include 10 *nawādir* volumes for Shaybānī's opinions, 7 for Abū Yūsuf's opinions, one for Zufar and one for Ibn Muqātil.

Shaybānī's *nawādir* books are the following: *Nawādir al-ṣalāt li-Muḥammad ibn al-Ḥasan*, *Nawādir al-zakāt li-Muḥammad ibn al-Ḥasan*, *Nawādir al-ṣiyām li-Muḥammad ibn al-Ḥasan*, *Nawādir Hishām ibn 'Ubaydallāh al-Rāzī* (d. 221/836), *Nawādir Ibrāhīm ibn Rustam* (d. 211/827), *Nawādir Muḥammad b. Samā'a* (d. 233/848), *Nawādir Dāwūd b. Rushayd* (d. 239/854), *Nawādir 'Ali ibn Yazīd* (d. after 191/807), *Nawādir Abū Sulaymān al-Juzjānī* (d. 200/816) and *Nawādir 'Isā ibn Abān* (d. 221/836).

Abū Yūsuf's *Nawādir* books are the following: *Nawādir Mu'āllā ibn Manṣūr* (d. 211/826), *Nawādir Abī Yūsuf rivāya Muḥammad ibn Samā'a* (d. 233/848), *Nawādir Bishr ibn al-Walīd* (d. 238/853), *Nawādir Abī Yūsuf rivāya Ali ibn al-Ja'd* (d. 230/845), *Nawādir Muḥammad b. Shujā' al-Thaljī* (d. 266/880), *Nawādir Bishr b. Ghayāth* (d. 218/833), *Nawādir Abī Yūsuf* (d. 182/798).

Two other *Nawādir* books are the following: i) *Nawādir Zufar* as the opinions of Zufar, and ii) *Nawādir Muḥammad ibn Muqātil*, as the answers to the questions posed to Ibn Muqātil.

Three of Shaybānī's *nawādir* books, *Nawādir al-ṣalāt*, *Nawādir al-zakāt* and *Nawādir al-ṣiyām*, are different from others in respect to their composition and their titles. Considering the styles of composition, although *nawādir* books were, according to our research, collected by the students, these three were written or had been commissioned to others by Shaybānī himself. As for their titles, although *nawādir* books are named after the person whose ideas were recorded, these three were titled in respect to the jurisprudential subheadings under which the issues were recorded.

Except for *Nawādir Mu'āllā* and *Nawādir al-ṣawm* in *al-Aṣl*, the lost *nawādir* books of early Hanafi literature as well as *amālīs*, which mention the issues of *nawādir*, circulated among Baghdad Ḥanafī jurists in particular and they seem to carry epistemological value as high as *uṣūl* books. Although the transmissions from *nawādir* books were not cited in early books, including commentaries and opinions books, such as Nāṭifī's *al-Ajnās*, *al-Rawḍa* and *al-Wāqī'āt*, it seems that some of the opinions attributed to Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf and Shaybānī are actually based on *nawādir* books. In addition, even certain parts of these issues in *nawādir*, especially the ones to which the scholars of the school appealed to frequently, were included in later books.

Keywords: Uṣūl, Nawādir, Amālī, Zāhir al-riwāya, Ghayru Zāhir al-riwāya, Ḥanafī School.

Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar*

Muhammet Enes Midilli**

Memlûkler döneminde Kahire, ulemaya dersler ve mansıplar sunan çok sayıda ilim kurumuna ev sahipliği yapmıştır. Bu dönemde şehirdeki bazı büyük camiler, sultanların ve yüksek dereceli emirlerin kurdukları vakıflar sayesinde vakıf-temelli birer ilim kurumu haline gelmiştir. Bu camilerin erken örneklerinden biri olan İbn Tolun Camii, VII. (XIV.) asrın sonunda dönemin Memlûk sultanı tarafından yeniden imar ettirilmiştir. Camiyi Memlûkler döneminin önde gelen ilim kurumlarından biri haline getiren vakıf da bu imar faaliyeti sırasında kurulmuştur. Cami vakfiyesinin dersler ve mansıp sahipleriyle ilgili şartları içeren bölümleri bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Memlûkler döneminde İbn Tolun Camii'nde dört fıkıh mezhebinin her biri için derslerin yanı sıra tefsir, hadis, tıp, miâd, kıraat ve nahiv dersleri düzenlenmekteydi. Camide ulemaya fıkıh müderrisi, muîd, tefsir şeyhi, hadis şeyhi, nakib, tıp müderrisi, miâd şeyhi, münşid/mâdih, kıraat ve nahiv mütesaddiri, mülakkın, şeyhüssübha, müsebbih/zâkir, hatip, imam, reisülmüezzinin, müezzin, kâri, müeddip, arif, hâzinülkütüp ve saâtî gibi eğitimle ve dinî vazifelerle ilgili çok sayıda mansıp tahsis edilmiştir. Makalede, vakfiye merkeze alınarak bu mansıpların mahiyetleri tespit edilmeye çalışılmış, bu sırada Memlûk Kahiresi'ndeki ilim kurumlarının günümüze ulaşan vakfiyeleri, Memlûk kaynaklarındaki bilgiler ve mansıpların tanımlarıyla ilgili modern literatürde yer alan tartışmalar da dikkate alınmıştır. Makalede ayrıca dört fıkıh mezhebinin yanında birden fazla ilmin tedris edildiği çok mansıplı ilim kurumlarının teşekkülü hakkında bilgi verilerek İbn Tolun Camii'nde görülen ilim kurumu modelinin tarihi bağlamı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Tolun Camii, cami, vakfiye, mansıp, ulema, medrese, Kahire, Memlûkler.

* Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) çerçevesinde sunduğu katkılardan dolayı Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi yönetimine, proje kapsamında bu makalenin yazım aşamalarını takip eden ve titizlikle metni okuyup katkıda bulunan Doç.Dr. Berat Açıl'a, kıymetli önerileriyle makalenin olgunlaşmasını sağlayan Doç.Dr. Halit Özkan, Dr. Öğr. Üyesi Harun Yılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Hançabay'a teşekkür ederim.

** Arş.Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID 0000-0003-0145-3987
enesmidilli@istanbul.edu.tr

Giriş

Memlûkler döneminde ulemanın sosyal tarihi, ilmî mansıpların ve bu mansıpların kendileri üzerinden vazedildiği ilim kurumlarının tarihi ile yakından ilişkilidir. Erken Memlûk döneminde Kahire camilerinin vakıflarla desteklenen birer ilim kurumu hüviyeti kazanmaya başladıkları görülmektedir. Bu camilerden biri olan İbn Tolun Camii'nin Memlûkler döneminde kurulan vakfı, vakfiyede ulemaya tahsis edilen mansıplar, bu mansıpların tanımları, mansıplarla dersler ve ilimler arasında kurulan ilişki ve mansıpların ulemanın ilmî ve meslekî hayatına muhtemel etkileri bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Memlûkler döneminde ulemaya sunulan mansıpların, İbn Tolun Camii'de yer alan mansıplar üzerinden incelenmesi de hedeflenmektedir.

Makalede öncelikle İbn Tolun Camii'nin Memlûkler döneminde yeniden imar edilmesi, bu imar faaliyeti sırasında cami için kurulan vakıf, bu vakfın günümüze ulaşan vakfiyesi ve vakfiyede dersler ve mansıplar hakkında belirlenen şartlar hakkında bilgi verilecektir. Ardından camideki mansıpların sayısı, çeşitliliği ve mansıp sahiplerinin tahsisatı dikkate alınarak caminin, Kahire'de bulunan ilim kurumları arasındaki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda İbn Tolun Camii'nde görülen, dört fıkıh mezhebi ve beraberinde birden fazla ilmin tedris edildiği, ulemaya çok sayıda mansıp sunan ilim kurumu modelinin teşekkül süreci de değerlendirilecektir. Camilerin, ele alınan dönemde Kahire'de, vakıflar aracılığı ile ulemaya mansıplar sunan prestijli ilim kurumları haline geldiği tezi, bu makalenin temel iddiasını oluşturmaktadır.

İslam tarihinde ilim kurumları arasında caminin yeri nedir, bu kurumların tarihî serüveninde bir ilim kurumu olması bakımından caminin konumunda bir değişiklik meydana gelmiş midir, cami ile başta medrese olmak üzere diğer ilim kurumları arasında nasıl bir ilişki vardır ve zaman içerisinde farklı bölgelerde bu ilişkinin mahiyetinde değişiklikler olmuş mudur gibi sorular, İslam ilim kurumlarıyla ilgili modern literatürde -çoğu zaman doğrudan olmasa da- tartışmaya dahil edilmiştir. Johannes Pedersen, *Encyclopaedia of Islam*'ın birinci edisyonu için yazdığı "Masdjid" maddesinde, başta medrese olmak üzere İslam dünyasında ortaya çıkan ilim kurumlarının temel özellikleri bakımından camilerle tamamen aynı olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre medreselerde ibadet yapılan mekânlar, camilerde ise öğrencilerin ders yapabildikleri ve konaklayabildikleri alanlar bulunmaktaydı.¹ Camilerde olduğu gibi medreselerde de vaaz verildiği ve içinde minber

1 Pedersen, "Masdjid", s. 354.

bulunan yani cuma hutbesi verilen medreselerin bulunduğu bilinmektedir.² Pedersen, bütün ilim kurumlarını bir şekilde cami ile irtibatlandırır ve buna uygun olarak, “Bir Eğitim Merkezi Olarak Cami” başlığı altında medrese ve medreseye benzer kurumlar dediği hankah, ribat, bîmaristan, mektep, küttap ve kütüphane gibi kurumların işlevleri ve mimari formları bakımından cami olma vasfını sürdürdüklerini, camilerin de çeşitli şekillerde bu kurumların işlevlerini yerine getirdiklerini savunur.³

George Makdisi, medrese tarihine dair yapılmış en önemli çalışmalardan biri sayılan *The Rise of Colleges*'ta, Pedersen'in yukarıda belirtilen görüşlerini değerlendirir ve onun medrese ile cami arasında hiçbir fark görmemesini, asıl ilgi alanının “medrese-cami” niteliğindeki Kahire camileri olmasına bağlar. Makdisi'ye göre Kahire'deki pek çok caminin asıl işlevi, öncelikle bir eğitim kurumu, ardından cuma namazlarının kılındığı bir ibadethane olarak hizmet vermektir. Şehirde çok sayıda cami bulunmasının temel sebebi de budur.⁴ Makdisi aslında, medresenin kuruluşu, idarî kontrolü ve müfredatı bakımından camiden farklı bir kurum olduğunu düşünmekteydi.⁵ Buna rağmen Kahire söz konusu olduğunda bu şehirdeki camilerin pek çoğunun “medrese-cami” niteliği taşıdığını ifade etmekte, ancak “medrese-cami” ifadesiyle neyi kastettiğini yeterince açıklamamaktadır.

2 Pedersen, bir caminin çevresinde ders yapılmak üzere ayrılan bir odanın ya da cami içindeki bir halkanın zaman zaman medrese olarak isimlendirilebildiğini söyler. Medrese ya camiye bağlı olarak caminin çevresinde yer alır ya da şayet camiden uzak bir konumda inşa edilmişse bu durumda sahip olduğu ibadet mekânı ve hutbe okunan minberi ile kendisi bir cami işlevi görürdü. Dolayısıyla ona göre her iki durumda da medresenin camiden farklı bir kurum olduğu söylenemez (Pedersen, “Masdjid”, s. 357-58).

3 Buna göre örneğin bir hankahın temel gayesi sùfilere konaklayacakları ve zikir yapabilecekleri bir mekân sunmaktır. Ancak namaz kılmaya tahsis edilmiş alanlara sahip olması ve bazı örneklerinde görüldüğü üzere cuma hutbesi verilen bir minbere sahip olması bakımından hankah da aslında bir camidir (Pedersen, “Masdjid”, s. 359).

4 Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 20-21. Ancak Makdisi, Pedersen'in tezini kabul etmez ve medrese ile caminin temelde aynı kurumlar olarak görülmesi halinde ikisinin hususiyetlerinin belirsiz hale geleceğini söyler (Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 305; tercümesi için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 433).

5 Makdisi'ye göre caminin aksine medresenin kuruluşu vakfa dayanır ve medresede bulunan tek kürsüye vâkıfın belirlediği bir âlim müderris olarak atanır. Camideki bir halkanın müderrisliğine ise atama bizzat halife tarafından yapılır (Makdisi, “Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri”, s. 206-207, 218). Dolayısıyla halifenin yetki sahası içinde olan camiye “yönlendirmek” söz konusu değildir, fakat doğrudan vâkıfın iradesiyle yönetilen medreseler şahısların “siyasî icraatlarının bir aracı” olarak kullanılabilir (Makdisi, “Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri”, s. 253). Müfredat bakımından ise medrese, Makdisi'ye göre dini ilimlerin en önemlisi olan fıkıh ilmine tahsis edilmiş bir kurumdur, camide ise bu ilimlerin tamamı için çok sayıda kürsü bulunur (“Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri”, s. 249).

Pedersen ve Makdisi'nin çalışmaları, Kahire'de caminin önemli bir ilim kurumu olduğunu ima etmenin ötesinde konuyla ilgili kaynakların ayrıntılı bir incelemesini içermez. Memlûk Kahiresi'nde caminin bir ilim kurumu olarak sahip olduğu hususiyetler, Jonathan Berkey tarafından daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Ona göre vakıflar aracılığı ile düzenli derslerin yapıldığı ilim kurumlarını medrese ile sınırlandırmak mümkün değildir. Bilginin elde edilmesini, aktarılmasını ve bu süreçteki aktörler olan âlimleri konu edinen çalışmalar, medrese dışındaki kurumları da dikkate almak durumundadır.⁶

Berkey'e göre tedarik edilen ilimler ve derslerde takip edilen usuller bakımından cami ve medrese gibi kurumları birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Zira hem camide hem medresede tedarik edilen ilimler aynıydı ve dersler her iki kurumda da aynı âlimler tarafından verilmekteydi. Bir başka deyişle her iki kurumda da müderrislik yapan âlimler aynı havuzdan seçilmekteydi.⁷ Bilginin aktarılmasında takip edilen usul ve bir ilim dalında ihtisas sahibi kabul edilmenin şartları bakımından ise eğitim, hocatalebe ilişkisine dayanmaktaydı. Onun ifadeleriyle Memlûkler döneminde Kahire'de eğitim, "loci"ye (kurum) değil "personae"ye (belirli bir hoca) bağlıdır ve kurumların eğitim süreçlerinde bir tekel oluşturması söz konusu değildir.⁸

Berkey, Memlûkler dönemi boyunca Kahire'de, içerisinde dersler için mekân sağlayan ve bununla yetinmeyip hocalar ve talebeler için maaşlar sunan çok sayıda caminin kurulduğunu özellikle vurgular. Ezher Camii, Amr b. Âs Camii, Hâkim Camii, İbn Tolun Camii, Mâridânî Camii, Hatîrî Camii, Aksungur Camii gibi camilerde vakıflarla desteklenen dersler ve ulemaya sunulan mansıplardan örnekler verir. Bu kurumların ya kuruluşlarından itibaren ya da daha sonra bir vâkıfın teşebbüsü ile İslamî ilimlere dair düzenli ve vakıflarla desteklenen dersler sunduklarını ve bu şekilde giderek medrese ile benzerlik göstermeye başladıklarını savunur.⁹ Berkey'nin çalışması, Memlûk Kahiresi'nde bir ilim kurumu olarak camiye dair kısa bir inceleme içermesine rağmen cami-vakıf ve cami-medrese ilişkilerine dair önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Memlûkler dönemi ilim kurumlarını ele alan Arapça modern çalışmalar içerisinde Abdülganî Mahmûd Abdül'âtî'nin, Eyyûbîler ve Memlûkler

6 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 50; kitabın Türkçe tercümesi için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 66.

7 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 54.

8 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 23, 50.

9 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 51-54.

döneminde Kahire’de ilim kurumlarını incelediği çalışması, camilere özel bir yer ayırması bakımından önem arz etmektedir. Abdül’âtî, medrese inşasına daha fazla önem vermeleri sebebiyle Eyyûbîler döneminde Mısır’da camilerin nisbi bir ihmale maruz kaldıklarını ileri sürmektedir. Ona göre Memlûkler döneminde bir ilim kurumu olarak camilere verilen önem artmış, bu bağlamda camilerde dersler ikame edilerek müderrislere ve öğrencilere maaşlar tahsis edilmiştir.¹⁰ Muhammed Muhammed Emîn ise Memlûkler döneminde Mısır vakıflarını incelediği çalışmasında İbn Tolun Camii, Amr b. Âs Camii ve Ezher Camii gibi büyük camilerin ilmi şöhretlerini muhafaza etmek adına dönemin sultanları ve emîrleri tarafından bu camilere dersler vakfedildiğini, bu derslere katılan müderris ve öğrencilere de maaşlar tahsis edildiğini ifade etmektedir.¹¹ Memlûkler’in son aşırında Kahire’de hadis ilminin tedrisi, muhaddisler ve hadis literatürünü konu edindiği çalışmasında Halit Özkan, hadis derslerinin yapıldığı mekânlar arasında camileri de incelemiş ve camilerde yapılan hadis derslerinden ve bu dersleri veren muhaddislerden örnekler vermiştir.¹²

Buraya kadar ele alınan çalışmaların temel amacı, Memlûkler döneminde Kahire’de vakıf-temelli bir ilim kurumu olarak camiye incelemek değildir. Onların bu konuya katkısı, Kahire’de, özellikle de Memlûkler döneminde caminin, ibadet yapılan bir mekân olmanın ötesinde eğitimle ilgili işlevlere sahip olduğuna dikkat çekmek olmuştur. Bu çalışmalarda cami vakfiyelerinin ayrıntılı bir incelemesine yer verilmemiş, bu vakfiyelerin dersler ve mansıp sahiplerine ilişkin şartları yeterince değerlendirilmemiştir. Bu konuları ve Memlûk Kahiresi’nde caminin, nasıl vakıflar yoluyla ulemaya dersler ve mansıplar sunan bir ilim kurumu haline geldiğini İbn Tolun Camii ve vakfiyesi üzerinden incelemek mümkündür.

İbn Tolun Camii’nin Tarihi: İnşa, İhmal ve Yeniden İmar

İbn Tolun Camii, Abbâsîler tarafından vali vekili olarak gönderildiği Mısır’da müstakil bir devlet kuran Ahmed b. Tolun (254-270/868-884) tarafından 265 (879) yılında inşa ettirilmiştir. Ahmed b. Tolun, kurucusu olduğu Tolunoğulları Devleti’nin başşehri olarak Fustat’ın kuzeydoğusuna Katâif

¹⁰ Abdül’âtî, *et-Ta’lîm fî Mısır*, s. 209-10.

¹¹ Emîn, *el-Evkâf*, s. 259-61.

¹² Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 55-60. Semâ kayıtlarından hareketle Dımaşk’ta bulunan Muzafferî Camii’nde Memlûkler döneminde düzenlenen hadis derslerini ve bu derslerde kadınların okuttukları eserleri inceleyen bir çalışma için bk. Emiroğlu, “Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar”, s. 33-70.

şehrini kurmuş ve bu şehrin merkezine kendi ismiyle anılan camiye inşa ettirmiştir.¹³

İbn Tolun Camii'nin inşa edildiği Katâ' şehri, Mısır'da Abbâsî hâkimiyetini yeniden tesis etmek üzere 292 (905) yılında bölgeye gönderilen Abbâsî ordusu tarafından yerle bir edilirken şehirden geriye sadece caminin kaldığı ifade edilmektedir.¹⁴ Tolunoğulları Devleti'nin son bulması ve Katâ' şehrinin tamamen yıkılmasıyla birlikte etrafında meskûn bir nüfus kalmayan cami ihmal edilmiş ve uzun bir süre metrûk vaziyette kalmıştır.¹⁵ Makrîzî (845/1442), Fâtûmî halifelerinden Müstansır-Billâh döneminde (427-487/1036-1094) Katâ' şehrinin harap vaziyette olduğunu, burada yaşayan bir nüfusun bulunmadığını, çoğu bölümü harap olan İbn Tolun Camii'nin de Mağripli hacıların Mısır'dan geçerken develeriyle birlikte konakladıkları bir mekân olarak kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁶ Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra Eyyûbî hâkimiyetindeki Mısır'a gelen İbn Cübeyr de seyahatnamesinde, sultanın camiye konaklamaları için Mağripli yolculara tahsis ettiğinden bahsetmektedir.¹⁷

Tolunoğulları dönemindeki ihtişamlı günlerinden yaklaşık dört asır sonra İbn Tolun Camii'nin yeniden imarı ve çevresindeki bölgenin yeniden mamur hale gelmesi Memlûkler döneminde gerçekleşecektir. Bu dönemde caminin bulunduğu Fustat ve Kahire arasındaki bölgede meskûn alanların arttığı, çok sayıda binanın bulunduğu ve dönemin nüfuzlu emîrlerinin burada ikamet ettiği ifade edilmektedir.¹⁸ Ayrıca ele alınan dönemde şehrin bu bölgesinde İbn Tolun Camii dışında çok sayıda cami, mescit, medrese, hankah ve türbe gibi yapının inşa edildiği bilinmekte, ciddi bir nüfus artışı olduğu

13 Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tolun*, s. 182-83; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 76-81; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 122-23; Behrens-Abouseif, "İbn Tolun Camii", s. 416. İbn Tolun Camii'nin mimari tarihi üzerine çalışmalar yapan Tarek Swelim, Ahmed b. Tolun'un Sâmerrâ şehrinde yetiştiğine dikkat çektikten sonra onun Mısır'da toplum nazarında meşruiyet kazanmak ve Mısır'ı Abbâsî vilayetinden müstakil bir devlete dönüştürmek için çabaladığını iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre mimarisinde Sâmerrâ üslubundan izler taşıyan İbn Tolun Camii'nin inşası, Ahmed b. Tolun'un bu siyasi programının bir parçası olarak değerlendirilmelidir (bk. Swelim, *Ibn Tulun*, s. 89).

14 İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 121; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 104.

15 Swelim, *Ibn Tulun*, s. 135.

16 Makrîzî, *el-Hıtat*, IV/1, s. 74. Bununla birlikte Fâtımîler döneminde caminin bazı mimari birimlerinin yenilediğine dair kayıtlar ve kalıntılar bulunmaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Behrens-Abouseif, "İbn Tolun Camii", 417; Swelim, *Ibn Tulun*, s. 142-49).

17 İbn Cübeyr, *Rihle*, s. 26-27.

18 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, III, 423; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 121; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 40, 405, 409; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 209-10; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 198.

tahmin edilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla caminin yeniden imarınının, Kahire'nin Memlûkler'in hâkimiyetinde yaşadığı genişleme ve geçirdiği dönüşümle yakından irtibatlı olduğu söylenebilir. Neticede 696 (1296) yılında dönemin Memlûk sultanı el-Melikül-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin (1296-1299) kendi hazinesinden tahsisatta bulunarak İbn Tolun Camii'ni yeniden imar ettirmiş²⁰ ve bu sayede cami, orijinal mimari formuyla günümüze kadar ulaşabilmiştir.²¹

Sultan Lâçin, caminin imarı işine ve kurulacak vakfa nezaret etmesi için emîrlerinden birini görevlendirmiş ve bu iş için gereken bütün masrafları kendi hazinesinden karşılamıştır. Emîre caminin giderleri için gerekli olan mülkleri satın almasını emretmiş, o da Cize bölgesindeki bir arazi ile İbn Tolun Camii yakınındaki bir araziyi satın alarak bunlardan elde edilecek geliri, caminin ve vakfının giderlerine tahsis etmiştir. Hitat²² müelliflerinden İbn Dokmak (ö. 809/1407), caminin onarımının ve yeniden imarınının son derece özenli bir şekilde yapıldığını ifade ederken Makrîzî, imar masraflarının yaklaşık yirmi bin dinarı bulduğunu kaydetmiştir.²³ Ayrıca bu imar faaliyeti esnasında cami için bir vakıf kurulmuş, vakfiyede camiye tahsis edilen dersler ve mansıplar belirlenmiş ve bu vakıf, İbn Tolun Camii'nin Kahire'deki en önemli ilim kurumlarından biri haline gelmesine imkân sağlamıştır.

İbn Tolun Camii Vakfisi

İbn Tolun Camii'nin vakfisi ve Memlûkler döneminde Kahire'de bulunan bazı ilim kurumlarının vakfiyeleri günümüze ulaşmıştır.²⁴ Haarmann'ın da ifade ettiği üzere bu vakfiyeler, VII (XIV) ve VIII. (XV.) yüzyılda Mısır'da

19 Raymond, "al-Maqrîzî's Khitat", s. 152-55.

20 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fikre*, s. 315; Safedî, *el-Vâfi*, XXIV, 291; İbn Dokmak, *en-Nüfhatü'l-miskiyye*, s. 101; a.mlf., *el-İntisâr*, IV, 124; Makrîzî, *el-Hitat*, IV/1, s. 76-78; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 360. İmar işleri devam ederken Kahire'de bulunan ve İbn Tolun Camii'ni ziyaret eden Kâsım b. Yûsuf et-Tücibi (ö. 730/1329) seyahatnamesinde, caminin imarı için büyük mallar infak edildiğinden ve çok sayıda işçinin çalıştığından söz etmektedir (Tücibi, *Müstefâdür-rihle*, s. 7).

21 Memlûkler döneminde gerçekleştirilen imar faaliyetinin ayrıntıları ve caminin mimari tarihi için önemi hakkında bk. Swelim, *Ibn Tulun*, s. 163-94.

22 Hitat ismi, bir şehrin topografyası, tarihî coğrafyası, mahalleleri, bina ve yapıları hakkında bilgi veren eserlere verilmektedir (Yiğit, "Hitat", s. 401-402).

23 İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 124; Makrîzî, *el-Hitat*, IV/1, 76-98.

24 Memlûkler döneminden günümüze ulaşan ve bugün Mısır'da Dârü'l-vesâiki'l-kavmiyye ve Vizâretü'l-evkâf'ta bulunan vakfiyelerin Muhammed Muhammed Emîn tarafından hazırlanan katalogu için bk. Emîn, *Fihristü vesâiki'l-Kâhire*. Bu vakfiyeler üzerine yapılan çalışmaların durumu hakkında bk. Emîn, *el-Evkâf*, s. 6-8; Little, "The Use of Documents", s. 11; Shaaban, *Piety and Power*, s. 12-17.

bulunan eğitim kurumlarının ekonomik ve sosyal tarihi için muhtemelen en tafsilatlı ve doğru bilgileri sunan belgelerdir.²⁵ Memlükler döneminden önce hiçbir zaman ve coğrafyadan bu miktarda vakfiyenin günümüze ulaşmadığı dikkate alındığında bu vakfiyelerin ilim kurumlarının düzen ve işleyişine dair sunduğu bilgilerin değeri daha da artmaktadır.²⁶ Bu vakfiyelerde yapının mimari birimleri ayrıntılı bir şekilde tavsif edilerek fiziksel sınırları belirlenmekte, kuruma gelir getirmesi için vakfedilen arazi ve mülkler sıralanmakta, mansıp sahipleri ve diğer hizmetlerle ilgilenen görevlilerin alacakları aylık tahsisat ve erzak belirlenmekte, mansıp sahiplerinde bulunması gereken yeterlilikler ve onların görevleri ayrıntılı bir şekilde kaydedilmektedir.²⁷ Bazı örneklerde ilim kurumlarında hangi mezhebin ya da mezheplerin fıkhnın tedris edileceği, müderris ve öğrenci sayılarının ne kadar olacağı, derslerin hangi gün ve saatlerde yapılacağı ve hatta hangi kitapların okunacağı ile ilgili kayıtlar bulunabilmektedir.²⁸

Mesela İbn Tolun Camii'nin bitişiğinde, 757 (1356) yılında inşa edilmiş olan Sargatmışiyye Medresesi'nin vakfiyesinde önce vâkıf hakkında bilgi verilmiş, ardından medresenin mimarisi ayrıntılı bir şekilde tavsif edilmiş ve medreseye vakfedilen mülkler kaydedilmiştir. Medreseye tahsis edilen müderris, muîd, şeyhülhadis, hâzinülkütüp gibi mansıplar, mansıp sahiplerinin sayısı, aylık tahsisatı tek tek sıralanmış; imam, müezzin, kâri, bev vap, ferraş gibi diğer vazife sahipleri hakkında da bilgi verilmiştir. Müderrislerde aranan niteliklere, tedris usulüne, derslerin haftanın hangi günleri ve günün hangi saatlerinde yapılacağına dair şartlar da ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınmıştır.²⁹

İbn Tolun Camii'nin vakfiyesi de günümüze ulaşmış olup Kahire'de Dârü'l-vesâiki'l-kavmiyye'de muhafaza edilmektedir.³⁰ Bunun yanında Memlükler döneminde telif edilen hitat, tarih, tabakat ve seyahatname türü eserlerden bazıları muhtasar olarak bu vakfiyeden bahsederken vakfiyede yer alan dersler ve mansıplar hakkında da bilgi vermişlerdir.³¹

25 Haarmann, "Mamluk Endowment Deeds", s. 31.

26 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 15-16.

27 Haarmann, "Mamluk Endowment Deeds", s. 33-35.

28 Emîn, *el-Evkâf*, s. 244-49.

29 İbrâhim, "Nassân cedidân", s. 133, 147-52.

30 *Vakfiyyetü Hüsameddîn Lâçîn*, nr. 3/17, 18. Muhammed Muhammed Emîn'in de belirttiği üzere, üzerinde bulunan yanmış ve yırtık bölümler sebebiyle vakfiye belgesi önemli ölçüde tahrip olmuş durumdadır (Emîn, *Fihristü vesâiki'l-Kähire*, s. 7). Vakfiyenin bir nüshasını temin etmemi sağlayan Tarek Swelim ve Muhammad Shaaban'a teşekkür ederim.

31 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fikre*, s. 315; Tücbî, *Müstefâdûr-rihle*, s. 7; Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 203; Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 171; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 124;

Vakfiyede, vakfın kuruluş tarihi 21 Rebiülâhir 697 (5 Şubat 1298) olarak kaydedilmiştir. Vâkıfın, el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin olduğu ifade edildikten sonra vakfın nâzırlığına Emîr Alemüddin Sencer ed-Devâdârî'nin tayin edildiği belirtilmiştir.³² Ardından Cîze bölgesinde yer alan Münyetü Andûne³³ arazisinin gelir getirmek üzere camiye vakfedildiği kayıt altına alınmıştır. Ayrıca caminin sınırları ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş, caminin mimari birimleri ve bunların işlevleri ile ilgili bilgilerin yanı sıra caminin güvenliği, temizliği ve bakımıyla ilgilenmek üzere tayin edilen bev vap, sathî, ferraş ve kayyım gibi görevlilerle ilgili şartlar da kayıt altına alınmıştır.³⁴ Vakfiyenin Memlûk Kahiresi'nde ilim kurumlarındaki işleyişin ve ulemanın ilmî pratiklerinin tespiti için önem arzeden bölümü ise camideki dersler ve ilmî mansıplara dair şartları ihtiva eden kısımlarıdır.

İbn Tolun Camii'nde Ulemaya Tahsis Edilen Mansıplar ve Dersler

Memlûkler döneminde İbn Tolun Camii'nde ulemaya fıkıh müderrisi, muîd, tefsir şeyhi, hadis şeyhi, nakib, tıp müderrisi, mîad şeyhi, münşid, kıraat ve nahiv mütesaddiri, mülakkın, şeyhüssübha, müsebbih/zâkir, hatip, imam, reîsülmüezzinin, müezzin, kâri, müeddip, arif, hâzinülkütüp ve sââtî olmak üzere çok sayıda mansıp tahsis edilmiştir.³⁵

Makrizî, *el-Hıtat*, IV/1, s. 78-79; a.mlf., *es-Sülûk*, II, 279; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 359-60; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 72; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, II, 250; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/1, s. 395.

32 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/18. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 203; Makrizî, *es-Sülûk*, II, 279. Emîr Alemüddin Sencer, sultan tarafından Dımaşk'tan Kahire'ye çağırılmış, kendisine dârüladl nâipliği yanında İbn Tolun Camii'nin nâzırlığı görevi tevdi edilmiştir (Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 360). Emîr Sencer'in dindar ve âlim bir zat olduğu, fıkıh ve hadis ilimleri ile iştigal ettiği ve huzurunda ilmî müzakerelerde bulunan ulemaya ikramda bulunduğu ifade edilmektedir (Zehebî, *Mu'cem*, s. 219-20).

33 Nil nehrinin batı tarafındaki Cîze topraklarında yer alan Münyetü Andûne arazisinin İbn Tolun Camii'nin vakfı olduğu bilgisi, İbnü'l-Cey'ân (885/1480) tarafından da kayıt altına alınmıştır. İbnü'l-Cey'ân eserinde Mısır'da 777 (1376) yılında yapılan arazi tahririni kayıt altına almış, burada hangi arazinin kime iktâ edildiği, hangi arazinin nereye vakfedildiği gibi bilgilere yer vermiştir. Bu kayıtlardan hareketle vakfiyede belirtilen arazinin, vakfın kuruluşundan yaklaşık bir asır sonra vakıf mülkü olma özelliğini sürdürdüğünü söylemek mümkündür (bk. İbnü'l-Cey'ân, *et-Tuhfetü's-seniyye*, s. 146).

34 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/17, 18; Tücebî, *Müstefâdü'r-rihle*, s. 3-4; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 203; Makrizî, *es-Sülûk*, II, 279; a.mlf., *el-Hıtat*, IV/1, s. 78; Abdülâti, *et-Ta'lim fi Mısır*, s. 226-30.

35 Makalede mansıplar sıralanırken vakfiyede yer alan sıralama esas alınmıştır. Mansıpların mahiyeti hakkında ilerleyen bölümlerde bilgi verilecektir.

Cami vakfiyesinde mansıpların mahiyeti, mansıp sahiplerinin vasıfları, görevleri ve tahsisatı ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Memlûkler döneminde Kahire'de bulunan bazı ilim kurumlarının günümüze ulaşan vakfiyeleri ve doğrudan mansıplar hakkında bilgi veren dönemin bazı kaynakları, mansıplar hakkında İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde verilen bilgilerin mukayese edilmesine imkan sağlamaktadır. Caminin vakfiyesi esas alınmakla birlikte bahsi geçen diğer kaynaklarda bulunan bilgilerin ve modern literatürde yer alan ilmî mansıpların tanımları ve işlevleri ile ilgili farklı yaklaşımların değerlendirilmesi, Memlûkler döneminde İbn Tolun Camii'nde ulemaya sunulan mansıpların mahiyetinin ve derslerle ilgili ilmî pratiklerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Fıkıh Müderrisi, Muîdleri ve Öğrencileri

Vakfiyede İbn Tolun Camii'ne dört fıkıh mezhebinin her biri için bir müderris, iki muîd ve otuz öğrenci tayin edilmiş,³⁶ fıkıh derslerinin bu konuda âdet olduğu üzere güneşin doğuşu ile zeval vakti arasında yapılması kararlaştırılmıştır. Vakfiyedeki şartlara göre fıkıh dersinin müderrisi, mezhebinin görüşlerine ve istikrar kazanmış usullere (*er-resmü'l-mu'tâd*) uygun olarak ders vermeli, mezhebinin delillerini (*edille ve berâhîn*) ve öğrencilerin anlamakta zorlandıkları hususları onlara izah etmelidir. Ayrıca müderristen, öğrencileri seviyelerine uygun olacak şekilde usûl-i fıkıh ve fûrû-ı fıkıhta ezber ve araştırma ile vazifelendirmesi istenmektedir. Fıkıh dersindeki muîdlerin görevi ise müderrisin ele aldığı konuyu, özellikle de anlaşılması zor, müphem ve kapalı hususları nasıl şerhettiğini dikkatle takip etmek ve öğrencilerin ders esnasında anlayamadıkları hususları onlara açıklamaktır.³⁷

Cami vakfından dört fıkıh mezhebinin müderrislerinden her birine aylık 200 dirhem, muîdlerden her birine ise aylık 80 dirhem tahsis edilmiştir. Her bir fıkıh mezhebinin dersi için tayin edilen otuz öğrenciye ise aylık toplam 500 dirhem verilmesi kararlaştırılmıştır. Müderris, bu miktarı ilmî seviyelerine göre öğrenciler arasında paylaşılacak, bunu yaparken her bir öğrencinin aylık 30 dirhemden fazla 10 dirhemden az pay almamasına dikkat edecektir.³⁸

36 Vakfiyede fıkıh dersleri için belirlenen bu mansıplar dışında 767 (1366) yılında dönemin önde gelen emirlerinden Yelboğa el-Ömerî tarafından İbn Tolun Camii'nde görev yapacak yedi Hanefî müderris için 40'ar dirhem maaş ve erzak tahsis edilmiştir. Kaynaklar, diğer mezheplere mensup olan bir grup fakihin, bu dersin vakıflarından faydalanabilmek için Hanefî mezhebine geçtiklerini kaydetmişlerdir (bk. İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVIII, 718; Makrîzî, *el-Hitat*, IV/1, s. 79; İbn Kâdî Şühbe, *Târîh*, III, 277).

37 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18; Abdül'âtî, *et-Ta'lim fi Mısır*, s. 229.

38 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18; Abdül'âtî, *et-Ta'lim fi Mısır*, s. 229.

Öğrencilere ayrılan tahsisatın paylaştırılması konusunda müderrise verilen bu yetki,³⁹ Memlûk Kahiresi'nde ilmî pratiğin hoca merkezli karakterini teyit eder niteliktedir. Ancak öğrenciler aleyhine oluşabilecek haksız bir uygulamayı engellemek adına da onların alacakları tahsisat için bir alt ve üst sınır belirlendiği görülmektedir.

Tefsir Şeyhi ve Öğrencileri

Camide düzenlenecek tefsir dersi için bir tefsir şeyhi ve on beş öğrenci tayin edilmiştir. Vakfiyede tefsir şeyhinden, öğrencilerini tefsirden belirli bölümleri ezberlemekle vazifelendirmesi istenmektedir.

Tefsir dersini veren hocanın, vakfiyede mutlak anlamda “şeyh” olarak isimlendirilmediğini ifade etmek gerekir. Vakfiyenin tefsir dersiyle ilgili bölümünde tefsir dersinin hocası için “şeyhü't-tefsîr” ibaresi yer alırken mansıpların toplu halde sıralandığı bölümde “müdrisü't-tefsîr” ibaresine yer verilmiştir.⁴⁰ Şeyh Müeyyed Camii'nin vakfiyesinde de tefsir dersini veren hoca “müdrisü't-tefsîr” adıyla zikredilmiştir. Bu vakfiyeye göre tefsir müdrisinin vazifesi, öğrencilerini Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve irabı üzerinde çalışmakla görevlendirmek ve anlamakta zorlandıkları hususları onlara açıklamaktır. Ayrıca müdrisin, Kur'an tefsirinin yanında Arap dilinde ve irap bilgisinde ihtisas sahibi olması şart koşulmuştur.⁴¹ İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde de tefsir dersi ile ilgili şartlar arasında “lügat ve beyana dair muhtasarlar”ın okunmasının şart koşulmuş olması,⁴² Memlûkler dönemi

39 Vakfiyede yer alan ibare şu şekildedir: “ويصرف كل مدرس لطائفته ما عين لهم على حسب درجاتهم عنده” (*Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâcîn*, nr. 3/18).

40 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâcîn*, nr. 3/18.

41 Abdül'âtî, “Hüccetü vakfi's-Sultân el-Müeyyed”, s. 336.

42 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâcîn*, nr. 3/18. Vakfiyede tefsir dersinin mahiyetiyle ilgili bölümün bir kısmı tahrip olduğu için okunamamaktadır. Ancak şeyhin öğrencileri tefsirden belirli bölümler ezberlemekle yükümlü tutması gerektiğini bildiren bölümün devamında yer alan “lügat ve beyana dair muhtasarlar” (مختصرات اللغة والبيان) ibaresinden öğrencilerin çalışmakla ve ezberlemekle yükümlü oldukları metinler arasında dil ilimlerine dair eserlerin de olduğu anlaşılmaktadır (*Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâcîn*, nr. 3/18). Belagat ilminin bütün konularını ifade etmek üzere bu ilmin tarihî gelişimi sırasında çeşitli isimlerin kullanıldığı bilinmektedir (Kılıç, “Belâgat”, s. 381). Vakfiyedeki “beyan” ibaresi de muhtemelen belagat ilminin bütün konularını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Muhtemelen bu dersin muhtevasını hem tefsir hem de tefsire dair çalışma yapmanın bir ön şartı olarak kabul edilen dil ve belagat ilimleri oluşturmaktaydı. Bu mansıba tayin edilen âlimlerin neredeyse tamamının dil ilimlerinde meşhur olup bu alanda eserler telif etmiş olmaları bu yorumu desteklemektedir. Erken Memlûk döneminde İbn Tolun Camii'ndeki tefsir müdrisliği mansıbına tayin edilen âlimler için bk. Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessesesi*, s. 110-119.

ilim kurumlarında tefsir derslerinin dil ilimleri ile yoğun bir ilişki içerisinde yürütüldüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İbn Tolun Camii'nde görevlendirilen tefsir şeyhine aylık 100 dirhem, öğrencilere ise aylık toplam 250 dirhem ücret tahsis edilmiştir. Fıkıh derslerinde olduğu gibi tefsir müderrisinin bu miktarı, seviyelerine göre öğrenciler arasında taksim etmesi şart koşulmuştur.⁴³

Hadis Şeyhi, Muîdi ve Öğrencileri

Camideki hadis dersi için bir hadis şeyhi, bir muîd ve yirmi öğrenci tayin edilmiş, bu öğrencilerden biri nakib olarak vazifelendirilmiştir. Vakfiyeye göre hadis dersleri günün ilk vaktinde yapılacak, hadis şeyhi her bir ders günü için öğrencileri bir hadis ezberlemekle vazifelendirecektir. Muîdin görevi ise öğrencilerin hadisi doğru şekilde ezberleyip ezberlemediklerini kontrol etmek ve gerektiğinde tashihte bulunmaktır.⁴⁴

Yirmi öğrenci arasından seçilen nakibin görevi hakkında vakfiyede herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Nakib kelimesi, bir topluluğun durumunu en iyi bilen ve o topluluğa nezaret eden kimse anlamlarına gelmektedir.⁴⁵ Memlük Kahiresi'ndeki bazı ilim kurumlarının günümüze ulaşan vakfiyelerinde nakibin görevi, derste düzeni sağlamak ve derse gelmeyen öğrencilerin kaydını tutmak olarak belirtilmiştir.⁴⁶ Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370) *Muîdü'n-niam ve mübîdü'n-nikam* adlı eserinde hadis öğrencilerinin yoklama kâtibi (*kâtibü gaybeti's-sâmîn*) ve onun görevleri hakkında müstakil bir başlık açmış, bu görevlinin vazifesinin, derste hazır bulunanlar ile semâ için bulunanları dikkatli bir şekilde tespit edip kayıt altına almak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Çünkü öğrencilerin bir kısmı derste hazır bulunduğu halde dersi dikkatle dinlemeyebilir ve bunun takibini yapmak "kâtibü'l-gaybe"nin görevidir.⁴⁸ Bu durumda hadis dersi söz konusu olduğunda "nakib" ve "kâtibü'l-gaybe" isimlerinin aynı görevliye işaret ettiği söylenebilir. Bu görevli, birer

43 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/18.

44 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/18.

45 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nkb md.

46 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 320; Abdülfâtî, *et-Ta'lim fi Mısır*, s. 289.

47 Sübkî, *Muîdü'n-niam*, s. 208-209.

48 Hadis derslerinde "hazır bulunanlar" ile "semâ için bulunanlar" arasındaki ayırım, rivayette bulunma ehliyetini haiz olmayan küçük çocuklar ile temyiz çağına ulaşmış öğrencilerin durumlarını birbirinden ayırmak için de vurgulanmış olabilir. Bu durumda nakib, birinci grupta yer alanlar için "huzur kaydı", ikinci grupta yer alanlar için ise "semâ kaydı" yazardı (ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, s. 94-95).

vakıf kurumu olan ilim kurumları için önemliydi, zira geçerli bir mazere-ti olmaksızın derse gelmeyen öğrencilerin vakıf gelirlerinden pay almaları meşru görülmemekteydi.⁴⁹

Vakfiyenin hadis şeyhi hakkındaki şartlarında ise şeyhin, hadis ilminde rivayet ve dirayet sahibi olması, hadis semâ için tahsil ve rihlelerinin bulunması gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁰ Hadislerin usulüne uygun bir şekilde nakledilmesi anlamındaki “rivâyetü'l-hadîs” ilmi yanında “dirâyetü'l-hadîs” terimine ilk defa yer veren müellifin, Memlûkler döneminde Kahire’de yaşayan İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) olduğu ifade edilmektedir.⁵¹ Onun ilimler tasnifine dair telif ettiği *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd* adlı eserinde yer verdiği dirâyetü'l-hadîs ilmi, senet ve metnin (*râvi* ve *mervî*) bütün yönle-riyle ele alınmasını ifade etmektedir. Buna göre rivayetler hakkında sahih, hasen, zayıf gibi hükümlerden hangisinin verileceği, haberin semâ, arz ve icazet gibi tahammül yollarından hangisiyle nakledildiği, râvilerin taşıması gereken özellikler (*şürûtu'r-ruvât*), rivayetteki garip kelimelerin mânalarının tespit edilmesi, musannef, müsned, mu'cem gibi tasnif türlerinin bilinme-si gibi meseleler dirâyetü'l-hadîs ilminin konularını teşkil etmektedir.⁵² İbnü'l-Ekfânî'nin, İbn Tolun Camii'nin vakfiyesi hazırlanırken Mısır'da ve hayatta olduğu dikkate alındığında onun rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs ilimleri hakkında verdiği bilgilerin, cami vakfiyesinde hadis şeyhi için şart koşulan rivayet ve dirayet bilgisinin mahiyetini anlamaya yardımcı olduğu söylenebilir.

Hadis şeyhine, cami vakfından aylık 200 dirhem, muîde ise 80 dirhem tahsis edilmiştir. Hadis dersindeki yirmi öğrenciye aylık toplam 320 dirhem verilmesi, bu miktarın öğrenciler arasında, onların seviyelerini göz önünde bulundurarak şeyh tarafından paylaştırılması kararlaştırılmıştır. Zikredilen 320 dirhemden nakib olarak görevlendirilen öğrencinin alacağı pay ise vakfiyede 30 dirhem olarak belirlenmiştir.⁵³

Tıp Müderrisi ve Öğrencileri

Camideki tıp dersi için vakfiyede, tıp ilmini (*tıbbü'l-ebdân*), yani hastalıklar ve tedavi yollarını gerektiği şekilde bilen bir müderris tayin edilmesi

49 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 320.

50 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18.

51 Çakan, “Dirâyetü'l-hadîs”, s. 366-67.

52 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, s. 42.

53 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18.

kararlaştırılmıştır.⁵⁴ Tıp müderrisi, kendilerine vakıftan tahsisat ayrılan öğrencisini tıp ilmine dair bilinmesi gereken metinleri ezberlemekle vazifelendirecektir. Ardından onların çalışmalarının düzeltilmesi gereken yerlerini tashih edecek, anlamakta zorlandıkları hususları onlara açıklayacaktır. Müderrise aylık 100 dirhem, öğrencisine ise aylık toplam 150 dirhem tahsis edilmiş olup müderris diğer derslerde olduğu gibi bu 150 dirhemi öğrencileri arasında kendi katındaki derecelerine göre paylaştıracaktır.⁵⁵

Vakfiyede yer alan öğrencilerin vazifeleri ile ilgili bölüm incelendiğinde camide tıp ilmine dair teorik bir ders yapıldığı anlaşılmaktadır. Tıp derslerinin muhtemelen diğer ilimlerle aynı usulde yani bir hocayla belirli metinler üzerinde çalışarak yapıldığı düşünülmektedir.⁵⁶ Ayrıca cami dahilinde bimaristan gibi işlev gören, öğrencilerin öğrendiklerini uygulama imkânı bulduğu ve hastaların tedavi edildiği bir mekânın bulunup bulunmadığı hakkında vakfiyeden ve dönemin diğer kaynaklarından herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

Mîâd Şeyhi ve Kâri

Vakfiyede, zikredilen derslerin yanında camide mîâd meclisleri düzenlenmesi kararlaştırılmış ve bunun için camiye bir mîâd şeyhi ve bir kâri tayin edilmiştir. Mîâdın vaaz ve nasihat içerikli bir ders olduğu anlaşılmaktadır. Bu

54 Vakfiyede yer alan ibare şu şekildedir: “وينصب الناظر في هذا الوقف رجلا عارفا بطب” (Vakfiyyetü Hüsâmeddîn Lâçîn, nr. 3/17, 18).

55 Vakfiyyetü Hüsâmeddîn Lâçîn, nr. 3/17.

56 Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi*, s. 114. Leiser, İbn Ebû Usaybia'nın (ö. 668/1269) *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'* adlı eserini temel alarak tıp eğitiminin usulünü ve mahiyetini tespit etmeye çalıştığı makalesinde, tıp öğrencilerinin bir mecliste halka oluşturularak belirli metinleri bir hocadan tahsil ettiklerini, hocanın da metnin hatalı okunduğu yerleri düzelttiğini ve sorulan soruları cevapladığını belirtmektedir (Leiser, “Medical Education in Islamic Lands”, s. 59-60). George Makdisi de fakihler tarafından kullanılan “skolastik metod”un tıp ilminde de uygulandığını belirtir ve buna delil olmak üzere VII. (XIII.) yüzyılda yaşadığı bilinen Necmeddin İbnü'l-Lebbûdî isimli âlimin *Tedkiku'l-mebâhisi't-tıbbiyye fi tahkiki'l-mesâili'l-hilâfiyye alâ tariki mesâili'l-fukahâ'* adlı eserini zikreder. Kitabın ismi tıp mesaili üzerine yapılan çalışmalarda, fukahânın fıkıh mesailini tedris ederken kullandığı yöntemlerin benimsendiğini ima etmektedir (Makdisi, “The Scholastic Method in Medieval Education”, s. 659). Bununla birlikte Ruhâvî (ö. 319/931'den önce) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi hekimlerin tıp eğitiminin teorik ve pratik yönünü eşit bir şekilde vurguladıkları bilinmektedir (Leiser, “Medical Education in Islamic Lands”, s. 68-69). Bu durum dikkate alındığında İbn Tolun Camii'nde tıp eğitimi alan öğrencilerin ya camide bulunan bir bölümde ya Kahire'deki bimaristanlardan birinde ya da tıp müderrisinin uygun gördüğü bir mekânda pratik bir eğitim almış olmaları da mümkündür.

meclisler, haftanın belirli günlerinde ve belirli yerlerde gerçekleştirildiği için “buluşma yeri ve zamanı” anlamına gelen mîâd ismiyle anılmıştır.⁵⁷ Genellikle bir tefsir, hadis veya rekâik⁵⁸ metninin takip edildiği mîâdlarda bir kâri, mîâd şeyhinin huzurunda metni ona okur, şeyh de okunan bölümler üzerine bir ders ya da vaaz verirdi.⁵⁹

Vakfiyede mîâd şeyhinin, Şâfiî mezhebine mensup, fakih ve müftî olup hadis ve dil ilimlerinde ihtisas sahibi olması şart koşulmaktadır. Mîâdların, birinci gün, cuma günü cuma namazından sonra; ikinci gün, pazar günü öğle namazından sonra; üçüncü gün, çarşamba günü öğle namazından sonra olâmak üzere haftanın üç günü düzenlenmesi kararlaştırılmıştır. Mîâd günleri bu şekilde belirlenmiş olmakla birlikte nâzıra meclislerin gün ve saatlerini değiştirebilme yetkisi verilmiştir. Bu bağlamda onun dilerse yaz aylarında mîâdları ikinci namazından sonraya alabileceği belirtilmiştir. Mîâd sırasında şeyhin önünde oturup vakfiyede kararlaştırılan konulara dair belirli kitaplardan metin okumak üzere bir kâri de tayin edilmiştir. Buna göre kâri, şeyhin huzurunda bir miktarı tefsirden, bir miktarı hadisten, bir miktarı rekâik kitaplarından, bir miktarı da selef-i sâlihînin sözlerinden olmak üzere Allah’a itaate ve günah işlemekten kaçınmaya teşvik eden metinler okuyacaktır. Cami vakfından mîâd şeyhine aylık 200 dirhem, söz konusu kârie ise 40 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁶⁰

Münşid/Mâdih

Camiye mîâdın akabinde Hz. Peygamber’i öven şiirler (*emdâh*) inşad etmesi için bir “münşid” de tayin edilmiştir. Vakfiyede münşidin güzel sesli olması şart koşulmuş ve onun görevinin, camide düzenlenen meclislerde ve özellikle de mîâdların akabinde yüksek bir sesle Hz. Peygamber’i metheden şiirler inşad etmek olduğu belirtilmiştir. Cami vakfından münşide aylık 20 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁶¹

İbn Tolun Camii vakfiyesinde münşid diye anılan bu görevliye Memlûkler döneminde mâdih adı da verilmekteydi. Mesela Sultan Hasan Camii’nin vakfiyesinde camiye bir mâdih tayin edilmesi ve onun mîâdın akabinde Bûsîrî’nin (ö. 695/1296) *Kasîdetü’l-bürde*’si gibi Hz. Peygamber’i öven şiirler

57 Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 135.

58 Rekâik terimi, züht hayatına dair rivayetler ve bu konuyla ilgili literatürü ifade etmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Özafşar, “Zühd ve Rekâik”, s. 535-37).

59 Berkey, *Popular Preaching*, s. 38.

60 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

61 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

(*medâih*) inşad etmesi kararlaştırılmıştır.⁶² Sübkî, *Muidü'n-niam*'da ulemanın tayin edildiği mansıpları ele alırken münşid için de bir başlık açmıştır. Burada münşidin görevinin, Hz. Peygamber'i öven, Allah Teâlâ'yı ve onun nimetlerini hatırlatan, ölümden ve sonrasında bahseden şiirler okumak olduğunu belirtmiş, ancak münşid isminin işaret ettiği asıl hususun Hz. Peygamber'i övmek olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁶³

Kıraat ve Nahiv Mütesaddiri

Kıraat ve nahiv mütesaddiri ile ilgili vakfiyede yer alan şartları incelemeden önce modern literatürde mütesaddir kelimesinin ne ifade ettiği konusunda bir belirsizlik olduğunu ifade etmek gerekir.⁶⁴ Dönemin kaynaklarına başvurulduğunda da bu belirsizliğin kolaylıkla giderilmesi mümkün görünmemektedir. Mütesaddir teriminin, camide veya başka bir ilim kurumunda tertip edilen ilim meclisinde, ihtisas sahibi olması sebebiyle öne geçen, yani ders veren âlim anlamında kullanıldığı düşünülebilir. Memlûkler dönemi söz konusu olduğunda mütesaddir ve tasdir terimleri çoğunlukla maaşlı bir mansıba işaret etmektedir. Zira dönemin ilim kurumlarının vakfiyeleri incelendiğinde mütesaddir kadrosuna yapılan tahsisatı görmek mümkündür.⁶⁵ Öte yandan mütesaddirin ders yapma usulünün, müderris ve şeyhinkinden farklı olup olmadığı hususunda açık bir bilgiye rastlanmamıştır. Hatta Memlûkler döneminde inşa edilen Sultan Hasan Camii'nin 760 (1359) tarihli vakfiyesinde, tıpkı İbn Tolun Camii'nde olduğu gibi kıraat ve dil ilimlerinde ders vermek üzere bir mütesaddir tayin edilmiş, vakfiye metninde bu mansıbı ifade etmek üzere mütesaddir, hâmişte ise “şeyhül-kıraati's-seb”⁶⁶ ibaresine yer verilmiş yani mütesaddir ve şeyh terimleri eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁶⁶

İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde yer alan kıraat ve nahiv dersi ile ilgili şartlara dönülecek olursa burada, mütesaddirin kıraat ilminde mütevâtir olduğu kabul edilen yedi rivayet üzere kıraat (*kırâat-i seb*) ve nahivde ihtisas sahibi olması şart koşulmaktadır.⁶⁷ Mütesaddirin sabahın ilk vaktinde cami-

62 Emin, “Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsir”, s. 400-401.

63 Sübkî, *Muidü'n-niam*, s. 204-205.

64 Bu konudaki farklı yaklaşımlar ve yorumlar için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 297-307; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, s. 328-30; Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 93-94.

65 Bir örnek için bk. Emin, “Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsir”, s. 401.

66 Emin, “Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsir”, s. 401.

67 Kıraat ve nahiv ilimlerinin bir arada ele alınıp dersi verecek hocanın her iki ilimde de ihtisas sahibi olmasının şart koşulması dikkat çekicidir. Nahiv ilminin, kurallarının

de bulunması, kendisine kıraat ve nahiv tahsil etmek için gelen öğrencilere bu ilimleri okutması (*ikrâ*) istenmekte, yedi rivayete göre kıraat hususunda bu rivayetleri hem tek tek (*müfreden*) hem de bir arada (*cem'an*) okutması gerektiği ifade edilmektedir. Cami vakfından kıraat ve nahiv mütesaddirine aylık 80 dirhem tahsis edilirken bu dersi takip edecek öğrencilerin sayısı sınırlandırılmamış ve onlara bir tahsisat da ayrılmamıştır.⁶⁸ Dolayısıyla bu dersin, vakıf tarafından desteklenen daimi öğrencileri olmadığı anlaşılmaktadır.

Mülakkın

İbn Tolun Camii'ne, kıraat ve nahiv mütesaddirine benzer şekilde, Kur'ân-ı Kerim okumayı öğrenmek üzere huzuruna gelen öğrencilere ders verecek bir mülakkın tayin edilmiştir. Mülakkın teriminin kendisinden türediği *telkîn* mastarı, birine bir söz söyleyip onun o sözü anlamasını ve sözün, onun diline yatkın hale gelmesini sağlamak gibi anlamlara gelmektedir. Telkin (*telkîn*), Kur'an'ın tahammül ve hıfz yollarından biri olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda telkin, kişinin Kur'an'ı usulüne uygun bir şekilde okuyup ezberlemek için onun kıraatini bir hocadan dinleyerek öğrenmesi şeklinde de anlaşılabilir. Meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Kahire'de verdiği bu türden derslere çok sayıda insanın katıldığı, bu yüzden onun her öğrenci ile tek tek ders yapmadığı, bunun yerine kalabalık bir gruba bir âyeti okuduğu ardından da bu grubun sesli bir şekilde tek seferde onun okuyuşunu tekrar ettiği kaydedilmiştir. Burada İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı okumayı ifade etmek için *telkin*, derse katılanların yaptığı tekrarı ifade etmek için ise *arz* terimleri

tutarlı olduğunu göstermek için kıraat ilminin konusu olan kıraatlere dayandığı, kıraat ilminin de kıraatlerin sahih, fâsit vb. hükmünü belirlemede ve bunlar arasında tercihte bulunmada nahiv ilmine başvurduğu bilinmektedir (İnanç, "Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi", s. 168-77). Nahiv ve kıraat ilimleri arasındaki bu ilişki, İbn Tolun Camii'nde bu iki ilme dair ders vermek üzere bir mütesaddirin tayin edilmiş olmasını açıklayabilir. Aynı mansıp, sadece İbn Tolun Camii'nde değil dönemin diğer bazı ilim kurumlarında da bulunmaktaydı (bazı örnekler için bk. Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Melikî'n-Nâsır", s. 401; Abdül'âtî, "Hüccetü vakfi's-Sultân el-Müeyyed", s. 337-38).

68 *Vakfiyyetü Hüsameddin Lâcîn*, nr. 3/17, 18. Kıraat ve nahiv mütesaddirinin verdiği derslerde genellikle öğrenci sayısı sınırlandırılmamakta ve öğrencilere tahsisat ayrılmamaktadır. Bir başka deyişle kıraat ve nahiv mütesaddirinin, daimi bir öğrenci topluluğuna değil kendisinden ilim tahsil etmek için gelen bütün öğrencilere ders vermekle görevlendirildiği söylenebilir. Mesela Sultan Hasan Camii'nin vakfiyesinde hem kıraat ve nahiv dersini veren mütesaddir hem de Kur'an okumayı öğreten mütesaddir, kendilerinden ders almak için gelen her öğrenciye ders vermek üzere görevlendirilmiştir (Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Melikî'n-Nâsır", s. 401).

kullanılmıştır.⁶⁹ Vakfiyede, İbn Tolun Camii'nde bu dersi verecek olan mü-lakkına aylık 60 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁷⁰

Şeyhüssübha ve Müsebbihler

İbn Tolun Camii'nin Memlûkler döneminde yeniden imar edildiği dönemde hayatta olan Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1333), muhtemelen cami vakfiyesini inceleme fırsatı bulmuş⁷¹ ve vakfiyede bulunan dersler ve mansıpları *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* adlı eserinde özet bir şekilde kayıt altına almıştır. Burada camide, şeyhüssübha denen bir görevlinin bulunduğu ifade edilmektedir.⁷² Bununla birlikte bu eserde, mansıba tayin edilen kişinin yerine getirdiği vazife hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Vakfiyede ise camiye iyilikleriyle mâruf salih iki kişi ile bunların her birinin yanında bulunacak on beşer kişinin zikir tespîh etmek üzere vazifelendirildiği belirtilmiştir. Müsebbihlerin zikrin akabinde sultana ve vâkıfa dua etmeleri gerektiği de kayıt altına alınmıştır.⁷³ Nüveyrî'nin şeyhüssübha şeklinde kaydettiği görevli, muhtemelen vakfiyede zikredilen ve otuz müsebbihin zikrini idare eden iki mansıp sahibine işaret etmektedir. Vakfiyede otuz müsebbihin her birine aylık 10 dirhem, iki şeyhüssübhaya ise aylık 30'ar dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁷⁴

İbn Hacer de (ö. 852/1449), Ebü'l-Abbas Ahmed el-Mülessim (ö. 740/1339-40) adlı âlimin hayatı hakkında bilgi verirken onun, İbn Tolun Camii'nde *meşihatü's-sübha* mansıbına tayin edildiğini ve kendisine aylık 30 dirhem maaş tahsis edildiğini ifade etmiştir.⁷⁵ Mansıbın ismi ve mansıp sahibinin aldığı tahsisat hakkındaki bu bilgi, vakfiye metnindeki kayıtlarla örtüşmek-

69 Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'an*, s. 105-106.

70 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18.

71 Nüveyrî, Memlûkler döneminde önemli idarî görevler üstlenmiş, Nâsırıyye Medresesi ve Mansûriyye Bimâristanı gibi prestijli ilim kurumlarının nâzirliğini yapmış bir müelliftir. Onun eserinin çeşitli bölümlerinde ilim kurumlarının vakfiyeleri hakkında ayrıntılı bilgiler verdiği ve yaşadığı döneme ilişkin Memlûk arşivlerine dayandığı anlaşılabilir önemli kayıtlar tuttuğu tespit edilmiştir (bk. Muhanna, *The World in a Book*, s. 57-65, 75, 90-91).

72 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 203.

73 Vakfiyede, müsebbihlerin tesbihat sırasında "Dilde hafif, mizanda ağır olan ve Rahman'ın sevdiği iki söz vardır. Bunlar: 'Sübhânellahi ve bi-hamdihî, sübhânellahi'l-azîmdir" hadisinde yer alan "سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم" ibarelerini zikretmeleri gerektiği belirtilmiştir (*Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18; hadis için bk. Buhârî, "Tevhîd", 58).

74 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

75 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 198.

tedir. İbn Hacer'in, Eb'ül-Abbas el-Mülessim'i tasavvuf yoluna giren bir zat olarak anması ve şeyhüssübhânın yanında zikir tespih edenleri "fukara" diye tanımlamasından hareketle camide vazifelendirilen iki şeyhüssübha ve otuz müsebbihin sūfler arasından tayin edildiğini söylemek mümkündür.⁷⁶

Hatip, İmam, Müezzinler ve Kâriiler

İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde, hatibin ve imamın sahip olması gereken vasıflarla ilgili şartlar ve bunların tahsisatı kayıt altına alınmıştır. Camiye hatip olarak tayin edilen kişinin, Şâfiî mezhebine mensup, fakih ve hitabet görevini yerine getirmeye ehil olması şart koşulmuştur. Vazifesi cuma namazları, bayram namazları, küsûf günleri ve yağmur duası (*istiskâ*) yapılan günlerde camide hutbe vermek olarak tanımlanan hatibe, aylık 120 dirhem maaş ve günlük belirli bir miktar erzak tahsis edilmiştir. Camide imamlık vazifesine tayin edilen âlime de aylık 110 dirhem maaş ve hatiple aynı miktarda günlük erzak tahsis edilmiştir.⁷⁷

Bunların yanında, silinen kısımlar olduğundan şartları tam olarak belirlenememekle birlikte vakfiyede camideki mansıpların toplu olarak sıralandığı bölümde camiye müezzinler, iki reîsülmüezzinin ve kâriiler tayin edildiği tespit edilebilmektedir.⁷⁸ Vakfiyeye göre camide yirmi altı adet müezzin görevlendirilmiş ve bu müezzinler iki gruba ayrılarak her bir grubun başına bir reîsülmüezzinin tayin edilmiştir. Bunların iki günlük periyotlarla (*nevbet*) önce bir grup sonra diğer grup olmak üzere sıra ile müezzinlik vazifesini yerine getirdikleri anlaşılmaktadır. Cami vakfından müezzinlerin her birine aylık 27 dirhem, iki reîsülmüezzinine ise aylık 45'er dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁷⁹ Memlükler döneminde Kahire'de camilere çok sayıda müezzinin görevlendirildiği, bunların namaz vakitlerinde ezan okudukları, vakit namazlarında, cuma günleri ve ramazan günlerinde müezzinlik vazifesinin gerektirdiği hususları yerine getirdikleri, bunun dışında adet olduğu üzere belirli vakitlerde zikir ve salalar okudukları anlaşılmaktadır.⁸⁰

76 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 197-98.

77 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

78 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/18.

79 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

80 Mesela Sultan Hasan Camii'ne kırk sekiz müezzin ve üç reîsülmüezzinin tayin edilmiştir. Burada her on altı müezzin bir reîsülmüezzinin ile birlikte bir grup teşkil etmekte ve bunlar iki gün boyunca müezzinlik vazifesini yerine getirmekte ardından diğer bir grup görevi üstlenmektedir. Vakfiyeye göre on altı müezzin dörde ayrılarak her bir grup caminin bir minaresinde ezan okumaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsır", s. 403-404).

Bunlara ek olarak camiye Kur'an tilavet etmek üzere bir kâriü'l-mushaf ve birden fazla kâri tayin edilmiştir. Vakfiyeye göre kâriü'l-mushaf, sabah namazlarından sonra camide bulunan büyük mushaftan (*el-mushafü'l-kebir*) dilediği bir bölümü okuyacak, Kur'an tilavetinin ardından sultan ve devletin devamı için dua edecektir. Cami vakfından kâriü'l-mushafa aylık 30 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁸¹ Kâriü'l-mushaftan ayrı olarak camiye hâfiz olmaları şart koşulan on altı adet kâri tayin edilmiş olup vakfiyede bunların Kur'an tilavet etmeleri ve tilavetin akabinde sultana dua etmeleri istenmektedir.⁸² Vakfiyenin silinen kısımları sebebiyle bu kâriilerin hangi günlerde ve günün hangi saatlerinde Kur'an tilavet ettikleri, bunu ne şekilde icra ettikleri ve tahsisatı tespit edilememektedir.

Müeddip, Arif ve Mektepteki Öğrenciler

İbn Tolun Camii, Memlükler döneminde Sultan Lâçin tarafından yeniden imar edilirken camiye çocukların eğitime tahsis edilen bir mektep inşa edilmiştir. Bu mektebe elli çocuğun eğitimiyle ilgilenmek üzere bir müeddip ve bir arif tayin edilmiştir. Vakfiyede müeddibin haramlardan uzak duran, iyiliği ile mâruf bir kimse olması ve yazısının güzel olması şart koşulmuştur. Müeddibin görevi, çocuklara Kur'ân-ı Kerim'i ve yazı yazmayı öğretmek olarak belirlenirken arif, müeddibe yardımcı olmakla vazifelendirilmiştir. Cami vakfından müeddibe aylık 50 dirhem, arife aylık 30 dirhem maaş, bunun yanında her ikisine bir miktar erzak tahsis edilmiştir. Çocuklara yazı yazacakları levhalar, mürekkep, kalemler ve divitlerin yanında biri yaz diğeri kış için olmak üzere ikişer kıyafet ve günlük erzak verilmesi ile ilgili şartlar da vakfiyede kayıt altına alınmıştır.⁸³

İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde eğitim alacak çocukları ifade etmek üzere "eytâm" ibaresine yer verilmiştir. Buradaki kayıtlar yeterince açık olmamakla birlikte bu ibarenin Memlükler dönemi vakfiyelerinde buluşa

81 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/17, 18. Benzer şekilde Sultan Hasan Camii'ne de iki kâriü'l-mushaf tayin edilmiştir. Bunlardan biri sabah namazlarından önce Kur'an'dan bir hizip ve belirli sûreler okuyacak, kıraatin ardından Hz. Peygamber'e salatüselam getirip sultan ve bütün müslümanlar için dua edecektir. Diğer kâri ise cuma namazlarından önce insanlar camiye toplandığında Kur'an tilavet edecek ve tilavetin ardından aynı şekilde dua edecektir. Sultan Hasan Camii vakfiyesinde Kur'an tilaveti, salatüselam ve duanın bütün camilerde adet olduğu üzere icra edilmesinin şart koşulması, bu uygulamanın Memlükler döneminde Kahire camilerinde yaygın bir şekilde sürdürüldüğünü ifade etmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsir", s. 405-406).

82 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/18.

83 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/17, 18; Abdül'âtî, *et-Ta'lim fi Mısr*, s. 230.

ermemiş çocukları ifade etmek üzere kullanıldığı bilinmektedir.⁸⁴ Müeddip ve arîf ile ilgili şartlarda onların ahlakî vasıflarının güzel olmasına özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Buradan hareketle müeddip ve arîfin, çocuklara Kur'ân-ı Kerim, okuma ve yazı yazma eğitimi vermenin yanında onların terbiyeleri ve ahlakî gelişimleri ile de ilgilendiklerini söylemek mümkündür.⁸⁵

Hâzinülkütüp

Vakfiyenin bir bölümünde silinen kısımlar sebebiyle bütün ibareler okunamasa da camiye, kitapları muhafaza etmekle vazifelenirilen bir hâzinülkütüp tayin edildiği anlaşılmaktadır. Bu mansıp sahibine cami vakfından aylık 60 dirhem maaş tahsis edilmiştir. Vakfiyede hâzinülkütübün vazifesi, çeşitli ilimlere dair kitapların (*kütüb fi sâiri'l-ulûm*) bulunduğu kütüphanede (*hizânetü'l-kütüb*), bu kitapların muhafazası ve tasnifi ile ilgilenmek olarak belirlenmiştir. Hâzinülkütüp ayrıca, ödünç alınan kitapların takibini yapmak, kaybolup zarar görme ihtimallerine karşı gerekli tedbirleri almak durumundaydı. Bu bağlamda kitapları istifade edebilecek kimselere vermesi, ödünç verdiğinde ise zayi olma ihtimaline karşı belirli bir rehin alması şart koşulmuştur.⁸⁶

Vakfiyedeki ibarelerden hâzinülkütübün, okuma yazma bilen, kayıt tutma ve inşa tekniklerine âşinalığı olan, kütüphanede yer alan kitapların muhtevası hakkında bilgi sahibi olan, onları ait oldukları ilme ve konuya göre tasnif edebilen⁸⁷ ve kitap kültürüne âşina olan bir görevli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sübkî, *Mu'îdü'n-niam*'da hâzinülkütübün görevlerinin kitapları muhafaza etmek, kitaplardan dağılmış ve yeniden tertibe ihtiyaç duyanları

84 İbrâhim, "Nassân cedidân", s. 152-53, 172-73.

85 Sübkî'nin *Mu'îdü'n-niam*'da "Küttap Muallimi" başlığı altında ele aldığı görevli ile "müeddip" aynı olmalıdır. Sübkî'ye göre küttap mualliminin görevi, çocuklara önce Kur'ân-ı Kerim'i, ardından hadisleri öğretmesi ve onlara Kur'an'ı levhaya yazma kabiliyetini kazandırmasıdır (bk. s. 238-39).

86 *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin*, nr. 3/17, 18; Neşşâr, *Tarihu'l-mekdebât*, s. 83; Swelim, *The Mosque of Ibn Tulun*, s. 219.

87 Kütüphanedeki kitapları tasnif etme işi, muhtemelen hâzinülkütübün en önemli görevlerinden biriydi. Hirschler'in tespitine göre Mısır ve Şam coğrafyasında kitapların tasnifi ve fihristinin hazırlanması için kullanılan farklı usuller bulunmaktaydı. Bu bağlamda Eyyübî Dımaşkı'nda kurulan Eşrefiyye Kütüphanesi'nin hâzinülkütübü tarafından hazırlanan fihrist, günümüze ulaşmış olup bu fihristte kitaplar önce alfabetik olarak listelenmiş, ardından her harf altında boyutlarına göre kategorilere ayrılmış ve son olarak da konularına göre tasnif edilmişlerdi (bk. Hirschler, *Medieval Damascus*, s. 64-67).

onarmak, onları ehil olmayan kimselere vermemek ve ödünç verirken zenginlere nazaran kitap temin etmeleri daha zor olan kimseleri öncelemek olduğunu ifade etmiştir. Sübkî, kütüphanedeki kitaplar ödünç verilirken rehin bırakılma şartı koşulması hakkında ise şunları söylemektedir:

Vâkıfın, vakfiyede değerini karşılayacak kadar bir rehin bırakılmadan kitabın vakıf dışına çıkarılmasını yasaklayıcı bir şart koşması çokça karşılaşılan bir durumdur. Bu geçerli ve muteber bir şarttır. Dolayısıyla hâzinülkütüp bir rehin olmaksızın kitabı ödünç vermemelidir.⁸⁸

Muîdü'n-niam'da hâzinülkütüp hakkında verilen bu bilgiler, özel olarak İbn Tolun Camii vakfiyesinde yer alan şartların, genelde ise Memlük kütüphanelerindeki işleyişin ve hâzinülkütübün görevlerinin anlaşılması bakımından önemli ipuçları sunmaktadır.

İbn Tolun Camii'nde yer alan kütüphane, muhtemelen Memlükler döneminde caminin yeniden imarı sırasında inşa edilmişti ve vâkıf tarafından kütüphaneye çeşitli ilimlere dair kitaplar vakfedilmişti. Elimizde daha fazla ayrıntı bulunmadığı için vakfiyede geçen çeşitli ilimlerin neler olduğu ve kütüphanedeki kitapların isimleri tespit edilememektedir. Acaba kütüphanede sadece camide tedrisi yapılan fıkıh, hadis, tefsir, tıp, kıraat ve dil ilimlerine dair kitaplar mı bulunuyordu? Bunların dışında kelam, felsefe, mantık, âdâb, tarih ve coğrafya gibi ilimlere dair kitaplar da yer alıyor muydu? Bu ve benzeri soruların, eldeki bilgilerle cevaplandırılması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte vakfiyede kitapların tasnifi işinin özellikle belirtilmiş olması, kütüphanedeki kitapların sayısının hatırı sayılır bir miktara ulaştığına işaret olarak yorumlanabilir. Camide mansıp sahibi olan ulemanın özellikle de müderrislerin ve öğrencilerin bu kütüphaneden diledikleri şekilde istifade edebilme imkânı buldukları ve kütüphanenin, temelde onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakfedildiği söylenebilir. İstinsah edilerek çoğaltılan kitaplar oldukça pahalı olduklarından âlimlerin ve öğrencilerin çoğu bunları edinmekte zorluk çekmekteydiler. Muhtemelen bu sebeple Memlükler döneminde Kahire'de ilim kurumları, müderrislerine ve öğrencilerine ihtiyaç duydukları kitapları temin etmekte, bunların bakımı ve muhafazasını sağlamak üzere de görevliler istihdam etmekteydiler.⁸⁹

88 Sübkî, *Muîdü'n-niam*, s. 206-207.

89 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 196.

Sââtî

Vakfiyede camiye, saatleri hesaplamayı bilen ve bu iş için camide bulunan aletleri kullanma kabiliyetine sahip olan bir *sââtî* tayin edilmiş ve bu görevliye aylık 80 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁹⁰ Sââtî, muhtemelen ay ve yıldızları gözleyerek zamanın, özellikle de namaz vakitlerinin belirlenmesini konu edinen ilm-i mîkâtî⁹¹ bilen bir vazifeliydi.⁹² Dolayısıyla onun, en azından bu konuda belirli bir teorik ve pratik eğitimden geçerek ihtisas sahibi olduğunu söylemek mümkündür.⁹³

Değerlendirme ve Sonuç

İbn Tolun Camii'nde ulemaya tahsis edilen mansıpların tamamını bir arada görmek hem Memlûkler döneminde caminin ulemaya sunduğu imkânların açık bir şekilde görülmesi hem de ortaya çıkan ilim kurumu modelinin daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilebilmesi için önemlidir. Ayrıca ulemaya çok sayıda mansıp sunan bir ilim kurumu olarak İbn Tolun Camii, ele alınan dönemde Kahire'de bir istisna mı teşkil ediyordu yoksa çok mansıplı ilim kurumlarının teşekkülü yönündeki güçlü eğilimin bir temsilcisi miydi meselesi de ele alınan dönemde ilim kurumu tasavvurunu anlamak bakımından önem arz etmektedir.

	Mansıp adı	Mansıp sahibi adedi	Aylık tahsisat
1.	Şâfî fıkıh müderrisi	1	200 dirhem
2.	Şâfî fıkıh muîdi	2	160 dirhem
3.	Şâfî fıkıh öğrencisi	30	500 dirhem
4.	Hanefî fıkıh müderrisi	1	200 dirhem
5.	Hanefî fıkıh muîdi	2	160 dirhem
6.	Hanefî fıkıh öğrencisi	30	500 dirhem
7.	Mâlikî fıkıh müderrisi	1	200 dirhem
8.	Mâlikî fıkıh muîdi	2	160 dirhem
9.	Mâlikî fıkıh öğrencisi	30	500 dirhem

⁹⁰ *Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçîn*, nr. 3/17, 18.

⁹¹ Helvacı – Onat, “İlm-i Mîkât”, s. 133.

⁹² Swelim, Memlûkler döneminde camide, sââtî tarafından kullanılan ve güneş saatinin yer aldığı bir odanın olduğunu belirtmektedir (bk. Swelim, *Ibn Tulun*, s. 170-72).

⁹³ Sübkî, “muvakkit” başlığı altında ele aldığı görevlinin ilm-i mîkât, ilm-i heyet ve özellikle kible yönünün tespiti konusunda bilgi sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda muvakkit ve sââtînin birbirine yakın mesleklere ya da ihtisas alanlarına işaret ettiği söylenebilir (bk. *Muîdü'n-niam*, s. 212-13).

	Mansıp adı	Mansıp sahibi adedi	Aylık tahsisat
10.	Hanbelî fıkıh müderrisi	1	200 dirhem
11.	Hanbelî fıkıh muîdi	2	160 dirhem
12.	Hanbeli fıkıh öğrencisi	30	500 dirhem
13.	Tefsir müderrisi	1	100 dirhem
14.	Tefsir öğrencisi	15	250 dirhem
15.	Hadis şeyhi	1	200 dirhem
16.	Hadis muîdi	1	80 dirhem
17.	Hadis öğrencisi	19	290 dirhem
18.	Hadis dersinin nakibi	1	30 dirhem
19.	Tıp müderrisi	1	100 dirhem
20.	Tıp öğrencisi	10	150 dirhem
21.	Mîâd şeyhi	1	200 dirhem
22.	Mîâdda görevli kâri	1	40 dirhem
23.	Münşid	1	20 dirhem
24.	Kıraat ve nahiv mütesaddiri	1	80 dirhem
25.	Mülakkın	1	60 dirhem
26.	Şeyhüssübha	2	60 dirhem
27.	Müsebbih/zâkir	30	300 dirhem
28.	Hatip	1	120 dirhem + günlük erzak
29.	İmam	1	110 dirhem + günlük erzak
30.	Reisülmüezzinin	2	90
31.	Müezzin	26	702
32.	Kâriü'l-mushaf	1	30 dirhem
33.	Kâriiler	16	?
34.	Müeddip	1	50 dirhem + günlük erzak
35.	Arif	1	30 dirhem
36.	Mektep öğrencisi	50	Günlük erzak
37.	Hâzinülkütüp	1	60 dirhem
38.	Sââtî	1	80 dirhem
	Toplam	319	6,672 dirhem

Tablo 1: İbn Tolun Camii'nde ulemaya tahsis edilen mansıplar

Tabloda görüldüğü üzere Memlûkler döneminde İbn Tolun Camii'nde mansıp sahibi olan ulemanın sayısı 300'ün üzerindeydi ve ulemaya, mahiyetleri birbirinden farklı otuz sekiz adet mansıp tahsis edilmişti. İstisnalar olmakla birlikte Memlûkler döneminden önce ilim kurumları ve özellikle medreseler çoğunlukla bir müderrise, belirli sayıda muîde ve öğrenciye tahsisat sunmaktaydı. Ayrıca bu medreselerin bazılarında müderrislerin farklı ilimleri bir arada okuttuğu bilirse de onlar muhtemelen çoğunlukla yalnızca fıkıh dersi vermek üzere tayin edilmekteydiler.⁹⁴ Bu bağlamda İbn Tolun Camii, İslam ilim kurumları tarihinde farklı bir tecrübe ortaya koymaktadır. Zira Memlûkler döneminde İbn Tolun Camii'nin vakfı kurulmadan önce dört fıkıh mezhebinin yanında tefsir, hadis, tıp, kıraat ve nahiv gibi ilimler için ayrı ayrı dersler ve mansıplar sunan kurumların sayısı oldukça azdır.

Tespit edilebildiği kadarıyla bu tür ilim kurumlarının ilk örneği, İbn Tolun Camii'nin vakfı kurulmadan yaklaşık yarım asır önce Bağdat'ta inşa edilen Müstansırıyye Medresesi'dir. 631 (1234) yılında kurulan bu medrese, dört fıkıh mezhebi, hadis, tıp, nahiv ve kıraat ilimleri için dersler ve mansıplar sunmaktaydı.⁹⁵ Kahire'de ise bu kurumların ilk örneği, İbn Tolun

94 Makdisi'ye göre müderris, bir mescidin veya medresenin var olan tek kürsüsünü elinde bulduran hukuk hocasıdır (Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", s. 213). Zengiler ve Eyyübiler döneminde Dımaşk'ta inşa edilen medreselerin de tek bir müderrisi vardı. Bunun tek istisnası Hanefiler ve Şâfiiler için ortak inşa edilen üç medresedir ki bu medreselere biri Hanefî diğeri Şâfiî olmak üzere iki müderris tayin edilmekteydi (ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyübi Dımaşk'ında Ulema*, s. 73-114). Eyyübiler döneminde Kahire'de bulunan medreselerin de çoğu tek bir müderris mansıbına sahiptir. Yalnızca dört medrese birden fazla fıkıh mezhebi için inşa edilmiştir ki bunların biri Şâfiî-Mâlikî, ikisi Şâfiî-Hanefî ve biri de dört fıkıh mezhebi için Eyyübiler döneminin sonlarında kurulan Sâlihiyye Medresesi'dir (ayrıntılı bilgi için bk. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, s. 187-375).

95 Makdisi, İslam eğitim müesseselerini dışlayıcı olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmuş, bunlardan birincisi ile tek bir fıkıh mezhebine tahsis edilen ve sadece bu fıkıh mezhebinin mensuplarını kabul eden müesseseleri, ikincisiyle ise bir mezhep sınırlaması olmaksızın bütün ilimlere ve ilim ehline açık olan müesseseleri kastetmiştir. Cami dışlayıcı olmayan, medrese ise dışlayıcı bir müessese olarak bu tasnifte yerini almıştır. Makdisi'ye göre Bağdat'ta Müstansırıyye Medresesi'nin kuruluşuyla eğitim müesseselerinin gelişiminde tam bir daire elde edilmiştir. Buna göre önce dışlayıcı olmayan eğitim kurumları olarak camiler varken daha sonra dışlayıcı olan medreseler gelmiş ve nihayetinde Müstansırıyye Medresesi ile birlikte yeniden dışlayıcı olmayan müessese modeline dönmüş, fakat dışlayıcı olan medresenin özelliklerinden de istifade edilmiştir. Çünkü Müstansırıyye Medresesi, tıpkı medrese öncesinde camilerde görüldüğü üzere bütün Sünnî fıkıh mezheplerinin öğrencilerine açtı, ancak içerisinde her bir fıkıh mezhebi kendi dışlayıcı alanına sahipti ve her bir fıkıh mezhebinin temsil eden dört fıkıh kürsüsü bulunmaktaydı (ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", s. 206-13, 255).

Camii'nin vakfı kurulmadan kısa bir süre önce 684 (1285) yılında inşa edilen Mansûriyye Külliyesi'dir. Bu kurum dört fıkıh mezhebinin yanı sıra hadis, tefsir ve tıp ilimleri için dersler ve mansıplara sahipti. Dolayısıyla sunduğu dersler ve mansıplar bakımından İbn Tolun Camii'nde görülen ilim kurumu modelinin, caminin vakfı kurulmadan kısa bir süre önce ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu model daha sonra Erken Memlûk dönemi boyunca Hâkim Camii, Nâsriyye Medresesi, Şeyhûniyye Hankahı ve Sultan Hasan Camii gibi ilim kurumlarında bazı değişikliklerle beraber uygulanmaya devam edecektir.

	Dört fıkıh mezhebinin müderrisleri	Hadis şeyhi	Tefsir şeyhi	Tıp müderrisi	Kıraat ve nahiv müderrisi	Mîâd şeyhi
Müstansiriyye Medresesi (631/1234) ⁹⁶	+	+		+	+	
Sâlihiyye Medresesi (641/1243-4) ⁹⁷	+					
Mansûriyye Külliyesi (684/1285) ⁹⁸	+	+	+	+		+
İbn Tolun Camii (697/1298)	+	+	+	+	+	+
Hâkim Camii (703/1303) ⁹⁹	+	+			+	+
Nâsriyye Medresesi (703/1303) ¹⁰⁰	+	+				
Şeyhûniyye Hankahı (756/1355) ¹⁰¹	+	+			+	
Sultan Hasan Camii (762/1361) ¹⁰²	+	+	+	+	+	+

Tablo 2: Çok mansıplı ilim kurumu modelinin teşekkülü

96 Avvâd – Cevâd, *el-Medresetü'l-Müstansiriyye*, s. 71-74.

97 Makrîzî, *el-Hitat*, IV/2, s. 485-90.

98 Makrîzî, *el-Hitat*, IV/2, s. 513-20.

99 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 58-60; Makrîzî, *el-Hitat*, IV/1, s. 114-16.

100 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 41-52; Makrîzî, *el-Hitat*, IV/2, s. 524-30.

101 Makrîzî, *el-Hitat*, IV/2, s. 760-64.

102 Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Meliki'n-Nâsir", s. 339-449.

Bahsi geçen modelin uygulandığı ilim kurumlarının vakıfları çoğunlukla sultanlar tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla ulemaya yüzlerce mansıp sunan ve çok sayıda dersin düzenlendiği bu tür büyük ilim kurumlarının kurulması ve finanse edilmesi sultanların desteği ile mümkün olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Memlûkler döneminde Kahire’de onlarca ilim kurumunun varlığı bilinmekle birlikte İbn Tolun Camii gibi çok sayıda ders ve mansıba sahip olan prestijli ilim kurumları sınırlı sayıdadır.

İbn Tolun Camii’nin Memlûkler döneminde Kahire’de bulunan ilim kurumları arasındaki yüksek konumu, inşâ ve tabakat eserleri üzerinden de takip edilebilir. Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Subhu’l-a’şâ*’da sultanın yalnızca çok önemli ve yüksek dereceli müderrislik mansıplarının tayinini yaptığını belirttikten sonra İbn Tolun Camii’ndeki müderrisliklerin de bu kapsamda yer aldığını ifade etmektedir.¹⁰³ Bir başka inşâ eseri olan *es-Sagrü’l-bâsim*’de de ulemanın tayin edildiği dinî vazifelerin anlatıldığı bölümde, İbn Tolun Camii’ndeki müderrislik makamının Şâfiî kâdılkudatına tahsis edildiği kaydedilmiştir.¹⁰⁴ Bu bağlamda Memlûkler döneminde Kahire kâdılkudatlığı yapmış âlimlerin biyografileri ve tayin edildikleri ilmî mansıplar tabakatlar üzerinden incelendiğinde İbn Tolun Camii’ndeki müderrisliklerin bunlar arasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.¹⁰⁵ Ele alınan dönemde kâdılkudatlık vazifesinin, bir âlimin tayin edilebileceği en önemli mansıp olduğu dikkate alındığında kâdılkudatlıkla İbn Tolun Camii’ndeki müderrislikler arasında kurulan hususi ilişki, caminin bir ilim kurumu olarak prestijini gösteren karinelere biri olarak değerlendirilebilir.

İbn Tolun Camii, Memlûkler döneminde kurulan vakfı sayesinde birden fazla ilmin tedris edildiği, ulemaya eğitimle ve dinî vazifelerle ilgili çok sayıda mansıbın tahsis edildiği bir ilim kurumu haline gelmiştir. İbn Tolun Camii’nde görülen ilim kurumu modeli ile ilgili vurgulanması gereken önemli hususlardan biri, farklı ilimlerin bir kurumda tedris edilmesini mümkün kılan bu modelin, ulemaya dikkate değer bir ilmî ve sosyal çevre

103 Kalkaşendî, *Subhu’l-a’şâ*, III, 409.

104 Sahnâvî, *es-Sagrü’l-bâsim*, I, 407. İbare şu şekildedir: “تدریس جامع ابن طولون وكان مضافاً”
”لقاضي القضاة الشافعية”.

105 Erken Memlûk döneminde Kahire kâdılkudatlarının tayin edildiği ilmî mansıpları tespit etmeye çalışan Joseph Escovitz özellikle Hanefî kâdılkudatlarının önemli bir kısmının İbn Tolun Camii’nde müderrislik yaptıklarını belirlemiştir. Ancak Sahnâvî’nin eserindeki bilgilere erişemediğinden olsa gerek camideki müderrislik mansıbı ile kâdılkudatlık mansıbı arasında hususi bir ilişki olmadığını iddia etmiştir (bk. Escovitz, *The Office of Qâdî al-Qudât*, s. 199-201; Kahire kâdılkudatlarından İbn Tolun Camii’nde mansıp sahibi olanların bir listesi için bk. Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessesesi*, s. 170-72).

sağlamış olduğudur. Camideki derslere katılan çok sayıda müderris ve öğrencinin birbirleri ile irtibat kurdukları, ilmî müzakerelerde buldukları ve birbirlerinin derslerinden, eserlerinden ve çalışmalarından istifade ettikleri düşünülebilir ve bu oldukça muhtemeldir. Bu bağlamda İbn Tolun Camii gibi birden fazla derse ve mansıba sahip olan ilim kurumlarının, âlimlerin birbirleri ile şahsî, ilmî ve meslekî bağlar kurabilmeleri için yeni ve önemli imkânlar sunduğu söylenebilir.

İbn Tolun Camii'ndeki mansıp sahiplerinin tahsisatı ise iki düzeyde yorumlanabilir. Bunların birincisi, camideki mansıpların kendi aralarında tahsisat miktarları bakımından derecelenmesi ve bu bağlamda değerlendirilmeleridir. Buna göre en yüksek tahsisatı aylık 200 dirhemle fıkıh müderrisleri, hadis şeyhi ve mîâd şeyhi almaktadır. Tefsir ve tıp müderrisi aylık 100 dirhem maaş alırken fıkıh ve hadis derslerinin müdleri ile kıraat ve nahiv mütesaddirinin aylık tahsisleri 80 dirhemdir. Mülakkın ve şeyhüssübha ise aylık 60 dirhem maaş almaktadırlar. Bu miktarların ele alınan dönemde ilimler arasında bir hiyerarşiye işaret edip etmediği tartışmaya açık olmakla birlikte camideki mansıpların kendi aralarındaki derecelenmelerine dair bir veri sundukları söylenebilir.

İbn Tolun Camii'ndeki mansıp sahiplerinin tahsisat miktarları ile Memlûkler döneminde Kahire'de yer alan diğer ilim kurumlarındaki mansıp sahiplerinin tahsisat miktarlarının mukayese edilmesi ise bir başka değerlendirme alanı sunmaktadır. Buradan yola çıkarak İbn Tolun Camii'ndeki mansıpların, Memlûkler döneminde Kahire'de bulunan diğer ilim kurumlarındaki mansıplara kıyasla konumu tartışılabilir. Ancak bu mukayesenin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için dirhem değerinin Memlûkler dönemi boyunca gösterdiği dalgalanmaların dikkate alınması gerekmektedir. Bunun yanı sıra farklı vakfiyelerde farklı para birimlerinin (*dirhem nukra*, *dirhem fülûs* vb.) kullanıldığı bilinmekte ve bunların birbirlerine dönüştürülmeleri ayrı bir problem teşkil etmektedir. Ayrıca vakfiyede belirlenen miktarların enflasyona ya da vakfın gelirlerindeki artma ve azalmalara göre ne ölçüde değişime uğradığını da takip etmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır.¹⁰⁶ Buna rağmen birbirleri ile yakın zamanda inşa edilmiş bazı ilim kurumlarının ulemaya sunduğu tahsisat miktarları, bahsi geçen problemler akılda tutulmak kaydıyla mukayese edilebilir. Mesela İbn Tolun Camii'nin vakfının kuruluşundan altı yıl sonra inşa edilen Nâsiriyye Medresesi'nde dört fıkıh mezhebinin müderrisleri 200'er dirhem maaş almaktaydı. Bu, İbn Tolun Camii'ndeki fıkıh müderrislerinin tahsisatı ile aynıdır. Aynı

106 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, s. 77.

medresenin hâzinülkütübü aylık 30 dirhem maaş alırken İbn Tolun Camii'ndeki hâzinülkütübe bunun iki katı maaş tahsis edilmiştir.¹⁰⁷ Benzer şekilde İbn Tolun Camii'nin vakfının kuruluşundan altı yıl sonra yeniden imar edilen ve kendisi için yeni bir vakıf kurulan Hâkim Camii'nde dört fıkıh mezhebinin müderrisleri aylık 130'ar dirhem, her bir mezhebin dersi için tayin edilen iki muîd ise 50'şer dirhem maaş almaktaydılar. Bu miktarların, İbn Tolun Camii'ndeki fıkıh müderrislerinin 200, muîdlerin ise 80'er dirhem olan aylık maaşlarına kıyasla daha az olduğu görülmektedir.¹⁰⁸ Hâkim Camii'nde aylık 130 dirhem maaş alan miâd şeyhi, 30 dirhem alan nahiv müderrisi ve yine 30 dirhem alan mülakkın da İbn Tolun Camii'ndeki emsallerine göre daha az tahsisat almaktaydılar. Daha önce de değinildiği üzere dönemin sultanının emri ile vakıfları kurulan Nâsırıyye Medresesi ve Hâkim Camii, İbn Tolun Camii gibi birden fazla derse ve mansıba sahip olan Kahire'nin önde gelen ilim kurumlarından. İbn Tolun Camii'ndeki mansıplara ayrılan tahsisatın bu iki kurumdaki mansıplara ayrılan tahsisat ile aynı ya da daha fazla olduğu tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla bu veriler, İbn Tolun Camii'nin, en azından vakfının kurulduğu VII. (XIII.) yüzyılın sonu ile VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında Kahire'nin önemli ilim kurumlarından biri olduğu bulgusunu destekler niteliktedir.

İbn Tolun Camii'nin serüveni, Memlûkler döneminde Kahire'deki ilim kurumları hakkında iki temel eğilimi göstermesi bakımından önemlidir. Bunların birincisi, ele alınan dönemde Memlûk coğrafyasında bazı önemli camilerin giderek artan bir şekilde vakıf-temelli ilim kurumları haline gelmesidir. Bu camiler, henüz kuruluşlarından ya da yeniden imar edilmişlerinden itibaren vakıflarla desteklenen birer ilim kurumu olarak tasarlanmışlardır. Bu yönleriyle camideki belirli bir sütuna ya da mekâna farklı vâkıflar tarafından dersler vakfedilmesi şeklindeki uygulamanın yaygın olarak görüldüğü Mısır'daki Amr b. Âs Camii ya da Dımaşk'taki Emeviyye Camii gibi camilerden farklılık arz etmektedirler. Zira bu örneklerde camilerdeki belirli ders halkalarına vakıflar yapılmakta, caminin kendisi bir ilim kurumu olarak vazedilmemektedir. İbn Tolun Camii'nde ise bizzat caminin vakfı onu bir ibadet mahalli olmanın ötesinde bir ilim kurumu olarak sunmaktadır ve İbn Tolun Camii, bu tür ilim kurumlarının Kahire'deki erken ve en önemli örneklerinden biridir. Daha sonra Kahire'de Hâkim Camii, Sultan Hasan Camii ve Müeyyed Camii gibi camiler bu modelin takipçisi olmuşlardır.

İkinci eğilim ise sultanlar ve önde gelen emîrler tarafından kurulan, içerisinde dört fıkıh mezhebi başta olmak üzere hadis, tefsir, tıp, kıraat ve nahiv

107 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 47.

108 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 59.

gibi ilimlerin tedris edildiği ve bu ilimlerde ihtisas sahibi olan ulemaya mansıpların sunulduğu ilim kurumlarının teşekkülüdür. Bu kurumlar hem fizikî boyutları hem vakıflarının zenginliği hem de sundukları dersler ve mansıpların çeşitliliği bakımından Kahire'deki emsallerinden daha büyüktüler ve muhtemelen onlar arasında daha yüksek bir konuma sahiptiler. İbn Tolun Camii de şehirdeki bu önemli ilim kurumlarından biriydi.

İbn Tolun Camii'nin günümüze ulaşan vakfiyesi, Memlükler döneminde Kahire'de ilim kurumlarının işleyişi ve ulemanın ilmî-meslekî pratiklerini anlamak adına önemli bir kaynak konumundadır. Bu bağlamda vakfiyede her bir dersin müderrisinin dersini hangi usule bağlı kalarak sürdüreceğine dair bazı şartların belirlenmesi ve öğrencilerin tahsisatının paylaşılması işinin müderrise bırakılması gibi hususlar dikkat çekmektedir. Ayrıca vakfiyede yer alan dersler ve mansıp sahipleri ile ilgili şartlar, ilimlerle mansıplar arasında kurulan güçlü bir ilişkiye işaret etmektedir. Vakfiyede fıkıh müderrislerinin her birinden, mezhebinin görüşleri ve istikrar kazanmış usullerine göre ders vermesi ve derslerinde mezhebinin delillerini dikkatli bir şekilde sunması istenmekte, tefsir müderrisinin tefsir ilminin yanında irap ve dil ilimlerinde ihtisas sahibi olması şart koşulmakta, hadis şeyhinin hadis ilminde hem rivayet hem dirayet bilgisine sahip olması beklenmekte, kıraat ve nahiv ilimlerinin tedrisi bir arada düşünülmemekte ve bu ders için tek bir müderris tayin edilmektedir. Vakfiyedeki şartlarda ilimlerin usulü ve mesailinin dikkate alındığını, şartların ulemanın mevcut tedris usulleri ve ilmî pratikleri ile uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Vakfiyede belirlenen tahsisat miktarları dikkate alındığında fıkıh müderrisliği, hadis şeyhliği ve mîâd şeyhliğinin camideki en yüksek dereceli mansıplar olduğu görülmektedir. Burada mîâd şeyhine verilen önem ve onun fıkıh müderrisi ve hadis şeyhi ile aynı tahsisata sahip olması özellikle dikkat çekicidir. Vaazla karşılaştırıldığında en önemli ayırt edici vasfı bir kitabın takip edilmesi olan mîâdlar, ulema ile toplumu buluşturan, isteyen herkesin katılımına açık olan derslerdi. Mîâdlarda şeyhin yanında belirlenen kitabı şeyhe okuyan bir kâri ve Hz. Peygamber'i metheden şiirler inşad eden bir münşid de bulunmaktaydı. Bir başka deyişle belirlenen bir kitaptan belirli bölümlerin okunması, şeyhin okunan bölümler üzerine kendi ilmî birikimine dayanarak bir ders vermesi ve akabinde münşidin Hz. Peygamberi metheden şiirler inşad etmesi, İbn Tolun Camii'ndeki mîâdın temel unsurlarıydı. Fakih ve müftü olup hadis ve dil ilimlerinde ihtisas sahibi olması şart koşulan mîâd şeyhinin, vasıfları itibarıyla de camideki mansıp sahipleri arasında yüksek bir dereceye sahip oluşu dikkat çekmektedir.

İşaret edilmesi gereken bir diğer husus ibadet, tedris ve zikir gibi ulema ve toplum için önem arzeden fiillerin İbn Tolun Camii'nde bir arada yerine getirilmesidir. Bir başka deyişle İbn Tolun Camii, bir cami olması cihetiyle imam, hatip, müezzin ve kâri gibi görevlilere sahip olan şehrin önemli ibadet mahallerinden biriydi. Ancak bunun ötesinde birden fazla ilimde tedris faaliyetinin sürdürüldüğü, ulemanın ilmî mansıplara sahip olduğu ve bu durumun vakıf hukuku çerçevesinde tanzim edildiği bir ilim kurumuydu.¹⁰⁹ Bunlara ek olarak sûfilerden tayin edildiği anlaşılan şeyhüssübha ve müsebbihler aracılığı ile de zikirlerin yapıldığı bir tür sûfi kurumuydu. İbn Tolun Camii, Memlûkler döneminde Kahire'de bir yanda şehir halkının ibadetlerine devam ettiği, bir yanda çocukların müeddip ve arıftan Kur'an ve yazı eğitimi aldığı, bir yanda ulemanın fıkıh, tefsir, hadis, tıp, kıraat ve nahiv derslerini sürdürdüğü, bir yanda mîâd şeyhinin kâri ve münşid ile birlikte şehir ahalisine açık dersler verdiği, bir yanda müderrislerin ve öğrencilerin kütüphaneden kitaplar ödünç alıp okuduğu, bir yanda kârilerin Kur'an tilavetinde bulunduğu, bir yanda sûfilerin şeyhüssübhanın nezaretinde zikir yaptığı ulemanın ve toplumun farklı unsurlarını bir araya getiren çok fonksiyonlu bir ilim kurumuydu.

İbn Tolun Camii'nde ulemaya mahiyetleri birbirinden farklı otuz sekiz mansıp tahsis edilmiştir ve mansıp sahiplerinin sayısı 300'ü aşmaktadır. Bu durum, Memlûkler döneminde Kahire'de bir caminin ulemaya sunabileceği mansıpların çeşitliliğini ve mansıp sahiplerinin sayısının çokluğunu göstermesi bakımından özellikle dikkat çekicidir. Bu makalede İbn Tolun Camii ve vakfiyesi üzerine yapılan inceleme ve yorumlar, Memlûkler döneminde ilim kurumu dendiğinde işaret edilen müessesenin yalnızca medrese olmadığını ve Kahire'deki bazı büyük camilerin, sultanlar ve yüksek rütbeli emîrlere tarafından kurulan vakıflar aracılığı ile ulemaya dersler ve mansıplar sunan önemli ilim kurumları haline geldiğini ortaya koymaktadır.

109 Bu tespit, İbn Tolun Camii'ndeki ilmî faaliyetlerin tamamının vakfiye ile tanzim edildiği ve vakıf tarafından desteklendiği şeklinde anlaşılmalıdır. Mesela Süyûtî (ö. 911/1505) caminin vakfiyesinde yer alan derslerden bağımsız olarak İbn Tolun Camii'nde hadis imla meclislerini düzenlemiştir (Süyûtî, *et-Tehaddüs bi-nîmetillâh*, s. 88-89). Ancak bu durum, İbn Tolun Camii için olduğu kadar diğer ilim kurumları ve medreseler için de geçerlidir. Bir başka deyişle Memlûkler döneminde vakıflardan bağımsız derslerin düzenlendiği mekânlar yalnızca camiler değildir. Bu bağlamda Belevî'nin (ö. 780/1378) Kahire'deki bazı medreselerde aldığı dersler dikkate değerdir. Endülüs'ten hac yolculuğu ve ilim tahsili için çıktığı seyahat sırasında kısa bir süre Kahire'ye uğrayan Belevî, burada İmam Şâfiî Türbesi'nin yanındaki medresede ve Nâsriyye Medresesi'nde bu kurumların vakıfları tarafından desteklenen derslerden bağımsız olarak çeşitli âlimlerden dersler almış, kitaplar okumuş ve bu kitapların icazetlerini almıştır (bk. Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, I, 226-30, 236).

Bibliyografya

- Abdül'âtî, Abdülganî Mahmûd, *et-Ta'lim fi Mısr zemene'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- Abdül'âtî, Abdülganî Mahmûd, "Hüccetü vakfi's-Sultân el-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî", *et-Ta'lim fi Mısr zemene'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik* içinde, s. 331-48.
- Avvâd, Korkîs – Mustafa Cevâd, *el-Medresetü'l-Müstansırıyye*, Beyrut-London: Dârü'l-verrâk, 2008.
- Aynî, Bedreddin, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân: Asru selâtini'l-Memâlik*, I-V, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâik'l-kavmiyye, 2010.
- Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*, nşr. D. S. Richards, Beyrut: Matbaatü Müesseseti Hasîb Dirgâm ve evlâdih, 1419/1998.
- Behrens-Abouseif, Doris, "İbn Tolun Camii", *DİA*, 1999, XX, 416-18.
- Belevî, Abdullah b. Muhammed, *Sîretü Ahmed b. Tolûn*, nşr. M. Kürd Ali, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y.
- Belevî, Hâlid b. İsâ, *Tâcü'l-mefrik fi tahliyeti ulemâ'l-meşrik*, nşr. Hasan es-Sâih, I-II, Muhammediye: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, t.y.
- Berkey, J., *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle: Washington University Press, 2001.
- Berkey, J., *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları 2015.
- Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton: Princeton University, 1992.
- Cermî, İbrâhim Muhammed, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1422/2001.
- Chamberlain, M., *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam (1190-1350)*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Çakan, İsmail L., "Dirâyetü'l-hadis", *DİA*, 1994, IX, 366-67.
- Emîn, Muhammed Muhammed, *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fi Mısr: 648-923/1250-1517*, Kahire: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- Emîn, Muhammed Muhammed, *Fihristü vesâiki'l-Kâhire hattâ nihâyeti asri selâtini'l-Memâlik*, Kahire: Ma'hedü'l-ilmiyyi'l-Fransî li'l-âsâri'ş-şarkıyye bi'l-Kâhire, 1981.
- Emîn, Muhammed Muhammed, "Mesârifü evkâfi's-Sultân el-Melikî'n-Nâsir Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn alâ mesâlihi'l-kubbe ve'l-Mescidi'l-câmi' ve'l-medâris ve mektebi's-sebil bi'l-Kâhire", İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretün-nebîh fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh* içinde, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, Kahire 1976-86, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âme li'l-kitâb, 1986, III, 339-49.
- Emiroğlu, Nagihan, "Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu'l-Muzafferî Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 33-70.
- Escovitz, Joseph H., *The Office of Qâdi al-Qudât under the Bahri Mamluks*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984.
- Haarmann, U., "Mamluk Endowment Deeds as a Source for the History of Education in Late Medieval Egypt", *al-Ebath*, 28 (1980): 31-47.

- Helvacı, Mustafa – Yavuz Onat, “İlm-i Mikât”, *DİA*, 2000, XXII, 133-34.
- Hirschler, K., *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library: The Ashrafiya Library Catalogue*, Edinburgh: Edinburgh University, 2016.
- İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzatü'l-behiyyetü'z-zâhire fi hutatî'l-Muizziyyetî'l-Kâhire*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, Kahire: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1417/1996.
- İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1384/1964.
- İbn Dokmak, *el-İntisâr li-vâsıtatı ikdi'l-emsâr*, nşr. Carl Vollers, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1992.
- İbn Dokmak, *en-Nüfhatü'l-miskiyye fid-devleti't-Türkiyye*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Ahmed Abdülkâdir eş-Şâzelî, I-XXVII, Ebûzabî: el-Mecmaü's-sekâfi, 1424/2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, nşr. M. Seyyid Câdelhak, I-IV, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadise, t.y.
- İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, nşr. M. Mustafa, I-V, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1982.
- İbn Kâdi Şühbe, *et-Târîh*, nşr. Adnân Derviş, I-IV, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmüyyü'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1977-97.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Cize: Hecer li't-tubâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-îlân, 1417-20/1997-99.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Tağrıberdî, *el-Menhelüs-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, I-XIII, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1984-2009.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XVI, Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, t.y.
- İbnü'l-Cey'ân, Şerefeddin Yahyâ b. Şâkir, *et-Tuhfetüs-seniyye bi-esmâ'l-bilâdi'l-Mısriyye*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1394/1974.
- İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*, nşr. J. Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İbrâhim, Abdüllatif, “Nassân cedidân min vesikati'l-Emîr Sargatmîş”, *Mecelletü Külliyyetü'l-âdâb*, 27 (1965): 121-58; 28 (1966): 143-200.
- İnanç, Yonis, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin v.dğr., I-XV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987.
- Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, 1992, V, 380-83.
- Leiser, G., *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249* (doktora tezi), University of Pennsylvania, 1976.
- Leiser, G., “Medical Education in Islamic Lands from the Seventh to the Fourteenth Century”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 38/1 (1983): 48-75.

- Little, Donald P., "The Use of Documents for the Study of Mamluk History", *Mamluk Studies Review*, 1 (1997): 1-13.
- Makdisi, G., *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Makdisi, G., "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology", *Speculum*, 49/4 (1974): 640-61.
- Makdisi, G., "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 203-72.
- Makdisi, G., *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Makdisi, G., *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Makrîzî, *el-Hıtat: el-Mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, I-IV, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1434/2013.
- Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Midilli, Muhammet Enes, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii (1296-1382)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Muhanna, E., *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Neşşâr, Seyyid Seyyid, *Târihu'l-mektabât fî Mısr: el-Asrû'l-Memlûki*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısrîyyetü'l-Lübnâniyye, 1413/1993.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, nşr. Necîb Mustafa Fevâz - Hikmet Kışlı Fevâz, XXXII, nşr. İbrâhim Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Zühd ve Rekâik", *DİA*, 2013, XLIV, 535-37.
- Özkan, Halit, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire (1392-1517)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Pedersen, J., "Masdjid", *EI: First Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1987, V, 354-76.
- Raymond, A., "al-Maqrîzî's Khitat and the Urban Structure of Mamluk Cairo", *Mamluk Studies Review*, 7/1 (2003): 145-67.
- Safedî, *A'yânü'l-asr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-IV, Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1418/1998.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sahmâvî, Şemseddin Muhammed, *es-Sagrü'l-bâsim fî snâati'l-kâtib ve'l-kâtım*, nşr. Eşref M. Enes, I-II, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikr'l-kavmiyye, 1430/2009.
- Shaaban, M. Hafez, *Piety and Power: Pious Endowments in the Bahri Mamluk Period, 1250-1382* (yüksek lisans tezi), The American University in Cairo, 2015.
- Sübki, Tâceddin, *Mu'idün-niâm: Makam ve Meslek Ahlâkı*, çev. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-II, Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Süyûtî, *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*, nşr. E. M. Sartain, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Swelim, T., *The Mosque of Ibn Tulun: A New Perspective* (doktora tezi), Harvard University, 1994.
- Swelim, T., *Ibn Tulun: His Lost City and Great Mosque*, Kahire: The American University in Cairo Press, 2015.
- Tüçibî, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*, nşr. Abdülhâfız Mansur, y.y.: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, t.y.
- Vakfiyyetü Hüsâmeddîn Lâçîn (21 Rebüülâhir 697)*, Dâru'l-vesâiki'l-kavmiyye, Mecmûatü'l-Mahkemeti's-şer'iyye, nr. 3/17, 18.
- Yılmaz, Harun, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail, "Hitat", *DİA*, 1998, XVII, 401-402.
- Zehebî, *Mu'cemü şüyühiz-Zehebî*, nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.

An Institution of Learning in the Mamluk Period: The Mosque of Ibn Tūlūn and Its Stipendiary Positions for Ulama

The city of Cairo in the Mamluk period was home to numerous educational institutions that offered courses and stipendiary positions (*manşibs*) to ulama. In this period, some of the great mosques in the city had become waqf-based learning institutions through the waqfs founded by the sultans and high-ranking amirs. The Mosque of Ibn Tūlūn, one of these early mosques, was built by Aḥmad b. Tūlūn in 265 (879) in the Tūlūnid city of Qatā'i. After remaining in a dilapidated state during the Ayyūbid and the early Mamluk periods, the mosque was rebuilt at the end of the 7th (14th) century by al-Malik al-Manşūr Ḥusām al-Dīn Lāçīn, the Mamluk sultan. The endowment deed (*waqfiyya*), which turned the mosque into a prominent learning institution in Mamluk Cairo, was established during the rebuilding process. This article explores the waqf, lessons taught in the mosque, manşibs assigned to ulama in the waqfiyya, definitions of these manşibs, relations established between manşibs and sciences, and the effect of these manşibs on the ulama's scholarly and professional activities.

Having survived through the present, the waqfiyya of the Mosque of Ibn Tūlūn is a critical source for understanding the organization of learning institutions and scholarly professional practices of ulama in the Mamluk period. According to the waqfiyya, the courses about the four schools of law (*madhhabs*), together with the courses in tafsīr, ḥadīth, medicine, mī'ād, qirā'a, and naḥw, were organized in the mosque. Additionally, manşibs related to educational and religious duties, such as mudarris of fiqh, mu'īd, shaykh of tafsīr, shaykh al-ḥadīth, naqīb, mudarris of medicine, shaykh of mī'ād, munshid/mādiḥ, mutaşaddir al-qirā'a and naḥw,

mulaqqin, shaykh al-subḥa, musabbiḥ/dhākir, khaṭīb, imām, ra'īs al-mu'adhdhinīn, mu'adhdhin, qārī, mu'addib, 'arīf, khāzin al-kutub, sā'atī, were given to ulama. This article endeavors to identify the meanings of these manşibs by inquiring into the waqfiyya; further, the article also considers surviving waqfiyyas from the educational institutions in Mamluk Cairo, the information in the Mamluk sources, and the discussions on the definitions of manşibs in modern literature. Furthermore, the monthly stipends paid to manşib-owners have been detected through the waqfiyya. Based on this information, this article shows how the manşibs in the Mosque of Ibn Ṭulūn were comparatively ranked.

Moreover, the clauses in the waqfiyya related to the qualifications of manşib-owners and the procedures for the courses are compared with the other waqfiyyas of the period. Within the waqfiyya, it is stipulated that the mudarris of fiqh should offer his courses with respect to the legal ideas and the established methods (*al-rasm al-mu'tād*) of his madhhab. It is also expected of the mudarris to present the proofs (*adilla wa barāhīn*) of his madhhab to the students. As for mudarris of tafsīr, he must be an expert of Qur'anic exegesis as well as linguistics and *irāb*, while the mudarris of ḥadīth should have the knowledge of both *riwāya* and *dirāya* in the science of ḥadīth. In addition, qirā'a and naḥw are included under a single course, and for this course, only one mudarris, namely *mutaşaddir*, is to be assigned. Based on this information, it is suggested that the principles (*uşūl*) and questions (*masā'il*) of the sciences were taken into consideration while determining the clauses of the waqfiyya, which were consistent with the existing learning practices of the ulama.

The trajectory of the Mosque of Ibn Ṭulūn is significant in terms of discerning the two particular trends of the institutions of learning in Mamluk Cairo. First, some prominent mosques in the city had gradually become waqf-based learning institutions during the period under consideration. These mosques, since their establishment or reconstruction, had been designed as learning institutions supported by waqfs. In this respect, they differ from mosques like the Mosque of 'Amr b. al-Āş in Egypt or the Umayyad Mosque in Damascus, where the practice of endowing courses to a certain column or place in the mosque was common. In these examples, endowments were made only for certain study circles (*ḥalqa*) in the mosques, and the mosque itself was not intended as a learning institution. However, the waqfiyya of the Mosque of Ibn Ṭulūn presents the mosque as a learning institution rather than simply a place of worship. In this respect, the mosque is an early and significant example of such learning institutions in Mamluk Cairo.

The second pattern is the formation of learning institutions, established by the sultans and leading amirs, where courses were taught primarily on the four madhhabs, ḥadīth, tafsīr, medicine, mī'ād, qirā'a, and naḥw, and where manşibs were offered to ulama who were specialists in these subjects. These institutions were larger than their equivalents in Mamluk Cairo in terms of their physical size, the wealth of their waqfs, and the variety of courses and manşibs they offered. Additionally, they probably also occupied a higher position among these institutions. The Mosque of Ibn Ṭulūn was one of the most significant of these learning

institutions in the city. According to the waqfiyya, there were over three hundred manşib-owners in the mosque, and thirty eight different types of manşibs were given to ulama. This information is particularly noteworthy in that it shows the diversity of manşibs that a mosque in Cairo could offer to the scholars in the Mamluk period, as well as the significant number of manşib-owners. Before the Mamluk period, learning institutions, and particularly madrasas, had offered stipends mostly to only one mudarris and to a select number of students. In this context, the Mosque of İbn Ŧülün presents a distinct experience in the history of Islamic learning institutions. Thus, this article evaluates the formation of a learning institution model, as was the case for the Mosque of İbn Ŧülün, in which four madhhabs and more than one science were taught and a large number of manşibs were offered to ulama. In this way, this article attempts to identify the history and context of this institutional learning model, as exemplified by the case of the Mosque of İbn Ŧülün.

Keywords: The Mosque of İbn Ŧülün, mosque, waqfiyya, manşib, ulama, madrasa, Cairo, Mamluks.

تحقيق «النور البادي في أحكام الأراضي» لعبيد الله بن عبد الغني*

بیرام بهلوان** / Bayram Pehlivan

ياسر البياتي*** / Yasir Beyatli

Ubeydullah b. Abdülganî'nin *en-Nûrû'l-bâdî fî ahkâmî'l-arâzî* Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri

Bu makale, XVIII. yüzyıl Osmanlı Mısır'ında yaşamış bir Hanefî hukukçusu olan Ubeydullah b. Abdülganî'nin (ö. 1211/1796'dan sonra) *en-Nûrû'l-bâdî fî ahkâmî'l-arâzî* adlı risalesinin tahkikli neşrinden oluşmaktadır. Klasik Osmanlı toprak rejiminde yer alan öşür, haraç ve mîrî toprakların tanımı ve hükümlerini konu edinen eser, esas itibarıyla şu iki problemi tartışmaktadır: Anadolu, Mısır ve Bilâdüşşam topraklarının hukukî statüsü ve sultan, sipahi ve çiftçilerin mîrî topraklar üzerindeki haklarının doğası. Risale, ağırlıklı olarak Mısır ve Bilâdüşşam kökenli müteahhir dönem Hanefî hukukçularının konuya ilişkin görüşleri ile şeyhülislam fetvaları ve Osmanlı kanunlarının bir derlemesi niteliğindedir. Bu derleme, Osmanlı-Arap coğrafyasında yaşayan ve muhtemelen Arap asıllı olan bir Hanefî hukukçusunun şeyhülislam fetvalarına ve Osmanlı kanunlarına duyduğu ilgiyi göstermesi bakımından özel bir öneme sahiptir. Zira söz konusu coğrafyanın uleması tarafından toprak hukuku alanında yazılmış bu türden başka bir eserin varlığı bilinmemektedir. Risale, bu açıdan değerli olmakla birlikte çeşitli hatalar içermektedir. Bu hatalar, çalışmanın dirâse kısmında “fetva ve kanunların Arapça'ya yanlış tercüme edilmesi”, “fetvaların yanlış şahıslara nispet edilmesi”, “metinde çelişkili hükümlere yer verilmesi” ve “kanunlara aykırı fetvaların zikredilmesi” şeklinde türlerine göre gruplandırılarak örnekler üzerinden ayrıntılı bir biçimde incelenmiş ve ayrıca tahkikli metinde dipnotlarda tashih edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Anadolu, Mısır, Bilâdüşşam, toprak, öşür, haraç, mîrî arazi, iktâ, irsâd, vakıf, kanun, fetva.

* تتقدّم بالشكر لمنذر شيخ حسن الذي قام بتصحيح قسم الدراسة من البحث، وللشيخ رضوان الكحيل والدكتور محمد رشاد الهُمص اللذين وقّرا لنا إمكانيّة الوصول إلى نسخة الرسالة في المكتبة الأزهرية.

** معيد بكلية الإلهيات بجامعة إستانبول، وطالب دكتوراه بكلية الإلهيات بجامعة مرمره، قسم الفقه الإسلامي، .ORCID 0000-0002-6908-9571 (byrmpnlvn@gmail.com)

*** معيد وطالب دكتوراه بكلية الإلهيات بجامعة إستانبول، قسم الفقه الإسلامي، .ORCID 0000-0001-9228-7720 (yasirbeyatli@gmail.com)

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

هو عبيد الله بن عبد الغنيّ الحنفيّ المصريّ، تذكره المصادر المعدودة التي وجدناها بـ"عبد الله"،^١ غير أنّ اسمه مُسجَّلٌ في نسخة دار الكتب الظاهريّة ونسخة المكتبة الأزهرية للرسالة بـ"عبيد الله"،^٢ وفي نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية مسجَّل بـ"عبد الله"،^٣ موافقاً للمصادر البليوغرافية؛ ولكن خلال عملنا في التحقيق ومقابلة النسخ وجدنا نسخة دار الكتب الظاهريّة أقلّ خطأً؛ لذلك يبدو أنّ اسم المؤلف "عبيد الله"، وليس "عبد الله".

المعلومات عن سيرته قليلة؛ فلا نعلم تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته، سوى ما تذكره المصادر أنّ وفاته كانت بعد سنة ١٢١١هـ^٤ (الموافق كانون الأوّل ١٧٩٦م)، وعلم ذلك من مقدّمة المؤلف في رسالته؛ إذ صرّح فيها أنّه ألّفها في تلك السنة، وتذكر أيضاً أنّه مصريّ^٥ وحنفيّ،^٦ وأنّ له رسالةً اسمها **النور البادي في أحكام الأراضي**،^٧ ولا يعرف للمؤلف تأليف غير هذه الرسالة، ويُعرف من الرسالة أنّ سنده ينتهي إلى الشيخ عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م)، حيث أشار إليه بقوله: «صرّح شيخ شيخ شيخنا المرحوم الشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ».^٨

٢. التعريف بالرسالة

١.٢. اسم الرسالة

سمّى المؤلف رسالته هذه بـ"**النور البادي في أحكام الأراضي**"، كما صرّح بذلك

- ١ هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦؛ فهرست الكتب العربيّة الموجودة بالكتبخانة الخديويّة، ١٤٥/٣.
- ٢ انظر: نسخة "ظ"، ١٣٣ظ؛ نسخة "ز"، ١ظ.
- ٣ انظر: نسخة "س"، ١ظ.
- ٤ هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦. وقيل في فهرست المكتبة الخديويّة: إنّ المؤلف من علماء القرن الثاني عشر. انظر: فهرست الكتب العربيّة الموجودة بالكتبخانة الخديويّة، ١٤٥/٣.
- ٥ هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦؛ فهرست الكتب العربيّة الموجودة بالكتبخانة الخديويّة، ١٤٥/٣.
- ٦ هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦؛ فهرست الكتب العربيّة الموجودة بالكتبخانة الخديويّة، ١٤٥/٣.
- ٧ النور البادي، ص. ٦٦ عليه أيضاً في بحثٍ عن الحقوق والإدارة والإنتاج في سوريا تحت حكم العثمانيين. انظر: Mundy - Smith, *Governing Property*, s. 31.

في مقدمتها،^١ وقد ذُكرت بهذا الاسم في فهارس المكتبات^٢ وكتب الطبقات والتراجم.^٣

٢.٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف

لا شك في نسبة الرسالة إلى مؤلفها؛ لأنه يذكر اسمه صراحةً في مقدمتها،^٤ وتشهد بذلك أيضًا فهارس المكتبات،^٥ كما أننا لم نجد في كتب الطبقات والتراجم التي رجعنا إليها من نسبتها إلى مؤلف آخر.^٦

٣.٢. سبب تأليف الرسالة وتاريخ تأليفها

ذكر المؤلف سبب تأليف الرسالة وتاريخ تأليفها في المقدمة بقوله: «فقد سأني بعض الإخوان من أكابر الأصحاب والخلان في سنة إحدى عشر بعد الألف والمائتين وأواخر جمادى الآخرة أن أجمع له رسالةً مختصرةً تشتمل على بيان أحكام الأراضي وتعريفها، فأجبتة إلى ذلك مستمدًا من جلائل الآية ومنته».^٧

٤.٢. موضوع الرسالة وعرضها للمسائل

موضوع الرسالة هو تعريف الأراضي وبيان أحكامها، وقد رتبها المؤلف على مقدمة وثلاثة أقسام، وبيّن في المقدمة سبب تأليفها وتاريخ تأليفها، كما أشرنا إليه آنفًا، ثم قسم الأراضي إلى ثلاثة أقسام: العشرية والخراجية والأميرية، وناقش تعريف كلٍّ منها وأحكامها على التوالي، كلٌّ منها في قسم على حدة.

فبعد أن ذكر تعريف الأراضي العشرية وأحكامها ملخصًا في القسم الأول، تناول مسألة الأراضي الخراجية في القسم الثاني، فقسمها إلى قسمين فرعيين: خراجٍ موظفٍ وخراجٍ مقاسمٍ، وعرفهما، وبيّن الأحكام الخاصة بهما، ومن خلالها انتقل إلى مسألة الوضع الشرعي لأراضي مصر وبلاد الشام، وناقش جميع جوانبها، فأجاب عن هذه الأسئلة الأساسية الخمسة:

١ النور البادي، ص ٩٦.
٢ فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية، ١٤٥/٣.
٣ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦.
٤ النور البادي، ص ٩٦.
٥ فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية، ١٤٥/٣.
٦ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٤٨٧/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٧٦/٦.
٧ النور البادي، ص ٩٦.

(١) هل أراضي مصر وبلاد الشام خراجيّة، أو أميريّة؟

(٢) ما هي صلاحية السلطان على الأراضي التي آلت لبيت المال؛ إمّا لموت مُلاكها، أو عجز المزارعين عن زراعتها؟

(٣) هل يبقى الخراج وظيفّة الأرض إذا آلت لبيت المال؛ لموت مُلاكها، أو عجز المزارعين عن زراعتها؟

(٤) ما هي لزوم وصحة أراضي الأوقاف التي وقفها السلطان من أراضي بيت المال، وتسمّى بـ”الأوقاف الإرساديّة“، والتي وقفها من أقطع له من قبل السلطان، أو وقفها من اشتراها من بيت المال؟

(٥) هل يجب الخراج أو العشر على من اشترى الأرض من بيت المال إذا وقفها، أو أبقاها ملكاً له؟

وهذه أسئلةٌ قد تحدّث عنها مفصّلاً الكمال بن الهمام (ت. ٨٦١/١٤٥٧م)، وزين الدين بن نجيم (ت. ٩٧٠/١٥٦٣م)، وفضل الله أفندي (ت. ١٠٣٩/١٦٢٩م)، وحسن الشرنبلاليّ (ت. ١٠٦٩/١٦٥٩م)، وعلاء الدين الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨/١٦٧٧م)، وغيرهم من أكابر متأخري علماء الحنفية في مصر وبلاد الشام، فما فعله المؤلف هنا هو تقديم آرائهم الاجتهاديّة حول هذه الأسئلة بشكل ملخّص.

ثمّ خصّص المؤلف القسم الثالث من الرسالة لمسألة ”أراضي المملكة“ و”أراضي الحوز“ التي هي مشهورة بـ”الأراضي الأميريّة“، فعرفها بقوله: «ما مات أربابه بلا وارث وآل لبيت المال، أو فُتح عنوةً وأُبقي للمسلمين إلى يوم القيامة»،^١ ثمّ بدأ بذكر أحكامها على التفصيل، فالمسألة الرئيسيّة التي تناولها المؤلف هنا هي ”مسألة حقوق الملكيّة للسلطان والسباهي^٢ والمُزارع على الأراضي الأميريّة“، وفي ضمنها مسائل فرعيّة كثيرة متنوّعة، منها:

(١) حدود صلاحية التصرف للسلطان في الأراضي الأميريّة.

(٢) أحكام الإقطاعات بنوعيتها: إقطاع التملك وإقطاع الاستغلال.

١ النور البادي، ص ١٠٨.
٢ كلمة منسوبة إلى ”سباه“، وهي فارسيّة بمعنى الجنديّ، وجمعه سباهية، وهم جنود الفرسان في الجيش العثمانيّ، كانوا يشاركون في الحروب مقابل الضرائب التي يأخذونها من الأراضي المعطاة لهم تيمّازاً.

(٣) ماهية وظيفة السباهي وحقوقه الملكية في الأراضي الأميرية: هل هو يملك رقبة الأرض، أم له حق خراجها فقط مقابل الخدمة العسكرية؟

(٤) الطبيعة الشرعية لتصرف المزارع فيها: هل يتصرف فيها عن طريق الإجارة أو العارية؟

(٥) تصرفات المزارع - من البيع والشراء والإجارة والهبة والوقف - على الأراضي الأميرية أو على «الكردار»^١.

(٦) أحكام إحياء الموات: ما هي أرض الموات، وما هو الإحياء، وهل هي من أموال بيت المال أم هي كاللقطة، وهل يشترط إذن الإمام ليحصل به الملك على الأرض؟

(٧) الماهية الشرعية للرسوم التي يدفعها المزارع للسباهي تحت اسم «العشر» و«رسم الحقت».

(٨) كيفية انتقال تلك الأراضي إلى الورثة: أهو عن طريق الإرث، أم عن طريق القانون السلطاني؟

(٩) تحديد مدة مرور الزمان بعشر سنين في الدعاوى المتعلقة بالأراضي الأميرية.

من اللافت للنظر أنّ هذا القسم المتعلق بالأراضي الأميرية هو أوسع قسم في الرسالة، والظاهر أنّ السبب الأساسي في ذلك كون عامة أراضي الدولة العثمانية من هذا النوع، كما صرح به كثير من شيوخ الإسلام وعلماء مصر وبلاد الشام،^٢ وطلب الناس للفتوى من شيوخ الإسلام والعلماء في حلّ خصوماتهم ومرافعاتهم التي تظهر غالباً على تلك الأراضي.

٥.٢. أهمية الرسالة ومصادرها ومكانتها في أدب الفقه الإسلامي

إنّ الرسالة تحظى بأهمية خاصة من حيث إنّها ألفت بيد فقيه حنفي من بلاد العرب، وجمعت فيها فتاوى شيوخ الإسلام والقوانين السلطانية العثمانية إضافةً إلى آراء فقهاء الحنفية في أقسام الأراضي وأحكامها، وهي - مع ميزتها هذه - تمثل علاقة

الإسلام جيوي زاده محيي الدين محمد أفندي (ت. ١٥٤٧/١٩٥٤م)، ومفتي دمشق فضل الله أفندي (ت. ١٦٢٩/١٩٠٣م) على التوالي: Akgündüz, *Ebüsuûd Efendi Fetvâları*, s. 135, 900, 909 جيوي زاده، ٢، ظ، ٢٢٧؛ النور البادي، ص ١١٣.

١ الكردار: هو ما أحدثه المزارع في الأرض الأميرية - من بناء أو أشجار أو نحو ذلك - ليكون ملكاً له. انظر: العقود الدرّية لابن عابدين، ٢/٣٤٥-٣٤٦.

٢ انظر على سبيل المثال لفتاوى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي (ت. ١٥٧٤/١٩٨٢م)، وشيخ

واهتمام عالم من تلك البلاد بفتاوى شيخ الإسلام والقوانين، والحال أنّ تأليف العلماء من هذه المنطقة كتبًا من هذا النوع أمرٌ نادرٌ؛^١ بل هذه الرسالة نموذج فريد من نوعها فيما نعلم، ومع ذلك فنعلم أنّ بعضًا من "العلماء البيروقراطيين"^٢ -الذين عاشوا في بلاد الروم وروم إيلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين- دونوا آثارًا مستقلة في هذا المجال، منها: **ظهير القضاة**^٣ لبيز محمد أفندي الأسكويّ (ت. ١٠٢٠هـ/١٦١١م)، و**أحكام الأراضي**^٤ لأحمد الروميّ الأخصاريّ (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، و**أحكام الأراضي**^٥ و**ظهير القاضي في أحكام الأراضي**^٦ اللذين لا نعلم مؤلّفيهما، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار مصادر^٧ الفتاوى والقوانين التي أستخدمت في تأليفهما يمكننا القول بأنهما قد أُلّفا في القرن الثامن عشر الميلاديّ، وقوانين آل عثمان در خلاصه مضامين دفتر ديوان للعين علي أفندي.^٨

ولابدّ أن نشير هنا إلى أنّ مصادر الرسالة الأساسيّة التي اعتمد عليها المؤلف غالبًا هي: **التحفة المرضيّة في الأراضي المصريّة** لزين الدين بن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)،

- ^١ ومن الكتب التي ألّفها عالمٌ عربيّ، وخصّصت لموضوع أقسام الأراضي وأحكامها أيضًا: **المنهاج في بيان أحكام العشر والخراج** لعبد الله الرّيشكيّ، وهو الشيخ عبد الله بن أحمد بن حسن الرتيكّي الموصليّ، عالم عابدين زاهد مدرّس، ولد سنة ١٠٦٩هـ/١٦٥٧م، وتوفيّ سنة ١١٥٩هـ/١٧٤٦م. ولكن لا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّ مصادر **المنهاج** -بخلاف الرسالة التي قمنا بتحقيقها- تتكوّن تمامًا من كتب الفقهاء الأحناف من مصر وبلاد الشام، ولا تشمل القوانين السلطانيّة وفتاوى شيوخ الإسلام غير فتوى واحدة لأبي السعود أفندي.
- ^٢ هو مصطلح اخترعه عبد الرحمن أطجیل (Abdur-rahman Atçıl) لوصف علماء الدولة العثمانيّة في الفترة الحديثة المبكرة. لمعلومات تفصيليّة حول تحوّل النظام التعليمي العثمانيّ للبيروقراطيّة انظر: Atçıl, *Scholars and Sultans*.
- ^٣ هذه مجموعة جمع فيها الأسكويّ فتاوى شيوخ الإسلام والقوانين السلطانيّة مع فتاوى خاصّة بنفسه في الأراضي لاسيما الأراضي الأميريّة.
- ^٤ مقتدر حمدان عبد المجيد حقّق هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان **بيان أحكام الأراضي**.
- ^٥ هذه الرسالة مسجّلة بهذا العنوان في مجموعة أسعد أفندي (الرقم: ١٠٢٦) بالمكتبة السليمانيّة منسوبة لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفيّ (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م)، لكن هذه النسبة خطأ.
- ^٦ لدينا نسخة واحدة من هذه المجموعة مسجّلة تحت عنوان **"ظهير القاضي في أحكام الأراضي"** في مكتبة جوروم العامة، الرقم: ١٦٥٠.
- ^٧ يقول المؤلف في مقدّمة هذه المجموعة: إنّه قد جمع فيها مسائل متعلّقة بالأراضي الموقوفة والمملّكة من كتب الشيوخ، وأكثرها من فتاوى شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي (ت. ١١٢٨هـ/١٧١٦م)، وبعضها من غيره. انظر: **ظهير القاضي في أحكام الأراضي**، ٨.
- ^٨ هو العين علي أفندي، كاتب الديوان الهمايونيّ، وكاتب الخزانة العامرة، وأمين الدفتر الخاقانيّ، توفيّ في بداية القرن السابع عشر الميلاديّ، جمع في هذه الرسالة القوانين المتعلّقة بنظام الأراضي للدولة العثمانيّة في سنة ١٦٠٧م، وقدمها إلى الصدر الأعظم قيوچي مراد باشا. انظر: İpşirli, "Ayn Ali Efendi", s. 258-59.

والدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، والدرّ المنتقى في شرح الملتقى لعلاء الدين الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)، والفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان لخير الدين الرمليّ (ت. ١٠٨١هـ/١٦٧١م)، والحديقة النديّة شرح الطريقة المحمديّة لعبد الغنيّ النابلسيّ (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م)، فإنّ المؤلف يقتبس من هذه المصادر عبارات تبلغ صفحات أحياناً، وإضافةً إلى هذه الشروح أورد في الرسالة كثيراً من فتاوى بعض شيوخ الإسلام بذكر أسمائهم صراحةً، وهم: ابن كمال باشا (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، وأبو السعود أفندي (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، ومحمد بهائي أفندي (ت. ١٠٦٤هـ/١٦٥٤م)، وزكريّا زاده يحيى أفندي (ت. ١٠٥٣هـ/١٦٤٤م)، ومنقاريّ زاده يحيى أفندي (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٨م)، وإذا نظرنا إلى الفتاوى والقوانين التي ذكرها المؤلف في رسالته يمكننا القول بأنّ **ظهير القضاة** لبيز محمد أفندي الأسكويّ (ت. ١٠٢٠هـ/١٦١١م)،^١ وقانوننامة جديده من مصادرها الأساسية أيضاً، وهذا القانون قد تكوّن على مدى عقود طويلة من القوانين والأوامر السلطانية العثمانية ومن فتاوى شيوخ الإسلام في الأراضي الأميرية.^٢

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا لم نجد أيّ مصدر رجع إلى هذه الرسالة حتّى الربع الأخير من القرن العشرين، لكننا نجد بعض الباحثين^٣ الذين رجعوا إلى هذه الرسالة في العصر الحديث واستخدموها كمصدر لا غنى عنه لمناقشة المسائل المتعلقة بأراضي بلاد الروم وبلاد الشام ومصر، إلّا أنّنا وجدنا سابرينا جوزيف (Sabrina Joseph) -من هؤلاء الباحثين- تقع في سهو خطير أدى إلى الحد من مكانة الرسالة في أدبيات الفقه الإسلاميّ؛ لأنّها كثيراً ما تنسب للمؤلف نفسه فتاوى وقوانين وآراء نقلها في رسالته،

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٩٦؛ "ملكيّة الأراضي في الفقه الإسلاميّ" لعبد السلام العباديّ، مجلد ٢، ص ٧٤٢؛ "المعادن والركاز: دراسة فقهية قانونية اقتصادية مقارنة" لعبد السلام العباديّ وعبد خرابشة، مجلد ٣، ص ٨٧٠-٨٧١؛ Tripp, *Islam and the Moral Economy*, s. 24; Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct*, s. 38-39, 116, 152, 129, 136, 148, 152, 164; Joseph, "Rethinking Ottoman History", s. 139; Mundy-Smith, *Governing Property*, s. 31; Mundy, "Islamic Law and the Order of State", s. 412, 417.

١ موندي (Mundy) وسيميث (Smith) يقولان أيضاً: إنّ الأسكويّ أيضاً من مصادر الرسالة. انظر: Governing Property, s. 31.

٢ وقيل: إنّ هذا القانون اتخذ شكله النهائيّ في سنة ١٦٧٤م. انظر: Murphey, "The Historical Setting", s. 24; İnalçık, "Kânünnâme", IV, 566 Punar, *Ka-nun and Sharia: Ottoman Land Law*, s. 105-12.

٣ انظر على سبيل المثال: **بيع العقار وتأجيريه في الفقه الإسلاميّ** لعدلان بن غازي الشمرايّ، ص ٥٠،

فتبني على ذلك بعض النتائج التي وصلت إليها في دراستها،^١ فمثلاً نراها تدّعي بأنّ عبيد الله بن عبد الغني يقول: إنّ أراضي بلاد الشام ومصر خراجيّة، ولكن المأخوذ من تلك الأراضي أجرّة لا خراج؛ لأنّها ليست مملوكّة للزّراع، كأنّها لموت مملّأها وعدم تركهم لوارثٍ صارت لبيت المال عبر الزمن، فبناءً على ذلك تستخرج من هذا القول أنّ كون عامّة تلك الأراضي أميريّة، وصرورة الخراج أجرّة ظاهرةً مستقرّةً في هذه المنطقة في القرن الثامن عشر الميلاديّ،^٢ فهذه النتيجة - وإن كانت صحيحةً في نفسها - إلا أنّه لا يصحّ استنباطها منه؛ لأنّ القائل به أوّلاً - كما حقّقه بابر يوهانسن (Baber Johansen) في دراسته عن تحوّل الوضع الشرعيّ لأراضي مصر -^٣ هو الكمال بن الهمام (ت. ٨٦١/١٤٥٧م)، والمؤلف لا يذكر هذا القول في رسالته ناسباً إياه لنفسه؛ بل ينقله عن ابن الهمام.^٤ والحال أنّ هذه الرسالة - كما ذكرنا آنفًا - هي في الحقيقة عبارة عن مجموعة جمّعت فيها فتاوى شيوخ الإسلام والقوانين السلطانيّة العثمانيّة وآراء فقهاء الحنفيّة في أقسام الأراضي وأحكامها، وقد بذلنا غاية جهدنا للعثور على مصدر كلّ جملة أو حكم فيها، فرأينا أنّ الرسالة تكاد تخلو من تعليقات وآراء فريدة خاصّة بالمؤلف؛ ولذلك يجب على الباحثين أن يكونوا على بصيرة من ذلك، وأن يتأتّوا في نسبة أيّ تعليقة أو رأي فيها للمؤلف.

٦.٢. أسلوب المؤلف في الرسالة

إنّ الرسالة - وإن كانت ذات قيمة وأهميّة خاصّة كما أسلفنا - لكتّنها تحتوي أخطاء كثيرة متنوّعة، وأحكامًا متكرّرة دون فائدة، ودونك تصنيف هذه الأخطاء على حسب أنواعها:

(١) خطأ في ترجمة الفتاوى والقوانين إلى العربيّة:

إنّ المؤلف ينقل عن ابن كمال باشا فتوى في الوضع الشرعيّ لأراضي المملكة، ويترجم جملةً منها بقوله: «فوكلاء السلاطين في البلاد يحرّرون ذلك، ويعملونها اقتطاع

^١ بن نجيم (ت. ١٠٠٥/١٥٩٦م)، انظر: النور البادي، ص ١٤٢. وللأمثلة الأخر انظر: Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct*, s. 38-39, 116, 129, 136.

^٢ انظر: Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct*, s. 38.

^٣ انظر: Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, s. 80 vd.

^٤ انظر: النور البادي، ص ٩٩.

^١ وتقول في المثال الآخر لهذا النوع من السهو الذي وقعت فيه: «إنّ عبيد الله بن عبد الغني أيضًا يعبّر عن معارضته لأنّ يُجبر الفلاحون على السكنى في بلدة معيّنة ليعمّروا دارهم، ويزرعوا الأرض، ويشير إلى تلك الأشكال من الإخضاع بكونها "حرامًا"» [Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct*, s. 148]، ولكن القائل به أيضًا ليس المؤلف؛ بل هو صاحب النهر الفائق سراج الدين

والبعض سباهي تيمار»،^١ والحال أنّ النصّ الأصليّ لهذه الجملة من الفتوى هكذا: “Vükelâ-yı Sultân vilâyet yazdıkda iktâ’ eyleyip ba’zı sipahiye ve gayr-i sipahiye hakk-ı karâr ve tasarrufu idrâr ve tîmâr üzere verile.”^٢ أنّه قد أخطأ في ترجمتها من اللغة التركيّة العثمانيّة إلى العربيّة؛ لأنّها بحالها لا تفيد المعنى المقصود منها؛ إذ ترجمتها الصحيحة بهذا الشكل: «فوكلاء السلاطين عندما حرّروا الولاية جعلوها إقطاعاً، وأعطوا حقّ قرارها وتصرفها لبعض السباهيين ولغيرهم على أن تكون إداراً وتيماراً».

ولنذكر مثلاً آخر للخطأ من هذا النوع أيضاً: أنّ المؤلف ينقل فتوى لأبي السعود أفندي من المعروفات^٣ في انتقال أراضي الموات - التي تُحَيّ وتُفْتَح بعملٍ وكلفةٍ دراهم - إلى البنت، ويذكر هنا ما أفاده شيخ الإسلام من أنّ البنت منح لها السلطان حقّ الطابو؛ على تلك الأراضي في سنة تسعمائة وثمانية وخمسين، ثمّ يترجم الجملة الأخيرة منها بقوله: «لكن لو تنافس الأخت بالبنت في ذلك فيؤتى بجماعة ليس لهم غرض، فأيّ مقدار قدّروا الطابو تعطيه البنات، ويأخذون الأرض»،^٤ ولكن النصّ الأصليّ لهذه الجملة من الفتوى هكذا: “Lâkin kız, karındaşı yerine kıyâs olunup bî-garaz kimesneler ne miktar tapu takdir ederlerse, kızını verip almak buyurulmuştur.”^٥ أنّه أخطأ في ترجمتها أيضاً؛ لأنّه ليس فيها أيّ ذكر عن التنافس والتزاحم في الرغبة في الحصول على الأرض بين البنت والأخت؛ بل يؤمر فيها بقياس بنت المتوفى بأخيه - لا أخته - في تفويض الأرض، وإعطاء الأرض للبنت برسم الطابو الذي يُقدّر بمعرفة جماعة خالين الغرض، كما يُفعل في الأخ على موجب القانون السلطانيّ، والله أعلم.^٦

^١ هكذا في جميع النسخ.

^٢ فتاوى أبي السعود أفندي لولي يكان، المكتبة السليمانية، مجموعة إسمخان سلطان الرقم: ٢٢٦، ٨٣؛ «عُثمانيّ قَانُونُهُمْ لِرِيّ»، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مجموعة سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٥؛ ظهير القضاة للأُسْكُوبِيّ، ٢٦٦-٢٧٠.

^٣ هي مجموعة جُمع فيها فتاوى أبي السعود أفندي التي عرضها على السلطان سليمان خان القانونيّ، وبعد وفاة أبي السعود أفندي هذه المجموعة عُرضت على السلطان سليم خان الثاني ربما من قِبَل شيخ الإسلام حامد أفندي. انظر: Akgündüz, “Ma’rûzât”, s.73.

^٤ هو حقّ يعطي صاحبه صلاحية أخذ الأرض بمقابلة “رسم الطابو” الذي يُقدّر من قِبَل أهل الخبرة.

^٥ النور البادي، ص ١٣٣-١٣٤. | لعلّ المؤلف أخذ هذه الفتوى من الدرّ المنتقى للحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)، فإنّها مذكورة فيه بنفس الترجمة. انظر: مجمع الأنهر لشيخه زاده (ومعه الدرّ المنتقى للحصكفيّ)، ٤٦٧/٢-٤٦٦.

^٦ Ebüssüüd Efendi, Ma’rûzât, s. 69, 237.

^٧ وللخطأ الآخر من هذا النوع أيضاً انظر: النور البادي، ص ١٣٢، الحاشية ٧.

(۲) خطأ في نسبة الفتاوى:

إنّ المؤلف يذكر فيها بعض الفتاوى منسوبةً لأبي السعود أفندي، وهي تتعلّق بانتقال الأراضي الأميريّة المحلولة عن المتوفّي إلى أخته وأبيه وأمه، وبـ”حقّ الطابوا“ للشريك ولمن يطلب الأرض من أهالي القرية،^١ والظاهر أنّ هذه النسبة خطأ؛ لأنّه كان لابن المزارع ”حقّ الانتقال“^٢ وبنّته وأخيه ”حقّ الطابوا“، ولم يكن لغيرهم من أقاربه من الأخت والأب والأمّ أيّ حقّ في الأراضي الأميريّة في عهد أبي السعود أفندي؛ لأنّنا نعلم أنّ في تاريخ الدولة العثمانيّة أُعطي حقّ الطابوا للأخت لأوّل مرّة في غرّة رمضان سنة ١٠١٠هـ/أواخر فبراير ١٦٠٢م،^٣ وللأب والأمّ في ١٥ ذي القعدة سنة ١٠١٧هـ/٢٠ فبراير ١٦٠٩م.^٤

وفتاوى أبي السعود أفندي نفسها تؤيّد ذلك، كقوله: «إذا مات زيد أو هند، وأراد السباهيّ أن يدفع الأرض التي كانت تحت تصرّفه^٥ برسم الطابوا فمن يقدر من أقاربه على أخذ الأرض يرسم الطابوا الذي يدفعه الأجنبيّ؟ الجواب: بنته وأخوه، أبو السعود»،^٦ فلو كان للأخت والأب والأمّ حقّ الطابوا لذكرهم أيضًا؛ ويقول: «إذا مات زيد، وترك أباه عمراً وابنَ ابني بكرًا فمن ينتقل إليه الأرض في هذه الصورة؟ الجواب: بحسب الشرع لا ينتقل إلى أحد؛ بل السباهيّ يدفعها لمن شاء منهما، أبو السعود»،^٧ ولو كان للأب حقّ الطابوا لما أجاب به؛ لأنّه حينئذ لم يجز للسباهيّ دفعها لمن شاء منهما؛ بل لا بدّ أن يدفعها

^١ babası kalırsa tapu ile babasına verilip ve anasına bi-garaz müslümanlar[ın] takdir eyledikleri tapu ile verilme bin on yedi Zilka'desinin on beşinci günü tarihiyle müvarrah kânün sâdir olmuştur.”
”عُثْمَانِي قَانُونُتَامَه لَرِي“، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧٢؛ ظهير القضاة للأشكويّ، ٧٧ظ، ٨٣و-٨٣ظ.

^٥ أي: تحت تصرف زيد أو هند.
^٦ ”Zeyd ya Hind fevt oludka tasarrufunda olan tarlayı sipahi tapuya verdikde el[in] verdiği tapuyu verip almaya kâdir olan Zeyd'in akrabasından kimlerdir? El-Cevâb: Kızdır ve karındaşıdır. Ebüssuûd” Akgündüz, Ebüssuûd Efendi Fetvâları, s. 138.

^٧ ”Zeyd fevt olup babası Amr [ve] oğlunun oğlu Bekr kalsa bu surette yer kime değer? El-Cevâb: Şer' ile kimesneye değmez; sipahi hangisine diler ise verir. Ebüssuûd.” Akgündüz, Ebüssuûd Efendi Fetvâları, s. 138.

^١ النور البادي، ص ١١٤-١١٥.

^٢ هو حقّ يعطي صاحبه صلاحية أخذ الأرض المحلولة عن المتوفّي مجانًا.

^٣ ”İmdi, ol makûle ra'iyetten ve gayrilerden arz-ı miri üzerinde mutasarrıflarından oğlu ve kızı ve ana ve ata-bir veya baba-bir er karındaşı olmayan müteveffânın mahlûl olan yerleri[ni] yurdu üzerinde oturan kız karındaşına tapu ile vermek bin on Ramazan-ı Şerif'inin gurreinde fermân olunmuştur.”
مجموعه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧١؛ انظر أيضًا: ظهير القضاة للأشكويّ، ٧٧و، ٨٤ظ، ٢١ظ.

^٤ ”Bundan akdem müteveffâ oğlu[nu] yeri ve çayırı babasına ve anasına verilmemekle oğlu fevt oludka ata ve ana oğulları yerlerinden mahrum oldukları için çiftlikler bozulup harap olduğu pâ-ye-i serir-i a'lâya arz oludundukda onun gibi müteveffânın evlâd ve baba-bir er karındaşı ve kız karındaşı kalmayan müteveffânın mahlûl yerleri

للأب خاصةً، وإضافةً إلى ذلك لم نجد في مجموعة ولي يگان لفتاوى أبي السعود أفندي فتوى له في حق الطابوا للشريك ولمن يطلب الأرض المحلولة من أهالي القرية.

من الظاهر أنّ هذا الخطأ الذي وقع فيه المؤلف قد نشأ من أحد أمرين؛ أولاً، يحتمل أن يكون منشأ هذا الخطأ هو نسخة فتاوى أبي السعود أفندي التي اعتمد عليها المؤلف في تأليف هذه الرسالة؛ لأننا نعلم أنّ بعض المجامع التي جُمعت فيها فتاوى أبي السعود أفندي قد أُدرجت فيها بعض القوانين في القرون التالية، فمثلاً هناك مجموعة لفتاواه مسجّلة تحت اسم «الفتاوى» في المكتبة السليمانية في مجموعة آياصوفيا الرقم: ١٥٤٣، وتحت عنوان «في ما يتعلّق بالقانون»^١ تُذكر فيها قوانين قد صدرت لتنظيم أحكام الأراضي الأميرية لأول مرة في بداية القرن السابع عشر الميلاديّ، ومن جملتها قوانين تتعلّق بانتقال الأراضي الأميرية المحلولة عن المتوفّي إلى أخته وأبيه وأمه، وب«حقّ الطابوا» للشريك ولمن يطلب الأرض من أهالي القرية، فيمكن أن توجد مثل هذه الزيادات في النسخة التي اعتمد عليها المؤلف في تأليف رسالته أيضاً، فظنّ أنّها من فتاوى أبي السعود أفندي، وأضافها إلى رسالته ناسباً إياها لنفسه.

وثانياً، يحتمل أن يكون المؤلف قد أخذ هذه الفتاوى من قانُونَامَه جَدِيدَه، ونسبها لأبي السعود أفندي؛ لأنّ هذا القانون -الذي تمّ جمعه في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلاديّ على ما قيل- قد تكوّن من القوانين والأوامر السلطانية العثمانية ومن فتاوى شيوخ الإسلام في الأراضي الأميرية، كما ذكرنا آنفاً، وعلى الرغم من ذلك كثيراً ما تُسبب هذا القانون إلى أبي السعود أفندي؛ ربما لثمانية فتاوى له ذُكرت في بدايته، وله نسخ كثيرة مسجّلة منسوبةً له في مكتبات تركيا.^٢

وفي الرسالة خطأ آخر من هذا النوع أيضاً: أنّ المؤلف ينقل عن ابن كمال باشا فتوى منسوبةً له صراحةً، ثمّ في نفس السياق ينقل الفتوى التالية بقوله «وصرّح أيضاً»:

أنّ عاقبة أراضي ديار الروم مملكة، رقبته ملك لبيت المال، تتصرف الرعايا فيها بطريق الإجارة، وهو أنّهم في الأصل يدفعون حقّ الطابوا، ويتصرفون فيها،

١ انظر: الفتاوى، ٢٢٩ظ-٢٣٠ظ.
٢ انظر على سبيل المثال: المكتبة السليمانية، مجموعة بغدادلي وهي أفندي، الرقم: ٥٦٩، ٥٥١؛ مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ٣٧٨٥؛ مجموعة قَلِج علي باشا، الرقم: ٤٩١؛ مكتبة ملّت، مجموعة علي أمير، الرقم: ٤٦٨.
وللقوانين وفتاوى شيوخ الإسلام من القرن السابع عشر
الميلاديّ في حقّ الطابوا للشريك ولمن يطلب الأرض من أهالي القرية انظر: «عُثماني قانُونَامَه لَرِي»، مللي تَتَبَعْلُرُ مجموعَه سبي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩، ٦١، ٧٨-٧٦، ٨٠-٧٨؛ انظر أيضاً: ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ١٩، ٣٧، ٣٨ظ، ٤١-٤١ظ، ٤٤ظ، ٤٧ظ، ٧٥ظ، ٨٦، ٨٢ظ، ٨٣و.

ويدفعون خراج الموطّف أو المقاسمة للسباهي؛ فلا يملكون بيعها ولا تملكها، وإذا مات أحدهم، وترك ابناً يقوم مقامه في التصرف، وإلا يفوضها السباهي لآخر بالطابوا.^١

فيفهم من سياق عبارة المؤلف أنّ هذه من فتاوى ابن كمال باشا أيضاً، ولكنه غير صحيح؛ بل هي من فتاوى أبي السعود أفندي؛ لأنها تُذكر منسوبة له باسمه الصريح في ثلاث نسخ لفتاوى أبي السعود أفندي التي جمعت بيد ولي يكان بن يوسف (ت. ٩٩٨هـ/١٥٨٩-١٥٩٠م).^٢

(٣) خطأ في ذكر أحكام تتناقض فيما بينها:

إنّ المؤلف قد أورد في بعض المواضع أحكاماً تتناقض فيما بينها، فمثلاً أنّه عندما يتحدث عن كيفية انتقال الأراضي الأميرية إلى الورثة يقول: «وأراضي بيت المال لا ملك لمزارعيها فيها بالإجماع كما تقدّم، فلا تورث عنهم، وليس لزوجات المزارع ولا لبناته فيها حق»،^٣ فيصرّح أنّه إذا مات المزارع، وترك بنتاً فقط لا تنتقل الأرض الأميرية التي كانت تحت تصرفه إلى البنت؛ لكنه يعارض ما نقله هو نفسه في الرسالة من القانون الذي يعلن صراحةً بأنّ للبنت حقّ الطابوا في الأرض المحلولة عن المتوفّي تحت عنوان «تتمّة: في بيان أحكام الطابوا والقانون السلطاني»،^٤ وهو الصحيح؛ لأننا نعلم جيّداً من قانوننا جديده وظهير القضاة للأسكوبي (ت. ١٠٢٠هـ/١٦١١م) أنّ البنت أعطيت لها حقّ الطابوا بالأمر السلطاني في غرة ذي القعدة سنة ٩٧٥هـ/نيسان ١٥٦٩م، وحُدّدت مدّة حقّ الطلب لها في غرة رمضان سنة ١٠١٤هـ/أواسط يناير ١٦٠٦م بعشر سنين من حين وفاة أبيها.^٥

^١ النور البادي، ص ١٢٥-١٢٦.

^٢ النور البادي، ص ١١٢.

^٣ وهذا هو النصّ الأصلي للفتوى: «Bu diyârın âm-me-i arâzisi, bunlar gibi değıldir; ne öşriyyedir, ne harâciyyedir, belki arz-ı memleketdir. Rakabesi beytülmâlidir. Tasarrufu re'âyâya icâre tarikiyle asldan tapuya verilmiştir. Tasarruf edip harâc-ı muvazzafını ve harâc-ı mukâsesini sipahiye verirler, bey' ve temlike kâdir olmazlar. Fevt olup oğulları kalır ise kendiler[i] gibi tasarruf edip ve illâ sipahi âhara tapuya verir. Bu makûle yerler padişâh-ı İslâm tarafından temlik olunmayınca kimesnenin mülkü olmaz. Ebüssüüd.» فتاوى أبي السعود أفندي لولي يكان، المكتبة السليمانية، مجموعة جلبي عبد الله، الرقم: ١٥١، ٤٥ظ؛ مجموعة إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٦، ٨٤ظ؛ مجموعة إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٣، ٣٧و.

^٤ «الأرض المحلولة عن المتوفّي لبنته بطريق الطابوا.» النور البادي، ص ١٢٧.

^٥ «İmdi, bu makûle oğlu kalmayan müteveffânın yerleri tapu ile tâlibe olan kızlarına bi-garaz müslümanlar[ın] takdir ettikleri tapu ile verilmek dokuz yüz yetmiş beş Zilka'de'si gurre-sinde fermân olun[du]... Bin dört Ramazan'ı guresinde onun gibi oğlu olmayan müteveffânın yerleri tâlibe olan kızlarına babaları vefâtından on yıla değın verilip on yıldan sonra verilmeye deyü fermân olunmuştur.» «عُثمائي قانوننامه لري»، مللي تبتعلر مجموعه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦؛ ظهير القضاة للأسكوبي، ٧٦ظ.

(٤) ذكر الفتاوى المخالفة للقوانين السلطانية:

إنّ المؤلف يذكر في الرسالة فتوى - غير منسوبة لأحد من العلماء - في التفويض الذي قام به المزارع بلا إذن صاحب الأرض، وهذا نصّه: «رجل فوّض ما في يده من الأراضي الأميرية إلى رجل بلا إذن صاحب الأرض فإذا لم يقبل صاحب الأرض له أن يفوّض إلى آخر»،^١ فإنّها تدلّ صراحةً على أنّ السباهي له أن يفوّض الأرض الأميرية إلى آخر إذا لم يقبل هذا التفويض، وهذا مخالف للقانون السلطاني المعمول به في القرن السابع عشر الميلادي؛ لأنّه يأمر السباهي برّد الأرض الأميرية إلى متصرّفها السابق إذا لم يقبل التفويض، وليس له تفويضها إلى آخر، وهذا نصّ القانون: «تفويض الأرض بدون معرفة صاحب الأرض^٢ لا يجوز أصلاً؛ فإذا فوّض يُفسخ، ويُردّ إلى متصرّفها [السابق]، وتبقى في يده، ولا يعطيها السباهي لآخر قائلاً: "إنّك قد فوّضتها بدون معرفتي"، وهذا قانون».^٣

وفي هذا السياق يجدر بنا التنبيه إلى الفرق بين التفويض والبيع؛ فإنّ التفويض هو فراغ المزارع حقّ تصرّفه على الأرض الأميرية إلى آخر بعوض أو بدون عوض، وأما البيع فهو تملك الأرض لأحدٍ بعوض، وذلك لا يجوز في تلك الأراضي؛ لأنّ المزارع لا يملك رقبته، فلا يملك بيعها، فعلى هذا إذا باع المزارع ما في يده من الأراضي الأميرية أو أراضي الوقف لرجل آخر على أن تكون ملكاً له فلصاحب الأرض أن يفوّضها إلى ثالث غير البائع والمشتري، كما نقله المؤلف في نفس السياق،^٤ وذلك واضح من فتوى لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي، وهذا نصّها: «إذا باع زيد مزرعته [من أراضي الوقف] التي كانت تحت تصرّفه لعمرو، وأخذ ثمنها منه، فهل يقدر المتولّي أن يأخذ الأرض من يد عمرو،

^١ النور البادي، ص ١٢١.

^٢ يراد به السباهي، ولكن ليس هو على حقيقته؛ بل هو عنوان فقط يشير إلى من له صلاحية تنفيذ الأحكام المتعلقة بالرعيّة والأراضي الأميرية في تلك المنطقة؛ لأنّ السباهي لا يملك رقبة الأرض، وإنّما حقّه فيما عليها من الخراج، كما هو واضح في القوانين السلطانية وفتاوى شيوخ الإسلام [انظر على سبيل المثال: «لا يملك صاحب التيمار ولا المتصرّف أصل تلك الأراضي ورقبتها؛ لذلك لا يجوز بيعها وهبتها ووقفها؛ لكن تجوز إيجارها وإعارتها». «Bu kısmın ne sâhib-i timâr ve ne mutasarrıf-ı arz aslına ve rakabe-i arza

mâlik olmadıkları için ne bey'i câizdir ve ne hibe-si ve ne vakfiyyeti. Lâkin icâre ve fâresi câizdir." [Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları, s. 135] ويقال له أيضاً: "صاحب الرعيّة"، و"صاحب التيمار" و"التيماري". انظر: İnalcık, "Timar", s. 170.

^٣ "Mutlak sâhib-i arz olmadan yer almak câiz değildir; alınsa dahi fesh olunup yer geri sâhibinin elinde kalır. Yerleri benim marifetim olmadan vermiş[ini]z deyü elinden alıp âhara verilmez. Kânûndur. ظهير القضاة للأسكوي، ٧٠ظ؛ انظر

أيضاً: ٢١، و٧٥، و٧٩، و٧٩ظ.

^٤ النور البادي، ص ١٢١-١٢٢.

ولا يردّها إلى زيد، بل يعطيها إلى من شاء؟ الجواب: يقدر...؛ لأنّه غدر الوقف، وخانه بالبيع، فلا تُعطى للخائن، أبو السعود»^١.

ولنضرب مثلاً آخر لذكر المؤلف فتاوى مخالفة للقوانين السلطانية: أنّه يذكر هذه الفتوى التالية غير منسوبة لأحد من العلماء: «أراضي الصغار إذا لم تعطل لا تستحقّ الطابوا»،^٢ فيفهم من مفهوم عبارته أنّ أراضي الصغار إذا تعطلت تستحقّ الطابوا، وليس كذلك؛ بل وإن تعطلت لا تستحقّ الطابوا على موجب القانون السلطانيّ، وهذا نصّ القانون: «أراضي الصغار لا تستحقّ الطابوا بسبب بقائها مُعطّلة»،^٣ وعليه فتاوى شيوخ الإسلام والعلماء، منها: «إذا بقيت الأراضي -التي كانت تحت تصرف زيد الصغير- خاليةً ومُعطّلة خمس أو ست سنين لعدم من يزرعها له، فهل يقدر السباهي أن يفوضها إلى آخر برسم الطابوا قائلاً "إنّها تستحقّ الطابوا"؟ الجواب: لا يقدر»^٤.

ومن هذا النوع من الأخطاء التي وقع فيها المؤلف أيضاً: أنّه عندما يذكر الفتاوى المتعلقة بانتقال الأراضي الأميرية عن المتوفّي يقول: «هند ماتت، ولها بنت تأخذ مزارعها بالرسم والإذن والأمر العالي»،^٥ فيفيد صراحةً بأنّ الأراضي الأميرية تنتقل عن الأمّ المتوفّية إلى البنت برسم الطابوا وبإذن السباهي؛ لكن هذا يعارض القانون السلطانيّ المعمول به في القرن السابع عشر الميلاديّ؛ لأنّه يأمر بردّ الأرض إلى الابن فقط بالرسم والإذن إذا كانت الأرض محلولة عن المرأة المتوفّية، وهذا نصّ القوانين في ذلك: «لا تنتقل الأرض عن الأمّ إلى البنت، فصاحب الأرض [أي: السباهي] مختار: يعطيها لمن شاء»؛^٦

boz ve hâli kalmağla sâhib-i arz tapuya müstahak olur mu deyü tapu ile vermeğe kâdir olur mu? El-Cevâb: Olmaz. ظهير القضاة للأسكوي، ٤٣، و،

٥٤٧. وهذا القانون معمول به بعينه في أراضي الوقف. انظر: نفس المصدر، ١٩٩؛ انظر أيضاً: "عُثمائي قانُوننامَه لَرِي"، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦.

٥ النور البادي، ص ١٢٣. سابرينا جوزيف (Sabrina) Joseph تستخدم هذه الفتوى من غير أن تحقّق كونها صحيحة أم لا، انظر: Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct*, s. 164.

٦ "Vâlideden kızına yer tapu ile intikâl eylemez. ظهير Sâhib-i arz muhtârdır; dilediğine verir." القضاة للأسكوي، ٨٣، و.

١ "Zeyd tasarrufunda olan çiftlik tarlasını Amr'a bey' edip akçesini aldıktan sonra mütevellî Amr'ın elinden alıp Zeyde dahi vermeyip istediği kimseye vermeye kâdir olur mu? El-Cevâb: Kâdirdir... bey' etmekle vakfa gadr ve hıyanet imiş ظهير القضاة للأسكوي، ٢٦، ظ.

٢ النور البادي، ص ١٣١. | المراد بكون الأرض مستحقة للطابوا هو جواز إعطائها من قبل السباهي لآخر برسم الطابوا.

٣ "Sığârın yeri mu'attal kalmağla tapuya müstahak olmaz." عُثمائي قانُوننامَه لَرِي، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ ظهير القضاة للأسكوي، ٧٦، و.

٤ "Zeyd-i sagîrin tasarrufunda olan tarlalarını zirâ'at eder kimesnesi olmamağla beş ya altı sene

«وكذلك أرض البنت لا تنتقل إلى الأم والأب، فصاحب الأرض مختار»؛^١ «وأرض الأخت لا تنتقل إلى أختها [أو أخيها] برسم الطابوا، فصاحب الأرض مختار»،^٢ وعليه فتاوى شيوخ الإسلام.^٣

ولكن يُفهم من الفتوى التالية لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي أنه كان للبنت والأخ حقّ الطابوا إذا كانت الأرض محلولة عن المرأة المتوقية في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلاديّ: «إذا مات زيد أو هند، وأراد السباهي أن يدفع الأرض التي كانت تحت تصرّفه برسم الطابوا فمن يقدر من أقاربه على أخذ الأرض برسم الطابوا الذي يدفعه الأجنبيّ؟ الجواب: بنته وأخوه، أبو السعود»،^٤ ويؤيده ما في *قانوننامه جديد*: «أنّه كان يُظنّ أنّ الأراضي تنتقل عن الأمّ كما أنّها تنتقل عن الأب؛ لكن ورد الأمر الشريف بعدم الانتقال عن الأمّ، فبعد ذلك صدر الفرمان السلطانيّ بإعطائها للابن بالطابوا، فلا تنتقل بلا طابوا؛ فالأراضي المحلولة عن [المرأة] المتوقية لا تنتقل بالطابوا إلّا إلى ابنها».^٥

فعلى هذا، فما نقله المؤلف من الفتوى المخالفة للقانون فيه ثلاثة احتمالات: (أ) لعلّه يشير بها إلى القانون القديم المعمول به في عهد أبي السعود أفندي؛ ومع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه كتب هذه الرسالة في القرن الثامن عشر الميلاديّ فكان المرجح منه أن ينقل الفتوى المعمول بها في عصره، (ب) أو لعلّ القانون المعمول به في القرن السابع عشر الميلاديّ في انتقال الأراضي الأميرية عن المرأة المتوقية قد عُدّل بقانون جديد بعده أعطى للبنت حقّ الطابوا، وتقلّ المؤلف هذا القانون الجديد المعمول به في عصره؛ لكن ليس لدينا أيّ دليل يؤيد هذا الاحتمال، (ج) أو هو خطأ منه في نقل الفتوى.

kimlerdir? el-Cevâb: Kızıdır ve karındaşdır. Ebüssuûd.” Akgündüz, Ebüssuûd Efendi Fetvâları, s. 138.

^٦ “Arâzi babadan intikâl ettiği gibi anadan dahi intikâl eylemek anlanırdı, ammâ intikâl etmemek bâbında emr-i şerîf vârid olmuştur. Ba’dehû tapu ile oğluna verilmek fermân olunmuştur; bilâ tapu intikâl eylemez. Müteveffâ [kadın]ın mah-lûl olan yerleri tapu ile ancak oğluna verilir.” “عُثمائي قانوننامه لري”، *مبلي تبتعلر مجموعہ سي*، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٤.

^١ “Kezâlik kızı yeri dahi vâlidesine ve babasına intikâl eylemez. Sâhib-i arz muhtârdır.” *القضاة للأسكويي*، ٨٦ و.

^٢ “Ve kız karındaşı yeri kezâlik karındaşına tapu ile intikâl eylemez.” *القضاة للأسكويي*، ٨٣ و.

^٣ انظر على سبيل المثال: *ظهير القضاة*، ٢٠ و-٢٠ ظ.

^٤ أي: تحت تصرّف زيد أو هند.

^٥ “Zeyd ya Hind fevt oludkda tasarrufunda olan tarlayı sipahi tapuya verdikde, el[in] verdiği tapuyu verip almaya kâdir olan Zeyd’in akrabasından

فالخلاصة، أنّ هذه الأخطاء التي أشرنا إليها آنفًا تدلّ على محدوديّة اطلاع بعض الفقهاء الحنفيّة العرب في القرن الثامن عشر على فتاوى شيوخ الإسلام والقوانين السلطانيّة العثمانيّة في الأراضي الأميركيّة، وربّما لذلك أسباب عديدة، أبرزها:

(١) الحاجز اللغويّ، فليست للمؤلف معرفة وافية ودراية كافية باللغة التركيّة العثمانيّة، كما تدلّ عليه صراحةً أخطاء الترجمة التي وقع فيها.

(٢) لعلّ خطأ المؤلف في نسبه بعض الفتاوى إلى غير قائلها نشأ من نسخ مجموعات فتاوى شيوخ الإسلام التي اعتمد عليها في رسالته، على سبيل المثال أنّنا نعلم أنّ بعض مجموعات فتاوى أبي السعود أفندي مدرجةٌ فيها بعض القوانين، كما أشرنا إليه آنفًا.

(٣) **قَانُونِنَامَهُ جَدِيدٌ** -أحد المصادر الأساسيّة للرسالة- مفرسٌ في مكاتب المخطوطات في تركيا منسوبًا لأبي السعود أفندي ربما لوجود ثمانية فتاوى له في بدايته، فيبدو أنّ المؤلف أيضًا وقع في هذا الخطأ، ونسب بعض القوانين المذكورة فيها إلى أبي السعود أفندي.

وإضافةً إلى ذلك فهذه الأخطاء والأحكام المتكرّرة في الرسالة توهم أنّ المؤلف ألف هذه الرسالة مسوّدَةً، ولم يتح له الوقت لإعادة النظر فيها وتبييضها، فبقيت على حالها؛ لكن لا توجد هناك أيّ أمانة تشهد على ذلك، ونحن بدورنا قد تبّهنا إلى هذه الأخطاء، وصحّحناها في الهوامش، فذكرنا فيها النصوص الأصليّة للفتاوى والقوانين التي أخطأ المؤلف فيها أو استشهدنا بها لغرض التصحيح -بالكتابة اللاتينيّة، وأضفنا إليها ترجمتها العربيّة إذا احتاج إليها المقام كي ينتبه الباحث إلى هذه الأخطاء في دراساتهم.

٧.٢. مصطلحات الرسالة

في أثناء اطلاعنا على الرسالة، لاحظنا أنّ المؤلف استعمل بعض المصطلحات المتعلقة بأقسام الأراضي وأحكامها، وعزّف بعضها في المتن، وسرد بعضها سردًا، فشرحنا في الهوامش ما يحتاج منها إلى الشرح، ومن أهمّ هذه المصطلحات: الأراضي العشريّة، والأراضي الخراجيّة، الخراج الموظّف، وخراج المقاسمة، والأراضي الأميركيّة، وأراضي المملكة، وأراضي الحوز، والأراضي المحلولة، والأراضي الموقوفة، والأراضي المسبّلة، والأراضي المملوكة، وأراضي الموات، وإحيائها، والتحجير، والكِرْدَار، مَشَدّ المَشْكَة،

وحقّ القرار، وحقّ السكنى، ورسم الطابوا، وحقّ الطابوا، والفراغ، والتفويض، والسباهي، والتمار، والتماري، وصاحب التيمار، وصاحب الأرض، وناظر الوقف، والمتكلم على القرية، والإقطاع، والإرصاد، والعوائد.

٣. عملنا في التحقيق

٣.١. المنهج المتبع في التحقيق

اعتمدنا مبدئياً على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق، ومن الجدير أن نشير إلى أنه لا توجد قرائن على أنّ واحدةً من النسخ الموجودة نسخة المؤلف، أو نسخة مقابلة عليها، أو نسخة مقروءة على المؤلف؛ لذلك لم نتخذ أيّاً منها أصلاً؛ بل اعتمدنا على النسخ كلّها في عمل التحقيق، ومن ثمّ اجتهدنا على إظهار أقرب متين لنسخة المؤلف بواسطة منهج الترجيح، واتخذنا نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية أصلاً في الإشارة إلى أرقام الورقات.

٣.٢. وصف نسخ الرسالة

وجدنا لهذه الرسالة بعد البحث التام ثلاث نسخ، وهي: نسخة دار الكتب الظاهرية، ونسخة المكتبة الأزهرية، ونسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

نسخة دار الكتب الظاهرية (رمزها "ظ")

تقع هذه النسخة ضمن مجموع في دار الكتب الظاهرية، رقمها: ٤٤٠٠، والرسالة تقع فيما بين الورقة ١٣٣ظ إلى الورقة ١٥١ظ، وفي كلّ صفحة ٢٣ سطراً، ورمزنا لها في التحقيق بـ"ظ"، وهي نسخة مكتوبة بخطّ عادي، وليس فيها نصّ على تاريخ النسخ واسم الناسخ، لكننا غير متأكدين بأنّه لم يوجد فيها أصلاً؛ لأنّ الأسطر الأخيرة من النسخة مطموسة لا تُقرأ، وهي خالية من التعليقات والحواشي والهوامش.

ونسخة المكتبة الأزهرية (رمزها "ز")

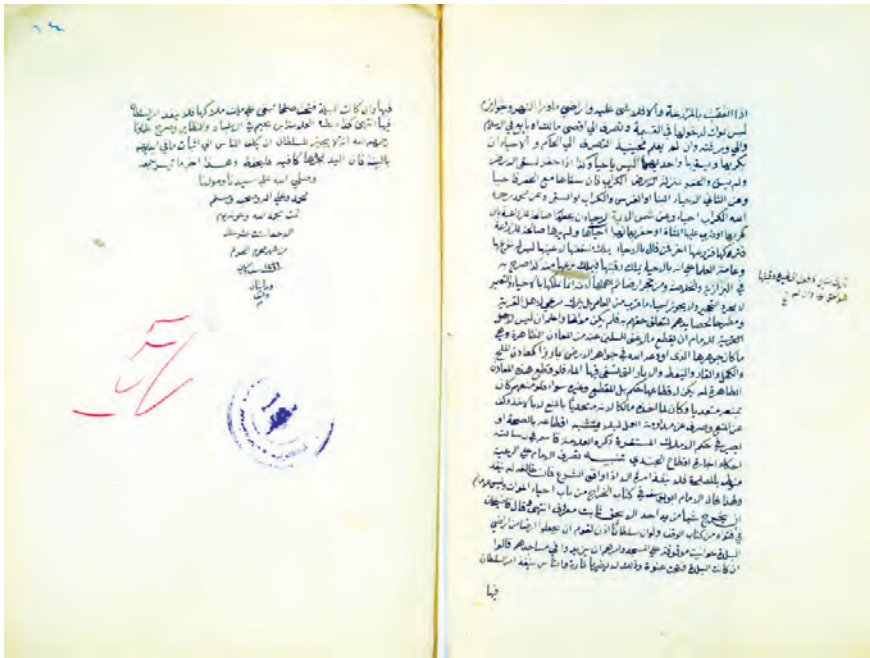
توجد هذه النسخة في المكتبة الأزهرية بمصر، الرقم: ١١٩٤٩٣/٦٦٠٩، تقع في ٢١ ورقة (من ١ظ إلى ٢٢و)، وفي كلّ صفحة ٢١ سطراً. عنوانها: النور البادي في أحكام الأراضي، ورمزنا لها في التحقيق بـ"ز"، وهي نسخة مكتوبة بخطّ واضح،

واسم الناسخ محمد بن الحاج عمر أفندي، وتاريخ النسخ ثمانية أيام خلت من شهر رجب سنة ١٢٦١هـ، وعلى ظهرتها قيد التملك: «من كتب حسن جلال باشا الحسيني (ت. ١٣١٦هـ/١٩١٨م) رحمه الله»، وقيد الوقف: «هدية للجامع الأزهر تنفيذاً لوصية علي جلال ١٣٣٧هـ»، وخاتم فيه: «الكتبخانة الأزهرية ١٣١٥هـ»، وفي هامشها تعليقة واحدة فقط تفسر اصطلاحاً في المتن.

نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود (رمزها "س")

توجد هذه النسخة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، برقم: ٤٢٣٤، تقع في ١٣ ورقة (من ١٤ إلى ١٥)، وعدد أسطرها يتراوح في كل صفحة بين ٢٦ أو ٢٧ سطراً، ورمزنا لها في التحقيق بـ"س"، وهي نسخة مكتوبة بخط واضح، وفي غلافها عبارة تقول: إنها مشتراة من عدنان المجد، وليس عليها اسم الناسخ، وتاريخ نسخها يوم الأحد لستة عشر خلت من شهر محرم الحرام سنة ١٢٦٦هـ، وهي خالية من التعليقات والحواشي والهوامش، وأخذناها أصلاً للإشارة إلى أرقام الورقات.

بهلوان-البياتي: تحقيق «النور البادي في أحكام الأراضي»



صورة الورتقنين الأولى والأخيرة من نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود، الرقم: ٤٢٣٤ (رمزها "س")



صورة الورتقين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة الأزهرية، الرقم: ١١٩٤٩٣/٦٦٠٩ (رمزها "ز")



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة دار الكتب الظاهرية، الرقم: ٤٤٠٠ (رمزها "ظ")

ب. التحقيق

النور البادي في أحكام الأراضي

لعبيد الله بن عبد الغني الحنفي (ت. بعد ١٢١١هـ/١٧٩٦م)

[١ظ]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أورث الأرض لعباده الصالحين، والصلاة والسلام على خير خلقه
محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه والتابعين والعلماء العاملين.

[المقدمة]

وبعد؛ فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني عبيد^١ الله بن عبد^٢ الغني الحنفي، عامله
الله بلطفه الجلي والخفي، وغفر^٣ له ولوالديه ولمشايعه وإخوانه المسلمين، أمين: ^٤ فقد
سألني بعض الإخوان من أكابر الأصحاب والخلائن في سنة إحدى عشر بعد الألف
والمائتين^٦ أواخر جمادى الآخرة^٧ أن أجمع له رسالة مختصرة تشتمل على بيان أحكام
الأراضي وتعريفها، فأجبت^٨ إلى ذلك مستمداً من جلائل الآيات ومتمته، وسميتها "النور
البادي في أحكام الأراضي"، والله سبحانه وتعالى أسأل، وبنبيّه أتوسّل أن يجعلها خالصة
لوجهه الكريم، وسبباً للفوز بجنّات^{١٠} النعيم، إنّه وليّ الإجابة، وإليه الإنابة، وهو حسي
ونعم الوكيل، والمأمول من الناظر إليها إن وجد فيها عيباً ستره، أو غلطاً أصلحه، قال
الشاعر رحمه الله تعالى:

وإن^{١١} تجد عيباً فسدّ الخُلاّ جَلّ من لا فيه عيب وعلا^{١٢}

فأقول كما هو المنقول: إنّ الأراضي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- | | |
|--|--------------------------------|
| ١ س: عبد. | ٧ ظ: الأخيرة؛ س: الأخرى. |
| ٢ ز + عبد. | ٨ ز: فأجته. |
| ٣ س + الله. | ٩ س: لوجه. |
| ٤ ز - وغفر له ولوالديه ولمشايعه وإخوانه المسلمين أمين. | ١٠ ز س: في جنات. |
| ٥ ز ظ: قد. | ١١ ظ س: إن. |
| ٦ س ز ظ + عام. | ١٢ ملحة الإعراب للحريزي، ص ٤٨. |

[١] القسم الأول تسمى "عشرية":

وهي أرض العرب، وكلّ ما فُتح من البلاد عنوةً وفُسم بيننا، أو أسلم أهلها بلا قتال ولا دعوة إلى الإسلام، أو كرهاً،^١ ثم أقرّ أهله عليه في الصورتين مثل مكة؛ لأنّ العشر أليق بالمسلم، وكذا بستاناً لمسلمٍ أو كَرْمٌ له كان داره كما في الدرر،^٢ «فلو لم يجعلها بستاناً، بل أبقاها داراً، وفيها أشجارٌ لا شيء فيها سواءً كانت لمسلم أو ذمي» كما في الشرنبلالية،^٣ وهي مملوكة لأهلها، يجوز بيعها وإيقافها وسائر التصرفات بها، وتكون ميراناً، وتؤخذ بالشفعة.

[٢] والقسم الثاني تسمى "خراجية":

وهي ما فُتح من البلاد عنوةً وأقرّ أهله عليه بلا إسلامهم، أو نُقل إليه كُفّار آخر غير أهله، ودفعت الأراضي إليهم، أو فتح صلحاً بأن صالح الإمام أهله على شيء معيّن قبل الغلبة؛ لأنّ الخراج أليق بالكافر.

وهو نوعان:

[أ] أحدهما "خراج مؤظف" مفصولٌ عليهم بمقدار معلوم من المال في كل سنة، ويتعلّق بالتمكّن من الانتفاع في الأرض، وإن لم تطق الأرض ما وظّف عليها الإمام

^١ التّأويل، وغيره. انظر: الأعلام للزركلي، ٦/٣٢٨؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢/٢١١.

^٢ غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي، ١/١٨٧ | في النسخة المطبوعة للغنية: «ولو لم يجعلها بستاناً؛ بل أبقاها داراً كما كانت، ولو بها نخيل تغل أكراراً لا شيء فيها سواءً كانت مسلماً أو ذميًا». | هو من تصانيف أبي الإخلاص حسن بن عمّار بن يوسف الوفايي المصري الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م)، فقيه حنفي، جاء به والده منها إلى القاهرة، وعمره ست سنوات، فنشأ بها، ودرّس في الأزهر، من آثاره: نور الإيضاح ونجاة الأرواح، وشرحه مراقي الفلاح بإمداد الفتح، وغنية ذوي الأحكام وبغية درر الحكّام شرح غرر الأحكام لمثلاً خسرو، وشرح منظومة ابن وهبان في الفروع، والتحقيقات القدسيّة والنفحات الرحمانية الحسنيّة في مذهب السادة الحنفيّة عبارة عن ستين رسالة، وغيره. انظر: الأعلام للزركلي، ٢/٢٠٨؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٢٩٢.

^٤ أي: مقطوع.

^١ يريد بقوله: "كرهاً" الذين أسلموا بعد الفتح، كما مثله بمكة. هذا القول مأخوذ من شرح ملتقى الأبحر للحصكفي، وهو يسنده إلى الثّقف للسّغدي، ولكن في النسخة المطبوعة للنتف لا يذكر الكره، وإنّما قال: «وإن شاء [أي: الإمام] ردّها إلى أربابها بعد ما أسلموا، فيكون أيضاً عليها العشر، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأهل مكة». الدر المنقى للحصكفي، ٢/٤٥٨؛ الثّقف للسّغدي، ١/١٨٣.

^٢ درر الحكّام لمثلاً خسرو، ١/٢٩٥-٢٩٦ | هو من تصانيف محمد بن فرائز بن علي (ت. ١١٨٥هـ/١٤٨٠م)، المعروف بمثلاً أو المثلاً أو المولى خسرو، عالم فقيه أصولي، تولى التدريس بمدينة بروسة، وولي قضاء القسطنطينية، وتوفّي بها، ودفن في بروسة، من آثاره: غرر الأحكام، وشرحه درر الحكّام، مرقاة الوصول في علم الأصول، وشرحه مرآة الأصول، حاشية على المطول، وحاشية على التلويح، وحاشية على أنوار التنزيل وأسرار

بأن ضعفت، ونقص ثقلها حتى لم يبلغ الخارج ضعف الخراج الموظف تُنقص الموظف إلى نصف الخارج.

[و٢] فإن قلت: حيث جاز التنقيص لعدم الطاقة، / هل يجوز معها؟

قلت: نعم، يجوز التنقيص^١ عند قيام الطاقة، وأمّا عند عدم الطاقة فالتنقيص واجب شرعاً، كما تبّه عليه في **النهر الفائق**^٢، وغيره. ولا تجوز الزيادة على ما وظّفه^٣ عمر أو إمام آخر وإن طاقت،^٤ كما لا يجوز أن يحوّل وظيفة الموظف إلى المقاسمة أو بالعكس.^٥

[ب] والآخر "خراج مقاسمة"، إن كان الواجب بعض الخراج كالربع أو^٦ الخمس أو السدس أو السبع أو الثمن أو التسع أو العشر مما يعينه الإمام على قدر تحمّل الأرض، حتى إذا أخذ النصف يجوز إن تحمّلت الأرض بأن كانت جيّدة غاية الجودة،^٧ وينبغي أن لا يزداد على النصف، ولا يُنقص عن الخمس، كما في **الحداديّ**^٨، و**النهر**^٩، وهو متعلّق بالخارج حتى لو عطّلها فصدّاً لم يجب شيء^٤.

- ١ ز - التنقيص.
- ٢ **النهر الفائق** لسراج الدين عمر ابن نجيم، ٢٣٨/٣. | هو من مؤلّفات سراج الدين عمر ابن نجيم المصريّ الحنفيّ أخ زين الدين ابن نجيم، توفي في سنة ١٠٠٥هـ/١٥٩٦م بالقاهرة، ودفن بها، له مؤلّفات، منها: **النهر الفائق شرح كنز الدقائق**، وإجابة السائل باختصار أنفع الوسائل، كلاهما في الفقه، وتتمّة في الفروق من الأشباه والنظائر، هو تتمّة للفقر السداس في الفروق من الأشباه والنظائر لأخيه زين الدين ابن نجيم، وعقد الجواهر في الكلام على سورة الكوثر. انظر: الأعلام للزركليّ، ٣٩/٥؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٧٩٦، Serinsu, "İbn Nüceym, Sirâceddin", s. 235-36.
- ٣ س: وظف.
- ٤ س: الطاقة.
- ٥ فيه نظر؛ فقد تكلم أبو يوسف عن تحويل الموظف إلى المقاسمة خاصّة، ورأى جوازه، وأوصى هارون الرشيد بتحويله إليها في أرض السواد [انظر: كتاب الخراج لأبي يوسف، ص ٤٧-٥١]. وفتاوى شيوخ الإسلام والعلماء في الدولة العثمانيّة تدلّ صراحةً على
- أنّ السلطان له صلاحيّة تحويل الخراج من نوع إلى آخر. انظر على سبيل المثال: فتاوى يحيى أفندي، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ١٠٨٧، ٧؛ و بحر الفتاوى لقاضي زاده محمد عارف الأضروميّ، ١٩ ظ. س: و. س: الجودة.
- ٦ **الجوهرة النيرة** لأبي بكر الحداديّ، ٢/٥٩٩-٦٠٠. | هو أبو العتيق رضيّ الدين أبو بكر بن علي بن محمّد الحداد، العبّاديّ الحنفيّ، المعروف بالحداديّ (ت. ٨٠٠هـ/١٣٩٨م)، العبّاد قرية بزييد في اليمن، إمام فقيه عابد متريّد، له مصنّفات، منها: تفسير القرآن الكريم سمّاه كشف التنزيل عن تحقيق التأويل في مجلّدين، وكتاب الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوريّ في أربعة مجلّدات، والسراج الوهاج على القدوريّ ثمان مجلّدات، وغيره. انظر: تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا، ١/٤٢١؛ Sifil, "Haddâd, Ebû Bekir", s. 553.
- ٧ **النهر الفائق** لسراج الدين عمر ابن نجيم، ٣/٢٣٧-٢٣٨.

وأجمعوا على أنّ أراضي مصر والشام خراجيّة، لكن صرّح في فتح القدير: «بأنّ المأخوذ الآن من أراضي مصر أجرّة لا خراج؛ ألا ترى أنّها ليست مملوكّة للزرّاع، كأنّه لموت ملاكها شيئاً فشيئاً بلا وارثٍ فصارت لبيت المال».^١

واتّفقوا على أنّ أرض الخراج مملوكّة لأهلها، فلم يبيعها وإيقافها وسائر التصرفات بها من هبة ووصيّة وإجارة وإعارة سواء كان المتصرّف باقياً على الكفر أو أسلم، ولا يسقط الخراج بإسلامه، أو ببيعها من مسلم؛ بل يجب الخراج على المشتري بلا خلافٍ، كما يجب الخراج^٢ في عشرية مسلم شراها ذميّ، وقبضها، ويطل العشر؛ لأنّه قربة، وهو ليس من أهلها.

واتّفقوا^٣ أيضاً على أنّها تورث عنهم، فلذا وجب الخراج في الأراضي الخراجيّة على أربابها إلى أن لا يبقى منهم أحد، فحينئذٍ ينتقل الملك إلى بيت المال، فيؤجرها الإمام، ويأخذ جميع الأجرة لبيت المال، كدارٍ صارت لبيت المال، واختار السلطان استغلالها، فإنّه يؤجرها، ويأخذ أجرتها من المستأجر لبيت المال،^٥ فإذا^٦ اختار بيعها فله ذلك على قول المتقدّمين مطلقاً، وعلى المفتي به عند المتأخّرين لحاجة أو مصلحة، وصرّح الزيلعيّ في شرح الكنز: «بأنّ للإمام ولايةً عامّةً، وله أن يتصرّف في مصالح المسلمين، والاعتياض عن المشترك العامّ جائز من الإمام، ولهذا لو باع شيئاً من بيت المال صحّ بيعه»،^٧ انتهى.

فقوله: «شيئاً» نكرة في سياق النفي، فتعمّ المنقول والعقار والدور والأراضي للحاجة أو لا، فثبت بذلك أنّ^٨ بيع الأراضي المصريّة، وكذا الشاميّة صحیح على كلّ حال، إمّا من مالکها أو من السلطان، فإن كان من مالکها انتقلت بوظيفتها من الخراج إلى المشتري، وإن كان من السلطان فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك لموت مالکها أو لعجزه عن زراعتها، فإن كان لعجزه عن زراعتها فإنّ الخراج لا يسقط / أيضاً،^٩ وتنتقل إلى مشتريها بخراجها.

١ فتح القدير لابن الهمام، ٣٧/٦، مع تصرّف يسير. أجرتها من المستأجر لبيت المال.

٢ ز - الخراج. ٦ س: فإن.

٣ ز: وتفقوا ٧ تبين الحقائق للزيلعيّ، ٣٧/٥.

٤ ز + حيث. ٨ ز - أن.

٥ ز - واختار السلطان استغلالها فإنّه يؤجرها ويأخذ ٩ ز - أيضاً.

قال في النهر الفائق شرح كنز الدقائق:

فإن لم يقدر - يعني صاحب الأرض على زراعتها^١ فلإمام أن يدفعها إلى غيره^٢ مزارعةً، ويأخذ الخراج من نصيب المالك، ويعطيه الباقي، أو يؤجرها،^٣ ويأخذ الخراج من الأجرة، أو يزرعها من بيت المال، فإن لم يتمكّن من ذلك، ولم^٤ يجد من يقبل ذلك باعها، وأخذ الخراج من السنة المنسلخة، ودفع باقي الثمن لصاحبها، ثم استمرّ يأخذ الخراج من المشتري،^٥ انتهى.

وإن كان لموت مالكها فقد قدّمنا أنّها صارت لبيت المال، وأنّ الخراج سقط عنها؛ لعدم من يجب عليه، وأنّ المأخوذ يكون أجره، وأنّه كلّه لبيت المال، فإذا باعها الإمام فقد أخذ عوض العين - وهو الثمن - لبيت المال، فلم يبق^٦ الخراج وظيفه الأرض، فلا يمكن بعده أن تكون المنفعة له كلّها أو بعضها، ولو قيل بعوده لم يجز؛ لأنّ الساقط لا يعود، وليس هو من باب زوال^٧ المانع لفقد المقتضي، وسواء وقفها^٨ أو أبقاها.

فإن قلت: حيث سقط الخراج، فينبغي وجوب العشر.

قلت: ينبغي وجوبه، ولكن لا نقل فيه، ومن المعلوم أنّ المشتري من بيت المال يفرح، ويفتخر بذلك، ولم ينقل طلب شيء منه، وفي الشرنبلالية عن البحر: «أنّه لا عشر فيها، ولا خراج».^٩

تتمّة: في صحّة وقف الأراضي

اعلم أنّ الواقف^{١١} لها^{١٢} لا يخلو إمّا أن يكون مالكا لها^{١٣} في الأصل بأن كان من أهلها حين منّ الإمام على أهلها، أو تلقى الملك من مالكها بوجه من الوجوه،

١ جملة "يعني صاحب الأرض على زراعتها" شرح من ٩ هو البحر الرائق لزين الدين ابن نجيم (ت. المؤلف. ١٥٦٣/٩٧٠م).

٢ ز: لغيره.

٣ ز - ويأخذ الخراج من نصيب المالك، ويعطيه الباقي، أو يؤجرها.

٤ س: ومن المنتقى للحصكفي مع تصرفات يسيرة. انظر: الدرّ المنتقى للحصكفي، ٤٦١/٢.

٥ النهر الفائق لابن نجيم، ٢٣٩/٣. س: الوقف.

٦ ز: فلم يبق.

٧ ز: الزوال.

٨ ز: أو وقفها.

أو غيرهما، فإن كان الأول فلا خفاء في صحّة وقفه لوجود ملكه، كما صرح به الخصّاف^١ وغيره.

وإن كان الواقف غيرهما فلا يخلو [أ] إمّا أن يكون وصلت إلى يده بإقطاع السلطان إياها له، [ب] أو بشراء من بيت المال بعد ما صارت لبيت المال لموت مالكتها وعدم وارث، [ج] أو يكون الواقف لها السلطان من بيت المال من غير أن تكون ملكه.

[أ] فإن كان الأول ففيه تفصيل: فإن كانت^٢ مواتاً أو ملكاً للسلطان صحّ وقفها، وإن كانت من حق بيت المال لا يصحّ، كذا في الإسعاف للعلامة الطرابلسي^٣، والجمع^٤ بين وقفي هلال والخصّاف للناصري^٥، وصرّح الشيخ قاسم^٦ في فتاواه^٧: «بأنّ من أقطع السلطان أرضاً من بيت المال ملك المنفعة بمقابلة استعداده

١. باشا، ٢٥/١.

٢. س: ويجمع.

٣. زاد ابن نجيم في رسالته: «وفي أحكام الوقف للخصّاف». | هو عبد الله بن الحسين أبو محتد النيسابوري (ت. ٤٤٧هـ/١٠٥٥م)، المعروف بالناصري، ولى القضاء للسلطان الكبير محمود بن سُبُكْتِكِينْ بيخارى، من مصنّفاته: مختصر الوقف أو الجمع بين وقفي الهلال والخصّاف في أحكام الوقف، المسعودي في الفروع الحنفية كتاب مختصر في الفروع، كتاب المختلف بين أي حنيفة والشافعي. انظر: الجواهر المضيئة لعبد القادر القرشي، ٣٠٥-٣٠٦؛ تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا، ١٧٨/١-١٧٩؛ Özcan, "Nâsihi", s. 394.

٤. هو الإمام العلامة زين الدين قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله السوداني الجمالي المصري الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، فقيه أصولي محدث مؤرخ، صاحب المصنّفات الكثيرة، منها: تاج التراجم في علماء المذهب الحنفية، وشرح مختصر المنار، والترجيح والتصحيح على القدوري، وشرح درر البحار لشمس الدين القنوي، وشرح فرائض السجاوندي، وغير ذلك. انظر: الأعلام للزركلي، ١٨٠/٥؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٤٣٩/١.

٥. ز س: فتواه.

٦. هو أحمد بن عمرو (وقيل عمر) بن مُهَيَّر (وقيل مهران) الشيباني، المعروف بأبي بكر الخصّاف (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م)، تولى القضاء مدّة في زمن المعتز بالله

(ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، كان مقدّمًا عند المهتمدي بالله (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، وصنّف للمهمدي كتابًا في الخراج، فلما قتل المهتمدي نهب الخصّاف، وذهب بعض كتبه، من جملتها: كتاب عمله في الخراج، والآخر في المناسك، له مصنّفات، منها: أدب القاضي، وكتاب أحكام الوقف (أو الوقف أو الأوقاف)، وكتاب الجبل، وكتاب النفقات، وكتاب الرضاع، وغيره. انظر: الجواهر المضيئة لطبقات الحنفية لعبد القادر القرشي، ٢٣٠/١-٢٣٢؛ تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا، ٩٧/١؛ Öztürk, "Hassaf", s. 395.

٧. أي: الأرض الموصلة إلى من في يده بالإقطاع السلطاني.

٨. الإسعاف للطرابلسي، ص ٢٤. | هو برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن الشيخ علي الطرابلسي، ثمّ القاهري (ت. ٩٢٢هـ/١٥١٦م)، ولد في طرابلس الشام، وأخذ عن جماعة بدمشق، وتوفّي بالقاهرة، من تصانيفه: الإسعاف في أحكام الأوقاف، ومختصر مجمع البحرين، ومواهب الرحمن في مذهب النعمان في الفروع، وشرحه البرهان. انظر: الأعلام للزركلي، ٧٦/١؛ هدية العارفين لإسماعيل

لما أعدّ له لا العين، فله إجازتها، وتبطل بموته أو إخراجه من الإقطاع؛ لأنّ السلطان له أن يخرجها منها»، انتهى.

[ب] وإن وصلت الأرض إلى الواقف بالشراء من بيت المال على الوجه الذي ذكرنا، فإنّ وقفه صحيح؛ لأنّه مالك لها، وتراعى شروط وفقه سواء كان^١ سلطاناً أو أميراً أو غيرهما، وما ذكره السيوطي في **الينبوع**^٢ من أنّه «لا تراعى شروطه / إن كان سلطاناً أو أميراً»^٣، وأنّه يستحقّ ريعه من بيت المال من غير مباشرة للوظائف»، فمحمول على ما إذا وصلت للواقف بإقطاع السلطان إياه من بيت المال كما لا يخفى، إلّا أن يكون بناه على أصل مذهبه فلا كلام لنا فيه.

[ج] وإن كان الواقف لها السلطان من غير شراء من بيت المال، فأفتى الشيخ قاسم بأنّ الوقف صحيح، أجاب به^٤ حين سُئل عن وقف السلطان جُمُوعاً،^٥ فإنّه أرصد أرضاً من بيت المال على مصالح مسجد، وأفتى بأنّ سلطاناً آخر لا يملك إبطاله، وذلك بعد أن كان السلطان برّقوق قبله^٦ أرصده على رجل وأولاده، ثمّ من بعدهم على مصالح ذلك المسجد، وقال: إنّ الإرصاد^٧ من السلطان برّقوق المتقدّم ليس صريحاً في الوقف، فتضمّن كلامه فيه حكم وقف السلطان من بيت المال، وإرصاده كذلك، وذكر في **الفتح** أنّه «يجب على السلطان وقف مسجد من بيت المال»^٨.

كما بسط في **التحفة المرضيّة**^٩ و**حاشية الأشباه للحموي**^{١٠}.

- ١ س - كان.
- ٢ لم نعثر عليه في المطبوع من منتقى **الينبوع** للسيوطي.
- ٣ | هو منتقى **الينبوع** فيما زاد على الروضة من **الفروع في الفروع الشافعي** لجلال الدين السيوطي (ت. ١٥٠٥/هـ ٩١١).^٨
- ٤ ز - أو غيرهما وما ذكره السيوطي في **الينبوع** من أنّه لا تراعى شروطه إن كان سلطاناً أو أميراً.
- ٥ ز - به.
- ٦ ز: حقيق.
- ٧ ز: قلبه.
- ٨ «الإرصاد» في اصطلاح الفقهاء: تخصيص شيء من بيت المال، وتعيينه لمستحقّيه من العلماء والطلبة ونحوه عوناً لهم على وصولهم إلى بعض حقّهم من بيت المال؛ فلا يجوز لمن بعده أن يغيّره، أو يبدّله؛ لأنّهم من مصاريف بيت المال، ولكن إن كان على أولاد السلطان مثلاً لا تراعى شروطها، والإرصاد مطلقاً
- ٩ ليس وقفاً حقيقة؛ بل يعتبر وقفاً غير صحيح. انظر: **ردّ المحتار** لابن عابدين، ٤/١٨٤، ١٩٥، ٤٣١.
- ١٠ **فتح القدير** لابن الهمام، ٦/٢٠٨.
- ١١ **رسائل ابن نجيم**، ص ١٣٠-١٣٢، مع تصرّفات يسيرة. | وهذه الرسالة من مؤلفات زين الدين ابن نجيم (ت. ٩٧٠/هـ ١٥٦٣م)، بيّن المؤلف سبب تأليفها في مقدّماتها بقوله: «لما كثر الكلام في سنة ثمان وخمسين وتسعمائة في حكم المبايعه من بيت المال، واستمرّ مدّةً طويلةً، وفي صحّة الوقف وحكم الخراج في الموقوف من الأراضي، سألتني جماعة أن أكتب رسالةً مختصرةً ونبذةً محرّرةً ومشمّلةً على بيان هذه الأحكام لعنّ أن يعمل بها الحُكّام». **رسائل ابن نجيم**، ص ١٢٣.
- ١٢ **غمز عيون البصائر للحموي**، ٢/٢٤٢-٢٤٣. | هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمّد الحموي المصري (ت. ١٠٩٨/هـ ١٦٨٧م)، المدرّس بمدريستي <

وقد قدّمنا أنّ السلطان إذا باع الأرض لكونها صارت ملكاً لبيت المال بموت أربابها لا خراج على مشتريها؛ لكون السلطان أخذ عوض العين، -وهو الثمن- لبيت المال، فلم يبق الخراج وظيفته الأرض، فإذا وقفها مالكة فلا خراج في مال الوقف، وأما قول علمائنا: «إنّ الأرض الموقوفة يجب فيها الخراج» فمقيّد بما إذا لم يكن واقفها اشتراها من بيت المال بعد أن صارت ملكاً له بموت أربابها، وأما إذا اشتراها على الوجه المذكور فلا خراج فيها قبل وقفها كما قدّمنا، فكذا بعد وقفها، وهذا ظاهرٌ لا يخفى، ولهذا قيّد الإمام الخصّاف رحمه الله تعالى جواز^١ الخراج في الأرض الموقوفة بأن تكون في أرض الخراج^٢، وهذه بموت أربابها لم تبق خراجيّة؛ لعدم من يجب عليه، كما سبق تقريره.^٣

وأما الأراضي العشريّة أو الخراجيّة إذا وقفها مالكة فوقفه صحيح لها، ويجب فيها الخراج لو خراجيّة، والعشر لو عشريّة، وكذا يجب الخراج في الأرض^٤ المشتراة من السلطان لعجز أربابها عن زراعتها لو وقفها مشتريها؛ لِمَا أنّ السلطان في البيع وكيل عن أربابها، ولهذا يأخذ الخراج الواجب من الثمن، ويدفع ما فضل إلى ربّ الأرض، فلم يأخذ لبيت المال في مقابلة الخراج الأوّل شيئاً، فكان المالك لها قد باعها بنفسه فلا يسقط الخراج عن مشتريها، ولا عنها بالوقف، وأما إذا كان بيع السلطان / لها لكونها صارت ملكاً لبيت المال بموت أربابها فقد قدّمنا أنّه لا خراج على مشتريها؛ لكون السلطان أخذ عوض العين -وهو الثمن- لبيت المال، فلم يبق الخراج وظيفته الأرض، فإذا وقفها^٥ مالكة فلا خراج في مال الوقف.

قال في النهر الفائق شرح كنز الدقائق:

لو أراد السلطان أن يشتريها لنفسه يأمر غيره بأن يبيعها، ثمّ يشتريها منه لنفسه، وإذا لم يُعرف الحال في الشراء من بيت المال فالأصل هو الصحّة، وبهذا عُرف

١ > السليمانية والحسنية بالقاهرة، من تصانيفه: إتحاف الأذكياء بتحقيق عصمة الأنبياء، وحاشية على الدرر والغرر لمنلا خسرو، وشرح كنز الدقائق، وعقود الحسان في قواعد مذهب النعمان، وبغية الأهلّة بتحرير مسألة الأهلّة، والدرر الثمينة في حكم الصلاة في السفينة، وغيره. انظر: هديّة العارفين لإسماعيل باشا، Sinanoğlu, "Hamevi, Ahmed b. ١٤٩/١، ١٤٩/١، "Muhammed"; s. 456-57.

٢ المثبت في التحفة المرضيّة هو "جوب" مكان "جواز". رسائل ابن نجيم، ص ١٣٤.

٣ هذه الفقرة مقتبسة من التحفة المرضيّة لابن نجيم مع تصرّفات يسيرة. انظر: رسائل ابن نجيم، ص ١٣٤.

٤ ز س: أرض.

٥ ز: أووقفها.

صحّة الوقف في الأرض المنقولة بالشراء من بيت المال، وأنّ شروط الواقفين صحيحة يجب اتّباعها، لا أنّها^١ باقية على حكم بيت المال كما قد تُوهّم، وعُرف أيضاً أنّ لا خراج على أراضيها،^٢ انتهى.

تنبيه:

صرّح شيخ شيخ شيخنا المرحوم^٣ الشيخ عبد الغنيّ النابلسي^٤ (ت. ١١٤٣/١٧٣١م) رحمه الله تعالى في حديثه:

أنّ أحوال الأراضي اليوم في بلادنا وغيرها من بلاد الإسلام فيما نعلم على خمسة أقسام: القسم الأول: أراضٍ^٥ موقوفة على جوامع أو مساجد أو على قوم مخصوصين من ذريّة الواقف أو غير ذلك من وجوه البرّ، ثبت لواقفيها^٦ الملك والحرز فيها، فوقفوها^٧ وشروطاً لأوقافهم شرائط معتبرة بين مستحقيها معلومة عندهم، وهذا القسم من الأراضي إن كانت عشريّة يؤخذ منها^٨ عشرين بيت المال من زراعتها، وإن كانت خراجيّة يؤخذ خراجها على حسب ما يكون من خراج مقاسمة أو خراج موظّف، وربة الأرض يتصرّف فيها متولّي الوقف بإجارة للغير ويتناول الأجرة، أو يدفعها هو مزارعةً للغير ويأخذ للوقف ما شرطه، أو يستأجرها هو لنفسه ويدفع أجرتها للوقف في كلّ سنة.

والقسم الثاني: أراضٍ^٩ مملوكة لأربابها اشتروها أو ورثوها أو وصلت إلى أيديهم بوصيّة أو هبة^{١٠} أو صدقة من ذكور وإناث، فهم^{١١} يتصرّفون فيها إجارة أو مزارعة أو نحو ذلك ويدفعون خراجها أو عشرين بيت المال في كلّ سنة، ويبيعونها، وتورث عنهم لورثتهم الذكور والإناث، وتُقتضى ديونهم منها، وتُنفذ وصاياهم، لا شبهة في ذلك أصلاً.

١ ز: لاؤها.

٢ النهري الفائق لسراج الدين ابن نجيم، ٢٣٦/٣.

٣ ز س - المرحوم. ٣٠/٣-٣٨.

٤ هو الشيخ عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسي الحنفيّ

٥ في جميع النسخ: "أراضي"، والصواب ما أثبتناها.

٦ ز س: لواقفها.

٧ ز: فوقفها.

٨ ز: فيها.

٩ في جميع النسخ: "أراضي"، والصواب ما أثبتناها.

١٠ ظ: بهية.

١١ ز - فهم.

١ ز: لاؤها.

٢ النهري الفائق لسراج الدين ابن نجيم، ٢٣٦/٣.

٣ ز س - المرحوم.

٤ هو الشيخ عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسي الحنفيّ

٥ في جميع النسخ: "أراضي"، والصواب ما أثبتناها.

٦ ز س: لواقفها.

٧ ز: فوقفها.

٨ ز: فيها.

٩ في جميع النسخ: "أراضي"، والصواب ما أثبتناها.

١٠ ظ: بهية.

١١ ز - فهم.

والقسم الثالث: أراضٍ^١ لبيت المال إما مرصودة له من أول ما فُتحت البلاد، أو مات مالكوها ولا ورثة لهم فاستولى عليها وكيل بيت المال،^٢ فهو يؤجرها في كل سنة لأناس^٣ مخصوصين ويأخذ أجرتها منهم فيصرفها^٤ في مصارف بيت المال.

والقسم الرابع: أراضٍ^٥ لبيت المال أيضًا يضبطها وكيل بيت المال ويزرعها / هو بماله ويدفع خراجها أو عشرها لبيت المال.

[٤و]

والقسم الخامس: أراضٍ^٦ مملوكة لأصحابها أو موقوفة على جهة بر^٧ تؤخذ أجرتها في كل سنة إلى مالكيها أو لجهة البر^٨ وبعض الناس فيها مَشَدَّ مَشَكَّة^٩ في مقابلة جَرْفها^٩ وعَرْفها^{١٠} وتعميرها بالزَّيْل^{١١} وتطْيِئها^{١٢} للزراعة وتنقية الأحجار^{١٣} منها ونحو ذلك إلى دوام عمل^{١٤} ذلك من ماله في تلك الأراضي،^{١٥} وللتناس في هذا القسم من الأراضي أحوال اصطَلحوا عليها لا مدخل للحبوب الثابتة فيها؛ فإنهم إذا باعوا مَشَدَّ مَشَكَّة^{١٦} أو لم يورثوه^{١٧} للإناث بعدهم، واختصت به الذكور، فإن أجره الأرض لازمة عليهم على كل حال للمالك أو لجهة الوقف، انتهى.^{١٨}

وفي الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار مَعْرِيًّا لمعين المفتي عن الولوالجية: «عمارة

في أرضٍ بيعت فإن بناءً أو أشجارًا^{١٩} جاز، وإن كِرابًا^{٢٠} أو كَرْيً^{٢١} أنهارٍ ونحوه مما لم يكن

- ١ في جميع النسخ: «أراضي»، والصواب ما أثبتناها.
- ٢ س: الما.
- ٣ ز: لناس.
- ٤ س: ويصرفها.
- ٥ في جميع النسخ: «أراضي»، والصواب ما أثبتناها.
- ٦ في جميع النسخ: «أراضي»، والصواب ما أثبتناها.
- ٧ ز - بر.
- ٨ ز: سكة. | قال ابن عابدين في شرح هذا المصطلح: «[المَشَكَّة] عبارة عن كِراب الأرض وكَرْي أنهارها، سَمِيَتْ «مَشَكَّة»؛ لأنَّ صاحبها صار له مسكة بها، بحيث لا تُنزع من يده بسببها، وتسمى أيضًا «مَشَدَّ مَشَكَّة»؛ لأنَّ المَشَدَّ من الشدَّة، بمعنى القوَّة، أي: قوَّة التمسك، ولها أحكام مبنية على أوامر سلطانية، أفتى بها علماء الدولة العثمانية، ذكرت كثيرًا منها في بابها من تنقيح الفتاوى الحامدية». رد المحتار لابن عابدين، ٥٢٤/٤؛ العقود الدرّية لابن عابدين، ٣٤٤/٢-٣٤٨.
- ٩ جَرْف الطين، أي: كَسَحَه، وبابه نصر. مختار الصحاح للرازي، «جرف».
- ١٠ عَرْق الأرض يعرقها عَرْقًا، أي: شَقَّها، وكَرْبها، ولا يقال ذلك في غير الأرض. لسان العرب لابن منظور، «عرق».
- ١١ الزَّيْل هو القَرْث والسرَّجين. مختار الصحاح للرازي، «زبل».
- ١٢ ظ، س: تطيئها.
- ١٣ س: الأشجار.
- ١٤ ز: عدم.
- ١٥ ز، ظ: الأرض.
- ١٦ ز: السكة.
- ١٧ ز: لم يورثه.
- ١٨ الحديقة الندية للنايلسي، ٧٣٣/٢-٧٣٤.
- ١٩ ز: أشجار.
- ٢٠ كَرْب الأرض كِرابًا، أي: قَلَبها للحرث، وهو من باب طلب. المغرب للمطرزي، «كرب».
- ٢١ كَرْيَت النهر كَرْيًا، أي: حفرته. المغرب للمطرزي، «كري».

ذلك بمال^١ ولا بمعنى^٢ مالٍ لم يجز، قلت: ومفاده أنّ بيع المسكّة لا يجوز^٣، وكذا رهنها، ولذا الآن جعلوه فراغاً، كالوظائف»،^٤ انتهى.

وصرّح في البرازية: أنّ بيع الكردار^٥ جائز إذا كان معلوماً، ولكن لا شفعة فيه؛ لأنّه نقليّ ولا شفعة في المنقول - كالبناء والشجر - إلا بتبعية العقار وإن بيع مع حقّ القرار.^٦

وصرّح في الحاوي الزاهدي: «أنّ المزارع إذا باع حقّ قراره^٨ جاز بيعه، وفي الهبة اختلاف».^٩

الأخر التي يُظنّ أنّها مترادفة؛ بل هي في الحقيقة متغايرة من «الفلاحة» و«حقّ القرار» و«الجدك» و«القيمة» و«المرد» و«السكنى» و«الخلو» انظر: العقود الدورية لابن عابدين، ٣٤٤/٢-٣٤٨.

الفتاوى البرازية لابن البرازي الكردري، ٧٩/٣؛ انظر أيضاً: فتاوى قاضي خان لفخر الدين الأرنجدي، ٥٦٣/٣.

ز: الزاهد. | وهو من تصانيف أبي الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهديّ الفقيه الحنفيّ (ت. ٥٨٠هـ/١٢٦٠م)، ويُعرّف أيضاً بالحاوي لمسائل الثنية والحاوي في مسائل الوقعات وكتاب الحاوي، واختصر فيه الزاهديّ ثنية الفقهاء لشيخه فخر الدين البديعيّ، وأضاف إليه بعض المسائل نقلاً من القنية والفتاوى لتتيمم الغنية. انظر: Özgen, "Zâhidi", s. 83.

ابن عابدين يقول: إنّ «حقّ القرار» يطلق على عين قائمة من بناء أو أشجار أحدثه المزارع على الأرض الأميرية؛ فلذلك بينه وبين «الكردار» ترادف [انظر: العقود الدورية لابن عابدين، ٣٤٥/٢-٣٤٦]؛ لكنّ «حقّ القرار» كان يُستخدم غالباً في فتاوى شيوخ الإسلام وقوانين السلطان بمعنى «حقّ مجرد معنويّ»، لا وجود له في الخارج، يعطي لصاحبه مكنة الانتفاع بالأرض على سبيل البقاء والاستقرار، فهو مترادف بهذا المعنى مع «مشدّ المسكّة» التي استعملها علماء بلاد الشام في نفس المعنى.

الحاوي لمسائل الثنية، مجموعة شهيد علي باشا، الرقم: ٧٦٣، ١٣٨، مع تصرّف.

^١ س: بماله.

^٢ في جميع النسخ: «ولا بمعنى مال»، والصحيح ما أثبتناه، وهو من النسخة المطبوعة للدر المختار للحصكفي [انظر: ص ٣٩٢]. وشرّحه ابن عابدين بقوله: «لعلّ المراد به التراب المسمّى "كَيْسًا"، وهو ما تُكبس به الأرض، أي: تُطَمّ وتُسوّى، فتأمل». ردّ المختار لابن عابدين، ٥٢٤/٤.

^٣ قال ابن عابدين في تعليل هذه المسألة: «فإنّه [أي: عدم جواز بيع المسكّة] داخلٌ تحت قولنا: 'بطل بيع ما ليس بمال' كما لا يخفى، وبعدم الجواز في الكراب وكزّي الأنهار ونحو ذلك صرّح في الخانية معللاً بأنّه ليس بمال متقوم». ردّ المختار لابن عابدين، ٥٤/٥؛ انظر أيضاً: ٥٢٤/٤.

^٤ الدر المختار للحصكفيّ، ص ٣٩٢. وقال ابن عابدين في شرح ما ذكره الحصكفيّ من جعل بيع المسكّة فراغاً: «أي: جعلوا بيعها، والمراد به الخروج عنها، يعني أنّ المسكّة لما لم تكن مالاً متقومًا لا يمكن بيعها، فإذا أراد صاحبها النزول عنها لغيره بعوض جعلوا ذلك بطريق الفراغ كالنزول عن الوظائف». ردّ المختار لابن عابدين، ٥٢٤/٥.

^٥ «الكردار» هو العين القائمة من بناء أو أشجار أحدثه المزارع على الأرض الأميرية، كما سيذكره المؤلّف قريباً، و«مشدّ المسكّة» في الأغلب يكون في الأراضي السليخة الخالية من البناء والأشجار، ويثبت للمزارع بمجرد كزّب الأرض، وكزّي أنهارها مع القديمية، فالكردار مال متقوم يجوز بيعه، بخلاف مشدّ المسكّة؛ فإنّه حقّ مجرد لا وجود له في الخارج؛ فلذلك لا يباع، ولا يورث. للفرق بينهما وبين الألفاظ

وقد ذكر: «أنَّ حقَّ القرار يثبت في الأراضي السلطانية والملك في ثلاثين سنةً وفي الوقف في ثلاث سنين»،^١ «وأنَّ من له حقَّ القرار في أرض وقفٍ أو سلطانيةً، ويتصرّف فيها غيره، وهو يراه فسكت ولم يمنعه، ليس له بعد ذلك حقَّ الاسترداد»؛^٢ لأنَّ المقرّر في كتب الفقه: أنَّ المزارع في الأرض السلطانية أو الوقف إذا تركها بالاختيار يسقط^٣ حقّه ولو كان له حقَّ القرار بواسطة الكِرْدَار، والكردار: أن يُحدِث المزارع في الأرض^٤ بناءً أو أشجاراً^٥ أو كَيْسًا^٦ بالتراب يُنقل من مكان إليها.^٧

ونقل في **الحاوي** أيضًا: «أنَّ المزارع لو تركها بالاختيار تسقط قدميّته»،^٨ حتّى لا يجوز له أن يدّعي فيها بعد ذلك حقَّ القرار؛ لأنَّ الترك الاختياريّ يُسقط حقّه في مزارعتها، وأمّا إذا كان سكوت من له حقَّ القرار عند تصرّف غيره في الأرض؛ لخوفه من المتصرّف فله حقَّ الاسترداد شرعًا، كما صرّح به في **الحاوي** حيث قال: «وله الاسترداد إذا كان سكوته من خوف المتصرّف»،^٩ انتهى.

رجل له حقَّ القرار في أرض وقفٍ أو سلطانيةٍ فرحل عن القرية لضرورة شديدة ومحنة عظيمة، وترك الأرض للضرورة المذكورة، فوضع رجل أجنبيّ^{١٠} يده عليها فلمزارعها الأول الذي له حقَّ القرار رفع يد ذلك / الرجل الأجنبيّ عنها، واستردادها ليده؛^{١١} حيث^{١٢} لم يتركها بالاختيار، فتنبّه.

قلت: فبعد أن ذكر مولانا الشيخ عبد الغنيّ الخمسة أقسام المتقدّمة قال:

وهنا قسم سادس من أقسام الأراضي،^{١٣} وهي أنّ ههنا أراضٍ^{١٤} يمكن أن تكون بقيت على ملك بيت المال من يوم فُتحت البلاد، وقد دفعها السلطان لأناس

- | | | |
|---|--|--|
| ١ | الحاوي لمسائل المُنمية، مجموعة شهيد علي باشا، الرقم: ٧٦٣، ١٣٨، و. | الرقم: ٧٦٣، ١٣٨، و. |
| ٢ | الحاوي لمسائل المُنمية، مجموعة شهيد علي باشا، الرقم: ٧٦٣، ١٣٨، و. | الرقم: ٧٦٣، ١٣٨، و. |
| ٣ | ظ: سقط. | لم نجده في الحاوي الزاهدي ، ولما يقرب منه معنًا انظر: الفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي، ١٦٧/٢. |
| ٤ | س - الأرض. | ١٠ ز: الرجل الأجنبيّ. |
| ٥ | س: أشجار. | ١١ ز - ليده. |
| ٦ | س: أكبسا. | ١٢ ز: من حيث. |
| ٧ | العبارة من «إذا تركها» إلى هنا مأخوذ من الفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي. انظر: ١٦٨/٢، ١٦٦، ١٦٦-١٦٧، مع تصرّف. | ١٣ ههنا بعد قوله: «الأراضي» زيادة في النسخة المطبوعة للحديقة النديّة ، وهي: «تخرّج عليه المسألة التي ذكرها المصنّف [أي: البركويّ] رحمه الله تعالى، ويتّضح الحكم فيها على أحسن الوجوه». الحديقة النديّة للنايلسي ٧٣٤/٢. |
| ٨ | الحاوي لمسائل المُنمية، مجموعة شهيد علي باشا، | ١٤ في جميع النسخ: «أراضي»، والصواب ما أثبتناها. |

يزرعونها ويؤدّون خراجها أو عشرها لبيت المال، وأقامهم مقام الوكلاء عنه، وشرط لهم أنّهم إذا ماتوا وتركوا أولادًا ذكورًا يقومون على تلك الأراضي كما قامت آبائهم، وهم وكلاؤه أيضًا، وهلمّ جرًّا، وإذا تركوا أولادًا إناثًا رجعت تلك الأراضي إلى بيت^١ المال،^٢ فالقائمون على تلك الأراضي صاروا وكلاء عن السلطان في القيام على تلك الأراضي، فإذا باعوها بطريق القيام على بيت المال بالنظر إليها فقط دون بقية^٣ متعلّقات بيت المال جاز بيعهم لها، ويأخذ بعض ذلك الثمن منهم وكيل السلطان في تناول الخراج منه، وباقى الثمن منه يأخذه البائع في مقابلة قيامه عن بيت المال في ذلك، والدليل على صحّة هذا ما ذكر في التنحة المرضية في الأراضي المصرية^٤.

فراجعها إن رُمّتها، والله أعلم.

[٣] والقسم الثالث من الأراضي تسمّى "أراضي المملّكة"^٥ و"أراضي الحوز"^٦ وتعرف بين الناس بـ"الأميرية":

وهو ما مات أربابه بلا وارثٍ وآل لبيت المال، أو فُتح عنوةً وأُبقِيَ للمسلمين إلى يوم القيامة.

^١ من مفتية دمشق الشام من هذا القرن أنّ البنت لم يكن لها حقّ الطابوا في هذه المنطقة. انظر: Taylor, "Keeping Usufruct in the Family", s. 432-34.
^٢ ز س - بقية.
^٣ ز س: أراضي.
^٤ الحديقة النديّة لعبد الغنيّ النابلسي، ٧٣٤/٢. | نقل النابلسي كلام ابن نجيم مع تصرفات. انظر: الحديقة النديّة للنابلسي، ٧٣٤/٢-٧٣٦؛ رسائل ابن نجيم، ص ١٢٣-١٣٤.
^٥ ز: المملوكة.

^٦ الظاهر أنّ المؤلف استخدم "أرض المملّكة" و"أرض الحوز" مترادفين، ولكن صاحب التارخانية يفرّق بينهما بأنّ أرض المملّكة هي الأرض التي لا مالك لها [انظر: الفتاوى التارخانية لفريد الدين الدهلوي، ٣/٣١٠-٣١١، ٢٤٣/٧]، وأرض الحوز: «هي: ما عجز صاحبها عن زراعتها وأداء مؤنّها، فدفعها إلى الإمام لتكون منفعتها للمسلمين مقام الخراج، والرقبة ملكٌ لصاحبها، ومنفعتها للمسلمين». نفس المصدر، ٤٢/٨.

^١ ز - إلى.
^٢ ز: لبيت.
^٣ أعطيت البنت حقّ الطابوا بالأمر السلطانيّ في غرة ذي القعدة سنة ٩٧٥هـ/نيسان ١٥٦٩م، وحدّدت مدّة حقّ الطلب لها في غرة رمضان سنة ١٠١٤/يناير ١٦٠٦ بعشر سنين من حين وفاة أبيها [انظر: "عُثمانيّ قانُونُشامَه لَرِي"، مِلّلي تَتْبَعْلَرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦؛ ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٧٦ظ، وفي سنة ١٠٤٢هـ/١٦٣٢-١٦٣٣م؟ صدر أمر سلطانيّ يأمر السباهيّ بأخذ محصول سنة واحدة فقط عن البنت بدّل رسم الطابوا [عُثمانيّ قانُونُشامَه لَرِي"، مِلّلي تَتْبَعْلَرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٨]، ولكن يُفهم من كلام النابلسي أنّ البنت كانت محرومةً من هذا الحقّ في بلاد الشام حتّى في القرن الثامن عشر الميلاديّ، وفي الحقيقة أنّه يظهر أيضًا من فتاوى إسماعيل الحائك (ت. ١١١٣هـ/١٧٠١)، وحامد بن عليّ العماديّ (ت. ١١٧١هـ/١٧٥٨م)، وغيرهم

وحكمه على ما في التاتارخانية: أنه يجوز للإمام دفعه للزراع مسلمين أو غيرهم بأحد طريقين: إما بإقامتهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج، وإما بإجارتها لهم بقدر الخراج،^١ فيكون المأخوذ في حق الإمام خراجًا، ثم إذا كان دراهم فهو خراج موطف،^٢ وإذا كان بعض الخراج فخراج مقاسمة،^٣ وأما في حق الأكرّة فأجرة لا غير، لا عشر ولا خراج،^٤ فلما دلّ الدليل على عدم لزوم المؤنتين: العشر والخراج في أراضي المملكة^٥ والحوّز كان المأخوذ منها أجرة لا غير.

فإن قلت: استتجار الأراضي^٦ ببعض الخراج لا يجوز؛ لكونه إجارة فاسدة للجهالة، فما وجه الجواز هنا؟

فالجواب: ما قلنا إنّه جعل في حق الإمام خراجًا، وفي حق الأكرّة أجرة؛ لضرورة عدم صحة الخراج حقيقةً وحكمًا؛ لما مرّ.

وعلى دفعها^٧ بأحد الطريقين لا يجوز بيعهم ووقفهم وتصرفهم فيها، ولا تورث عنهم، أمّا على اعتبار الوجه الثاني - وهو إقامتهم مقام الملاك في الإجارة بقدر الخراج -^٨ فظاهر عدم جريان التصرفات المذكورة فيها، فيكون بيع ذي اليد لتلك الأراضي باطلاً؛ لعدم ملكها للبايع حيث هي باقية على ملك بيت المال، ويكون ثمنها المأخوذ حرامًا ورشوةً يجب ردّه على المأخوذ منه.

[٥] وأمّا / على اعتبار الوجه الأول - وهو إقامتهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج - فلأنّ^٩ إقامتهم مقام الملاك في ذلك للضرورة، فتقدّر^{١٠} بقدرها، ولا تتعدى إلى غيرها؛ لأنّ هذه التصرفات المذكورة لا تُتصرّف إلا في الأراضي المملوكة العشرية أو الخراجية، وأراضي المملكة والحوّز المُسمّاة بعرف الناس بـ"الأميرية" ليست مملوكةً لا عشريةً ولا خراجيةً.

ولا يملك منها شيءٌ إلا بتملك السلطان:

- | | |
|---|--------------|
| ١ س: الخراج. | ٦ ز: الأرض. |
| ٢ ظ: إن. | ٧ ز - دفعها. |
| ٣ ز ظ: وإن. | ٨ س: الخراج. |
| ٤ الفتاوى التاتارخانية لفريد الدين الدهلوي، ٣/٣١٠ - ٩ ز: لأن. | ٩ ز: لأن. |
| ٥ ز: أرض المملكة. | ١٠ ز: فتقدر. |

[أ] [إ] إما بيع^١ مطلقاً عند المتقدمين، واختاره الإسيبجاني^٢ وصاحب^٣ المجمع^٤، أو حاجة^٥، وعليه المتأخرون والفتوى. فإذا باعها السلطان لا يجب على المشتري شيء^٦؛ لما ذكرنا، وإذا وقفها مشتريها صحَّ وقفه^٦ لأنَّه مالكٌ لها، وتُرَاعَى شروط وقفه سواءً كان سلطاناً أو أميراً أو غيرهما، ولا خراج فيها، كما تقدّم؛ لأنَّه لا يجب قبل وقفها، فكذا بعد وقفها.

[ب] أو بإقطاع^٧؛ لكن إن مواتاً ملكها حقيقةً إن أحياها ولو غير مصرف، وليس للإمام ولا لأحد غيره إخراجها عنه؛ لأنَّه صار مالِكاً لرقبتها، وصحَّ بيعها ووقفها، وتورث عنه كسائر أملاكه، وعليه وظيفتها من عشر أو^٧ خراج.

وإن كانت عامرة ملك منافعها فقط، فله إيجارها^٨ كإيجار المستأجر - بفتح الجيم على صيغة اسم المفعول - لا بيعها أو وقفها^٩ ولا تورث عنه، وللإمام إخراجها عنه متى شاء،^{١٠} فيصير الإمام كأنَّه جعل خراج الأرض لصاحب الأرض،^{١١} فإنَّه يجوز لو من مصارفه^{١٢} كما سيجيء.

^٩ س: قفها.

^{١٠} العبارة من "والقسم الثالث من الأراضي" إلى هنا مأخوذ من الدرر المنتقى للحصكفي. انظر: ٤٦٢/٢ - ٤٦٣.

^{١١} يراد به السباهي، ولكن ليس على حقيقته؛ بل هو عنواناً فقط يشير إلى من له صلاحية تنفيذ الأحكام المتعلقة بالرعية والأراضي الأميرية في تلك المنطقة؛ لأنَّ السباهي لا يملك رعية الأرض، وإنَّما حقَّه فيما عليها من الخراج، كما هو واضح في القوانين السلطانية وفتاوى شيوخ الإسلام [انظر على سبيل المثال لفتوى ابن كمال باشا: «لا يملك صاحب التيمار ولا المتصرف أصل تلك الأراضي ووقفها؛ فلذلك لا يجوز بيعها وهبتها ووقفها؛ لكن تجوز إيجارها وإعارتها». «Bu kısmın ne sâhib-i timâr ve ne mutasarrıf-ı arz aslına ve rakabe-i arza mâlik olmadıkları için ne bey'i câzîres ve ne hibe-si ve ne vakfiyyeti. Lâkin icâre ve iâresi câzîredir.»، 135 [Akgündüz, Ebüssuûd Efendi Fetvâları, s. 135 ويقال له أيضاً: "صاحب الرعية"، و"صاحب التيمار" و"التيماري". انظر: 170 "İnalçık, "Timar", s. 170.

^{١٢} ز ط: مصارف.

^١ ز: بيع.

^٢ هو علي بن محمد بن إسماعيل بهاء الدين الإسيبجاني السمرقندي، فقيه حنفي، يُعتَق بـ"شيخ الإسلام"، من أهل سمرقند، ولد في سنة ٤٥٤هـ/١٠٦٢م، وتوفي في سنة ٥٣٥هـ/١١٤١م في سمرقند، له مصنفات، منها: الفتاوى وشرح مختصر الطحاوي. انظر: الأعلام للزركلي، ٣٢٩/٤.

^٣ هو عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م)، المعروف بـ"شيخه زاده"، ويقال له أيضاً: "الداماد"، هو فقيه حنفي، من أهل كليوبولي بتركيا من قضاة الجيش، وله مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. انظر: الأعلام للزركلي، ٣٣٢/٣؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١٧٥/٥.

^٤ لم نجد في مجمع الأنهر، وشيخه زاده يفيد فيه فقط: أنَّ بيع الأراضي الأميرية وشرائها وهبتها ووقفها لا يجوز، إلا بتمليك من السلطان. انظر: ٤٦١/٢.

^٥ س: الحاجة.

^٦ ز: وقفها.

^٧ ز: و.

^٨ ز: إيجارها.

قلت: وقد ذكر التفصيل المتقدّم^١ صاحب^٢ الطريقة المحمدية في أواخرها،^٣ فذكر:

أَنَّ الأراضي [ليست بمملوكة لأصحابها و]^٤ رقيتها لبيت المال؛ إذ المعهود في زماننا وما تقدّم من الأزمان ممّا يعرفه آبائنا وأجدادنا أَنَّ السلطان إذا فتح بلدة لا يقسم أراضيها بين الغانمين،^٥ وهذا جائز؛ إذ الإمام مخير^٦ بين القسمة والإبقاء للمسلمين إلى يوم القيامة بوضع الخراج ويكون تصرف ذي اليد فيها بأحد طريقتين.^٧

ثمّ ذكر ما مرّ عن التاتارخانية،^٨ ثمّ قال: «فعلى مقتضى هذين الوجهين المذكورين لا يجري فيها البيع ولا الهبة ولا الشفعة ولا الوقف ولا الإرث ونحوها من التصرفات»،^٩ إلى آخر كلامه.

قلت: فحينئذٍ يكون حكم انتقال تلك الأراضي إلى الأولاد الذكور^{١٠} إذا مات آباؤهم^{١١} بأحد^{١٢} الطريقتين المذكورين أيضاً، يعني أنّها تبقى بأيديهم إقامة لهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج، أو إقامة لهم في الإجارة بقدر الخراج بمنزلة ما كان عليه آباؤهم من قبلهم، لا بالإرث لهم عن آباؤهم؛ إذ ليست تلك الأراضي في ملك آباؤهم

١ الدر المنقلى للحصكفي، ٤/٢٤٦. والشرنبلالي

(ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م) يدعى في رسالته التي سمّاها بالدرة اليتيمة في الغنيمه: بأنّ الإمام إذا فتح بلدة فهراً ليس له قسمة الأراضي بين الغانمين؛ بل يجب عليه أن يجعلها خراجية، ويضع على أهلها جزية. انظر: مجموع رسائل العلامة الشرنبلالي، ٢/١٦٥-١٨٠.

٢ ز: ياحدى الطريقتين | الطريقة المحمدية للبركوي، ص ٥٦٠.

٣ «إنّ السلطان إذا دفع أراضي لا مالك لها -وهي التي تسمى الأراضي المملوكة- إلى قوم ليعطوا الخراج جاز، وطريق الجواز أحد شيئين: [١] إما إقامتهم مقام الملاك في الزراعة، وإعطاء الخراج، [٢] أو الإجارة بقدر الخراج، ويكون المأخوذ منهم خراجاً في حقّ الإمام، أجرة في حقهم». الفتاوى التاتارخانية لفريد الدين الدهلوي، ٣/٣١١-٣١٠، ٧/٢٤٣.

٤ الطريقة المحمدية للبركوي، ص ٥٦٠، مع تصرف.. س: المذكورين.

٥ ز: أوبهم.

٦ ز: ياحدى.

١ ز + عن.

٢ هو محمد بن بدير عليّ البركويّ تقيّ الدين الروميّ الفقيه الصوفيّ الحنفيّ، عالم بالعربية نحواً و صرفاً، له اشتغال بالفرائض، ومعرفة بالتجويد، ولد بباليكيسر سنة ٩٢٦هـ/١٥٢٣م، وتوفيّ سنة ٩٨١هـ/١٥٧٣م. وله تصانيف كثيرة، منها: الطريقة المحمدية، وأربعين في الحديث، وإظهار الأسرار في النحو، وتحفة المسترشدين في بيان مذاهب فرق المسلمين، وحاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة، والسيف الصارم في عدم جواز وقف المنقول والدرهم، ووصيت نامة. انظر: الأعلام للزركلي، ٦/٦١.

٣ الطريقة المحمدية للبركويّ، ص ٥٥٩-٥٦١.

٤ العبارة ما بين المعقوفين من الطريقة المحمدية. انظر: ص ٥٦٠.

٥ ز: العالمين.

٦ خلفه في ذلك الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)، فقال: «وفيه كلام؛ لأنّ تخيير الخليفة في الإبقاء للمسلمين إنّما هو بطريق المنّ على الكفار بربابهم وأراضيهم، فتكون مملوكة لأهلها... فتدبر؛ فإنّه من المهمات». [مجمع الأنهر لشيخه زاده (ومعه

حتى يرثوها عنهم،^١ وإنما هي في ملك بيت المال، وأراضي بيت المال لا ملك لمزارعيها فيها بالإجماع كما تقدّم؛ فلا تورث عنهم، وليس لزوجات المزارع ولا لبناته فيها حق،^٢ ومن تصرّف فيها بالمزارعة^٣ إنما له حق الانتفاع بها، وليس له في رقبته ملك، فلا تُقسّم قسمة ما يملك الميّت المزارع من المال؛ بل تبقى في يد ابنه المزارع؛ / حيث كان [هظ] صالحًا كما كان أبوه على وجه الأحقّيّة من الغير.

وفي شرح الملتقى للشيخ محمّد علاء الدين^٤ الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)^٥ مفتي^٦ دمشق الشام^٧ سابقًا:

أنّ ما آل^٨ لبيت المال يسمّى بـ"الأرض المملّكة" و"الأميريّة"، فتؤجر فاسدًا لتزرع ويؤدّى خراج مفاستها، ويسمونه "عشرًا" كأراضي الروم، وليست ملكًا لهم إلا بتملك من السلطان.

فإذا مات أحدهم قام ابنه مقامه، وإلا تعود لبيت المال، ولو كان^٩ له بنت أو أخ لأب لهم أخذها بالإجارة الفاسدة أيضًا.

وإنّ عطّلها متصرّف ثلاث سنين^{١٠} أو أكثر بحسب تفاوت الأرض تُزرع من يده وتُدفع لآخر.

ولا يقدر أحدهم أن يفرغ لآخر إلا بإذن السلطان أو نائبه.^{١١}

١ عبارة من «فحينئذ يكون» إلى هنا مأخوذ من الحديقة النديّة للناقليسي مع تصرّف. انظر: ٧٣٢/٢.
٢ هذا يعارض ما نقله المؤلف من القانون الذي ينصّ أنّ للبنات حقّ الطابوي في الأرض المحلولة عن المتوفّي في الصفحات التالية من الرسالة تحت عنوان "تنمّة: في بيان أحكام الطابوي والقانون السلطاني" [ص ٥٣]، وهو الصحيح؛ لأنّ البنات أعطيت لها حقّ الطابوي بالأمر السلطانيّ في غرة ذي القعدة سنة ٩٧٥هـ/ نيسان ١٥٦٩م، وحُدّدت مدّة حقّ الطلب لها في غرة رمضان سنة ١٠١٤هـ/أواسط يناير ١٦٠٦م بعشر سنين من حين وفاة أبيها. انظر: "عُثماليّ قانُوننامّه لريّ"، مللبيّ تتبّع لمرجمه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦؛ ظهير القضاة للأشكويّ، ٧٦ظ.
٣ المزارعة هي لغة مفاعلة من الزرع، وشرعًا عقد على الزرع ببعض الخراج. انظر: الهداية للمرعينانيّ، ٣٣٧/٤.
٤ ز س - علاء الدين.
٥ هو محمّد بن عليّ بن محمّد الجصّيّ، المعروف

٦ بعلاء الدين الحصكفيّ، مفتي الحنفية في دمشق، مولده ووفاته فيها، وله تصانيف فائقة في الفقه وغيره، منها: الدرّ المختار في شرح تنوير الأبصار، والدرّ المنتقى شرح ملتقى الأبحر في الفروع، وإفاضة الأنوار على أصول المنار في الأصول، وشرح قطر الندى في النحو. انظر: الأعلام للزركليّ، ٦/٢٩٤-٢٩٥؛ خلاصة الأثر للمحبيّ، ٤/٦٣-٦٥.
٦ ظ: فقيه.
٧ ظ: الشام.
٨ ظ: مال.
٩ ظ س - كان.
١٠ س - سنين.
١١ العبارة من "أنّ ما آل لبيت المال" إلى هنا ينقلها الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م) من شارح الملتقى شيخه زاده (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م). انظر: مجمع الأنهر لشيخه زاده (ومعه الدرّ المنتقى)، ٢/٤٦٤، ٢/٤٦١.

ثم رأيت فتوىً لفضل الله أفندي^١ (ت. ١٠٣٩هـ/١٦٢٩م) مفتي دمشق الشام:^٢
«أنَّ غالب أراضينا سلطانيَّة؛ لانقراض مُلاكها، فألت لبيت المال، فنكون في يد
زُرَاعها كالعارية»، انتهى.

وفيه كلام يُعَلِّمُ مَّا في الأَشباه حيث ذكر:

أنَّ المذهب عندنا أنَّ العارية تملك المنافع بغير عوضٍ، وأنَّ المستعير لا يملك
الإجارة، وكذا الموقوف عليه السكنى والموصى له بالمنفعة كالمستعير عندنا على
الراجح؛ لأنَّه مَلَك المنفعة بغير عوضٍ، فلا يُملكها بعوضٍ، ولا كذلك المُقَطَّع؛
لأنَّه مَلَكها بمقابلة استعداده لما أعدَّ له، فهو^٣ نظير المستأجر لا نظير المستعير،
فيؤجر المُقَطَّع، وتنفسخ بإخراجه كموته وكإجارة المستأجر وإجارة الموقوف عليه
الغلَّة،^٤ انتهى.

قلت: لكن خصَّص فضل الله أفندي الأراضي^٥ بالسلطانيَّة، ولا يخفى أنَّها في عرف
بلادنا غير الخراجيَّة، فليتنبَّه لذلك؛ لكن تقدَّم جواز إجارة المُقَطَّع مطلقاً، فتأمل.
وفي الخانيَّة: رجل أخذ أرض الحَوْز مزارعاً يطيب نصيب الأَكْرَة،^٦ فإنَّ أرض الحَوْز
كروماً وأشجاراً يُعرَف أهلها لا تطيب للأَكْرَة، وإن لم يُعرَف تطيب؛ لأنَّ تدبيرها
للسلطان كأراضي^٧ الموات، وهو ما لا يبلغه أعلى صوتٍ ولا يُعرَف له مالكٌ.^٨

قلت: فعلى هذا، الأراضي التي بأيدي الناس اليوم ببلاد الروم مشوّشٌ جدًّا؛
لتصرفهم فيها تصرف الملاك من البيع والإجارة والمزارعة ونحوها، ويؤدّون خراجها
من الموظَّف أو^٩ المقاسمة إلى من يعيَّنه السلطان لأخذ الخراج، إلَّا أنَّهم إذا
باعوها يأخذ أخذ الخراج بعض الثمن، وإذا ماتوا يورثون الأولاد الذكور دون
سائر الورثة، ولا تُقضى^{١٠} منها ديونهم، ولا تُنفذ وصاياهم، ولا يرثها بناتهم؛

^١ هو فضل الله بن عيسى البوسنوي الرومي الحنفي
الخلوي، نزيل دمشق، كان أحد أعيان العلماء معرفةً
وإنقائاً وحفظاً وضبطاً للفقهِ، وتفهماً في علِّله، ومميّزاً
لصحيح الأقوال من سقيمها، ولد في بوسنة في شهر
صفر الخير سنة ٥٩٦٩هـ، وقرأ بها وحصل علوماً كثيرةً،
ثم ولي الإفتاء ببغراد في الروم، ثم قدم دمشق بعد
أدائه الحج، وتوطنها، ودرّس فيها بالمدرسة الأمينيَّة
والمدرسة النّقويَّة ومشهد المحيا بالجامع الأمويّ،
ولزمه غالب أعيان العلماء في أكثر العلوم العقلية
والتقليّة، فصار مفتي دمشق الشام، وأفتى بها مدّةً
طويلةً. انظر: خلاصة الأثر للمحيي، ٢٧٦/٣ -
٢٧٧؛ عرف البشام للمراي، ص ٦٥-٦٦.
٢ ظ س - الشام.
٣ ز: فهي.
٤ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٣٠٤-٣٠٥.
٥ س + الأراضي.
٦ أي: المزارعين.
٧ س: كالراضي.
٨ فتاوى قاضي خان لخير الدين قاضي خان، ٤٠٨/٣.
٩ س: و.
١٠ ز س: يقضى.

بل يضبطها من له الخراج ويبيعها،^١ فلعلها^٢ من "أراضي الحوز"، ودُفعت للرعايا بأحد الطرفين السابقين، وحينئذٍ فانتقالها للأولاد الذكور بذلك لا بالإرث، فليتأمل.^٣

قلت: وعلى هذا، فما يعطيه السلطان لبعضهم من الثرى والمزارع - مع بقاء رقة الأرض بيد الرعايا - لا يكون تملكاً لرقة الأرض؛ بل لخراجها مع بقائها لبيت المال، فلا / تورث عنه؛ بل تصير محلولة، ولا يصح وقفها أصلاً، انتهى.^٤

[٦ و]

وصرح مولانا علامة الوجود المولى^٥ أبو^٦ السعود (ت. ١١٩٨٢هـ/١٥٧٤م)^٧ مفتي السلطنة السلিমانيّة سابقاً^٨ في فتاواه:^٩

أنّ أراضي آيالة الروم ليست عشريّة ولا خراجيّة؛ بل هي "أرض مملكة" تعرف بين الناس بـ "الأميريّة"، رقبتهما أُحرزت لبيت المال، تتصرّف الرعايا بها بطريق "الإجارة" يزرعونها،^{١٠} ويدفع بعضهم الخراج الموظّف دراهم على الفدان،^{١١} وبعضهم يدفعون بدلاً عن خراج^{١٢} المقاسمة عشراً، فإذا مات أحدهم وله ابن ينتقل حقّ تصرّفه إلى ابنه، وله أن يتصرّف فيها، كما كان يتصرّف أبوه مجّاناً بلا طابوا من غير منازع له ولا معارضٍ.^{١٣}

الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، والفتاوى، وحاشية على الهداية، وبضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي. انظر: الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده، ص ٢٠٦-٢٠٧؛ كتاب أخبار الأخبار للكفوي، ٤/٤٥٧-٤٨٤.

٨ - سابقاً.

٩ - فتاويه؛ س: فتاواه.

١٠ - ويزرعونها.

١١ - هو آلة الحرث، ويُطلق على الثورين يحرث عليهما في قرانٍ، وجمعه فدادين، وقد يُخفّف، فيُجمع على أفدنة وفدّن، والمراد به هنا قطعة من الأرض محدودة على أربعة وعشرين قيراطاً. تاج العروس لمرتضى الزبيدي، «فدن».

١٢ - خراج.

١٣ - Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136 "عُثمانيّ قانُوننامة لري"، ملليّ تَتَبَعْلَرُ مجموعَة بسي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥١.

١ س: ويبيعها.

٢ ز: فاعلها.

٣ الظاهر أنّ هذه الفقرة مأخوذة من الطريقة المحمديّة للبركوي. انظر: ص ٥٥٩-٥٦١.

٤ مجمع الأنهر لشبخي زاده (ومعه الدرّ المنتقى)، ٢/٤٦١-٤٦٥.

٥ ز - المولى.

٦ س: أبي.

٧ هو أحمد بن محيي الدين محمد بن محمد بن مصطفى العِماديّ الإشكيليّ المفتي الحنفيّ، المعروف بـ "أبي السعود أفندي"، ولد في ٨٩٦هـ/١٤٩٠م، توفّي في ٩٨٢هـ/١٥٧٤م، أخذ عن أكابر علماء الروم، وبرع في جميع الفنون، الفروع والأصول، والمعاني والبيان والبديع، وتفسير القرآن الكريم، ودرّس بمدارس الروم، وصار قاضيًا بمدينة بروسا، ثم صار قاضيًا للعسكر، ثم صار مفتيًا بقسطنطينيّة، وقد دام على منصب الفتوى مدّة مديدة تروى على ثلاثين سنّة، له مصنّفات، منها: إرشاد العقل السليم إلى مزايا

فإن لم يكن له ابن^١؛ بل بنتٌ فحينئذٍ ينتقل حقّ تصرّفه إلى بنته بحقّ الطابوا^١ بعد تقدير جماعة من المسلمين لرسمه،^٢ فإن لم يكن له بنت ينتقل حقّ التصرف إلى أخيه من أبيه برسم الطابوا^٣ بعد تقدير جماعة من المسلمين له أيضاً،^٤ فإن لم يكن له أخ لأب يُعطى لأخته الساكنة في تلك المحلّة، فإن لم يكن له أخت يُعطى لأبيه، فإن لم يكن له أب يُعطى لوالدته، فإن لم يكن له والدة يُعطى لشركائه بحقّ الطابوا، فإن لم يكن له شركاء تُدفع الأرض بحقّ الطابوا لمن يطلبها من أهالي القرية، ولا تُدفع لغيرهم؛ لأنّه خلاف القانون، فإن لم يأخذوها أهالي القرية بحقّ الطابوا فحينئذٍ ذلك^٥ صاحب الأرض يدفعها لمن يريد بحقّ الطابوا.^٦

للأشكويّ، ٧٧، و٨٤، ظ٢١]، ولأب والأُم في ١٥ ذي القعدة ١٠١٨هـ/٩ فبراير ١٦١٠م [”عُثمائيّ قَانُونِنَامَه لَرِي“، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧٢؛ ظهير القضاة للأشكويّ، ٧٧، ظ٨٣-٨٣، وفتاوى أبي السعود أفندي تؤيّد ذلك، ومنها: «إذا مات زيد أو هند وأراد السباهي أن يدفع الأرض التي كانت تحت تصرّفه برسم الطابوا فمن يقدر من أقاربه على أخذ الأرض برسم الطابوا الذي يدفعه الأجنبي؟ الجواب: بنته وأخوه، أبو السعود» *Zeyd ya Hind fevt oldukda tasarrufunda olan tarlayı sipahi tapuya verdikde el[in] verdiği tapuyu verip almaya kâdir olan Zeyd'in akrabasından kimlerdir? El-Cevâb: Kızıdır ve karındaşıdır. Ebüssüüd.* [Akgündüz, *Kızıdır ve karındaşıdır. Ebüssüüd.*؛ *Ebüssüüd Efendi Fetvâları*, s. 138] «إذا مات زيد وترك أباه عمراً وابنٌ بكرٌ فمن ينتقل إليه الأرض في هذه الصورة؟ الجواب: بحسب الشرع لا ينتقل إلى أحدٍ؛ بل السباهي يدفعها لمن شاء منهما، أبو السعود» *Zeyd fevt olub babası Amr [ve] oğlu- nun oğlu Bekir kalsa bu surette yer kime değer? El-Cevâb: Şer' ile kimesneye değmez; sipahi hangisine diler ise verir. Ebüssüüd.* [Akgündüz, *Ebüssüüd Efendi Fetvâları*, s. 138]؛ وإضافةً إلى ذلك، لم نجد في مجموعة وكيّ يگان فتاوى أبي السعود أفندي فتوى له في حقّ الطابوا للشريك ولمن يطلب الأرض المحلولة من أهالي القرية، على ما يبدو أنّ المؤلف قد أخذها من قَانُونِنَامَه جَدِيدَه، وأضافها إلى رسالته ناسباً إياها لنفسه؛ لأنّ هذا القانون -الذي تمّ جمعه في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلاديّ -

^١ هو حقّ يعطى لصاحبه صلاحية أخذ الأرض المحلولة بمقابلة ”رسم الطابوا“ الذي يُقدّر من قِبَل جماعة خالين الغرض.

^٢ Akgündüz, *Ebüssüüd Efendi Fetvâları*, s. 136.

^٣ هو مبلغ مادّيّ يختلف مقداره على حسب مساحة الأرض، ويُدفع للسباهي؛ لكن إذا كانت الأرض محلولة عن الوفاة فما يدفعه صاحب ”حقّ الطابوا“ من ورثة المزارع المتوفّي لأخذ الأرض يُقدّر من قِبَل أهل الخبرة، وأما إذا لم يكن كذلك؛ بل فوضها السباهي ابتداءً إلى أحدٍ من المزارعين فحينئذٍ له صلاحية تقدير هذا الرسم بنفسه. انظر: *ظهير القضاة للأشكويّ*، ٤٥ و٤٥.

^٤ لم نجدُه بنصه، ولكن له فتوى أخرى ينص فيها على حقّ الطابوا للأخ. انظر: *Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları*, s. 138.

^٥ ز: فحينئذٍ.

^٦ الظاهر أنّما نسبه المؤلف إلى أبي السعود أفندي من الفتاوى التي تتعلّق بانتقال الأراضي الأميريّة المحلولة من المتوفّي إلى أخته وأبيه وأمه خطأ؛ لأنّه كان لابن المزارع ”حقّ الانتقال“ [أي: انتقالها إليه مجاناً] وبنّته وأخيه ”حقّ الطابوا“ [أي: انتقالها إليهما برسم الطابوا]، ولم يكن لغيرهم من أقاربه من الأخت والأب والأُم حقّ في الأراضي الأميريّة في عهد أبي السعود أفندي؛ حيث أُعطي حقّ الطابوا للأخت لأوّل مرّة في غرّة رمضان سنة ١٠١٠هـ/٩ فبراير ١٦٠٢م [”عُثمائيّ قَانُونِنَامَه لَرِي“، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧١-٧٢؛ *ظهير القضاة*

وإن أراد صاحب الأرض أن يتصرّف بنفسه أو ابنه بحق الطابوا لا يجوز.^١
ومن خصوص الطابوا الأخ لأبوين والأخ لأبٍ فيه سواءً، لا يقال فيه: إن ذوي
القربتين أولى من ذوي القرابة كالميراث.^٢
واعلم أنّ ما يُدفع للطابوا فهو أجرة معجّلة فإذا لم يُبيّن مدّة الإجارة فهي فاسدة.^٣
وصرّح مولانا المشار إليه:^٤

أنّ الأراضي الأميريّة رقبته ملكٌ لبيت المال، والرعايا يتصرّفون فيها بطريق “العارية”،
لا ملك لهم في رقبته، فلا يملكون يبيعها، ولا وقفها، ولا هبتها، ولا رهنها، ولا سائر
التصرّفات الشرعيّة بها، ولا تكون ميراثاً عنهم، وإذا لم يُملِكها السلطان لأحد لا تُملك.^٥
وإذا مات أحد الرعايا عن ابنٍ قام مقام أبيه بالتصرّف مجاناً بلا طابوا، فإن لم
يكن له ابن؛ بل بنت فما يدفعه الأجنبيّ تدفع^٦ بمقداره، وهي مقدّمّة عليه، هكذا
ورد الأمر السلطانيّ، فإن لم يكن له^٧ أحد تُدفع لرجل قادر على عمارتها وحرّاتها
بالأجرة المعجّلة، ويُدفع له الطابوا.^٨

وإذا عطّلها المتصرّف ثلاث سنين تُنزع من يده وتُدفع لآخر بحق الطابوا.^٩
وقد تقدّم أنّ ما يُدفع للطابوا فهو أجرة معجّلة، فإذا لم يُبيّن مدّة الإجارة فهي فاسدة.^{١٠}

٤١-و-٤١ ظ، ٨٥-٨٦ و]، وهذا القانون معمول به
في أراضي الوقف، فلا يجوز أن يتصرّف فيها المتويّ
بنفسه أو ابنه بحق الطابوا. انظر: **ظهير القضاة**
للأسكويّ، ٤١ ظ.

٢ لم نجده في فتاوى أبي السعود أفندي، والظاهر أنّه أيضاً
مأخوذ من مصادر القرن السابع عشر الميلاديّ. انظر:
ظهير القضاة للأسكويّ، ٦-٧، و٢٠ ظ، ٣٩ ظ.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 910.

أي: أبي السعود أفندي.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 136,
909.

٦ أي: تدفع البنت.

٧ ز - له.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 910.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 908,
910.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 910.

٤ على ما قيل - قد تكون من القوانين والأوامر السلطانيّة
الماضية ومن فتاوى شيوخ الإسلام، وعلى الرغم من
ذلك كثيراً ما تُسبب هذا القانون إلى أبي السعود أفندي
ربما لوجود ثمانية فتاوى له في بدايته، وله نسخ كثيرة
مسجّلة منسوبة له في مكتبات تركيا. وللقوانين وفتاوى
شيوخ الإسلام من القرن السابع عشر الميلاديّ في حق
الطابوا للشريك ولمن يطلبها من أهالي القرية انظر:
”عُثمائيّ قانُوننامَه لريّ“، **مِلّليّ تَتَبَعْلُرُ مجموعَه**
سيّ، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩، ٦١، ٧٦-
٧٨، ٧٨-٨٠؛ انظر أيضاً: **ظهير القضاة** للأسكويّ،
٩، ٣٧، ٣٨، ٤١-٤١ ظ، ٤٤ ظ، ٤٧، و
٧٥، ٨٦، ٨٢ ظ، ٨٣ و.

١ لم نجده في فتاوى أبي السعود أفندي، كما أنّه أيضاً
مأخوذ من مصادر القرن السابع عشر الميلاديّ،
[انظر: ”عُثمائيّ قانُوننامَه لريّ“، **مِلّليّ تَتَبَعْلُرُ**
مجموعَه سيّ، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١):
٥٩، ٧٩؛ **ظهير القضاة** للأسكويّ، ٣٢-٣٣، و

وإذا لم يعطل المزارع الأرض، وأراد السباهي^١ أخذها، ودفعها لآخر / فهو ممنوع، ليس له ذلك شرعاً؛ بل تبقى في يد مزارعها المتقدم؛ إذ لا ملك للسباهي فيها بالإجماع، وإنما حقه فيما عليها من الخراج، وليس له فيها ملكٌ يوجب جواز إعطائها لمن اشتتهه نفسه عملاً بالقاعدة المشهورة: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»،^٢ وإذا عطلها المتصرف ثلاث سنين تُنزع^٣ من يده وتُدفع لغيره بحق الطابوا كما تقدّم.^٤

والأرض الأميرية يبيعها، ووقفها، وهبتها، وبدل الصلح فيها لا يجوز، وإذا حكم حاكمٌ بصحة ذلك لا ينفذ حكمه، ولا يعتبر.^٥

وإذا أراد أحد الرعايا أن يفوض حقَّ قراره لآخر؛ فإن كان بإذن السباهي جاز وإلا فلا، وإذا فرغ حقَّ تصرفه لآخر بمبلغٍ معلومٍ بإذن السباهي، وأخذ السباهي حقَّ الطابوا، وكتب له حقَّ القرار جاز له ذلك، وما أخذه^٦ السباهي على الأرض من الدراهم يسمّى «أجرةً معجلةً».^٧

المزارع^٨ إذا فوّض الأراضي الأميرية بغير إذن صاحب الأرض إلى عمرو فلا يصح هذا التفويض في حقِّ المفوض إليه.^٩

وأفتى المرحوم يحيى أفندي (ت. ١٠٥٣/هـ/١٦٤٤م):^{١٠} «أنّ المرأة^{١١} إذا كانت متصرفةً بأرض السباهي، فأفرغتها على زوجها من غير إذن السباهي، ثمّ مات زوجها فلها استردادها، والتصرف فيها؛ لعدم صحة الفراغ، حيث كان بغير إذن السباهي».^{١٢}

^١ كلمة منسوبة إلى "سباه"، وهي فارسية بمعنى الجندي، ^٨ س: بالمزارع.

^٩ لم نجدّه بنصه، ولكن له فتاوى تدلّ على أنّه لا بدّ من إذن السباهي لصحة التفويض عنده. انظر: Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136, 909, 910.

^٢ الظاهر أن المؤلف قد أخذ العبارة من «ليس له ذلك شرعاً» إلى هنا من الفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي. انظر: ٩٦/١.

^٣ س: تنز.

^٤ لم نجدّه بنصه في فتاوى أبي السعود أفندي، لكن له فتوى قريبة من ذلك معنى. انظر: Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 908, 910.

^٥ Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136, 509, 909, 910, 911.

^٦ ظ: أخذه.

^٧ Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136, 909, 910.

^{١١} في جميع النسخ: «الامراة»، والصواب ما أثبتناها.

^{١٢} لم نجدّه.

وأفتى أيضًا: «أنَّ المتصرّف في الأرض الأميريّة إذا فوّضها إلى ولديه بغير معرفة السباهي لا يُعتبر تفويضه، وإذا مات عن أولاد آخر غير المفوّض إليهما فلم أن يأخذوا حصّتهم من الأرض المذكورة؛ لعدم اعتبار التفويض المذكور».^١

فروع مهمّة:

ليس لأحد نزع يد أحد المتصرّفين في الأرض الأميريّة إذا لم تتعطلّ، وإذا عطّلها المتصرّف فيها ثلاث سنين تُدفع إلى غيره، لا فيما دونها. المزارع إذا عطّل بعض الأراضي، وزرع بعضها سنين فلصاحب الأرض أن يفوّضها إلى غيره.^٢

إذا مات المزارع في الأرض الأميريّة وعليه دين لا يجوز بيع الأرض لقضاء الدين؛ لأنّ قضاء الدين إنّما يكون ممّا تركه^٣ المتوفّي من المال، والأرض الأميريّة ليست ممّا ترك، فإن كان للمتوفّي تركة يُقضى منها دينه، وإن لم يكن له تركة^٤ فليس للدائن أن يتعرّض للأرض شرعًا.^٥ رجل فوّض مزرعته في مرضه إلى بنته، فمات فللابن^٦ أخذها منها، كما في الفتاوى.^٧

ووقف الأشجار التي على الأرض الأميريّة^٨ بلا إذن السلطان يصحّ إذا كان له حقّ القرار،^٩ وأفتى شيخ^{١٠} مشايخ الإسلام بدار السلطنة العلية^{١١} «أنّ بيع البناء والأشجار التي

^١ لم نجده وما قبله بنصه في فتاوى يحيى أفندي، ولكن

له فتاوى تفيد أنّ تفويض الرعايا بدون معرفة السباهي^٦

لا يُعتبر [انظر: **ظهير القضاة للأُسْكُويّ**، ١٩٩، ظ،

٢١ظ]، ومع ذلك ليس للسباهي أن يتمتع عن الإذن

إذا لم يكن له وجه شرعيّ. انظر: نفس المصدر،

٢١ظ-٢٢و.

^٢ ولكن للمتصرّف السابق الذي عطّلها حقّ الرجحان

على الغير. انظر: «عُثمانيّ قَانُونَاتِهِ لَرِيّ»، **مِلّلي**

تَبَيُّعَلُرْ مَجْمُوعَةٍ سِيّ، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١):

٩٠، ٥٩.

^٣ ز: تركة.

^٤ س - فإن كان للمتوفّي تركة يُقضى منها دينه وإن لم

يكن له تركة.

^٥ **ظهير القضاة للأُسْكُويّ**، ٦٠ظ-٦١و، ٦٤ظ. ولا

يجوز أن يبيع الوصيّ أراضي الصغير لقضاء دينه

أيضًا. انظر: نفس المصدر، ٤٦ظ، ٤٦ظ-٤٧و،

٨٥و-٨٥ظ.

س: فلا بن.

^٧ لعلّه يريد به فتاوى شيوخ الإسلام مطلقًا. انظر على

سبيل المثال: **فتاوى يحيى أفندي**، مجموعة أسعد

أفندي، الرقم: ١٠٨٧، ٤٩ظ.

^٨ ظ: الميرية.

^٩ ذُكر هذا بنصه في رسالة مُعَنونة بـ «أحكام الأراضي»

لمؤلف مجهول [انظر: ٦٣ظ]، ولأبي السعود أفندي

ولغيره من شيوخ الإسلام فتاوى تدلّ على صحّته.

انظر على سبيل المثال: **Akgündüz, Ebüssuûd**

٤٧٤، ٣٦٩، ٣٢٢، *Efendi Fetvâları*؛ **فتاوى أسعد**

أفندي، ١٨٢ظ؛ **ظهير القضاة للأُسْكُويّ**، ١ظ،

٤٥ظ-٤٦و.

^{١٠} ظ س - شيخ.

^{١١} لعلّه يشير به إلى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي.

على الأرض الأميرية أو أرض^١ الوقف بغير إذن صاحب الأرض أو المتوحي جائر، ولا يحتاج لصحة البيع [إلى] فراغ الأرض بإذن السباهي أو المتوحي^٢، وكذلك هبة البناء التي على الأرض الأميرية، أو أرض الوقف من غير فراغ الأرض بإذن السباهي، / أو المتوحي صحيحة^٣؛ لأن هبة البناء بدون الأرض جائزة، كما في الذخيرة البرهانية^٤، والمنظومة الوهبانية^٥، وبه^٦ أفق مولانا يحيى أفندي المنقاري (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٨م)،^٧ وأفق مولانا^٨ التمرتاشي (ت. ١٠٠٦هـ/١٥٩٨م) صاحب تنوير الأبصار بعدم جواز هبة البناء بدون الأرض^٩، وبه جزم مولانا العلامة الشيخ حسن الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م) في شرحه^{١٠} على الوهبانية^{١١}.

وأما هبة الأشجار التي على الأرض الأميرية أو أرض^{١٢} الوقف من غير فراغ الأرض بإذن السباهي أو المتوحي لا تصح^{١٣}، إلا إذا وهب الأب لابنه الصغير، وأشهد عليه بذلك^{١٤}؛ لأن هبة الأشجار بدون الأرض لا تجوز كما في فتاوى قاضي خان^{١٥} وغيرها، وأما إذا فرغ^{١٦} الأرض بإذن السباهي، ثم وهب الأشجار فحينئذ تصح الهبة^{١٧}، وهي الحيلة لتحصيل الجواز، فتنبه.

- ١ س: أراضي.
- ٢ ظهير القضاة للأشكوي، ١٦ ظ، ٣-٤؛ «عُثماني قانُوننامَه لري»، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣٣٦.
- ٣ Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları, s. 369, 540-41.
- ٤ الذخيرة البرهانية لابن مازة، ٩/١٧٧. | هو مختصر المحيط البرهاني لبرهان الدين محمّد بن تاج الدين أحمد بن برهان الدين عبد العزيز بن عمر مازة (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م). انظر: Uzunpostalci, "Burhâneddin el-Buhârî", s. 435-37.
- ٥ «ومن دون أرض في البناء صحيحة». المنظومة الوهبانية لابن وهبان، ص ١٥٨.
- ٦ س - وبه.
- ٧ فتاوى منقاري زاده يحيى أفندي، ٢٢٠ ظ. | هو شيخ الإسلام يحيى بن عمر المنقاري الرومي (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٨م)، أخذ بالروم فنون العلوم عن أكابر علمائها، ثم لازم على دأبهم، ودرّس بمدارس قسطنطينية، ووُيِّ المناصب العلية، وله تأليف عديدة في فنون شتى، منها: حاشية على تفسير البيضاوي وحواش على حاشية مير أبي الفتح على شرح آداب البحث، وجمّع
- تلميذه عطاء الله أفندي فتاويه في مجموعة لها نسخ كثيرة في مكاتب تركيا. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٤/٤٧٧-٤٧٨؛ الأعلام للزركلي، ٨/١٦١.
- ٨ ز - مولانا.
- ٩ س: الأراضي | انظر: فتاوى التمرتاشي، ٢/٥٦٦-٥٦٧.
- ١٠ س: شرح.
- ١١ تيسير المقاصد للشرنبلالي، ١٠٦.
- ١٢ س: أراضي.
- ١٣ Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları, s. 374, 536, 538, 541, 542, 543, 543-44؛ «عُثماني قانُوننامَه لري»، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٩٢؛ ظهير القضاة للأشكوي، ١٠.
- ١٤ Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları, s. 536؛ فتاوى يحيى أفندي، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ١٠٨٧، ٢٦٥ و.
- ١٥ فتاوى قاضي خان لفخر الدين الأزجدي، ٣/٢٥٩.
- ١٦ ظ: أفرغ.
- ١٧ Akgündüz, Ebüssüüd Efendi Fetvâları, s. 541؛ «عُثماني قانُوننامَه لري»، مِلِّي تَتْبَعْلَرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٩٢؛ ظهير القضاة للأشكوي، ١٦ ظ، ١٠، ١١-١١ ظ.

ومن أعطى دراهم إلى زيد ليفرغ له ما في يده من الرِّعَاة،^١ وفرغ له أن يسترد ما دفعه، ولو مات يأخذ من تركته، كما في الفتاوى^٢ العصرية^٣ والنوادر.^٤

الأرض الأميرية للسلطان، لا يقدر أحد على بيعها، ويد المزارعين فيها يد عارية.^٥ إذا وهب المزارع من الأراضي الأميرية، وفوضها بغير إذن صاحب الأرض إلى عمرو فلا يصح في حق المفوض إليه.^٦

فوض مزارعه، ووهبها لابنه بشرط أن يطعمه، فمات الابن له الرجوع؛ لعدم الإذن.^٧ رجل دفع أرضه لآخر بطريق الأمانة، فتصرف فيها المدفوع إليه زيادة عن عشر سنين، - وهو يدفع العشر والرسم لصاحب الأرض - فأراد^٨ الدافع أن يأخذها، فنازعه المتصرف بقوله: "لها في تصرفي^٩ زيادة عن عشر سنين، أدفع المرتب عليها من العشر والرسم"، ليس له ذلك؛ لأنّ هذا التصرف حكمه^{١٠} كالعارية.^{١١}

وأفتى شيخ الإسلام محمد بهائي (ت. ١٠٦٤هـ/١٦٥٤م):^{١٢} «أنّ المزارع في أرض الوقف

- ١ الزعامة هي الرياسة والسيادة لغة [لسان العرب لابن منظور، «زعم»]، وأما في الاصطلاح فهي الأراضي الإقطاعية التي تقع وارداتها ما بين عشرين ألف آقجة إلى مائة ألف آقجة في نظام التيمار العثماني. انظر: Afyoncu, "Zeamet", s. 162-64.
- ٢ ز: فتاوى.
- ٣ ز: العصرية. | لم نثر على هذا الكتاب رغم البحث؛ ولكن هذه الفتوى بنصها تُذكر في رسالة مخطوطة مُعنونة بـ "أحكام الأراضي" لمؤلف مجهول مُعزّية له بنفس الاسم في نسخة أسعد أفندي (الرقم: ١٠٢٦، ٦٣ ظ)، وباسم "الفتاوى القيصرية" في نسخة كره سُوقُ يازمُ لآز (الرقم: ١٦٧، ٢، انظر أيضًا: ٢ ظ، ٧ ظ).
- ٤ لم نثر عليه.
- ٥ انظر أيضًا أعلاه، ص ٣٩، ٤٢.
- ٦ Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136, 142, 908, 909, 910 هو بعينه يُذكر في أحكام الأراضي لمؤلف مجهول، ٦٣ ظ.
- ٧ ظهير القضاة للأسكوي، ٥٣؛ «عُثمائي قانُوننامَه كُري»، مِلّلي تَتْبَعْلُرُ مَجْمُوعَه سِسي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٨٩؛ يُذكر أيضًا في أحكام الأراضي ١، (١٣٣١): ٨٩؛ يُذكر أيضًا في أحكام الأراضي

لمؤلف مجهول، ٦٣ ظ.

٨ س: فإذا أراد.

٩ ز: تصريفي.

١٠ س: حكمة والحكمة.

١١ «عُثمائي قانُوننامَه كُري»، مِلّلي تَتْبَعْلُرُ مَجْمُوعَه

سِسي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٨٨؛ ظهير

القضاة للأسكوي، ص ٧٢ ظ-٧٣ و؛ Akgündüz,

Ebüsüüd Efendi Fetvâları, s. 136, 488؛ فتاوى

جيوي زاده، ٢ ظ.

١٢ هو محمد بن عبد العزيز بن محمد بن حسن جان،

الشهير بـ "البهائي"، مفتي الديار الرومية، ينتمي لأسرة

علمية معروفة من جهة أبيه وأمه، فأبوه قاضي العسكر

عبد العزيز أفندي، وجدّه لأبيه شيخ الإسلام الخواجه

زاده سعد الدين أفندي، وجدّه لأمّه أبو السعود زاده

مصطفى أفندي، حصل علوفاً كثيرةً على يد أبيه وأكابر

علماء الروم. درّس بمدارس مختلفة فيها، وترقى في

القضاء حتى صار قاضيًا للعسكر بأناتولي، ثم بروم إيلي،

ثم ولي الإفتاء، وله أشعار مشهورة على الألسنة، مسطورة

في المجموع. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٢/٤-٩.

إذا مات عن بنت تنتقل أرضه إلى بنته»^١.

رجل فوّض مزارعه في حال^٢ حياته إلى عمرو، وتصرف فيها زماناً ثم مات، فادّعى^٣ ابنه: أنها وقف عليه لا تُسمع.^٤

مات زيد، وصاحب الأرض فوّض مزرعته إلى آخر، فجاء أخوه فأعطى ما أعطاه الأجنبي، يأخذها إن لم يسقط حقه وإن كان أحماً لأب.^٥

رجل مات، فأخذت أخته مزارعه^٦ من صاحب الأرض بمبلغ، ثم بلغت^٧ بنته ليس لها أن تأخذها إذا أسقطت^٩ حقه حين بلغت.^{١٠}

رجل فوّض^{١١} ما في يده من الأراضي الأميرية إلى رجل بلا إذن صاحب الأرض، فإذا^{١٢} لم يقبل صاحب الأرض له أن يفوّض إلى آخر،^{١٣} حتى إذا باع رجل من الرعايا^{١٤} ما^{١٥} في يده من الأراضي الأميرية^{١٦} من رجل آخر على أن تكون الأراضي ملكاً له فلصاحب الأرض

إلى آخر بعوض أو بدون عوض، وأما البيع فهو تملك
الأرض لأحد بعوض، وذلك لا يجوز في تلك الأراضي؛
لأنّ المزارع لا يملك رقبته، فلا يملك بيعها.

١٢: ز: فإن.

١٣ يُذكر بنصه في أحكام الأراضي لمؤلف مجهول
[انظر: ٦٤ظ]؛ غير أنه مخالف للقانون السلطاني
المعمول به في القرن السابع عشر الميلادي؛ إذ يأمر
السباهي بردّ الأرض الأميرية إلى متصرفها السابق إذا لم
يقبل التفويض، وليس له تفويضها إلى آخر: «تفويض
الأرض بدون معرفة صاحب الأرض [أي: السباهي]
لا يجوز أصلاً؛ فإذا فوّض يُفسخ، ويُردّ إلي متصرفها
[السابق]، وتبقى في يده، ولا يعطيها السباهي لآخر
قائلاً: "إنّك قد فوّضتها بدون معرفتي"، وهذا قانون». *"Mutlak sâhib-i arz olmadan yer almak câiz de-
ğildir; alınsa dahi fesh olunup yer geri sâhibinin
elinde kalır. 'Yerleri benim marifetim olmadan
vermişsi[ni]z' deyü elinden alıp âhara verilmez.
Kânûndur. ظهير القضاة للأشكوي، ٧٠ظ؛ انظر*
أيضاً: ٢١و، ٧٥ظ، ٧٩و-٧٩ظ.

١٤: ز - من الرعايا؛ س - الرعايا.

١٥: ز: مما.

١٦: ظ: الميرية.

١ "عُثماني قانُوننامَه لَرِي"، مِلّلي تَتْبَعْلَرُ مجموعَه
سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٧.

٢: ظ، س - حال.

٣: ظ، س: وادعى.

٤ هو يعينه يُذكر في أحكام الأراضي لمؤلف مجهول.
انظر: ٦٣ظ.

٥: ظ - إن.

٦ يُذكر أيضاً بنصه في أحكام الأراضي لمؤلف
مجهول [انظر: ٦٣ظ]، ولشيوخ الإسلام فتاوى
كثيرة تدلّ على أنّ الأخ له حقّ الطابوا. انظر: ظهير
القضاة للأشكوي، ص ٦٦ظ-٧، ٣٧ظ-٣٨و،
٣٩و-٣٩ظ، ٣٩ظ، ٧٩و، ٨٠ظ؛ "عُثماني
قانُوننامَه لَرِي"، مِلّلي تَتْبَعْلَرُ مجموعَه سي، مجلد
١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٨-٦٩، ٦٩.

٧ في جميع النسخ: "مزارعته"، والصواب ما أثبتناها.

٨: ز: بلغة.

٩: س: سقطت.

١٠ ظهير القضاة للأشكوي، ٤٦و؛ انظر أيضاً: ٤٢و،
٤٢و-٤٢ظ، ٥٣ظ.

١١ يجدر هنا التنبيه إلى الفرق بين "التفويض" و"البيع"، فإنّ
التفويض هو فراغ المزارع حقّ تصرفه على الأرض الأميرية

أن يفوضها إلى ثالثٍ غير البائع والمشتري، إلا إذا ورد^١ الإذن من السلطان على منعه.^٢
الأشجار إن كانت ملكاً في مزرعته تنتقل إلى ورثته،^٣ وإلا فحالتها كحال الأرض،
تُدفع بالإذن وبالرسم في غير ولد الذكر.^٤

[٧ظ] البناء والأشجار الكائنة في الأرض / الأميرية إذا كان المتوفى بناها وغرسها فهي
ملكٌ له، وتكون ميراثاً عنه لسائر ورثته.

الأرض الأميرية إذا كانت لرجل، وله فيها أشجار مغروسة، وكان عليها بطريق
الحِكر^٥ الشرعيّ في كلّ سنة مبلغاً معيناً، فمات صاحبها، فالأشجار ملكٌ للمتوفى،^٦
وتُورث عنه، فإن^٧ كانت مشتبكةً في بعضها تنتقل إلى الورثة بالمرتب القديم، وإن لم تكن
مشتبكةً فالفُرج المتخللة في الأرض يُدفع عليها رسمُ الطابوا.^٨

أرض أميرية موقوفة على مدرسة مات مُزارعها عن غير ولدٍ، وله أمّ، فأرادت أمّه
أخذ الأرض من متوفى الوقف بالطابوا على موجب الأمر السلطانيّ^٩ لها ذلك، وليس
للمتوفى أن يمتنع من إعطائها لها بالطابوا، وتفويضها إلى غيرها، وإذا فوّضها إلى غيرها
بالطابوا فلها أن تدفع الطابوا إلى المفوض إليه، وتأخذ الأرض منه، كما في فتاوى
مشايخ الإسلام.

- ١ س: أورد.
- ٢ ويظهر من أحد فتاوى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي
أنّ هذا القانون كان معمولاً به بعينه في أراضي الوقف
أيضاً: «إذا باع زيد مزرعته [من أراضي الوقف] التي
كانت تحت تصرّفه من عمرو، وأخذ ثمنها منه، فهل
يقدر المتوفى أن يأخذ الأرض من يد عمرو، ولا يردها
إلى زيد؛ بل يعطيها إلى من يشاء؟ الجواب: يقدر...؟
لأنّه غدر الوقف، وخانه بالبيع، فلا تُعطى للخائن،
أبو السعود». "Zeyd tasarrufunda olan çiftlik
tarlasını Amr'a bey' edip akçesini aldıktan sonra
mütevelli Amr'ın elinden alıp Zeyd'e dahi ver-
meyip istediği kimseye vermeye kâdir olur mu?
El-Cevâb: Kâdırdir... bey' etmekle vakfa gadr ve
hıyânet etmiş olur; hâyine verilmez. Ebüssuûd."
- ٣ ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٧ظ.
- ٤ "عُثمائيّ قَانُونًا مَه لَرِي، مِلِّي تَتَبَعْلَر مَجْمُوعَه
سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧٣-٧٦؛
مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٣٣٥؛ ظهير القضاة
للأُسْكُويّ، ٢٠ظ؛ Hüseyin Efendi, *Telhisül-
beyân*, s. 111.
- ٥ أعطيت الأمّ حقّ الطابوا بالأمر السلطانيّ في ١٥ شوال
سنة ١٠١٢هـ/١٧مارت ١٦٠٤م. انظر: ظهير
القضاة للأُسْكُويّ، ٨٣و.

هند ماتت، ولها ولد ذكر تنتقل مزرعتها إليه بالرسم والإذن، وكذا في الأرض^١ الميريّة إذا انتقلت عن الأم^٢ تنتقل إن أدى رسمها^٣.

إذا طلب الأخ المزارع من صاحب المزارع -وهو صاحب الأرض- له ذلك إذا أعطى رسمها، وكان أختاً لأبٍ وأمٍّ، أو لأبٍ.

وكذا الأم^٤ أولى من الأجنبيّ إذا أعطت رسمها، وإذا ماتت فأولادها يأخذون بالرسم كالأجنبيّ؛ لكنهم^٥ مقدّمون عليه، وال بنت مقدّمة على الأخ، كما ورد به الأمر^٦.

هند ماتت، ولها بنت تأخذ مزارعها بالرسم، والإذن، والأمر العالِي^٧.

إلى أختها [أو أخيها] برسم الطابوا؛ فصاحب الأرض مختار. «*Ve kız karındaşı yeri kezâlik karındaşı- na tapu ile intikâl eylemez. Sâhib-i arz muhtârdır.*» نفس المصدر، ٨٣؛ «وكذلك أرض البنت لا تنتقل إلى الأم والأب؛ فصاحب الأرض مختار. «*Kezâlik kızı yeri dahi vâlidesine ve babasına intikâl eylemez. Sâhib-i arz muhtârdır.*» نفس المصدر، ٨٦]، وعليه فتاوى شيوخ الإسلام [انظر على سبيل المثال: نفس المصدر، ٢٠-٢٠ظ]؛ لكن يُفهم من الفتوى التالية لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي أنّه كان للبنت والأخ حقّ الطابوا إذا كانت الأرض محلولة عن امرأة متوقية في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلاديّ: «إذا مات زيد أو هند، وأراد السباهيّ أن يدفع الأرض التي كانت تحت تصرّفه برسم الطابوا فمن يقدر من أقاربه على أخذ الأرض برسم الطابوا الذي يدفعه الأجنبيّ؟ الجواب: بنته وأخوه، أبو السعود» «*Zeyd ya Hind fevt ol- dukda tasarrufunda olan tarlayı sipahi tapuya verdikde, el[in] verdiğı tapuyı verip almaya kâdir olan Zeyd'in akrabasından kimlerdir? el-Cevâb: Kızıdır ve karındaşıdır. Ebüssüüd.*» [Akgündüz, 138] «ويؤيده ما في *قانوننامه جدید*: «أنه كان يُظنّ أن الأراضي تنتقل عن الأم كما أنّها تنتقل عن الأب؛ لكن ورد الأمر الشريف بعدم الانتقال عن الأم، فبعد ذلك صدر الفرمان السلطاني بإعطائها لابن الطابوا، فلا تنتقل بلا طابوا، فالأراضي المحلولة عن [المرأة] المتوقية <

١ ز: س: أرض.

٢ ز: س: الأمر.

٣ *ظهير القضاة للأشكويّ*، ٨٣، ٢٠؛ «عُثمائيّ قانوننامه كُريّ»، *ملليّ تَتَبُعُلُرُ مجموعَه سي*، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٣-٦٤؛ مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣٣٣.

٤ ز: الأمر.

٥ ز: لكونهم.

٦ يُذكر بنصه في *أحكام الأراضي* لمؤلف مجهول [انظر: ٧١ظ]؛ لكن بحسب القانون السلطانيّ تُقدّم البنت على الأخ إذا كانت الأرض محلولة عن الرجل المتوقّ، وأما إذا كانت محلولة عن المرأة المتوقية فحقّ طابوها لابنها فقط، وليس لغيره من أقاربها حقّ الطابوا. انظر: «عُثمائيّ قانوننامه كُريّ»، *ملليّ تَتَبُعُلُرُ مجموعَه سي*، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٣-٦٤.

٧ وما نقله المؤلف من انتقال الأراضي الأميرية من الأم المتوقية إلى البنت بالرسم والإذن يعارض القانون السلطانيّ المعمول به في القرن السابع عشر الميلاديّ؛ لأنّه يأمر بردّ الأرض إلى الابن فقط بالرسم والإذن إذا كانت الأرض محلولة عن امرأة متوقية [انظر: «لا تنتقل الأرض عن الأم إلى البنت؛ فصاحب الأرض [أي: السباهيّ] مختار: يعطيها لمن شاء». «*Vâli deden kızına yer tapu ile intikâl eylemez. Sâhib-i arz muhtârdır; dilediğine virir.*» *القضاة للأشكويّ*، ٨٣؛ «وأرض الأخت لا تنتقل

وللوصي أن يأخذ المزارع للصغيرة إن نافعة^١ بالرسم، وبالإذن بقدر ما يدفعه الأجنبي^٢.
رجل فوض مزرعته إلى رجل بلا إذن صاحب الأرض، فمات، وله ابن، فبعد أن مات
أجازته صاحب الأرض التفويض إياها في حياته فالمزرعة^٣ تنتقل إلى ابنه؛ فإن تفويضه في
حياته بلا إذن بطل بموته^٤.

إذا مات المزارع، وترك أختاً لأبٍ فله أن يأخذ مزرعة أخيه بالرسم، وبالإذن، بخلاف
الأخت لأب^٥.

الأرض الأميرية رهنها باطل^٦، لا يصح أصلاً، كذا صرح به مشايخ الإسلام بدار
السلطنة العلية^٦.

وصرح العلامة أحمد بن الكمال (ت. ١٠٣٤هـ/١٥٣٤م):^٧

أن أرض المملوكة هي التي لم يُعلم كيفية أخذها حين فُتحت البلاد، وكيفية دفعها،

- القضاة للأشكوبي، ٤٩٤ ظ.
- ٣ في جميع النسخ: "فالمزرعة"، وما أثبتناه يقتضيه السياق.
- ٤ هو بعينه يُذكر في أحكام الأراضي لمؤلف مجهول.
انظر: ٧٢ ظ.
- ٥ هو بعينه يُذكر في أحكام الأراضي لمؤلف مجهول
[انظر: ٦٩ ظ].
- ٦ ظهير القضاة للأشكوبي، ١١ ظ، ١٥ ظ، ٢٩ و،
٣١ ظ-٣٢ و، ٤٥ و، ٧٠ ظ، ٧٩ ظ.
- ٧ هو أحمد بن سليمان شمس الدين المعروف بـ"ابن
كمال باشا" أو "كمال باشا زاده"، كان شيخ الإسلام
في السلطنة العلية في الدولة العثمانية، توفي سنة
١٥٣٤هـ/١٥٣٤م، له مصنفات كثيرة في علوم شتى،
منها: تغيير التنقيح في الأصول، وإصلاح الوقاية
لصدر الشريعة، وحاشية على تهافت الفلاسفة
لخواجه زاده، وتواريخ آل عثمان، ورسالة مزينة
اللسان الفارسي على سائر ألسنة ما خلا العربية،
والمنيرة في المواعظ والعقائد، ورسالة في الجبر
والقدر. انظر: كتائب أعلام الأخيار للكفوي،
٣٨٣-٣٩٣؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا،
١/٤١٤.
- ١ > لا تنتقل بالطبوا إلا إلى ابنها». «Arâzi babadan in-
tikâl ettiği gibi anadan dahi intikâl eylemek anla-
nırdı, ammâ intikâl etmek bâbında emr-i şerif
vârid olmuştur. Ba'dehû tapu ile oğluna verilme
fermân olunmuştur; bilâ tapu intikâl eylemez.
Müteveffâ [kadın]ın mahlûl olan yerleri tapu ile
ancak oğluna verilir.» [عُثْمَانِي قَانُونُهُمْ لَرِي،
مِلِّي تَتَبَعْلَرُ مجموعته سبي، مجلد ١، عدد ١،
(١٣٣١): ٦٤]. فعلى هذا، فما نقله المؤلف من
الفتوى المخالفة للقانون فيه ثلاثة احتمالات: (أ)
لعله يشير بها إلى القانون القديم المعمول به في عهد
أبي السعود أفندي، وهو أضعفها، (ب) ويحتمل أن
يكون القانون المعمول به في القرن السابع عشر
الميلادي في انتقال الأراضي الأميرية عن المرأة
المتوفية قد عُذِل بقانون جديد بعده أعطى للبننت
حق الطبوا، ونقل المؤلف هذا القانون الجديد
المعمول به في عصره؛ لكن ليس لدينا ما يشهد على
هذا الاحتمال، (ج) وهو خطأ منه في نقل الفتوى،
وهو الظاهر.
- ٢ ز: النافعة.
- ٣ >عُثْمَانِي قَانُونُهُمْ لَرِي، مِلِّي تَتَبَعْلَرُ مجموعته
سبي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٨؛ ظهير

أو انقضت مُلاكها، وجُهل حالهم، وضُبطت لبيت المال، فوكلاء السلاطين في البلاد يحزرون^١ ذلك، ويعملونها اقتطاع، والبعض سباهي تيمار،^٢ فهذه الأراضي يقال لها: «أرض أميرية»،^٣ فصاحب التيمار^٤ بموجب بَرَاة وتَذَكْرَة يستحقّ حقّ القرار، فليس له ولا للمتصرّف في الأرض ملكٌ في رقة الأرض، ولا يجوز بيعها، ولا^٥ هبتها؛ لكن إيجارها،^٦ وإعارتها جائز، وأما بحسب القانون فبيعها بطريق الفراغ، وانتقالها للأولاد الذكور جائز.^٧

وصرّح أيضاً:

[و٨] أنّ عامة أراضي ديار / الروم مملكة، رقبته ملك^٨ لبيت المال، تتصرّف الرعايا فيها بطريق الإجارة، وهو أنّهم في الأصل يدفعون^٩ حقّ الطابوا، ويتصرّفون^{١٠} فيها، ويدفعون^{١١} خراج^{١٢} الموظّف أو المقاسمة^{١٣} للسهابي؛ فلا يملكون بيعها، ولا تملكها، وإذا مات أحدهم وترك ابناً يقوم مقامه في التصرف، وإلا يفوضها

١ س: يجرّدون. وصاحب الرعية. انظر: İnalçık, "Timar", s. 170.

٢ في جميع النسخ: «فوكلاء السلاطين في البلاد يحزرون

ذلك، ويعملونها اقتطاع والبعض سباهي تيمار»،^٦ وإجارة المزارع الأرض الأميرية التي هي تحت تصرفه وإن كانت جائزة عند ابن كمال باشا (ت. ١٥٣٤/١٩٤٠م)، لا تجوز عند أبي السعود أفندي

[انظر: Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 575, 909, 910]. ويفهم من فتوى لشيخ الإسلام

جيوي زاده محيي الدين محمد أفندي (ت. ١٥٤٧/١٩٥٤م) أنّه مع ابن كمال باشا في جواز إجارة الأراضي الأميرية. انظر: فتاوى جيوي زاده،

٨ ظ.

Akgündüz, *Ebüs-suûd Efendi Fetvâları*, s. 135, 911-12؛ «عُثماني قانُوننامَه لري»، مللي تَتَبُعُرُ

مجموعه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٥؛

ظهير القضاة للأُسْكُوي، ٢٦-٢٧ و.

٩ ز س - ملك.

١٠ ز: يتصرف؛ ظ، س: يتصرفوا.

١١ ز: ويدفع؛ ظ، س: ويدفعوا.

١٢ ز: الخراج.

١٣ ز: والمقاسمة.

١ س: يجرّدون.

٢ في جميع النسخ: «فوكلاء السلاطين في البلاد يحزرون

ذلك، ويعملونها اقتطاع والبعض سباهي تيمار»،^٦ والحال أنّ نصها: "Vükelâ-yı Sultân vilâyet yazdıkda iktâ' eyleyip ba'zı sipahiye ve gayr-i sipahiye hakk-ı karâr ve tasarrufu idrâr ve timâr üzere verile."

«فتاوى أبي السعود أفندي لولي يكان، المكتبة السليمانية، مجموعة إسمخان سلطان، الرقم:

٢٢٦، ٨٣؛ «عُثماني قانُوننامَه لري»، مللي تَتَبُعُرُ

مجموعه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٥؛

ظهير القضاة للأُسْكُوي، ٢٦-٢٧ و]. وعلى ما يبدو أنّ المؤلف قد أخطأ في ترجمة هذه الجملة

من اللغة التركية العثمانية إلى العربية؛ لأنّها بحالها لا تفيد المعنى المقصود منها؛ إذ ترجمتها الصحيحة

بهذا الشكل: «فوكلاء السلاطين عندما حرّروا الولاية جعلوها إقطاعاً، وأعطوا حقّ قرارها وتصرّفها لبعض

السهابيين ولغيرهم على أن تكون إداراً وتيماراً».

٣ ظ س: ميري.

٤ التيمار هي قطعة أرض يمنحها السلطان لشخص أو

جماعة مقابل وظيفة معينة، وتقلّ وارداتها السنوية عن عشرين ألف آقجة، ويقال لمن يُنح له التيمار:

صاحب التيمار، والتيماري، وصاحب الأرض،

السباهي لآخر^١ بالطابوا.^٢

ورأيت في معروضات المنلا أبو السعود (ت. ١٥٧٤هـ/١٠٨٢م): «أنّ في سنة تسعمائة وسبعة وخمسين^٣ صدر الأمر من السلطان بعدم سماع الدعوى بعد عشر سنين في الأراضي إذا أُجرت^٤ بغير^٥ عذر، إلّا بأمر من السلطان، وفي غير^٦ الأراضي إذا أُجرت^٧ خمسة عشر سنة لا تُسمع بعدها^٨، إلّا بأمر^٩».

وصرح في صرّة الفتاوى: «رجل تصرف^{١١} في الأرض الأميريّة عشر سنين ثبت^{١٢} له حقّ القرار؛ فلا^{١٣} تؤخذ من يده^{١٤}».

من له أرض في يد^{١٥} شخص، ولم يطالب بحقه، وكان الحاكم موجودًا والمدعى عليه، وقدر المدعى على مخاصمته، حتّى مضت عشر سنين، وادّعى بعد ذلك لا تُسمع دعواه^{١٦}، كذا نقل مولانا نظام الدين^{١٧} من مجمع الفتاوى.^{١٨}

٥ ظ، ز: لغير.

١ ز: للآخر.

٦ س + وفي غير.

٢ يُفهم من عبارة المؤلف أنّها من فتاوى ابن كمال

٧ س ز: أخرست.

باشا، لكنّه غير صحيح؛ بل هي من فتاوى أبي السعود

٨ ز - بعدها.

أفندي؛ لأنّها تذكر منسوبة له باسمه الصريح في ثلاث

٩ Akgündüz, *Ebüsşuûd Efendi Fetvâları*, s. 841-42,

486-87; Ebüsşuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 158-59,

250-51؛ «عُثماني قانُوننامَه لَرِي»، *مِلِّي تَتْبَعْلُرُ*

مجموعه سبي، مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣١٦-٣١٧.

٩ نسخ لفتاوى أبي السعود أفندي التي جمعها ولي

يكان بن يوسف (ت. ١٥٨٩هـ/١٠٩٨م)، وهذا

هو النص الأصلي للفتوى: "Bu diyârın 'âmme-i

arâzîsi, bunlar gibi değildir; ne öşriyyedir, ne

harâciyyedir, belki arz-ı memleketdir. Rakabesi

beytülmalindir. Tasarrufu reyâyâya icare tarikiyle

aslan tapuya virilmiştir. Tasarruf edip harâc-ı

muvazzafını ve harâc-ı mukâsesini sipahiye

verirler, bey' ve temlike kâdir olmazlar. Fevt olup

oğulları kalır ise kendiler[i] gibi tasarruf edip ve

illâ sipahi âhara tapuya verir. Bu makûle yerler

padişâh-ı İslâm tarafından temlik olunmayınca

«Bu diyârın 'âmme-i arâzîsi, bunlar gibi değildir; ne öşriyyedir, ne harâciyyedir, belki arz-ı memleketdir. Rakabesi beytülmalindir. Tasarrufu reyâyâya icare tarikiyle aslan tapuya virilmiştir. Tasarruf edip harâc-ı muvazzafını ve harâc-ı mukâsesini sipahiye verirler, bey' ve temlike kâdir olmazlar. Fevt olup oğulları kalır ise kendiler[i] gibi tasarruf edip ve illâ sipahi âhara tapuya verir. Bu makûle yerler padişâh-ı İslâm tarafından temlik olunmayınca kimesnenin mülkü olmaz. Ebüsşuûd.»

١٠ هذه المجموعة من تأليف صادق محمد أفندي

الساقزي (ت. بعد سنة ١٠٥٩هـ/١٦٤٩م)، جمع فيها

فتاوى شيوخ الإسلام والعلماء من بلاد الروم وبلاد

الشام مع نقولها من الكتب المعتمدة.

١١ ز: يتصرف.

١٢ ز: سبت.

١٣ ز: ولا.

١٤ لم نجد في صرّة الفتاوى رغم البحث.

١٥ س - يد.

١٦ نقله أبو السعود أفندي من فتاوى قاضي خان. انظر:

Akgündüz, *Ebüsşuûd Efendi Fetvâları*, s. 486.

١٤ أبي السعود أفندي لولي يكان، المكتبة السلিমانيّة،

مجموعة جلبي عبد الله، الرقم: ١٥١، ٤٥؛ مجموعة

إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٦، ٨٤؛ مجموعة

إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٣، ٣٧. و.

١٧ لم نعثر على مقصود المؤلف رغم البحث.

٣ ز: وخمسون؛ ظ س: ٩٥٧.

١٨ لم نعثر على هذه المجموعة رغم البحث.

٤ س ز: أخرست.

وسُئِلَ^١ أبو السعود العماديّ (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م) عن هذه المسألة، فقال -بعدهما- أجاب بما أفاده قاضي خان^٢ ونظام الدين-: والأراضي^٣ الأميريّة ليست بمملوكة^٤ لأحد، والمعتبر فيها التصرف، إلّا إذا كان من يدّعيها ابناً،^٥ وكانت قد انتقلت إليه من أبيه،^٦ فحينئذ^٧ يأخذها من متصرفها، وإنّ مضى عشر سنين؛ لأنّه دعوى الإرث،^٨ انتهى، فتنبه.

تنبيه:

الرعايا وأرباب التيمار وغيرهم من المتصرفين في الأراضي الأميريّة إذا مات أحدهم عن ابن ينتقل حقّ تصرفه إلى ابنه مجاناً بلا طابوا، والابن كبيراً كان أو صغيراً سواءً.^٩

تتمّة: في بيان^{١٠} أحكام الطابوا والقانون السلطانيّ

الأرض المحلولة عن المتوفّي لبنته بطريق الطابوا، فإن لم يكن له بنت فلاخيه من أبيه، فإن لم يكن له أخ من أب^{١١} فلاخته الساكنة في تلك المحلّة، فإن لم يكن له أخت^{١٢} فلاخيه، فإن لم يكن له أب^{١٣} فلوالدته، وليس لغير هؤلاء من الأقارب حقّ الطابوا.^{١٤}

- ^١ Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 158-59; Akgündüz, *Ebüsuûd Efendi Fetvâları*, s. 486-87, 841-42.
- ^٢ هو أبو المحاسن الحسن بن منصور بن محمود الأوجنديّ القرغاني، المعروف بـ"قاضي خان"، من أساتذته: الإمام أبو إسحاق الصقاريّ الأنصاريّ، وظهير الدين المرغينانيّ، ونظام الدين المرغينانيّ، ومن طلابه: شمس الأئمة الكرديّ، توفّي ليلة الإثنين خامس عشر رمضان سنة اثنتين وتسعين وخمسائة، ودفن عند القضاة السبعة، وله مصنّفات، منها: فتاوى قاضي خان، وشرح الجامع الصغير. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبيّ، ٢١/٢٣١-٢٣٢؛ الأعلام للزركليّ، ٢/٢٢٤.
- ^٣ ز: والأرض.
- ^٤ ز: مملوكة.
- ^٥ س - ابنا.
- ^٦ س: ابنه.
- ^٧ ز: فح.
- ^٨ فتاوى أبي السعود أفندي لوليّ يگان، مجموعة إسمخان سلطان الرقم: ٢٢٤، ٩٩-٩٩ظ، ملخصاً؛ ويوجد في نسخة أخرى له نفس الفتوى لكن بدون النقل قبلها عن قاضي خان. انظر: فتاوى أبي السعود أفندي لوليّ يگان، مجموعة إسمخان سلطان الرقم: ٢٢٣، ٨٦-٨٦ظ، انظر أيضاً: ٨٧و.
- ^٩ "عُثمانيّ قانُوننامَه لَري"، مِللي تَتبَعَلَرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٨؛ ظهير القضاة للأسكويّ، ٦-٦ظ، ٤٩و، ٦٠ظ.
- ^{١٠} س: بان.
- ^{١١} ظ س - له أخ من أب.
- ^{١٢} ظ س - له أخت.
- ^{١٣} ظ س - له أب.
- ^{١٤} "عُثمانيّ قانُوننامَه لَري"، مِللي تَتبَعَلَرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ ظهير القضاة للأسكويّ، ٨٢ظ.

الأرض المحلولة عن المتوفى حقّ طابوها^١ لابنه^٢.

مات ذمي، وله ولدٌ مسلمٌ لا تنتقل الأرض إليه^٣.

الأرض المشتركة^٤ إذا مات أحد الشريكين فيها، أو أنّها فوّضت لخارج، ولم تُدفع إلى الشريك فالشريك يأخذها بمثل رسمها، وهو أولى من الأجنبي، وحقّه إلى خمس^٥ سنين لا يسقط^٦.

المتصرّف في الأرض إذا ذهب إلى غير ديارٍ، وتعطلت ثلاث سنوات استحقّ الطابوا، فصاحبها مخيرٌ؛ إن شاء دفعها لصاحبها الأول بحقّ الطابوا، وإن شاء دفعها لآخر^٧.

- ١ ز: طابوها؛ س: طابها.
- ٢ قوله: "حقّ الطابوا" ربما يؤدي إلى سوء الفهم والالتباس؛ لأنّه يشير إلى أنّ صاحب هذا الحقّ له أن يأخذ الأرض بمقابلة رسم الطابوا، والحال أنّ الابن تنتقل إليه الأرض المحلولة من أبيه بلا بدلٍ بـ"حقّ الانتقال" حسب القانون السلطانيّ. انظر: "عثمانيّ قانُونُنامه لري"، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٧٥، ٨٦؛ وأما إذا كان الشريكان أخوين، ومات أحدهما ينتقل حقّ تصرّفه إلى أخيه مجاناً بلا طابوا لأمرٍ سلطانيّ ورد فيه. انظر: "عثمانيّ قانُونُنامه لري"، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧٦-٧٧.
- ٣ اختلاف الدين يمنع انتقال الأراضي الأميريّة بين الأب والابن [انظر: "عثمانيّ قانُونُنامه لري"، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٦-٦٠، ٤٩، ٦٠ ظ].
- ٤ أما اختلاف الدين بين الأخوين فلا يعتبر في القانون السلطانيّ؛ فالأخ الغير المسلم يأخذ الأرض المحلولة عن أخيه المتوفى المسلم بمقابلة رسم الطابوا الذي يُقدَّر من قِبَل أهل الخَيْرَة: "Ve bir müslüman fevt içün ahl-ı xeyret olup evlad-ı zükürü kalmayıp kâfir karındaşı kalsa bi-garaz kimesneler[in] ta'yin ettiği resm-i tapuyı veririm deyü karındaşı yerine tâlib olsa almaya kâdir olur mu ve bunun hilâfı olsa nice olur deyü arz eylemişsin. İmdi, karındaşı yerinde müslüman ve kâfire i'tibâr yoktur; bi-garaz kimesneler[in] ta'yin ettiği resm-i tapuyı verdikten sonra kânün üzere karındaşı yerini alır." ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٨١ ظ.
- ٥ ز: خمسة.
- ٦ "عثمانيّ قانُونُنامه لري"، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ ظهير القضاة للأُسْكُويّ، ٧٥، ٨٦؛ وأما إذا كان الشريكان أخوين، ومات أحدهما ينتقل حقّ تصرّفه إلى أخيه مجاناً بلا طابوا لأمرٍ سلطانيّ ورد فيه. انظر: "عثمانيّ قانُونُنامه لري"، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٧٦-٧٧.
- ٧ على ما يبدو أنّ المؤلّف قد أخطأ في نقل هذا القانون رُبّما لعدم وقوفه على اللغة التركيّة العثمانيّة قدر الكفاية؛ لأنّ السباهي في تلك الحال مخيرٌ بين دفع الأرض لأرباب حقّ الطابوا - لا لصاحبها الأول، كما نقله - وبين دفعها لآخر بناءً على القانون السلطانيّ، ولصاحبها الأوّل الذي عطلها حقّ الرجحان على الغير، فلذلك إذا أراد الصاحب الأوّل أخذها بالطابوا لا يقدر السباهي على دفعها لآخر، وهذا نصّ القانون: «إذا ذهب المُزارع الذي يتصرّف مزرعةً [من الأراضي الأميريّة] إلى ديار أخرى، فعطلها ثلاث سنوات تستحقّ الطابوا، وصاحب الأرض مخيرٌ بين الإعطاء لمن له حقّ الطابوا وبين الإعطاء للغير، وليس هذا مثل الوفاة». "Bir tarla mutasarrıfı olan [kimesne] âhar diyara gidip üç sene ta'til etmekle [tarla] tapuya müstahak olur. Sâhib-i arz muhtârdır; isterse hakk-ı tapusu olanlara verir, isterse âhara verir. Vefâta göre değildir." قانُونُنامه لري، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مجموعَه سي، مجلد ١، <

الرعايا وأرباب التيمار وغيرهم من العساكر الإسلامية المتصرفون في الأراضي الأميرية إذا مات أحدهم عن ابن فله أن يأخذ أرض أبيه المحلولة مجاناً بلا طابوا إلى عشر سنين من بعد وفاة أبيه إذا كان كبيراً، وأمّا إذا كان صغيراً، ودُفعت الأرض لغيره فله أن يأخذها بعد البلوغ إلى عشر سنين من حين البلوغ، لا من حين وفاة أبيه.^١

وإذا مات أحد^٢ المتصرفين المذكورين عن غير ابن، وله بنت فأرضه المحلولة تُقدَّر بمعرفة جماعة خالين^٣ الغرض، وتعطى إلى بنته الطالبة لها برسم الطابوا، وللبنت حقّ الطلب إلى عشر سنين من حين وفاة أبيها، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، وبعد العشر سنين ليس لها حقّ الطلب، فلا تعطى لها الأرض، كما ورد به الأمر السلطاني في سنة ألف وأربعة عشر.^٤

وإذا^٥ مات أحد المتصرفين^٦ عن غير^٧ ابن وبنت،^٨ وله أخ فتُقدَّر الأرض بمعرفة المسلمين، وتُدفع إلى / الأخ بطريق المحلول عن أخيه برسم الطابوا، سواء كان شقيقاً أو لأب، والأخ^٩ الشقيق والأخ لأب مستويان بالأخذ بحقّ الطابوا، فلا يُرجح ذوا القربتين على ذي القرابة؛ لأنه^{١٠} ليس كالميراث.^{١١}

[ظ٨]

السلطاني في غرة ذي القعدة سنة ٩٧٥هـ/ نيسان ١٥٦٩م، وحُدِّدت مدة حقّ الطلب لها في غرة رمضان سنة ١٠١٤هـ/يناير ١٦٠٦م بعشر سنين من حين وفاة أبيها [انظر: "عُثماني قانوننامه لري"، مللي تبتعلر مجموعه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦؛ ظهير القضاة للأسكوي، ٧٦ظ]. ولفتاوى شيوخ الإسلام في حقّ الطابوا للبنت انظر أيضاً: "عُثماني قانوننامه لري"، مللي تبتعلر مجموعه سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٦-٦٧.

» عدد ١، (١٣٣١): ٥٩، ٦١، ٩٠، ٩٢؛ «لكن يأخذ المتصرف السابق مجدداً الأرض التي استحقّت الطابوا بسبب التعطيل، يعني إذا طلب المتصرف السابق الذي عطّل الأرض أن يتفوّضها بالطابوا من جديد فهو أحقّ من الآخر؛ فبأخذها بالطابوا، هو من القانون السلطاني في زمان شيخ الإسلام يحيى أفندي». "Lâkin ta'til ile tapuya müstahak olan yeri yine tapu ile mutasarrıf-ı sâbık alır; yani mutasarrıfı sâbık ta'til eyleyen olub yine tapu ile tefevvüze tâlib olursa âhardan ehakk olup tapu ile alır. Min Kânûn-ı Sultânî der-zamân-ı Yahyâ Efendi Şeyhülislâm." نفس المصدر، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٩٠، ٦١؛ انظر أيضاً: ظهير القضاة للأسكوي، ٤١، ٧٥ظ.

٥ س: وأمّا إذا.

٦ س - المتصرفين.

٧ س - غير.

٨ ز: أو بنت.

٩ س + والأخ.

١٠ س - لأنه.

١١ ظهير القضاة للأسكوي، ص ٦٦-٧٠،

٣٧ظ-٣٨و، ٣٩و-٣٩ظ، ٣٩ظ، ٧٩و، ٨٠ظ؛

"عُثماني قانوننامه لري"، مللي تبتعلر مجموعه سي،

سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٨-٦٩، ٦٩.

٢ ز: إحدى.

٣ ظ: خالين.

٤ ظ س: ١٠١٤. | أعطيت البنت حقّ الطابوا بالأمر

والأخ - سواءً كان كبيراً أو صغيراً - إذا مات أخوه عن غير ولد، ودُفعت أرضه إلى آخر فله أن يأخذ أرض أخيه برسم الطابوا بعد^١ وفاته إلى عشر سنين، وبعد العشر سنين ليس له حقُّ الأخذ، كما صدر به الأمر السلطاني^٢، فليحفظ.

أراضي الصغار لو أُعطيت لغيرهم فلهم حقُّ الأخذ بعد البلوغ إلى عشر سنين، وأما إذا سكتوا بعد البلوغ حتى مضت عشر سنين أو أكثر فليس لهم حقُّ الأخذ بعد ذلك.^٣

أرض مُعشِبة محجرة مشتركة بين اثنين، فتحها أحدهما بآلته وبقره فهي مشتركة بينهما.^٤

لا يُعتبر تفويض المزرعة بغير إذن صاحب الأرض، وإذا أخذ عشرين ورسمها مدّة سنين لا يكون ذلك إذناً منه،^٥ ولا بدّ من صريح الإذن.^٦

تفويض الأرض من أحد^٧ التيمارين^٨ المشتركين^٩ يكفي^{١٠}.

الذميّ إذا هلك لا تنتقل^{١١} أرضه إلى ابنه المسلم.

واعلم أنّ الأراضي^{١٢} كما أنّها تنتقل^{١٣} للابن عن الأب كذلك تنتقل عن الأم^{١٤}؛

- ١ س: وبعد.
- ٢ لا نعلم تاريخ إعطاء الأخ حقّ الطابوا؛ لكن نعلم من فتاوى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي أنّ الأخ كان له حقّ الطابوا في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلاديّ [انظر: Akgündüz, *Ebüsüüd*].
- ٣ *Efendi Fetvâları*, s. 138، وحُدّدت مدّة حقّ الطلب للأخ في غرّة رمضان سنة ١٠١٤هـ/يناير ١٦٠٦م بعشر سنين من حين وفاة أخيه. انظر: **ظهير القضاة** للأُسْكُويّ، ٧٦ظ-٧٧و؛ «عُثمانيّ قَانُونَامَه لَرِي»، **مِلِّي تَبْعَلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٩، ٦٩-٦٨.
- ٤ **ظهير القضاة** للأُسْكُويّ، ٣٩ظ-٤٠و، ٥٨ظ، ٧٦و؛ «عُثمانيّ قَانُونَامَه لَرِي»، **مِلِّي تَبْعَلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٨٠-٨٢.
- ٥ س: إذ أمنه.
- ٦ **ظهير القضاة** للأُسْكُويّ، ٧٦و، ٧٦ظ، ٨٣ظ، ٢٠ظ، ٧٧ظ-٧٨و، ٨٣ظ؛ «عُثمانيّ قَانُونَامَه لَرِي»، **مِلِّي تَبْعَلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٨٠-٨٢.
- ٧ ز: أخذ.
- ٨ ز: التيمارين.
- ٩ س: المشتركين.
- ١٠ **ظهير القضاة** للأُسْكُويّ، ٧٦و، ٢٠و؛ «عُثمانيّ قَانُونَامَه لَرِي»، **مِلِّي تَبْعَلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٩٤، ٩٣؛ مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣٣٣.
- ١١ ظ س: تنقل.
- ١٢ ظ س: الأرض.
- ١٣ س: تنقل.
- ١٤ س - الأم.

لكن يُعَدُّ الانتقال عن الأمّ ورد الأمر^٢ السلطاني^٣، والحاكم محجور عن الحكم بالانتقال مجاناً، وإنّما تنتقل إلى ابنها إذا دفع الطابوا، هكذا صدر الأمر^٤.

أرض الأمّ لا تنتقل إلى أولادها إلا بحقّ الطابوا، وابنها الذكر أولى من الأنتى، الأرض المحلولة عن الأمّ يُقدَّر طابوها^٥، وتُدْفَع لابنها، هكذا ورد الأمر.

والحاصل أنّ أرض الأمّ لا تنتقل إلى أولادها إلا بحقّ الطابوا، والابن مقدّم على البنت، وإذا امتنع صاحب الأرض عن إعطائها للابن ليس له ذلك، وليس لغير أولادها من أقاربها حقّ الطابوا.

أراضي الصغار إذا لم تعطلّ لا تستحقّ الطابوا^٦، وإن دُفِعت لغيرهم فلهم أن يأخذوها بعد البلوغ إلى عشر سنين، وأمّا إذا سكتوا، ولم يطلبوها، حتّى مرّ^٧ بعد البلوغ عشر سنين أو أكثر فليس لهم حقّ الأخذ^٨، كما تقدّم.

[إنّ]^٩ المتصرّفين في أوقاف السلاطين بالأجرة المعجلة والمؤجلة في الأراضي والمنازل والدكاكين إذا فرغ^{١٠} بعضهم لبعض، أو مات آبائهم وأمّهاتهم، وأهملوها

١ ز: بعد.

٢ ظ + من.

٣ ظ س: السلطان.

٤ تاريخ صدور هذا الأمر السلطاني ١٥ شوال ١٠١٥هـ/١٣ فبراير ١٦٠٧م. انظر: **ظهير القضاة للأُسكُويّ**، ٨٣؛ و: انظر أيضاً: «عُثمانيّ قَانُونُشَاهِ لَرِيّ»، **مِلّلي تَتْبِعْلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٤؛ مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣٣٣.

٥ ز: طابوها.

٦ يفهم من عبارة المؤلف أنّ أراضي الصّغار إذا تعطلّت تستحقّ الطابوا، وليس كذلك؛ بل هذه الأراضي وإن تعطلّت لا تستحقّ الطابوا بحسب القانون السلطانيّ، وهذا نص القانون: «أراضي الصغار لا تستحقّ الطابوا بسبب بقائها معطّلة». «Sığarın yeri mu'attal kılmağa tapuya müstahak olmaz.»

٧ «عُثمانيّ قَانُونُشَاهِ لَرِيّ»، **مِلّلي تَتْبِعْلُرُ مَجْمُوعَه سِي**، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٥٩؛ **ظهير القضاة للأُسكُويّ**، ٧٦.

٨ هكذا في جميع النسخ، وما أثبتناه من الزيادة من الدرّ المنتقى للحصكفي. انظر: **مجمع الأنهر** لشيخي زاده (ومعه الدرّ المنتقى)، ٦٦/٢.

٩ س ظ: أفرغ.

١٠

ثلاثة^١ أشهرٍ بلا عذر، ولم يأخذوا إذناً، ولم يقيدوها بدقتر الوقف فالتوتوي يفوضها، أو يؤجرها^٢ لمن يشاء،^٣ هكذا صدر الأمر السلطاني في سنة ألف وأربعة وثلاثين،^٤ كما صرح به المرحوم صدقي أفندي (ت. ١٠٧٣هـ/١٦٦٢م)^٥ رئيس الكتاب بالروم، وأقجي زاده محمد أفندي (ت. ١٠٣٩هـ/١٦٣٠م)،^٦ [و] مكثويجي يحيى أفندي،^٧ وغيرهم.^٨

ورأيت في معروضات شيخ الإسلام أبي^٩ السعود في كتاب الإحياء:^{١٠}

فيمن فتح بنفسه غيضةً، أو أحيا أرضاً سبحةً ببقره، ثم مات، وترك ابناً وبتناً هل للبتن حصّة؟

الجواب: في / الأمر السلطاني تنقل للابن، ولا تعطى للبتن^{١١} حصّة، إلا أن تكون الأرض قديت في الدفاتر ملكاً، وإن لم يترك الميت ابناً؛ بل ترك بنتاً^{١٢} فقط لا تعطاهما، ويعطيها صاحب التيمار لمن أراد، هكذا كان الأمر في سنة تسعمائة

السُرور. الأعلام للزركلي، ٧/٢٣٦؛ Hüseyin Hüsameddin, *Nişancılar Durağı*, s. 100-103.

الظاهر أنه أوقجي زاده محمد بن محمد باشا، المتخلص بـ"شاهي"، رئيس الكتاب بالروم، توفي في سنة ١٠٣٩هـ/١٦٣٠م، من تصانيفه: منشآت الإنشاء، والنظم الممين في الآيات الأربعين، وأحسن الحديث في شرح الأربعين، والمقام المحمود في الحديث والأخبار. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ٣/٦٤٠؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢/٢٧٦.

لم نثر على المقصود رغم البحث. في جميع النسخ: "كما صرح به المرحوم صدقي أفندي رئيس الكتاب بالروم وأقجي زاده ومحمد أفندي مكثويجي يحيى أفندي وغيرهم"، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ز ط: أبو. يبدو أنّ المؤلف قد أخطأ في نقل هذه الفتوى؛ لأنّها تُذكر مرتين في المعروضات: إحداهما في كتاب الزكاة والأخرى في كتاب الطابوا، وفضلاً عن ذلك لا يوجد فيه كتاب الإحياء أصلاً. انظر: Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 67-69, 237.

ز ط: البنت. ز ط - بنتا.

١ ز: ثلاث.

٢ ظ: يؤجرها.

٣ ظ: شاء.

٤ ز - في.

٥ ز: الثلاثون؛ ظ: أربع وثلاثين وألف. | [عُثمائي قانوشانه لري، ولبلي تتبعلر مجموعته سي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦١؛ ظهير القضاة لأشكوي، ٧٥؛ انظر أيضاً: مجمع الأنهر لشيخي زاده (ومعه الدر المنقى)، ٢/٤٦٦؛] لكن في ظهير القضاة فتوى لشيخ الإسلام محمد بهائي أفندي يخالف هذا الأمر السلطاني: «هل يقدر متولي الوقف أن يضبط الدكان المزبور، وأن يؤجره لآخر قائلاً لبكر: «إتك لم تسجل انتقاله إليك منذ ثلاث سنوات؟» الجواب: يقدر أن يقول له: «خذ وثيقة التمسك للانتقال ألبتة»، ولا يقدر أن يؤجره لآخر. «Mütevelli-i vakıf Bekir'e: "Sen üç senedir intikâl yazdırmadın deyü dükkân-ı mezbûru zabt ve âhara icâreye kâdir olur mu? El-Cevâb: Elbette intikâl temes-sükü al demeye kâdir olur, ahâra icâr edemez." انظر: ٣٧.

٦ لعله مصطفى صدقي أفندي، رئيس الكتاب الرومي، عروضي من علماء الروم، توفي في سنة ١٠٧٣هـ/١٦٦٢م، له بالعربية منبع السرور في تفصيل أجزاء البحور، وفوائد مسعدة على منبع

وثمانية وخمسين^١ في مثل هذه الأراضي التي تُحَيّ، وتُفْتَح بعملٍ وكلفة دراهم، فعلى تقدير أن تعطى للغير بالطابوا فالبنات لَمَا كان يلزم حرمانهم المال الذي أصرفه آبائهم ورد الأمر السلطانيّ بالإعطاء لهم؛ لكن لو تنافس الأخت بالبنات في ذلك فيؤتى بجماعةٍ ليس لهم غرضٌ، فأَيّ مقدار قَدَرُوا الطابوا تعطيه البنات، ويأخذون الأرض.^٢

إذا مات الجدّ عن غير أولاد وعن غير إخوة، وله ابن ابن مات أبوه قبل جدّه بأقلّ من عشر سنين، ويبد الجدّ أراضٍ، تُقَوِّم الأراضي بمعرفة المسلمين من أهل الخبرة، ويأخذ حقّ طابوها^٣ صاحب الأرض، ويدفعها لابن الابن، هكذا ورد الأمر الشريف.^٤

تنبيه :

لا يجب الخراج إن غلب الماء على أرضه، أو انقطع عنها، أو أصابت آفة سماوية كغرق، وحرق، وشدة برد، إلّا إذا بقي من السنة ما يمكن زرع مثله، أو دونه في الضرر بالأرض فلا يسقط على الأكثر، والفتوى تقديره بثلاثة أشهر، كما في الفتح^٦، وأما الأرض المستأجرة فما وجب من الأجرة قبل الآفة لا يسقط، وما وجب بعدها يسقط، وعليه الاعتماد.^٧

١ ز: وخمسون.
٢ لعلّ المؤلف نقل هذه الفتوى من الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨/١٦٧٧م)، [انظر: مجمع الأنهر لشيخه زياده (ومعه الدرّ المنتقى للحصكفيّ)، ٢/٤٦٧-٤٦٦]، والظاهر أنّ في ترجمة الجملة الأخيرة من الفتوى خطأ؛ لأنّ النصّ الأصليّ لها هكذا: "Lâkin kız, karındaşı yerine kıyâs olunub bi-garaz kimesneler ne miktar tapu takdir ederlerse, kıızı verip almak buyurulmuştur." [Ebüssuûd Efendi, Ma'rûzât, s. 69, 237]. وليس فيها أيّ ذكرٍ عن التنافس والتراحم في الرغبة في الحصول على الأرض بين البنت والأخت؛ بل يؤمر فيها بقياس بنت المتوفى بأخيه -لا أخته- في تفويض الأرض، وإعطاء الأرض للبنت برسم الطابوا الذي يُقدَّر بمعرفة جماعة خالين الغرض، كما يُفعل في الأخ على موجب القانون السلطانيّ، والله أعلم.
٣ ز: الطابوا.
٤ [«عُثمانيّ قَانُونَامَه لَرِي»، مِلِّي تَتْبَعْلُرُ مَجْمُوعَه سِي، مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ٦٣-٦٢؛ مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٣٣٣؛ ظهير القضاة ٢٣٩/٣.

٥ ز: أصابه.
٦ فتح القدير لكمال بن الهمام، ٦/٣٨-٣٩. وعليه فتاوى شيوخ الإسلام، انظر على سبيل المثال: فتاوى منقاريّ زاده يحيى أفندي، ١٩ ظ، ٢٠ ظ.
٧ مجمع الأنهر لشيخه زياده (ومعه الدرّ المنتقى للحصكفيّ)، ٢/٤٦٨؛ انظر أيضًا: ردّ المحتار لابن عابدين، ٤/١٩٠-١٩١؛ البحر الرائق لزبن الدين بن نجيم، ٥/١١٧؛ النهر الفائق لسراج الدين بن نجيم، ٣/٢٣٩.

وأما إذا كانت الآفة غير سماوية يمكن الاحتراز عنها كأكل قردة، وسباع، وأنعام، وفأر، ودودة، أو هلك الخارج بعد الحصاد لا يسقط الخراج، وكذا لا يسقط أيضاً لو عطّلها مالكها بعد القدرة، فإن لم يقدر دَفَعها الإمام لغيره إجارةً، أو مزارعةً، ثم يأخذ الخراج من الأجرة، ويدفع الباقي لربّ الأرض بعد حصّة الزارع، وإن تعذّر^١ باعها،^٢ وأخذ الخراج من ثمنها، ودفع الباقي لربّها،^٣ كما مرّ، وهذا بلا خلاف.

وهذا كلّه لو الخراج موظّفًا، أمّا خراج المقاسمة فلا يجب شيء؛ لأنّه يتعلّق بالخراج، حتّى لو عطّلها قصداً لم يجب شيء، والحاصل أنّ حكمه حكم العشر؛ لكنّه يُصَرَفُ^٤ مصرف الخراج، كما في الجوهرية،^٥ وأمّا الخراج^٦ الموظّف فإنّه يتعلّق بالتمكّن من الانتفاع بالأرض، كما مرّ.

وقالوا: لو زرع الأخصّ قادراً على الأعلى كزعران فعليه خراج الأعلى؛ لتضييعه^٧ الزيادة.

قلت: وهذا يُعلم، ولا يُفتى به كيلاً يتجرّأ الظلمة، وقد علمت أنّ المأخوذ الآن من أراضي مصر والشام أجرة، لا خراج، ولا عشر، فما يُفَعَل الآن من الأخذ من الفلاح وإن لم يزرع، ويسمّونه "كسر الفدان"^٨ فحرام بلا شبهة.^٩

كذا بسطه^{١٠} العلامة الشيخ محمّد علاء الدين الحَصَكْفِيّ في شرح الملتقى، والتنوير.

قال في النهر: «فإذا علمت أنّ المأخوذ من أراضي مصر الآن أجرة / لا خراج،^{١١} [ظ] فما يُفَعَل الآن من الأخذ من الفلاح وإن لم يزرع، ويسمّى ذلك "فلاحة"، وإجباره على السكنى^{١٢} في بلدة معيّنة ليعمر داره، ويزرع الأرض حرام بلا شبهة»،^{١٣} انتهى. ونحوه في الشرنبلالية مَعَزِيًّا للبحر [حيث]^{١٤} قال: «وتقدّم أنّ مصر الآن ليست خراجية؛

١ ز: تفهد.	٨ ز: فدان.
٢ ز: بايعها.	٩ مجمع الأنهر لشيخ زاده (ومعه الدرّ المنتقى للحصكفي)، ٤٦٩/٢؛ الدرّ المختار للحصكفي، ص ٣٤٠.
٣ الفتاوى التارخانية للدهلوي، ٣/٣١١، ٧/٢٤٣؛ فتح القدير لابن الهمام، ٦/٣٩؛ ردّ المحتار لابن عابدين، ٤/١٩١-١٩٢؛ البحر الرائق لزين الدين بن نجيم، ٥/١١٨.	١٠ ز: بسط.
٤ ز: يتصرف.	١١ ز: خراجا.
٥ الجوهرية النيرة للحدادي، ٢/٥٩٩-٦٠٠.	١٢ ز: السكن.
٦ ز: خراج.	١٣ النهر الفائق لسراج الدين بن نجيم، ٣/٢٣٩.
٧ ز: لتضييعه.	١٤ ما أثبتناه من الزيادة من الدرّ المختار. انظر: ص ٣٤٠.

بل بالأجرة فلا شيء على من لم يزرع، ولم يكن مستأجرًا، ولا جبر عليه بتسيبها،^١ فما يفعله الظلمة من الإضرار به حرام، خصوصًا إذا أراد الاشتغال بالعلم.^٢

تتمّة: في أحكام الإقطاعات

[أ] اعلم أنّ ما أقطعه^٣ السلطان من أملاكه أو من مواتٍ بشروطها يصير ملكًا للمقطّع، وليس لأحد إخراجها عنه؛ لأنّه صار مالكًا للرقبة، ويصحّ منه سائر التصرفات الثابتة للملأك، وتورث عنه كسائر أملاكه، وعليه وظيفتها من عشر أو خراج أو ما يراه الإمام، ولا يشترط أن يكون من مصارف الخراج.

[ب] وأما ما أقطعه^٤ من أراضي بيت المال يكون تملكًا للمنافع لا العين، فله^٥ إيجارها كإيجار المستأجر، وتبطل بموته أو إخراجها من الإقطاع؛ لانتقال^٦ الملك إلى غير المؤجر، كما لو انتقل الملك في النظائر التي خرج عليها إجارة الإقطاع،^٧ وهي: إجارة المستأجر، وإجارة العبد الذي^٨ صولح على خدمته مدّة، وإجارة الموقوف عليه الغلّة، وإجارة العبد المأذون ما يجوز عليه عقد الإجارة من مال التجارة، وإجارة أمّ الولد، ولالإمام إخراجها عنه متى شاء. قلت: وحاصله أنّه جعل له خراجها^٩ الذي كان يحمل لبيت المال إمّا الكلّ أو البعض، ويشترط أن يكون من مصارف الخراج.

فإن قلت: هل للسلطان أن يجعل أرضًا وقفًا على مسجد؟

قلت: نعم، ذكر قاضي خان رحمه الله^{١٠} تعالى في فتاواه: «أنّ مصارف الخراج بناء المسجد»،^{١١} وقد^{١٢} علمت فيما سبق أنّه إذا كان على مصالح مسجد فإنّ وقفه صحيح لازم ليس لمن بعده إبطاله، ومن المعلوم أنّه لا يجب على هذا الوقف خراج؛ لأنّ المصرف إلى مصالح المسجد من جملة مصارف الخراج كما مرّ.

وفي المنظومة الوهبانيّة:

ولو وقف السلطان من بيت مالنا لمصلحة عمّت يجوز ويؤجر^{١٣}

- | | | | |
|---|-------------------------------------|----|--|
| ١ | ظ س: بتسيبها. | ٨ | س: الاقطا. |
| ٢ | غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي، ٢٩٧/١. | ٩ | ز: إذا. |
| ٣ | ز: قطعه. | ١٠ | ز: إخراجها. |
| ٤ | ز: ملكا. | ١١ | ز - رحمه الله. |
| ٥ | ز: قطعه. | ١٢ | فتاوى قاضي خان لفخر الدين قاضي خان، ٢٣١/١. |
| ٦ | ظ: فلها. | ١٣ | س: وقلت. |
| ٧ | ز: لانقطاع. | ١٤ | المنظومة الوهبانيّة لعبد الوهبان ابن وهبان، ص ١٠٩. |

أي: يثاب، ويلزم وقفه، ولا يجوز لمن بعده أن يطله، ولا يلزم الخراج على هذا الوقف، وقال شارحها: ^١ «ويؤجر السلطان على ذلك؛ لأن بيت المال مُعدّ لمصالح المسلمين، فإذا أبدته على مصرفه الشرعيّ فقد منع غيره خلافه، فيؤجر». ^٢ وأما إذا وقف السلطان أرضًا من أراضي بيت المال على رجل معيّن، ثمّ على ذريّته، ثمّ على الفقراء، فقد أفتى العلامة عبد البرّ ابن الشحنة^٤ رحمه الله تعالى^٦ بعدم الجواز أخذًا من قول^٧ قاضي خان على أنّ^٨ المصلحة^٩ عامّة نظرًا إلى / أنه لا بدّ من العموم في الابتداء، وخالفه في ذلك بعض أهل عصره نظرًا إلى العموم في الانتهاء، وقد أطل^{١٠} الكلام فيه في شرحه على منظومة ابن^{١١} وهبان^{١٢} رحمهما الله تعالى، وأما الإرصاء، فذكر الشيخ قاسم أنّه من السلطان ليس بإيقاف البتّة. فإن قلت: هل للفقراء حقّ في الخراج وإن لم يكن ذا نفع؟، قلت: صرح في الظهيرية^{١٣} بأنهم يأخذون ما فضل بعد المصارف، وهكذا في السراجية^{١٤} انتهى.

[١٠ و]

- ^١ المقصود من «شارحها» هو نفس الناظم أمين الدين عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقيّ، الفقيه الحنفيّ (ت. ١٣٦٧/٧٦٦٨م)، ولد بحماة، وطلب العلم فيها وفي دمشق، وتولّى قضاء حماة، له قيد الشرائد ونظم الفرائد المعروف أيضًا بمنظومة ابن وهبان أو المنظومة الوهبانية، وشرح ذلك النظم باسم عقد القلائد في حل قيد الشرائد، وشرح درر البحار للقونوي في الفروع، عمدة الخلف في اختيار في القراءات، دفع النزاع فيما في الحرير بالإجماع، وغيره. انظر: هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ١/٣٦٩؛ 43-44، s. 442-43، "Ibn Vehbân", Özel.
- ^٢ ز: يعد.
- ^٣ شرح منظومة ابن وهبان لابن وهبان، مكتبة السليمانية، مجموعة لآله لي، الرقم: ١٠٣٩، ١٦٣، ا، بتصرف.
- ^٤ هو أبو البركات سريّ الدين عبد البرّ بن محمّد بن محمّد الحلبيّ، ابن الشحنة (١٥١٥/٩٢١م)، ولد بحلب، وتولّى قضاها، ثمّ قضاء القاهرة، وصار جليس السلطان المملوكيّ الغوريّ، له مصنفات كثيرة، منها: تفصيل عقد الفرائد شرح به منظومة ابن وهبان في الفروع الحنفيّة، والذخائر الأشرفيّة في ألغاز الحنفيّة، وشرح جمع الجوامع للسبكيّ في الأصول، وشرح كنز الدقائق في الفروع، وغيره. انظر: الأعلام للزركليّ،
- ١/٧٦؛ هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ١/١٨٠-١٨٢.
- ^٥ ز - رحمه الله.
- ^٦ ظ - تعالى.
- ^٧ س - العلامة عبد البرّ ابن الشحنة رحمه الله تعالى بعدم الجواز أخذًا من قول.
- ^٨ ظ س - أن.
- ^٩ ظ: مصلحة؛ س: مصلحة.
- ^{١٠} س: طال.
- ^{١١} ظ س: بن.
- ^{١٢} تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد لابن الشحنة، المكتبة الأزهرية، الرقم: ١٢٧٤، ١٨٠-١٨٢.
- ^{١٣} الفتاوى الظهيرية لظهير الدين البخاريّ، ٣٨ ظ. | هو ظهير الدين أبي بكر محمّد بن أحمد بن عمر البخاريّ (ت. ١٢٢٢/٦١٩م)، كان قاضيًا ومحتسبًا ببخارى، له أيضًا: الفوائد الظهيرية على شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد (ت. ٥٣٦/١١٤١م). انظر: هديّة العارفين لإسماعيل باشا، ٢/١١١؛ Kılıçer, "Buhârî, Zahîrüddin", s. 376-77.
- ^{١٤} هو الفتاوى السراجية لسراج الدين أبو محمّد علي بن عثمان التيميّ الفرغانيّ الأوشبيّ الحنفيّ (ت. ٥٧٥/١١٧٩م)، فقيه متكلم محدث، صاحب قصيدة بدء الأمالي في علم الكلام، له أيضًا مسند أنس بن مالك، <

كذا صرّح به العلامة ابن^١ نجيم رحمه الله^٢ تعالى في رسائله^٣، وفي الأشباه والنظائر^٤.

وصرّح مولانا العلامة شيخ الإسلام الشيخ محمّد الغزّي التمرتاشي^٥ في فتاواه^٦:

إنّ وقف السلطان أراضي بيت المال على مصلحة عامّة المسلمين جائز، ويؤجر السلطان على ذلك؛ لأنّ بيت المال مُعدّ لمصالح المسلمين.

وأما إذا كان الوقف على جهة خاصّة فلم أر من قال بالجواز فيه، وإنّما وقع الكلام بين متأخري^٧ مشايخنا فيما إذا كان خاصّ الأوّل عامّ الآخر، فظاهر كلام شيخ الإسلام عبد البرّ أنّ المعتمد أنّه لا يصحّ، فإنّه قال بعد أن ذكر أبحاثاً تتعلق بما نحن بصدده: «والحاصل أنّه لا يجوز وقف السلطان أراضي بيت المال على جهة فيها خصوص، كما هو مفهوم كلام قاضي خان، ومقتضى ما ذكر في التجنيس والمزيد^٩ حيث خصّ ذلك بالمسجد الذي هو مصلحة عامّة المسلمين، وقد ظهر الوجه، فينبغي أن يحتاط في ذلك ويتنبّه الفضاة الحنفيّة»، انتهى.

ومّا يشهد بصحّة كلام شيخ الإسلام المذكور ما في الحاوي القدسي^{١٠}: «وإذا أذن السلطان لأهل بلدة أن يجعلوا فيها مساجد وعقاراً^{١١} موقوفةً عليها وعلى غيرها

حُسين بن إسكندر الرومي، والشيخ عبد الرزّاق بن خليل الرومي، وكتب على شرح مؤلّفه شيخ الإسلام خير الدين الرملي حواشي مفيدة. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ١/٩٤.

س: فتاوا.

٧ في جميع النسخ: «مناظري»، وما أثبتناه من فتاوى التمرتاشي للتمرتاشي، ١/٣٤٣.

٨ س - بما.

٩ ز: فالمزيد. | هو التجنيس والمزيد في الفتاوى لبرهان الدين المرغينائي (ت. ١١٩٧/٥٩٣م) صاحب كتاب الهداية.

١٠ هو من مصنفات أحمد بن محمّد الغزنوي (ت. ١١٩٧/٥٩٣م)، فقيه حنفي، أخذ عن الكاساني صاحب البدائع الصنائع، له مصنفات أخرى، منها: المقدمة الغزنوية في الفروع الحنفيّة، وغيره. انظر: Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", s. 486-87.

١١ ز: عقار؛ س: أو عقاراً.

٦ > ومختلف الرواية وهو شرح على منظومة النسفيّة في علم الخلاف، توفي بالطاعون الواقع في سنة ٥٧٥هـ/١١٧٩م. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٧٠٠؛ Toprak, "Üşî", s. 230-31. | قال الأوشي بعدما عدّد مصارف الخراج: «فإن فضل شيء يصرف إلى جميع المسلمين، الغني والفقير فيه سواء». انظر: الفتاوى السراجيّة، للأوشي، ص ١٥١.

١ ز ط س: بن.

٢ ز - رحمه الله.

٣ رسائل ابن نجيم لابن نجيم، ص ٢٤٢-٢٤٣، مع تصرفات.

٤ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٦٧، ٣٠٥.

٥ هو محمّد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التمرتاشي الحنفي الغزّي (ت. ١٠٠٦هـ/١٥٩٨م)، وله تأليف عجيبة متقنة، منها: تنوير الأبصار وهو متنّ في الفقه جليل المقدر جَمّ الفائدة، وشرّحه هو نفسه، وسنّاه بفتح الغفّار، واعتنى بشرحه جماعة من العماء الكبار، منهم الغلاء الحصكفي مفتي الشام، وملاً

من مصالح المسلمين، ففعلوا، إن في بلد^١ فُتح عنوةً جازت تلك الوقوف»، انتهى، فهذا يشير أن المصلحة لا بد أن تكون عامةً،^٢ انتهى، فنتبه.

قال في النهر الفائق شرح كنز الدقائق:

ثم على قول أبي يوسف يُعلم حكم الإقطاعات من أراضي بيت المال؛ إذ^٣ حصلها أن الرقبة لبيت المال، والخراج له، وحينئذ^٤ فلا يصح بيعه ولا هبته ولا وقفه، نعم له إجارتة^٥ تخريجًا^٦ على إجارة المستأجر، والعبد^٧ الذي صلح على خدمته مدة معلومة، والموقوف عليه الغلة، والعبد المأذون، وإذا مات أو^٨ أخرجه السلطان عنه تنفسخ الإجارة، كذا قاله الإمام قاسم، والقنوي^٩ في رسالة له.

ومن حوادث الفتوى ما لو أقطعها السلطان له ولأولاده ونسله وعقبه على أن من مات منهم انتقل نصيبه إلى أخيه، ثم مات السلطان، وانتقل^{١٠} من أقطع له / في زمن سلطان آخر، هل يكون لأولاده؟ لم أر^{١١} المسألة في كلامهم، ومقتضى قواعدهم إلغاء التعليق بموت المعلق، فتدبر^{١٢} هذا، وأما لو أقطع أرضًا مواتًا، أو ملكها السلطان، ثم أقطعها له، جاز وقفه لها، كما في الخصاف^{١٣}، وذكر الشيخ قاسم: أن الإرصاد من السلطان ليس بإيقاف^{١٤} البتة.

[١٠ ظ]

وفي الأشباه قبيل "القول في الدين":^{١٥} «أفتى العلامة قاسم بصحة إجارة المقطع، وأن للإمام أن يخرج الإقطاع عن المقتطع متى شاء، وهو محمول على ما إذا أقطع أرضًا عامرة من بيت المال، أما^{١٦} إذا أقطع مواتًا، فأحياه، ليس له إخراجه منه؛ لأنه صار مالًا للرقبة،

١ س: بلدة.
٢ فتاوى التمرتاشي للتمرتاشي، ١/٣٤٣-٣٤٤، مع تصرف يسير.
٣ ظ س: إذا.
٤ س: وحينئذ.
٥ ز: إجارة.
٦ ظ: تجريجًا؛ س: تحريجًا.
٧ ز: العبد.
٨ ز - وإذا مات أو.
٩ هو محمد بن يوسف بن إلياس القنوي الرومي، نزيل دمشق (٧٨٨هـ/١٣٨٦م)، فقيه حنفي محدث لغوي أديب زاهد، لم يتول المناصب الرسمية، ولم يقبل هدايا الأمراء، كان يأكل من عمل يده، له درر البحار في مذاهب أربعة الأخيار، وشرح مجمع

البحرين لابن الساعاتي، وشرح تلخيص المفتاح للقرويي، ومختصر المفصل للزمخشري، ومختصر شرح مسلم للنووي، وشرح عمدة النسفي في أصول الدين، وغيره. انظر: تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ١/٢٨٣؛ وكتائب أعلام الأخيار للكفوي ٤/٢٢٠.
١٠ ظ: أو انتقل. | أي: مات.
١١ ز: لمرار.
١٢ ز: فتدبر.
١٣ س: الخطاف.

١٤ النهر الفائق لسراج الدين عمر ابن نجيم، ٣/٢٤٠، مع تصرف يسير.

١٥ س: الدين.

١٦ س: ما.

كما ذكره أبو يوسف في كتاب الخراج»،^١ انتهى ملخصاً.

قلت: فقد أطلق رحمه الله جواز إخراج الإمام الإقطاع عن المقتطع إذا كان من أراضي بيت المال سواء عطله المقتطع ثلاث سنين أو لا.

وقد رأيت في شرح الأشباه والنظائر المسمى بتنوير^٢ الأذهان والضمائر للعلامة مصطفى بن خير الدين^٣ الداماد قيده بما إذا عجز المقتطع عن الزراعة ثلاث سنين، وحاصل ما ذكر فيه: «أن ما أقطعه السلطان من أراضي بيت المال لا يكون تمليغاً للعين، فلا يصح وقف المقتطع لها، ولا التصرف بها بما يخرجها عن ملك بيت المال، ولا تورث عنه، وإنما يملك الانتفاع بها،^٥ فله إيجارها، وللإمام أن يخرجها إلى غيره إذا عجز عن الزراعة في ثلاث سنين»،^٦ انتهى.^٧

تنبيه:

تجب الشفعة عندنا في الأراضي العشرية والخراجية؛ لأنّ أراضي العشر^٨ مملوكة، وكذلك أراضي الخراج،^٩ يجوز بيعها، وإيقافها، وتكون ميراثاً، وتثبت فيها الشفعة^{١٠} بخلاف الأراضي الأميرية، فإنّه^{١١} لا شفعة فيها؛ لأنّ بيعها باطل، والباطل^{١٢} لا يتصور^{١٣} فيه شفعة.

قال الزاهد في الحاوي: «لا شفعة في بيع البناء في الأرض المسبلة»،^{١٤} وكذا في الأراضي الأميرية؛ لأنّها لا يجوز بيعها كالأراضي المسبلة.

- ١ كتاب الخراج لأبي يوسف، ص ٥٨، بتصرف؛
- ٢ تنوير الأذهان والضمائر لمصطفى بن خير الدين، ٧٢ و.
- ٣ س: الذين. | هو مصلح الدين مصطفى بن خير
- ٤ ز: تنوير.
- ٥ س: الذين. | هو مصلح الدين مصطفى بن خير
- ٦ تنوير الأذهان والضمائر لمصطفى بن خير الدين، ٧٢ و.
- ٧ ز - انتهى.
- ٨ ز: العشرية.
- ٩ س - الخراج.
- ١٠ ز س: الشفعة فيها.
- ١١ في جميع النسخ: «فإن»، والصواب ما أثبتناها.
- ١٢ ز - والباطل.
- ١٣ س: تتصور.
- ١٤ الحاوي لمسائل المنية للزاهد، المكتبة السليمانية، مجموعة حميدية، الرقم ٤٧٢، ٢١٩ ظ | المسبلة
- ١٥ ز - أراضي.
- ١٦ ز س - بها.

قال العلامة قاضي خان في فتاواه: «ولا شفعة في الأراضي التي حازها الإمام لبيت المال، وكذا الأراضي البيان^١ -وهي التي تزرعها الأكرة- لا يجوز بيعها، ولا شفعة فيما كبس المزارع فيها التراب، ويجوز بيع الكِرْدَار إن كان معلومًا، ولا شفعة فيها؛ لِمَا قلنا»^٢ انتهى، ونقله^٣ في البزازیة^٤ وفتاوى الهنديّة.^٥

وأفتى مولانا العلامة شيخ الإسلام أبو السعود: أن لا شفعة^٦ في الأراضي الأميريّة إلا إذا كانت الأرض خليط مشترك، فإنّ الشريك يأخذها بحقّ الطابوا، وهو أولى من الأجنبيّ، وللشريك حقّ طلب أخذها بمثل الرسم المدفوع إلى خمس سنين حسب القانون السلطانيّ،^٧ فتنبّه.

فروع مهمّة:

[١١]

أرضٌ سلطانيّة^٨ يتوارد عليها الرّزاع أبًا عن جدّ، / اختلفوا، فبعضهم يريد أن يقسمها، وبعضهم يريد بقاءها^٩ على ما كانت عليه قديمًا، تُرك القديم على قدمه.^{١٠}
الأرض السلطانيّة إذا رهنها مُزارعها لا يصحّ رهنه، ولا تبطل قدميّة؛ إذ لا ترك له بالرهن، وإنّما تبطل قدميّة بالترك اختيارًا.^{١١}
الأرض^{١٢} السلطانيّة التي لبيت المال إذا كانت جاريةً في تيمار شخص، لا يملك مزارعها إجارته؛ لكونه لا ملك له فيها، وأراضي بيت المال يسلك فيها مسالك أرض الوقف، وإن إجارة غير ناظره لا تنفذ، والأراضي الآن التي في أيدي المزارعين

- ١ هكذا في جميع النسخ، وفي النسخ المطبوعة لفتاوى قاضي خان والفتاوى الهنديّة "الميان دهيّة"، و"الميان دهيّة"، و"الميان دهيّة"، وأثبتت هذه الكلمة في المطبوع للذخيرة البرهانيّة لمحمود بن أحمد بن مازه (ت. ١٢١٦هـ/١٢١٩م) "المتبادلة"، وهو تصحيف فاحش، ولم نقف على ما يوضح معنى هذه الكلمة، ولعلّها لغة محلّية كانت تستعمل في ما وراء النهر. انظر: فتاوى قاضيخان، ٥٦٣/٣؛ الفتاوى الهنديّة ٢٠٠/٥، الفتاوى البزازیة للكردريّ ٧٩/١٢؛ الذخيرة البرهانيّة لابن مازه، ٣٥١/١٢.
- ٢ فتاوى قاضي خان للأوزجندیّ، ٥٦٣/٣.
- ٣ س: ونقل.
- ٤ الفتاوى البزازیة للكردريّ، ٧٩/١٢.
- ٥ الفتاوى الهنديّة، ١٦١/٥.
- ٦ ز: شفاعة.
- ٧ ظ - وللشريك حقّ طلب أخذها بمثل الرسم المدفوع إلى خمس سنين حسب القانون السلطانيّ؛ س: السلطان. | فتاوى أبي السعود أفندي في عدم جريان الشفعة في الأراضي الأميرية انظر: Akgündüz, *Ebüsüüd Efendi Fetvâları*, s. 136, 609, 909, 910.
- ٨ ز: السلطانيّة.
- ٩ في جميع النسخ: "بقاؤها"، والكتابة الصحيحة ما أثبتناها.
- ١٠ الفتاوى الخيريّة للرملّي، ٩٥/١.
- ١١ الفتاوى الخيريّة للرملّي، ٩٤/١-٩٥.
- ١٢ س: الأراضي.

ليست ملكاً لهم، وإنما هم مزارعون فيها لانقطاع مالكيها، كما حرّره الكمال ابن^١ الهمام، وليس لهم فيها حقّ إلا حقّ الزراعة التي هي مجرد منفعة بمنزلة السكنى في دار الوقف لها، ومن له من^٢ أهل^٣ الوقف حقّ السكنى ليس له أن يُسكّن غيره إلا بطريق العارية دون الإجارة؛ لأنّ العارية لا توجب حقّاً للمستعير؛ لأنّه بمنزلة صيفٍ أضافه^٤ بخلاف الإجارة، فإنّها توجب حقّاً للمستأجر، وهو لم يشترط له، فلا يصحّ.^٥

رجل بيده أرضٌ سلطانيّة، عجز عن عمارتها لعدم الآلة، فدفعتها لشخصٍ، واستمرت بيده عشر سنين، ودفعتها الثاني لثالثٍ واستمرت بيده سنةً، ويريد من كانت بيده أولاً أن يرجع في أخذها، والحال أن لا بناء له ولا غرس، والثالث قد كرتبها، وهبها للزرع، فلا رجوع للأول فيها، وإنما حقّ الإعطاء والمنع للسلطان أو نائبه.^٦

الأرض التي لبيت المال، والناس تزرعها^٧ على الثلث أو الربع أو الخمس ونحو ذلك، لا ملك للناس فيها، فلا يجوز بيعها ولا رهنها ولا هبتها إلى غير ذلك من الأحكام التي تجري في الملك.^٨

أرض لبيت المال بيد جماعة يتواردون على الزرع بها مدّة حياتهم وآبائهم من قبلهم كذلك من قديم الزمان، فأراد تيماريّ ذو^٩ عطاءٍ رفع أيديهم عنها ودفعتها لغيرهم، ليس له ذلك شرعاً؛ بل تبقى في يد زُرّاعها المتقدّمين؛ إذ لا ملك للتيماريّ فيها بالإجماع، وإنما حقّه فيما عليها من الخراج، وليس له فيها ملكٌ يوجب جواز إعطائها^{١٠} لمن اشتتهه نفسه، وعملاً بالقاعدة المشهورة «الأصل بقاء ما كان على ما كان».^{١١}

أرض وقفٍ عليها عشرٌ في غلالها من صيفيّ وشتويّ وشجر زيتونٍ وغيره، أمر السلطان بصرفه إلى جهة صدقة معلومة، فامتنع المتكلّم عليها^{١٢} من دفعه محتجاً

^٩ ظ: ذوا.

^{١٠} ز: عطائها.

^{١١} الفتاوى الخيريّة للرملي، ١/٩٦.

^{١٢} يراد بالمتكلّم على القرية السباهيّ أو المتولي على

حسب وضع القرية، فإذا كانت أرض وقف فالمراد به

المتولي، أمّا إذا كانت سلطانيّة فالمراد به السباهيّ.

انظر على سبيل المثال: ردّ المحتار لابن عابدين،

١٩٠/٤، ٣٠٢، ١٩٦/٦.

^١ ظ س: بن.

^٢ س: في.

^٣ س: دار.

^٤ ظ س: إضافة.

^٥ الفتاوى الخيريّة للرملي، ١/٩٥.

^٦ الفتاوى الخيريّة للرملي، ١/٩٥.

^٧ س: تزرع.

^٨ الفتاوى الخيريّة للرملي، ١/٩٥.

بأنّها وقفٌ، ولا شيء عليه، ليس له ذلك، فإنّ علماءنا^١ قاطبةً صرّحوا في بابه: أنه يجب في الأرض الموقوفة.^٢

[١١ظ]

مسجدٌ بقرية له أرضٌ لم يعرف^٣ عليها خراجٌ / قطّ من قديم الزمان،^٤ فأراد المتكلم على القرية - وهو السباهي - أن يأخذ عليها خراجًا، ليس له ذلك؛ إذ القديم على قدمه، وحمل أحوال المسلمين على الصلاح واجبٌ ما أمكن، لا سيّما في مساجد المسلمين المُعدّة للركوع والسجود، فيبقى ما كان على ما كان، ومن أحدث على بيوت الله حدنًا^٥ فقد حارب الله ورسوله، ورجع بالدّل والهوان.^٦

ناظرٌ متكلّمٌ على جهة وقفٍ مفصّلٍ على مزارعه^٧ أكداً^٨ الحنطة والشعير والقطن وغيرها بأمدادٍ معلومةٍ عليهم وقناطيرٍ بمجرد الظنّ والتخمين،^٩ رضوا أو غضبوا، فهذا غير جائزٍ شرعًا؛ بل هو باطلٌ قطعًا، ولا يثبت في ذمّة المزارعين، وإذا ادّعى المزارع أنّ حصّة الوقف نقصت عن الفصل، يكون القول قوله بيمينه.^{١٠}

ما يفعله بعض المُستام مع المزارعين، ويسمّونه "عوائد"^{١١} أمرٌ خارجٌ عن الشرع الشريف، بعيدٌ عن الدين المنيف، ليتوصّل فاعلوه إلى الجور والظلم بأخذ الزائد عن حقهم من المزارعين كما هو مشاهدٌ، فالواجب منعهم عن ذلك؛ لما فيه من إضرار المسلمين،^{١٢} ومجاوزة الحقّ المبين.^{١٣}

فلاّح رحل من قريته^{١٤} إلى قريةٍ أخرى جارياً في تيمار^{١٥} جنديّ، فمكث بها مدّة سنين^{١٦} يزرع، ولا يعطي خراج المقاسمة، يُجبر على إعطائه؛ لأنّ خراج المقاسمة متعلّق بالخارج، وقد حبسه، واستهلكه، فيضمن^{١٧} قطعًا، وفي خراج الوظيفة كذلك على الصحيح.^{١٨}

- ١ في جميع النسخ: "علماءنا"، والكتابة الصحيحة ما أثبتناها.
- ٢ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٧/١.
- ٣ ز: لم يعرف.
- ٤ ز - الزمان.
- ٥ ز ط: حادثًا.
- ٦ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٧/١.
- ٧ س: مزارعة.
- ٨ ز: أكناس.
- ٩ ز: أو التخمين.
- ١٠ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٧/١.
- ١١ أثبت في الفتاوى الخيرية "فصلًا" مكان "عوائد"، وعلى ما يفهم من السؤال الذي أجاب عنه خير الدين
- الرمليّ كان المُستام يضربون شيئًا معلومًا في أراضي القسم - وهي ما يزرعها الناس بالحصّة - في مقابلة حصّتهم على وجه الحزر والتخمين، وكان لا يطابق ما يخصّ حصّتهم؛ بل يزيد تارةً وينقص أخرى. انظر: الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٧/١.
- ١٢ ظ س: الإضرار بالمسلمين.
- ١٣ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٧/١.
- ١٤ ز س: قرية.
- ١٥ في جميع النسخ "تيماري"، والصواب ما أثبتناها.
- ١٦ س - سنين.
- ١٧ س: فيضمن.
- ١٨ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٨/١.

قريةً لبيت المال يتصرّف فيها السباهي نظير عطائه، فأراد أن يقلع غراس زيتونٍ بها مباحٍ لأهل القرية، ليس له ذلك؛ إذ هو ليس بمالكٍ لها،^١ وإنّما له تناول الجزاء المعطى^٢ له من جانب السلطان.^٣

رجلٌ آجر أرضه العشرية، فالعشر يجب على المؤجر عند أبي حنيفة، وعندهما على المستأجر.^٤

إذا كانت الأرض لبيت المال، وتدفع مزارعةً للمزارعين، فالأخوذ منهم بدل إجارةٍ لا خراج، كما صرح به الكمال بن الهمام وغيره.^٥

المزارع في الأرض السلطانية أو الوقف أو التيمار لا يملك الأرض، وإنّما هو أحقّ بمنفعتها من غيره حيث لم يكن غائبًا، ولا معطلًا لها تعطيلًا يضرب بيت^٦ المال أو الوقف،^٨ فلا تُقسم بين ورثته كقسمة ما يملكه من المال بالإجماع؛ بل تبقى في يد ابنه المزارع حيث كان صالحًا كما كان أبوه على وجه الأحقية من الغير.^٩

قريةٌ موقوفةٌ أو سلطانيةٌ ورجلٌ من أهلها واضعٌ يده على بعض / أراضيها مدةً سنين يزرعها، ويدفع ما هو المعين من الحصّة تلقّاه^{١٠} عن أبيه، فأراد رجلٌ أن يرفع يده عنها، ويزرعها مدعيًا أنّ له فيها حصّةً، ليس له ذلك شرعًا، ولا ترفع يد مزارعها عنها، وفي^{١١} الحاوي الزاهدي،^{١٢} والقنية له حقّ القرار في أرض وقفٍ أو سلطانية، ويتصرّف فيها غيره، وهو يراه، فسكت، ولم يمنعه، ليس له حقّ الاسترداد، فإذا كان هذا فيمن له حقّ القرار فما بالك بالمزارع الذي ليس له حقّ القرار، وهو المسمى بالكزّدار - وهو أن يُحدث المزارع في الأرض بناءً أو غرسًا أو كبسًا بالتراب - كما صرح به غالب أهل الفتاوى المعتبرة والكتب الصحيحة المشتهرة.^{١٣} فلاحٌ مزارعٌ في أرض^{١٤} سلطانيةٍ أو وقفٍ بالحصّة،^{١٥} رحل عنها^{١٦} وتركها اختيارًا، فنزل بالقرية غيره وغرس فيها بإذن من له الإذن إلى أن أطمع الغرس، فرجع الفلاح،

[١٢ و]

- ١ ز - لها.
- ٢ س: المنهي.
- ٣ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٨/١.
- ٤ الفتاوى الخيرية للرملي، ٩٩/١.
- ٥ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٠٠/١.
- ٦ س: و.
- ٧ ز س: بيت.
- ٨ ز: لوقف.
- ٩ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٥/٢.
- ١٠ في جميع النسخ "متلقبها"، وما أثبتناه من الفتاوى الخيرية. انظر: ١٦٦/٢.
- ١١ س: في.
- ١٢ ز: الزاهد.
- ١٣ س: المشهورة. | الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٦/٢.
- ١٤ س - أرض.
- ١٥ ز - بالحصّة.
- ١٦ س - عنها.

وأراد رفع يد الغارس عنها وأخذ غرسه ليس له ذلك؛ بل لو كان له فيها كردائر وتركها بالاختيار يسقط^١ حقه، فكيف إذا تركها وليس له فيها كردائر، والمزارع^٢ إنما حقه في الانتفاع بها ما دام يتعهدها حيث أذن له بالصريح والدلالة^٣.

كما صرح به العلامة خير الدين الرملي^٤ في فتاواه^٥، وصرح فيها أيضاً:

أن لا يسوغ لأحد المزارعين أن يتعدى على ما في يد الآخر، وإذا فعله أحدهم فللحاكم رفع يده عنه وإعادة^٦ للمزارع الأول؛ لسبق يده إلى ما أبيع له ولغيره، ومن سبقت يده إلى مباح فهو أولى به^٧.

المقرر في كتب الفقه: أنّ المزارع في الأرض^٨ السلطانية أو الوقف إذا لم يكن له فيها كردائر، -وهو الكيس^٩ أو البناء أو الأشجار^{١٠} المسماة عندهم بحق القرار- إذا أهمل الأرض فوضع غيره يده عليها ليس له حق الاسترداد، وتبقى في يد من هي في يده، وليس لمن كانت في مزارعته أن يزعمه عنها ويرفع يده ويستولي عليها؛ إذ ليس له فيها ملك ولا شبهة ملك، ولا حق الاستبقاء والاستقرار^{١١}.

المزارع في الأرض السلطانية أو الوقف لا ترفع يده عنها بغير جُنحة يأتي بها حيث قام بمزارعتها، ودوام^{١٢} عليها، ولا جناح على من تركها سنة أو سنتين لتغل^{١٣} الغلة المرغوب فيها، فلا يقابل^{١٤} بالمنع والدفع لغيره ما لم يكن خائناً أو عاجزاً أو تاركاً لها ثلاث سنين متوالية، وإذا اختار الفراغ عنها لمزارع آخر صالحاً يصح فراغه، ولا اعتراض عليه، ويسوغ للمفروغ^{١٥} له مزارعتها^{١٦}.

١ ظ س: سقط.
٢ ز: المزارع.
٣ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٦/٢.
٤ هو خير الدين أحمد بن علي بن عبد الوهاب الأيوبي
٥ الهدية العارفين لإسماعيل باشا، ٣٥٨/١؛
٦ ز: أو عادة.
٧ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٦/٢.
٨ س: أرض.
٩ ز: كيس.
١٠ ز: الأشجار.
١١ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٦/٢-١٦٧.
١٢ س: ودوام.
١٣ س: لنقل.
١٤ ز: قائل.
١٥ ز: للمفروغ.
١٦ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٧/٢.

الأرض السلطانية إذا تصرّف فيها إنساناً، وفلاحتها يراه، فسكت ولم يمنعه، ليس له بعد ذلك أن يستردّها؛ لسقوط حقّه فيها بذلك؛ إذ لا ملك له في ربتها، وإنّما له حقّ الانتفاع بها ما دام مزارعها، فإذا تركها بالاختيار ساغ لغيره التصرّف بها؛ لكونها مُعدّة للمزارعين بالحصّة، والترك الاختياريّ / يسقط حقّه في مزارعتها.^١

الأراضي التي حازها السلطان لبيت المال،^٢ ويدفعها للناس مزارعةً لا تباع؛ فلا شفعة فيها.^٣

[١٢ ظ]

أرض الوقف^٤ لا يجوز بيعها ولا رهنها ولا يملكها المزارع، ولا تصرّف له فيها بالفراغ عن منفعتها بمالٍ يدفعه له مزارعٌ آخر ليزرعها^٥ لنفسه؛ لأنّ انتفاعه بها الثابت بإذن ناظرها مجرد حقّ لا يجوز له الاعتياض عنه بمالٍ، فإذا أخذ^٦ مالاً^٧ في مقابلة الاعتياض عنه يستردّه منه صاحبه شرعاً، والوقف محرّم بحرمات^٨ الله تعالى.^٩

يسقط حقّ المزارع في الأرض التي هي بالحصّة بتركها^{١٠} اختياراً سواء كانت أرض وقفٍ أو أرض بيت المال، ولا يجري فيها الإرث.^{١١}

وأفتى المرحوم خير الدين:

أنّ المزارع في أرض الوقف أو أرض بيت^{١٢} المال، إذا باعها لرجلٍ بثمانٍ معلومٍ، وتركها له بحسن اختياره،^{١٣} وقبضها المشتري، وصار ينتفع بها مدّة سنين، ثمّ مات، فوضع ولده يده عليها، وانتفع بها مدّة سنين، وبلغت مدّة انتفاعه، وانتفاع أبيه بها زيادةً عن عشرين سنةً، فأراد البائع أو ورثته بعد موته رفع يد ولد^{١٤} المشتري عنها واستردادها بسبب كون بيعها غير صحيح، فليس للبائع ولا لورثته ذلك؛ لتركه لها باختياره هذه المدّة وإن قلنا^{١٥} بعدم صحّة بيعها؛ لأنّ^{١٦} حقّ المنفعة بها يثبت ما دام المنتفع ينتفع بها، وينتفع بجانب الوقف وبيت المال^{١٧} مع انتفاعه،

١٠ س: بتركها.

١١ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٧/٢.

١٢ ظ + بيت.

١٣ ز: اختياره.

١٤ ز - ولد.

١٥ ز: قلن.

١٦ س: بأن.

١٧ س - المال.

١ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٦٨/٢.

٢ س - المال.

٣ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٥٤/٢.

٤ ز: فهي أرض.

٥ ز: يزرعها.

٦ ز: أخذها.

٧ ز - مالا.

٨ س: بحرمة.

٩ الفتاوى الخيرية للرملي، ١٣٥/١.

فيذا تركها بالاختيار سقط حقه ولو كان له حقّ القرار بواسطة الكردار، فكيف لا يسقط حقه مع عدمه. و"الكردار": أن يحدث المزارع في الأرض بناءً أو غراساً أو كبساً بالتراب يُثقل من مكان إليها، كما قدّمناه.^١

ليس^٢ لصاحب التيمار رفع يد المزارع عن أرض التيمار، ولا قلع أشجاره منها؛ إذ^٣ المفوض إليه من السلطان تناول الخراج الموظف عليها، والحصّة الخراجيّة المقرّرة في خراج المقاسمة، وليس له فيها ملكٌ، حتى يملك نزع يد مزارعها الذي صار له فيها^٤ كردارٌ بغرس^٥ الأشجار والتصرف الكائن منه في سالف^٦ الأعصار.^٧ أرض وقفٍ بيد رجلٍ يتصرف بها بالزرع، ويؤدّي ما عليها مدّة سنين، تعدّى عليه مزارعٌ آخر وزرعها بغير إذنه، فلمزارعها ذي^٨ اليد السابقة العادلة نزع اليد اللاحقة العادية؛ لأنّها حيث أبيضحت للزراع، فمن سبقت يده إلى مباحٍ^٩ فهو أحقّ / به بلا نزاع.^{١٠}

[١٣ و]

أرض وقفٍ^{١١} جارية في مزارعة رجلٍ، فغرس فيها أشجاراً،^{١٢} وصار^{١٣} يزرعها شتويّاً وصيفيّاً بإذن ناظر الوقف، وهي^{١٤} في تصرفه زيادةً عن عشر سنين، فأراد رجلٌ آخر^{١٥} أن يرفع يده عنها زاعماً أنّه كان يزرعها قبله، ليس له ذلك، قال في القنية: «له حقّ القرار في أرض وقفٍ أو سلطانيّة، ويتصرف فيها غيره وهو يراه، فسكت ولم يمنعه، ليس له حقّ الاسترداد»، وقد ذكر أنّه يثبت حقّ القرار في الوقف في ثلاث سنين، فكيف بمن له التصرف بإذن ناظر الوقف هذه المدّة، وله فيها كردارٌ، وهو البناء والأشجار، فلا شبهة في منع الغير وإن^{١٦} كان له فيها تصرفٌ سابقٌ، وقد صرح فيها ببطلان قدميته إذا تركها اختياراً.^{١٧}

كذا بسطه مولانا العلامة^{١٨} شيخ الإسلام الشيخ خير الدين الرمليّ في فتاواه.

- ١ ز: قدمنا | «كما قدّمناه» زيادة من المؤلف. | ١٠ الفتاوى الخيريّة للرمليّ، ١٦٧/٢.
 ١١ ز - وقف.
 ١٢ ز: أشجار؛ ظ: أشجاره.
 ١٣ س: وصارا.
 ١٤ ز - وهي.
 ١٥ س - آخر.
 ١٦ ز: إن.
 ١٧ الفتاوى الخيريّة للرمليّ، ١٦٧/٢، ١٣٥/١.
 ١٨ س - العلامة.
 ٢ ز: وليس.
 ٣ س: إذا.
 ٤ س - فيها.
 ٥ س: يغرس.
 ٦ ز: سائر.
 ٧ الفتاوى الخيريّة للرمليّ، ١٦٧/٢.
 ٨ ز ظ س: ذو.
 ٩ ز: المباح.

تتمّة: في أحكام إحياء الموات

كلّ أرضٍ لا يملكها أحدٌ، وانقطع عنها الماء وارتفاق أهل المصر والقرية، كانت مواتاً، قريبةً من العامر أم لا، وهذا عند محمّد رحمه الله تعالى،^١ وبه قالت الثلاثة.

قلت: وهو ظاهر الرواية، وبه يفتي، كما بسطه العلامة القهستاني^٢ في شرح مختصر الوقاية.^٣ وفي البرجندي^٤ عن المنصوريّة عن قاضي خان: «أنّ الفتوى على قول محمّد».^٥

وعند أبي يوسف رحمه الله^٦ يشترط كونها بعيدةً عن العامر بحيث لو صحّ^٧ من أقصاه بأعلى صوتٍ لا يسمع فيها، وإن كان يسمع فليس بمواتٍ؛ لأنّها فناء العامر، فينتفعون بها برعي المواشي وطرح الحصاد، وقول أبي يوسف هو المختار، كما في المختار^٨ وغيره،^٩ وعليه المتون الموضوعة لنقل المذهب، فعليها يعتمد، وإليها يذهب.

ومن أحيائها بإذن الإمام -ولو ذمياً- ملكها عند أبي حنيفة، وبلا إذنه لا يملكها عنده، وهو المختار. وقالوا: يملكها^{١٠} من أحيائها، ولا يشترط إذن الإمام، وهذا لو المحيي مسلماً، فلو ذمياً شرط^{١١} الإذن اتفاقاً، ولو مستأماً لم يملكها أصلاً اتفاقاً.

والأراضي المملوكة إذا لم يُعرف مالكا كانت لقطعة، يتصرّف فيها الإمام، كما يتصرّف في جميع اللقطات والأموال الضائعة، فلو^{١٢} ظهر لها المالك بعد ذلك أخذها، وضمن له من زرعها نقصانها / إن^{١٣} نقصت^{١٤} بالمزارعة، وإلا فلا شيء عليه. [١٣ظ]

١ ظ س - تعالى.

٢ هو شمس الدين محمّد بن حسام الدين الخراساني القهستاني (ت. ١٠٦٢هـ/١٠٥٥م)، فقيه حنفي، كان يتعيش بالنسخ، توفي ببخارى. له جامع الرموز شرح النفاية لصدر الشريعة الثاني، وجامع المباني في شرح

الفقه الكيداني للطف الله فاضل النسفي. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١/٥٨٦.

٥ شرح مختصر الوقاية للبرجندي، ٣٠٨ و٣٠٩.

٦ ز - رحمه الله.

٧ في جميع النسخ: "أصح"، والصواب ما أثبتناها.

٨ الاختيار للموصلي، ٢/٨٣.

٩ ز - كما في المختار وغيره.

١٠ س: لا يملكها.

١١ س: يشرط.

١٢ ظ س: ولو.

١٣ ز س: إذا.

١٤ س: انقضت.

١ ظ س - تعالى.

٢ هو شمس الدين محمّد بن حسام الدين الخراساني القهستاني (ت. ١٠٦٢هـ/١٠٥٥م)، فقيه حنفي، كان يتعيش بالنسخ، توفي ببخارى. له جامع الرموز شرح النفاية لصدر الشريعة الثاني، وجامع المباني في شرح الفقه الكيداني للطف الله فاضل النسفي. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢/٢٤٤؛ Yaman, "Kuhistāni", s. 348.

٣ جامع الرموز للقهستاني، ٢/١٥٣.

٤ هو عبد العلي بن محمّد بن حسين البرجندي الحنفي المتوفّي بعد سنة ٩٣٥هـ/١٥٢٨م، فقيه، أصولي، فلكي، حاسب، نسبته إلى برجنّدة بديار تركستان، له حاشية على شرح ملخص الجفميين لقاضي زاده، وشرح التذكرة النصيرية في علم الهيئة، وشرح زبدة الأصول، وشرح الرسالة العضدية في آداب البحث، وشرح الفوائد البهائية

وأراضي ما وراء النهر وخوازم ليس بمواتٍ؛ لدخولها في القسمة، وتصرف إلى أقصى مالكٍ أو بائعٍ في الإسلام، أو إلى^١ ورثته، وإن لم يُعلم فحينئذٍ التصرف إلى الحاكم. والإحياء أن يكرهها، ويسقيها، وإحداهما ليس بإحياءٍ، وكذا إذا حفر لسقي الأراضي، ولم يسق، والحفر بمنزلة الكِراب، فإن سقاها مع الحفر فأحياءٌ، وعن الثاني^٢ الإحياء البناء أو الغرس^٣ أو الكراب^٤ أو السقي، وعن محمد رحمه الله تعالى: ^٥ الكراب إحياءٌ، وعن شمس الأئمة: الإحياء أن يجعلها صالحة للزراعة بأن كرهها، أو ضرب عليها المستأنة^٦، أو حفر بها^٧ نهراً. أحياها، ولم يرها^٨ صالحة للزراعة، فتركها، فزرعها آخر، فمن قال بالإحياء يملك منفعتها لا عينها ليس له نزعها، وعامة العلماء على أنه بالإحياء يملك رقيبتها، فيملك نزعها منه.

كذا صرح به في البرازية^٩، والخلاصة^{١٠}.

ومن حجر^{١١} أرضاً، ثم أهملها ثلاث سنين دفعت إلى غيره، وقبلها هو أحق بها وإن لم يملكها^{١٢} لأنه إنما يملكها بالإحياء والتعمير، لا بمجرد التحجير، ولا يجوز إحياء ما قرب من العامر؛ بل يترك مرعى لأهل القرية، ومطرخاً لحصائدهم؛ لتعلق حقهم به، فلم يكن مواتاً.

واعلم أنه^{١٣} ليس للإمام أن يقطع ما لا غنى للمسلمين عنه من المعادن الظاهرة - وهي ما كان جوهرها الذي أودعه الله في جواهر الأرض بارزاً، كمعادن الملح والكحل والقار والنفط - والآبار التي تسقى فيها الماء، فلو أقطع^{١٤} هذه المعادن الظاهرة لم يكن لإقطاعها حكم؛

- ١ س: وإلى.
 ٢ أي: أبو يوسف رحمه الله تعالى.
 ٣ ز: والغرس؛ ظ: أو الغراس.
 ٤ س: والكراب.
 ٥ س - تعالى.
 ٦ في هامش ز: قوله: "المستأنة" بفتح الميم وفتح السين، ما يبني للسيل لرد الماء، آه؛ ظ س: المثناة.
 ٧ ز - بها.
 ٨ ز: ولم يراها.
 ٩ الفتاوى البرازية للكردي، ٦١/١٢، مع تصرف يسير.
 ١٠ خلاصة الفتاوى لطاهر بن عبد الرشيد البخاري، ٢٠٣/٢. مع تصرف.
 ١١ قوله: «حجر» بالتشديد، يجوز أن يكون من الحجر - بفتح الجيم - فيكون معناه وضع الحجر حول الأرض - الموات، ويجوز أيضاً أن يكون من الحجر - بسكون الجيم - فيكون معناه منع، أي: منع الغير من إحيائها. انظر: البناية في شرح الهداية للعيني، ٢٨٨/١٢.
 ١٢ س - يملكها.
 ١٣ ظ س: أن.
 ١٤ في جميع النسخ: "قطع"، وما أثبتناه من الدر المختار للحصكفي، ٧/١٠.

بل المقطع وغيره سواء، فلو منعها^١ كان بمنعه متعدياً، وكان لما أخذه^٢ مالاً؛ لأنه متعدياً بالمنع لا بالأخذ، وكفّ عن المنع، وصرف عن مداومة العمل؛ لئلا يشبته إقطاعه بالصحة، أو يصير في حكم الأملاك المستقرّة، ذكره العلامة قاسم في رسالته أحكام إقطاع الجندي^٣.

تنبيه :

تصرّف الإمام على الرعيّة منوطاً بالمصلحة؛ فلا ينفذ أمره إلا إذا وافق الشرع، فإن خالفه لم ينفذ، ولهذا قال الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج من باب إحياء الموات: «وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحدٍ إلا بحقّ ثابتٍ معروفٍ»،^٤ انتهى. وقال قاضي خان في فتاواه^٥ من كتاب الوقف: «ولو أنّ سلطاناً أذن لقوم أن يجعلوا أرضاً من أراضي البلدة حوانيت موقوفّة على المسجد، وأمرهم أن يزيدوا في مساجدهم، قالوا: إن كانت البلدة فتحت عنوةً، وذلك لا يضرّ بالمارة^٦ والناس، ينفذ أمر السلطان فيها، / وإن كانت البلدة فتحت صلحاً تبقى على ملك ملاكها، فلا ينفذ أمر السلطان فيها»،^٧ انتهى.

[١٤ و]

كذا بسطه العلامة ابن نجيم في الأشباه والنظائر^٨.

وصرح علماؤنا رحمهم الله: أنّه لا يجوز للسلطان أن يكلف الناس^٩ إلى إثبات ما في أيديهم بالبيّنة، فإنّ اليد بمجردها كافية، فليحفظ. وهذا آخر ما^{١٠} تيسّر جمعه.

وصلّى الله على سيّدنا^{١١} محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم، آمين^{١٢}.

- | | | | |
|----|--|----|---|
| ١ | ظ س: منهم. | ١١ | س + ومولانا. |
| ٢ | ظ: أخذ. | ١٢ | في نسخة ظ عبارة "وصلّى الله على سيّدنا محمّد، وعلى آله وصحبه وسلّم، آمين" مطموسة؛ س - آمين؛ س + |
| ٣ | قوله من: «ومن حجر أرضاً» إلى هنا من الدرّ المختار للحصكفي مع تصرّفات يسيرة. انظر: الدرّ المختار للحصكفي، ٧/١٠-٦. | | تمت بحمد الله وعونه يوم الأحد لستّة عشر خلت من شهر محرّم الحرام سنة ١٢٦٦ هـ ستّ وستين ومائتان وألف؛ ز + وقد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب يوم الأحد قبيل العصر لثمانية أيام خلت من رجب الفرد سنة ألف ومائتين وواحد وستون على يد كاتبه المفتقر إلى رحمة ربّه المعيد المبدئ محمد بن الحاج عمر أفندي من قصبّة كفرنخايم [كفرنخاريم]، من عمّال حلب الشهباء، الشافعيّ مذهباً، الأشعريّ عقيدةً، الرفاعيّ نسباً، غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولذريّته ولكل المسلمين والمسلمات أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين، آمين. |
| ٤ | كتاب الخراج لأبي يوسف، ص ٦٥٠٦٦. | | |
| ٥ | س: فتواه. | | |
| ٦ | ز: بامارة. | | |
| ٧ | فتاوى قاضي خان لفخر الدين قاضي خان، ٢٨٦/٣. | | |
| ٨ | الأشباه والنظائر لابن نجيم، ١٠٦، مع تصرّف يسير. | | |
| ٩ | في نسخة ظ عبارة "لا يجوز للسلطان أن يكلف الناس" مطموسة. | | |
| ١٠ | في نسخة ظ عبارة "فإنّ اليد بمجردها كافية، فليحفظ. وهذا آخر ما" مطموسة. | | |

المصادر والمراجع

- الإدارة الماليّة في الإسلام؛

”ملكيّة الأراضي في الفقه الإسلاميّ“ لعبد السلام العباديّ، ج ٢، ص ٧١٧-٧٥٩؛
”المعادن والركاز: دراسة فقهية قانونية اقتصادية مقارنة“، لعبد السلام العباديّ - عبد
خرايشة، ج ٣، ص ٨٤٧-٩٢٢.
المجمع الملكيّ لبحوث الحضارة الإسلاميّة [مؤسسة آل بيت]، عمان ١٩٨٩.

- أحكام الوقف والصدقات؛

أبو بكر أحمد بن عمرو الخصّاف (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).
تحقيق: صبح عقلو البدّاح، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق-بيروت ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- الاختيار لتعليل المختار؛

عبد الله بن محمود الموصلّي (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م).
اعتناء: محمد عدنان درويش، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت د.ت.

- الإسعاف (المسمى بالإسعاف في أحكام الأوقاف)؛

برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر الطرابلسي الحنفي (ت. ٩٢٢هـ/١٥١٦م).
دار الرائد العربيّ، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصريّ (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).
دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠١٠.

- الأعلام (المستى قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين

والمستشرقين)؛

خير الدين الزركليّ (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠م.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصريّ (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).
دار الكتاب الإسلاميّ، الطبعة الثانية، د.م. د.ت.

- بحر الفتاوى؛

قاضي زاده محمد عارف الأضروميّ (ت. ١١٧٣هـ/١٧٥٩-١٦٠م).
المكتبة السلمايّة، مجموعة حميدية الرقم: ٦٠٥.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع؛

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكانيّ الصنعائيّ اليمينيّ (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).
دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- البناية في شرح الهداية؛

بدر الدين محمود بن أحمد العينيّ (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م).
تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- بيان أحكام الأراضي؛

أحمد بن محمد الأخصاريّ (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣٢م).
تحقيق: الأستاذ الدكتور مقتدر حمدان عبد المجيد، جمعيّة جمعة الماجد للتراث
والثقافة، دبي ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.

- بيع العقار وتأجيريه في الفقه الإسلاميّ؛

عدلان بن غازي بن علي الشمرازيّ.
اعتنى به: فراس بن خالد بن عبد العزيز الغنّام، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

- تاج التراجم؛

قاسم بن قطوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- تاج العروس من جواهر القاموس؛

أبو الفيض مرتضى محمّد بن محمّد الحسينيّ الرّبيديّ (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).
تحقيق: علي الشيرينيّ، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (وبهامشه حاشية الشلبيّ)؛

فخر الدين عثمان بن علي الزيلعيّ (ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٣م).
المطبعة الكبرى الأميريّة، بولاق ١٣١٣هـ.

- تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد؛

أبو البركات سريّ الدين عبد البرّ بن محمّد بن محمّد الحلبيّ، ابن الشحنة (ت. ٩٢١هـ/١٥١٥م).

المكتبة الأزهرية، الرقم: ١٢٧٤.

- تنوير الأذهان والضمان في شرح الأشباه والنظائر؛

مصلح الدين مصطفى بن خير الدين الروميّ (ت. ١٠٢٥هـ/١٦١٦م).
مكتبة السليمانية، مجموعة يَرْتُو باشا، الرقم: ١٨٥.

- تيسير المقاصد بشرح نظم الفرائد؛

أبو الإخلاص حسن بن عمّار بن عليّ الشرنبلاليّ الوفاييّ المصريّ (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).
المكتبة السليمانية، مجموعة قصيده جي زاده، الرقم: ٢٠٧.

- جامع الرموز؛

شمس الدين محمّد بن حسام الدين القهستانيّ (ت. ٩٦٢هـ/١٥٥٥م).
د. ن.، قازان ١٨٨٠.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفيّة؛

محيي الدين أبو محمّد عبد القادر بن محمّد القرشيّ (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الفتاح محمّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، جيزة
١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوريّ في فروع الحنفيّة؛

لأبي بكر بن عليّ بن محمّد الحدّاد الزبيديّ (ت. ٨٠٠هـ/١٣٩٨م).
تحقيق: إلياس قبلان، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- الحاوي لمسائل المنية (المسمّى الحاوي الزاهديّ)؛

أبو الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهديّ (ت. ٦٥٨هـ/١٢٦٠م).
المكتبة السلمانية، مجموعة شهيد عليّ باشا، الرقم: ٧٦٣؛ مجموعة حميدية، الرقم: ٤٧٢.

- الحديقة النديّة شرح الطريقة المحمديّة؛

عبد الغنيّ بن إسماعيل بن عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م).
مطبعة عامرة، ١٢٩٠هـ.

- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛

محمّد أمين بن فضل الله بن محبّ الدين بن محمّد المحيّي (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م).
المطبعة الوهبية، د. م. ١٢٨٤هـ.

- خلاصة الفتاوى (مع مجموعة الفتاوى لمحمّد عبد الحيّ اللكنوي)؛

طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاريّ (ت. ١١٤٧/٥٤٢).
مكتبة رشيدية، كراتشي د.ت.

- الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار؛

محمّد بن علي بن محمّد بن علي بن عبد الرحمن الحنفيّ الحصكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م).
تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- درر الحكّام في شرح غرر الأحكام (وبهامشه حاشية العلامة ابن عابدين على

حاشية الشرنبلاليّ)؛

لمحمد بن فرايرز بن علي المعروف بمنلا أو المُلأ أو المولى حُسْرُو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).
مير محمد كتب خانه، كراچي د.ت.

- الذخيرة البرهانية (المسمّى ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفيّ)؛

برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة المرغينانيّ البخاريّ (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م).

تحقيق: هيئة، دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠١٩.

- ردّ المحتار على الدرّ المختار؛

ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسينيّ الدمشقيّ (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- رسائل ابن نجيم الاقتصادية؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصريّ (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).
تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛

محمّد خليل بن علي المراديّ أبو الفضل (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩١م).
المطبعة الميريّة العامرة، بولاق-مصر، ١٣٠١هـ.

- سير أعلام النبلاء؛

الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ (ت. ٥٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: شعيب الارنؤوط وحسين الأسد، مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- شرح مختصر الوقاية؛

علاء الدين عبد العلي بن محمد بن حسين البرجنديّ (ت. ٩٣٥هـ/١٥٢٨م).
المكتبة السليمانية، مجموعة مراد مُلّا، الرقم: ٩٣٠.

- شرح منظومة ابن وهبان؛

عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقيّ أمين الدين الفقيه الحنفيّ (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٧م).
مكتبة السليمانية، مجموعة لآله لي، الرقم: ١٠٣٩.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

أحمد بن مصلح الدين مصطفى طاش كبري زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥.

- الطريقة المحمدية؛

محمد بن بير علي البركويّ (البركليّ) (ت. ٩٨١هـ/١٥٧٣م).
دار القلم، دمشق ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

- عرّف الشام في من ولي فتوى دمشق الشام؛

العلامة الشيخ محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المراديّ الدمشقيّ (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩١م).
تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد، دار ابن كثير، دمشق-بيروت

١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- العقود الدرّية في تنقيح الفتاوى الحامدية؛

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسينيّ الدمشقيّ (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
اعتناء: محمد عثمان، دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠٠٨م.

- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر؛

أحمد بن محمد الحنفيّ الحمويّ (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م).
دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكّام (في هامش غرر الأحكام لمنلا خسرو)؛
حسن بن عماد الوفايي الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).
مير محمّد كتب خانة، كراچي د.ت.

- الفتاوى البرازية؛

حافظ الدين محمّد بن محمّد بن شهاب الكردري البرازي (ت. ٨٢٧هـ/١٤٢٤م).
مكتبة الاتحاد، ديوبند (الهند) د. ت.

- الفتاوى التاتارخانية؛

فريد الدين عالم بن علاء الإندريي الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).
اعتناء: شبيب أحمد القاسمي، مكتبة حنفيّة، د. م. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- فتاوى التمرتاشي؛

محمّد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي (ت. ١٠٠٦هـ/١٥٩٨م).
دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الله محمود أبو حسن، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

- الفتاوى الخيرية؛

زين الدين خير الدين بن أحمد الأيوبي الرملي (ت. ١٠٨١هـ/١٦٧٠م).
مطبعة الكبرى الميريّة، بولاق-مصر ١٣٠٠هـ.

- الفتاوى السراجية؛

سراج الدين أبو محمّد علي بن عثمان الأوشي (ت. ٥٧٥هـ/١١٧٩م).
تحقيق: محمّد عثمان البستوي، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

- الفتاوى الظهيرية؛

ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت. ٦١٩هـ/١٢٢٢م).
مكتبة جامعة لايبزيك، رقم الحفظ الحالي: B. or. 006 - 01، رقم الحفظ القديم:

.CCVIII - 01

- الفتاوى الهندية (المسمّى الفتاوى العالمكيريّة)؛

هيئة برئاسة الشيخ النظام (ت. ١٠٩٠هـ/١٦٧٩م).
المطبعة الكبرى الأميريّة، بولاق ١٣١٠هـ.

- فتاوى قاضي خان؛

أبو المحاسن فخرالدين حسن بن منصور بن محمود الأَزْجَنْدِيّ (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م).
[مطبعة] محمد شاهين أفندي، القاهرة ١٨٦٥م.

- فتح القدير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الإسكندريّ المعروف بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م).
دار الفكر، د.م.د.ت.

- فهرست الكتب العربيّة الموجودة بالكتبخانة الخديويّة؛

جمع وترتيب: أحمد الميهي ومحمد الببلاويّ.
د.ن.، مصر ١٣٠٦هـ.

- كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛

محمود بن سليمان الكفويّ (ت. ٩٩٠هـ/١٥٨٢م).
تحقيق: صفوت كوسا - مراد شمشك - حسن أوزر - حذيفة جكر - كونش أوزترك،
مكتبة الإرشاد، إسطنبول ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- كتاب الخراج؛

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م).
دار المعرفة، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- لسان العرب؛

محمد بن مكرم بن منظور الأفرقيّ المصريّ (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).
تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذليّ، دار
المعارف، القاهرة د. ت.

- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (ومعه الدرّ المنتقى في شرح الملتقى للحصكفيّ)؛

شيخي زاده داماد أفندي (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م).
تخريج: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- مجموع رسائل العلامة الشرنبلايّ (المسمّى التحقيقات القدسيّة والنفحات

الرحمانيّة الحسينيّة في مذهب السادة الحنفيّة)؛

حسن بن عمّار بن علي الشرنبلايّ (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).
تحقيق: أحمد فوّاز الحُمير، طارق محمّد صيرنيّ، محمّد عبد الرحمن الخطيب، دار
اللباب، اسطنبول ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- مختار الصّحاح (المسمّى معجم الرازي)؛
أبو عبد الله زين الدين محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازيّ (ت. بعد ٦٦٦هـ/١٢٦٨م).
محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- معجم المؤلفين (المسمّى تراجم مصنّفي الكتب العربيّة)؛
عمر رضاء كخّالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مكتبة المتّقي، بيروت؛ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت د. ت.
- المغرب في ترتيب المعرب؛
أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيّد بن علي المطرزيّ الخوارزميّ (ت. ٦١٠هـ/١٢١٣م).
تحقيق: محمود فاخوريّ، وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب ١٩٧٩م.
- ملحة الإعراب؛
أبو القاسم بن علي الحريريّ البصري (ت. ٥١٦هـ/١١٢٢م).
مطبوعات أسعد محمد سعيد الحبال وأولاده، جدة د. ت.
- المنظومة الوهبانية (المسمى عقد القلائد وقيد الشرائد)؛
أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقيّ (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٧م).
تحقيق: عبد الجليل العطا البكريّ، دار المعالي للعلوم، دمشق ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- المنهاج في بيان أحكام العشر والخراج؛
الشيخ عبد الله بن أحمد بن حسن الرّينتكّيّ الموصليّ (ت. ١١٥٩هـ/١٧٤٦م).
تحقيق: جاسم عبد شلال النّعميّ، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان ١٩٧١م.
- التّف في الفتاوى؛
علي بن الحسين بن محمّد السغدّيّ (ت. ٤٦١هـ/١٠٦٨م).
تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- النهر الفائق شرح كنز الدقائق؛
سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفيّ (ت. ١٠٠٥هـ/١٥٩٦م).
تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلميّة، د. م. ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- الهداية في شرح بداية المبتدي؛
أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيّ المرغينائيّ (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).
تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت د. ت.

– هديّة العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين؛

إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البلبايّ المعروف بإسماعيل باشا البغداديّ (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٢٠م).

دار إحياء التراث العربيّ (إعداد طبعة بالأوفست لطبعة بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، اسطنبول ١٩٥١م)، بيروت د. ت.

– الينوع (المسمى منتقى الينوع فيما زاد على الروضة من الفروع، مع روضة الطالبين للنووي)؛

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

المصادر والمراجع غير العربيّة

– أحكام الأراضي (باللغة التركيّة العثمانيّة)؛

مؤلف مجهول.

المكتبة السلمايّة، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ١٠٢٦؛ مجموعة كره سونّ يازمألاز، الرقم: ١٦٧.

– مللي تبتعلر مجموعته سي (باللغة التركيّة العثمانيّة)؛

”عُثماني قانُوننامَه كَري“.

مجلد ١، عدد ١، (١٣٣١): ١١٢-٤٩؛ مجلد ١، عدد ٣، (١٣٣١): ٥٤٤-٤٩٧.

– الفتاوى [فتاوى أبي السعود أفندي] (باللغة التركيّة العثمانيّة)؛

المكتبة السلمايّة، مجموعة آيا صوفية ١٥٤٣.

– فتاوى أبي السعود أفندي (باللغة التركيّة العثمانيّة)؛

ولي يگان (ولي بن يوسف) (ت. ٩٩٨هـ/١٥٨٩-١٥٩٠هـ).

المكتبة السلمايّة، مجموعة جلي عبد الله، الرقم: ١٥١؛ مجموعة إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٦؛ مجموعة إسمخان سلطان، الرقم: ٢٢٣.

– فتاوى أسعد أفندي (باللغة التركيّة العثمانيّة)؛

شيخ الإسلام خواجه زاده أسعد أفندي (ت. ١٠٣٤هـ/١٦٢٥م).

استنساخ: شعرائي زاده إسماعيل بن عبد الكريم، المكتبة السلمايّة، مجموعة قصيده جي زاده، الرقم: ٢٧٧.

- فتاوى جويي زاده (باللغة التركية العثمانية)؛
شيخ الإسلام جويي زاده محيي الدين محمد أفندي (ت. ١٥٤٧/هـ/١٩٥٤م).
المكتبة السليمانية، مجموعة قاضي زاده محمد أفندي، الرقم: ٢٥١.
- فتاوى يحيى أفندي (باللغة التركية العثمانية)؛
شيخ الإسلام زكريا زاده يحيى أفندي (١٠٥٣/هـ/١٦٤٤م).
المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ١٠٨٧؛ المكتبة السلمانية،
مجموعة سَرز، الرقم: ١١١٦.
- فتاوى يحيى أفندي المنقاري (باللغة التركية العثمانية)؛
شيخ الإسلام منقاري زاده يحيى أفندي (ت. ١٠٨٨/هـ/١٦٧٨م).
المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ١٠٩٥.
- ظهير القاضي في أحكام الأراضي (باللغة التركية العثمانية)؛
مؤلف مجهول.
مكتبة جُورمُ إيلا خَلق كِتبخانه سي، الرقم: ١٦٥٠.
- ظهير القضاة (باللغة التركية العثمانية)؛
بير محمد أفندي الأُسكُويي (ت. ١٠٢٠/هـ/١٦١١م).
المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، الرقم: ٨٥٢.

Bibliyografya

- Abbâdî, Abdüsselâm, "Milkiyyetü'l-arâzî fi'l-fikhi'l-İslâmi", *el-İdâretü'l-mâliyye fi'l-İslâm*,
Amman: el-Mecmau'l-melekî li-buhûsi'l-hadâratî'l-İslâmiyye: Müessesetü Âli beyt,
1989, II, 717-759.
- Afyoncu, Erhan, "Zeâmet", *DİA*, 2013, XLIV, 162-164.
- Ahkâmü'l-arâzî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1026; Giresun Yazmaları, nr. 167.
- Akgündüz, Ahmet, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, 1996, XIII, 486-487.
- Akgündüz, Ahmet, "Ma'rûzât", *DİA*, 2003, XXVIII, 72-73.
- Akgündüz, Ahmet, *Şeyhü'l-İslâm Ebüssuûd Efendi Fetvâları (Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi)*,
İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Akhisârî, Ahmed b. Muhammed, *Beyânü ahkâmî'l-arâzî*, nşr. Muktedir Hamdân Abdül-
mecid, Dübey: Cem'iyetü Cum'atî'l-Mâcid li't-türâs ve's-sekâfe, 1440/2019.
- Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cam-
bridge: Cambridge University Press, 2017.

- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâzziyye*, I-III, Diyûbend: Mektebetü'l-itihâd, t.y.
- Bircendî, *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 930.
- Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1432/2011.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, Karaçi: Mektebetü Karaçi, t.y.
- Burhâneddin el-Buhârî, *el-Fetâva'z-Zahîriyye*, Universitätsbibliothek Leipzig, nr. B. Or. 006-01.
- Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zehîretü'l-Burhâniyye: Zehîretü'l-fetâvâ fi'l-fikh ale'l-mezhebî'l-Hanefî*, nşr. Ebû Ahmed el-Âdilî v.dğr., I-XV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1440/2019.
- Çivizâde Muhyiddin Muhammed Efendi, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 251.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc, Mevsûatü'l-Harâc* içinde, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1399/1979.
- Ebüsûud Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlül Düzenli, İstanbul: Klasik, 2013.
- Ensârî, Ferîdüddin Âlem b. Alâ', *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, nşr. Şebbîr Ahmed el-Kâsmî, I-XXIII, y.y.: Mektebetü Hanefiyye, 1431/2010.
- Esad Efendi, Hocasâde, *Fetâvâ-yı Müntehabe*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 277.
- Fihristü'l-kütübî'l-Arabîyyetü'l-mahfûza bi'l-Kütübhâneti'l-Hidîviyye*, haz. Bahâ Ahmed el-Meyhî v.dğr., I-VII, Kahire: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1305-10.
- Haddâd, Ebû Bekir, *el-Cevheretü'n-neyyire*, nşr. İlyas Kaplan, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûnî'l-besâir şerhu kitâbî'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Harâbişe, Abd, "el-Maâdin ve'r-rikâz: Dirâse fıkhiyye kânûniyye iktisâdiyye mukârene", *el-İdâretü'l-mâliyye fi'l-İslâm*, Amman: el-Mecmau'l-melekî li-buhûsî'l-hadâratî'l-İslâmiyye: Müessesetü Âli beyt, 1989, III, 847-922.
- Harîrî, *Mülhatü'l-i'râb*, Cidde: Matbûâtü Es'ad Muhammed Saîd el-Habbâl ve evlâdüh, t.y.
- Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Hassâf, *Ahkâmül-vakf ve's-sadakât*, nşr. Subh Ukle el-Beddâh, Dımaşk-Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1438/2017.
- Hüseyin Efendi, Hezarfen, *Telhîsü'l-beyân fi Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, *Nişancılar Durağı*, haz. Bilgin Aydın - Rifat Günalan, ed. İsmail E. Erünsal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *el-Uküdü'd-dürriyye fi tenkihi'l-Fetâva'l-Hâmidiyye*, nşr. Muhammed Osman, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1412/1992.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., I-VI, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- İbn Nüceym, Sirâceddin, *en-Nehrü'l-fâik*, nşr. Ahmed İzzü İnâye, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahrür-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*, I-VIII, Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Zekerıyyâ Ymeyrât, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *Resâilü İbn Nüceym el-iktisâdiyye: er-Resâilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, nşr. M. Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Dârü's-selâm, 1419-20/1998-99.
- İbn Vehbân, *İkdü'l-kalâid ve kaydüş-şerâid: el-Manzûmetü'l-Vehbâniyye fî fıkhî'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülcelîl Atâ el-Bekrî, Dımaşk: Dârü'l-meâli li'l-ulûm, 1421/2000.
- İbn Vehbân, *Şerhu Manzûmeti İbn Vehbân*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1039.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I-X, y.y.: Dârü'l-fıkr, t.y.
- İbnü's-Şihne, Serıyyüddin, *Tafsîlü ikdî'l-fevâid bi'tekmîli Kaydiş-şerâid*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 1274.
- İnalcık, Halil, "Kânünnâme", *EI2* (İng.): *Encyclopedia of Islam (new edition)*, Leiden: E. J. Brill, 1997, IV, 562-566.
- İnalcık, Halil, "Timar", *DİA*, 2012, XLI, 168-173.
- İpşirli, Mehmet, "Ayn Ali Efendi", *DİA*, 1991, IV, 258-259.
- İpşirli, Mehmet, "Hıkr", *DİA*, 1998, XVII, 525-526.
- Johansen, B., *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London: Croom Helm, 1988.
- Joseph, S., "Rethinking Ottoman History through the Study of Environmental History", *Interdisciplinarity in World History: Continuity and Change*, ed. Ahmed Ibrahim Abushouk - Mahjoob Zweiri, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016, s. 124-141.
- Joseph, S., *Islamic Law on Peasant Usufruct in Ottoman Syria: 17th to Early 19th Century*, Leiden: Brill, 2012.
- Kadızáde Erzurûmî, Muhammed Ârif, *Bahrü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 605.
- Kâdihân, *Fetâvâ-yı Kâdihân*, I-III, Kahire: Matbaatü Muhammed Şahin Efendi, 1282.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, nşr. Saffet Köse v.dğr., I-IV, İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1438/2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

- Kılıçer, M. Esat, "Buhârî, Zahirüddin", *DİA*, 1992, VI, 376-377.
- Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I-II, Kazan: y.y., 1880.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, I-IV, Cize: Hecer li't-tıbbâ ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1413/1993.
- Merginânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, nşr. Tallâl Yûsuf, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebû'l-Erkam, t.y.
- Minkârizâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi el-Minkârî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1095.
- Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, I-II, Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhanê, t.y.
- Muhibbî, M. Emîn, *Hülâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdiye aşer*, I-IV, Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Mundy, M. – R. Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria*, London-New York: I. B. Tauris, 2007.
- Mundy, M., "Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator", *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in honour of Abdul Karim Rafeq*, ed. P. Sluglett – S. Weber, Leiden: E. J. Brill, 2010, s. 399-419.
- Murâdî, M. Halîl, *Arfü'l-beşâm fî men vüliye fetvâ Dımaşkış-Şâm*, nşr. M. Mutî' el-Hâfiz - Riyâz Abdülhamîd Murâd, Dımaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988.
- Murâdî, M. Halîl, *Silkü'd-dürrer*, I-II, Bulak: Matbaatü'l-mîriyye, 1301.
- Murphey, R., "The Historical Setting", *Essays on Ottoman Historians and Historiography*, İstanbul: Eren Yayınları, 2009, s. 13-28.
- Muslihuddin Mustafa b. Hayreddin er-Rûmî, *Tenvîrîül-ehzân ve'z-zamâir fî şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 185.
- Mutarrizî, *el-Mugrib fî tertibi'l-Mu'rib*, nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr, Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, Kahire: Matbaa-i Âmire, 1290.
- "Osmanlı Kânunnâmeleri", *Millî Tettebbûlar Mecmuası*, 1/1 (1331): 49-112; 1/3 (1331): 497-544.
- Özcan, Tahsin, "Nâsihî", *DİA*, 2006, XXXII, 394.
- Özel, Ahmet, "İbn Vehbân", 1999, XX, 442-443.
- Özen, Şükrü, "Zâhidî", *DİA*, XLIV, 2013, 81-85.
- Öztürk, Abdülvehhab, "Hassâf", *DİA*, 1997, XVI, 395.
- Pekcan, Ali, "Remlî, Hayreddin b. Ahmed", *DİA*, 2008, XXXIV, 563-564.
- Pîr Mehmed Üskübî, *Zahîru'l-kudât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 852.
- Punar, Bünyamin, *Kanun and Sharia: Ottoman Land Law in Şeyhülislam Fatwas from Kanunname of Budin to the Kanunname-i Cedid* (yüksek lisans tezi), İstanbul Şehir Üniversitesi, 2015.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtârü's-Sihâh*, nşr. Mahmûd Hâtîr, Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşîrûn, 1415/1995.

- Remli, Hayreddin b. Ahmed, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, Bulak: Matbaatü'l-kübra'l-miriyye, 1300.
- Ribtekî, Abdullah b. Ahmed b. Hasan el-Mevsilî, *el-Minhâc fi beyâni ahkâmî'l-öşr ve'l-harâc*, nşr. Câsim Abd Şelâl en-Nuaymî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2012.
- Serinsu, Ahmet Nedim, "İbn Nüceym, Sirâceddin", *DİA*, 1999, XX, 235-236.
- Sifil, Ebubekir, "Haddâd, Ebû Bekir", *DİA*, 1996, XIV, 553.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, 1997, XV, 456-457.
- Suğdı, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, nşr. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî, Beyrut-Amman: Müesse-setü'r-risâle, 1404/1984.
- Süyûtî, *Münteka'l-Yenbû' fimâ zâde ale'r-Ravza mine'l-fürû'*, Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin* içinde, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1412/1992, I, 98-108.
- Şemrânî, Adlân b. Gâzî b. Ali, *Bey'u'l-akâr ve te'cîrühü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, ed. Firâs b. Hâlid b. Abdülaziz el-Gannâm, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1437/2016.
- Şevkânî, *el-Bedrüt-tâli'*, nşr. Halil el-Mansûr, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1998.
- Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye: el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310.
- Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, nşr. Halil İmrân el-Mansûr, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Şürünbülâlî, *Gunyetü zevil'ahkâm fi bugyeti Düreri'l-hükkâm*, Molla Hüsrev, *Gurerül'ahkâm* içinde, I-II, Karaçi: Mir Muhammed Kütübhâne, t.y.
- Şürünbülâlî, *Mecmûu resâilî'allâme eş-Şürünbülâlî: et-Tahkikâtü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-rahmâniyyetü'l-haseniyye fi Mezhebi's-sâdâtî'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed Fevâz el-Humeyyir v.dğr., I-III, İstanbul: Dârü'l-lübâb, 1438/2017.
- Şürünbülâlî, *Teysirü'l-makâsîd bi-şerhi Nazmî'l-ferâid*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 207.
- Tarablusî, Burhâneddin, *el-İsâf fi ahkâmî'l-evkâf*, Beyrut: Dârü'r-raîd, 1401/1981.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1395/1975.
- Taylor, M., "Keeping Usufruct in the Family: Popular and Juridical Interpretations of Ottoman Land Tenure Law in Damascus", *Bulletin d'études orientales*, 61 (2012): 429-443.
- Timurtâşî, Muhammed Abdullah, *Fetâva't-Timurtâşî*, nşr. Abdullah Mahmûd Ebû Hasan, I-II, Amman: Dârü'l-feth lîd-dirâse ve'n-neşr, 1435/2014.
- Toprak, Mehmet Sait, "Üşî", *DİA*, 2012, XLII, 230-231.
- Tripp, Ch., *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, nşr. M. Osman el-Bestevî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1432/2011.
- Uzunpostalçı, Mustafa, "Burhâneddin el-Buhârî", *DİA*, 1992, VI, 435-437.
- Velî Yegân b. Yûsuf İskilibî, *Mecmûatü'l-fetâvâ: Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 151; İsmihan Sultan, nr. 226, 223.
- Yaman, Ahmet, "Kuhistânî", *DİA*, 2002, XXVI, 348.

Zâhidî, *el-Hâvi li-mesâilî'l-Münye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 763; Hamidiye, nr. 472.

Zahîrül-kâdî fî ahkâmî'l-arâzî, Çorum İl Halk Ktp., nr. 1650.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XX, nşr. Ali Şîrî, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414/1994.

Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.

Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1087; Serez, nr. 1116.

Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*, I-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1313-15.

Ziriklî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütüb li'l-Melâyin, 1980.

A Critical Edition and Analysis of 'Ubaydullâh ibn 'Abd al-Ghanî's *al-Nûr al-bâdî fî ahkâm al-arâdî*

Following the example of the distinguished Ḥanafî scholar Abû Yûsuf, whose book titled *Kitâb al-Kharâj* was commissioned by Abbasid Caliph Hârûn al-Rashîd (d. 193/809), monographs on financial law, and on land property law in particular, were penned by scholars of various schools. The works that were usually titled *Kitâb al-kharâj*, *Kitâb al-amwâl*, *al-Ahkâm al-sultâniyya* and *Ahkâm al-arâdî* are typical examples of this literature. These works were continuously produced because Islamic land law was one of the most dynamic subjects of Islamic jurisprudence and legal principles were dispersed in various sections throughout doctrinal books. This article is a critical edition of a treatise titled *al-Nûr al-bâdî fî ahkâm al-arâdî*, written by a Ḥanafî scholar, 'Ubaydullâh ibn 'Abd al-Ghanî, who lived in Ottoman Egypt in the eighteenth century. This treatise is one of the last examples of the classical monographs on land law.

We have no information on the author's life in the sources except for, as expressed in the prologue, the school he belonged to and that he was alive at the time this treatise was issued. Based on our extensive research, the treatise has three different manuscripts in Dâr al-Kutub al-Zâhiriyya, al-Maktabat al-Azhariyya and Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. We compared all three manuscripts in this critical edition.

'Ubaydullâh ibn 'Abd al-Ghanî organized his treatise on the Ottoman land regime as a prologue, three main chapters and a conclusion. In the prologue, he states that he composed the treatise in the late Jumada II of 1211 (December 1796) upon the request of a friend. He introduces his chapters in three parts, each based on tithe (*'ushr*), tribute (*kharâj*) and state (*mîrî*) lands.

He examines the definition of the tithe lands and briefly the rules on these lands in the first chapter, and then discusses the tribute lands in the second chapter.

The principal issues of the second chapter include the legal status of Egypt and Syria, the sultan's authority to sell state lands and whether endowed lands are valid (*ṣaḥīḥ*) and binding (*lāzim*). He examines state lands (*arāḍī-i miriyya*), also called "confiscated lands" (*arāḍī-hawz*) and "sultanic lands" (*arāḍī-i mamlakat*), in the third chapter. Among the many issues discussed in this chapter, the rights of the sultan, fief holders and cultivators on state lands seem to be the most critical. The third chapter is the most comprehensive one probably because, as Shaykh al-Islāms and the Egyptian and Syrian scholars state, the majority of the Ottoman lands were state lands and people frequently appealed to the scholars for their legal opinions in cases of conflicts on lands.

'Ubaydullāh ibn 'Abd al-Ghanī's treatise is important for two reasons: First, it is a text that includes primarily the opinions of the later Ḥanafī jurists, the legal opinions of Shaykh al-Islāms and the laws promulgated by the sultans; and second, it was written by a jurist from Ottoman-Arab territory. The work shows that a scholar from this background appealed to the opinions of Shaykh al-Islāms and the sultanic laws. In fact, it is very rare for scholars from the same geographical background to write a book of this sort. As a matter of fact, the treatise seems to be the only example of its kind. However, unlike the scholars from Ottoman Arab lands, it is known that some scholar-bureaucrats who lived in the seventeenth and eighteenth centuries in the core lands of the empire, such as Üskübî Pir Mehmed Efendi, Ahmed Akhisârî al-Rûmî and Ayn Ali Efendi, wrote works on land and tax law.

The main sources of the treatise include the works of those prominent Ḥanafī scholars in Egypt and Syria from sixteenth and seventeenth centuries: Ibn Nu-jaym's (d. 970/1563) *al-Tuḥfa al-marḍiyya*, Haskafî's (d. 1088/1677) *al-Durr al-mukhtâr* and *al-Durr al-muntaqâ*, Hayreddin al-Ramlî's (d. 1081/1671) *al-Fatâwâ al-Khayriyya* and 'Abd al-Ghanî al-Nablusî's *al-Ḥadiqa al-nadiyya*. The treatise occasionally quotes pages from these sources. In addition, the legal opinions of some Shaykh al-Islāms are recorded by citations of their names. These Shaykh al-Islāms include: Kemalpaşazâde (d. 940/1534), Ebussuûd Efendi (d. 982/1573), Mehmed Bahâi Efendi (d. 1064/1654), Zekeriyazâde Yahya Efendi (d. 1053/1644) and Minkârîzâde Yahya Efendi (d. 1088/1678). Considering the legal opinions and laws mentioned in the treatise, one can observe that *Kânûn-i Cedîd* that regulate the Ottoman land and tax regime and Üskübî Pir Mehmed Efendi's *Zâhir al-quḍât* are also among the sources of the treatise.

No citations of this treatise prior to the last quarter of twentieth century have been located. From that time on, some researchers citing the treatise began to use it as an indispensable source for issues related to land in Anatolia, Syria and Egypt. Among them, however, Sabrina Joseph seems to be incorrect by attributing most of the legal opinions, laws and ideas mentioned in the treatise to the author. To the contrary, our extensive research into the origins of each sentence and judgment in the treatise reveals that it is rather a collection of legal opinions of Shaykh al-Islāms, sultanic laws and Hanafī scholars' ideas on land issues in the empire, scarcely including any original interpretation that can be attributed to the author.

Therefore, future researchers should not assume that the author penned each interpretation and opinion in the treatise.

In addition to the points above, the work has various mistakes. We can classify these mistakes as “incorrect translations of legal opinions and laws into Arabic”, “attributions of legal opinions to wrong persons”, “contradictory judgments in the text” and “mentioning legal opinions that are contrary to the sultanic laws.” These mistakes show that a Hanafi jurist living in the Ottoman Arab lands in the eighteenth century had limited knowledge of the land codes promulgated by the sultans and the legal opinions of Shaykh al-Islāms. The reasons for these mistakes can be numerous, some of which are the following:

- 1) Language barrier: The author may be insufficiently in command of Ottoman Turkish. Translation mistakes in the treatise are the most important proof for this.
- 2) The manuscript copies collecting legal opinions of Shaykh al-Islāms. The manuscript copies consulted by the author may have attributed some legal opinions to the wrong persons.
- 3) Incorrect attribution of *Kānūn-i Cedīd* to Ebussuūd. The author by mistake assumed that this belonged to Ebussuūd and he may have considered some of the sultanic laws here as legal opinions belonging to Ebussuūd.

Although the mistakes and repetitions in the treatise lead us to surmise that the text was simply the first draft of the author who had no chance to revisit it, we have no concrete evidence to substantiate this argument. We point out these mistakes and correct them in the footnotes. In addition, we reproduced the transcriptions and, if necessary, Arabic translations of the legal opinions and sultanic laws that we suggest the author mistook.

Keywords: Ottoman, Anatolia, Egypt, Syria, land, tithe, tribute, state land, iqtā‘, irşād, endowment, sultanic law, fatwā.

تحقيق «رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية» ليوسف بن حسين الكرماسي*

Timur Aşkan / تيمور آشكان**

Yüsf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin *Usûlü'l-İstîlâhâtî'l-beyâniyye* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili

Bu çalışma, XV. asır Osmanlı âlimlerinden Yüsf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin *Usûlü'l-İstîlâhâtî'l-beyâniyye* adlı risalesinin tahkikli neşrini ve risalenin ihtiva ettiği beyan ilmi meselelerine dair tartışmaları ve görüşleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Beyan ilminin temel kavramlarına dair ana meselelerin odak noktası olarak alındığı bu risalede Kirmastî, beyan ilmine dair muhakkik belagat uleması, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî ve Kazvî'nin taksimleri üzerinden derinlikli bir okumaya girişmiştir. Onların taksimlerinin kaç türden oluştuğunu ve tanımlardaki ibarelerin kapsayıcı ve dışlayıcılığına dair hususiyetleri tahlil etmiştir. Sekkâkî'nin taksimine özellikle kinaye, mecâz-ı akli ve istiâre-yi mekniyye konularında yöneltilen eleştirileri cevaplayarak Sekkâkî'yi müdafaa etmiştir. Ayrıca Sekkâkî'nin mütekaddim belagat âlimlerine muhalefet ettiği beş meseleyi açıklamıştır. Beyan ilmi istilâhlarına dair temel meselelerin mukayeseli bir okumaya tâbi tutulduğu, mesele odaklı bu risale, Sekkâkî çizgisine bağlı kalarak ilgili meseleleri genel bir çerçevede içerisinde tekrar gözden geçirip düzenlemesi ve karşılaştırmalı bir yorumlamaya girişmesi açısından dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagatı, Kirmastî, Beyan ilmi, Osmanlı belagat çalışmaları.

المقدمة

البلاغة علم من العلوم اللغوية العربية الإسلامية، بها يقاس الأدب ويبين حسنه من رديئه وجميله من قبيحه، فقد اهتم العرب والمسلمون بالبلاغة لاعتمادهم عليها في معرفة إعجاز القرآن، وتمييز الكلام الجيد من الرديء وإظهار مواطن الجمال في الأدب.

* قمت بهذا التحقيق في دورة التحقيق التي نظمتها مركز البحوث الإسلامية (ISAM). وأشكر الدكتور محمود المصري، والأستاذ المشارك الدكتور سعاد مرت أوغلو والأستاذ المشارك الدكتور طونجاي باش أغلو والمحكمين على قراءتهم المقالة وإبداء ملاحظاتهم القيمة.

** معيد بجامعة التاسع من أيلول، كلية الإلهيات، أراştırma Görevlisi، Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

عندما ننظر إلى تاريخ البلاغة نرى بأنها في البداية تسير مع النقد جنبًا إلى جنب، ثم انفصلت عنه وأصبحت علمًا مستقلًا، له منهج خاص، يحتوي على قواعد وتقسيمات واصطلاحات بسبب العوامل التي حركت البحث البلاغي وأثرت في تطوره وشجعت على تدوين أصوله وقواعده، ومن بين هذه العوامل فهم القرآن الكريم وكشف إعجازه والشعر والفلسفة والمنطق وعلم الكلام.

وقبل أن تصبح البلاغة علمًا مستقلًا كانت مسائلها وموضوعاتها تبحث في كتب النحو والتفسير والأدب، متفرقة بلا تمييز ومختلطًا بعضها ببعض، ولم تكن البلاغة مقسمة إلى علومها الثلاثة، أي: المعاني والبيان والبدیع. وقد قطعت البلاغة خطوة كبيرة لتكون علمًا قائمًا بذاته على يد عبد القاهر الجرجاني الذي كان له أثر عظيم في تطورها حيث تناول معظم مباحث البلاغة وموضوعاتها في كتابه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، ولكن البلاغة بعد الجرجاني أصبحت علمًا مستقلًا قائمًا بذاتها على يد السكاكي حيث قام السكاكي بتقسيمها وحصر موضوعاتها وترتيب أبوابها، حدّد السكاكي هدف كتابه مفتاح العلوم في البحث عن علم الأدب بنظرة كلية شمولية، وكان غرضه مشروعًا معرفيًا لتأسيس علم الأدب في تكامل داخلي، فالسكاكي أول من يوّج البلاغة وقسمها إلى أقسامها المعروفة، فبنى القسم الثالث من كتابه على علمي المعاني والبيان ووضع المحسنات أو البدیع في موقع هامشي، لقد صاغ السكاكي المسائل البلاغية ومباحثها صياغة محكمة التصنيفات والتعريفات والتعليقات المنطقية والفلسفية، ونظر إلى البلاغة نظرة منطقية تحددها وتميزها عن سائر فنون الأدب، وهيمّن موضوع الكتاب على الدراسات البلاغية، واعتنى به الشُّراح والمحشون والملخصون، وكثرت الشروح والحواشي والتلخيصات عليه وعلى نهجه.

لقد كان البحث البلاغي يعتمد على التحليل الأدبي والتّقصي عن مواطن الجمال قبل أن تسيطر عليه المدرسة الكلامية التي تعتمد على المقاييس الفلسفية والقواعد المنطقية، وغلبت المدرسة الكلامية على المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية خاصة، إذ استطاعت السيطرة على التأليف البلاغي سيطرة شبه مطلقة، وبلغت قمتها في عصور الشروح والتلخيصات، ولم يخرج الشُّراح والمحشون عن الإطار الذي حدّده السكاكي في البحث البلاغي.

وقد تمركزت الدراسات اللغوية في العهد العثماني على العلوم المتعلقة باللغة العربية من صرف ونحو ومعجم وشعر وبلاغة ووضع، والحقيقة أنّ علم البلاغة من بين العلوم اللغوية التي كثر فيها المناقشات والجدل، فهذه العمليات أدّت إلى حيوية علم البلاغة ونشاطه،

ومن هذه الوجهة قد أُلّف أكثر من عشرين شرحاً أو حاشيةً على **مفتاح العلوم** للسكاكي والتلخيص للقرويني في القرن الخامس عشر الميلادي، كلّ هذه التأليفات قد حققت على نظام بلاغيّ وطرّاز رفيع.

والآراء التي ادّعت أن المؤلفات المتعلقة بعلم البلاغة من شروح وحواش في العهد العثماني تكرر محض للمتون القديمة لا طائل فيها، وأنّ هذا الدور دور سيطر عليه الجمود العلمي والفكري آراء أظنّب فيها أصحابها. نعم، نمط التأليف في هذا الفن قد تغيّر بعد السكاكي الذي كانت نظرية الأدب عنده متكاملة داخلياً، وتحوّل في الغالب إلى نمط الشروح والحواشي والتعليقات بدلاً من المؤلفات المستقلّة، وإلى النزعة الفلسفية العقلية بدلاً من الطابع الأدبي والذوق السليم، ولكنّ وقتما نظرنا إلى هذه التأليفات نظرة علمية عميقة سنجد بأنّها لا تتكون من تكرارات المتون القديمة فقط؛ بل إنّها تحتوي على ردّيات ومناقشات وآراء علميّة قيمة. وبدلاً من هذه النظرة التي تتهم التراث البلاغي بالتعقيد والجمود والتحجر وتقلل من قيمتها ينبغي في الدراسات البلاغية المعاصرة تغيير نمط القراءة الوصفية والسردية التاريخية، وتقديم قراءة جديدة وفق آليات حديثة للوصول إلى نتائج قيمة ومؤثرة ومؤسّسة على هذا الموروث البلاغي.¹

يوسف بن حسين الكرّماسّتي -الذي قد أخذناه موضوع بحثنا- هو أحد علماء القرن الخامس عشر في العهد العثماني. وقد تأثّر الكرّماسّتي بالنظام البلاغي في عهده، وألّف مؤلفات على نمط الشروح والحواشي والكتب التعليميّة والكتب المستقلّة. فالغرض من هذا البحث هو نشر وتحقيق أحد رسائله مع معالجة المسائل البلاغية التي تحتويها. والدافع لنشرها هو نظرة الكرّماسّتي إلى أصول الاصطلاحات البيانية نظرة موازنة بين المتقدمين والمتأخرين، كما أنه يردّ على من سبقه ويرجح ويضيف آراء جديدة من عنده، من خلال رسالته التي تسمى "أصول الاصطلاحات البيانية" والتي راعى فيها منهجاً مقارناً وركّز فيها على المسائل والمشاكل البلاغية سنعرض هنا لآراء الكرّماسّتي وانتقاداته.

Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary", s. 589-97; "The Making of a Textbook", s. 99-115; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", s. 215-306; Boyalık, "İcî'nin Belâgat Anlayışı", s. 119-86; Tala, "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not", s. 581-630.

¹ ولمزيد من المعلومات حول العمليّات التي واجهتها البلاغة حتى تكون علماً مستقلاً وحول خصوصيّات الشروح والحواشي التي كثرت تأليفها في القرون الوسطى فانظر: المقدمة لابن خلدون، ٢٤٤/٣-٢٤٧؛ البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف؛ البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب؛

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

١.١. اسمه ونسبه ونشأته ووفاته

اسمه يوسف بن حسين الكِرْمَاسْتِي،^١ يعرف بالكِرْمَاسْتِي وبِكِرْمَاسْتِي زَادَه، ولد في ناحية كِرْمَاسْتِي المسماة اليوم بـ "مُصْطَفَى كَمَال بَاشَا" "Mustafa Kemal Paşa" التابعة لمحافظة بروسه.^٢

لم يُذكر في كتب التراجم تاريخ ولادته، لكن في ظلّ تاريخ وفاته يمكن أن نقول بأنّه قد ولد في حوالي الربع الثاني من القرن التاسع الهجري. توفّي الكرماستي بإسطنبول ودفن بقرب المكتب الذي قد بناه في حي فاتح بإسطنبول.^٣ أمّا تاريخ وفاته فقد اختلف في ذلك على أقوال: ١٨٩٩هـ/١٤٩٣م،^٤ ١٩٠٠هـ/١٤٩٤م،^٥ ١٩٠٦هـ/١٥٠٠م،^٦ ١٩٢٠هـ/١٥١٤م.^٧ قرأ الكرماستي على علماء عصره، منهم المولى الفاضل خواجه زاده مصلح الدين أفندي (ت. ١٨٩٣هـ/١٤٨٨م).^٨

- ^١ هكذا ذكر اسمه في مقدمة رسالته هذه بقوله «فلما أراد الفقير الذليل إلى الغنيّ الحميد يوسف بن حسين الكرماستي...». أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١؛ مجموعة بغدادلي وهي أفندي، رقم ١٧٩٤، ١؛ مجموعة لاله لي، رقم ٣٧٥٣، ١. ^٢ Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, s. 101.
- ^٣ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٢/٥٣.
- ^٤ شذرات الذهب لابن العماد، ٩/٥٤٩.
- ^٥ ذكرت تاريخ وفاته في معظم هذه المصادر تقريباً بقيد "في حدود التسعمائة". انظر: الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٣؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٦٢٣، ٢٠٢١؛ سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣.
- ^٦ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/١٣٦، ٣٤٣، ٤٧٦، ٨٥٩، ٢/٩٥٤؛ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٢٣/٢. Brockelmann, *GAL*, II, 298.
- ^٧ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٢/٥٣. ولמיד من المعلومات حول حياة المؤلف فانظر: الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٣-٢٢٤؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/١٣٦، ٣٤٣، ٤٧٦، ٨٥٩، ٨٦٩، ١٨٩٣، ١٨٩٣، ٢٠٢١؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٩/٥٤٩؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبد الحي اللكنوي، ص ٢٢٧؛ سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣؛ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٢٣؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٢/٥٣؛ Brockelmann, *GAL*, II, 322 *GAL Suppl.*, II, 298؛ معجم المؤلفين لعمر رضا، ١٣/٢٩٤ - Agâh - "Kirmastî", s. 67؛ Aktaş, "Yüsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 212-27.
- ^٨ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق الشقائق لمحمد مجدي أفندي، ٢٢٤؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٢/٥٢٣؛ سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣؛ عثمانلي <

٢.١. المناصب التي تولاها

كان الكرماسي فقيهاً حنفياً وأصولياً متكليماً وبلاغياً أديباً.^١ عمل مدرساً في بعض المدارس، كمدرسة "صحن ثمان" بإسطنبول، وبعد ذلك تولى القضاء في بروسة وإسطنبول،^٢ وتحدث المصادر عن فضل الكرماسي وعلمه وإمامته، وبأنه قاضي تقي لا يخاف في الله لومة لائم.^٣

٣.١. مصنفاته

ألف الكرماسي العديد من المؤلفات في العلوم المختلفة: كالبلادة والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام والمنطق والمناظرة.

١.٣.١. البلاغة

١.٣.١.١. التبيين في المعاني والبيان:^٤ كتاب مفصل في علم البلاغة، قد ذكر المؤلف مقصده من تأليف هذا الكتاب في المقدمة بقوله: «... وبعد؛ فلما كان بعلم البلاغة يحصل معرفة إعجاز القرآن أراد العبد الضعيف يوسف بن حسين الكرماسي، غفر الله له ولوالديه والمسلمين أجمعين، أن يجمع قواعد علمي البلاغة على وجه لم يحط بها غيره... فسمى المختصر عند اختتامه تبييناً بإقدار واهب القدر وشرحه تبياناً».^٥ (المكتبة السلمانية، لاله لي، الرقم: ٢٧٨٠؛ مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بأقرة،

حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢؛ Brockelmann, GAL, II, 298؛ معجم المؤلفين لعمر رضا، ٢٩٤/١٣.

٣ حدائق الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ سجل عثماني لمحمد ثريا، ٦٥٣/٤.

٤ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٣٤٣؛ ذكره البغدادي بـ"التبيان في المعاني والبيان" وشرحه بـ"البيان في شرح التبيان". انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢.

٥ التبيين في المعاني والبيان للكرماسي، المكتبة السلمانية، مجموعة إسميخان سلطان، رقم ٣٤٧.

٦ مؤلفري للبروسه لي ٥٣/٢؛ Brockelmann, GAL, II, 322; Brockelmann, GAL Suppl., II, 298؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٢/٢٩٨. | هو مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، مصلح الدين، المعروف بالمولى خواجه زاده، من علماء الدولة العثمانية، عين قاضياً في أدرنة وإسطنبول، ومن مؤلفاته: تهافت الفلاسفة، حاشية على شرح المواقف، حاشية على شرح الطوالع، وحواش وشرح في الحكمة وغيرها. انظر: الأعلام للزركلي، ٧/٢٤٧.

١ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٧؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ معجم المؤلفين لعمر رضا، ٢٩٤/١٣.

٢ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٧؛

الرقم: ٣/٥٦٠٦؛^١ إسميخان سلطان، الرقم: ٣٤٧^٢ وقد قام محمد سامي بنلي بتحقيق التبيين في رسالة الدكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة إسطنبول سنة ١٩٩٦م.

٣.١.٣.١. ٢. التبيان: شرح للتبيين (المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الرقم: ٢٩٨٧؛^٤ لاله لي، الرقم: ٢٨٥٧؛ مكتبة طوبقاي، أحمد الثالث، الرقم: ١٧٠١) وحقق فهد بن محمد التبيان في رسالة الدكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود في سنة ١٤٢١هـ.

٣.١.٣.١. ٣. المنتخب: كتاب مختصر يتكون من مختارات من كتابه "التبيين" وشرحه "التبيان"، قد ذكر المؤلف ذلك صراحة في المقدمة بقوله: «الحمد لله رب العالمين، والصلاة على مصطفى النبيين... وبعد؛ فإن يوسف بن حسين الكرماسي، رحمه الله، بعد ما ألف من علم البلاغة كتاب التبيين مع شرحه المسمى بـالتبيان أراد انتخاب صفوة الأصول وزبدة القواعد لقلّة اهتمام الطالب بتحصيل تحقيق المطالب، وسماه عند الاختتام بإذنه تعالى "منتخباً"...»^٦. (المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، الرقم: ٢٢٨٣؛ مكتبة طوبقاي، أحمد الثالث، الرقم: ١٧٠٥). وقد قام صاحب آقناش بتحقيق المنتخب في رسالة الدكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة بينكول سنة ٢٠١٩م.

٣.١.٣.١. ٤. المختار في المعاني والبيان: كتاب مختصر يحتوي على القواعد الأساسية بغير الشواهد، وتسميته بـ"إفدّار وَاهِبِ القُدْرِ"^٨ أو "إفدّار وَاهِبِ القُدْرِ"^٩ خطأ،

^١ وكتب اسم المخطوط في موقع المكتبة خاطئاً وذكر حاجي خليفة بأن المؤلف لخص في كتابه هذا بـ"المختصر في المعاني والبيان".

^٢ وكتب في بداية النسخة: "بخط ابن المؤلف". انظر: عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٤/٢.

^٣ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٤٣/١؛ ذكره

^٤ البغدادي بـ"البيان في شرح التبيان" انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢.

^٥ وكتب في بداية النسخة: "بخط مؤلفه".

^٦ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٤٣/١؛ هدية

^٧ العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢.

^٨ المنتخب للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٨٣، اظ.

لأنَّ المؤلف ذكر في المقدمة صراحةً بأنَّه يسمي كتابه بإقدار واهب القدر "مختاراً"، وهذه العبارة تدلُّ على أنَّ "المختار" اسم الكتاب، وأنَّ العبارة التي قبله بمعنى الدعاء، أي: يعون الله سمي كتابه "مختاراً". وسنذكر مقصد تأليفه وتسميته لكتابه بعباراته تسهيلاً للباحثين: «الحمد لله الذي بعث لصلاح عباده... وبعده؛ فلمَّا كان بعلم البلاغة يعرف إعجاز كتاب الله الذي نيط به سعادة الثقلين... أراد العبد الضعيف يوسف بن حسين الكرماسي تأليف مختصر فيها على المسائل، مقتصرًا في القواعد، بدون الشواهد والدلائل منحصرًا، ليسهل فهمه للمبتدئ في الأوائل، ويستغني عن غيره المنتهي في الفضائل، مرتبًا على مقدمة وقسمين وخاتمة، وسمَّاه عند اختتامه بإقدار واهب القدر "مُختاراً"...»^١ (المكتبة السليمانية، آياصوفيا، الرقم: ٤٤١٥؛ المكتبة السليمانية، سرز، الرقم: ٣٨٧٩؛ سرز، الرقم: ٢٣٦٤؛ لاله لي، الرقم: ٣٧٥٥؛ لاله لي، الرقم: ٣٠٤٨-٢؛ أسعد أفندي، الرقم: ٣٥٧٤-٢؛ حميدية، الرقم: ٦١٧-٢؛ مكتبة ملت بإسطنبول، علي أمير، الرقم: ٣٥٠٩؛ مكتبة طوب قاي، أحمد الثالث، الرقم: ١٦٨٦؛ مكتبة حاجي سليم آغا، الرقم: ١٠٥٢؛ مكتبة بايزيد الدولية، بايزيد، الرقم: ٥٩٥٨؛ بايزيد، الرقم: ٥٣٥٩؛ مكتبة جامعة لايزيك، فولرس، الرقم: ٢/٨٩٨). وحققت ليلي علي عمار المختار في رسالة ماجستير بجامعة المرقب بلبيا سنة ٢٠١٣م.

١.٣.١.٥. أصول الاصطلاحات البيانية: ويسمى أيضا بـ"رسالة في القواعد البيانية": وهي الرسالة التي حققناها، وسنذكر المعلومات عنها في القسم الخاص بها، (المكتبة السليمانية، لاله لي، الرقم: ٣٧٥٣؛ شهيد علي باشا، الرقم: ٢٢٢٦؛ بغدادلي وهي، الرقم: ١٧٩٤).

١.٣.١.٦. حاشية على المطول:^٣ حاشية على شرح التفتازاني على تلخيص القزويني، فألف الكرماسي حاشيته هذه مفصلاً في البداية واختصرها بعد ذلك. فوجدنا نسختين مفصلتين:

١ الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٥٤٩/٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٢٧؛ هدية العارفين للبدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢.

١ المختار للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة آياصوفيا، رقم ٤٤١٥، اظ.

٢ وكتب في بداية النسخة: "بخط مؤلفه".

٣ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق

أ: المكتبة السليمانية، تورخان والدة، الرقم: ٢٨٣: هذه النسخة تحتوي على علمي المعاني والبيان، وتقع بين أوراق ١-١٤٣ حاشيته على قسم المعاني، وما بين ١٤٣-٢٣٨ على قسم البيان.^١

قد ذكر المؤلف مقصده من تأليف هذه الحاشية في نسخة تورخان والدة، الرقم: ٢٨٣ بقوله: «الحمد لله الذي خلق الإنسان، علّمه البيان بدقائق المعاني وذرائع البرهان... وبعد؛ فلما كان علم البلاغة جليل القدر عظيم الحظر... وكان شرح الفاضل التفتازاني لتلخيص صاحب الإيضاح أعظم ما صنّف فيها وأكرم ما جمع منها... فأراد الضعيف الدليل إلى القوي الجليل يوسف بن حسين الكرماسي... أن يكون ممن يذل الطاقة فيما هم بذلوا طاقتهم... قوله "أفتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله سبحانه" إشارة إلى أنّ الباء في حديث البسملة ليست متعلّقا بالابتداء؛ بل متعلّقا التيمن المقدر...»^٢.

ب: المكتبة السليمانية، السليمانية، الرقم: ٨٨٨: فهذه النسخة تحتوي على علم البيان، وهي مقتصرة على الفن الثاني فقط، ففي أوائل النسخة حاشية على ديباجة المطول لمصنّفك نحو ١٠ ورقات، وبعدها تلي حاشية الكرماسي نحو ١٢٣ ورقة.^٣

وذكر مقصده من تأليف هذه الحاشية في مقدمة النسخة السليمانية، الرقم: ٨٨٨ بقوله: «الحمد لله الذي منح الإنسان بالإحسان ما لم يمنح غيره من فضل البيان، حتى تميّز عنده سحر بلاغة القرآن... وبعد: فلما كان علم البيان من جملة ما يحصل به البلاغة المؤدية إلى معرفة إعجاز القرآن التي هي أساس كل سعادة دنيوية ودنيوية، وكان شرح سعد الدين التفتازاني أسكنه الله تعالى في وسط جناحه لتلخيص صاحب الإيضاح أحسن ما صنّف في ذلك العلم، وكان هو المتداول عند الطلبة، حاول يوسف بن حسين الكرماسي أن يذل صعابه، ويميط عن محذراته نقابه، ويضيف إليه فوائد الأسفار وفرائد الأفكار... فهذه أوان الشروع في المقصود بعون الله الملك المعبود،

^١ ففي ديباجة نسخة تورخان والدة "أهديت الحاشية إلى السلطان أحمد بأنّه السلطان التاسع للدولة العثمانية". انظر: حاشية على المطول للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة تورخان والدة، رقم ٢٨٣، ط١.
^٢ حاشية على المطول للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة تورخان والدة، رقم ٨٨٨، ط١.
^٣ ففي ديباجتها "أهديت إلى السلطان محمد الفاتح بذكر أنّه السلطان السابع. انظر: حاشية على المطول للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة السليمانية، رقم ٢٨٣، ط١.

قوله: "الفن الثاني: علم البيان"، "اعلم أنه إذا كان الفن الثاني" إشارة إلى ما يحتز به عن التعقيد المعنوي، وذلك علم البيان بلا مرية، فالمقصود حينئذ بيان تسمية ذلك بعلم البيان في الاصطلاح...»^١.

وقد اختصر الكرماسي حاشيته هذه، فبعض النسخ للحواشي المختصرة تحتوي على علمي المعاني والبيان معاً وبعضها على علم المعاني فقط. فصلنا على سبع نسخ للحاشية المختصرة، فمنها أربع تحتوي على علمي المعاني والبيان معاً:

أ: مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ٢٧٩٧. وهذه النسخة تحتوي على علمي المعاني والبيان معاً.

ب: راغب باشا، الرقم: ١٢٣٤. وهذه النسخة تحتوي على علمي المعاني والبيان معاً.

ت: المكتبة السلিমانية، شهيد علي باشا، الرقم: ٢١٩٣-١؛^٢ والرقم: ٢١٩٣-٢. فهذه النسخة من حاشيته المختصرة على المطول، فما بين ورقات ١-٥٦ تحتوي على علم المعاني، وما بين ٥٨-٨٩ على علم البيان.

ث: برتو باشا، الرقم: ٥٢٩. ففي بداية هذه النسخة ما بين ورقات ١-٢٨ حاشية الكرماسي على شرح السيد الشريف الجرجاني على المفتاح للسكاكي، وبعدها حاشيته المختصرة على المطول، فما بين ٣٠-١٠١ علم المعاني، وما بين ١٠٥-١٤٢ علم البيان.

وثلاث نسخ لحاشيته المختصرة على المطول تحتوي على علم المعاني فقط، فمنها:

أ: مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ٢٧٩٨. فهذه النسخة حاشيته المختصرة تشتمل على علم المعاني فقط.

ب: مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ٢٨٤٣. فما بين ورقات ٦٣-١٥١ لهذه النسخة تحتوي على حاشيته المختصرة لعلم المعاني فقط.

ت: جورولو علي باشا، الرقم: ٣٨٣. فهذه النسخة تحتوي على حاشيته المختصرة لعلم المعاني فقط.

^١ حاشية على المطول للكرماسي، المكتبة السلیمانية، ^٢ وكتب في بداية النسخة: "بخط مؤلفه".

مجموعة السلیمانية، رقم ٨٨٨، اظ.

١٧٠٣٠١. حاشية على المصباح في شرح المفتاح: حاشية على شرح السيد الشريف الجرجاني على القسم الثالث من مفتاح العلوم في علمي المعاني والبيان، قد ذكر المؤلف مقصده من تأليف هذه الحاشية في المقدمة بقوله: «الحمد لله مجلي ما هداها إلى دلائل التنزيل ودقائقها، باطلاعنا على وجوه المعاني وذرائعه... وبعد: فهذه ما جمع يوسف بن حسين الكرماسي مما سنح له في شرح الشريف الجرجاني رحمه الله للمفتاح من حلّ المعضلات وفتح المغلقات... قوله: "نحمدك": اعلم أنّ قوله "نحمدك" إما إخبار كموافقة، وإما إنشاء، وعلى التقديرين بدل...»^٢. (المكتبة السليمانية، برتو باشا، الرقم: ٥٢٩، المكتبة السليمانية، أدرنة، الرقم: ١٧٨٦).

وُسبب إلى الكرماسي في كتب التراجم والطبقات بعض الكتب الأخرى المتعلقة بعلم البلاغة، ولكن لم نجد هذه الكتب، إما بسبب فقدانها أو بسبب نسبتها الخاطئة إلى الكرماسي، فمن بينها: حاشية على المختصر^٣، شرح المفتاح^٤، حاشية على حاشية السيد على المطول^٥، وحاشية على التلخيص^٦.

١٧٠٣٠١. الفقه وأصول الفقه

١٧٠٣٠١. زبدة الوصول إلى عمدة الأصول: كتاب في أصول الفقه، (المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الرقم: ٤٩٣؛ مكتبة طوب قايي، أحمد الثالث، الرقم: ١٢٧٠؛ مكتبة باليكسير، الرقم: ١٠٨٧؛ مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بأنقرة، الرقم: ٥٦٠٦/٢؛ المكتبة الشعبية في محافظة مغنيسا، مجموعة مغنيسيا آقحصار زينل زاده، الرقم: ٧/١٤٩٤).

- ١ ذكره حاجي خليفة بـ "حاشية على أوائل شرح الشريف على المفتاح". انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٩٥٤/٢.
- ٢ حاشية على شرح الجرجاني على المفتاح للكرماسي، المكتبة السليمانية، مجموعة برتو باشا، رقم ٥٢٩، ١ظ.
- ٣ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٤٧٦/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢.
- ٤ في هامش حقائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤.
- ٥ ذكره حاجي خليفة بـ "حاشية على الشريف الجرجاني على المطول". انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٥٢٣/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/١.
- ٦ ذكرت في فهارس موقع: www.yazmalar.gov.tr بأن للكرماسي حاشية على التلخيص في مكتبة السليمانية، رقم ٣٩. لكنها ليست حاشية على التلخيص؛ بل حاشية على المطول في مباحث أحوال الإسناد من علم المعاني، فالمؤلف قد كثر هذه المباحث بنفس الشكل في حاشيته المفصلة على المطول.
- ٧ ذكر حاجي خليفة "لعله زبدة الفصول". انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٩٥٤/٢؛ ذكره البغدادي بـ "زبدة الفصول في علم الأصول". انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلف لري البروسي، لي، ٥٣/٢.

المكتبة الشعبية في محافظة ديار بكر، الرقم: ١٥٢) وحققها صبري محمد عبد الله معارك في رسالة الدكتوراه بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٦م، وقام بنشره عبد الرحمن حقه لي، (دار صادر، بيروت ٢٠٠٨م)، وحمد بن حمدي الصاعدي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دون تاريخ).

١.٣.٢.٢. الوجيز في أصول الفقه: ١ مختصر في أصول الفقه، (المكتبة السلিমانيّة، بغدادلي وهي أفندي، الرقم: ٣٦٥؛ بغدادلي وهي أفندي، الرقم: ٢٠٠٦-٥؛ المكتبة السلیمانيّة، حاجي محمود أفندي، الرقم: ٧٩٧؛ المكتبة السلیمانيّة، إزمير، الرقم: ٢٧٦٩؛ المكتبة السلیمانيّة، إزميرلي إسماعيل حقي بك، الرقم: ١٩٧؛ المكتبة السلیمانيّة، محمد عارف ومحمد مراد، الرقم: ١٣٥؛ المكتبة السلیمانيّة، حاجي نصوحي دركاهي، الرقم: ٥٠؛ المكتبة السلیمانيّة، حاجي نصوحي دركاهي، الرقم: ٥٧؛ داماد إبراهيم، الرقم: ٤٨٦؛ إزميرلي إسماعيل حقي بك، الرقم: ٥١٣؛ ٨١٦؛ مكتبة بايزيد، الرقم: ٧٨٩٧؛ مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بأنقرة، الرقم: ٥١٣٧؛ مكتبة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، الرقم: ٣٥٩٩٣؛ ٣٦٩٤١؛ ١/٣٧٣٦٧؛ ١/٣٨١٩٩؛ ٨/٣٧٣٨٤؛ المكتبة الشعبية في محافظة مغنيسا، الرقم: ٣/٣١٩٩؛ المكتبة الشعبية في محافظة ديار بكر، الرقم: ٣/٣٥٠؛ مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت، الرقم: ٣٠٤١؛ ٣٢٨٥؛ ٨٥١؛ مكتبة جامعة لايبزيك، الرقم: ٢/٩٩ (Cod. Arab). وقام بنشر الوجيه السيد عبد اللطيف كساب (القاهرة ١٩٨٤م)، وأحمد حجازي السقا (المكتب الثقافي، القاهرة ١٩٩٠م)، ومصطفى محمود الأزهرى (دار ابن القيم، القاهرة ٢٠٠٨م).

وقد أُلّف عمر بن حسين بن علي الأمدي شرحًا على الوجيه (المكتبة السلیمانيّة، إزميرلي إسماعيل حقي بك، الرقم: ٥٠٦؛ أسعد أفندي، الرقم: ٧٨٩؛ حميدية، الرقم: ٥٣٠؛ مكتبة طوب قايي، الرقم: ٧١٥؛ مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بأنقرة، الرقم: ٢٨٩٤؛ مكتبة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، الرقم: ٣٦٠٣٨؛ مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت، الرقم: ٣٠٧٥؛ ٣٠٥٤).

شذرات الذهب لابن العماد، ٥٤٩/٩؛ الفوائد
البيهيّة للكنوي، ص ٢٢٧؛ هدية العارفين للبغدادي،
٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفارلي للبروسه لي، ٥٣/٢.

١ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛
حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ ذكر حاجي
خليفة بأن الوجيه مختصر الزبدة، وللمؤلف عليه
شرح مفصل. انظر: كشف الظنون، ٩٥٤/٢؛

ذكر المجدي في حدائق الشقائق أن للكرمستي كتابًا اسمه "وخبيرٌ في علم الأصول" بقوله: وعلم أصوله وخبير نام بر متني،^١ أظن أن المجدي أراد أن يكتب "وجيز في علم الأصول"، فكتب اسم الكتاب بشكل خاطئ، وقيد محمد طاهر البروسه لي الكتاب باسم "خبير"، ونُسب إلى الكرمستي كتاب في علم الأصول باسم "خبير"، على الرغم من أن له كتاب في علم الأصول باسم "الوجيز في علم الأصول".

١.٣.٢.٣. المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية:^٢ كتاب يحتوي على المسائل الأساسية لعلم أصول الفقه بغير الشواهد والأدلة (المكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ٥٣٧٤؛ المكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، الرقم: ٣٤٩؛ مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ٢١٤٣). وحقق عمر نصرات المدارك في رسالة ماجستير، بمعهد العلوم الاجتماعية، بجامعة إسطنبول، سنة ٢٠١٣م.

١.٣.٢.٤. أصول الأحكام: (مكتبة ملت بإسطنبول، مجموعة فيض الله أفندي، الرقم: ٥٦١؛^٣ مكتبة آق شهير، الرقم: ١٦٩).

١.٣.٢.٥. رسالة في الرهن (تعليقات على مسألة الرهن):^٤ (المكتبة السليمانية، دوغوملو بابا، الرقم: ٤٤٦-٤٤٣؛ فاتح، الرقم: ١٦٥٧). وقد قام حسن أوزر بتحقيق الرسالة ونشرها في مجلة البحوث الفقه الإسلامي سنة ٢٠١٠م.

١.٣.٢.٦. رسالة في الوقف (كتاب الوقف / أحكام الوقف):^٥ (المكتبة السليمانية، سيرز، الرقم: ٩٨١؛ آياصوفيا، الرقم: ١١٧٦؛ لاله لي، الرقم: ٨٣٥؛ مراد ملا، الرقم: ٤٩-١٠٤٩؛ ولي الدين جار الله، الرقم: ٨٣٣؛ مكتبة بايزيد، الرقم: ١٨٦٨؛ مكتبة وحيد باشا بكوتهيه، الرقم: ١٤٢؛ المكتبة الشعبية في محافظة مغنيسا، مجموعة مغنيسا آقحصار زينل زاده، الرقم: ١/٥٧٥؛ المكتبة الشعبية في محافظة قسطموني، الرقم: ٢/٣٨٤). وحقق مشهور بن دخيل الله رسالة الوقف في رسالة ماجستير بجامعة أم القرى سنة ١٤٣١هـ.

١ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤. ^٥ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٩٨؛ ٢/١٤٧٠؛
٢ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٢٣؛ عثمانلي مؤلفري
للبروسه لي، ٢/٥٣؛ الأعلام للزركلي، ٨/٢٢٧.
٣ وكتب في بداية النسخة: "بخط مؤلفه".
٤ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٦٩؛ هدية
العارفين للبغدادي، ٢/٥٢٣.
٥ ذكر البغدادي هذا الكتاب باسمين: "رسالة في
الوقف"، "كتاب الوقف". انظر: هدية العارفين
للبغدادي، ٢/٥٢٣؛ "شرح كتاب الوقف". انظر:
عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٢/٥٣؛ "كتاب
تشغيل الأوقاف". انظر: Brockelmann, GAL, Suppl., II, 322.

١.٣.٣.١. الحماية في شرح الوقاية: ^١ شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية

لمحمود بن صدر الشريعة الأول، نسب هذا الشرح إلى الكرماسي في كثير من كتب التراجم والطبقات^٢ ولكن لم نجد لها ولم نحصل عليها، فوجدنا في مكتبة راغب باشا ضمن مجموع تحت الرقم: ١٤٦٠، بين أوراق ٨٥ ظ-٨٧ و «رسالة في قول القاضي المعزول للكرماسي»،^٣ ففي آخر هذه الرسالة ذكرت بأن هذه الرسالة نقلت عن شرح الوقاية للكرماسي بقوله: «هذا ما نقل عن شرح المولى الفاضل الكرماسي للوقاية قدس سره العزيز».^٤ وذكر البغدادي بأن للكرماسي شرح على الهداية،^٥ ولكن ما وقفنا عليها، وذكر في المصادر بأن للمولى خسرو الذي هو من أحفاد الكرماسي «حاشية على الوقاية».^٦

١.٣.٣.١. علم الكلام

١.٣.٣.١. رسالة في عقائد الفرقة الناجية:^٧ رسالة تتعلق بالمسائل الأساسية

في علم الكلام، يذكر فيها آراء أهل السنة والجماعة وآراء المخالفين حول المسائل العقائدية (المكتبة السليمانية، أياصوفيا، الرقم: ٢٣٠٦؛ المكتبة السليمانية، أياصوفيا الرقم: ٢٢٦١).^٨ وقام بتحقيق الرسالة جمال الدين كزكيج في رسالة ماجستير بمعهد العلوم الاجتماعية، بجامعة مرمرة، سنة ٢٠٠٩ م.

- ^١ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛
^٢ حدائق الشقائق للمجدي، ٢٢٤؛ ذكر حاجي خليفة بأنه «من كتاب البيع في شرح الوقاية»، وأن المؤلف قد سماه «الحماية بالهداية». انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٢٠٢١؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٩/٥٤٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٢٧؛
^٣ ذكره محمد ثريا ب «حاشية شرح الوقاية». انظر: سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣؛ ذكره البغدادي ب «الحماية في شرح الوقاية». انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٣٣؛ عثمانلي مؤلف لري للبروسه لي، ٢/٥٣٣.
^٤ الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص ٢٠٨؛ حدائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٢٠٢١؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٩/٥٤٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٢٧؛ سجل عثمانلي لمحمد ثريا، ٤/٦٥٣؛ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٣٣؛ عثمانلي مؤلف لري للبروسه لي، ٢/٥٣٣.
^٥ ونسبت في فهرس المكتبة الوطنية بأنقرة إلى الكرماسي «رسالة في عقائد الفرقة الناجية»، والرسالة ليست للكرماسي، بل كانت لملا جلال، كما كتب في قيد الفراغ: «تمت متن ملا جلال»: المكتبة الوطنية بأنقرة، مجموعة عدنان أوتوكن، رقم ١٥٧٤/٢.
^٦ اسم الرسالة قيدت في غلاف المجموعة: ب «رسالة متعلقة بأن قول القاضي المعزول مقبول» لسنان الدين الكرماسي، وفي TKVT (قاعدة بيانات لمكتبات تركيا المسمى ب Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı) ب «رسالة في قول القاضي المعزول والمقتول».
^٧ رسالة في قول القاضي المعزول للكرماسي، مجموعة راغب باشا، رقم ١٤٦٠، ٨٧ و.
^٨ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٥٢٣.
^٩ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٢٠٢٣.
^{١٠} Brockelmann, GAL, II, 298؛ الأعلام للزركلي، ٨/٢٢٧.

١٣٣.٣.٣.١. هداية المرام في علم الكلام: ^١ (مكتبة جامعة لايبزيك، الرقم: ١٣٣ Cod. Arab) وقد قام بتحقيقه إبراهيم حامد محمود نور الدين في رسالة ماجستير بجامعة القاهرة، سنة ٢٠١٣م.

٣.٣.٣.١. حاشية على شرح المواقف: ^٢ حاشية على شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف لعضد الدين الإيجي (مكتبة ملت، مجموعة فيض الله أفندي، الرقم: ١١٣٦؛ المكتبة الوطنية بأثقة، مجموعة آفيون كديك أحمد باشا، الرقم: ٢/١٧٦١٥).

ونسبت إلى الكرماسي "حاشية على مطالع الأنظار" ولكن ليس عندنا دليل قوي يثبت نسبتها إلى الكرماسي قطعياً، فوجدنا نسختين: جار الله، الرقم: ١٣٩٧-٥، تقع بين هذه الأوراق: ٧٤-٨٥؛ مكتبة كوبريلي، مجموعة محمد عاصم بك، الرقم: ٢٣١-٢، تقع بين هذه الأوراق: ٢٧-١٣٩.

٤.٣.١. علم المنطق وعلم المناظرة

٣.١.٤.١. حاشية على حاشية كوجك على شرح الشمسية: ذكرت في TKVT^٣ بأن في مكتبة بايزيد، الرقم: ٨٠٣٦ حاشية ليوسف بن حسين الكرماسي على الشمسية، ولكن ما وجدناها في الرقم: ٨٠٣٦، ففي هذا الرقم كتاب آخر، فوجدنا في نفس المكتبة في الرقم: ٤٣٩١ مخطوطاً مكتوباً في بدايته عبارات مختلفة، ومن بينها "كوجك حاشيسي أوزرينه كرماسي حاشية محرر"، وفي قيد آخر: "هذا كتاب متن الشمسية حاشيسي وكرماسي شرحي"، ولكن وضع خط على عبارة "كرماسي شرحي" دلالة على أن هذا القيد خطأ. فهذه ليست شرحاً أو حاشية على الشمسية؛ بل حاشية للكرماسي على حاشية السيد الشريف الجرجاني المعروف بـ "حاشية كوجك" على شرح القطب الدين الرازي على الشمسية.

٣.١.٤.٢. مختصر في علم المناظرة: رسالة صغيرة في علم المناظرة (المكتبة السليمانية، مجموعة سرويلي، الرقم: ٢٨١، تقع بين هذه الأوراق: ٨٤-٨٨).

^١ هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٣/٢؛ عثمانلي مؤلفري للبروسه لي، ٥٣/٢.
^٢ في هامش حقائق الشقائق للمجدي، ص ٢٢٤؛ ذكر حاجي خليفة بأن المؤلف كتب على نواته. انظر: كشف الظنون، ١٨٩٣/٢؛ ذكره البغدادي
^٣ وهي اختصار: قاعدة بيانات لمكتبات تركيا المسمى Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı (<http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>).

٥.٣.١. الكتب المنسوبة إلى الكرماسي ولم تصح نسبتها أو نشك في نسبتها

وقد نسب إلى الكرماسي بعض الكتب في بعض المراجع وفي الفهارس وفي TKVT، فهذه الكتب بعضها في نسبتها خطأ، والآخر نشك في نسبتها.

١.٥.٣.١. رسالة في مباحث المجاز والاستعارة:^١ وهذه النسبة خطأ، ونرى

أنها رسالة في الاستعارة لعلّي القوشجي،^٢ ونظن أنّ الخطأ نشأ بسبب قيد في هامش الصفحة الأولى لهذه الرسالة عقب رسالة "أصول الاصطلاحات البيانية" للكرماسي. ففي النسخ الثلاث بعد رسالة "أصول الاصطلاحات البيانية" للكرماسي قد تأتي هذه الرسالة التي موضوعها المجاز والاستعارة. ففي هامش الصفحة الأولى لهذه الرسالة قيدت هذه العبارات:

«قد قرّر يوسف بن حسين الكرماسي، غفر الله لهما وللمسلمين أجمعين، ما في هذه الرسالة من الاصطلاحات البيانية، ومن وجوه الفرق بينها، ومن الاحتمالات التي لم يظفر في كلام أحد بها، لولده الأعرّ في أقلّ من ساعة، فرتّبها وحرّرها على النمط المذكور في قريب من الساعة أيضاً، كيلا ينسى بعد ما حفظ بالمراجعة إلى ما كتب، وكلّ ذلك عن صفحة الخاطر بإقدار المقتدر القادر، فالمأمول من نظارها أن يظهر الجميل ويستتر القبيح، كما هو شأن ستار العيوب حيث وصف بذلك في الدعاء، فقيل "يا من أظهر الجميل وستر القبيح"، منه سلمه الله.»^٣

فيمكن أن نقول بأن الكرماسي قد علّق تعليقات على رسالة في الاستعارة لعلّي القوشجي، ويدل على ذلك العبارات التي وردت في شرح على هذه الرسالة لمؤلف مجهول: «... فقد وردت إلي إشارة ممن لا أستطيع إلا إنجاح مرامه... إلى أن أشرح الرسالة التي علّقها الحبر النحرير والسيد الخطير جمال الدين يوسف بن حسين الكرماسي برّد الله تعالى تربته وأعلى في غرف الجنان رتبته على مباحث المجاز والاستعارة...»^٤

^٣ في هامش رسالة الاستعارة لعلّي القوشجي، مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، الرقم: ٢٢٢٦، ١٩ ظ.

^٤ شرح الرسالة على مباحث المجاز والاستعارة لمؤلف مجهول، مكتبة أتاتورك التابعة لبلدية إسطنبول، الآثار النادرة، الرقم: ك. ٩٤٤، ١٨٥ ظ.

^١ Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 322.

^٢ قيدت الرسالة في الفهارس والبحوث بأسماء مختلفة، منها: رسالة في الاستعارة، رسالة في المجاز والاستعارة، رسالة في مباحث المجاز والاستعارة. ولمزيد من المعلومات حول الرسالة ونسبتها إلى علي القوشجي انظر: Yıldız, "Ali Kuşçu'nun Risâle fî'l-isti'âre'si", s. 217-22; Sula, *Trabzon İl Halk Kütüphanesindeki Arap Dili ve Belâgatı Alanındaki Yazmalar*, s. 75-78.

ويمكن أن نقول أيضاً بأن القيد الذي كتبه الكرماستي في هامش الرسالة يدلّ على أنّ هذا القيد متعلق برسائله السابقة التي موضوعها "أصول الاصطلاحات البيانية"، وليس للرسالة التي موضوعها المجاز والاستعارة والتي مؤلفها علي القوشجي في الأصح، لأنّ الاصطلاحات البيانية، والوجوه في الفرق بينها تذكر صراحة في الرسالة المنسوبة إلى الكرماستي، ومن الممكن أنه يلزم أن يُكتب هذا القيد في الورقة الأخيرة لهذه الرسالة، ولكن قد نُسي أو كُتب بيدِ الناسخين في الورقة الأولى للرسالة التي تأتي بعدها، ومن أجل ذلك قد نسبت الرسالة التي لعلي القوشجي إلى الكرماستي، وألّف شرح على هذه الرسالة منسوبة إلى الكرماستي.

فوجدنا ثلاث نسخ لهذا الشرح المجهول مؤلفه، وقيد الشرح في فهارس المكتبات باسم "شرح الرسالة على مباحث المجاز والاستعارة": (المكتبة السلিমانية، فيض الله أفندي، الرقم: ١٨٦٢، تقع بين هذه الأوراق: ٦٠-٨٦؛ مكتبة جامعة مرمره، الآثار النادرة، الرقم: ي.٧١، تقع بين هذه الأوراق: ١-٢٤؛ مكتبة أتاتورك التابعة لبلدية إسطنبول، الآثار النادرة، الرقم: ك.٩٤٤، تقع بين هذه الأوراق: ١٨٦-٢٠٢).

٣.١.٥.٢. رسالة في مبحث العلاقة: فنسبت في TKVT بأن للكرماستي رسالة في مبحث العلاقة، في مكتبة رشيد أفندي، الرقم: ٦٠-٩٨٩، بين أوراق: ١١-١٤. وكان مكتوباً في أعلى الورقة هذا القيد "رسالة للحسين الكرماستي"، ولكن هذه النسبة خطأ، فنظرنا فوجدنا بأن هذه الرسالة نفس "رسالة في مباحث المجاز والاستعارة" التي على رأينا هي "رسالة الاستعارة" لعلي القوشجي.

٣.١.٥.٣. ترجمة الوقاية: ذكرت في المصادر أن دولت أوغلي يوسف الباليكسري^١ قد ترجم الوقاية إلى التركيبة منظوماً،^٢ وادعى بلال آكتان في رسالته الدكتوراه بأن دولت أوغلي يوسف الباليكسري هو يوسف بن حسين الكرماستي^٣ ونسب بوسيلة

^١ هو يوسف بن دولت أوغلي الباليكسري الحنفي القاضي الشاعر، (ت. بعد سنة ٨٢٨هـ - ١٤٢٤م)، ترجم وقاية الرواية في مسائل الهداية إلى اللغة التركية، ونظّمها مثنوي، وتسمى "تحفة مرادي"، و"وقاية نامه"، بدأ الباليكسري تأليفها سنة ٨٢٧هـ وأتمها في ٨٢٨هـ، وقدمها إلى السلطان مراد الثاني، وهي تتألف من ٦٩٦٠ بيت. ومن مخطوطاتها: مكتبة

^٢ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٢٠٢٤. ^٣ Aktan, *Devletöglü Yüsfun Vikâye Tercümesi*, s. 3.

هذه الادعاء ترجمة الوفاية إلى الكرماستي.^١ وهذه النسبة خطأ على رأينا، فإن دولت أوغلي يوسف الباليكسري ويوسف بن حسين الكرماستي ليسا شخصاً واحداً؛ بل هما شخصان مختلفان، ولم يذكر في كتب التراجم والطبقات أي دليل على أنهما شخص واحد.

١. ٣. ٥. ٤. رسالة في الجهاد:^٢ ذكرت في كتب التراجم والطبقات بأن للكرماستي رسالة في الجهاد أو في فضائل الجهاد، فما وجدناها؛ بل وجدنا «رسالة في بعض غزوات رسول الله وفضائل الجهاد» لمصطفى بن يوسف الكرماستي في مكتبة كوبريلي، مجموعة محمد عاصم بك، الرقم: ٧١٩، بين أوراق ١ظ-٣ظ.

٢. التعريف بالرسالة

١. ٢. اسم الرسالة

لم يصرح المؤلف باسم رسالته، ولكن نجد بعض الأسماء قد قيدت بيد الناسخين والقراء على طرر النسخ مستلة ومستوحاة من عبارات وردت في مقدمة الرسالة، مثلاً يذكر اسم الرسالة: «أصول الاصطلاحات البيانية» انطلاقاً من عبارة وردت في المقدمة،^٣ ويسمى في بعض المصادر على سبيل الاختصار «رسالة في القواعد البيانية» مأخوذاً من عبارة وردت أيضاً في مقدمة الرسالة.^٤ والاسم الأول يذكر في طرة نسخة لاله لي بعبارة «اصطلاحات بيانية»،^٥ والاسم الأخير في طرة نسخة بغدادلي وهي أفندي بعبارة «رسالة في القواعد البيانية ليوسف كرماستي».^٦ وسجلت الرسالة في الفهارس وفي TKVT بالاسم الأخير

^١ Aktan, Devletoğlu Yūsufun Vikâye Tercümesi, s. 5.
^٢ ذكر حاجي خليفة بأن للكرماستي مع هذه الرسالة رسالة أخرى أيضاً في موضوع الجهاد. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨٥٩؛ هدية العارفين للبغدادلي، ٢/٥٢٣؛ ذكره البروسه لي بـ «رسالة في فضائل الجهاد». انظر: عثمانلي مؤلف لري للبروسه لي، ٢/٥٣.
^٣ «فلما أراد الفقير الذليل إلى الغني الحميد يوسف بن حسين الكرماستي غفر الله لهما مع من دعا لهما وللمؤمنين أجمعين الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانية بتبنيهاً جليّة...». أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة السلিমانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١ظ.
^٤ «الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانية بتبنيهاً جليّة وتحقيقات بهيّة وتحريرات بيّنة في تقسيم الألفاظ الموضوعية على القواعد البيانية...». أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة السلिमانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١ظ.
^٥ كتب في طرة المخطوط: «اصطلاحات بيانية»: أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة السلिमانيّة، مجموعة لاله لي، رقم ٣٧٥٣.
^٦ كتب في طرة المخطوط: «رسالة في القواعد البيانية ليوسف كرماستي»: أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة السلिमانيّة، مجموعة بغدادلي وهي أفندي، رقم ١٧٩٤.

ولكن الاسم الأول حسب رأينا أكثر تناسبًا مع مقصد المؤلف، إذ المقصد من هذه الرسالة هو بيان أصول الاصطلاحات البيانية، حتى أن المؤلف نفسه يذكر في بحث الكناية بأنّ الفزويني قد تابع الجمهور في أنواع الكناية وخالفهم في بعض الفروع، ومقصده في هذه الرسالة بيان أصول الاصطلاحات ليست الفروع، لذلك لم يذكر الفروع المختلفة فيها.^١ فهذه العبارة تدلّ أيضًا على أنّ الاسم الأول ألبق من الأخير، لذلك اخترنا في تحقيقنا اسم: "رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية" لإفادته مقصد المؤلف وموضوع رسالته بشكل أكثر تناسبًا وتناسقًا.

٢.٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف

لم يذكر اسم الرسالة صراحة في كتب التراجم، فيكتفى بذكر أسماء كتبه المشهورة في علم البلاغة أو بأنّ له كتب في علم البلاغة فقط، ولكن نسبة هذه الرسالة إلى الكرماسي ثابتة، لا شك فيها، لأنّ في مقدمات النسخ الثلاث ذكر اسم المؤلف والرسالة بشكل صريح حيث قال المؤلف: «فلما أراد الفقير الذليل إلى الغنيّ الحميد يوسف بن حسين الكرماسي، غفر الله لهما مع منّ دعا لهما وللمؤمنين أجمعين، الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانية بتنبهات جليّة وتحقيقات بهيّة وتحريرات بيّنة في تقسيم الألفاظ الموضوعية على القواعد البيانية...»^٢. وكتب على غلاف نسخة شهيد علي باشا هذه العبارة "رسالة في القواعد البيانية ليوسف كرماسي"^٣، فجميع ما سبق ذكره من الأدلة تثبت لنا أنّ هذه الرسالة من تأليف يوسف بن حسين الكرماسي.

لم يذكر تاريخ تأليف هذه الرسالة، ولكن في ظل تاريخ وفاته وتاريخ تأليفه لكتبه الأخرى في البلاغة نجد بعض الأدلة تشير إلى أنّ هذه الرسالة من أوّل تأليفاته في علم البلاغة، انطلاقًا من تاريخ وفاة المؤلف ٩٠٦هـ/١٥٠٠م نرى بأنّ المؤلف قد عاش فترة الطفولة في عهد السلطان مراد الثاني (٨٢٢-٨٥٥هـ/١٤٢١-١٤٥١م)، وفترة الشبابية ومرحلة التعليم في عهد السلطان محمد الفاتح (٨٥٥-٨٨٦هـ/١٤٥١-١٤٨١م)،

١ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلিমانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١٥.
٢ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلिमانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ٢٢٢٦.
٣ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلिमانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١٧٩٤، ١٥.
٤ مجموعة لاله لي، رقم ٣٧٥٣، ١٥.

ثم مرحلة التدريس والقضاء في عهد السلطان بايزيد الثاني (٨٨٦-٩١٨هـ/١٤٨١-١٥١٢م)، وفي مقدمة الرسالة التي نحن بصدد ذكر اسم السلطان محمد الفاتح اتحافاً له، وهذه العبارة إشارة إلى أنّ هذه الرسالة من أوّل تأليفاته في مجال البلاغة. وألف حاشيته على المطول في عهد السلطان محمد الفاتح بذكره في المقدمة اسم السلطان السابع محمد الفاتح، ونفهم بأنه قد ألف كتابه التبيين وشرحه التبيان معاً، وذكره في المنتخب بأنّ هذا الكتاب مختصر التبيين والتبيان يدلّ على أنّ المنتخب بعدهما، وتم تأليف المختار بعد المنتخب لأنّ المؤلف ذكر القواعد الأساسية وترك الشواهد والأدلة كأنها ملخص المنتخب.^١

٣.٢. موضوع الرسالة

كتبت الرسالة في علم البيان عموماً، وفي موضوع مشكلة المجاز خصوصاً، أي: في موضوع أقسام اللفظ من حيث الوضع، أي: الحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، يبين المؤلف لنا في هذه الرسالة تعريف هذه الأقسام، والفروق بينها، والآراء المختلفة لعلماء البلاغة في هذه المباحث، خاصة منهم السكاكي والقزويني.

ففي البداية يذكر المؤلف تقسيماً مخمّساً للفظ الموضوع عند محقّقي علماء البلاغة، ويناقش موضوع التشبيه بأنّه هل من مقاصد علم البيان أم لا؟ ويحدّد كلاً من أقسام اللفظ مع ذكر فوائد القيود التي استخدمت في كل التعريفات والتحديدات لإخراج ما لا تندرج تحت تلك التعريفات ولإدخال ما تشملها حسب قاعدة "جامعاً لأفراده ومانعاً لأغياره".^٢ وبعد ذلك يذكر تقسيم السكاكي للفظ، والفوائد التي في قيود تقسيمه للإدخال أو للإخراج، وينقل بعض الآراء التي تنقد رأي السكاكي حول مسألة الكناية، أي: هل الكناية قسم مستقل برأسه أم داخل في الحقيقة؟ خاصة ردود السيد الشريف الجرجاني، ويجيب عنها.^٣ ويذكر أنواع الاستعارة عند السكاكي وبأنّه يعدّ المجاز العقلي والاستعارة التبعية من الاستعارة المكنية. بعد هذه التحليلات التفصيلية يذكر أقسام اللفظ عند السكاكي بشكل ملخّص ويبين المواضع التي خالف فيها السكاكي

٢-٥٠.

^١ انظر لترتيب بعض مؤلفاته: Benli, Yüsfel-Kirmastî, s. 60-61.

^٢ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة

^٢ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماستي، المكتبة

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،

٥٠-٧ظ

العلماء المتقدمين.^١ ويذكر أقسام اللفظ عند القزويني ويقارن آراءه، ويبين ما اختلف فيه عن العلماء المتقدمين.^٢ ويبين الآراء المختلفة للمتقدمين والسكاكي والقزويني حول الاستعارة المكنية تطبيقاً على مثال أنموذجاً. وأخيراً يذكر تقسيماً خاصاً له.^٣ ويطبق على مثال للمجاز بالزيادة والنقصان أنواعاً بيانية مختلفة، ويختتم رسالته بذكر تقسيم الحقيقة والمجاز كليهما إلى اللغوي والعرفي.^٤

٢.٤. المسائل البيانية التي تحتويها الرسالة

يناقش المؤلف في الرسالة بعض المسائل المتعلقة بعلم البيان ومباحثه على منهج مقارن، ويبين المسائل الأصولية للاصطلاحات البيانية دون التركيز على المسائل الفروعية، سنعرض هنا بعضاً من هذه المسائل والمناقشات لتكون أنموذجاً لما تحتويها الرسالة ودلالة على منهج المؤلف.^٥

٢.٤.١. هل التشبيه من مقاصد علم البيان أم كان وسيلة إلى بعض من مقاصده فقط؟

فقد ذكر الكرماسي مسألة من مسائل علم البيان، وهي: هل التشبيه أصلاً من مقاصد علم البيان أم كان وسيلة ومقدّمة إلى بعض من مقاصد علم البيان فقط؟ وهل التشبيه يدخل تحت الحقيقة أم لا؟ فنناقش الكرماسي مسألة التشبيه مقارناً مع آراء علماء البلاغة وردّ على بعضهم وأظهر رأيه.

فردّ الكرماسي آراء السكاكي والقزويني في مسألة التشبيه، فعلى رأيهما التشبيه ليست من مقاصد علم البيان في بداية الأمر، إلا أنه كان وسيلة ومقدّمة للاستعارة التي هي من مقاصد علم البيان، فالسكاكي والقزويني لا يريان التشبيه أصلاً مستقلاً من مقاصد علم البيان؛ لأن علم البيان عند السكاكي هو "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة،

١ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة

١٦-١٧ و.

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١٤-١٥ و.

٢ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة

١٧-١٨ و.

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١٥-١٥ و.

٣ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،

بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالتقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه.¹ ولذلك قد بنى السكاكي علم البيان على الدلالات العقلية، فأخرج التشبيه لأن دلالاته وضعية، والدلالة الوضعية لا يمكن بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، والدلالة العقلية هي التي يمكن بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه. وهو بهذه الطريقة قد أخرج التشبيه من مقاصد البيان، وحصر علم البيان في المجاز والكناية، لأن دلالاتهما عقلية، فالمجاز انتقال من اللازم إلى الملزوم والكناية انتقال من الملزوم إلى اللازم، أما التشبيه فدلالته وضعية، لذلك لا يدخل في علم البيان، فعلى ذلك التشبيه ليس من الدلالة العقلية، بناءً على عدم حصول الغرض البياني، لدلالته على ما يراد منه وضغاً، لا عقلاً، لذلك يجب أن لا يعدّ من مقاصد علم البيان، إلا أن التشبيه كان مقدّمة للاستعارة فلذلك تعين التعرض له، ومع هذا الحصر المنطقي لم يستطع السكاكي إخراج التشبيه من علم البيان مع أنه صرح بأن دلالاته وضعية، ولم يستطع أن يجعله مقدّمة ووسيلة لدراسة الاستعارة فقط، بل جعله أصلاً، وبهذه الطريقة حصر السكاكي مقاصد البيان في التشبيه والمجاز والكناية.

وقد ردّ الكرماسي ذلك، فعلى رأيه: التشبيه على الرغم من أنه ليس من الدلالة العقلية لكنه ينبغي أن يعدّ من مقاصد علم البيان، وإن كان وسيلةً إلى بعض من مقاصده، أعني الاستعارة، فيعلل ذلك بقوله: «فَمَا ذهب إليه السكاكي والقزويني من كون مباحث التشبيه خارجةً عن مقاصد البيان ومقدّمةً لمباحث الاستعارة منها بعيداً، لأنّ كثرة المباحث ودقّة الأسرار واللطائف وعموم الفوائد وغموض العوائد في التشبيه يأتي عن ذلك كلّ الإيلاء»². ولكن ذلك الجواب بعيد عن أن يكون جواباً كافياً لحل النقاش، لأن السكاكي قد بنى علم البيان على بنية فلسفية ومنطقية، وكان نزعتة فيه نزعة عقلية، فعلى ذلك المنهج قد جعل بعضاً من المقاصد أصولاً لهذا الفن كما أخرج بعضاً منها، فعين السكاكي المجاز والكناية من مقاصد علم البيان بسبب كونهما بالدلالة العقلية، وأخرج التشبيه لأنه ليس من الدلالة العقلية، ولكنه اضطر أن يعدّ التشبيه من مقاصد هذا الفن بسبب كونه وسيلةً ومقدّمةً لبعض من مقاصده، وبسبب كثرة استخدامه بأنواعه المتعددة في بناء نظرية البيان على يد المتقدمين، كما بين ذلك السكاكي بقوله: «فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني»³. والحاصل: أن تعليل الكرماسي

¹ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٤٩.

السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، و٢.

² أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة ³ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٣٩.

الذي يردّ به على السكاكي والقزويني في مسألة التشبيه بقوله ”بأن التشبيه لكثرة مباحثها ودقة أسرارها ولطائفها وعموم فوائدها وغموض عوائدها يأتي عن ذلك“ تعليل لا يحل المشكلة جوانبها ولا ينظمها على أساس منطقي.

٢.٤.٢. هل المجاز العقلي من أقسام المجاز أم لا؟ وموقف المتقدمين والمتأخرين من

مسألة المجاز العقلي، والمقارنة بين آراء السكاكي والقزويني حول المسألة وتحليل آرائهما

المجاز عند المتقدمين ينقسم إلى قسمين: المجاز اللغويّ والمجاز العقليّ، والمجاز اللغويّ ينقسم إلى المجاز الرّاجع إلى المعنى وإلى المجاز الرّاجع إلى حكم اللفظ من الإعراب. لكنّ ممّا يجب التنبّه له أنّ المجاز المنقسم عندهم إلى العقليّ لا يعني أنه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لأنّه لم يستعمل عندهم اللفظ في غير معناه في المجاز العقليّ؛ بل المجاز العقليّ عندهم نسبة الشيء إلى غير ما هو له بحسب ظاهر حال من ينسبُه إليه. ولا في المجاز بالزيادة والنقصان؛ لأنّه اللفظ الذي تعيّر حكم إعرابه بحذف لفظ أو زيادة لفظ من غير نقل اللفظ عن معناه، المجاز المنقسم إلى العقليّ والمجاز المنقسم إلى ما هو راجع إلى حكم الكلمة من الإعراب عندهم بمعنى ما يطلق عليه لفظ المجاز والمسمى به.

فخالف السكاكي العلماء المتقدمين في مسألة المجاز العقلي، ليس عند السكاكي مجاز عقليّ مقابل للمجاز اللغويّ، المجاز كله لغويّ عنده، وبهذا التقسيم قلّ السكاكي أنواع المجاز وجعله نوعًا واحدًا: هو المجاز اللغوي، والمجاز العقلي عنده راجع ومردود إلى الاستعارة بالكناية وداخل في سلكها.^١ يعني أنّ كلّ كلام فيه مجاز عقليّ على قول المتقدمين فعند السكاكي فيه استعارة مكنيّة، وإنّ لم تكن المكنيّة عنده ما جعلوه مجازًا عقليًا. فالمكنيّة في ”أثبت الرّبيع“ الرّبيع، والإنبات قرينة، وفي ”أظفار المنية“ المنية، والأظفار قرينة وتخيل. فكما أنّ المنية مشبّهة بالسبع فكذا الرّبيع مشبّهة بالفاعل المختار في تعلق وجود الفعل بهما، فذكّر المشبّه فيهما وأريد المشبّه به بقرينة نسبة خواصّ المشبّه به إليه من الأظفار والإنبات.

فقد اختلف السكاكي والقزويني في مسألة المجاز العقلي، فمن مظاهر هذا الاختلاف هو أن السكاكي قد ذكر المجاز العقلي في علم البيان في مبحث المجاز، وأنّ القزويني قد عدّه مجازًا بالإسناد لذلك أخرجه من علم البيان وأدخله في علم المعاني في مبحث الإسناد،

^١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥١١.

لأن المجاز العقلي على رأي السكاكي كلام، وعلى رأي القزويني إسناد، فتعريف القزويني: «المجاز العقلي: هو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو بتأول» أخص من تعريف السكاكي للمجاز العقلي: «هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع»^١.

وردَّ القزويني على السكاكي في عدّه المجاز العقلي من الاستعارة المكنية بوجوه:

«وفيما ذهب إليه نظر، لأنه يستلزم أن يكون المراد بـ"عيشة" في قوله تعالى ﴿فَقُهِوْا عَيْشَةَ رَاضِيَةٍ﴾ [الحاقة، ٢١/٦٩] صاحب العيشة، لا العيشة، وبـ"ماء" في قوله تعالى ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَاقٍ﴾ [الطارق، ٦/٨٦] فاعل الدفق، لا المني. وأن لا تصح الإضافة في نحو قولهم: "فلان نهاره صائم وليله قائم"، لأن المراد بالنهار على هذا فلان نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه لا تصح. وأن لا يكون الأمر بالإيقاد على الطين في إحدى الآيتين، وبالبناء فيهما، لهامان، مع أن النداء له. وأن يتوقف جواز التركيب في نحو قولهم: "أنبت الربيع البقل" و"سرتني رؤيتك" على إذن الشرع، لأن أسماء الله تعالى توقيفية. وكل ذلك منتف ظاهر الانتفاء»^٢.

ودفع الكرماسي عن السكاكي اعتراضات القزويني حول هذه المسألة ووضح أن القزويني قد حمل رأي السكاكي المتعلق بالمجاز العقلي على ظاهره، والمقصود ليس ذلك بقوله: «وأمثال ذلك من المفاسد المبنية على أن يراد بالمشبه في المكنية المشبه به حقيقة، كما هو الظاهر من كلام السكاكي، والحال أن السكاكي لم يُرد ما هو ظاهره، بل أراد أنّ المشبه في المكنية مستعمل في المشبه به ادعاءً وهو المشبه حقيقة، فلا يلزم أن يكون صاحب العيشة في صاحبها، ولا غيره من سائر المفاسد المذكورة في موضعه»^٣.

٢.٤.٣. رد السيد الشريف الجرجاني على السكاكي في مسألة الكناية، ومدافعة

الكرماسي عن السكاكي

فكما ذكرنا كان تقسيم اللفظ عند السكاكي على بنية ثنائية: إما حقيقة أو مجاز، قسمه الأول، أعني: الحقيقة، يشمل الحقيقة المجردة أي: الحقيقة التي ليست بكناية،

^١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٠٣-٥١١؛ الإيضاح ^٢ الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، ص ٤٣-٤٤. في علوم البلاغة للقزويني، ص ٣١-٣٥. ولمزيد من المعلومات حول المجاز العقلي انظر هذه المقالة: Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecâz Tartışmaları", s. 1-37.

وكذا يشمل الحقيقة التي هي الكناية، ويتناول التشبيه. فمن هذه الوجهة أظهر السيد الشريف الجرجاني رأي السكاكي مدعيًا بأنه يعدّ الكناية من الحقيقية، ولا يفرق بينهما بقوله: «إنه^١ قد صرّح بأنه يراد المعنى الموضوع له وغيره معًا في الكناية، فتندرج في الحقيقة فلا تخرج عن حدودها، ويصحّ تقييده للحقيقة في بعض المواضع بـ"التي ليست بكناية"، وعلى هذا يقال: "الكناية مستعملة في مجموع"،^٢ وذلك ظاهر، ويقال أيضًا: إنها مستعملة في كلّ واحد منهما، لكونه داخلًا في الغرض الأصلي، ولا استحالة في كون أحد جزئي الغرض الأصلي وسيلةً إلى الجزء الآخر».^٣

وبعدما أظهر السيد الشريف رأي السكاكي حول تقسيمه الحقيقة إلى التي ليست بكناية وإلى التي هي الكناية ردّ على ذلك التقسيم المتعلق بمسألة الكناية بوجهين بقوله: «وأنت تعلم أنه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلًا، كما في قولك لمن لا نجاد له: "طويل الجاد" قصدًا إلى طول قامته».^٤

وبقوله: «فالأولى أن يقتصر في الكناية على جواز إرادة المعنى الموضوع له، لعدم وجوب القرينة المانعة عن إرادته في الكناية، بخلاف المجاز، فإنّ هذه القرينة واجبة فيه، وحينئذ يجعل الكناية قسمًا ثالثًا على جده».^٥

فأجاب الكرماسي عن هذه الرديات، وأظهر بأن المقصود من كلام السكاكي ليس على ما يفهموه من ظاهره، بل الكلام لا يحتوي على خلاف في داخله، لأن اللفظ لا يمكن أن يراد به في استعمال واحد أكثر من معنى واحد، فقال الكرماسي: «وفي هذين القولين المنقولين عن السيد الشريف الجرجاني بحثٌ، لأنّ السكاكي لم يقصد بإرادة المعنى وغير المعنى معًا في الكناية أنهما مرادان فيها معًا في استعمال واحد في زمان واحد، إذ القانون أنّ لا يراد باللفظ الواحد في استعمال واحد أكثر من معنى واحد، فمعية إرادتي المعنيين في الكناية ثبوت كل منهما بدلًا عن الأخرى فيها، بأن يكون الثابت فيها أبدًا في استعمال واحد ليس إلّا إحدى الإرادتين».^٦

١ أي: السكاكي.
٢ أي: مجموع المكّي به والمكّي عنه.
٣ المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني، ص ٥٨٠-٥٨١.
٤ المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني، ص ٥٨٠.
٥ المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني، ص ٥٨٠.
٦ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلিমانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ظ ٦.

وردّ الكرماستي على من ادعى "فكما كان اجتماع الإرادتين للمعنى وغيره ممكن في الكناية يجوز ذلك في المجاز أيضاً". فرد على ذلك الرأي ولم يعتبر به، لأن المجاز ليس كالكناية، فالمجاز ملزوم قرينة مُعانِدَة لإرادة المعنى، ولكن الكناية ليست ملزومة لما يمنع إرادة المعنى. فالمجاز والكناية يشتركان في أنّ في كلّ منهما ما يدلّ على إرادة غير المعنى قطعاً، ويفترقان في أنّ في المجاز مع ما يدلّ على إرادة غير المعنى ما يدلّ على عدم إرادة المعنى، وفي الكناية بخلافه.

وردّ الكرماستي على من ادعى "لو كانت الكناية مستعملة في غير المعنى الموضوع له وحده فهذا يعني أنّ الكناية مندرجة تحت المجاز، لا الحقيقة"، فأجاب الكرماستي عن هذا الادعاء بأنه لا يمكن أن نعدّ الكناية من المجاز، لأن معنى الإرادة وحده في هذا التعريف هو أنّ لا يراد به غير ذلك الواحد المراد من حيث هو هو، فلفظ الكناية من حيث هو هو يراد به غير المكنيّ عنه، ولكن المجاز لا يراد به الموضوع له، لأنّه ملزوم قرينة مُعانِدَة لإرادة المعنى، بخلاف الكناية.

وكذلك يرّد الكرماستي على من ادعى "إن لم يمكن أن تعدّ الكناية من المجاز فيجب أن تكون الكناية مندرجة تحت الحقيقة التي ليست بكناية"، فردّ الكرماستي على ذلك الادعاء، لأنّ الحقيقة المجردة التي ليست بكناية لا يراد بها غير المعنى من حيث هو هو، وليس لفظ الكناية ممّا لا يراد به إلا المعنى الموضوع له، فإنه يراد به غير المعنى كما يراد به المعنى.

وأخيراً حلّ الكرماستي الاختلافات التي تجري بين كل من الكناية والمجاز والحقيقة بتعليل منطقي، وفرّق بين كل منها بقوله: «فتردّد الكناية بين المعنى وغير المعنى على سبيل منع الخلوّ عنهما معاً، دون منع الجمع بينهما،^١ وعدم تردّد الحقيقة المجردة التي ليست بكناية بينهما بأن تختصّ بالمعنى، وعدم تردّد المجاز أيضاً بينهما بأن يختصّ بغير المعنى، يفيدك الفرق بين تلك المعاني، فتدبّر».^٢

١ منع الخلو ومنع الجمع من أقسام القضية الشرطية المنفصلة، والقضية الشرطية المنفصلة هي التي يحكم فيها بالتناهي بين القضيتين في الصدق والكذب معاً أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط. فإن كان الحكم فيها بالتناهي في الكذب فقط فهي مانعة الخلوّ، وإن كان الحكم فيها بالتناهي في الصدق فقط فهي مانعة

٢ الجمع. التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٩٦.

١ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلিমانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ٧ظ-٨و.

وأما ما قاله السيد الشريف الجرجاني: "فالأولى أن يقتصر في الكناية على جواز الإرادة"، "وتجعل قسمًا ثالثًا"، فهذا القول ردّ على منهجية التقسيم، واقترح إلى تقسيم ثلاثي متشكل من الحقيقة والمجاز والكناية بدلاً من التقسيم الثنائي المتشكل من الحقيقة والمجاز، كما فعله الخطيب القزويني بأن يجعل الكناية قسمًا ثالثًا على حدة.

وحلّل الكرماسي القول الثاني للسيد الشريف وأجاب عنه، وذلك إذا قيل "فلان طويل النجاد" في حق من لا نجاد له لا يراد المعنى الموضوع له، بل يراد طول القامة وحده، ولكن هل يجوز في حق من له نجاد جواز إرادة المعنى الموضوع له مع إرادة غير المعنى الموضوع له أم لا يجوز؟ عرض الكرماسي حلاً لهذا السؤال، وهو اجتماع الإرادتين في اللفظ الواحد باعتبارين، فعلى ذلك تجتمع حينئذ الإرادتان فيمن له نجاد، يُحمل لفظ الكناية على المجاز، ولا امتناع في كون اللفظ الواحد مجازاً وكنايةً باعتبارين، ففيما امتنع المعنى الموضوع له مجازاً في غيره، وفيما أمكن المعنى الموضوع له كنايةً عن غيره، فعلى هذا يكون "طويل النجاد" كنايةً فيمن له نجاد لإرادة المعنى مع إرادة غيره، ومجازاً فيمن لا نجاد له لانتفاء إرادة المعنى.

٢.٤.٤. المواضع التي خالف فيها السكاكي المتقدمين

يقارن الكرماسي بين آراء المتقدمين والمتأخرين في المسائل البلاغية ويثبت ما اختلفوا فيها ويرجح فيما بينهم كما يرد على بعضهم. ومن هذه الوجهة قد بين أهم المسائل البيانية التي اعترض فيها السكاكي على العلماء المتقدمين وخالفهم فيها، لأن السكاكي يقول بنفسه في بعض المسائل بعد ما ذكر آراء السلف بأن الكلام في جميع ما ذكر من الأمثلة قول الأصحاب، أو أن هذا قول السلف، ولكن رأيه مختلف عن ذلك الرأي.^١

فقد خالف السكاكي البلاغيين المتقدمين حسب هذه الرسالة في خمس مسائل:

١- هل المجاز العقلي قسم من المجاز أم مندرج تحت الاستعارة المكنية؟ لم يعتبر السكاكي المجاز العقلي قسمًا مستقلاً من أقسام المجاز؛ بل اعتبره من الاستعارة المكنية، خلافاً للمتقدمين، لأنهم قسموا المجاز إلى المجاز اللغوي والمجاز العقلي

^١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٨-٤٨٧، ٤٩٣، ٥٠٢، ٥١١.

واعتبروا بذلك التقسيم المجاز العقلي قسماً على حدةٍ من أقسام المجاز، وجعلوه من جملة ما يطلق عليه لفظ المجاز بحسب الاشتراك اللفظي، ولكن المجاز عند السكاكي عبارة عن المجاز اللغوي فقط، فعلى رأيه المجاز العقلي مندرج تحت الاستعارة المكنية، فجعل المجاز العقلي من المكنية تقليلاً للأقسام وتسهيلاً للضبط، فبيّن السكاكي ذلك بقوله: «هذا كله تقرير للكلام في هذا الفصل بحسب رأي الأصحاب، من تقسيم المجاز إلى لغوي وعقلي، وإلا فالذي عندي هو نظم هذا النوع، أي: المجاز العقلي، في سلك الاستعارة بالكناية، بجعل "الربيع" استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بوساطة المبالغة في التشبيه، على ما عليه مبنى الاستعارة كما عرفت، وجعل نسبة "الإنبات" إليه قرينة للاستعارة»^١.

٢- هل المجاز بالزيادة والنقصان قسم من المجاز أم هو من ملحقات المجاز؟
المجاز بالزيادة والنقصان هو المجاز الراجع إلى حكم الكلمة في الكلام، بأن تكون الكلمة منقولة عن حكم أصلي لها إلى غيره، كما في ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَةَ﴾ [يوسف، ٨٢/١٢]، والأصل: واسأل أهل القرية، فالحكم الأصلي للقرية في الكلام هو الجر، والنصب مجاز. لم يعدّ السكاكي المجاز بالزيادة والنقصان قسماً مستقلاً من أقسام المجاز؛ بل رأيه هو أن يعدّ المجاز بالزيادة والنقصان ملحقاً بالمجاز ومشبهاً به لما بينهما من الشبه في التعدي عن الأصل إلى غير الأصل، لا أن يعدّ قسماً من أقسامه، ولكن المتقدمين يرون المجاز بالزيادة والنقصان قسماً من أقسام المجاز، فعلى السكاكي ذلك بقوله: «ورأيت في هذا النوع أن يعدّ ملحقاً بالمجاز ومشبهاً به، لما بينهما من الشبه، وهو اشتراكهما في التعدي عن الأصل إلى غير أصل، لا أن يعدّ مجازاً»^٢.

فالمقدمون قد عدّوا المجاز بالزيادة والنقصان من أقسام المجاز ولكن السكاكي عدّه من ملحقات المجاز، ليس من أقسامه، فالسكاكي يرى تسمية المجاز بالزيادة والنقصان بـ"المجاز" في تغيير حكم إعرابه بسبب الزيادة والنقصان، ولكن لا يعدّ هذا القسم من المجاز الذي استعمل في غير ما وضع له. وذكر التفتازاني بأن التسمية لا تعني بأن المجاز بالزيادة والنقصان من المجاز اللغوي وأنها تدخل تحت تعريف المجاز؛ بل هي تسمى مجازاً لشبهه المجاز في تغيير حكم إعرابه في غير موضعه^٣. وذكر مستحي زاده أيضاً

^٢ المطول للتفتازاني، ص ٦٢٨-٦٢٩.

^١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥١١.

^٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٠٢.

بأن في المجاز بالزيادة والنقصان اختلاف بين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من حيث "هل عدّوه الأصوليون من المجاز اللغوي أو تسمى تسمية مجاز ولكن استعمل فيما وضع له؟"، وذكر بأن التفتازاني يدعي أن الأصوليين على أن المجاز بالزيادة والنقصان عبارة عن تسمية المجاز فقط، وأن السيد الشريف الجرجاني على أن الأصوليين عدّوه من المجاز اللغوي، فادعى الجرجاني بأن الأصوليين بعد تعريف المجاز ذكروا بأمثلة من المجاز بالزيادة والنقصان، وأنهم لم يذكروا بأن المجاز بالزيادة والنقصان قسم مختلف عن المجاز المعروف، وأن المجاز بالزيادة والنقصان عند الأصوليين من المجاز المشهور.¹

٣- أقسام الاستعارة، وهل الاستعارة التبعية قسم من الاستعارة أم هي مندرجة تحت الاستعارة المكنية؟ قسم المتقدمون الاستعارة منقسمة إلى الاستعارة التصريحية والمكنية كما قسموها إلى الاستعارة الأصلية والتبعية، والمراد من الاستعارة المنقسمة إلى الأصلية والتبعية هو أن يكون معنى التشبيه داخلياً في المستعار دخولاً أو أولياً أو أن لا يكون داخلياً دخولاً أو أولياً، وربما لحقها التجريد أو الترشيح، فإن كان المستعار اسم جنس فهي الاستعارة الأصلية، وإن كان غير اسم الأجناس، مثل الأفعال والصفات المشتقة منها والحروف، فهي الاستعارة التبعية. ولكن السكاكي لم يعتبر ذلك التقسيم وجعل التبعية تحت الاستعارة المكنية، فعلل بأن ذلك أقرب إلى الضبط بقوله: «هذا ما أمكن من تلخيص كلام الأصحاب في هذا الفصل، ولو أنهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية، بأن قلبوا، فجعلوا في قولهم: "نطقت الحال بكذا" الحال التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح، استعارة بالكناية عن المتكلم بوساطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام، وجعلوا نسبة النطق إليه قرينة الاستعارة... لكان أقرب إلى الضبط، فتدبره».²

٤- الاستعارة المكنية هل هي تتكون من لفظ المشبه أم المشبه به؟ فعلى رأي المتقدمين الاستعارة المكنية هي لفظ المشبه به المرموز إليه بالتخييلية، ولكن عند السكاكي هي عبارة عن لفظ المشبه، لا لفظ المشبه به، فمذهب السكاكي في الاستعارة المكنية هو أن الاستعارة في لفظ المشبه المذكور، أما القزويني فيرى أنها هي التشبيه المضمر في النفس.³

¹ الحاشية على المطول للسيد الشريف الجرجاني، ص ٤٠٠-٤٠١؛ اختلاف السيد والسعد الدين وللمزيد من المعلومات حول آراء البلاغيين في مسألة Tala, "Belâgatte: انظر هذه المقالة: الاستعارة المكنية انظر هذه المقالة: Metafor Problemi", s. 674-80.

لمستجي زاده، ص ٤٤-٤٥.

² مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٩٣.

فعلّ السكاكي ذلك بقوله: «فاعلم أن الاستعارة تنقسم إلى مصرح بها ومكنى عنها، والمراد بالأول هو أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به، والمراد بالثاني أن يكون الطرف المذكور هو المشبه». ^١ وقال أيضاً: «وقد ظهر أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخيلية، هذا ما عليه مساق كلام الأصحاب، وستقف إذا انتهينا إلى آخر هذا الفصل على تفصيل ههنا. وكأني بك لما قدمت أن الاستعارة تستدعي ادعاء أن المستعار له من جنس المستعار منه دعوى إصرار، وادعاء أنه كذلك مع الإصرار، يأبى الاعتراف بحقيقته، والاستعارة بالكناية مبناهما على ذكر المشبه باسم جنسه، والاعتراف بحقيقة الشيء أكمل من التويه باسم جنسه». ^٢

٥- الاستعارة التخيلية، هل هي من المجاز العقلي أم من المجاز اللغوي؟ اعتبر المتقدمون الاستعارة التخيلية من المجاز العقلي، ولكن السكاكي اعتبرها من المجاز اللغوي، فعلى رأي السكاكي الاستعارة قسم من المجاز اللغوي، والمجاز العقلي يجب عدّها من الاستعارة المكنية، فبيّن ذلك السكاكي بقوله: «وأما عدّ هذا النوع، أي: الاستعارة، لغويًا، فعلى أحد القولين، وهو المنصور... أحدهما: أنه لغوي نظرًا إلى استعمال الأسد في غير ما هو له عند التحقيق، فإننا، وإن أدعينا للشجاع الأسدية، فلا نتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعي للرجل صورة الأسد، وهيته وعبالة عنقه، ومخالبه وأنيابه، وما له من سائر ذلك من الصفات البادية لحواس الأبصار... وثانيهما، أنه ليس بلغوي، بل عقلي نظرًا إلى الدعوى، فإن كونه لغويًا يستدعي كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له... لكنك إذا وقفت على وجه التوفيق بين إصرار المستعير على ادعائه الأسدية للرجل، وبين نصبه في ضمن الكلام قرينة دالة على أنه ليس الهيكل المخصوص، مصدقة عنده، كشف لك الغطاء». ^٣

فالمجاز كله عند السكاكي عبارة عن المجاز اللغوي، فليس المجاز العقلي قسمًا من أقسام المجاز عنده، فالمجاز اللغوي ينقسم إلى مفيد وغير مفيد، والمفيد إلى استعارة وغير استعارة، والاستعارة إلى المصرح بها والمكنى عنها، والمصرح بها إلى التحقيقية والتخيلية، والمكنى عنها إلى ما قرينتها أمر مقدر وهمي أو أمر محقق، والتحقيقية والتخيلية كلتاها إلى قطعية واحتمالية للتحقيق والتخييل. اعتبر السكاكي الاستعارة مجازًا لغويًا،

^٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٧٨-٤٨٠.

^١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨١-٤٨٢.

^٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٧-٤٨٨.

خلافًا لعبد القاهر الجرجاني، فعدها الجرجاني لغويًا في أسرار البلاغة وعقليًا في دلائل الإعجاز، بسبب تغير نظره العقلية من إثبات إعجاز القرآن إلى إظهار ما في كلام العرب من بلاغة.^١ فبين السكاكي ذلك بقوله: «وإنني، بناء على قولي هذا ههنا، أي: في المجاز العقلي، وقولي ذلك في فصل الاستعارة التبعية، وقولي في المجاز الراجع عند الأصحاب إلى حكم للكلمة على ما سبق، أجعل المجاز كله لغويًا».^٢

٢. ٤. ٥. مسألة تقسيم اللفظ من حيث الوضع والاختلاف في هذه التقسيمات

يبين الكرماسي في رسالته هذه أقسام اللفظ من حيث الوضع حسب ثلاثة تقسيمات أساسية أقيمت بيد رواد علم البلاغة، ويذكر تقسيمًا خاصًا له مما نفهم ذلك من تعليق له في الهامش بقوله «فهذا تقسيم لم يسبقني من قبلي، يفرقه المتبع، فتتبع إن أردت، «منه»».^٣ ويحلل تلك التقسيمات كلها ويقارن بينها، ويذكر فوائد القيود المذكورة في كل التعريفات والتحديدات في المتن وفي الهوامش لإخراج ما لا تندرج تحت تلك التعريفات ولإدخال ما تشملها حسب قاعدة «جامعًا لأفراده ومانعًا لأغياره» على ما سنبين بأنه على مذهب المتكلمين في المنهج البلاغي من التقسيمات والتصنيفات والتعريفات إلى غير ذلك مما تكون دالة على ميزات البلغاء المتكلمين.

٢. ٤. ٥. ١. أقسام اللفظ من حيث الوضع عند محققي علماء البلاغة

يذكر الكرماسي أولاً تقسيم محققي علماء البلاغة، وذلك تقسيم مخمس: الحقيقة، الاستعارة، التشبيه، المجاز المرسل، الكناية. فالمعايير في هذا التقسيم على هذا الترتيب: الاستعمال فيما وضع له أو عدم الاستعمال، وكون المناسبة المشابهة أو غير المشابهة،

١ أقوال العلماء، ويقارن المسائل بمسائل العلوم الأخرى. سُئل الشيخ محمد رشيد رضا: من هم المحققون من العلماء؟ فأجاب بقوله: في علماء كل علم وفن محققون، كالأئمة الواضعين لها والمجتهدين فيها، ونقلة مقلدون لهم، والمؤلفون يطلقون لقب المحقق على من يعجبهم بحثه واستدلاله، وقد اشتهر بلقب المحقق أفراد من العلماء عند أكثر المؤلفين، كالسعد التفتازاني في العلوم النظرية... مجلة المنار، ١/٣١، ص ٥٤.

١ البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب، ص ٢٢٧-٢٢٨.

٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥١١.

٣ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١٦ظ.

٤ المراد من لفظ المحقق: هو العالم الذي يبين مسائل العلم بأدلة علمية، ولا يقتصر على ذكر القول دون دليل، ويحقق الاختلافات، ويناقشها، ويرجح بين

ووجود القرينة المانعة أو عدم وجودها. فإن استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة، وإن استعمل في غير ما وضع له باعتبار مناسبة فتكون ذلك الاعتبار المشابهة أو غير المشابهة، وعلى التقديرين فإما أن يكون مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له أو بدونها، فاللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة المشابهة مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له يسمى استعارة. واللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة المشابهة بدون القرينة المانعة عن إرادة المعنى الموضوع له يسمى تشبيهاً. واللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة غير المشابهة مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له يسمى مجازاً مرسلًا. واللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة غير المشابهة بلا قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، بل مع جواز إرادته، يسمى كنايةً.

٢.٤.٥.٢. أقسام اللفظ من حيث الوضع عند السكاكي

يذكر الكرماسي بأن تقسيم اللفظ عند السكاكي ثنائي: إما حقيقة أو مجاز، والمعيار في ذلك التقسيم هو الاستعمال فيما وضع له أو في غير ما وضع له، قسمه الأول، أعني: الحقيقة، يشمل الحقيقة المجردة أي: الحقيقة التي ليست بكناية، وكذا تشمل الحقيقة التي هي الكناية، ويتناول التشبيه.

وقسمه الثاني، أعني: المجاز، يشمل المجاز المرسل والاستعارة؛ لأنه إن كان علاقته غير المشابهة كالسببية والحلول والمجاورة وغيرها كان مجازًا مرسلًا، وإن كان علاقته المشابهة بين الموضوع له وغيره كان استعارة، والاستعارة تنقسم إلى التصريحية والمكينة، والتصريحية إلى التحقيقية والتخييلية والمحتملة لهما، والتحقيقية إلى الحسية والعقلية لتحقق المشبه حسًا أو عقلاً.

ويجب التنبيه فيما ذكره الكرماسي حول تقسيم السكاكي، لأن السكاكي لا يقسم اللفظ على تقسيم ثنائي صراحة، أي: على قسمي الحقيقة والمجاز، فمقصد السكاكي هو أن يشكل للعلوم تقسيمًا حسب نظامه الخاص به، أي: التكامل الداخلي، فعلى رأيه علم البيان يبني على الدلالة العقلية، أي: على المجاز والكناية، والتشبيه كأصل ثالث. ففي مبحث المجاز يتحدث عن الحقيقة لتعريف المجاز فقط. فالكرماسي قد أثبت هذا التقسيم الثنائي الذي نسبه إلى السكاكي بتأويل وتحليل من طرفه، وأدخل الأقسام الأخرى

تحت هذين القسمين، نعم، هذا التأويل له حصة من الإنصاف، ولكن يجب أن ينبه بأن السكاكي لا يبيّن علم البيان على تقسم ثنائي من الحقيقة والمجاز.^١

٢.٤.٥.٣. أقسام اللفظ من حيث الوضع عند القرويي

ويذكر بأن تقسيم اللفظ الموضوع عند القرويي ثلثيَّة: الحقيقة، المجاز، الكناية؛ لأن اللفظ إن استعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فحقيقة، وإن استعمل في غيره المناسب له إن كان بقرينة مانعة عن إرادة معناه فمجاز، وإن لم يكن معها قرينة مانعة فكناية. ثم المجاز إن كان علاقته المشابهة فاستعارة، وإن كان غير المشابهة فمرسل. فالاستعارة التي هي قسم من المجاز اللغويّ منحصرة عند القرويي في التصريحية. وأما الاستعارة المكتبة عنده فإنما هي عبارة عن التشبيه المضمّر في النفس، وإضافة لازم المشبه به إلى المشبه التي هي مجاز عقليّ استعارة تخيلية عنده، كما هو عند السلف. وإطلاق المجاز على ما ذكر وعلى المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان باشتراك اللفظ عنده، كما هو عند السلف.

٢.٤.٥.٤. أقسام اللفظ من حيث الوضع عند الكرماسي

ويذكر الكرماسي تقسيمًا خاصًا له، نفهم ذلك من تعليق له في الهامش: "فهذا تقسيم لم يسبقني من قبلي، يفرقه المتبع، فتتبع إن أردت."^٢ المعيار في ذلك التقسيم استعمال اللفظ في موضعه الأصلي أو في غير موضعه الأصلي، والاعتبار في ذلك بحكم الوضع أو العقل، فعلى ذلك اللفظ الموضوع إن كان في موضعه الأصلي فحقيقة. فالحقيقة لغوية أو عقلية؛ إن كان في موضعه بحكم الوضع واللغة فحقيقة لغوية، وإن كان في موضعه بحكم العقل فحقيقة عقلية.

وإن كان اللفظ في غير موضعه الأصليّ وضعًا بلا تأويل وجاز حمله على موضعه الأصليّ مع حمله على غيره فاللفظ الموضوع المستعمل كناية.

وإن كان في غير موضعه الأصليّ عقلاً بتأويل أو وضعًا ولم يجز حمله على موضعه الأصليّ، فمجاز. ثمّ المجاز إن تجاوز عن موضعه بحسب حكم الوضع مع امتناع الحمل عليه

١ انظر: مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٢٤-٥٢٥. السلمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،

٢ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة ١٦ ظ.

فمجازٌ لغويٌّ، وإنْ تجاوز عن موضعه بحسب حكم العقل فمجازٌ عقليٌّ. ثمَّ المجاز اللغويُّ إنْ كانت المناسبة المشابهةً فالمجاز اللغويُّ استعارةٌ، وإنْ كانت غيرَ المشابهة فالمجاز اللغويُّ مرسلٌ. ثمَّ إنْ كانت إرادة غير المعنى الحقيقيِّ في المجاز المرسل بالزيادة أو النقصان فالمجاز المرسل مقيّدٌ بالزيادة أو بالنقصان وإنْ كانت من غير زيادة ولا نقصان فالمجاز المرسل مرسلٌ من التقييد بالزيادة والنقصان.

قسّم الكرماسي اللفظ إلى ثلاثة أقسام: الحقيقة، والكناية، والمجاز، وكلاً من الحقيقة والمجاز إلى اللغوي والعربي، والمجاز اللغوي إلى الاستعارة والمجاز المرسل بحسب أن تكون علاقته المشابهة أو غيرها، والمجاز المرسل إلى المجاز بالزيادة والنقصان وإلى المجاز المرسل عن الزيادة والنقصان. ففي هذا التقسيم لم يذكر التشبيه، وتسميته بالمجاز العقلي أو المجاز بالزيادة والنقصان لا يعني بأنها مجاز استعمل في غير ما وضع له، بل هي عبارة عن التسمية فقط، كما أشار إليها قبل ذلك.

٥.٢. منهج المؤلف في الرسالة

بيّن المؤلف غرضه من تأليف هذه الرسالة في المقدمة بقوله: «...الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانية بتنبهات جليّة وتحقيقات بهيّة وتحريات بيّنة في تقسيم الألفاظ الموضوعية على القواعد البيانية...»^١

فيمكن القول أنّ منهجه:

أولاً: المؤلف يقتفي منهج المتكلمين، فيظهر ذلك من خلال اهتمامه بالتحديد والتقسيم المنطقي واهتمامه بجعل التعريف جامعاً ومانعاً بحيث لا يمكن أن يخرج شيء مما أريد إدخاله أو يدخل شيء لا يراد إدخاله في التعريف، واستعماله الألفاظ الفلسفية والمنطقية وأساليبها في تحديد الموضوعات وتقسيمها، فيشرح تحديد مصطلحات البيان تحديداً جامعاً لأفراده ومانعاً لأغياره في تقسيمات محققي علماء البلاغة والسكاكي.

ثانياً: ويشير إلى أقوال السلف في علم البيان، ويكثر النقل من آراء السكاكي والقزويني من بين علماء البلاغة، ويبين تقسيماتهم المختلفة، ويشير إلى صاحب الأقوال، كما أنّه يذكر الآراء أحياناً بصيغة "قيل".

^١ أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي، المكتبة السلিমانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ١ ظ.

ثالثًا: ويقارن بين آراء البلاغيين، فيقارن بين السكاكي والقزويني والمتقدمين في تقسيماتهم اللفظ من حيث الوضع، ويناقش هذه التقسيمات، ويذكر الفروق بين تقسيماتهم وآرائهم، ويرجحها.

رابعًا: ويذكر بآراء جديدة خاصة به، فيبين المؤلف آراءه ومقاييسه البلاغية في تقسيمه اللفظ من حيث الوضع، ويردّ في بعض المسائل البيانية على آراء علماء البلاغة، كما بيّن ذلك في رده على السكاكي والقزويني في مسألة التشبيه، ومدافعتة عن السكاكي في مواجهة اعتراضات السيد الشريف الجرجاني في مسألة الكناية، واعتراضات القزويني في مسألة المجاز العقلي.

٦.٢. مزايا الرسالة ونقدها: أهمية الرسالة

الرسالة لها قيمتها العلمية والمعرفية، يمكن إبراز أهميتها في النقاط الآتية:

الرسالة في علم البلاغة، وهو علم له قدر عظيم، ويوجب لمن يشتغل به علمًا دقيقًا وبالغًا من جهات مختلفة. ومؤلفنا يوسف بن حسين الكرماسي من العلماء الذين قد تعمّقوا في علم البلاغة، وألفوا كتبًا في هذا الفن.

وذكر المؤلف آراء بديعة وأفكارًا جديدة خاصة به في بعض المسائل يشير إلى أن هذه الرسالة ليست متشكلة من نقول واقتباسات وتكرارات عن كتب علماء المتقدمين، بل محتوية على أفكار علمية واستخراجات شخصية للمؤلف.

يراعي المؤلف في هذه الرسالة منهجًا مقارنًا، ويركز فيها على المسائل البيانية الأصولية، ويذكر القواعد الأساسية وآراء العلماء القدماء في هذه المسائل، مع ذكر الرد أو الردود، والآراء المرجحة عنده.

لما كان المؤلف من المتأخرين فقد اطلع على مؤلفات المتقدمين من البلاغيين والمتأخرين، وقد اعتمد في رسالته هذه على المؤلفات القديمة التي لها قيمة علمية ومكانة في البلاغة.

إهداء المؤلف الرسالة في ديباجتها إلى السلطان محمد خان يظهر لنا قدرها ومنزلتها الخارجية، بقوله: «وجاء بعون الملك المستعان ما قصده كما أراد، وابتهل

إلى الصمد الكافي في أن ينتفع به، تبرّك باسم المولى المتخلق بالخلق الأحمدي، الخليق
بالاسم المحمدي، مدين الفضائل، معدن الشمائل...»^١.

وكتبت في هامش الرسالة بأنه قد كتب هذه الرسالة من صفحة خاطر ولم يراجع
المصادر لذلك يمكن أن تقع الاختلافات بين ما نقله والمتون المنقولة.^٢ هذا القيد وإن
دلّ على سعة معرفته وعلمه في البلاغة يدلّ أيضًا على مشاكل تنشأ من اختلافات عبارات
الحدود والتعريفات الواردة في الرسالة والمتون القديمة.^٣

٧.٢. مصادر الرسالة

يذكر في الرسالة بعض المصادر صراحة، منها: **مفتاح العلوم للسكاكي**، و**الإيضاح
في علوم البلاغة للقرظيني**، و**المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني**.^٤

٨.٢. الخاتمة

عرضنا في الصفحات السابقة آراء الكرماسي نستطيع على ضوءها الوصول إلى
النتائج الكاشفة لمنهج في البحث البلاغي، ومن الجدير أن نذكر بأن الكرماسي
قد دافع عن السكاكي في المسائل البلاغية ورجح آراءه، مثلاً في مسألة الكناية دافع

^١ هي الكلمة المستعملة في معناها بالتحقيق»، ٢:
«الحقيقة هي الكلمة المستعملة في ما هي موضوعه
له من غير تأويل في الوضع»، ٣: «الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة»، فهذه
التعريفات الثلاثة لا تتحد مع التعريف الذي في الرسالة
عبارة. انظر: **مفتاح العلوم للسكاكي**، ٤٦٧-٤٦٨؛
رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي،
المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،
٥٠. واختلاف عبارة تعريف المجاز أيضًا انظر: **مفتاح
العلوم للسكاكي**، ص ٤٦٨-٤٦٩؛ **رسالة في أصول
الاصطلاحات البيانية للكرماسي**، المكتبة السليمانية،
مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، ٥٠.
^٤ **أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي**، المكتبة
السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،
١٠ و١٠٠. اظ.

^١ **أصول الاصطلاحات البيانية للكرماسي**، المكتبة
السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦،
١٠ و٢.
^٢ ذكر ذلك في هامش الرسالة: «واعلم أنّ التحرير وقع
عن صفحة خاطر في فراغ اليومين بناءً على حصول
أصول المذاهب في الفؤاد، فلم أضمن لك التعبير بعين
عبارة القوم في النقل عنهم مع أنّك تجد عناية لهم في
مواضع عديدة إذا تصفحت قولي وقولهم». **أصول
الاصطلاحات البيانية للكرماسي**، المكتبة السليمانية،
مجموعة شهيد علي باشا، رقم ٢٢٢٦، اظ.
^٣ فمثلاً تعريف الحقيقة والمجاز المنسوبة إلى السكاكي
في الرسالة يختلف عن تعريفهما في المفتاح، فتعريف
الحقيقة في الرسالة: «اللفظ الموضوع إن استعمل فيما
وضع له الحقيقي عند المستعمل يسمى حقيقة»،
وفي المفتاح ثلاث تعريفات للحقيقة: ١: «الحقيقة

عن رأي السكاكي أمام ردود السيد الشريف الجرجاني، أي: في مسألة هل الكناية قسم برأسه أم داخله في الحقيقة؟ حيث تشمل الحقيقة على رأي السكاكي الحقيقة المجردة التي ليست بكناية والحقيقة التي هي الكناية، وفي مسألة المجاز العقلي دافع عن السكاكي أمام ردود القزويني، أي: في مسألة هل المجاز العقلي قسم من المجاز أم مردود إلى الاستعارة المكنية؟ حيث عدّ السكاكي المجاز العقلي من الاستعارة المكنية. ونقد بعض آرائه، ورد عليه وذكر وجهة نظره أحياناً، كما وصف رأي السكاكي رأياً بعيداً في مسألة التشبيه، أي: هل التشبيه من مقاصد علم البيان أم كان وسيلة ومقدّمة إلى بعض المقاصد فقط؟ حيث بنى السكاكي علم البيان على الدلالات العقلية، أي: على المجاز والكناية.

اقتفى الكرماسي في عمله هذا خطوات المدرسة الكلامية، ولم يستطع أن ينجو من سيطرة النزعة الفلسفية المنطقية، كما يتبين ذلك في تحديدهات وتعليقاته في الأقسام البيانية، ولم يخرج عن منهج السكاكي وتقسيمه البلاغي في علم البيان إلا في مسألة التشبيه، حيث عدّ التشبيه من مقاصد علم البيان. وأضاف إلى البلاغة شيئاً فيه نفع وفائدة، مثل التقسيم الذي نسبه إلى نفسه، وقراءته المقارنة لآراء المتقدمين والمتأخرين، وإثباته المسائل التي اعترض السكاكي على المتقدمين وخالفهم فيها، ولكن هذه الإضافات إضافات جزئية، لم تتمكن أن تبديل البحث البلاغي وتجعلها في مسار جديد. وإضافة إلى ذلك يمكن أن نقرأ جهود الكرماسي من منظور مؤلفاته وترجيحاته أيضاً، قد بيّن بأن الكرماسي قد أضاف المؤلفات من عنده إلى التراث البلاغي لاستمرارها وإدامتها، فكما أُلّف كتباً مستقلة تهدف التعليم والتدريس كذلك أُلّف حواشٍ على المتون المعتمدة في علم البلاغة، فمن هذه الوجهة تأثر الكرماسي بالنظام البلاغي في عهده ورجّح أن يكتب حاشية على المتون الثانوية المتداولة في عصره، مثل **المطول** للفتازاني و**المصباح** للسيد الشريف الجرجاني بدلاً من المتون الأساسية في علم البلاغة مثل **المفتاح** للسكاكي و**التلخيص** للقزويني.

والحاصل أن كل ما ذكرناه من مباحث علم البيان ومساائله التي تحتويها هذه الرسالة تقودنا إلى التنبيه بأهمية الرسالة وقيمتها المعرفية، لأن الكرماسي قد أضاف المؤلفات من عنده إلى التراث البلاغي لاستمرارها وإدامتها، وحدّد في رسالته هذه موضوعات علم البيان، وحقّق مسائله، وجعل لأقسامه تعريفات وتقسيمات وتصنيفات وقواعد،

وأوضح أصول اصطلاحاته والفروق بينها. وحقّق كل ذلك على منهج مقارن ونظام علمي، فلم يألّف رسالته على نقل الآراء وتكرار الأقوال؛ بل أخذ مسائل علم البيان المختلفة فيها بأدلة علمية، وقارن بين الأقوال المتفرقة، ورجّح بعضها، ونقد الآخر، وردّ عليها، كما أظهرنا ذلك في قسم المسائل أعلاه. وقد خلصنا أن الرسالة ذات قيمة علمية مع ميزات الخاصة بها، ونأمل إذ نشرها أن تكون ذات فائدة للباحثين في هذا المجال.

٣. عملنا في التحقيق

٣.١. المنهج المتبع في التحقيق

- اعتمدنا مبدئيًا على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق.
- قابلنا الرسالة على ثلاث نسخ (نسخة شهيد علي باشا «ش»، نسخة لاله لي «ل»، نسخة بغدادلي وهي أفندي «ب») وأشرنا إلى الفروق بين النسخ في الهامش.
- اتخذنا نسخة شهيد علي باشا أصلًا لوضع أرقام الورقات.
- أثبتنا جميع تعاليق المؤلف المختومة بـ «منه»، أو بـ «منه سلمه الله»، واجتهدنا في وضعها في أنسب موضع.
- أثبتنا ما ذكره المصنف من المصادر بذكرها في الهامش، وبيّنا الأسماء الواردة في المتن مع معلومات عن حياتهم.
- الآيات القرآنية الواردة في الرسالة وضعناها بين قوسين مع ترقيمها.
- وضعنا العناوين التعريفية للمسائل بين قوسين معقوفين [] تيسيرًا للقارئ.

٣.٢. وصف نسخ الرسالة

وجدنا في المكتبات ثلاث نسخ للرسالة فقط.

(١) نسخة شهيد علي باشا: (ورمزها في التحقيق: «ش»)

هذه النسخة في المكتبة السليمانية في قسم شهيد علي باشا تحت الرقم: ٢٢٢٦، وتقع بين هذه الأوراق: [١٨-١]. ليس فيها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، والرسالة في هذه النسخة تتكون من ١٨ ورقة، وعدد الأسطر في كل صفحة هو ١٧ سطرًا،

وفي خلال سطور النسخة تصحيحات، وفي هامشها تعليقات للمؤلف مختومة بكلمة «منه» وأحياناً بعبارة «منه سلمه الله»، فأثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى.

(٢) نسخة بغداد لي وهي أفندي: (ورمزها في التحقيق: «ب»)

هذه النسخة في المكتبة السلিমانية في قسم بغدادلي وهي أفندي تحت الرقم: ١٧٩٤، وتقع بين هذه الأوراق: [٢٠-١]. وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، والرسالة في هذه النسخة تتكون من ١٩ ورقة، وعدد الأسطر في كل صفحة هو ١٧ سطراً، وفي خلال سطور النسخة تصحيحات، وفي هامشها تعليقات للمؤلف مختومة بكلمة «منه»، فأثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى.

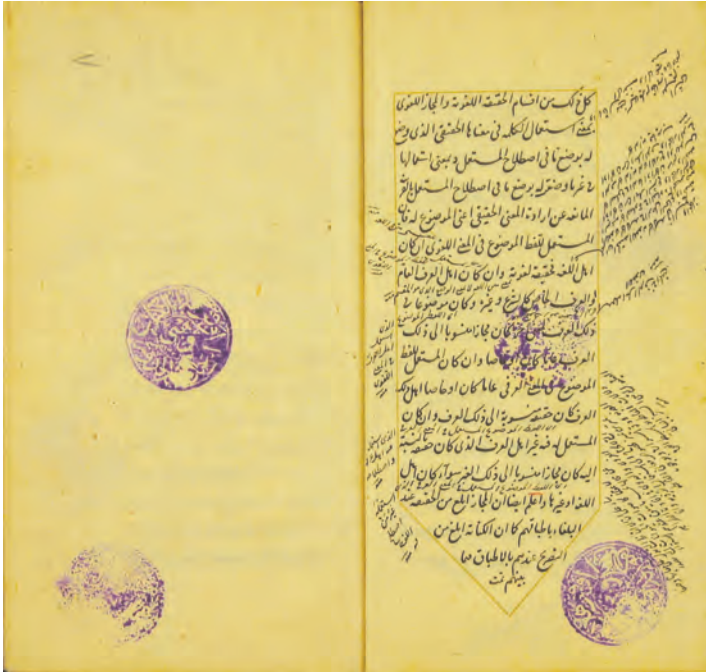
(٣) نسخة لاله لي: (ورمزها في التحقيق: «ل»)

هذه النسخة في المكتبة السلیمانية في قسم لاله لي تحت الرقم: ٣٧٥٣، وتقع بين هذه الأوراق: [٢١-١]. وليس في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، والرسالة في هذه النسخة تتكون من ٢١ ورقة، وعدد الأسطر في كل صفحة هو ١٣ سطراً، وفي خلال سطور النسخة تصحيحات، وفي هامشها تعليقات للمؤلف مختومة بكلمة «منه»، فأثبتنا جميع هذه التعليقات في هامش التحقيق مقارنة بباقي هوامش النسخ الأخرى.



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة شهيد علي باشا في المكتبة السليمانية،

رقم: ٢٢٢٦ (رمزها "ش")



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة بغداد لي وهي أفندي في المكتبة السليمانية،

رقم: ١٧٩٤ (رمزها "ب")

ب. التحقيق

رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية

ليوسف بن حسين الكرماسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا إلى البيان الواضح الفصيح، والصلاة على الرسول المؤيد بالمعجز البارح البليغ، ثم على المرشدين إلى العلم والعمل النافع الصحيح من الخلفاء القائمين مقامه في الإنذار والتوبيخ.

وبعد:^١

فلما أراد الفقير الذليل إلى الغني الحميد^٢ يوسف بن حسين الكرماسي - غفر الله لهما مع مَنْ دعا لهما وللمؤمنين أجمعين - الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانية بتنبهات جلية وتحقيقات بهية وتحريرات بينة في تقسيم الألفاظ الموضوعية على القواعد البيانية، وجاء بعون الملك المستعان ما قصده، كما أراده، وابتهل إلى الصمد الكافي في أن ينتفع به، تبرك^٣ باسم المولى المتخلق بالخلق الأحمدى، الخلق بالاسم^٤ المحمدي،^٥ مدين الفضائل، معدن الشمائل، سند الشرع الأحمدى،^٦ مسند^٧ الدين المحمدي،^٨ الذي استضاء شمس العدل في سماء أحكامه، واستنار أنوار الإحسان في بقاء أطافه، لا زال نظم العالم باقيا بحمايته، ولا / رفع العالم دائما بإدامته، ولا خير الأولياء عظيما بفضل، [٢و]

^١ وفي هامش ش ب ل: واعلم أنّ التحرير وقع عن صفحة ٥ هذه الرسالة قد أنحف بها المؤلف إلى السلطان محمد الخاطر في فراغ اليومين^(١) بناءً على حصول أصول المذاهب في الفوائد، فلم أضمن لك التعبير بعين عبارة القوم في النقل عنهم^(٢) مع أنك تجد عناية لهم في مواضع عديدة إذا تصفحت قولي وقولهم، «منه». |
(١) ل: في يومين؛ (٢) ب: عليهم.

^٢ ش: الجليل.

^٣ وفي هامش ش ب ل: جواب لقا.

^٤ ب: سند.

^٥ ش: المحمدية.

ولا شرَّ الأعداء أليماً بقهره، اللهم أئِدِ الدِّينَ بتأييده، وأئِدْه بتأييده، بحق محمد وآله وصحبه، آمين.

[أقسام اللفظ من حيث الوضع عند محققي علماء البلاغة]

فهذا أوان الشروع في المقصود، فاعلم، والله أعلم، أنّ اللفظ الموضوع عند محقّقي^١ علماء البلاغة ينقسم قسمةً مخصّسةً إلى الأقسام الخمسة. قالوا: إن استعمل^٢ اللفظ الموضوع، بوضع^٣ ما،^٤ فيما وُضِعَ له من حيث إنّه ما وضع له بذلك الوضع^٥ معنى آخر يُسَمَّى حقيقةً، وإن استعمل في غير ما وضع له نظراً^٦ إلى نوع حقيقته، لكن لا مطلقاً، بل باعتبار مناسبة قد اعتبر البلغاء نوعها، فإنّما أنّ يكون تلك المناسبة المشابهة أو غير المشابهة كالسببية والحلول وغيرهما، وعلى التقديرين فإنّما أن يكون مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له أو بدوونها، فالأوّل، أعني اللفظ الموضوع^٦ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة المشابهة مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له يسمى استعارة^٧. والثاني، أعني اللفظ الموضوع^٨

المراد من لفظ المحقق: هو العالم الذي يبيّن مسائل العلم بأدلة علمية، ولا يقتصر على ذكر القول دون دليل، ويحقق الاختلافات، ويناقشها، ويرجح بين أقوال العلماء، ويقارن المسائل بمسائل العلوم الأخرى، سئل الشيخ محمد رشيد رضا: من هم المحققون من العلماء؟ فأجاب بقوله: في علماء كل علم وفن محققون، كالأئمة الواضحين لها والمجتهدين فيها، ونقله مقلدون لهم، والمؤلفون يطلقون لقب المحقق على من يعجبهم بحته واستدلّاه، وقد اشتهر بلقب المحقق أفراد من العلماء عند أكثر المؤلفين، كالسعد التفتازاني في العلوم النظرية... "مجلة المنار، ١/٣١، ص. ٥٤.

١ المراد من لفظ المحقق: هو العالم الذي يبيّن مسائل العلم بأدلة علمية، ولا يقتصر على ذكر القول دون دليل، ويحقق الاختلافات، ويناقشها، ويرجح بين أقوال العلماء، ويقارن المسائل بمسائل العلوم الأخرى، سئل الشيخ محمد رشيد رضا: من هم المحققون من العلماء؟ فأجاب بقوله: في علماء كل علم وفن محققون، كالأئمة الواضحين لها والمجتهدين فيها، ونقله مقلدون لهم، والمؤلفون يطلقون لقب المحقق على من يعجبهم بحته واستدلّاه، وقد اشتهر بلقب المحقق أفراد من العلماء عند أكثر المؤلفين، كالسعد التفتازاني في العلوم النظرية... "مجلة المنار، ١/٣١، ص. ٥٤.

٢ وفي هامش ش ب ل: والمراد بالاستعمال الإفادة، لأنّ الاستعمال إنما يطلق في عرفهم عليها، «منه».

٣ وفي هامش ش ب ل: أي: سواء كان وُضِعَ متني اللغة أو وُضِعَ العرف العام أو وُضِعَ العرف الخاص، «منه».

٤ وفي هامش ش ب: وباعتبار هذه الحثيثة يخرج اللفظ المستعمل مجازاً عن الحقيقة إذا كان المعنى المجازي موضوعاً له بوضع آخر، غير الوضع الذي باعتباره كان مجازاً، كالصلاة إذا استعملها أهل اللغة في الأركان

٢ وفي هامش ش ب ل: والمراد بالاستعمال الإفادة، لأنّ الاستعمال إنما يطلق في عرفهم عليها، «منه».

٣ وفي هامش ش ب ل: أي: سواء كان وُضِعَ متني اللغة أو وُضِعَ العرف العام أو وُضِعَ العرف الخاص، «منه».

٤ وفي هامش ش ب: وباعتبار هذه الحثيثة يخرج اللفظ المستعمل مجازاً عن الحقيقة إذا كان المعنى المجازي موضوعاً له بوضع آخر، غير الوضع الذي باعتباره كان مجازاً، كالصلاة إذا استعملها أهل اللغة في الأركان

المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة المشابهة بدون القرينة المانعة عن إرادة المعنى الموضوع له / يسمى تشبيهاً^١ والثالث، أعني اللفظ الموضوع^٢ المستعمل في غير ما وضع [ظ٢] له لمناسبة غير المشابهة مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له يسمى مجازاً مرسلأً^٣. والرابع، أعني اللفظ الموضوع^٤ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة غير المشابهة بلا قرينة مانعة عن إرادة^٥ الموضوع له، بل مع جواز إرادته، يسمى كنايةً^٦.

[هل التشبيه من مقاصد علم البيان أم لا؟]

فاعلم أنّ مباحث التشبيه مع كثرة دقائقها وطول ذيلها لا تكون على هذا التقسيم داخليةً في الحقيقة ومقدّمةً لمباحث الاستعارة، كما تدخل فيها وتكون مقدّمةً لها^٧

ترتيب: التشبيه - المجاز المرسل - الاستعارة - الكناية، فالكرامستي قد أخذها على ترتيب: التشبيه - الكناية - المجاز المرسل - الاستعارة. فادعى محمد سامي بنلي بأن الكرامستي في ترتيبه هذا قد اتبع هذا المبدأ "إنّ العدم قبل الوجود" وجعل الذي ليس فيه القرينة المانعة - أي: الكناية - قبل الذي فيه القرينة المانعة - أي: المجاز - . *el-Kirmasti, s. 75-76*. ولكن وقتما قارنا ذلك الترتيب مع السكاكي أو القزويني وجدنا أدلتهما أقوى من هذا الدليل. فالسكاكي يرجح أن تكون الكناية بعد المجاز المرسل بهذا الدليل: «وإذ لا يخفى أن طريق الانتقال من الملزوم على اللازم طريق واضح بنفسه ووضوح طريق الانتقال من اللازم على الملزوم إنما هو بالغير وهو العلم بكون اللازم مساوياً للملزوم أو أخص منه فلا عتب في تأخير الكناية لكونها بالنظر على هذه الجهة نازلة من المجاز منزلة المركب من المفرد». **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٤٣٨-٤٣٩. وأما القزويني فلا يفارق بين المجاز والكناية من حيث الانتقال، فعنده في المجاز والكناية نفس الانتقال: من الملزوم إلى اللازم، فيرجح تقديم المجاز على الكناية بقوله هذا: «ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له إن قامت قرينة على عدم إرادته فمجاز، وإلا فكناية، وقدم عليها لأن معناه كجزء معناها». **التلخيص للقزويني**، ص ١٣٤، ١٦٦. ل - لها.

١ وفي هامش ش ب ل: فبقيد "غير ما وضع له" خرج الحقيقية، وبقيد "المناسبة" خرج الغلط، وبقيد "المشابهة" خرج المجاز المرسل والكناية، وبقيد "عدم القرينة المانعة" خرج الاستعارة، «منه».

٢ ب ل - الموضوع، صح في هامش ب.

٣ وفي هامش ش ب ل: يسمى مجازاً^(١) مرسلأً^(٢) لعدم تقييده بالمناسبة المخصوصة، كتقييد الاستعارة بها من حيث إنّهُ اعتبر فيها خصوصية المشابهة، لا غير، بخلافه، فإنّ المناسبة فيه لم تنحصر بواحد^(٣)، بل يتناول المتعدد، كما تُثبّت عليه، «منه». | (١) ل - مجازاً؛ (٢) ش - يسمى مجازاً مرسلأً؛ (٣) ش - بواحد.

| وفي هامش ش ب ل: فخرج بقيد "غير ما وضع له" الحقيقية، و"المناسبة" الغلط، و"عدم المشابهة" التشبيه والاستعارة، و"القرينة المانعة" الكناية، «منه».

٤ ل - الموضوع.

٥ ل - إرادة، صح في هامش.

٦ وفي هامش ش ب ل: قوله "في غير ما وضع له" يخرج الحقيقية، وقوله "بلا قرينة" يخرج الاستعارة والمجاز المرسل، وقوله "لمناسبة" يخرج الغلط، وقوله "غير المشابهة" يخرج والتشبيه والاستعارة، (١) «منه». | (١) ش ب: وقوله "لمناسبة غير المشابهة" يخرج الغلط والتشبيه والاستعارة. | فالكرامستي قد تبع تلخيص القزويني في ترتيب مباحث علم البلاغة بالأكثرية، غير علم البيان. فبينما القزويني قد أخذ علم البيان على

على تقسيم السكاكي^١ وصاحب الإيضاح^٢، على ما سيأتي إن شاء الله، بناءً على كون التشبيهات مستعملةً فيما وُضِعَتْ له وعلى عدم تأييد إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه بالدلالات الوضعية عندهما، بل تكون مباحث التشبيه على هذا التقسيم^٣ من مقاصد البيان، وإن كانت وسيلةً إلى بعض منها، أعني الاستعارة^٤.

فمآ^٥ ذهباً^٦ إليه من كون مباحث التشبيه خارجة^٧ عن مقاصد البيان ومقدمةً لمباحث الاستعارة منها بناءً على عدم حصول الغرض البياني، / وهو الإيراد المذكور من التشبيهات لدالتها على ما يراد منها وضعاً، لا عقلاً، كما في المجاز والكناية؛ بعيداً^٨ لأن كثرة المباحث ودقة الأسرار واللطائف وعموم الفوائد وغموض العوائد فيها^٩ يأتي عن ذلك كل الإيلاء^{١٠}.

الإيضاح في علوم البلاغة للقرظيني، ص ٢٠٨.
وفي هامش ش ب ل: أي: تقسيم المحققين، «منه».
ل: إلى بعض مباحث الاستعارة.

٥ «ما» مبتدأ.
٦ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي وصاحب الإيضاح، «منه».
٧ ب ش: غير خارجة.
٨ «بعيد» خبر ل «فما».
٩ ل - فيها.

١٠ فقد ذكر الكرماسي مسألة من مسائل علم البلاغة، وهي: «هل التشبيه من مقاصد علم البيان أم لا؟» و«هل التشبيه تدخل تحت الحقيقة أم لا؟». فناقش الكرماسي مسألة التشبيه مقارناً مع آراء علماء البلاغة ورد على بعضهم وأظهر رأيه. فعلى رأيه: التشبيه على الرغم من أنها ليست من الدلالة العقلية فإنها ينبغي أن تعد من مقاصد علم البيان، لأن كثرة المباحث ودقة الأسرار واللطائف وعموم الفوائد وغموض العوائد فيها يأتي عن ذلك كل الإيلاء. وعلى رأيه أيضاً «التشبيه لا تدخل تحت الحقيقة». فرد الكرماسي قول السكاكي والقرظيني في مسألة التشبيه بأنها ليست من مقاصد علم البيان، إلا أنه كان مقدّمة للاستعارة التي هي من مقاصد البيان لذلك يجب علينا أن نتحدث عنها أيضاً. فالسكاكي والقرظيني لا يريان التشبيه أصلاً من أصول علم البيان، لأن التشبيه ليس من الدلالة العقلية بل من الدلالة الوضعية، فعلم البيان تتكون من التلازم بين المعاني، <

١ هو أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي (ت. ١٢٢٦هـ/١٢٢٩م)، هو من أبرز مؤسسي علوم البلاغة العربية، ومن أوائل الذين قسموها إلى أنواعها المعروفة. أما غرّة مؤلفاته فهو كتاب **مفتاح العلوم** التي ذاع به صيته وانتشر. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام أساسية، تحدث في القسم الأول عن علم الصرف وفي القسم الثاني عن علم النحو وجعل القسم الثالث لعلم المعاني وعلم البيان. ولمزيد من المعلومات حول حياته انظر: **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٧٦٢-١٧٦٨؛ **الفوائد البهية** للكنوي، ص ٢٣١-٢٣٢؛ GAL, I, 352-56; Brockelmann, GAL, I, 515-19; Durmuş, "Sekki, Ebü Ya'küb", Suppl., I, 332-334. | **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٤٣٩.

٢ هو جلال الدين الخطيب محمد بن عبد الرحمن القرظيني الشافعي (ت. ٧٣٩هـ/١٣٣٨م). تولى التدريس والخطابة والقضاء في دمشق ومصر. وكان عالماً بارعاً متفنناً في علوم كثيرة، ويذكر أنه فقيه خطيب أصولي محدث أديب عالم في العربية والمعاني والبيان. ومن أشهر مؤلفاته: «**التلخيص**»، وهو تلخيص للقسم الثالث من كتاب **مفتاح العلوم** للسكاكي. و«**الإيضاح في علوم البلاغة**»، شرح فيه التلخيص. و«**الشذر المرجاني في شعر الأرجاني**»، وهو اختصار لديوان الشاعر الأعجمي الأرجاني. ولمزيد من المعلومات حول حياته فانظر: **الدرر الكامنة** لابن حجر العسقلاني، ٤/٣-٦، ١٢١-١٢٣؛ GAL, I, 354-56; Brockelmann, GAL, I, 517-19; Durmuş, "Kazvinî, Hatib", s. 156-57 |

تنبیہات علی فوائد القیود فی تقسیم المحققین

تنبیہات علی فوائد فی قیود التقسیم المذكور: فقولنا "اللفظ" دون الكلمة، كما هو المشهور، لیظهر دخول الحقیقة المركبة والمجاز المركب، سواء كان استعارة كالأستعارة التمثيلية أو مرسلًا، والكنایة فی النسبة، ونحو: "خُدَّةٌ یُشْبِهُ الورد"، سواء أريد به شبه أحدهما بالآخر أو أريد به غاية حسن الخد ونهاية لطافته.

وأما علی المشهور فالتأویل فی الكلمة أن یراد بها اللفظ مركبًا كان أو مفردًا، كما فی ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة، ٤٠/٩]، وفي ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾ [إبراهيم، ٢٤/١٤].

وقولنا "الموضوع" لإخراج المهملات.^١

وقولنا "المستعمل" لانتفاء الأقسام الخمسة للفظ قبل الاستعمال.

وقولنا "بوضع ما" ليتناول الوضع وضع^٢ متن اللغة ووضع^٣ العرف العام ووضع^٤ العرف الخاص، فلا يتبادر وضع اللغة وحده فتتخصص^٥ الحقیقة والمجاز بمتن اللغة.

وقولنا "من حيث إنه ما وضع له" يُخرج عن تعريف / الحقیقة المجاز المستعمل [ظ٣] في معنی مجازي موضوع له باعتبار وضع آخر، غير الوضع الذي باعتباره صار مجازًا، ك"الصلاة" إذا استعملها أهل اللغة في العبادة المخصوصة مجازًا، أو أهل الشرع في الدعاء مجازًا، فإنها يصدق عليها حينئذ أنها مستعملة فيما وضع له، فإنها موضوعة للعبادة المخصوصة في الشرع، وللدعاء في اللغة.

وقولنا "لكن لا مطلقًا بل باعتبار مناسبة يعتبر^٥ نوعها عند البلغاء" لإخراج الغلط^٦ عن الأقسام، ولإدخال المجازات^٧ المبنية علی المناسبات المخصوصة التي لم يتقدم

^٥ ل: معتبرة.

^٦ وفي هامش ش ب ل: خروج الغلط باعتبار نفس المناسبة، إذ لا مناسبة أصلًا في الغلط، «منه».

^٧ وفي هامش ش ب ل: دخول المجازات المخصوصة المبنية علی المناسبات المخصوصة التي لم يتقدم اعتبارها من البلغاء بقيد المناسبة باعتبار نوعها، لا شخصها، إذ لو اعتبر شخصها يلزم خروجها، «منه».

« أي من الملزوم إلى اللازم ومن اللازم إلى الملزوم، فعلى ذلك التشبيه ليست من الدلالة الاتزامية، لذلك يجب أن لا يعدّ من مقاصد علم البيان، إلا أنها مقدمة للاستعارة فلذلك ينبغي أن تعدّ كأصل ثالث من مقاصد علم البيان.

^١ ل - وقولنا "الموضوع" لإخراج المهملات.

^٢ ش - وضع، صح في الهامش.

^٣ ب ش: كيلا ينحصر.

^٤ ب: فإنه.

من البلغاء اعتبارها في المجاز، مثلاً إذا أطلق لفظ "المحلّ المخصوص" على "الحالّ فيه" ^١ مجازاً لا يلزم في صحة ذلك سَمَاعُهُ بخصوصه من البلغاء، بل يكفي سماعُ نوعه بأن يُطلق البلغاء اسم "محلّ ما" على "حالّ ما فيه" ^٢.

ومعنى الاستدراك في قولنا: "لكن لا مطلقاً" هو أنّ مقتضى قياس المجاز على الحقيقة بناءً على شبهه تقابل العدم والملكة بينهما، حيث اعتبر في المجاز عدم بعض ما اعتبر في الحقيقة، ^٣ أعني: ما وضع له وغير ما وضع له، أن يعتبر ^٤ فيه عدم الحيثية [٤و] المعترية في الحقيقة، وهي قولنا: "من حيث إنه ما وضع له / بوضع ما"، فيكون المعنى في المجاز، بل وفي الأقسام الأربعة الباقية بعد الحقيقة: "أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه غير ما وضع له"، وليس كذلك، فإنّ اللفظ وإنّ أطلق على غير الموضوع له في تلك الأقسام، لكن ليس حيثية الإطلاق على الغير كونه غيراً لِمَا وُضِعَ له، بل حيثية الإطلاق فيها المناسبة المعترية نوعاً. ^٥ هذا كما ذكر.

ولكن لك تصحيح تعريف المجاز مع إبقاء الحيثية على ما كان عليه؛ ^٦ من كون ضمير "إنّه" في الحيثية راجعاً إلى الموضوع له المذكور أولاً، ومن كون الاستعمال المأخوذ

١ من حيث إنّه ^(٦) جزء الموضوع له لإخراج الدلالة عليه
 من حيث كونه موضوعاً له بوضع آخر، ومن حيث كونه لازماً لما وضع له بوضع آخر، وعلى هذا القياس غيرها، فعلى هذا يكون معنى تعريف المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الحيثية فيه أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه غير ما وضع، أي: ليس المعبر فيه ذات الغير فقط، فإنّ ذلك الغير بالنسبة إلى وضع قد يكون ما وضع له باعتبار وضع آخر، بل المعبر فيه غير ما وضع له من حيث إنه غير ما وضع له، على أنّ الغرض الأصلي من المركب الإضافي المضاف، فيكون رجوع الضمير في لفظ "إنّه" ^(٧) إلى "غير ما وضع له" أولى من كونه راجعاً إلى "ما وضع له" الذي هو المضاف إليه للغير، فافهم، «منه». | ^(٨) ل: تعريفه، أي: المجاز؛ ^(٩) ش: الاستعمال؛ ش ب - ليس إلا بمعنى أخذ الشيء الموصوف بصفة لها؛ ^(١٠) ب: أحد؛ ^(١١) ش: التضميني؛ ^(١٢) ل: من أنّه؛ ^(١٣) ل: رجوع ضمير "إنّه"، أي: لفظ "إنّه".

١ ل - فيه.
 ٢ ل - فيه.
 ٣ وفي هامش ش ب ل: هذا الكلام ذكره سعد الملة والدين في بيان عدم اندفاع النقوض الموردة على تعريف المجاز عنه باعتبار الحيثية فيه، كما تندفع عن تعريف الحقيقة باعتبار الحيثية فيه، «منه». | **المطول** للفتازاني، ص ٥٦٧.
 ٤ خبر "أنّ".
 ٥ ل - نوعاً، صح في هامش ب.
 ٦ وفي هامش ش ب ل: لا يخفى عليك أنّ إبقاء الحيثية في تعريف المجاز على ما كان عليه في تعريف الحقيقة، ودفع انتقاض تعريف ^(١) المجاز بذلك لا يبعد لفظاً، ولكن ياباه موارد استعمال ^(٢) الحيثية، فإنّ اعتبارها في التعريفات لدفع انتقاضها بما عدا المعروف بها ليس إلا بمعنى أخذ الشيء الموصوف بصفة لها ^(٣) احترازاً عما يرد عليها على تقدير أخذ ^(٤) ذات الموصوف فقط، كما ينهك على ذلك قولهم في دلالة التضمن ^(٥) إنها الدلالة على جزء الموضوع له

في تعريف الحقيقة متعلّقاً للحيثية المذكورة، ومن طَرَحَ لفظ "غير" بعد الحيثية؛^١ وبدون زيادة قوله:^٢ "لكن لا مطلقاً"، فإنّ المعنى في المجاز، بل وفي الأقسام الباقية أيضاً حينئذ:^٣ "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، من حيث^٤ إنه ما وضع له"، بمعنى كون حيثية استعمال اللفظ في غير الموضوع له كونه موضوعاً لمعناه الموضوع له، فيؤول المعنى^٥ إلى كون استعمال اللفظ في المعنى الذي هو غير الموضوع له بواسطة ملاحظة وضعه لما وضع له ومناسبه له،^٦ فعلى هذا لا حاجة إلى زيادة قيد العلاقة والمناسبة لا في المجاز، ولا في الأقسام الباقية.

/ ويخرج أيضاً^٧ نحو "الصلاة" إذا استعملها أهل اللغة في الدعاء حقيقةً عن [٤ظ] المجاز، فإنه وإن صدق عليه أنه استعمال اللفظ^٨ في غير ما وضع له لكونها موضوعاً للأركان المخصوصة في الشرع، لكن استعمال أهل اللغة الصلاة في الدعاء ليس باعتبار ملاحظة وضعها في الشرع للأركان، بل باعتبار كون الصلاة موضوعاً عندهم، أعني: أهل اللغة، للدعاء، وإن لم يعلموا وضعها لمعنى بعده.

وقولنا في الأقسام الأربعة المقابلة للحقيقة: "باعتبار مناسبة" بدون أن نقول ونقيد بقولنا: "بين ذلك الغير المستعمل فيه وبين الموضوع له" كيلا يخرج التشبيه عن تلك الأقسام، فإنّ غير الموضوع له الذي أريد بالتشبيه بمناسبة^٩ الشبه بين المشبه والمشبه به ليس شيئاً منهما، كما أريد المشبه بالمشبه به اتفاقاً في الاستعارة المصراحة لمناسبة الشبه،^{١٠} أو المشبه به بالمشبه عند السكاكي في الاستعارة المكنية،^{١١} بل "الغير" الذي أريد بالتشبيه غيرهما، مثلاً إذا قلت: "حُدُّهُ يُشْبِهُ الْوَرْدَ" لا تريد معنى المشابهة المفهومة بطريق الوضع حتى تكون حقيقةً، كما ذهب إليه صاحب المفتاح والإيضاح، ولا شيئاً^{١٢} من طَرَفَيْهِ بالأخر، / فإنّ كلياً منهما^{١٣} مرادٌ بلفظه، فلا يراد بلفظ الآخر، بل تريد معنى [٥و]

١ ب ل - ومن طرح لفظ غير بعد الحيثية، صح في ٩ ب: مناسبة.

١٠ ل - بالمشبه به اتفاقاً في الاستعارة المصراحة لمناسبة هامش ب.

٢ ل - قوله. ٢ الشبه، صح في الهامش.

٣ ب ل - حينئذ. ١١ وفي هامش ش ب ل: وأما عند غيره فلم يرد بالمشبه في

٤ ل - حيث، صح في الهامش. المكنية إلا معناه حقيقةً، كما سيأتي، «منه».

٥ ل - المعنى. ١٢ وفي هامش ش ب ل: كما في الاستعارة المصراحة

٦ ل: إياه. كذلك اتفاقاً، وفي المكنية كذلك على مذهب

٧ أي: يخرج قولنا: "لكن لا مطلقاً بل باعتبار مناسبة السكاكي، «منه».

٨ وفي هامش ش ب ل: أي: من المشبه^(١) والمشبه به يعتبر نوعها عند البلغاء.

٩ ل - اللفظ. ١٣ في التشبيه، «منه». | (١) ش ب: المشبه.

كون خدّ الممدوح في غاية الحسن ونهاية اللطافة والبهاء، وهذا ليس معنى لفظ التشبيه المخصوص، أعني: "خُدُّهُ يُشْبِهُ الْوَرْدَ" وضعًا، بل معنيّ يتوصل بتشبيه الخدّ بالورد إليه من غير اعتبار تشبيه شيء به وتشبيهه بشيء. هذا كما ذكر.

[أقسام اللفظ عند السكاكي]

وأما تقسيم اللفظ الموضوع على ما اختاره السكاكي هو أنّ اللفظ الموضوع إن استعمل فيما وُضِعَ له الحقيقي عند المستعمل يسمى حقيقةً، وإن استعمل في غيره المناسب للموضوع له مناسبةً تعتبر نوعًا، لا شخصًا، مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى^٢ الموضوع له الحقيقي يسمى مجازًا.

فهذا التقسيم ثنائي^٣:

قسمه الأول، أعني: الحقيقة، يتناول الحقيقة المجردة عنده^٤، أي: الحقيقة التي ليست بكناية، وكذا يتناول الحقيقة التي هي الكناية، بناءً على أنّ إرادة ما وضع له في الحقيقة أعمُّ عنده^٥ من إرادته وحده كما في الحقيقة المجردة، ومن إرادته مع غيره كما في الحقيقة التي هي كناية، كما كان الوضع أعمَّ عنده^٦ من اللغوي كـ "الدابة" لِمَنْ يدبّ، ومن العربي^٧ كـ "هي" لذوات الأربع أو للفرس، ومن الاصطلاح^٨ كـ "الصلاة" للعبادة في الشرع. ويتناول^٩ / التشبيهات، لأنّ ما يراد بها عنده^{١٠} معانيها الموضوعه هي لها من [٥٥] معنى المشابهة لأحد الطرفين بالآخر.

- ١ ل: معتبرة.
- ٢ ب ش - المعنى.
- ٣ فالسكاكي لا يقسم اللفظ على تقسيم ثنائي: الحقيقة والمجاز، صراحة، فمقصده هو أن يشكل تقسيمه حول نظامه الخاص به، فعلى رأيه علم البيان يبني على الدلالة العقلية، أي على المجاز والكناية، والتشبيه كأصل ثالث. ففي مبحث المجاز يتحدث عن الحقيقة لتعريف المجاز فقط. فالكرمasti قد شكل هذا التقسيم الثنائي الذي نسبه إلى السكاكي بتأويل من طرفه، وأدخل الأقسام الأخرى تحت هذين القسمين، نعم، هذا التأويل له حصة من الإنصاف، ولكن يجب أن ينبه بأن السكاكي لا يبني علم البيان
- ٤ وفي هامش ش ب ل: أي: عند السكاكي، «منه».
- ٥ وفي هامش ش ب ل: أي: عند السكاكي، «منه».
- ٦ وفي هامش ش ب: أي: السكاكي، «منه».
- ٧ ل - من، صح في الهامش.
- ٨ ل - من، صح في الهامش.
- ٩ وفي هامش ش ب ل: معطوف على "يتناول"، «منه».
- ١٠ ش ب ل: أي: عند^(١) السكاكي، «منه». | (١) ش - عند.

وقسمه الثاني،^١ أعني: المجاز، يتناول المرسل منه والاستعارة، لأنه إن كان علاقته غير المشابهة كالسببية والحلول والمجاورة وغيرها كان مجازاً مرسلًا، وإن كان علاقته المشابهة بين الموضوع له وغيره كان استعارةً.

[فائدة القيود في تقسيم السكاكي]

وفائدة القيود في هذا التقسيم كما ذكر في التقسيم الأول، لأن قولنا "عند المستعمل" في هذا التقسيم بمنزلة قيد "الحيثية" في التقسيم الأول في إخراج المجاز المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع آخر، غير الوضع الذي صار مجازًا بحسبه، كلفظ "الصلاة" إذا استعملها أهل الشرع في الدعاء أو أهل^٢ اللغة في العبادة المخصوصة مجازًا.^٣

وأما تقييد الوضع بـ "الحقيقي" في تقسيمه لكيلا تخرج الاستعارة عن المجاز،^٤ فلا يكون تعريفه جامعًا، ولا تدخل في الحقيقة،^٥ فلا يكون تعريفها مانعًا،^٦ بناءً على أنّ الاستعارة موضوعة بالوضع الادّعائي للمستعار له،^٧ وإن لم تكن موضوعة له بالوضع التحقيقي. وذلك الادعاء هو أن تُجعل أفراد الأسد قسمين: متعارفًا وهو الحيوان المفترس، وغير / متعارف وهو الرجل الشجاع.

[٦و]

وأنت خبيرٌ بالحال^٨ في جعله^٩ التشبيه من الحقيقة وعدّه إياه^{١٠} من مقدّمة علم البيان، وأما عدّه^{١١} الكناية من الحقيقة فقد أورد عليه أنّ الموضوع له ليس بمراد فيها،^{١٢} بل غيره،^{١٣} المكّي عنه، لأنه إذا كان مرادًا قطعًا لم يكن ما وضع له مرادًا معه، لأنّ قانون الوضع

١ معطوف على "قسمه الأول"، «منه».
 ٢ ب: وأهل.
 ٣ وفي هامش ش ب ل: إذ يصدق عليه أنّه استعمال
 ٤ ل + تعريف المجاز.
 ٥ ب - فلا يكون تعريفه جامعًا ولا تدخل في الحقيقة،
 ٦ وفي هامش ش ب: أي: لزوم دخول الاستعارة في تعريف الحقيقة ولزوم خروجها عن تعريف المجاز بناءً على أنّ لفظ المستعار منه موضوع لمعناه المراد، أعني
 ٧ وفي هامش ش ب ل: بتأويل الاستعارة باللفظ المستعار أو بلفظ المستعار منه، «منه».
 ٨ وفي هامش ش ب ل: منّي أنّه بعيد عن الحق، «منه».
 ٩ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي، «منه».
 ١٠ ل - إياه. وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي، التشبيه، «منه».
 ١١ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي، «منه».
 ١٢ وفي هامش ش ب ل: أي: بل المراد غير الموضوع له،^(١) وهو المكّي عنه، «منه». | ل + الذي هو المكّي به.
 ١٣ ش: غير.

”أن لا يراد بلفظ واحد في استعمال واحد أكثر من معنى واحد“، وذلك المعنى إن كان ما وضع له حقيقة، وإن كان غيره المناسب له إن كان مع قرينة مانعة عن إرادته فمجازاً، وإن كان بدونها فكنايةً.

فإن قلت: ”يراد الموضوع له في الكناية للانتقال إلى المكني عنه، لا لكونه مقصوداً بالقصد الأصلي“،^٢ قلت: فكذا يراد في المجاز الموضوع له لينتقل منه إلى المعنى المجازي، لأن ملاحظة اللازم من اللفظ إذا لم يكن موضوعاً له لا تصح بدون ملاحظة ملزومه الموضوع له منه.^٣

[رد السيد الشريف الجرجاني على السكاكي في مسألة الكناية]

قال الشريف:^٤ «إنه^٥ قد صرح بأنه يراد المعنى الموضوع له^٦ وغيره معاً في الكناية، فتندرج في الحقيقة فلا تخرج عن حدودها، ويصح تقييده^٧ للحقيقة في بعض المواضع بـ”التي ليست بكناية“. وعلى هذا^٨ يقال:^٩ ”الكناية مستعملة في مجموع“،^{١٠} وذلك ظاهر،

الستين، ومعظم آثاره حواشٍ وشروح وتعليقات في علم الكلام والفقه والنحو والصرف والبلاغة والهيئة والتصوف. ومن مؤلفاته: كتاب التعريفات، حاشية على المطول، المصباح في شرح المفتاح، رسالة في فن أصول الحديث، شرح السراجية في الفرائض، وشرح المواقف العضدية. ولمزيد من المعلومات حول حياته انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٩٣، ٣٤٦، ٤٤٨، ٧٢٠، ٨٥١؛ ٢/١١٧٧؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٥-١٣٤؛ Brockelmann, GAL, II, 280-81; GAL Suppl., II, 305-306; Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerîf", s. 134-36.

٥ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي، «منه». ٦ ش - منه قال الشريف إنه قد صرح بأنه يراد المعنى الموضوع، صح في الهامش. ٧ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي. ٨ وفي هامش ش ب ل: أي: على هذا النقل، «منه». ٩ وفي هامش ش ب ل: أي: في توجيه كلام السكاكي، «منه». ١٠ وفي هامش ش ب ل: أي: مجموع المكني به والمكني عنه معنى واحد، وإن تركب من جزئين، وذلك لا ينافي وحدة المعنى ولا يقتضي تعدده، «منه».

١ ب ل - في استعمال واحد، صح في هامش ب. ٢ وفي هامش ش ب ل: ولا منع عن تعدد المعاني في استعمال واحد للفظ واحد إذا لم يكن المتعدد مقصوداً أصلياً، بأن يكون البعض مقصوداً أصالةً والبعض الآخر تبعاً له، «منه». ٣ وفي هامش ش ب ل: لأن الدلالة الوضعية لا بدّ فيها من الوضع للمراد إما له، وإما لملزومه، أو لازمه، أو للمجموع المركب منه ومن غيره. وإنما اقتصرنا على ذكر الملزوم في الأصل وزدنا اللازم في الحاشية، لأنّ الكلام في الأصل في المجاز، وفي المجاز الانتقال من الملزوم إلى اللازم اتفاقاً من السكاكي وصاحب الإيضاح، وأمّا في الحاشية الكلام في الدلالة بواسطة الوضع، والدلالة بالوضع إما على ما وضع له أو على جزئه أو على لازمه اتفاقاً، أو على ملزومه على مذهب السكاكي، بناءً على أنّ الانتقال في الكناية عنده من اللازم إلى الملزوم، على عكس المجاز. وأمّا عند الخطيب ففيهما معاً الانتقال^(١) من الملزوم إلى اللازم، «منه». | ش ب - الانتقال. ٤ هو علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحنفي (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، فيلسوف ومن كبار العلماء بالعربية، ترك السيد الشريف آثاراً تربو على

ويقال أيضًا: / إنها^١ مستعملة في كل واحد منهما،^٢ لكونه داخلًا في الغرض الأصلي،^٣ ولا [٦ظ] استحالة^٤ في كون أحد جزئي الغرض الأصلي وسيلةً إلى الجزء الآخر.^٥

ثم قال: ^٦ «وأنت تعلم أنه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلاً،^٧ كما في قولك لمن لا نجاد^٨ له: "طَوِيلُ النَّجَادِ" قصدًا إلى طول قامته».^٩

وقال: ^{١٠} «فالأولى أن يقتصر في الكناية على جواز إرادة المعنى الموضوع له،^{١١} لعدم وجوب القرينة المانعة عن إرادته في الكناية، بخلاف المجاز فإن هذه القرينة واجبة فيه، وحينئذ يجعل الكناية قسمًا ثالثًا على جِدَّة».^{١٢}

وفي هذين القولين^{١٣} بحثٌ، لأن السكاكي لم يُردَّ بإرادة المعنى وغير المعنى معًا في الكناية أنهما معًا مرادان فيها في استعمال واحد في زمان واحد،^{١٤} بل أراد أن إرادة المكني به تجماع إرادة المكني عنه في لفظ الكناية، ولو في استعمالين، أي: يراد بها في استعمال أحدهما، وفي استعمال آخر الآخر، فمعية إرادتي المعنيين في الكناية ثبوت كل منهما بدلًا عن الأخرى فيها، بأن يكون^{١٥} الثابت فيها أبدًا في استعمال واحد ليس إلا إحدى الإرادتين.

- ١ وفي هامش ش ب ل: أي: الكناية، «منه».
- ٢ وفي هامش ش ب ل: أي: المكني به والمكني عنه، «منه».
- ٣ وفي هامش ش ب ل: أي: المجموع، «منه».
- ٤ وفي هامش ش ب ل: قوله "ولا استحالة..." إلخ جواب دخل مقدّر، وهو أنّ كون الموضوع له الذي هو المكني به وسيلةً إلى المكني عنه ينافي كونه داخلًا في الغرض الأصلي الذي هو كل منهما معًا، أي: مجموعهما، بناءً على أنّ الأصالة في القصد لا تجماع الآلية للمقصود الأصلي، «منه».
- ٥ وفي هامش ش ب ل: فإن قلت: إذا كان مآل الوجه الثاني كون المستعمل فيه المجموع،^(١) فما الفرق بينهما؟^(٢) قلت: في الأول الاستعمال في المجموع الإجمالي، فلا تلاحظ الأجزاء إلا إجمالاً، وفي الثاني تلاحظ تفصيلاً، «منه». | (١) ش + المجموع؛ (٢) ش ب - بينهما؛ ل - بينهما، صح في الهامش. | المصباح في شرح المفتاح للسيد الشريف الجرجاني، ص ٥٨٠.
- ٦ وفي هامش ش ب ل: أي: الشريف.
- ٧ وفي هامش ش ب ل: وفي هاشم ش ب ل: أي: المنقولين بعد قولنا "ثم قال"، «منه».
- ٨ وفي هامش ش ب ل: قيد بوحدة الزمان كيلا يحتمل وحدة الاستعمال على كون اصطلاح المستعمل واحدًا، وإن كان الإطلاق غير مرة واحدة، «منه».
- ٩ وفي هامش ش ب ل: كان.

[٧و] لا يقال «اجتماع الإرادتين للمعنى وغيره على هذا المعنى يجوز في المجاز / أيضاً،^١ فإنّ لفظ "الأسد" كما يراد به تارةً الرجل الشجاع مجازاً، يراد به تارةً أخرى الحيوان المفترس حقيقةً». لأنّ نقول: "لفظ المجاز ملزومٌ قرينةً مُعاندةً لإرادة المعنى"، فلفظ "الأسد" لا يكون لفظَ المجاز ما لم يَصْحَبْ بما يمتنع معه إرادة المعنى منه، ومعلوم أنّه مع تلك القرينة لا يُراد به المعنى، بل يراد به المعنى^٢ مجرداً عن تلك القرينة المانعة عن إرادته، فلا يكون حينئذ لفظ المجاز بعينه، بخلاف لفظ الكناية فإنّه ليس ملزوماً لما يمتنع إرادة المعنى، فيكون ما يراد به المعنى منه بعينه ما يراد به غيره منه، فافترقا.^٣

لا يقال "إذا كان لفظ الكناية المستعمل في المكّي عنه تارةً والمستعمل في المكّي به أخرى واحداً"، فكيف يحمل في أحد الاستعمالين على المكّي به وفي الآخر على المكّي عنه مع أنّ الترجيح مع الموضوع له، لكونه أصل المعنى الذي جُعلَ اللفظ له، ولذلك لا يحمل اللفظ على المجاز ما لم يتعدّر الحقيقة. لأنّ نقول: إنّما يردّ هذا لو لم يكن مع لفظ الكناية ما يفيد به إرادة المكّي عنه منه، وليس كذلك، فإنّ معه ما يفيد ذلك لكن بدون أن يمنع عن إرادة المكّي به منه، كما يمنع ما يكون مع المجاز عن إرادة المعنى. فالمجاز والكناية / يشتركان في أنّ في كلّ منهما ما يدلّ على إرادة غير المعنى قطعاً، ويفترقان في أنّ في المجاز مع ما يدلّ على إرادة غير المعنى ما يدلّ على عدم إرادة التمعنى، وفي الكناية بخلافه.^٥

لا يقال "إذا استعمل لفظ الكناية في غير المعنى وحده يصدق عليه حدّ المجاز على ما ذكره السكاكي" حيث قال: "اللفظ المستعمل إذاً يراد به معناه وحده،^٦ وهو الحقيقة التي ليست بكناية، أو يراد به غير معناه وحده، وهو المجاز"، لأنّ نقول: معنى الإرادة وحده أنّ لا يراد به غير ذلك الواحد المراد من حيث هو هو،^٧ فلفظ الكناية

١ وفي هامش ش ل: أي: كالكناية، «منه».

٢ وفي هامش ش ل: أي: الموضوع له.

٣ وفي هامش ش ب: أي: المجاز والكناية، «منه».

٤ وفي هامش ش ب: أي: ما يكون مع لفظ الكناية، «منه».

٥ وفي هامش ش ب ل: أي: ليس مع لفظ الكناية ما يدلّ على عدم إرادة المعنى مع ما^(١) يدلّ على إرادة غير المعنى، «منه». | ش: ما. | وفي هامش ش ب ل: ولكن بعد كون غير المعنى مراداً في الكناية لا يحمل اللفظ على إرادة المعنى أيضاً، إذ القانون أنّ لا يراد باللفظ الواحد في استعمال واحد^(١) أكثر من معنى واحد، وقد مرّ ذلك فتدبر، «منه». | (١) ش - في استعمال واحد.

٦ ل - وحده، صح في الهامش.

٧ وفي هامش ش ب ل: أي: من حيث إنّ اللفظ ذلك اللفظ، «منه».

من حيث هو هو^١ يراد به غير المكثي عنه، أعني: المكثي به الذي هو الموضوع له، وليس لفظ المجاز من حيث هو هو يراد به الموضوع له، لِمَا علمت مِنْ أَنَّهُ ملزومٌ قرينةً مُعاندَةً لإرادة المعنى، بخلافها.^٢

فهذا الذي ذكرنا اندفع أيضاً السؤال بلزوم اندراج لفظ الكناية في الحقيقة التي ليست بكناية إذا أُريد به المعنى فقط، لأنّ معنى إرادة المعنى فقط^٣ في الحقيقة المجردة التي ليست بكناية أن لا يراد بها غير المعنى من حيث هو هو،^٤ وليس لفظ الكناية ممّا لا يراد به إلا المعنى، فإنه يراد به غير المعنى كما يراد به المعنى.

[٨و] فتردُّدُ الكناية بين المعنى / وغير المعنى على سبيل منع الخلوّ عنهما معاً، دون منع الجمع^٥ بينهما،^٦ وعدمُ تردّد الحقيقة المجردة التي ليست بكناية بينهما بأن تختصّ بالمعنى، وعدمُ تردّد المجاز أيضاً بينهما بأن يختصّ بغير المعنى، يفيدك^٧ الفرق بين تلك المعاني، فتدبّر.

وأما البحث في القول الثاني، وهو قوله:^٨ ”فالأولى أن يقتصر في الكناية على جواز الإرادة“،^٩ ”وتجعل قسماً ثالثاً“ فهو أنّ المعنى كما لا يراد فيمن لا نجد له، بل يراد طول القامة وحده، كذلك لا يجوز إرادة المعنى في حقّه.^{١٠}

فإن قلت: ”يجوز في حقّ“^{١١} غيره إرادة المعنى مع إرادة غيره“ قلت: كذلك يجتمع الإراداتان فيمن له نجد، على أنّنا نقول: يُحمل لفظ الكناية على المجاز حيث يمتنع المعنى لاندراجه حينئذ في حدّ المجاز، فكما لا امتناع في كون اللفظ الواحد مجازاً

^١ وفي هامش ش ب ل: أي: من حيث إنّه ذلك اللفظ، لا من حيث إنّه لفظ الكناية من حيث إنّه لفظ الكناية ومن حيث كني به عن غير معناه، فإنّه بهذا الاعتبار لا يراد به المعنى، «منه».

^٢ وفي هامش ب ل: كناية.

^٣ ش - لأنّ معنى إرادة المعنى فقط.

^٤ وفي هامش ش ب ل: أي: من حيث إنّ ذلك اللفظ ذلك اللفظ، «منه».

^٥ وفي هامش ش ب ل: أي: بالنسبة إلى لفظ الكناية، ولو بدلاً، «منه».

^٦ منع الخلوّ ومنع الجمع من أقسام القضية الشرطية

^٧ المنفصلة، والقضية الشرطية المنفصلة هي التي يحكم

من نوعين باعتبارين، كالمشفر والمرسّن في شفة الإنسان وأنفه، حيث كان^١ استعارةً باعتبار التشبيه، ومجازاً مرسلًا باعتبار الإطلاق والتقييد، فكذا لا امتناع في كون اللفظ الواحد مجازًا وكنايةً باعتبارين، ففيما امتنع المعنى^٢ مجازً في غيره، وفيما أمكن المعنى^٣ كنايةً عن غيره.^٤ وهذا كما ذكره علماء الأصول من أن: «إِعْتَدِي وَاسْتَبْرِي» في المدخولة^٥ / كنايةً عن الطلاق الملزوم للاعتداد في حقها، لتصور الاعتداد في حقها، وفي غير المدخولة مجازً فيه،^٦ لعدم تصور الاعتداد فيها.^٧

ويمكن الجواب عن هذا البحث بأن المراد بجواز الإرادة فيمن لا نجاد له الجواز والإمكان بالنظر إلى إمكان النجاد له في الاستقبال، فالآن يمكن إرادة^٩ طول النجاد فيمن لا نجاد له، وإن لم يكن الإرادة في الآن، بل في الاستقبال، لأن الوجود في الاستقبال يمكن الآن، وإن لم يكن الوجود الآن.^{١٠}

[أقسام الاستعارة عند السكاكي]

وأما تقسيم الاستعارة على ما اختاره صاحب المفتاح فيلى قسمين:^{١١} مصرحة، ومكنية،^{١٢} لأنها عبارة عن استعمال أحد طرفي التشبيه في الطرف الآخر مع تركه في الذكر وامتناع إرادة المعنى من الطرف المذكور، مدعيًا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين: متعارفًا وغيره.^{١٣}

فإن ذكر^{١٤} المشبه به وأريد به^{١٥} المشبه مع ترك ذكره مدعيًا أنه المشبه به، لا غيره،

- ١ وفي هامش ش ب ل: أي: كل من المشفر والمرسّن،^(١) بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، ١١٢/٣.
- ٢ «منه». | (١) ش: من الشفة والمشفر.
- ٣ وفي هامش ش ب ل: أي: الموضوع له، «منه».
- ٤ وفي هامش ش ب ل: فعلى هذا يكون «طويل النجاد» كنايةً فيمن له نجاد لإرادة المعنى مع إرادة غيره، ومجازًا فيمن لا نجاد له لانتفاء إرادة المعنى على أصل السكاكي، كما يكون الكناية مجازًا عند امتناع المعنى على قول من اكتفى بجواز إرادة المعنى في الكناية، «منه».
- ٥ ب - أن، صح في الهامش.
- ٦ وفي هامش ش ب ل: أي: في المرأة^(١) المدخولة. تنقسم إلى قسمين، فإن ذكر... إلخ، «منه».
- ٧ ل: مجاز عنه.
- ٨ بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، ١١٢/٣.
- ٩ ش - إرادة، صح في الهامش.
- ١٠ ل - ويمكن الجواب عن هذا... لم يكن الوجود في الآن، صح في الهامش.
- ١١ وفي هامش ش ب ل: أي: بالقسمة^(١) المعنوية، فإن غيره أيضًا يقسم الاستعارة إليهما، لكن ليس باعتبار المعنى العام، بل باعتبار ما يطلق عليه لفظ الاستعارة، «منه». | (١) ل: القسمة.
- ١٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٢.
- ١٣ أي: غير متعارف.
- ١٤ وفي هامش ش ب ل: أي: بعد هذا المعنى العام فالاستعارة تنقسم إلى قسمين، فإن ذكر... إلخ، «منه».
- ١٥ ش - به.

وامتناع إرادة معناه من لفظه، يسمي استعارةً مصرحةً، كقولك "رأيت أسدًا يرمي" أو "في الحَمَام". وإن دُكِرَ المشبّه وأريد به المشبّه به المتروك مع ذكر بعض لوازمه معه، وادّعاء كونه المشبّه به، لا غيره،^٢ / يسمي استعارةً مكنيّةً، كقولك: "أظفار المنيّة^٣ نشبت [و٩] بفلان" أو "المنيّة أنشبت أظفارها بفلان"، فالمنيّة مكنيّة، والأظفار تخيليّة عنده.^٤

أورد عليه^٥ أنّ المراد بالمنيّة هو الموت قطعاً، لا الأسد المشبّه به، فلا يصح جعله^٦ المنيّة استعارةً مكنيّةً مندرجةً في المجاز، ولم^٧ يُرَدّ بها غير معناها. فأجيب بأنّ المنيّة وإن أُريد بها الموت لكن بادّعاء كونها من السباع، فهي وإن كانت مشبّهة حقيقةً، لكنها مشبّهة بها ادّعاءً، فصدق^٨ أنه أُريد بالمنيّة^٩ المشبّه السبع المشبّه به.

وؤدّ هذا الجواب بأنّ دعوى اتّحاد المشبه بالمشبه به كما لا يجعل الرجل المشبّه بالأسد أسدًا،^{١٠} ولذلك لم يكن الأسد حقيقةً فيه، كذلك لا يجعل المنيّة المشبّهة بالسبع سبُعًا، فلا تكون المنيّة غيرها، بأن تكون سبُعًا مغايرًا للموت، كما لم يكن الرجل شيئًا مغايرًا له، بأن يكون أسدًا.^{١١}

وؤدّ عليه بأنّ عدم كون الرجل ما وُضِعَ له للفظ الأسد بادّعاء الأسدية له وعدم كون الأسد حقيقةً فيه لا يدلّ على عدم كون المنيّة، أعني: الموت، غير ما وُضِعَ له المنيّة، أعني: السبع، / وعلى عدم^{١٢} كونها مجازًا فيها، لأنّ الحقيقة وجوديّة^{١٣} فلا يكفي [ظ٩]

١ ل - رأيت، صح في الهامش.

٢ ب ل غير.

٣ وفي هامش ل: أي: الموت.

٤ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي. | وفي هامش ش ب + التي هي.

٥ وفي هامش ش ب ل: أي: ولو جعله أسدًا لكان الأسد حقيقةً في الرجل، لا مجازًا، وليس كذلك، «منه».

٦ وفي هامش ش ب ل: وملخص الكلام أنّ المركب من الداخل والخارج خارج، لا داخل، فالمنيّة مع الأسد الخارج عنها خارج عن المنيّة، فيكون المنيّة مع الأسد غير ما وضع له المنيّة، فيكون المنيّة مجازًا فيها مع اعتبار الأسد معها، والرجل مع الأسد لا يكون أسدًا حتى يكون الأسد فيه حقيقة لعدم دخول الخارج، «منه».

٧ ل: وعدم، صح في الهامش.

٨ وفي هامش ش ب ل: لأنها استعمال فيما وضع له،

٩ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي.

في كون الرجل عين الأسد ادعاءً الأسدية له،^١ والمجازَ عديمي فيكفي في كون المنية غيرها ادعاءً السبعية لها.^٢

فالحاصل أنّ المنية البارزة في صورة السبع غير المنية، أي: الموت، من حيث إنها موتٌ مجردة عن اختراع هيئة السبع وما له من اللوازم لها، ولو باعتبار،^٣ فالمنية مع صورة السبع مغايرة لها، لا معها، ولو اعتبارًا، لا بالذات لتصور مغايرة عين الشيء لذلك الشيء بالاعتبار.

[أقسام الاستعارة المصرحة عند السكاكي]

ثم الاستعارة المصرحة تنقسم عند السكاكي إلى تصريحية تحقيقية وإلى تصريحية تخيلية وإلى تصريحية محتملة لهما.^٤ لأنّها إنّ استعملت في المشبه المتحقق إمّا تحققًا حسيًا أو تحققًا عقليًا فاستعارةٌ تصريحيةٌ تحقيقيةٌ، كما في «رأيت أسدًا يرمي»،^٥ أي: رجلًا شجاعًا كالأسد، أو «شمسًا يتبسم»، أي: إنسانًا كالشمس في حسن الطلعة، وكما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، ١/٦]^٦ أي: الدين القيم الذي هو كالصراط المستقيم في اهتداء صاحبه وعدم ضلاله عن مرامه.^٧

وإنّ استعملت^٨ في المشبه الذي لا تحقق له، لا حسيًا ولا عقليًا، بل هو صورة وهمية [١٠] / محضة، فاستعارةٌ تصريحيةٌ تخيليةٌ، كما في «أظفار المنية ومخالبها»، فإنّ شيئًا من الأظفار والمخالب المضافة إلى المنية لم يستعمل في المحققة منهما، بل إنّما استعمل^٩

^١ وفي هامش ش ب ل: لأنّ اعتبار الداخل، أعني: الأسد ههنا، مع الخارج، أعني: الرجل ههنا، لا يجعل الخارج داخلًا، لأنّ في دخول المركب لا بدّ من دخول كل جزء منه في الشيء المدخول فيه، أي الأسد، «منه».

^٢ وفي هامش ش ب ل: لأنّ اعتبار الخارج، أعني: الأسد، مع الداخل، أعني: المنية، يجعل المنية الداخلة خارجة عن المنية، فيكون المنية غيرها مع اعتبار الأسدية معها، «منه».

^٣ وفي هامش ش ب ل: ولو كان تلك المغايرة لا بالذات، بل بالاعتبار، «منه».

^٤ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٢.

^٥ وفي هامش ش ب ل: وهذا مثال المتحقق حسيًا،

^٦ وفي هامش ش ب ل: وهذا مثال المتحقق عقليًا،

^٧ ب: استعمالًا؛ ل: استعمالنا.

في المتوهمة منهما، فإنه لَمَّا شَبَّهَ المنيَّةَ بالسبع في إهلاك النفوس بالقهر من غير تفرقة بين نفاع وضرار أخذ الوهم في تصويرها بصورة السبع واختراع ما للسبع لها من الأظفار والمخالب، فأطلقتنا على المتوهمة منهما الشبيهة بالمحققة منهما التي وضعتا لها.

فالاستعارة التخيلية عنده^١ قسم من المجاز اللغويّ الراجع إلى معنى اللفظ،^٢ لا إلى نسبة معناه كما ذهب إليه عبد القاهر وصاحب الإيضاح، حيث بيّنّا^٣ أن لا مجاز في معنى الأظفار لغة، بل المجاز في نسبتها إلى المنيَّة التي ليست هي لها عقلاً، بل إنما يجعلها للسبع فقط.^٤

[المجاز العقلي عند السكاكي]

ثم اعلم أنّ السكاكي ليس عنده مجاز عقليّ مقابل للمجاز اللغويّ، وإن فسره في المفتاح،^٥ بل هو عنده راجع ومردود إلى الاستعارة بالكناية.^٦ فعنده أريد بـ”الربيع“ في ”أثبتّ الربيعُ البقل“ الفاعلُ المختارُ بقرينة نسبة الإنبات الذي هو خاصّة الفاعل المختار إليه، كما أريد بالمنية السبع بقرينة نسبة الأظفار إليها، فكما أنّ المنية مشبّهة بالسبع فكذا الربيع مشبّه بالفاعل المختار في تعلق وجود الفعل بهما، فذكر المشبّه / فيهما وأريد المشبّه به بقرينة نسبة خواصّ المشبّه به إليه من الأظفار والإنبات.

[١٠ظ]

- ١ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي.
- ٢ ش - اللفظ.
- ٣ وفي هامش ش ب ل: أي: عبد القاهر وصاحب الإيضاح، «منه».
- ٤ وفي هامش ش ب ل: وإن استعملت الاستعارة في المشبّه المتروك الصالح للحمل من وجه على ما له تحقّق ومن وجه على ما لا تحقّق له فالاستعارة محتمة للتحقيقية والتخييلية، كما قال^(١) ”صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعري أفراس الصبي ورواحله“، قال الشاعر ذلك^(٢) مراداً بأفراس الصبا ورواحله الآلات والأدوات المتخيلة للصبأ أو دواعي النفس المتحققة في الخارج الشبيهتين بالأفراس والرواحل المحققين^(٣) ليمنّ قضى حاجته من الحجّ أو التجارة فاهملهما، فعلى الأول تخيلية، وعلى الثاني تحقيقية، «منه».
- ٥ | ش: أي الشاعر؛^(٢) ش ب - قال الشاعر ذلك؛^(٣) ل: المحققة. | وفي هامش ش ب ل: وقد جعل صاحب المفتاح من التصريحية المحتملة
- ٦ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥١١.

وردَّ عليه^١ صاحبُ الإيضاح بوجوده^٢ منها: أنه لو أريد بالعيشة في ﴿عَيْشَةَ رَاضِيَةٍ﴾^٣ صاحبُها، كما ذكرت، كان المعنى "صاحب العيشة في صاحب العيشة"^٤. وأمثال ذلك من المفاسد المبنية على أن يراد بالمشبه^٥ في المكنية المشبه به حقيقةً، كما هو الظاهر من كلام السكاكي، ولم يُردَّ ما هو ظاهره^٦ بل أراد أن المشبه في المكنية مستعمل في المشبه به ادعاءً وهو المشبه حقيقةً، فلا يلزم أن يكون صاحب العيشة في صاحبها، ولا غيره من سائر المفاسد المذكورة في موضعه^٧.

لا يقال يُردُّ عليه^٨ أنَّ تصريحه بأنَّ المراد بالأظفار مثلاً الأظفار^٩ المتوهمة الشبيهة بالمحققة تنصيبٌ على أنَّ^{١٠} المجاز العقلي فيه استعارة تصريحية تخيلية، لا مكنية مقابلة لها^{١١}. ومذهبه^{١٢} أنَّ المجاز العقلي أينما كان مردوداً إلى الاستعارة^{١٣} المكنية. لأننا نقول معنى كلام السكاكي: أنَّ كلَّ كلام فيه مجاز عقلي على قول السلف فعندي^{١٤} فيه استعارة مكنية، وإن لم تكن المكنية عندي ما جعلوه مجازاً عقلياً. فالمكنية في "أثبتت الربيع" الربيع، والإنبات قرينة، وفي "أظفار المنية" المنية، والأظفار / قرينة وتخيل. لكن يردُّ عليه^{١٥} أنه كان عليه^{١٦} أن يجعل الإنبات كالأظفار للمتوهمة، ولم يجعله^{١٧}.

[١١و]

- ١ وفي هامش ب ل: أي: السكاكي.
- ٢ الإيضاح في علوم البلاغة للقرظيني، ص ٤٣ - ٤٤.
- ٣ ﴿فَهُوَ فِي عَيْشَةِ رَاضِيَةٍ﴾ [الحافة، ٢١/٦٩].
- ٤ فقد اختلف السكاكي والقرظيني في مسألة المجاز العقلي، فمن مظاهر هذا الاختلاف هو أن السكاكي قد ذكر المجاز العقلي في علم البيان في مبحث المجاز، وأن القرظيني قد ذكره في علم المعاني في مبحث الإسناد، لأن المجاز العقلي على رأي السكاكي كلام، وعلى رأي القرظيني إسناد، فتعريف القرظيني «المجاز العقلي: هو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو بتأول» أخص من تعريف السكاكي للمجاز العقلي: «هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع». مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٠٣-٥١١؛ الإيضاح في علوم البلاغة للقرظيني، ص ٣١-٣٥. ولمزيد من المعلومات حول المجاز العقلي فانظر هذه المقالة: Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecâz Tartışmaları", s. 1-37.
- ٥ ش ب + ومنها.
- ٦ ل - بالمشبه، صح في الهامش.
- ٧ وفي هامش ش ب ل: حال.
- ٨ وفي هامش ش ب: لأن في الخروج عن الظاهر سعة، «منه».
- ٩ ل - المذكورة في موضعه.
- ١٠ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي.
- ١١ ل - الأظفار؛ ل + هو.
- ١٢ ل: بأن.
- ١٣ وفي هامش ش ب ل: أي للتصريحية التخيلية. (١) | (أ) ل: والتخيلية.
- ١٤ وفي هامش ش ب: السكاكي.
- ١٥ ل - الاستعارة.
- ١٦ وفي هامش ش ب ل: السكاكي.
- ١٧ وفي هامش ش ب: السكاكي.
- ١٨ وفي هامش ش ب: أي: على السكاكي.
- ١٩ وفي هامش ل: اعلم أن للاستعارة أفساساً كثيرة، والتي يحتاج الفاضل إلى كمال معرفتها وتحقيق امتياز بعضها عن بعض من سائر الأقسام أربعة: <

[الاستعارة التبعية عند السكاكي]

ثم اعلم أنّ السكاكي، كما لا يقول بالمجاز العقليّ ويُرُدُّه إلى الاستعارة بالكناية، لا يقول أيضًا بالاستعارة التبعية¹ التي أثبتّها السلفُ فيما عدا أسماء الأجناس والمصادر

الأظفار إليها. فالتخييلية لا توجد بدون المكنية عنده في الكلام الفصيح، وأما المكنية فقد توجد بدونها مطلقًا، كما حقّقه في المختصر، وقد أوله الفتازاني بأنّ قوله إنها المنية على حذف مضاف، أي: ذكر المنية، وأرجعه إلى القول الأول. وعلم أنّ المجاز العقليّ قسم من الاستعارة بالكناية، فعنده نحو "أثبت الربيع البقل" استعارة بالكناية أيضًا، وليس مجازًا عقليًا. والثالث وهو مذهب صاحب التلخيص، أنّها التشبيه المضر في النفس، فكل من لفظ المنية والأظفار في البيت مستعملتان في معناهما الحقيقيّان، ليس مجازًا، والاستعارة إنّما هي تشبيه المنية بالسبع المضر في النفس، ويجب عنده أن يكون قرينتها تخيلية، كإثبات الأظفار، فبينهما لازمة لا توجد أحدهما بدون الآخر، وهما عنده أمران معنويّان. وأما التخييلية فقد علمت مما تقرّر في المكنية غير أنّ صاحب المفتاح يدعي أنّها الأظفار المستعملة في معنى متوهم بمعنى أنّه لما شبه المنية بالسبع اخترع الوهم لها من لوازم مثل صوت الأظفار، فأطلق عليه بقيد الأظفار، فيجوز عنده استعمالها بدون المكنية. والمحقّقون على أنّها امر عقليّ تجعل الشيء للشيء، كالأظفار للمنية، واليد للسؤال، والزمام للحكم، واللسان للحال ونحوه، والله أعلم. ثم إنّ المذهب الراجح في الاستعارة أنّها مجاز لغويّ، قيل عقليّ، واستدلّ له بقوله "قامت تظللني من الشمس نفس أعز عليّ من نفسي قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس"، وقوله "لا تعجبوا من بلى غلاته قد زرّ أزراره على القمر"، فلولا أنّه ادعى له معنى الشمس الحقيقيّ في البيت الأول، ومعنى القمر الحقيقيّ في الثاني بالتصرف العقليّ لما كان للعجب في البيت الأول والنهي عنه في الثاني. وردّ بأنّ ذلك للبناء، على هذا سمي التشبيه قضاء لحق المبالغة، كما حقّقه في موضعه، والله أعلم.

¹ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٩-٤٩٣.

التحقيقية والتبعية والمكنية والتخييلية. والأربعة من أقسام المجاز، بخلاف بعض المحقّقين في الأخيرة، ولصاحب التلخيص في الأخيرتين، كما سنبينه إن شاء الله تعالى. فنقول: المجاز المفرد: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينته عدم إرادته، ولا بدّ من العلاقة، فإن كانت غير التشبيه يسمى مجازًا مرسلًا، لأنه أرسل عن قيد التشبيه، وإن كانت هي التشبيه تسمى استعارة. فالتحقيقية: هي أن يستعار اسم المشبه به للمشبه ويحذف المشبه ويطلق المشبه به عليه مع القرينة، نحو "رأيت أسدًا يرمي". والتبعية: هي أن يكون المستعار غير اسم جنس، بل كان فعلًا، نحو "نظمت الحال"، أو ما اشتق منه، نحو "الحال ناطقة"، ونحوه، أو حرفًا نحو "اللام" في قوله تعالى ﴿فَأَلْقَتْهُرَّءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَخَزَنًا﴾ [التقصص، ٨/٢٨]. وإن كان اسم جنس نحو "أسد" فتسمى استعارة أصلية في مقابلة التبعية. وقد أنكر السكاكي الاستعارة التبعية وجعلها قرينة المكنية قليلًا للأقسام. وأما المكنية ففي تحقيق معناها ثلاثة أقوال: الأول هو قول المتقدمين، وعليه صاحب الكشاف، وقال الفتازاني: إنه الأصوب، وهو أن الاستعارة بالكناية هي اسم المشبه به المذكور كناية، لا صريحًا، نحو "أنشبت المنية أظفارها"، فالاستعارة في المشبه به الغير المصريح وهو السبع المكني عنه بذكر شيء من لوازمه وهو الأظفار، ولا يلزم أن يكون قرينتها تخيلية، بل قد يكون تحقيقيّة، فعلى هذا القول لا لازمة بينهما، كما قرره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة، ٢٧/٢]. والثاني وهو قول صاحب المفتاح، أنّها اسم المشبه المستعمل في المشبه به، على عكس التصريحية، كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعله مرادًا لاسم السبع وادعاء أنّ أفراده قسمان: متعارف وغير متعارف بقرينة إضافة

من الأفعال وما يشتقّ منها ومن الحروف، وجعلوا الاستعارة في أسماء الأجناس والمصادر أصليّةً، بناءً على أنّ المعتبّر في التشبيه فيهما معناهما، وفي الأفعال والمشتقّ منها مصادُرهما، وفي الحروف مُتعلّقُ معانيها، وهو^١ الذي يعبّر^٢ عن معانيها به.

وتوضيحه أنّك إذا قلت: "أوجع فلان قتل زيد إيّاه"^٣، أي: ضربه الشديد الشبيه بقتله، كان التشبيه بين القتل والضرب نفسيهما، لا بين غيرهما، وكذا إذا قلت: "رأيت أسدًا يرمي"، أي: الرجل الشجاع الشبيه بالأسد، كان التشبيه بين الرجل والأسد نفسيهما، لا بين غيرهما. وأمّا إذا قلت: "نطقتِ الحال" أو "الحالُ ناطقةٌ" بمعنى "دلّت الحال" أو "دالّةٌ" لم يكن التشبيه بين نفس "نطقت" ونفس "دلّت"، ولا بين نفس "الناطق" ونفس "الحال" / الدالّة ابتداءً، بل يكون التشبيه أولاً بين الدالّة والنطق، بأن يشبه دلالة الحال في إيضاح المقصود بنطق الناطق، ويدخل هي في جنس النطق بجعلها من أفراد ادعاء، ثم يطلق اسم النطق عليها، ثم بعد ذلك يشتقّ من النطق بمعنى الدلالة "نطقت" بمعنى دلّت، أو "ناطقٌ" بمعنى دالٌّ، فيسند كلّ منهما إلى الحال، فما لم يجعل النطق بمعنى الدلالة لا يجعل المشتقّ منه فعلاً أو صفةً بمعنى يشمل معنى الدلالة.

[١١ا]

وأما توضيح الاستعارة التبعيّة في متعلّقات معاني الحروف على رأي السلف فعلى الإجمال أن يقال: إنّ للحروف معاني مخصوصةً، هي نسب^٤ مخصوصةً غير^٥ مستقلّة بالمفهوميّة^٦، ويعبّر عنها بمفهومات أخرى هي نسب^٧ عامّة مستقلّة بالمفهوميّة. وهذه المعاني التي يعبّر بها عن المعاني المخصوصة للحروف هي التي أريد بمتعلّقات معاني الحروف، وهي عامّة لمعاني الحروف شاملة لها^٨، ونسبة متعلّقات معاني الحروف إلى معانيها^٩ نسبة الأعمّ مطلقاً إلى الأخصّ، كذلك.

فما لم يُتصوّر التشبيه في شيء من المعاني العامّة التي اندرج فيه معنى من معاني الحروف لم يُتصوّر التشبيه في المعنى الخاصّ المندرج / فيه، فكانت الاستعارة في العامّ المندرج فيه الذي هو معنى الاسم أصالةً، وفي الخاصّ المندرج الذي هو معنى الحرف تبعاً له.

[١٢ا]

١ ل - وهو.
 ٢ ل: ش: عبّر.
 ٣ ش: أوجع فلان قتله زيد إيّاه؛ ل: أوجع بفلان قتله.
 ٤ ل - هي نسب، صح في الهامش.
 ٥ ل - غير، صح في الهامش.
 ٦ ش: بل نسباً مخصوصةً غير مستقلّة بالمفهوميّة.
 ٧ ب: وهي عامّة من المعاني الحروف شاملة لها؛ ل:
 وهي عامّة عن معاني الحروف شاملة إيّاها.
 ٨ ب: معاني.

وأما على التفصيل^١ فبأن يقال مثلاً: إنَّ معنى اللّام الغرضُ الخاصُّ المندرجُ في الغرض العامِّ المتناولِ له، المعبرُ به عنه، فيعتبر تشبيهه ترتّب غير الغرض المطلق بترتّبهِ، فيعتبر استعارة الغرض المطلق لترتّب ذلك الغير، فيسري منه التشبيه والاستعارة إلى الغرض المخصوص الذي هو معنى اللام، فيستعمل فيه اللام الغرضية، كما شبّه ترتّب^٢ العداوة والحزن على الالتقاط بترتّب التبيّي والمحبة عليه في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آءَالٌ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص، ٨/٢٨]، فإنه يشبه ترتّبهما^٥ عليه^٦ بترتّبهما^٧ عليه^٨ في مطلق الترتّب عليه، فاعتبر استعارة مطلق الترتّب لترتّب العداوة، ثم يسري التشبيه والاستعارة إلى الترتّب الخاصّ الذي هو معنى اللام، فاستعيرت اللام لترتّب العداوة على الالتقاط الذي لم يوضع اللام له، بل معناها^٩ ترتّب ما هو الغرض في الواقع من الالتقاط، أعني: المحبة، فاستعملت اللام في غير ما وضعت له بعد استعمال متعلّق معناها فيه.

وهكذا يعتبر / تشبيه غير الظرفية بها، فيعتبر استعارتها له، ثم يسري التشبيه والاستعارة [١٢ظ] إلى الظرفية المخصوصة التي هي معنى "في"، فيستعمل هي فيه. وكذا يعتبر^{١٠} تشبيه غير الابتداء به، فيعتبر استعارته له، ثم يسري الاستعارة إلى الابتداء المخصوص الذي هو معنى "من"، فيستعمل هي فيه. وكذا يعتبر^{١١} تشبيه غير الاستعلاء به، فيعتبر استعارته له، ثم يسري الاستعارة إلى الاستعلاء المخصوص الذي هو معنى "على"، فيستعمل هي فيه. وكذا يعتبر^{١٢} تشبيه غير البعد به، فيعتبر استعارته له، فيسري التشبيه^{١٣} والاستعارة إلى البعد المخصوص الذي هو معنى "عن"، فيستعمل هي فيه. وعلى هذا فاعتبر البواقي^{١٤}.

فلنرجع الآن إلى ما نحن فيه من ردّ التبعية على مذهب السلف إلى الاستعارة المكيّة عند السكاكي، فهو يقول: إنّ "الحال" مثلاً في "نطق الحال" و"الحال ناطقة" استعيرت للإنسان المتكلّم بقرينة نسبة النطق إليها، فقد دُكر الحال المشبّهة بالإنسان المتكلّم

١ وفي هامش ش ب: قوله "وأما على التفصيل" عطف على قوله "فعلى الإجمال"، لأنّه في المعنى "أما على الإجمال"، «منه».

٢ ب: بترتب.

٣ وفي هامش ب ل: موسى عليه السلام.

٤ وفي هامش ب ل: موسى عليه السلام.

٥ وفي هامش ش ب: أي: العداوة والحزن، «منه».

٦ | (١) ب - «منه».

٧ وفي هامش ش ب: أي: بترتب التبيّي والمحبة على الالتقاط، «منه».

٨ ل - فإنه يشبه ترتّبهما عليه بترتّبهما عليه.

٩ ب: لمعناها.

١٠ ل - يعتبر، صح في الهامش.

١١ ش ل - يعتبر، صح في هامش ل.

١٢ ل - يعتبر، صح في الهامش.

١٣ ل - التشبيه.

١٤ ل: وكذا البواقي وعلى هذا فاعتبر.

في إظهار المقصود وأريد بها الإنسان المتكلم المشبه به، فكان استعارةً بالكناية.¹

ويقول: إنّ العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط استعيراً² للمحبة والتبني اللذين كان الأخذ لأجلهما بقرينة استعمال اللام / مع العداوة التي حثها أن تستعمل فيما هو [١٣ و]

الغرض حقيقةً، وهو ههنا المحبة، فقد استعملت العداوة المشبهة في المحبة المشبهة بها بقرينة دخول اللام الداخلة على المحبة عليها.³ وكذا كل حرف قرينة لاستعارة⁴ مدخولها لمدخولها الحقيقي، فيراد بمدخول «مِنْ» و«إِلَى» و«عَلَى» و«بِ» و«كَيْ» و«عَنْ» وغيرها إذا كانت مستعملة في غير ما حثها⁵ أن يستعمل فيه ما⁶ حثها استعمالها⁷ فيها، فافهم.

وبالجملة السكاكي يَرُدُّ التبعية إلى المكنية بِجَعْلِ قرينة التبعية مكنيةً، وجعل التبعية قرينة المكنية. وقرينة التبعية قد يكون الفاعل وقد يكون المفعول وقد يكون المجرور. هذا. وإن أُطْبِنَّا في المقام، ولكن لم يَبْقَ للقاصرين بعد ذلك حاجةٌ إلى التنبيه على المرام.

[أقسام الاستعارة باعتبار لازمها عند السكاكي]

ثم⁸ الاستعارة⁹ إنّ قارنت بما يلائم المشبه به فهي مُرَشَّحةٌ،¹⁰ فالملائم المقارن ترشيحٌ، وهو حقيقة بلا خلاف، بخلاف التخيل فإنه مجاز لغوي عند السكاكي، حقيقة لغوية¹¹ عند غيره، بأن يكون المجاز في النسبة، لا في اللغة. وإن قارنت بما يلائم المشبه فهي مُجَرَّدَةٌ، فالمقارن تجريد.¹² وإن لم يقارن بشيء مما يلائم المشبه به أو المشبه¹³ فهي¹⁴ مُطْلَقَةٌ.¹⁵

- ١ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٩٣.
- ٢ ل: استعيرت.
- ٣ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٩١. | وفي هامش ش ب ل: أي: على العداوة، «منه»^(١). | ب ل - «منه».
- ٤ ش: لاستعمال.
- ٥ وفي هامش ش ب ل: أي: حق الحروف، «منه»^(١). | ب ل - «منه».
- ٦ وفي هامش ش ب ل: ولفظ «ما» فاعل «يراد»، فلا تغفل، «منه»^(١). | ب ل - «منه».
- ٧ وفي هامش ش ب: أي: الحروف، «منه»^(١). | ب ل - «منه».
- ٨ ش ل - «منه».
- ٩ وفي هامش ش ب ل: وإنما لم يختص هذا التقسيم بصاحب مذهب، لعدم اختصاصه بمذهب، «منه».
- ١٠ وفي هامش ش ب ل: كما إذا قلت «رأيت أسدًا رامياً أو متكلمًا له لِينٌ أو أظفارٌ أو مخالِبٌ»، «منه».
- ١١ قرينة قرينة ترشيح ترشيح ترشيح ب ل - لغوية، صح في هامش ب.
- ١٢ وفي هامش ش ب ل: كقولك: «غمر الرداء» أي: «كثير العطاء»، فإن الغمر الذي هو الكثير إنما يناسب العطاء المستعار له، لا الرداء المستعار منه، ووجه الشبه بين الرداء والعطاء هو أنّ كلاً منهما يَصُونُ عرض^(١) صاحبه، «منه». | ب - عرض.
- ١٣ ب: والمشبه.
- ١٤ ب - فهي، صح في الهامش.
- ١٥ وفي هامش ش ب ل: كما إذا قلت «رأيت أسدًا يرمي» أو «في الحمام»، «منه».

/ فالمرشحة أبلغ من المطلقة، وهي من المجردة. والترشيح وإن ظنَّ أنه في المصْرحة [١٣ظ] يكون، لا في المكنية، لكنَّ المحققين على أنَّ ما زاد على القرينة الواحدة في المكنية ترشيحٌ لها، فحينئذ لا يختصَّ الترشيح بما يقارن المشبه به، فإنه لا ذكر للمشبه^١ به في المكنية.

ثم إنَّ التخييل والترشيح بعد ما اشتركا في كونهما من خواصَّ المشبه به المثبت للمشبه، لكن بينهما فرق من حيث إنَّ الترشيح ثبتَّ للمشبه معبراً عنه بلفظ المشبه به، والتخييل ثبت للمشبه معبراً عنه^٢ بلفظه. ولَمَّا كان^٣ التعبير عن المشبه في المصْرحة بلفظ المشبه به لم يكن الترشيح المثبت للمشبه المراد به مجازاً عن صورة متوهمة، كما في التخييل عند السكاكي،^٤ للمناسبة بين لفظ المستعار والترشيح، بخلاف التخييل فإنه خاصّة للمشبه به لكنها أثبتت للمشبه معبراً بلفظه، فيكون غير مناسب له لفظاً، فاعتبر السكاكي استعارته^٥ للصورة الوهمية، وغيره جَعَلَهُ مجازاً عقلياً، فاندفع اعتراض صاحب الإيضاح عن صاحب المفتاح بأنَّه كان عليه أن يجعل الترشيح كالتخييل مجازاً عن الصورة الوهمية، لا حقيقةً، لأنَّ كلاً منهما خاصّة المشبه به أثبتت للمشبه، غير أنَّ / التخييل [١٤و] قَارَنَ لفظَ المشبه، والترشيح قارن^٦ لفظَ المشبه به، وذلك لا يجدي فرقاً معنوياً.^٧

واعلم أيضاً أن لا لزوم بين المكنية والتخييلية عند السكاكي لوجود المكنية بدون التخييلية في "أُنبِت الربيع"، فإنَّ الربيع استعارةً مكنيةً والإنبات حقيقةً عنده، ولوجود التخييلية بدون المكنية في قوله "مخالِب المنية" الشبيهة بالسبع، كما^٨ يكون اللزوم بينهما عند صاحب الإيضاح، وتُجْعَلُ الأظفار في "أظفار المنية" الشبيهة بالسبع ترشيح التشبيه.^٩ وأما عند غيرهما^{١٠} فالتخييلية لا تنفك عن المكنية، وقد تنفك المكنية^{١١} عنها، كما في قوله تعالى: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة، ٢٧/٢]، فإنَّ العهد استعارة مكنية،^{١٢} والنقض استعارة تصريحية لإبطال العهد، فَهَهُنَا استعارة مكنية بلا تخييل.

المشبه، «منه».

١ ش: في المشبه.

٨ ش: مما.

٢ ل - عنه.

٩ ل - كما يكون اللزوم بينهما عند صاحب الإيضاح

٣ ل: ولَمَّا آن.

وتجعل الأظفار في "أظفار المنية" الشبيهة بالسبع ترشيح التشبيه.

٤ وفي هامش ش ب: أي: كما كان التخييل مجازاً عن صورة متوهمة عند السكاكي، «منه».

١٠ ل: لغيره.

٥ أي: الترشيح.

١١ ب - وقد تنفك المكنية، صح في الهامش.

٦ ل - قارن.

١٢ ل + عن الحبل.

٧ وفي هامش ش ب ل: لأنَّ المراد فيها ليس إلا

[مذهب السكاكي في تقسيم اللفظ ملخصاً]

فقد تَلَخَّصَ لك من تفصيل مذهب السكاكي في تقسيم اللفظ الموضوع المستعمل^١ أنه إمّا حقيقة أو مجاز، والحقيقة تشمل الحقيقة المجردة عنده،^٢ وهي التي ليست بكناية، ويدخل فيها التشبيه على زعمه،^٣ وتشمل الكناية.^٤ والمجاز ينقسم إلى الاستعارة والمجاز المرسل، والاستعارة تنقسم إلى التصريحية والمكنية، والتصريحية إلى التحقيقية والتخييلية والمحتملة لهما،^٥ والتحقيقية إلى الحسية والعقلية لتحقيق المشبه حساً / أو عقلاً. [٤١ط]

[المواضيع التي خالف فيها السكاكي السلف]

فقد خالف^٦ القوم؛

- في عَدِّهِ التخييلية من المجاز اللغوي، لا من المجاز العقلي كما فعلوه.^٧
- وفي عَدِّهِ^٨ الاستعارة المكنية لفظ المشبه، لا لفظ المشبه به المرموز إليه بالتخييلية كما فعله القوم.^٩
- وفي أنه^{١٠} لم يعتبر تقسيم الاستعارة إلى الأصلية والتبعية كما فعله القوم، بل ردَّ^{١١} التبعية إلى المكنية.^{١٢}
- وفي أنه^{١٣} لم يعتبر المجاز العقلي من أقسام المجاز^{١٤} قسمًا على حدة كما اعتبروه،^{١٥} بل ردَّ^{١٦} كالتبعية إلى المكنية، تقليلاً للأقسام تسهياً للضبط.^{١٧}
- وفي أنه^{١٨} لم يعتبر أيضاً في أقسام المجاز المجاز^{١٩} بالزيادة والنقصان كما فعله القوم

١ ل - المستعمل.

٢ وفي هامش ش ب: أي: السكاكي.

٣ وفي هامش ش ب: أي: السكاكي.

٤ وفي هامش ش ب: أي: وتشمل الحقيقة الكناية كما تشمل الحقيقة المجردة والتشبيه، «منه».

٥ ل - والمحتملة لهما.

٦ وفي هامش ش ب ل: أي: السكاكي.

٧ انظر: مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٧٨ - ٤٨١.

٨ وفي هامش ش ب: السكاكي.

٩ انظر: مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

١٠ وفي هامش ش ب ل: السكاكي.

١١ وفي هامش ش ب ل: السكاكي.

١٢ انظر: مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٩٣.

١٣ وفي هامش ش ب: السكاكي.

١٤ وفي هامش ش ب ل: أي: من جملة ما يطلق عليه

لفظ المجاز بحسب الاشتراك اللفظي، لأنَّ المجاز العقلي قسم معنوي منه، «منه».

١٥ وفي هامش ش ب: أي: القوم.

١٦ وفي هامش ش ب: أي: السكاكي.

١٧ وفي هامش ش ب ل: إشارة إلى ترجيح مذهبه على مذهب

غيره، «منه». | انظر: مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥١١.

١٨ ل - وفي أنه.

١٩ ل - المجاز، صح في الهامش.

وجعلوه من أقسامه، بل كان رأيه^١ أن يلحق المجاز بالزيادة والنقصان بالمجاز، لا قسمًا برأسه منه كما فعله السلف وعدّوه قسمًا منه.^٢

[تنبيه: إطلاق لفظ "المجاز" على بعض أقسامه]

تنبيه: قد علمت من هذا الضبط مذهب السلف في تقسيم اللفظ الموضوع المستعمل^٣، لكنّ مما يجب التنبّه له أنّ المجاز المنقسم عندهم إلى اللغوي والعقلي، واللغوي المنقسم إلى المجاز الراجع إلى المعنى وإلى المجاز الراجع إلى الحكم^٤ ليس^٥ بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لأنّه لم يستعمل عندهم اللفظ في غير معناه في المجاز العقلي، بل المجاز العقلي عندهم نسبة الشيء إلى غير ما هو له بحسب ظاهر حال من ينسبُهُ / إليه. [١٥٥] ولا في المجاز بالزيادة والنقصان، لأنّه اللفظ الذي تغيّر حكم إعرابه بحذف لفظ أو زيادة لفظ من غير نقل اللفظ عن معناه، كما في ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَىٰ﴾ [يوسف، ٨٢/١٢]، أي: أهلها، فإنّ إعراب القرية تغيّر من الجرّ الأصلي إلى النصب بالحذف، وكما في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾^٦، أي: مثله، بزيادة الكاف، فإنّ إعراب المثل تغيّر من النصب الأصلي إلى الجرّ بالزيادة، وكما في ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر، ٢٢/٨٩]، أي: أمر ربك، فإنّ إعراب الربّ هو الجرّ في الأصل ثم تغيّر إلى الرفع بحذف الأمر، من غير نقل "القرية" بعد حذف الأهل إليه، ومن غير نقل "الرب" بعد حذف الأمر إليه، ومن غير نقل "كمثل" إلى معنى^٧ مثل بعد زيادة الكاف، وإنّ فهم ذلك النقل من كلام بعض الأصوليين، بل المجاز المنقسم إلى اللغوي والعقلي والمجاز المنقسم إلى ما هو راجع إلى المعنى وإلى ما هو راجع إلى حكم الكلمة من الإعراب عندهم^٨ بمعنى ما يطلق عليه لفظ المجاز والمسمى به، هذا.^٩

[مذهب الخطيب القزويني في تقسيم اللفظ]

وأما تقسيم اللفظ الموضوع المستعمل^{١٠} على مذهب الخطيب، أعني: صاحب الإيضاح،

١ وفي هامش ش ب ل: أي: رأي^(١) السكاكي. | (١)
ش ب - رأي.
٢ ش ب - كما فعله السلف وعدّوه قسمًا منه. | انظر:
٣ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٠٢.
٤ ل - المستعمل.
٥ وفي هامش ش ب ل: أي: حكم اللفظ من الإعراب،
٦ وفي هامش ش ب ل: أي: هذا كما ذكر، «منه».
٧ وفي هامش ش ب ل: أي: هذا كما ذكر، «منه».
٨ وفي هامش ش ب ل: أي: هذا كما ذكر، «منه».
٩ وفي هامش ش ب ل: أي: هذا كما ذكر، «منه».
١٠ ل - المستعمل.

فثُلَاثِيَّةٌ، لِإِنَّهُ إِنْ اسْتَعْمَلَ فِيهَا وَضَعَ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ^١ فَحَقِيقَةٌ، وَإِنْ اسْتَعْمَلَ فِي غَيْرِهِ الْمُنَاسِبَ لَهُ^٢ إِنْ كَانَ^٣ بَقْرِيْنَةً مَانِعَةً عَنِ إِرَادَةِ مَعْنَاهُ^٤ فَمَجَازٌ، / وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَكِنَايَةً. [١٥ ظ]

ثم المجاز إن كان علاقته المشابهة فاستعارة، وإن كان غير المشابهة فمرسل.

فلاستعارة التي هي قسم من المجاز اللغويّ منحصرة عنده^٥ في التصريحية.

وأما الاستعارة المكنية عنده^٦ فإنما هي^٧ عبارة عن التشبيه المضمّر في النفس بأن يشبه مثلاً النية بالسبع في النفس ويُدَلَّ عليه بإضافة^٨ أظفاره إليها، فهذا التشبيه المضمّر في النفس استعارة مكنية عنده^٩، وإضافة لازم المشبّه به، أعني: الأظفار مثلاً،^{١٠} إلى المشبّه التي هي مجاز^{١١} عقلي استعارة تخيلية عنده^{١٢}، كما هو عند السلف. وإطلاق المجاز على ما ذكر وعلى المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان باشتراك اللفظ عنده^{١٣}، كما هو عند السلف.^{١٤}

وأما قسمه الكناية إلى الكناية في المفرد وإلى الكناية في النسبة،^{١٥} وقسمه الكناية

- ^١ وفي هامش ش ب ل: وقيد "اصطلاح التخاطب" في هذا التقسيم يفيد ما يفيد "الحيثية" في التقسيم المختار، وما^(١) يفيد قيد "عند المستعمل" في تقسيم السكاكي، وكل ذلك يخرج المجاز المستعمل في معنى مجازي موضوع له في اصطلاح ووضع من الأوضاع، «منه». | (١) ش ب - ما.
- ^٢ ل: إياه.
- ^٣ وفي هامش ش ب ل: أي: اللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له^(١) إن كان استعماله بقريته... إلى آخره، «منه». | (١) ش ب + فيه.
- ^٤ وفي هامش ش ب: أي: الموضوع له، «منه».
- ^٥ وفي هامش ش ب: صاحب الإيضاح، «منه».
- ^٦ وفي هامش ش ب: صاحب الإيضاح، «منه».
- ^٧ ل - فإنما هي.
- ^٨ ب: إضافة.
- ^٩ وفي هامش ل: صاحب الإيضاح، «منه».
- ^{١٠} ل - أعني: الأظفار مثلاً.
- ^{١١} ب: المجاز.
- ^{١٢} وفي هامش ل: أي: عند صاحب الإيضاح، «منه».
- ^{١٣} وفي هامش ش ب ل: أي: عند^(١) صاحب الإيضاح، «منه».
- ^{١٤} | وفي هامش ل - عند.
- ^{١٥} ل + ثم الكناية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لأن ما يقصد إليه في الكلام إما منسوب إليه بأي نسبة كانت، فالكناية حينئذ كناية يقصد بها الموصوف، وإما منسوب للكناية حينئذ كناية يقصد بها الصفة، وإما نسبة للكناية حينئذ كناية يقصد بها النسبة، وإثبات الصفة للموصوف، لا نفس الموصوف كما في الأول، ولا نفس الصفة كما في الثاني. مثال الكناية التي قصد بها الموصوف كما يقصد بـ"الحي المستوي القائمة عريض الأظفار" إلى الإنسان، وكما يقصد بـ"عريض الوسادة" الكناية عن "عريض القفاه"، وبـ"عرض القفاه" عن "الأبله". ومثال الثاني قولك "طويل النجاد" كناية بطول النجاد عن طول القائمة، وقولك "جبان الكلب" كناية بجبن الكلب عن كونه مضياًفاً. ومثال الثالث قولك "إن السماحة^(١) والمجد^(٢) والمروة^(٣)" في قبة ضربت على ابن الحشرج، لأنه كني بإثبات هذه الصفات بمكان ابن الحشرج عن إثباتها له. | وفي هامش ل: (١) الشجاعة؛ (٢) الشرف؛ (٣) الكرم.
- ^{١٥} وفي هامش ش ب: مثال الكناية التي قصد بها النسبة قولك "إن السماحة^(١) والمجد^(٢) والمروة في قبة ضربت على ابن الحشرج"، لأنه كني بإثبات هذه الصفات بمكان ابن الحشرج عن إثباتها له، «منه».
- | وفي هامش ب: (١) الشجاعة؛ (٢) الشرف.

في المفرد وإلى الكناية عن الموصوف،^١ وإلى الكناية عن الصفة^٢ فمما اتفق الكلُّ عليه،^٣ وإن وقع الخلاف في بعض الفروع والأقسام، فليس غرضنا التنبيه على مكانها، إذ نحن قَصَدْنَا أصولَ الاصطلاحات في هذه التنبيهات.^٤

[فائدة في مقارنة آراء السلف والسكاكي والقزويني في الاستعارة المكنية]

فائدة^٥: فاعلم أنّ مختار المحققين في الاستعارة المكنية هو مذهب السلف، وهو أن يراد بالأسد المرموز إليه / بالأظفار المنية، فحينئذ يصحّ^٦ إطلاق الاستعارة، لأنّه [١٦٥] استعير السَّبُعُ المرموز إليه بالأظفار للمنية، ويصحّ معنى الكناية، وهي ترك التصريح، لأنّ لَفْظَ السَّبُعِ غير مصرّح به، بل مكنيّ عنه بالأظفار.

وعلى قول الخطيب لا يصحّ^٧ إطلاق الاستعارة،^٨ وإن صحّ معنى الكناية لكون التشبيه الذي أطلق الاستعارة المكنية عليه مُضْمَرًا في النفس غير مصرّح به.

وعلى قول صاحب المفتاح يصحّ^٩ إطلاق الاستعارة،^{١٠} ولا يظهر صحّة^{١١} إطلاق الكناية، لأنّ لفظ الاستعارة مصرّح به عنده، لأنّه لفظ المنية المراد بها السبع، إلا أن يقال لفظ المنية وإن كان صريحًا في الموت من حيث هو هو، لكنّه غير صريح في الموت

-
- ^١ وفي هامش ش ب: مثال الكناية التي قصد بها الموصوف كما يقصد بـ"الحيّ المستوي القائمة عريض الأظفار" إلى الإنسان، «منه».
- ^٢ وفي هامش ش ب: ومثال الكناية التي قصد بها الصفة قولك "طويل النجاد"، كناية بطول النجاد عن طول القائمة، «منه».
- ^٣ وفي هامش ش ب: وجه الحصر في الثلاثة هو أنّ ما يقصد إليه في الكلام إما منسوب إليه بأيّ نسبة كانت، فالكناية حينئذ كناية يقصد بها الموصوف، وإما منسوب فالكناية حينئذ كناية يقصد بها الصفة، وإما نسبة فالكناية حينئذ كناية يقصد بها النسبة، «منه».
- ^٤ ل - وأما قسّمه الكناية إلى الكناية في المفرد وإلى الكناية في النسبة وقسّمه الكناية في المفرد وإلى الكناية عن الموصوف وإلى الكناية عن الصفة فمما اتفق الكلُّ عليه، وإن وقع الخلاف في بعض الفروع والأقسام، فليس غرضنا التنبيه على مكانها، إذ نحن قصدنا
- ^٥ أصول الاصطلاحات في هذه التنبيهات.
- ^٦ وفي هامش ش ب ل: هذه مما اخترعه الخاطر، أي: على الوجه الذي ذكرت لم يسبق من قبلي، وإن وجد بعض أصوله، «منه».
- ^٧ وفي هامش ش ب ل: أي: صحّة جامعةً للمناسبة اللغوية، «منه».
- ^٨ وفي هامش ش ب ل: أي: صحّة مستجمعة^(١) للمناسبة اللغوية، وإلا فلا مشاحة في الاصطلاحات، إذ لكلّ أن يصطلح على ما يشاء، «منه». | (أ) ل: جامعةً.
- ^٩ وفي هامش ش ب ل: بناء على أنّ التشبيه حقيقة، «منه».
- ^{١٠} وفي هامش ش ب ل: أي: صحة مبنية^(١) على المناسبة اللغوية، «منه». | (١) ش: المبنية.
- ^{١١} وفي هامش ش ب ل: حيث أريد بلفظ المنية السبع، فيكون لفظ المنية مستعارًا للسبع، «منه».
- ل - صحّة.

من حيث إنّه من أفراد السبع ومن حيث إنّه مرادف له، فبذلك الاعتبار صحّ إطلاق الكناية أيضاً.^١

وبهذا يندفع أيضاً عن مختار السلف ما يمكن أن يقال عليه من أنّ القصد إلى المنية بالسبع المرموز إليه بالأظفار ينافيه التعبير عنها باللفظ الموضوع لها،^٢ فإنّه عند تحقّق أقوى الدلالات على الموت بتصريح اللفظ الموضوع لها،^٣ أعني: المنية، لا يعتبر الدلالة عليها، أي: على الموت،^٤ بالسبع المرموز إليه بالأظفار، فإنّه حينئذٍ اعتبر دلالة الأظفار على السبع مرةً ودلالة السبع على / المنية مرةً أخرى.^٥ [١٦]

على أنّ دلالة الأظفار على حقيقة السبع، لا على لفظه، وما جعلوه^٦ مستعاراً للمنية، أي: الموت، لفظه، لا حقيقته.

وجه الدفع أنّ الموت من حيث هو هو مدلول لفظ المنية،^٨ وليس القصد إليه بالسبع المرموز إليه بالأظفار من حيث هو هو،^٩ بل من حيث إنّه^{١٠} من أفراد السبع وداخل في عدّاده ولفظه^{١١} لفظه.^{١٢} وأما^{١٣} إذا دلّت الأظفار على حقيقة السبع فقد دلّت على لفظه باعتبار أنّ ملاحظة المعاني من جانب الألفاظ^{١٤} معهودة.

- ^١ وفي هامش ش ب ل: أي: كصحة إطلاق الاستعارة عنده، «منه». | فقد ذكر حمزة بن درغود الأيديني ثلاثة آراء للاستعارة المكنية، واختار من بينها قول السلف بأنه «الأصح»، لأن الاستعارة والكناية توجد بغير تكلف، وقول السكاكي بأنه «الوسطي» بسبب تكلف الاستعارة والكناية، وقول القزويني بأنه «السفلي» بسبب عدم وجود الاستعارة. **الهوادي في شرح المسالك** لحمزة بن درغود الأيديني، ص ٢٠٤-٢٠٥.
- ^٢ ل: بلفظه الموضوع له.
- ^٣ ل: لفظه الموضوع له.
- ^٤ ل: على الموت.
- ^٥ ل - حينئذ.
- ^٦ وفي هامش ش ب ل: ففي هذا ما لا يخفى من التكلف، «منه».
- ^٧ وفي هامش ب ل: أي: السلف.
- ^٨ وفي هامش ش ب ل: فلا ينافي التعبير عن الموت بالمنية بدلالة قوّة مطابقة صريحة التعبير عنه بالسبع المرموز إليه بالأظفار بدلالة غير صريحة، لأنّ المقصود بالأول الموت نفسه، والثاني الموت^(١) لا من حيث هو موت، بل من حيث هو سبع، «منه». | ^(١) ش - الموت.
- ^٩ وفي هامش ش ب: أي: من حيث إنّ الموت هو الموت، «منه».
- ^{١٠} وفي هامش ش ب: أي: الموت، «منه». ^(١) | ^(١) ش - «منه».
- ^{١١} وفي هامش ش ب: موت.
- ^{١٢} وفي هامش ش ب: سبع.
- ^{١٣} وفي هامش ش ب ل: هذا جواب عن قوله «على أنّ...» إلى آخره، «منه».
- ^{١٤} وفي هامش ش ب ل: أي: لا من غير جانب الألفاظ، «منه».

[تقسيم اللفظ عند الكرماستي]

فلك أن تُقسِمَ^١ اللفظَ الموضوعَ بآته إن كان في موضعه الأصلي^٢ فحقيقةً. ثم إن كان في موضعه بحكم الوضع واللغة، أي وضع كان، فحقيقةً لغويّةً، وإن كان في موضعه لا بحكمه، بل بحكم العقل^٣ على حسب ظاهر حال المتكلم، فحقيقةً عقليّةً.^٤

وإن لم يكن اللفظ الموضوع المستعمل^٥ في موضعه الأصلي على أحد الاعتبارين،^٦ بل كان في غير موضعه الأصلي^٧، فإن كان في غير موضعه الأصلي وضعًا^٨ بلا تأويل^٩ وجاز^{١٠} حمله على موضعه الأصلي مع حمله على غيره فاللفظ الموضوع^{١١} المستعمل^{١٢} كنايةً.

وإن كان في غير موضعه الأصلي عقلاً بتأويل أو وضعًا^{١٣} ولم يَجْزُ^{١٤} حمله على موضعه الأصلي، بل^{١٥} الخصر حمله على غيره، فمجاز. ثم / المجاز الذي تجاوز عن موضعه

[١٧١]

أحد الانتفائين، لا على منع الجمع بينهما، لجواز كون أحد طرفي المجاز العقلي أو كليهما مجازًا لغويًا، فيجتمع فيه مجازان على معنيين، «منه». | (١) ب: الموضوع.

وفي هامش ش ب ل: قوله «وضعًا» يخرج المجاز^(١) العقلي الذي^(٢) ليس في أحد طرفيه مجازًا لغويًا، «منه». | (١) ش - المجاز؛ (٢) ش + المجاز.

ل - كان في غير موضعه الأصلي وضعًا بلا تأويل و، صح في الهامش. | وفي هامش ش ب ل: أي: بلا طلب إلى ما يؤول إليه من الحقيقة، «منه» | وفي هامش ش ب ل: قوله «بلا تأويل» ليخرج المجاز العقلي الذي أحد طرفيه أو كلاهما^(١) مجاز لغوي عن الكناية، «منه». | (١) ش ب - أو كلاهما.

وفي هامش ش ب ل: قوله «وجاز» ليخرج المجاز اللغوي عن الكناية، «منه».

ل - الموضوع، صح في الهامش.

ل - المستعمل.

ل - كان في غير موضعه الأصلي عقلاً بتأويل أو وضعًا، صح في الهامش.

وفي هامش ش ب ل: وقيد «عدم الجواز» ناظر إلى قوله «أو وضعًا» فقط، أي: من غير أن يعتبر تناوله لقوله «بتأويل»، «منه».

ل - بل، صح في الهامش.

١ وفي هامش ش ب ل: فهذا تقسيم لم يسبقني من قبلي، يفرقه^(١) المتبع، فتبع إن أردت، «منه». | (١) ش: يعرفه.

٢ وفي هامش ش ب ل: وضعًا أو عقلاً، «منه».

٣ وفي هامش ش ب ل: أي: لا بحسب العقل إذا حلّي، وطبعه، «منه».

٤ وفي هامش ش ب ل: وجعل الحقيقة العقليّة من أقسام اللفظ الموضوع، مع أنها صفة المعنى والنسبة، على اصطلاح السكاكي يصح، وكذا المجاز العقلي يصح على تفسيره،^(١) «منه». | (١) وفي هامش ش ب: فإنه جعل كلاً منهما صفة اللفظ فيه، «منه».

٥ ل - المستعمل.

٦ وفي هامش ش ب ل: قوله «على أحد الاعتبارين» محمول على تقييد النفي، لا على نفي القيد،^(١) «منه». | (١) ل + أي: الشرط في تحقّق المجاز

لغةً أو عقلاً انتفاء الموضوع الأصلي للكلمة، إمّا الموضوع لغةً أو الموضوع عقلاً، على منع الخلوّ عن أحد الانتفائين، لا على منع الجمع بينهما، لجواز كون أحد طرفي المجاز العقلي أو كليهما مجازًا لغويًا، فيجتمع فيه مجازان على معنيين، «منه».

٧ وفي هامش ش ب: أي: الشرط في تحقّق المجاز لغةً أو عقلاً انتفاء الموضوع^(١) الأصلي للكلمة، إمّا الموضوع لغةً أو الموضوع عقلاً، على منع الخلوّ عن

إلى غيره مع تأويل أو^١ امتناع الحمل^٢ على موضعه الأصلي إن تجاوز عن موضعه بحسب حكم الوضع مع امتناع الحمل عليه^٣ فمجاز لغوي، وإن تجاوز عن موضعه بحسب حكم العقل^٤ نظرًا إلى ظاهر حال المتكلم بتأويل^٥ فمجاز عقلي.

ثمّ المجاز اللغوي الذي تجاوز إلى غير موضعه بحكم الوضع مع امتناع حمله عليه^٦ لمناسبة بينهما، إن كانت المناسبة المشابهة فالمجاز اللغوي استعارة، وإن كانت غير المشابهة فالمجاز اللغوي مرسل^٧.

٧ قسّم الكرماسي اللفظ إلى ثلاثة أقسام: الحقيقة، الكناية والمجاز، وكلاً من الحقيقة والمجاز إلى اللغوي والعربي، والمجاز اللغوي إلى الاستعارة والمجاز المرسل بحسب أن تكون علاقته المشابهة أو غيرها، والمجاز المرسل إلى المجاز بالزيادة والنقصان وإلى المجاز المرسل عن الزيادة والنقصان. ففي هذا التقسيم لم يذكر التشبيه. وتسميته بالمجاز العقلي أو المجاز بالزيادة والنقصان لا يعني بأنها مجاز استعمل في غير ما وضع له، بل هي عبارة عن التسمية فقط، كما أشار إليها قبل ذلك. فالسلف قد عدّوا المجاز بالزيادة والنقصان من أقسام المجاز ولكن السكاكي عدّه من ملحقات المجاز، ليس من أقسامه، فالسكاكي يرى تسمية المجاز بالزيادة والنقصان بـ"المجاز" في تغير حكم إعرابه بسبب الزيادة والنقصان، ولكن لا يعدّ هذا القسم من المجاز الذي استعمل في غير ما وضع له. والتفتازاني يذكر بأن التسمية لا تعني بأن المجاز بالزيادة والنقصان من المجاز اللغوي وأنها تدخل تحت تعريف المجاز، بل هي تسمى مجازاً لشبهه المجاز في تغير حكم إعرابه في غير موضعه. انظر: **المطول** للفتازاني، ص ٦٢٨-٦٢٩؛ وذكر مستحي زاده أيضًا بأن في المجاز بالزيادة والنقصان اختلاف بين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من حيث "هل عدّوه الأصوليون من المجاز اللغوي أو تسمى تسمية مجاز ولكن استعمل فيما وضع له"، وذكر بأن التفتازاني يدعي أن الأصوليين على أن المجاز بالزيادة والنقصان عبارة عن تسمية المجاز فقط، وأن السيد الشريف الجرجاني على أن الأصوليين عدّوه من المجاز اللغوي، فادعى الجرجاني بأن الأصوليين بعد تعريف المجاز <

١ ب ل - تأويل أو، صح في هامش ب ل.
٢ ل: حمل.
٣ - مع امتناع الحمل عليه، صح في الهامش. | وفي هامش ش ب ل: ويقيد "امتناع الحمل على الموضوع الأصلي وضعًا" خرج الكناية عن المجاز اللغوي، وخرج به المجاز العقلي أيضًا عنه، كما خرج عنه بقوله "بحكم الوضع"، «منه».
٤ وفي هامش ش ب ل: ويقول "بحكم العقل" يخرج^(١) المجاز والكناية، ويخرجان أيضًا بقيد "التأويل"، «منه». | ش ب: خرج.
٥ ش ب ل - بتأويل، صح في هامش ب ل. | وفي هامش ب: مع امتناع الحمل عليه، «منه». | وفي هامش ش ب ل: أي: يكون التجاوز عن الموضوع الأصلي نظرًا إلى ظاهر حال المتكلم بتأويل وطلب^(١) إلى ما يؤل إليه من الحقيقة، فإنّ المعنى في المجاز العقلي على إفادة الكلام الحقيقة على وجه المبالغة، وإن كان المآل في المجاز اللغوي أيضًا إلى إفادة اللفظ الحقيقة مع المبالغة، كما في الاستعارة، إلّا أنّ المستعير لم يطلب الحقيقة ولم يردها فيها، بل طلب أن يجعل اتحاد المشبه بالمشبه به مسلّمًا، فضلًا عن طلب تشبيهه به، وإن كان المعنى فيها على ذلك في المآل، فاندفع ما عسى^(٢) يتوهم من أنّ مبنى الاستعارة على التأويل أيضًا، لأنّ التأويل فيها أن يجعل الرجل مثلاً من عداد الأسد متحدًا به، لا طلب المعنى الحقيقي، كما في المجاز العقلي، «منه». |
٦ (١) وفي هامش ب: تفسير للتأويل؛ (٢) ب ل - عسى.
ش - مع امتناع حمله عليه؛ ل - مع امتناع الحمل عليه، صح في الهامش.

ثم إن كانت إرادة غير المعنى الحقيقي في المجاز المرسل من غير زيادة ولا نقصان فالمجاز المرسل مرسل^١ من التقييد بالزيادة والنقصان،^٢ وإن كانت بالزيادة أو النقصان فالمجاز مقيّد بالزيادة أو بالنقصان.^٣

[فائدة في الآراء البيانية المختلفة في مثل ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾]

ولك أن تدعي الظهور في المسؤول عنه^٤ في قوله تعالى ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ٨٢/١٢] حتى أنها، أي: القرية، كأهلها في صحة السؤال عن ذلك المسؤول عنه، فالقرية مع أنها ليست من ذوات العقول غير خالية عن معرفة هذا المسؤول عنه.^٥

ولك أيضًا أن تريد بالأهل المرموز إليه بالسؤال القرية، لكن باعتبار أنها جعلت من عداد أهلها في تعلق معرفة / المسؤول عنه^٦ بهما وادعاء جواز صحة الخطاب إياهما.^٧ [١٧ظ]

ولك أن تجعل نسبة السؤال إلى القرية مجازًا عقليًا،^٨ كما جعل نسبة الإنبات إلى الربيع، ونسبة الصوم إلى النهار^٩ كذلك.^{١٠}

كما لك أن تقيّد في "أنت الربيع البقل" "أنت خالق الربيع البقل"، "وصام صاحب النهار" أي: الصائم،^{١١} فيكون المجاز العقلي مجازًا بالنقصان.

١ > ذكروا بأثلة من المجاز بالزيادة والنقصان، وأنهم لم يذكروا بأن المجاز بالزيادة والنقصان قسم مختلف عن المجاز المعروف، وأن المجاز بالزيادة والنقصان عند الأصوليين من المجاز المشهور. انظر: الحاشية على المطول للسيد الشريف الجرجاني، ص ٤٠٠ - ٤٠١؛ اختلاف السيد والسعد الدين لمستحي زاده، ص ٤٤ - ٤٥.

٢ وفي هامش ب ل: أي: مطلق.

٣ ل - فالمجاز المرسل مرسل من التقييد بالزيادة والنقصان، وحق في الهامش.

٤ وفي هامش ش ب ل: وهذا، أعني: جعل المجاز بالزيادة والنقصان من المجاز المستعمل في غير ما وضع له من غير مناسبة التشبيه على ما فهم من كلام الأصوليين، «منه».

٥ ب - عنه.

٦ وفي هامش ش ب ل: فعلى هذا تكون القرية استعارة

[الحقيقة والمجاز اللغويان والعرفيان]

ثمّ اعلم أنّ كلاً من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى لغويّة وعرفيّة، والعرفيّة إلى العرفيّة العاتّة وإلى العرفيّة الخاصّة.^١ كلّ ذلك من أقسام الحقيقة اللغويّة والمجاز اللغويّ بمعنى^٢ استعمال الكلمة في معناها الحقيقيّ الذي وضع له بوضع ما في اصطلاح المستعمل، وبمعنى استعمالها في غير ما وضعت له بوضع ما في اصطلاح المستعمل بالقربنة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقيّ، أعني: الموضوع له.^٣

فإنّ المستعمل لللفظ الموضوع في المعنى اللغويّ^٤ إنّ كان أهل اللغة فحقيقة لغويّة،^٥ وإنّ كان^٦ أهل العُرف العامّ أو العرف الخاصّ، كالشرع وغيره، وكان^٧ موضوعاً في ذلك العرف لمعنى آخر كان^٨ مجازاً منسوباً إلى ذلك العرف عامّاً كان أو خاصّاً.

[١٨ و] وإنّ كان المستعمل للفظ الموضوع في المعنى العرفيّ، عامّاً / كان أو خاصّاً، أهل ذلك العرف كان^٩ حقيقةً منسوبةً إلى ذلك العرف، وإنّ كان المستعمل له فيه^{١٠} غير^{١١} أهل العرف الذي كان حقيقةً بالنسبة إليه كان^{١٢} مجازاً منسوباً إلى ذلك الغير، سواء كان أهل اللغة أو غيرها.^{١٣}

- ^١ وفي هامش ش ب ل: وهذا التقسيم لم يختصّ بمذهب، ولذلك لم نذكر ما يدلّ عليه، «منه».
- ^٢ وفي هامش ش ب ل: وإنما قال «بمعنى» كيلا يلزم ظاهرًا^(١) تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فافهم، «منه». | (١) ل - ظاهرًا.
- ^٣ وفي هامش ش ب ل: اعلم أنّ الحقيقة اللغويّة كـ «الأسد» في السبع، والمجاز اللغويّ كـ «الأسد» في الرجل الشجاع، والحقيقة الشرعيّة كـ «الصلاة» في العبادة المخصوصة إذا كان من أهل الشرع، والمجاز الشرعيّ كـ «الصلاة» في الدعاء إذا كان منهم، والحقيقة العرفيّة كـ «الدابة» لذي الأربع أو للفرس إذا كان من أهل العرف، والمجاز العرفيّ كـ «الدابة» فيما يدبّ، «منه».
- ^٤ وفي هامش ش ب ل: بمعنى^(١) متن اللغة، «منه». | (١) ل: في معنى.
- ^٥ وفي هامش ش ب ل: بمعنى متن اللغة، لا بمعنى الوضع الذي هو المقسم، «منه».
- ^٦ وفي هامش ش ب ل: أي: المستعمل للفظ الموضوع
- في المعنى اللغويّ، «منه».
- وفي هامش ش ب ل: أي: اللفظ الموضوع الذي استعمله أهل العرف في المعنى اللغويّ، «منه».
- وفي هامش ش ب ل: أي: اللفظ الموضوع الذي استعمله أهل العرف في المعنى اللغويّ، «منه».
- وفي هامش ش ب ل: أي: اللفظ الموضوع المستعمل^(١) في المعنى العرفيّ الذي استعمله فيه أهل عرفه واصطلاحه، «منه». | (١) ل: مستعملًا.
- وفي هامش ل: أي: في المعنى العرفيّ.
- ش - غير.
- وفي هامش ش ب ل: أي: اللفظ الموضوع المستعمل في المعنى العرفيّ الذي استعمله غير من اصطلاح اللفظ فيه، «منه».
- ففي هذا التقسيم قد اعتبر حال المتكلم، فباختبار حال المتكلم يمكن أن يكون اللفظ حقيقة بينما باعتبار متكلم آخر أن يكون مجازاً، فهذا الاستعمال المختلفة مقبولة عند البعض، ولكن البعض الآخر لا يقبلون ذلك، ويرون بأن الاستعمال في غير

واعلم أيضًا أنّ المجازَ أبلغُ^١ من الحقيقة عند البلغاء بإطباقهم^٢، كما أنّ الكناية أبلغُ من التصريح^٣ عندهم بالإطباق فيما بينهم.

الحمد لله على نواله والصلاة على محمد وآله،^٤ تَمَّتْ بعون الله ولطفه.^٥

المصادر والمراجع

- اختلاف السيد والسعد الدين؛

مستحي زاده عبد الله أفندي (ت. ١١٥٠هـ/١٧٣٧). مطبعة مكتب حربية شاهانه، إسطنبول ١٢٧٨هـ.

- الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (ت. ١٩٧٦م). دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٧م.

- الإيضاح في علوم البلاغة؛

جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني (ت. ٧٣٩هـ/١٣٣٨م). تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٩م.

١ > ما وضع له مجاز بغير الاعتبار إلى حال المتكلم. وذكر مستحي زاده بأنه اختلاف بين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من حيث "إن اللفظ الواحد هل يمكن أن يكون موضوعًا باللغة والعرف والاصطلاح والشرع إلى معنى واحد؟" فذكر بأن التفتازاني على أن ذلك ممكن، وأن السيد الشريف الجرجاني على أن ذلك محال. فالتفتازاني يسمي اللفظ الموضوع بأنواع الوضع الأربع "الحقيقة المطلقة"، والتي توضع بنوع منها "الحقيقة المقيدة". ولكن الشريف الجرجاني على محالية الوضع بأنواع الوضع الأربع إلى معنى واحد. وقال مستحي زاده: يؤيد كلام الشريف ما قالوا في تعريف الاصطلاح "إنه اتفاق قوم على معنى لا يكون في أصل الوضع لذلك". انظر: اختلاف السيد والسعد الدين لمستحي زاده، ص ٤. وفي هامش ش ب ل: بناءً على أن الألفاظ التي تدل على معانيها وضعًا، لا عقلاً، كأصوات الحيوانات التي تصدر عن مجالها بحسب ما يتفق عندهم، لاستواء القرويّ والبدويّ في إفادة الظواهر التي لا يحتاج إلى استعمال الرّويّة، وإنما تميّز من تميّز بخصوص معاني ألفاظه العذبة ودقّة أسرارها وبوجوه دلالات ألفاظه بواسطة القوة العقلية التي هي السحر البياني، «منه».

٢ أي: اجتمعوا عليه متوافقين.

٣ ل - من التصريح، صح في الهامش.

٤ ب - الحمد لله على نواله والصلاة على محمد وآله.

٥ ل - تَمَّتْ بعون الله ولطفه؛ ب - بعون الله ولطفه.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.

- البلاغة: تطور وتاريخ؛

شوقي ضيف، (ت. ٢٠٠٥م).
دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥م.

- البلاغة عند السكاكي؛

أحمد مطلوب،
مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٤م.

- التبيين في المعاني والبيان [مخطوط]؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٠هـ/١٤٩٤م).
المكتبة السليمانية، قسم إسمي خان سلطان، رقم ٣٤٧.

- التعريفات؛

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة ٢٠٠٤م.

- حاشية على شرح الجرجاني على المفتاح [مخطوط]؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٠هـ/١٤٩٤م).
المكتبة السليمانية، قسم برتو باشا، رقم ٥٢٩.

- الحاشية على المطول

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٧م.

- حاشية على المطول [مخطوط]؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٠هـ/١٤٩٤م).
المكتبة السليمانية، قسم تورخان والدة، رقم ٢٨٣؛ المكتبة السليمانية، قسم السليمانية،
رقم ٨٨٨.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد المعروف بابن العماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت ١٩٩٤م.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

أبو الخير أحمد بن مصطفى، عصام الدين طاشكوبري زاده (ت. ١٠٦١هـ/١٥٦١م).
الناشر: أحمد صبحي فرات، إسطنبول ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية؛

محمد عبد الحّي بن محمد اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م).
دار المعرفة، بيروت د. ت.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله بن محمد القسطنطيني الرومي الشهير بكتّاب جلبي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
ناشر: شرف الدين يالتقيا - رفعة ييلكه، مطبعة المعارف، إسطنبول ١٩٤١م.

- مجلة المنار، ١/٣١، القاهرة، ١٩٣٠.

- المختار في المعاني والبيان [مخطوط]؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٠هـ/١٤٩٤م).
المكتبة السليمانية، قسم آيا صوفيا، رقم ٤٤١٥.

- المصباح في شرح المفتاح؛

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: يوكسل جليك، رسالة الدكتوراه بجامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول
٢٠٠٩م.

- المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٣م.

- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية؛

عمر رضا كحالة (ت. ١٩٨٧م).
مكتبة المثني - دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٧م.

- مفتاح العلوم؛

أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١م.

– المقدمة؛

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. ٨٠٨هـ/١٤٠٦م). تحقيق: عبد السلام الشداوي، بيت الفنون والعلوم والآداب، دار البيضاء ٢٠٠٥م.

– المنتخب [مخطوط]؛

يوسف بن حسين الكرماسي (ت. ٩٠٠هـ/١٤٩٤م). المكتبة السليمانية، قسم شهيد علي باشا، رقم ٢٢٨٣.

– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٩٢٠م). ناشر: رفعة بلکہ - ابن الأمين محمود كمال إنال، إسطنبول ١٩٩٠م.

– الهوادي في شرح المسالك

حمزة بن درغود الأيديني الرومي (ت. ٩٧٩هـ/١٥٧١م). تحقيق: علي بولوط، سامصون ٢٠٠٩م.

المصادر والمراجع غير العربية

– حدائق الشقائق؛

محمد مجدي أفندي (ت. ٩٩٩هـ/١٥٩١م). دار الدعوة، إسطنبول ١٩٨٩م.

– سجل عثماني / تذكرة مشاهير عثمانيه؛

محمد ثريا (ت. ١٩٠٩م). مطبعة عامرة، إسطنبول ١٨٩٠-١٨٩٣م.

– عثمانلي مؤلفري؛

محمد طاهر البروسه لي (ت. ١٩٢٥م). مطبعة عامرة، إسطنبول ١٣٣٣هـ.

Bibliyografya

Agâh, Mustafa – Sahip Aktaş, “Yüsf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018): 211-50.

Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.

Aktan, Bilâl, *Devletöglü Yüsfün Vikâye Tercümesi: İnceleme-Metin-Dizin* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, 2002.

- Aşkan, Timur, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî ve *Usûlü'l-İstîlâhâtî'l-Beyâniyye* Adlı Eseri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli v.dğr., İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 127-50.
- Benli, Mehmet Sami, *Yûsuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fî'l-Me'âni ve'l-beyânı* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Boyalık, M. Taha, "İcî'nin Belâgat Anlayışı", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017, s. 119-186.
- Brockelmann, Carl, *GAL Suppl.: Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband, I-III*, Leiden: E. J. Brill, 1956.
- Durmuş, İsmail, "Kazvîni, Hatîb", *DİA*, 2002, XXV, 156-57.
- Durmuş, İsmail, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *DİA*, 2009, XXXVI, 332-34.
- Gümüş, Sadrettin, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *DİA*, 1993, VIII, 134-36.
- Özel, Ahmet, "Kirmastî", *DİA*, 2002, XXVI, 67-68.
- Özkan, Mustafa, "Devletoğlu Yûsuf", *DİA*, 1994, IX, 243-44.
- Smyth, William, "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkâkî's Miftâh Al-'Ulûm", *Journal of the American Oriental Society*, 112/4 (1992): 589-97.
- Smyth, William, "The Making of a Textbook", *Studia Islamica*, 78 (1993): 99-115.
- Sula, Murat, *Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki Arap Dili ve Belâgatı Alanındaki Yazmalar ve Ali Kuşçu'nun 'Risâle fî'l-Mecâz ve'l-İsti'âre'sinin Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000.
- Şensoy, Sedat, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecâz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 8 (2002): 1-37.
- Tala, Murat, "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017, s. 581-630.
- Tala, Murat, "Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecâz Sorunu Olarak İsti'âre-i Mekniyye", *Bilimname*, 38 (2019): 663-88.
- Taşdelen, Hasan, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 215-306.
- Yıldız, Musa, "Ali Kuşçu'nun *Risâle fî'l-isti'âre'si*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 215-34.

A Study and Critical Edition of Yûsuf ibn Hûsayn al-Kirmâstî's *Uşûl al-iştilâhât al-bayâniyya*

Yûsuf ibn Hûsayn, a 15th century Ottoman ulama member, is known as al-Kirmâstî in reference to his hometown, Kirmasti, in the Bursa district. He attended Hoca-zade Muslihuddin's classes. He taught in a number of madrasas, including Sahn-i Seman, and worked as a judge in Bursa and İstanbul. He penned many works in the fields of jurisprudence, theology, logic, and disputation. He contributed to the literature of rhetoric by writing foundational textbooks, including *al-Tabyîn*, *al-Tibyân*

(*al-Tabyīn's* commentary), *al-Muntakhab* (*al-Tibyān's* abridgement), *al-Mukhtār*, and a gloss on *al-Muṭawwal* and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's *al-Miṣbāḥ*.

Following al-Sakkākī, who treated the main disciplines of the science of rhetoric in a semantic unity, the works in this field evolved into the genre of commentaries and glosses, which examined issues in detail. After the 14th century, when the number of works of commentary and gloss increased, works related to rhetoric were viewed as unimportant and belonging to a period of intellectual decline. However, even if one does observe a foundational change in the science of rhetoric after al-Sakkākī, one cannot convincingly argue that commentaries and glosses on works of rhetoric were useless and unimportant. In this context, the tradition of commentaries-glosses was not a regurgitation of the main text but was instead a genre filled with contemporary discussions.

The period during which al-Kirmāstī wrote corresponded with a period in which the tradition of rhetoric matured in respect to vocabulary and textualization. Al-Kirmāstī undertook a detailed examination of the science of eloquence (*ilm al-bayān*) with his treatise titled *Uṣūl al-iṣṭilāḥāt al-bayāniyya*, which I examine here. I will reproduce a critical edition of this treatise and examine its contribution to the science of eloquence.

Al-Kirmāstī formulates his treatise by the definitions and classifications of the main concepts of the science of eloquence. In the introduction, he briefly lists the five types of words in respect to philosophy of language as adopted by scholars of rhetoric (namely *ḥaqīqa*: literal meaning; *majāz*: figurative meaning; *isti'āra*: metaphor; *tashbīh*: simile; and *kināya*: metonymy). He then examines al-Sakkākī's two formulations of literal and figurative meanings in a lengthy and detailed way and defends the position of al-Sakkākī, who was criticized by others on the issues of metonymy, rational figurative meaning, and metaphor by allusion. He explains five issues on which al-Sakkākī disagreed with earlier scholars of rhetoric. He mentions briefly al-Qazwīnī's three different categories, i.e. literal meaning, figurative meaning, and metonymy and identifies the points of disagreement. In the last chapter, al-Kirmāstī dwells on his own classification. Therefore, he compares the classification of words by al-Sakkākī and al-Qazwīnī and underlines their points of disagreement.

In this treatise, Al-Kirmāstī offers a comparative reading of the science of eloquence in respect to its classifications and conceptual framework. While maintaining important concepts and findings of al-Sakkākī's, he adopts a critical perspective in respect to simile. While al-Sakkākī defined the science of eloquence as an effort to convey a single meaning in various ways, he kept simile provided by literal usage outside of this science and based it on figurative language and metaphor, because he based it on rational signification. However, he re-includes simile, an instrument and introduction to metaphor with a figurative meaning, into the science of eloquence as a third element. Al-Kirmāstī considers it an unreasonable argument that simile is kept outside of the science of eloquence by a logical-philosophical limitation. Despite this critique, al-Kirmāstī never ventures to adopt a rejectionist perspective that would damage al-Sakkākī's system.

Al-Kirmāstī summarizes the issues on which al-Sakkākī disagreed with other scholars of rhetoric in the following way: according to al-Sakkākī, the imaginary metaphor was of lexical figurative meanings but not of rational figurative meanings. The metaphor by allusion was the word of the thing compared but not the word of the thing compared to that which was obtained by an imaginary way. The secondary metaphor was considered as belonging to the thing compared. The rational figurative meaning was not a separate part of the figurative meaning but rather being of the thing compared. The figurative meaning by addition or subtraction was not a separate part of the figurative meaning but belonged to the figurative meaning.

Al-Kirmāstī defends al-Sakkākī by responding to the criticism by al-Qazwīnī concerning al-Sakkākī's consideration of rational figurative meaning as metaphor by allusion. Al-Kirmāstī states that al-Qazwīnī's refutations were based on his literal understanding of al-Sakkākī's words: "Based on the literal meanings of al-Sakkākī's words, one can suppose that the thing compared, and the thing compared to, were in reality the same thing in metaphor by allusion. But al-Sakkākī never meant this. Since the thing compared was not necessarily the thing compared to, al-Qazwīnī's criticism can be refuted." Al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī criticized al-Sakkākī for his acceptance of metonymy as a kind of reality and for not treating it as a separate kind. Al-Kirmāstī refutes this criticism by saying that the reality in metonymy and both meanings in metonymy do not occur in the same usage and during the same time period.

Al-Kirmāstī uses the methodology of logicians. He treats the definitions in classifications he mentions by a principle of including the constituent parts and excluding the outsider components. He adopts a comparative approach and a perspective focused on issues-problems rather than on writing textbooks.

One can examine al-Kirmāstī's contribution to the field of rhetoric for his preferences in the field of rhetoric as well as of the texts. As a professor at madrasas, he mostly penned textbooks. In addition, his preference for writing glosses on secondary texts, such as those of al-Taftāzānī and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, rather than primary texts, such as those of al-Sakkākī and al-Qazwīnī, is important in reflecting the changes to the works on rhetoric at the time and realities for the predominance of secondary works instead of primary texts.

Al-Kirmāstī, whose understanding of rhetoric I examine here, contributed to the textualization of rhetoric by his works and helped maintain this tradition as a living phenomenon. Even though he did not bring a new perspective or theory to the field of rhetoric, he contributed to the field by initiating a comparative reading and analysis.

Keywords: Arabic language and rhetoric, al-Kirmāstī, *Uṣūl al-iṣṭilāḥāt al-bayāniyya*, the science of eloquence, Ottoman works on rhetoric.

Araştırma Notları Research Notes

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) Hayatı ve Eserleri Üzerine Birkaç Not*

M. Cüneyt Kaya**

Son yıllarda İslam düşüncesinin, yaklaşık XIII. yüzyıldan modernleşme çabalarının başladığı döneme kadar uzanan süreçte nasıl bir seyir takip ettiğini anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalardaki artış, bu dönemde eser vermiş simaların düşünce dünyalarını keşfe dönük her geçen gün gelişmekte olan bir literatür doğurduğu gibi, söz konusu zaman diliminde kaleme alınmış eserlerin neşrine yönelik de özel bir ilginin uyanmasına yol açmıştır. Bu ilgi, el yazması eserlere erişimin gittikçe kolay hale gelmesi ve bu tür eserleri değerlendirip neşre hazırlamaya yönelik teknik bilginin nispeten yaygınlaşması sayesinde somut ürünlere de dönüşmeye başlamış ve her ne kadar bahsi geçen dönemde kaleme alınmış eserlerin sayısı düşünüldüğünde

* Bu mütevazı araştırma notu, Maroun Aouad (Centre Jean Pépin, CNRS) tarafından yönetilen PhiC (ERC) ve PhASIF (DIM, Région Île-de-France) projelerindeki çalışmalarının bir neticesidir ve ilk hali, “Muhammad ibn Mahmûd al-İsfahânî (d. 688/1289) as a Follower of Faḥr al-Din al-Râzî (d. 606/1210): An Analysis of MS Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi 471” başlığıyla 4-7 Aralık 2018’de *Colloque international: Exploration méthodique des manuscrits de philosophie en langue arabe dans le monde* (Paris/Fransa) başlıklı çalıştayda sunulmuştur. Burada incelenen Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi (nr. 1436) ve Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi’de (nr. 471) kayıtlı iki el yazması nüshanın ayrıntılı tavsifi, bahsi geçen projeler kapsamında gerçekleştirilerek, projelerin veri tabanı ABJAD’e eklenmiştir. Gerek katkıları sebebiyle söz konusu çalıştayın katılımcılarına, gerekse bu yazıda konu edinen el yazmalarının tavsif ve tahlili konusunda yardımlarını esirgemeyen Jawdath Jabbour ve Teymour Morel’e müteşekkirim. Diğer yandan yazıdaki bazı hususların aydınlatılması noktasında yardımlarına başvurduğum Şükrü Özen, Halit Özkan ve Özgür Kavak’a, yazıyı okuyarak görüşlerini paylaşan *İslam Araştırmaları Dergisi* editörü M. Macit Karagözoğlu’na da teşekkür ederim. Hiç şüphesiz, hâlâ mevcudiyetini koruyan hatalar tamamıyla bana aittir.

** Prof.Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
ORCID 0000-0003-0037-2405 mckaya@istanbul.edu.tr.

çok küçük bir yekün tutsa da dikkate değer eserler bu sayede gün yüzüne çıkartılarak araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

Bu çerçevede yayımlanan eserlerden biri de Mansur Koçinkağ ve Bilal Taşkın tarafından neşredilen Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *Kitâbü'l-Kavâ'idü'l-külliyeye fi cümletin mine'l-fünûnî'l-ilmîyye*'sidir.¹ Söz konusu çalışmanın Türkçe ve Arapça olarak kaleme alınan girişinde nâşirler, biyobibliyografik kaynaklardaki malumat çerçevesinde İsfahânî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgi verdikten sonra kısaca *el-Kavâ'idü'l-külliyeye*'yi tanıtarak tahkikte kullandıkları üç nüshaya (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2184; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 827) ve tahkikte izlenen yönetime değinmektedirler.²

Elinizdeki çalışmanın amacı, iki el yazması esere daha yakından bakarak, nâşirlerin sadece biyobibliyografik eserlere dayalı olarak kısaca sundukları İsfahânî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgimizi biraz daha derinleştirmekten ibarettir. Bu amaçla inceleyeceğim iki el yazması eserden biri, zaten *el-Kavâ'idü'l-külliyeye*'nin neşrinde de kullanılan Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi (nr. 471), diğeri ise Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Keşfü'l-hakâik fi tahrîrid-dekâik*'ini içeren Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı nüshadır.

Çoğu Memlûk döneminde kaleme alınmış biyobibliyografik çalışmalardaki İsfahânî'ye tahsis edilmiş başlıklar altında, onun hayatı ve eserlerine dair genel malumatı bulmak mümkündür. Pek çoğu birbirini tekrarlayan bu kaynaklar içinden üçü, okuyucuya sundukları ayrıntı sebebiyle diğerlerinden ayrılmaktadır: Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târihu'l-İslâm*'ı, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sı ve İbn Kâdî Şühbe'nin (ö. 851/1448) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'si.³ Bu kaynakların sunduğu malumatı ana hatlarıyla şöyle

1 Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kavâ'idü'l-külliyeye fi cümletin mine'l-fünûnî'l-ilmîyye*, nşr. Mansur Koçinkağ – Bilal Taşkın, Beyrut: Dâru İbn Hazm – İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1438/2017.

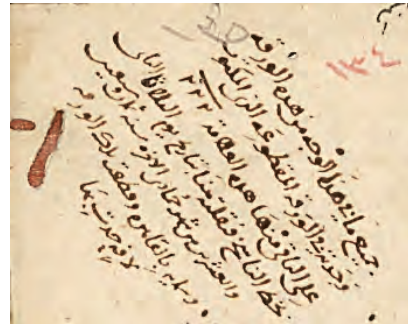
2 Koçinkağ – Taşkın, “Muhammed b. Mahmûd İsfahânî”, Türkçe: s. 13-28, Arapça: 21-31.

3 Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene: 681-690*, s. 348-49; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 100-103; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II, 258-61. Bu üç eser dışında İsfahânî'nin hayatıyla ilgili klasik kaynaklar için *el-Kavâ'idü'l-külliyeye*'nin nâşirleri tarafından kaleme alınan giriş kısmına ve Yunus Akyürek'in şu makalesine bakılabilir: “Moğol Baskısı Sebebiyle Batıya Göç Eden Bir Şâfiî Fakîhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd”. İsfahânî hakkındaki ikincil literatür, görünüşe bakılırsa, sadece Türkçe telif edilmiş şu çalışmalardan ibarettir: Koca, “İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd”, s. 510-11; Koçinkağ, “Şemseddin el-İsfahânî”, s. 187-96; a.mlf., “Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları”, s. 296-317. Diğer yandan fıkıh usulünde Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) izini takip eden çalışmasında Tuncay Başoğlu, İsfahânî'ye özel bir bölüm ayırmış ve onun Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı *el-Kâşif* adlı şerhi incelemiştir (bk. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 203-215).

özetleyebiliriz: Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Abbâd el-İsfahânî 616'da (1219), babasının Hârizmşahlar hanedanının idaresi altında saltanat nâibi olarak görev yaptığı İsfahan'da doğdu. Moğollar'ın İsfahan'ı istila ettiği 1235-36'ya kadar burada kaldı ve "bütün bilimleri" içeren bir eğitim aldı. Moğollar'ın işgalinin ardından Bağdat'a gitti; Sirâceddin el-Hiraklî'den (ö. ?) fıkıh ve Fahreddin er-Râzî'nin doğrudan talebesi olan Tâceddin el-Urmevî'den (ö. 653/1255) çeşitli bilimleri tahsil etti. Halep'te Tuğrul el-Muhsin'den (ö. ?) hadis, Anadolu'da Esirüddin el-Ebherî'den cedel ve felsefe (*hikmet*) okuyan İsfahânî, 650 (1252) sonrasında Dımaşk'a giderek orada fakihlerle münazaralarda bulundu. Muhtemelen burada sergilediği başarı sebebiyle Dımaşk Eyyûbileri'nin son meliki el-Melikû'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf (saltanatı: 648-658/1250-1260) döneminde Menbiç kadılığına atandı. Sonrasında Mısır'a giden İsfahânî, Başkadı Tâceddin İbn Bintüleaz tarafından önce Kûs, sonrasında Ürdün'deki Kerek kadılığına atandı ve bu son yerde uzun süre kadılık yaptı. Kadılık görevinin ardından Kahire'ye dönen İsfahânî, farklı medreselerde muhtelif görevler üstlendi. Mesela Sâhibiyye Bahâiyye Medresesi'nde *mu'îd* ve *müfîd*, el-Meşhedül-Hüseynî'de *müderriis*, İmam Şâfiî Türbesi'nde de *mu'îd* olarak görev yaptı. İsfahânî, Kûs'taki görevi sırasında derslerine de katılan İbn Dakikül'id'in (ö. 702/1302) İmam Şâfiî Türbesi'ne *müderriis* olarak atanması üzerine bu görevinden kendi arzusuyla ayrıldı ve 20 Receb 688'de (9 Ağustos 1289) Kahire'de vefat ederek Karâfe Kabristanı'na defnedildi.

İsfahânî'nin hayatıyla ilgili bu genel malumatı bir açıdan destekleyecek, bir açıdan da ayrıntılandırarak unsurlara, yukarıda atıfta bulunulan Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı Ebherî'ye ait *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* adlı eserin sonundaki bir not sayesinde sahibiz. Kimliği meçhul bir müstensih tarafından çok düzgün bir Mağribî hatla istinsah edilmiş bu nüshanın sonunda (vr. 135^a) iki not yer almaktadır. Ne var ki, metnin hattıyla bu notların hatları karşılaştırıldığında, farklı müstensihler tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Sol üst köşedeki yanlamasına yazılmış not, varakın geri kalanındaki nota dair bir açıklama içermektedir. Buna göre notun yazarı, müstensih tarafından kaleme alınmış ve özel bir işaretle ayırt edilmiş bir kâğıt parçasına rastlamış ve onu, 22 Cemâziyelâhir 678 Salı günü (30 Ekim 1279) olduğu gibi bu nüshanın sonuna eklemiştir.

Aynen iktibas edilen bu nota göre Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* adlı eserinin istinsahı 1 Rebîülâhir 674 Pazartesi günü (24 Eylül 1275)



Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436, vr. 135^a'nın sol üst köşesindeki not

“el-imâmü'l-allâme” Şemseddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî'nin kendisi için istinsah ettiği nüsha esas alınarak tamamlanmıştır. İsfahânî ise müellif nüshasından (*asl*) istinsah edilmiş bir nüshaya dayalı olarak gerçekleştirdiği istinsahını 12 Ramazan 646 Cuma günü (29 Aralık 1248) Bağdat'taki Şerefiyye Medresesi'nde kaldığı sırada sonlandırmıştır. Notun bundan sonraki kısmında İsfahânî'nin ağzından, hayatına dair aktarılan bilgileri doğrudan iktibas etmek yerinde olacaktır:⁴

[İsfahânî] –Allah ondan razı olsun– şöyle dedi: Bu kitabı [yani Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik fi tahrîrî'd-dekâik*'ini] bizzat yazarından okudum ve bir müddet onun yanında buldum. Yine onunla birlikte Anadolu'dan (*Rûm*) Musul'a gittim. [Bu kitabın] yazarı [Ebherî] bir süre Musul'da kaldı ve [bu süre zarfında] onun hizmetinde buldum ve tahsil amacıyla yanından ayrılmadım. Ardından yazar [Ebherî] Acem diyarına gitti. Ben ise Bağdat'a geçtim ve orada üstat, önder ve büyük âlim Tâceddin Mahmûd b. Ebû Bekir el-Urmevî ile buluştum. Sonra Halep'e gittim, oradan da kadı olarak Ca'ber Kalesi'ne geçtim. Oradan Mısır diyarına gittim ve Kûs yöneticiliği (*hâkim*) görevini üstlendim. Ardından devrin sultanı beni Kerek'e yönetici olarak gönderdi.

وقال رضي الله عنه: قرأت هذا الكتاب على مصنفه وصحبته مدة. وسافرت في صحبته من الروم إلى الموصل. وأقام المصنف بالموصل مدة وأنا في خدمته ملازم للتحصيل. ثم سافر المصنف إلى العجم. <و> انتقلت أنا إلى بغداد واجتمعت بالشيخ الإمام العلامة تاج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي. ثم انتقلت أيضاً إلى حلب ومنها إلى قلعة جعبر قاضياً. ومنها إلى ديار مصر وتوليت الحكم بقوص. ثم نقلني سلطان الوقت إلى الكرك حاكماً.

Notun devamında, müstensih, İsfahânî'nin bu anlatısını bizzat onun el yazısıyla kendi nüshasının sonunda bulduğunu ve İsfahânî'nin bunu Cemâziyelâhîr 671'de (Aralık-Ocak 1272-3) Kerek'te kaleme aldığını belirtmektedir. Diğer yandan yine nota göre, İsfahânî'nin *Keşfü'l-hakâik* nüshasından bu eseri istinsah eden kimliği meçhul müstensih, 674 yılının Safer ayının başlarında (Ağustos 1275) Mısır'da İsfahânî ile buluşmuş, tahsil için onun meclisine katılmıştır. Müstensih son olarak, eserin yazarı ve İsfahânî'nin

4 Bu nota ilk defa Ramazan Şeşen dikkat çekmekte ve bazı tasarruflarla birlikte metni aktarmaktadır; bk. Şeşen, *Muhtârât*, s. 270. Şeşen, bir başka yazısında, Ebherî'nin hayatı bağlamında, İsfahânî'nin aktardığı malumata tekrar işaret etmektedir; bk. Şeşen, “Tevkîât”, s. 141-2.

de hocası olan Ebherî'nin ölümüne dair de yine bizzat İsfahânî'den bir not aktarmaktadır: “Bana dedi ki: ‘Bu kitabın yazarı Şebüster/Şebister’de⁵ vefat etti, hastalığı kolundaki felçten kaynaklanıyordu, bunun peşinden ishale yakalandı.’ Bana vefat tarihini söylemedi.”

Her ne kadar eldeki veriler ışığında kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görünmese de bu notta İsfahânî'nin hayatıyla ilgili bilgileri aktaran, İsfahânî ile bizzat görüşüp onun nüshasından Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ini istinsah eden kişinin, Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı nüshanın müstensih olduğu şimdilik ileri sürülebilir.⁶ Dolayısıyla, müstensihin bir kâğıt parçasına yazdığı bu not, sonrasında bu nüshayı edinen kimliği meçhul bir kişi tarafından vr. 135^aya kaydedilmiş ve bu sayede günümüze kadar ulaşmış olabilir:

Ebherî'nin kendi *Keşfü'l-hakâik fi tahriri'd-dekâik* nüshası



X nüshası



İsfahânî'nin nüshası

12 Ramazan 646 (29 Aralık 1248) Cuma: İsfahânî tarafından Bağdat'ta Şerefiye Medresesi'nde istinsah edildi.



Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı nüsha

Safer 674 (Ağustos 1275): Kimliği meçhul müstensih İsfahânî ile görüştü.

12 Rebülevvel 674 (5 Eylül 1275) Perşembe: Kimliği meçhul müstensih mantık bölümünün istinsahını tamamladı.⁷

5 Bu yer adı “Şüster” olarak okunmaya da müsait görünüyor, fakat Ebherî'nin yaşadığı coğrafyayı dikkate alarak şimdilik “Şebüster/Şebister” şeklinde okumayı tercih ediyorum. Şeşen bir eserinde bu yer adını Şüşter (bk. *Muhtârât*, s. 270), bir başka yazısında ise Şüster ve Tüster şeklinde (bk. “Tevkîât”, s. 142) okumaktadır. El-Rouayheb de Merâğa yakınlarındaki Şebister'in daha muhtemel olduğunu belirtmektedir; bk. *The Development of Arabic Logic*, s. 48.

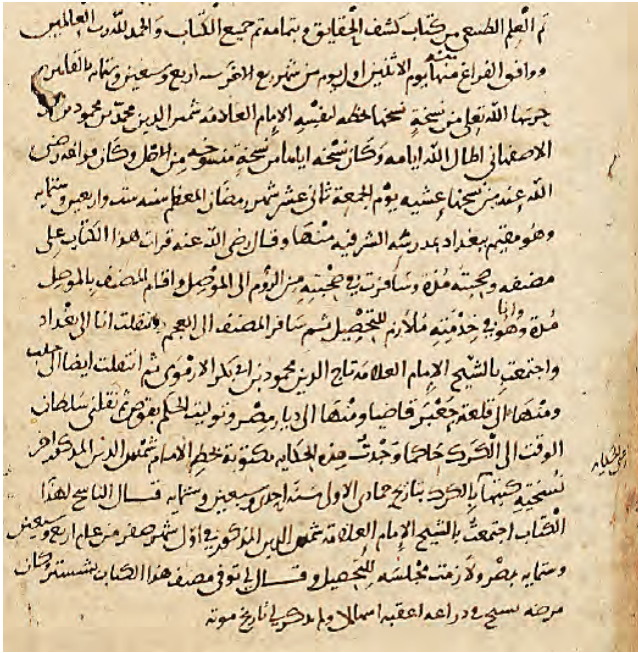
6 Diğer bir seçenek olarak, İsfahânî'nin *Keşfü'l-hakâik* nüshası ile Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı *Keşfü'l-hakâik* nüshası arasında bir başka nüshanın bulunduğu ve Cârullah Efendi'deki (nr. 1436) ferağ kayıtlarının, bu “aracı nüsha”nın ferağ kayıtları olup müstensih tarafından aynen kendi nüshasına aktarılmış olabileceği de düşünülebilir. Kodikolojik hususiyetleri yanında hem hâmişlerde (özellikle tabiat bilimlerine dair son bölümünde), hem de nüshanın sonundaki boş varaklarda yer alan notlar dolayısıyla da dikkat çeken Cârullah Efendi'de (nr. 1436) kayıtlı nüshayı ayrıntılı olarak tavsif etmek üzere Jawdath Jabbour ve Teymour Morel'le birlikte bir makale hazırlıyoruz.

7 Mantık bölümünün sonundaki ferağ kaydında (vr. 67^b) iki tarih bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde, yıl belirtilmeksizin söz konusu bölümün “Şitnber ayının 5. gününe

23 Rebülevvel 674 (16 Eylül 1275) Pazartesi: Kimliği meçhul müstensih metafizik bölümünün istinsahını tamamladı.⁸

1 Rebülâhir 674 (24 Eylül 1275) Pazartesi:⁹ Kimliği meçhul müstensih tabiat bilimleri bölümünün istinsahını Kahire’de tamamladı.

22 Cemâziyelâhir 678 (30 Ekim 1279) Salı: Müstensihin ferağ kaydı ile Ebherî ve İsfahânî ile ilgili bilgiler içeren kâğıt parçası, kimliği meçhul bir başka isim tarafından bulunup vr. 135^a’ya kaydedildi.



Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436, vr. 135^a’daki not

denk gelen Perşembe günü ikinci vakti” tamamlandığı kaydedilmiştir. Bu nüshanın Mağribî hatla kaleme alındığı dikkate alındığında, müstensihin Endülüs ve Fas’ta örnekleri görülebilecek bir tarzda güneş takvimindeki Eylül ayına (*Şitîmber* = September) atıfta bulunduğu söylenebilir. Müstensih bunun yanı sıra söz konusu tarihin hicrî takvimdeki karşılığını da vermektedir: “Hicrî .74 yılının Rebülevvel ayının ilk on günü.” Bu tarihte de ne yazık ki yılı gösteren rakamın yüzler basamağı yazılmamıştır. Söz konusu iki tarihi birbirine denkleştirecek alternatifler düşünüldüğünde 12 Rebülevvel 674 (5 Eylül 1275) Perşembe günü sonucuna ulaşılmaktadır.

8 Metafizik bölümünün sonundaki ferağ kaydında ise (vr. 109^a) bu bölümün “Rebülevvel ayının son on günü Pazartesi akşamı” tamamlandığı belirtilmekte, yıl için ise 674’e tekabül eden Yunan-Kıptî rakamları kullanılmaktadır (۶۷۴).

9 Ebherî’nin *Keşfü’l-hakâik*’ini üç nüshayı (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2453; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436; Manisa İl Halk Ktp., nr. 469) dikkate alarak neşreden Hüseyin Sarıoğlu, bu nüshaları kısaca tanıttığı kısımda Cârullah Efendi’de (nr. 1436) kayıtlı nüshanın, “Muhammed b. Muhammed el-İsfahânî tarafından 1 Rebülâhir 674’te (24 Eylül 1275) Kahire’de istinsah edil[diğini]” belirtmektedir (bk. Esirüddin el-Ebherî, *Keşfü’l-hakâik*, s. 71).

Cârullah Efendi'de (nr. 1436) sunulan bilgilerle biyobibliyografik eserlerin aktardığı malumat bir araya getirildiğinde, İsfahânî'nin hayatına dair bazı unsurların daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, İsfahânî, Moğollar'ın İsfahan'ı işgalinin ardından Bağdat'a değil, ilk olarak Anadolu'ya giderek Ebherî'den felsefe okudu. İsfahânî'nin, Ebherî'den *hikmet* ve *cedel* tahsil ettiğine yönelik kaynaklarda yapılan genel atfı, yukarıdaki not sayesinde özelleştirilerek, onun Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ini bizzat kendisinden okuduğunu söyleyebiliyoruz. Hocasıyla birlikte Anadolu'dan Musul'a geçen ve orada kaldığı dönemde hocasına eşlik ve hizmet eden İsfahânî, Ebherî'nin İran'a gitmesi üzerine ondan ayrılmış ve Bağdat'a geçmiştir. İsfahânî, burada Fahreddin er-Râzî'nin de talebesi olan Tâceddin el-Urmevî'den ders almıştır. Abbâsî kumandanlarından Şerefeddin İkbâl eş-Şerâbî'nin 628'de (1231) Bağdat'ta kendi adıyla anılan (Şerâbiyye, İkbâliyye, Şerefiyye) bir medrese yaptırdığı ve Urmevî'yi de buraya müderris tayin ettiği bilgisi dikkate alındığında,¹⁰ İsfahânî'nin, 12 Ramazan 646 (29 Aralık 1248) Cuma günü *Keşfü'l-hakâik*'in istinsahını tamamladığı Bağdat'taki Şerefiyye Medresesi'nin, Urmevî'nin hocalık yaptığı medrese olduğu anlaşılmaktadır. Bağdat'tan Halep'e geçen ve orada Tuğrul el-Muhsinî'den hadis okuyan İsfahânî, 650 (1252) yılından sonra bir süre Dımaşk'a uğramış ve orada fakihlerle münazaralarda bulunmuştur. İsfahânî'nin, kaynaklarda kadı olarak atandığı belirtilen yerin Menbiç değil, Ca'ber Kalesi olduğu yine bu not yoluyla açıklığa kavuşmaktadır. Ca'ber Kalesi'nin 1260 yılında İlhanlı Hükümdarı Hülûgû'nun eline geçtiği ve tahrip edilerek orada yaşayan halkın etrafa dağıtıldığı¹¹ düşünüldüğünde, İsfahânî'nin burada çok uzun süre görev yapmadığı söylenebilir. İsfahânî'nin Moğollar'ın İsfahan'ı işgaliyle başlayan hem ilim hem de güvenlik arayışının bir sonraki adresi Mısır olacaktır. İsfahânî, önce Kahire'nin güneyinde ve Nil'in doğu kıyısındaki Kûs şehrine yönetici (*hâkim*) olarak atanmış, ardından bugün Ürdün sınırlarında yer alan Kerek şehrine yönetici olmuştur. Cârullah Efendi'de (nr. 1436) aktarılan notun İsfahânî tarafından Cemâziyelâhir 671'de (Aralık-Ocak 1272-3) Kerek'te kaleme aldığı dikkate alınır, onun bu tarihte henüz Kerek'te bulunduğu sonucuna varılabilir. Bu notu bize aktaran müstensihin, 674 yılının Safer ayının başlarında (Ağustos 1275) Mısır'da İsfahânî ile görüştüğünü kaydetmiş olması ise İsfahânî'nin Kerek'ten Mısır'a gidiş tarihi hakkında da yaklaşık bir fikir vermektedir.

Cârullah Efendi (nr. 1436) dışında İsfahânî hakkındaki bilgimizi arttıracak unsurlara bir başka el yazmasında, *el-Kavâ'idü'l-külliyé*'nin de neşrinde

10 Başoğlu, "Urmevî, Tâceddin", s. 178.

11 Taneri, "Ca'ber Kalesi", s. 526.

esas alınan Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471'de kayıtlı nüshada rastlamak mümkündür. Bu nüsha, *el-Kavâ'idü'l-küllîyye* dışında beş metin daha içeren bir mecmuadır¹² ve en hacimli metin olan *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin unvan sayfasında (vr. 1^a) yazarın adının ardından kullanılan dua cümlesi (*temette'allâh el-müslimîn bi-devâmi hayâtihi ve radiye anhü*), eserin İsfahânî henüz hayattayken istinsah edildiğini göstermektedir. Gerçekten de eserin ferağ kaydı (vr. 96^a), bu nüshanın İsfahânî'nin ölümünden yaklaşık on üç yıl önce 14 Safer 675'te (28 Haziran 1276) Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kureşî tarafından istinsah edildiğini göstermektedir.¹³ Eserin, müellif nüshasıyla (*asl*) mukabele edildiğini gösteren pek çok kayıt yanında,¹⁴ unvan sayfasının (vr. 1^a) sol üst köşesindeki küçük bir not, metnin bizzat yazarına okunduğunu ve metnin sonunda yazar tarafından verilmiş bir icazetin bulunduğunu bildirmektedir. Neyse ki, ferağ kaydının hemen altında (vr. 96^a) *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin İsfahânî'ye okunduğuna dair İsfahânî'nin el yazısıyla Muharrem 676 (Haziran-Temmuz 1277) tarihli Mısır'da kaleme alınmış bir icazete sahibiz.¹⁵

12 *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin nâşirleri, bu nüshanın bir mecmua olduğundan hiç bahsetmemekte, dolayısıyla mecmuanın ihtiva ettiği diğer eserlere de atıfta bulunmamaktadırlar.

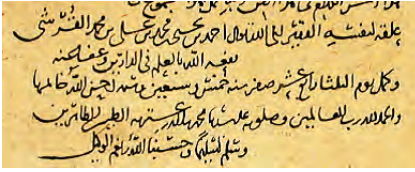
13 Âşir Efendi, nr. 471'e ilk dikkat çeken, bildiğim kadarıyla, Ramazan Şeşen'dir. Şeşen, sadece bu mecmua içindeki ilk eser olan *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'ye atıf yapmakta ve müstensih el-Kureşî tarafından yazılan ferağ kaydını aktarmaktadır; bk. Şeşen, *Muhtârât*, s. 670. *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin nâşirleri, nüsha hakkında bilgi verirken müstensihin adından hiç bahsetmemektedirler (bk. Koçinkağ – Taşkın, “Muhammed b. Mahmûd İsfahânî”, Türkçe: s. 22).

14 Bu kayıtlardan biri, nâşirlerin de belirttiği üzere mantık bölümünün sonunda (vr. 9^a) yer almaktadır. Burada aslında iki ayrı el yazısıyla yazılmış iki kayıt bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin el yazısı ve mürekkebi, eserin müstensihinin mukabele kaydı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir (*beleşa mukabeleten*). İkinci kayıt ise, eser boyunca hâmişlerde sıklıkla görülen bir el yazısı ve mürekkeple kaleme alınmıştır ve nâşirlerin kaydettiği gibi “hayatının sonunda müellife okunduğu[nu]” değil, hayatının sonunda müellife okunan bir *asil* nüsha ile mukabele edildiğini belirtmektedir (*ve *uhrâ* bi-asl kurie aleyhi fi âhiri emrihi ve istekarra emrühü aleyhi rahimehu'llâh teâlâ*) (vr. 9^a hâmiş). Aynı el yazısı ve mürekkeple yazılmış bir başka mukabele kaydı eserin sonunda (vr. 96^a) yer alsada bu, nâşirlerin gözünden kaçmış gözükmektedir. Bu kayıt, mukabeleyi yapan kişinin adını da ihtiva etmektedir: Muhammed b. Harîrî el-Ensârî el-Hanefî (*kâbelehu li-nefsihi bi'llâhi'l-fakir ilâ rahmeti rabbihi azze ve celle Muhammed b. Harîrî el-Ensârî el-Hanefî afâ'llâhu anhümâ alâ nüshatin kurie icrâen alâ musannifihi rahimehu'llâhu teâlâ*). Bu kayıt da mukabelenin müellife okunmuş bir *asil* ile yapıldığını teyit etmektedir. Mukabeleyi gerçekleştiren kişi büyük ihtimalle Mısır'daki Hanefî *kâdılkudât* Şemseddin Muhammed b. Safiyyüddin Osman b. Zekiyyiddin Ebül-Hasan bi-Abdülvehhâb el-Ensârî el-Hanefî (ö. 728/1328) olmalıdır (bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 147).

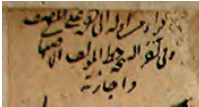
15 İsfahânî'nin bu icazeti kendisine verdiği ve övücü sıfatlarla andığı, babası ve dedesi de *kâdılkudât* olduğu anlaşılan “Ahmed”in kimliğini şimdilik tespit edemedim.



Süleymaniye
Ktp., Âşir
Efendi, nr.
471'in un-
van sayfası
(vr. 1^a)



Süleymaniye
Ktp., Âşir
Efendi,
nr. 471'in
ferâğ kaydı
(vr. 96^a)



Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471,
vr. 1^a'daki not: *kurie min evvelihî ilâ
âhirihi ale'l-musannif ve fî âhiri'n-nüsha
hattu'l-musannif el-İsbahânî ve icâzetühu*

el-Kavâ'idü'l-külliyeh'nin nâşirleri, Âşir Efendi (nr. 471) nüshasının müellifin hayatında telif edildiğini ve doğrudan müellife okunduğunu belirtmiş olsalar da (Koçinkağ – Taşkın, “Muhammed b. Mahmûd İsfahânî”, Türkçe: s. 22) İsfahânî'nin kendi hattıyla kaleme aldığı bu icazetten habersiz gözükmektedirler. Diğer yandan, nâşirlerin, eserin “usûl-i fıkıh kısmının sonunda ‘675 yılı Sefer ayının on dördünde Salı günü tamamlandığı” yönündeki tespitleri doğru olsa da ferâğ kaydı, usûl-i fıkıh kısmının sonunda değil, eserin son bölümünü oluşturan usûlûd-dîn kısmının sonundadır (vr. 96^a).

قرأ علي هذا الكتاب المسمى بالقواعد الكلية من أوله إلى آخره المولى السيد الصدر الأجل الأوحد الإمام العالم الفاضل الكامل المتقن المحقق الحسيب النسيب علاء الملة والدين شرف الإسلام والمسلمين أحمد بن سيدنا قاضي القضاة محي الملة والدين ابن سيدنا قاضي القضاة ركن الدين أدام الله علوه ورحم سلفه قراءة بحث وتحقيق وإتقان مع تفتن لرموزه ومعانيه وانسقط له فائقه وصائبه والله يرزقه وإيانا صالح القول والعمل ويصونه وإيانا عن الخطأ والخطل بمنه وكرمه كتبه مؤلفه الفقير إلى الله تعالى محمد بن محمود بن محمد بن عباد الإصفهاني بتأريخ المحرم سنة ست وسبعين وستمائة بمصر المحروسة حامداً لله ومصلياً على سيدنا ونبينا محمد وآله وعترته الطاهرين حسبنا الله ونعم الوكيل



Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471, vr. 96^a: İsfahânî'nin *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin kendisine okunduğuna dair verdiği icazet

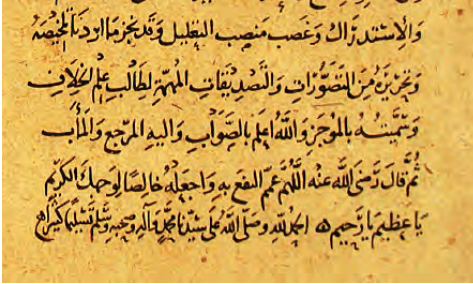
Âşir Efendi'de (nr. 471) kayıtlı nüshanın ilk ve en hacimli metnini oluşturmuş olan *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'nin (vr. 1^b-96^a) ardından aynı müstensih (Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ali el-Kureşî) tarafından istinsah edilen ve *asıl* nüsha ile mukabele edildiği kaydedilen bir başka metin gelmektedir (vr. 96^b-110^b). Bu metnin yazarı belirtilmediği gibi, metinden ayrıştırılabilecek bir başlık da kaydedilmemiştir: *fasl fi'l-irşâd ile's-sahîh mine'n-nüket ve'l-fâsîd minhâ*. İlm-i hilâf ve cedelle ilgili olan bu metin ile İsfahânî'nin *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'sinin ilm-i hilâf kısmı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Ancak bu metin, ilm-i hilâfın kurucularından Hanefî fakihî Rükneddin el-Âmidî'nin (ö. 615/1218) *el-İrşâd* olarak bilinen ve bu alanın kurucu metinlerinden biri kabul edilen eseridir.¹⁶

Mecmuanın üçüncü metninin (vr. 111^b-118^b) başlangıç kısmında bir başlık bulunmasa da yazar adı açıkça belirtilmiştir: Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî. İstinsah tarihi, yeri ve müstensih adı içeren bir ferağ kaydı bulunmasa da yazar adının peşinden gelen dua cümlesindeki *emte'allâhu bi-hayâtihî* ifadesi ("Allah hayatıyla [bizleri] faydalandır-sın"), eserin İsfahânî hayattayken kaleme alındığını göstermektedir.¹⁷ Eserin

16 Özel, "Âmidî, Rükneddin", s. 56-57. Âmidî'nin bu eserinin ilm-i hilâf içindeki yeri ve İsfahânî'nin bu konuda Âmidî'yi takip edişi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "İlm-i Hilâf", s. 527-38 (özellikle s. 529, 531-2). Özen, söz konusu maddede İsfahânî'nin *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*'sine dair atflarında Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 827'de kayıtlı nüshaya başvurmaktadır.

17 Bu durumda dua cümlesinin sonundaki *ve esâbehû el-cenne* ("Onu cennetiyle mükâfalandır-sın") ifadesini, geleceğe dair bir temenni olarak değerlendirmek gerekecektir.

başlığı, sonunda *el-Mûcez* olarak bizzat yazarı tarafından kaydedilmekte ve “ilm-i hilâf talebesi için önemli konumdaki tasavvur ve tasdikle ilgili hususlara dair” özlü bir eser olarak tanıtılmaktadır (vr. 118^b). İsfahânî'ye dair biyobibliyografik kaynaklarda ona bu adla bir eser atfedilmemektedir. Bazı kaynakların mantıkla ilgili *Gâyetü'l-taleb* (veya *el-matlab*) adıyla ona nispet ettiği¹⁸ eserin burada karışımıza çıkan *el-Mûcez* olup olmadığını şimdilik tespit etmek mümkün gözükme de Âşir Efendi'nin (nr. 471), İsfahânî külliyyatının bugüne kadar kadar bilinmeyen bir unsurunu bize kazandırdığı düşünülebilir.¹⁹



Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 471:
Sağda *el-Mûcez*'in giriş kısmı (vr. 111^b);
solda *el-Mûcez*'in sonu (vr. 118^b)



Âşir Efendi'nin (nr. 471) ihtiva ettiği dördüncü metin (vr. 119^b-120^a), yine İsfahânî'ye aittir. Başlık ve ferağ kaydı olmayan eserin yazarı, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî olarak kaydedilmiştir. Bu kısa metin, “itiraz ve şüphelerden arındırılmış delillerine işaret etmek suretiyle gerçek akîdenin özeti”ni (*hulâsatü'l-akîdeti'l-hakka ma'a'l-işâre ilâ edilletihâl-mücerrede ani'l-i'tirâzât veş-şükûk*) içermektedir.²⁰ Bu metin Sübkî tarafından İsfahânî'ye dair başlığın sonunda aynen iktibas edildiği

18 Mesela bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 681-690*, s. 349; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, II, 260-61; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9.

19 Muhsin Demirci, bu eseri Âşir Efendi'ye (nr. 471) atıfla ve *el-Mûcez fî ilmi'l-mantık* adıyla yanlışlıkla bir başka İsfahânî'ye, Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) atfetmektedir (bk. “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, s. 510).

20 Bu eser de Muhsin Demirci tarafından Âşir Efendi'ye (nr. 471) atıfla ve *Hulâsatü'l-akîde* adıyla yanlışlıkla Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) nispet edilmiştir (bk. “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, s. 510).

gibi²¹ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından da *Şerhu'l-akide'ti'l-İsfahâniyye* adıyla şerhedilmiştir.²²



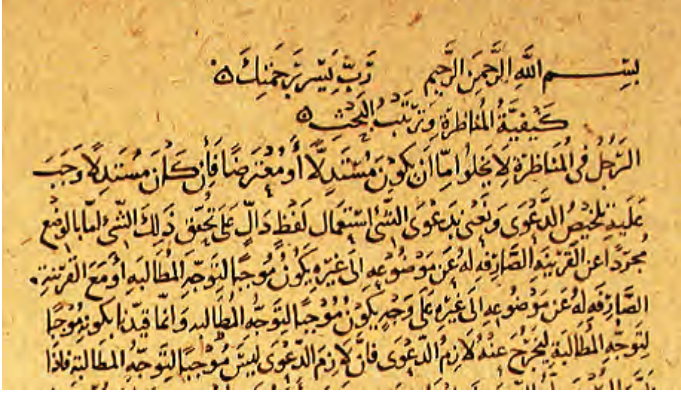
İşfehâni'nin *akide* metni: Âşir Efendi, nr. 471, vr. 119^b-120^a

Âşir Efendi, nr. 471'de yer alan son iki metin de mecmuanın genel yapısıya uyumlu bir şekilde "ilm-i hilâf" ve "âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara"ya dairdir. Yazar adları bulunmayan bu iki metinden ilki (vr. 122^b-123^a) *Keyfiyyetü'l-münâzara ve terettüb (tertîb?) el-bahs* başlığını taşımaktadır. Ferağ kaydı bulunmayan ve klasik ve modern kaynaklarda adına rastlayamadığım bu eserin, İsfahâni'nin *el-Mûcezi*' gibi, ona ait şimdiye kadar bilinmeyen bir eser olup olmadığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir. Benzer bir durum mecmuanın son eseri için de geçerlidir (vr. 123^b-128^a). Başlığı bulunmayan bu eserde adı meçhul yazar, bir tartışmada iki taraf (mu'allil ve mu'teriz) için de faydalı olacak temel prensipleri kısaca açıklamayı hedeflemektedir. Mecmuanın ikinci metni olan Âmidî'nin *el-İrşâd*'ı ile ciddi benzerlikler içerdiği hemen göze çarpan bu eserin ferağ kaydına göre, ismi belirtilmeyen bir müstensih tarafından 10 Cemaziyelâhir 674 (1 Aralık 1275) tarihinde istinsah edilmiş ve müellifin kendi nüshasından çoğaltılmış bir *asıl* nüsha ile mukabele edilmiştir. İsfahâni henüz hayattayken istinsah edilmiş bu metnin de İsfahâni külliyyatının kayıp bir parçası olup olmadığına dair bir delile şimdilik sahip

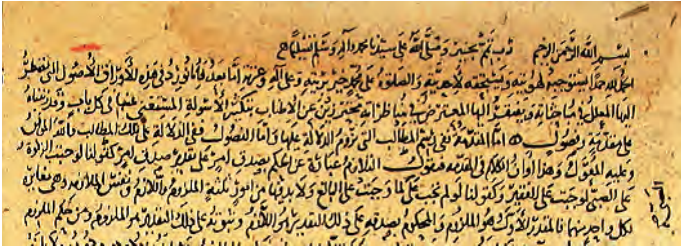
21 Sübkî, *Tabakât*, VIII, 102-103.

22 İbn Teymiyye'nin şerhi pek çok defa neşredilip yayımlanmıştır (mesela bk. *Şerhu'l-İsfahâniyye*, nşr. Muhammed b. Avde es-Se'âvî, Riyad: Mektebetü dâri'l-minhâc, 1430).

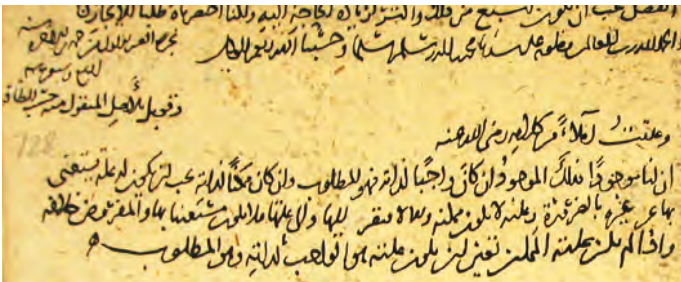
değiliz. Ancak bu eserin bitiminde müstensihin doğrudan eserin yazarından *imla* yoluyla yaptığı alıntı (zorunlu-mümkün ayırımı üzerinden özü itibariyle zorunlu varlığın ispatı), yazarın İsfahânî gibi kelamî ve felsefî bir arka plana sahip olduğunu göstermektedir.



Mecmuadaki dördüncü metnin girişi: Âşir Efendi, nr. 471, vr. 122^b



Mecmuadaki beşinci metnin girişi: Âşir Efendi, nr. 471, vr. 123^b



Mecmuadaki beşinci metnin ferağ kaydı ve müellifinden imla yoluyla yapılan iktibas (vr. 128^a): *allaktü imlâen min kelâmihi radiya'llâhu anh: inne lenâ mevcûden fe-zâlîke'l-mevcûd in kâne vâciben li-zâtihi fe hüve'l-matlûb ve in kâne mümkünen li-zâtihi yecübü en tekûne lehu illetün yestağniye bihâ an gayrihi bi'z-zarûre ve illetühu lâ tekünü mümküneten ve illâ leftekara ileyhâ ve ilâ illetihâ felâ yekünü müsteağniyen bihâ ve'l-mefrûd hilâfihu ve izâ lem tekün illetühül-mümkine te'ayyene en tekûne illetühu hüve'l-vâcib li-zâtihi ve hüve'l-matlûb.*

* * *

İslam entelektüel tarihiyle ilgili çalışmaların son yıllarda “klasik sonrası” olarak isimlendirilen döneme odaklanmaya başlaması, bu dönemi anlamak için kritik bir role sahip olan Fahreddin er-Râzî ve onun etkilerine yönelik alakanın da artmasına yol açtı. Râzî'nin kelimadan usûl-i fıkha, felsefe eleştirilerinden mantığa, tefsirden belagata kadar geniş bir alanı kapsayan eserleri ve bu eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımları, kullandığı yöntemler, ardında derin izler bırakmıştır. Hatta bu derin iz takip edildiğinde bir “Râzî ekolü”nden söz etmek bile mümkün gözükmektedir.²³ Genellikle Eş'arî-Şâfiî mezheplerine mensup olan bu ekolün takipçileri, mantığa özel bir önem atfederek onu aklî ya da naklî bütün ilimler için bir giriş olarak değerlendirmiş, diğer yandan mantıkla ilgili incelemelerini de oldukça ayrıntılı hale getirmişlerdir. Bu ekol mensuplarının bu bağlamda bütün entelektüel gelenekleri kuşatan, bilhassa felsefeye ve tabii ilimlere ilgi duyan bir tavra sahip oldukları, meseleleri delillendirmeyi önemseyerek bu konuda klasik kelamın yöntemlerinden ziyade *tahkik* adını verdikleri bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Aklî ilimlere yönelik özel ilgilerine karşılık hadis ve tarih gibi rivayete dayalı ilimlerle pek alakadar olmadıkları anlaşılan ekol mensuplarının çalışmalarında Râzî'nin eserlerinin ayrıcalıklı bir yerinin olduğu görülmektedir. Bu noktada fıkıh usulü bağlamında Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün ekol mensupları arasında en popüler eser olduğu söylenebilir. Râzî'nin kelam kitaplarına yazılan şerhler veya ihtisarlar yanında onun tarzını benimseyerek yazılan kitaplar da ekol mensuplarının çalışmaları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Moğol istilası sonrası bu ekol mensuplarının batıya, Eyyûbiler ve Memlûkler'in kontrolü altındaki bölgelere göç ettikleri ve eğitimlerini veya tedris ve telif faaliyetlerini bu coğrafyada sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

İsfahânî de yukarıdaki özellikler dikkate alındığında rahatlıkla bu ekolün bir üyesi olarak değerlendirilebilir. O, gerek Râzî'nin doğrudan öğrencisi Tâceddin el-Urmevî, gerekse Râzî'nin en gözde öğrencilerinden Kutbüddin el-Mısrî'den (ö. 618/1221) İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ını okuyan Ebherî yoluyla Râzî ile ilişkilendirilebilmektedir.²⁴ İsfahan'ın Moğollar tarafından işgalinin ardından batıya göç eden İsfahânî'ye dair kaynaklarda fıkıh usulü, dil, edebiyat, şiir konularında geniş bir birikiminin olduğu,

23 Râzî ekolünün varlığı ve özelliklerini tespiti noktasında Mustakim Arıcı'nın şu makalesinin öncü niteliği vurgulanmalıdır: “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”. Arıcı'nın makalesinde çizdiği çerçeveyi usûl-ı fıkha taşıyan Tuncay Başoğlu da *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* başlıklı çalışmasında (2014) çeşitli isimler etrafında usûl-i fıkıh açısından böyle bir ekolün varlığını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyup tahlil etmiştir.

24 Tâceddin el-Urmevî ve Ebherî'nin Râzî ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Arıcı, “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 13-16.

ama fûrû-i fıkıh, *sünnet* ve *âsâr* konusundaki bilgisinin zayıflığı yönündeki atıflar da onun, Râzî ekolü üyeleriyle ortak özellikleri paylaştığının bir başka göstergesidir.²⁵ İsfahânî'nin eserleri de onun Râzî çizgisiyle ilişkisini teyit etmektedir. O, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü şerh etmek üzere *el-Kâşif anî'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* adlı bir eser kaleme almıştır. *el-Kavâ'idü'l-küllîye*'de ise mantık, ilm-i hilâf, usûl-i fıkıh ve usûl-i dine dair temel meseleleri özetleyici tarzda ortaya koymuştur ve her iki eserinde en sık atıf yaptığı isim "el-İmâm" diye andığı Râzî'dir. Râzî ekolünün diğer mensupları gibi mantıkla yakından ilgilenen İsfahânî, *el-Kavâ'idü'l-küllîye*'de mantığa özel bir bölüm tahsis ettiği gibi, kaynaklarda belirtildiği üzere, bu alanda *Gâyetü'l-matlab* adıyla müstakil bir eser daha kaleme almış, Âşir Efendi (nr. 471) sayesinde haberdar olduğumuz *el-Mûcez*'de de ilm-i hilâf talebeleri açısından mantığın tasavvurât ve tasdikât kısımlarını özlü bir şekilde ortaya koymuştur.

Netice itibarıyla, İslam düşüncesinin XIII. yüzyıl sonrasında nasıl bir seyir takip ettiği ile ilgili gelişmekte olan araştırmaların kaçınılmaz bir şekilde karşısına çıkan isim Râzî'dir ve onun hem düşünce dünyası hem de etkileri hâlâ incelenmeyi bekleyen önemli alanlar olarak araştırmacıların önünde durmaktadır. Râzî'nin etkileri bağlamında, bu yazıya konu olan İsfahânî de naklî ilimlerle aklî ilimler arasında (özellikle mantık ile usûl-ı fıkıh, ilm-i hilâf ve âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara arasında; metafizik ile usûl-i din arasında) hızla gelişen etkileşimin mahiyetini anlama noktasında önemli bir kaynak olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Onun bildiğimiz kadarıyla en hacimli eseri durumundaki *el-Kavâ'idü'l-küllîye*'nin neşri bu anlamda takdir edilmesi gereken bir çabadır. Ancak Türkiye özelinde bu tür neşirlerde henüz tam olarak giderilemeyen iki büyük eksiklikten bahsedilebilir ve *el-Kavâ'idü'l-küllîye* neşri de bu eksikliklerle ne yazık ki maluldür: a) Biyobibliyografik kaynaklarda yazarla ilgili verilen bilgileri aktarmanın ötesine geçerek belli bir bağlam içerisinde hem yazarı hem de eseri ayrıntılı bir şekilde tanıtan giriş kısımlarının yokluğu. b) Neşir sırasında metne yöneltilen dikkatin, neşirde kullanılan nüshalardaki metin dışı unsurlardan (hâmişler, ta'likler, ferağ kayıtları, mukabele kayıtları, icazetler, temellük kayıtları vb.) esirgenmesi ve nüshaların hem yazar hem de eser açısından sağlaması muhtemel ilave bilgilerden okuyucunun mahrum bırakılması. Söz konusu eksikliklerin giderilmesi, neşirleri daha kullanışlı ve kalıcı kılacağı gibi, İslam düşünce tarihinde meçhul kalan pek çok noktanın da aydınlatılmasına vesile olacaktır.

²⁵ Sübkî'nin İsfahânî'ye dair verdiği şu bilgi, onun *felsefe* okuttuğu yönünde değerlendirilebileceği gibi, *felsefeye* dair algıyı da göstermesi açısından dikkate değerdir: "Şöyle bir âdeti vardı: Bir öğrenci kendisinden *felsefe* okumak istediğinde ona olumsuz karşılık verir (*yenhâhu*) ve şöyle derdi: 'Dinî ilimlerle (*şer'iyât*) gerçek anlamda iyice hemhal olmadan olmaz'" (bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 101).

Bibliyografya

- Akyürek, Yunus, “Moğol Baskısı Sebebiyle Batıya Göç Eden Bir Şâfi’î Fakîhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (H. 616-688/1219-1289)”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2017): 125-41.
- Arıcı, Mustakim, “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 1-37.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç, I-II, İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Başoğlu, Tuncay, “Urmevî, Tâceddin”, *DİA*, XLII, 2012, 178-79.
- Demirci, Muhsin, “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, *DİA*, XXII, 2000, 509-10.
- Ebherî, Esîrüddin, *Keşfü’l-hakâik fî tahrîrîd-dekâik*, nşr. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, nşr. Abdülâlîm Hân, I-IV, Haydarâbâd: Dâiretü’l-ma’ârifil-Osmâniyye, 1398-99/1978-80.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Şerhu’l-İsbahâniyye*, nşr. Muhammed b. Avde es-Se’avî, Riyad: Mektebetü dâri’l-minhâc, 1430.
- İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü’l-Kavâ’idü’l-küllîyye fî cümletin mine’l-fünûnî’l-ilmiyye*, nşr. Mansur Koçinkağ – Bilal Taşkın, Beyrut: Dâru İbn Hazm – İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1438/2017.
- Koca, Ferhat, “İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd”, *DİA*, XXII, 2000, 510-11.
- Koçinkağ, Mansur, “Şemseddin el-İsfahânî’nin (v. 688/1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017): 187-96.
- Koçinkağ, Mansur, “Şemseddin el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları”, *Kilitbahir*, 15 (2019): 296-317.
- Koçinkağ, Mansur – Bilal Taşkın, “Muhammed b. Mahmûd İsfahânî”, Muhammed b. Mahmûd İsfahânî”, *el-Kavâ’idü’l-küllîyye* içinde, s. Türkçe: 13-28, Arapça: s. 21-31.
- Özel, Ahmet, “Âmidî, Rükneddin”, *DİA*, III, 1992, 56-57.
- Özen, Şükrü, “İlm-i Hilâf”, *DİA*, XVII, 1998, 527-38.
- Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafâ, I-XXIX, Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsi’l-Arabî, 1420/2000.
- Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv – Mahmûd Muhammed Tanâhî, I-X, Kahire: Dâru İhyâ’il-kütübî’l-Arabîyye, 1383-96/1964-76.
- Şeşen, Ramazan, *Muhtârât mine’l-mahtûtâtü’l-Arabîyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 1997.
- Şeşen, Ramazan, “Tevkîâtü Esriddin el-Ebherî ve Şemsiddin es-Semerkindî”, *el-Mahtûtâtü’l-muvakka’a*, ed. Yûsuf Zeydân, İskenderiye: Mektebetü İskenderiyye, 2008, s. 141-147.
- Taneri, Aydın, “Ca’ber Kalesi”, *DİA*, VI, 1992, 525-27.
- Zehebî, *Târihu’l-İslâm: sene 681-690*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî - Beşşâr Avvâd Ma’rûf v.dğr., Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1407/1987.

Kitâbiyat Book Reviews

Gazzali ve İmgelem Poetikası

İbrahim Musa, çev. Çaęla Tařkın

İstanbul: Hece Yayınları, 2018, 478 sayfa

ISBN 9786059556934

Çaędař İslam düşüncesi, yaklaşık olarak XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarından bugüne kadarki süreçte geleneğin yeniden yorumlanmasına yönelik kaygılarla gerçekleştirilen ve *ıslah*, *tecdit*, *ihya*, *İslamî reform* ve *İslam modernizmi* gibi çeřitli şekillerde tanımlanan entelektüel faaliyetlere tanıklık etmektedir. Bu faaliyetler kimi zaman İslam düşünce geleneğinin bütününe yönelik genel yorum ve eleştiriler şeklinde kimi zaman ise klasik düşünürlerden herhangi birine yönelik yeni okuma ve yorumlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Doktora eğitimini Cape Town Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra akademik kariyerine Amerika Birleşik Devletleri'nde devam eden İbrahim Musa'nın ilk yayımlanışının üzerinden epey zaman geçtikten sonra Türkçe'ye çevrilen çalışması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Çalışmanın odak noktasını yazarın Gazzâlî'yi çağdař İslam düşüncesinde konumlandırmak istedięi bağlamdan hareketle yaptığı yeni okuma oluşturmaktadır. Yazar gerek oryantalistlerin gerek çağdař İslam düşünürlerinin Gazzâlî ile ilgili değerlendirmelerinden farklılaşan bir Gazzâlî portresi çizme gayretindedir. Bu portrede Gazzâlî, Homerosçu düzenli duygu deęişimlerine ve geçişlerine uymayan bir yaşam örüntüsüne ve karmaşık bir psikolojiye sahip, kendisinde aynı anda var olabilen çeřitli bilgi katmanları arasındaki çatışmaya eğilimli bir figür olarak sunulur. Gazzâlî büyük düşünürlerin özgür bir tutum ve epistemik bir açıklıkla pek çok bilgi geleneęiyle irtibat kurabilen tavırlarını yansıtan bu yönü itibariyle çağdař İslam düşüncesinde bilginin körelmesi ve

bilgi üretim sürecinin tıkanması gibi durumların aşılması açısından güzel bir örnek teşkil eder. Yazara göre, kelim ve özellikle fıkıh gibi geleneksel ilimler karşısında eleştirel bir tutum takınan Gazzâlî'nin çağdaş İslam düşüncesi açısından dikkate değer bir anlam ifade etmesi ancak onun yeni bilgi üretimi ve dini tahayyülde gösterdiği yaratıcılık dikkate alındığında mümkün olacaktır. Yazar buradaki bütün süreçleri Gazzâlî düşüncesinde var olduğunu iddia ettiği üç unsurla irtibatlı bir şekilde açıklamaktadır. Bu üç unsur, a) *eşik* veya *dehliz* konumunun *yaratıcılığı*, b) *sürgünde* bulunma hali ve c) *poiesis* ve *ethos* olarak ifade edilir.

Gazzâlî'nin kendini içinde bulduğu akıl ile tahayyül, dış ile iç, zâhir ile bâtın, rasyonel söylem ile sembolik veya şiirsel söylem, logos ile mitos, fıkıh ile tasavvuf, şeriat ile hakikat arasındaki gerilimlerden kaynaklanan ikilem ve zorluklar, yazarın *el-Münkız*'da geçen *dehliz* ifadesinden hareketle ifade ettiği üzere Gazzâlî'nin eşikte ikamet eden bir düşünür olmasının sonuçları olarak yorumlanabilir. *Dehliz* veya *eşikte varoluş*, kendini soyut ve nispeten rahat bir orta yola adamadan karşıt kutuplar arasında mücadele eden Gazzâlî'nin hem bir özne olarak kendini bulduğu hem de metinlerini inşa ettiği yere işaret eder. Bu eşikte varoluşta karşıt kutuplar, büyük bir konfor sağlamakla birlikte ne olduğu tam olarak belli olmayan kolaycı bir sentez için kurban edilmek yerine gerilimin uçlarının canlı ve dinamik kalması için muhafaza edilir. Gazzâlî'nin, anlatısını düşünsel tutku ve bilgelik, sezgi ve yaratıcılık şenliği içinde felsefe, mantık, etik, teoloji, metafizik, kozmoloji ve manevi kavrayışlarla süslemesini mümkün kılan da bu ara eşikte kazanılan özneliktir. Gazzâlî'nin hukuk ve kelim gibi geleneksel yorum açısından meşru disiplinler ile tasavvufi heterodoks söylemler arasında serbestçe salınabilmesi ve kolaylıkla geçişler yapabilmesi de ancak bu eşikte varoluşla mümkün hale gelir. Bir *dehliz* veya *eşik* gibi ara bir mekânda varoluşun ardından gelen ikinci unsur ise yazarın *garipler*, *dışlanmışlar* ve *sürgünler* hakkındaki yorumları üzerinden takip edilebilir. Büyük düşünürlerin çoğunlukla zihinsel seviyede deneyimledikleri sürgün hayatı ne içeride ne dışarıda olma şeklinde ifade edilebilecek bir yerinde olmama haline işaret eder. İlk bakışta tekinsiz bir varoluş gibi gözüken sürgün hali paradoksal olarak durağan değil dinamik bir pozisyon olmasından dolayı nadiren de olsa bir özgüven ortaya çıkarır. Çünkü içinde rahatça oturlan evin terkedilmesi neticesinde dahil olunan sürgünde yaşam, farklı hayat ve varoluş biçimlerinin cesaretle deneyimlenmesine imkân vermesi itibarıyla yenilenme, tazelenme ve dinamik yeni yorumlar için kritik bir rol icra eder.

Gazzâlî, üçüncü unsurla ilişkili olarak ise filozofların genelde *poetika*-yı eleştirip *burhana* vurgu yapan tutumlarından farklı olarak poetikanın

değerini anlamış biri olarak görülür. Dolayısıyla karşımızda eylemin rasyonel unsurunu vurgulayan bir hukukçu-kelamcı ile hayal gücüne vurgu yapan mütedeyyin bir sūfiyi kendi kişiliğinde birleştirebilmiş bir Gazzâlî portresi bulunmaktadır. Bu çalışmada hayal gücü Gazzâlî'nin gelenek karşısındaki eleştireliliğinin ve pek çok bilgi katmanıyla ilişkisi sayesinde yaptığı yaratıcı atılımın temel motifi olarak görülür. Ayrıca Gazzâlî için düşsel hayal gücü, din için hayatî olan peygamberliğe özgü ilhamın sürekliliğinin de bir parçasıdır. Gazzâlî, metinlerin yorumlanmasıyla (*tevil*) rüyaların yorumlanmasını (*tabir*) aynı düzlemde dikkate alır ve hayal gücünden yoksun bir müfessirin elinde kabuktan başka bir şey kalmayabileceğini söyler. Bu doğrultuda estetik hassasiyet veya deneyim yoluyla gerçekleşen keşifte asıl olan şey, anlayışı derin bir hayal gücüyle aydınlatmaktır. Dolayısıyla söylemsel bilgi ile sezgisel veya ruhani bilgi hayal gücünden ne kadar pay aldıklarına bağlı olarak farklılaşırlar. Yazara göre Gazzâlî poetika içinde sorular sormuş ve kendi zamanına özgü yeni bir bilgi meydana getirmek için ne türden bir müslüman özneliği gerektiğine ilişkin ikilem ve zorluklara poetika içinde yanıt aramıştır. Gazzâlî'nin, yazarın *poiesis* ve *ethosla* ilgili olarak değerlendirdiği bu üçüncü maddeyle ve hayal gücüyle ilişkili görüşlerinin sonuçları önce bireysel sonra toplumsal olmak üzere ahlak alanında görülür. Gazzâlî'nin mirasının tahayyüle dayalı bir gelenek çalışması olduğunu iddia eden yazara göre Gazzâlî hem tevarüs ettiği hem de çağdaşı olan bilgi türleriyle karşılaşmasının sonucu olarak kesişen sınırların olduğu karmaşık bir alanda veya dehlizde farklı din anlatıları meydana getirmiştir.

Hayal gücünün veya tahayyülün ahlak bağlamındaki rolü ahlak alanının belirsizliğiyle ilgili vurgularda ortaya çıkar. Hayal gücünün devrede olduğu organik ve faal bir zeminde tahayyül edilen ahlak ve hukuk, emirlere ve yasaklara ilişkin pozitivist ve kaba bir şekilcilik olamaz. Bunun aksine böyle bir zeminde ahlak, içinde belirsizliklerin, kesinliklerin, olasılıkların ve mutlaklıkların hep birlikte yer aldığı kapsamlı bir yaşam formu halini alır. Burası, kutuplaşmaların tamamen çözümediği gibi tamamen ortadan da kalkmadığı, aksine sürekli olarak müphem, tartışmalı ve son kertede neyin nasıl yapılacağına ilişkin üretici bir gerilim içinde varoluşun devam ettiği bir yaşam formudur. Kişi ancak böyle bir eşikte konumlandığında gri bölgeleri, ara alanları ve belirsizlik derecelerini görür ve kabul eder. Yazara göre Gazzâlî inanç meselelerindeki kişisel kesinlik arzusuna rağmen ahlak alanında sürekli olarak bir belirsizlik gölgesi olduğunun farkındadır. Gazzâlî kaba ve pozitivist bir hukuktan farklılaşmanın neticesinde ahlak alanında ortaya çıkacak bu belirsizliği I. Kant'ın insanın kendi belirlediği kurallara göre davranması anlamındaki *otonomi* anlayışıyla karşıtlık içeren ve başkalarınınca

yapılan yasa ve kurallara göre davranmak anlamındaki *heteronomi* anlayışıyla dengelemeye çalışır. Fakat Gazzâlî bununla kişinin seçimlerinin ve otonominin tamamen ortadan kalkacağı dışsal bir yasaya mutlak ve zorunlu bir tâbi oluştan söz etmez. Gazzâlî daha ziyade ilahi buyruğa verilmiş temel bir yanıt çerçevesi içinde kişinin sorumluluk alarak kararlarının sonuçlarıyla yüzleşmesi anlamında *heteronomi* içinde gerçekleşen bir nihaî *otonomi*-den bahseder. Gazzâlî'nin bu anlayışı onun birey düşüncesiyle de tutarlıdır. Gazzâlî sadece siyasi ve ekonomik anlamda otonomiye sahip bir bireyden ziyade toplumsal-dinî bir hiyerarşiye tâbi ve normatif hayatı toplumsal ilişkiler bağlamında deneyimleyen heterojen bir birey tahayyül eder. Bu anlayış içerisinde otonom bireye sadece çok özel kişisel dindarlık veya kişisel dinî deneyim seviyesinde bir yer kalır. Yazar tam da bu noktada hayal gücü ile ahlak arasındaki ilişkinin toplumsal bağlamıyla ilgili olarak *diyalojik tahayyül* kavramını öne çıkarmaktadır. Bu kavram, bütün anlamın daha büyük bir bütünün parçası olması ve o anlamı benimseyen herkesin daha alt ayrımlarda kim olduklarından bağımsız olarak sürekli birbirleriyle etkileşim içinde olmalarıyla anlamın farklı şekillerde ortaya çıkması anlamına gelir. Yazarın Gazzâlî'nin toplumsal bağlamla ilişkili görüşleriyle ilgili olarak başvurduğu bir diğer kavram ise *teleiopoiesis* kavramıdır. Derrida'nın *gelecekte totaliter olmayacak şekilde bir şeyler söyleme isteği* anlamında kullandığı bu kavramla, öznelerin bir gelecek ufkunda söylemsel bir çoğulluğu tahayyül etmelerine ve bireysel ya da toplumsal plandaki eylemlerini bu tahayyül ekseninde gerçekleştirmelerine vurgu yapmak amaçlanır.

Netice itibariyle çalışma iki açıdan değerlendirilebilir: İlk olarak çalışmada çağdaş İslam düşüncesindeki tartışmalara âşina bir okuyucu için fazla ilgi çekici olmayabilecek gelenek ve yenilenme tartışmalarıyla ilişkili tekrarlar göze çarpmaktadır. Bu doğrultuda herhangi bir paradigmanın karşılaşacağı zorluğun hem geçmişe sadakati korumak hem de hiçbir gerçekliğe körü körüne bağlanmadan veya gerçekliği görmezden gelmeden şimdiki zamanla hemhal olmak olduğuna, hem geçmişten farklı olmanın hem de geçmişi devam ettirmenin önemine, düşünsel tahakkümden çıkışın Gazzâlî için Helenizm'in karanlık tarafından kurtuluş anlamını taşıırken bizim için modernizmin karanlık tarafından kurtuluş anlamı taşıdığına, çağdaş İslam düşüncesinde biri geleneğin otoritesine teslim olmak, diğeri geleneğin içini tamamen boşaltmak şeklinde iki eğilim olduğuna, oysa Gazzâlî'nin geleneğe teslim olmayarak hem geleneği taklit etmiş hem de yeni şeyler icat etmiş bir düşünür olduğuna yönelik vurgular yukarıda işaret edilen türden tekrarlara örnek olarak gösterilebilir. Bu türden ifadeler çağdaş dönemde gelenek ve yenileşme bağlamında yorum yapan hemen hemen bütün düşünürlerin

teoride bir şekilde savundukları fakat bunun pratikte nasıl gerçekleştirileceği noktasında bir türlü uzlaşılamayan unsurlar olarak dikkat çeker.

Çalışmada ikinci olarak ise farklı bir okuma ve nispeten daha yeni yorumların görülebilmesi itibariyle okuyucunun daha fazla ilgiyle takip edileceği izlenimi uyandıran Gazzâlî okuması öne çıkmaktadır. Çalışmanın merak uyandıran ve okunmaya değer yönünün bu özellik olduğu söylenebilir. Yazarın Gazzâlî okuması çağdaş İslam düşüncesinin öncelikle belirli sabiteler arayışındaki temsilcileri tarafından post modern bir okuma olarak görülüp eleştirilebilecek bazı unsurlar içermektedir. Hatta çalışmada Gazzâlî'nin o günkü şartlar altında belki de kastetmediği anlamların kendisine yüklendiği ve aşırı yorum yapıldığı izlenimi uyandıran yerlerin olduğu da doğrudur. Fakat doğal olarak herkes kendisini konumlandığı bir yerden başka bir yere, kişiye, döneme, olaya, sürece ya da metne bakmaktadır. Bu çalışmada da yazarın Gazzâlî'yi XXI. yüzyılda çağdaş İslam düşüncesinin karşı karşıya kaldığı sorunlar ve kendi kişisel deneyimleri bağlamında yorumlamak istediğine ilişkin daha en baştan ifade ettiği amacı göz önünde bulundurulduğunda çalışmada aşırı olduğu izlenimi uyandıran yorumlar anlayışla karşılanabilir.

Mehmet Zahit Tiryaki, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

ORCID 0000-0003-1346-9775

DOI 10.26570/isad.754334

Slavery & Islam

Jonathan A.C. Brown

London: Oneworld Academic, 2019, 430 pages

ISBN 9781786076359

Jonathan A.C. Brown's *Slavery & Islam* is an important and well-researched book on the contentious issue of slavery in general and in the Islamic civilization in particular. It is an ambitious project in which Brown aims to offer an account of how slavery was conceptualized, practiced, and eventually abolished by Muslims. Strictly speaking, it is hard to categorize the book as belonging to a specific field of academic inquiry. Within its scope, it is a well-argued polemic of an American Muslim public intellectual, an extensive discussion on moral philosophy concerning slavery as an institution, an examination of the aspects of the social and legal history of slavery in Islamdom, as well as a thorough analysis of Muslim reactions to post-19th century European abolitionism.

Being so many things at once, the book is not written in strictly academic language. Brown is forthcoming in enumerating his motives – academic as well as personal and political – in writing such a book amid the rise of ISIS in Middle East and its resuscitation of slavery, especially slave-concubinage.

Slavery & Islam consists of an introduction and seven subsequent chapters, the last of which serves as a quasi-conclusion. There are also six appendices and four beautifully printed illustrations (a map, two miniature paintings, and a table) in the book. Brown draws information from a remarkable variety of sources, spanning from the 4th to the 21st centuries. Among some of the noteworthy texts are those from the Ancient Greek philosophical tradition and Stoics, foundational and authoritative texts of Muslim jurisprudence as well as post-19th century texts produced by Muslim ulama/intellectuals in the face of European abolitionism. Although Brown is careful in historicizing, sometimes he resorts to generalizations; for example, in chapter 3, he attempts to offer a broad picture of how an ideal form of slavery, as regulated by Shariah, was practiced on the ground by Muslim communities.

The book sets out to reconcile the moral challenge presented to Muslim and Western sensibilities by the fact that the tradition they venerate at the least condones something that they consider grossly and intrinsically evil. As Brown notes, this may leave the modern individual suspicious towards the moral authority of these traditions, and in the case of Muslims, suspicious of

the moral authority of the Prophet who owned and allowed Muslims to own slaves. In addressing this theological and moral problem, Brown argues that it is impossible to identify a trans-historical and trans-geographical category of slavery, which could apply to all times and places. Therefore, our moral projections conditioned by the horrible practices of Atlantic/American slavery should not lead us to pass judgement on every other type of slavery based on its circumstances. This is especially imperative given the fact that people had started to condemn slavery as morally repugnant only in the 19th century when it became economically feasible to do so.

Academic publications often provide justification and context for why and how a particular project came about in the first place. Brown's introduction, therefore, retains residues of a public debate rekindled by his Georgetown lecture delivered in February 2017, where he was accused of – among other intellectual crimes – relativizing the idea of freedom to legitimize slavery.¹ He takes pains to establish, for example, that he firmly believes slavery is evil and that he is not offering an apologetic for slavery. For a non-American reader, these passages are truly a spectacle – windows through which one can better understand how sensitive the question of slavery remains in the US and how public discussions around it unfold.

The central question focused on in chapter 1 is whether we can define “slavery” as a trans-historical phenomenon and pinpoint it in a material, earthly context. Brown's multifaceted examination points to the fact that it is impossible to classify the vastly disparate experiences of individuals living during different periods throughout history who were formally called “slaves” under a single category. For Brown, slavery is not the only form of unjustified dominance over others. Though they are not formally slaves, some prisoners in the US, for instance, are forced in shackles to work for no payment at all – a scene definitely reminiscent of plantation slavery. According to Brown, however, the discussion should not lead to its logical end. Just because it is impossible to come up with a definition applicable across time and space, one cannot argue that forms of slavery did not exist trans-regionally and trans-historically. The point to note is that moral repugnance

1 The heated debate following the lecture was covered by Valerie Strauss in a The Washington Post article. See: <https://www.washingtonpost.com/news/answer-sheet/wp/2017/02/17/georgetown-professor-under-fire-by-conservatives-for-lecture-about-slavery-and-islam/> (Last accessed 21.03.2020). For a more learned opinion see: Bethany Allen-Ebrahimian, “The Making of Islamophobia Inc.” available through <https://foreignpolicy.com/2017/03/16/the-making-of-islamophobia-inc/> (Last accessed 21.03.2020).

of the Atlantic slavery and the subsequent repentance of the West through abolitionist discourses have provided Western civilization with a sense of moral superiority. This, in turn, served as a justification for imperial expansion and a tool in the service of unjustified moral condemnation of others. Ultimately, as Brown propounds, it is paradoxical to condemn one unequal power relationship in order to endorse another.

The subsequent two chapters are aimed at addressing the following vital question: how was slavery regulated and practiced in Islamdom if it was so dramatically different than the slavery we know of? In chapter 2, the author delves into the legal details of Islamic slavery (*riqq*). Brown argues that Islam brought principles which narrowed the legitimate sources of enslavement, alleviated the conditions of those who were already slaves (by giving them rights to bodily protection, to religious freedom, to limited property, to appeal to courts, and to marry), and encouraged the manumission of slaves (for example by *mukātaba* contracts). Brown concludes that the legal condition of slaves as conceptualized by Shariah is similar to other dependent segments of society (such as minor children and wives).

The legal framework established by Shariah does not always have to correspond to reality on the ground. Accordingly, chapter 3 offers a panorama of slavery in Islamic civilization. This comprehensive discussion includes information on slave populations, the routes of Muslim slave trades, the racial dimensions of slavery, and the roles of slave people in Islamic societies. Brown shows that slavery was often racialized. Even though it is undeniable that blackness and slavery were somehow associated, being a Circassian, Greek, or Kipchak Turk also carried connotations related to slavery in people's minds. Yet again, even though it was strongly condemned by ulama, especially from the early 10th century onwards, anti-black racism was also present. The variety of social and political roles played by slaves in Islamic societies is astounding. However, Brown notes that it is hard to estimate the living conditions of ordinary slaves in the pre-modern period since sources are practically non-existent. As for the 18th and 19th centuries, Brown presents some accounts penned by European travelers who had conversations with slaves. From these conflicting accounts, a coherent picture does not emerge either. Brown suggests that their lives were neither notably positive nor negative. He stresses, on the other hand, that the high rate of manumission, frequent conversions to Islam, and the fact that children fathered by freemen from their slave women were legally free prevented the natural reproduction of a slave caste. In other words, slave status was, more often than not, temporary.

In chapter 4, Brown introduces a concept he formulated: The Slavery Conundrum. It is composed of three axioms: slavery is slavery; slavery is an intrinsic and gross moral evil; our pasts have a moral authority over us. He argues that even though these three axioms cannot exist at the same time, they do as a manifestation of what Brown calls the “abolitionist consensus.” First, two parts of the Conundrum had been used by 19th century abolitionist propaganda to effectively end legal slavery. Brown uses his discussion in the previous chapters to demolish these two axioms. In his argument, slavery is a multifarious phenomenon and it can consequentially be evil. He extrapolates that we don’t have to judge long-standing traditions of human thought and religions by abolitionist standards, which are themselves politically motivated and only focused on ending legal slavery, while dismissing other forms of injustices prevalent in unequal power relationships. Once established in the 19th century, he argues, abolitionist consensus had repercussions for Christians and Muslims alike. For example, American Protestant intellectuals came to question the textual integrity of the Bible as God’s revelation. As Brown also notes, in Islam such questioning, if turned into a conviction, would take someone outside the fold of Islam. How, then, did Muslims cope historically with the moral problem created by abolitionist discourse?

Brown’s most original contribution comes in chapter 5, where he masterfully examines the writings of a myriad of intellectuals from all over Islamdom. As a result, he is able to identify locations and strands of Muslim responses to the problem. He argues that slavery had not been problematized as a moral issue before modernity. Pre-modern Muslims had approached it strictly from a theological perspective. What they perceived as problematic about slavery was that it implied servitude to man while God had made it clear in the Quran that mankind should only be slaves to God. Brown stresses that Muslim encounters with the moral – as opposed to theological – challenge of slavery came under the limelight when chunks of Muslim lands had already fallen prey to European expansionism. Thus, in the eyes of Muslims, those who condemned slavery were in effect taking aim at Islam itself. In the accounts of Muslims who had expressed issues with the slavery, it is hard to overlook the defensive tone. Brown clearly demonstrates that even after confronting European abolitionism, those Muslims who viewed slavery as an axiomatic evil were always a tiny minority. In arguing for abolishing slavery, others used a discourse very much within the confines of legal reasoning (such as *al-taqyīd al-mubāh*, for example) already existing in the Shariah without arguing for its absolute moral repugnance per se. In their eyes, slavery was wrong when its practice did not conform to the Shariah’s provisions.

In chapter 6, Brown attempts to analyze Muslim responses against the criteria of the Slavery Conundrum. The majority of responses suffer from a deficiency – that is, the lack of a clear moral condemnation of slavery. Here, he offers a very interesting discussion on morality. In his mind, a Muslim's framework of morality should not be guided by the morality produced by post-Industrial Revolution Western values. The pre-modern Islamic scriptural tradition must outweigh other sources of morality, which may or may not contradict it. In Brown's mind, however, this is in no way a justification for what ISIS had done in enslaving Yazidi women – even though they had tried to use it as such. As he demonstrates in previous chapters, there are countless examples in the Islamic scriptural tradition and in the writings of post-19th century Muslim intellectuals commanding that slavery must eventually come to an end. He implies that, even looking at it from a purely legalistic perspective, a century old Muslim consensus is sufficient reason not to revive the practice.

In chapter 7, on top of offering a conclusion summarizing the arguments of the book, Brown has taken liberties to examine a phenomenon which stirs the utmost revulsion – slave-concubinage. In today's Western legal thought, a human's bodily autonomy and integrity is protected by the notion of consent. Consent as a legal term existed in Shariah, but it was not as important as it is today in late-modern Western legal thought. However, this does not mean that what is intended by the notion of consent – protection of bodily autonomy – had not been addressed by other legal concepts. Brown puts forth the concept of *ḍarar* (harm) as a counterpart. Women, for example, appeared before judges to complain about the bodily harm they endured during sexual intercourse, in which cases judges ruled in their favor. In Brown's mind, this is a clear example of a failure in cross-cultural communication.

All in all, *Slavery & Islam* delivers what it promises. The book successfully accounts for how Muslims conceptualized, practiced, and eventually abolished slavery. It is so rich in terms of historical material that small chapter conclusions would have been extremely useful. Otherwise, the book is well-organized, and the chapters are well-connected. If I would have to highlight only one of Brown's accomplishment, it would be his extreme success in contextualizing the historical content he prodigiously collected from a vast pool of primary and secondary sources.

İbrahim Kılıçaslan, Ph.D. Student

Boğaziçi University

ORCID 0000-0002-9014-3747

DOI 10.26570/isad.754338

God's Command

John Hare

Oxford: Oxford University Press, 2017, 368 sayfa

ISBN 9780198829843

John Hare'in *God's Command* (Tanrı'nın Emri) adlı eseri, sofistike bir ilahi buyruk teorisinin geniş kapsamlı bir açıklaması ve savunmasıdır. Her bölümde Hare, farklı mütefekkirlerden gelen düşünceleri tafsilatlı olarak bir tertip çerçevesinde tutarlı bir bütün haline getirir. Değerlendireceğimiz kitap, Hare'in ahlaki realizm ve Tanrı'nın otoritesinin tabiatı teorisini geliştiren *God and Morality* (Tanrı ve Ahlak) (2007); Aristoteles, Duns Scotus, Kant ve R. M. Hare'in etik düşüncesindeki teolojik izleri açıklayan *God's Call* (Tanrı'nın Çağrısı) (2001) gibi önceki eserlerinin devamı niteliğindedir, zira ismi geçen filozofların her birinin düşünceleri *God's Command*'da tartışılmıştır. İlahi buyruk teorisinin temel düşüncesi, ahlakın kaynağının vahiy olmasıdır. Ancak yazara göre ahlakın tamamı doğrudan Tanrı'nın emrine bağlı değildir ve ahlaki anlamamızda tabiat kritik bir role sahiptir.

İlk bölüm, her biri farklı bir tür dayanma biçimini gösteren üç farklı argümanla ahlakın dine dayandığını kanıtlamaya çalışıp kitabın geri kalanının temelini oluşturmaktadır. Argümanların ilk ikisi Kant'tan gelir ve Hare'in Alman filozofun din felsefesine dair – önce *God and Morality*'de sunulan ve kısmen kendine has diyebileceğimiz – anlayışından beslenir. Birincisi Kant tarafından çeşitli eserlerinde sunulan meşhur takdir-i ilahi argümanıdır (*argument from providence*). Bu argümana göre ahlak kanununun pratik gerçekliğinin sağlamlığı, en yüksek iyiliğin (*summum bonum*) gerçekleşmesine dair inanca dayanır, ki bu inanç da İbrahimî Tanrı inancına bağlıdır. İkinci argüman da yine Kant külliyatından çıkarılan ünlü lütf-ı ilahi argümanıdır (*argument from grace*). Bu argüman, kabiliyetlerimizin ahlakın taleplerini yerine getirmek için yetersiz olduğu ve Tanrı'nın, ahlaki gayretlerimize lütfuyla yardım etmesine ihtiyaç duyduğumuz yönündedir. Üçüncü argüman olan gerekçelendirme argümanı (*argument from justification*) ise Thomas Aquinas ve Dun Scotus'a dayanır. Burada Tanrı sevgisine referans olarak ilahi buyruğa itaat etme mükellefiyetinin temeli oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Kabul edilmelidir ki bu argümanların hiçbiri pek orijinal değildir. Ancak Hare'in sunumu ve düşündürücü izahları onlara yeni bir güç kazandırmaktadır. Hatta açıklama sık sık savunmaya dönüşür, çünkü Hare görüşünün doğru olduğunu ispat etmek için çeşitli kaynaklardan tutarlı ve çarpıcı bir

şekilde malzeme toplama yeteneğine sahiptir. Mesela, ilahi takdir konusunda faydacı felsefeden; ilahi lütuf konusunda ise Eş'arî'nin insanın gücü ve insanın ahlaki mükellefiyeti hakkındaki görüşlerinden destek alır. Bu tarz gelenekler arası teyit misalleri kitapta çokça yer almaktadır.

İlahi kelamın skolastik tasnifinden başlayan ikinci bölüm, belki de en teknik bölümdür. Tabii bu kısım teorinin tam olarak nasıl ilahi *buyruk* teorisi olduğunu göstermek içindir. Hare gerekli fikirleri ifade etmek için analitik dil felsefesini kullanıp aynı zamanda felsefi kavramlardaki çağdaş gelişmeleri de ele alır. Ayrıca önceki bölümde kısaca bahsi geçen üç katlı Tanrı hakimiyeti mefhumunu burada daha da geliştirip Tanrı'nın çağrısı teorisinden daha fazla istifade eder.

Sonraki iki bölüm ilahi buyruk teorisinin ana rakiplerini çürütmek için hazırlanmıştır. Birincisi *eudaemonizm* olup bu rakibin sahip olduğu antik köklere rağmen faydacılığa benzerliğinden ötürü yazara Anglo-Amerikan etiğinde önde gelen ahlak felsefesini de eleştirme imkanı verir. Bu bağlamda kitapta sunulan çok mühim bir fikir ise mutluluğun yalnızca zevkten ibaret olmadığı, hakikat ve adaleti sağlama motivasyonundan da teşekkül ettiğidir. Hare mutluluğun bu ideal tarafının altını çizip ahlak için ne gibi sonuçlar verdiğini açıklar. Ele aldığı ikinci rakip ise doğal hukuk teorisidir. Bu teori, ahlaki, sadece insan tabiatından çıkardığı (*deduced*) için Tanrı'yı ehemmiyetli bir ahlak faili olmayacak bir şekilde ifade etmesinden dolayı eleştirilir. İlahi ahlak kanunlarını doğal hukuka indirgeyen bu tümdengelimcilik (*deductivism*), Hare tarafından savunulan, ahlak kanununun insan tabiatına uygun olduğu ancak ona indirgenemeyeceği yönündeki Scotus'un görüşüne aykırı durur.

Tabii niteliklere indirgenemeyen ahlak onlarla uyumlu olması gerektiğinden insan tabiatının hangi yönlerinin ahlakla uyumlu olup olmadığını tayin meselesi ortaya çıkar. Buradaki temel problem, değer yargılarının değerden müstakil gerçeklerden türetilmesidir. Hare bu temel meselenin detaylarını babası meşhur faydacı filozof R. M. Hare'i konu alan kısımlarda açıklar. Bunlar müellifin, Robert Adams'ın "fikir birliği tümdengelimciliği"ni (*consensus deductivism*) yani iyi olanın çoğu insanın çoğu zaman iyi olduğuna inandığı şeyle tarif edilebilir olduğu fikrini; ve Philippa Foot ve Rosalind Hursthouse'un "yaşam biçimi tümdengelimciliği"ni (*form-of-life deductivism*) yani iyi olanın dört başı mamur bir hayatın unsurlarını tetkik etmekle çıkarılabileceğine dair teorisini reddetmesi için arka plan sağlar.

Beşinci bölüm, İsviçreli reformist teolog Karl Barth'ın düşüncesi üzerine; hususi olarak da onun tikelciliği (*particularism*) ve insan hürriyeti ve

ilahi buyruğun bize hitap ettiğini nasıl bilebileceğimizi açıklaması üzerine odaklanır. Kant'ı takip ederek Hare kuralı (*prescription*), fiillerimizin tesiri altında kalan kişiyi kendi başına bir gaye (*end in-itself*) olarak gören evrensel bir kanun olarak anlar. Ancak Hare, Barth'ı takip ederek her kişiye Tanrı'ya sevmeleri konusunda tek tek hitap edildiğini kabul eder. Buna bağlı olarak herkes kendine has bir ilahi emre muhatap olabilir. Tanrı tarafından verilen amacımızı yerine getirme kabiliyetimiz kısmen Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğundan Hare, insanın gücünü bir göle ve Tanrı'nın gücünü o göle su akmasına benzetir. Böylece okuyucunun görebileceği gibi, İslam kelam geleneğinde İmam Mâturîdî'nin cüz'î ve küllî irade arasındaki ayrımını yansıtacak bir şekilde Hare, teorisinde hem takdir-i ilahiye hem de insan hürriyetine yer verir.

Altıncı bölümde Hare, Kâdı Abdülcebâr, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin görüşlerini ele alır. İnsanoğlunun ilahi buyruğa itaat etme istidadının (*predisposition*) itaat etme temayülüyle (*propensity*) nasıl tamamlanabileceği sorusunu ele alıp İslam kelamını sempati ile ve felsefi hedeflerle geniş bir şekilde ele alarak değerlendirir. Bu ve sonraki bölüm, Hare'in diğer gelenekleri tartışmaya dahil etmesinin tam bir örneğidir. Beşinci bölümdeki amaç büyük ölçüde Tanrı'nın emri ve idame kudreti (*sustaining power*) arasındaki ayrımın detaylarını ele almaktır; ki ilki Tanrı'ya itaat etmemize veya onu reddetmemize ve ikincisi ise fillerimizi gerçekleştirmemize imkan verir. Nihayetinde, Hare idame kudretinin Tanrı'nın reddedilmesi de dahil her şeyi iyi hale getireceğini düşündüğü için, iyimser bir resim ortaya çıkar. Bu görüş, müellifin insanların ebedi olarak cehennemde kalacağı kabulüyle (s. 14) pek uyuşmamaktadır. Hare'in Mâturîdî'ye duyduğu sempatiyi, bölümün sonunda ondan, aklın ahlaka vukufiyetine inanması ve aklın sınırları hakkında sağlıklı bir farkındalığa sahip olması gibi alınacak mühim dersleri listelemesi doğrulamaktadır (s. 221). Ayrıca ilgili bölümde, Mâturîdî düşüncesinin İngilizce literatürde daha fazla araştırılması çağırısı manidardır.

Yedinci bölüm Yahudilikte teolojik etiğe odaklanır. Burada Marvin Fox, David Novac ve Franz Rosenzweig gibi modern mütefekkirler tartışılmış olsa da ilk ikisinin Maimonides'e verdikleri cevaplar üzerinde hususen durulmuştur. Bu bölümde Hare, doğal hukukun bize ahlaki olanı anlatmak için yeterli olmadığını ispatlamak için doğal hukuk teorisi ve ilahi buyruk teorisini karşılaştırmalı olarak tartışmaktadır. Bilhassa Rosenzweig'in görüşlerinden, ahlakın tabii niteliklerden elde edilen sonuçlara indirgenmesinin Tanrı ile şahsi bir bağlantı imkanını ortadan kaldırdığı neticesini elde eder.

Sevizinci bölüm, evrimsel psikolojide bazı aktüel çalışmaları ele alır. Hare'in ilahi buyruk teorisi ile evrim teorisinin uzlaşmasının temel taslağı,

ilk insanların tabiattaki imtiyazlı vaziyetlerini nasıl fark edecekleri ve sahip oldukları bu eşsiz niteliklere nasıl tepki verebilecekleri hakkında bir hikaye ile verilir. Belki de Hare için kilit nokta, evrimin ahlaki realizme nasıl zarar vermediğini göstermektir ki asıl problem değişen insan tabiatının değişen bir ahlak anlamına gelmesidir. Bu bölüm, bilhassa kelamcılarımızın birçoğunun peşin hükümlerle reddettiği evrim teorisinin, çağdaş Hıristiyan felsefesinde nasıl ciddi bir gayretle ele alındığını temsil eden bir yaklaşım sunar.

Son bölümde ise Hare, teorisinin ana noktalarının nerede geçtiğini ima ediyor gibi görünür. Mesela Tanrı'nın kendisinden başka her şeyi yarattığı ve idame ettirdiğine dair doktrinin Yahudi tabiat hukuk teorisine odaklanan yedinci bölümde, iyilik yapma temayülümüzün ise kelama odaklanan altıncı bölümde tartışıldığını kaydeder. Halbuki işaret edilen bölümlerin, bazı ilave bilgiler haricinde, keşif yeri değil, belli bir iddianın yeniden ifade veya tasdik edildiği yerler olduğu açıktır. Yani bu kısım Hare'in farklı müelliflere cevaben veya onların desteğiyle iddiasını yineleyebildiği yerlerdir. Ancak Hare'in diğer dini geleneklerin tartışmaya dahil etme kararlılığı ümit vericidir. Din felsefesinde umumen gerekli olandan veya beklenenden daha fazla gayret harcayan bir Hıristiyan mütefekkir tarafından yazılan bu kitap, gelecekte yapılacak daha kapsayıcı çalışmalar için bir örnek teşkil etmektedir. Kelamın sadece bir tarih alanı olduğu mesajını üstü örtülü olarak taşıyan yaklaşımı bilhassa reddeder; ki maalesef bu mesaj kelamı çağdaş felsefe ve bilimle ilişkilendirmeyen çalışmaların baskınlığından ötürü, bir önkabul olarak görünen bir mesajdır.

Ahlakın dine dayandığını göstermeye çalışan ve kitabın geri kalanı için bir nevi temel oluşturan ilk bölüm burada hususi bir dikkati hak eder. Birinci ve ikinci argüman literatürde sıklıkla karşılaşılan klasik argümanlar olup yazarın Kant'ın din felsefesi anlayışına dair açıklamaları yeni tepkilere sebep olma ihtimali taşısaya bile bu argümanların sağlam ve zayıf tarafları hakkında zaten çok şey yazılmıştır. Üçüncü argüman ise olan-olmalı boşluğunun (*is-ought gap*) yarattığı problemlere çözüm olmaya adaylığı sebebiyle ilgi çekicidir. Hare Tanrı'ya itaatin tabii olarak Tanrı sevgisinden doğduğunu savunur. Ancak burada bir soru ortaya çıkıyor: Sevgi niçin bir şeyin iyi ya da zorunlu olduğuna dair benzersiz ve doğru bir rehber olarak düşünülmelidir? Evvela Hare, insanın kötü şeyleri sevme yeteneğini ve yanlış sebeplerden dolayı mükemmel bir varlığı sevme yeteneğini hakkıyla ele almamış gibi görünüyor. Saniyen, sevgiden gelen itaatin sadece psikolojik bir mesele olmadığını ya da şayet psikolojikse bunun felsefi olarak niçin avantajlı olduğunu göstermemektedir. Mükellefiyetin gerekçelendirilmesi için döngüsel olmayan bir kaynak bulmaya çalışıp başarısız olan Kant, nihayetinde kaba bir "akıl gerçeği"

(*fact of reason*) sunmuştur. Hare ise belki bunun yerine bir “sevgi gerçeği” sunar. Ancak bunun nispeten daha iyi bir açıklama olduğu şüphelidir ki Hare Tanrı'nın sevgimizi *hak* ettiği üzerinde ısrar ediyor. Oysa hak etme kavramını akli (Kantçı) bir gerekçeye geri götürmüş gibi görünmektedir.

Kitabın en büyük başarısı ise Hare'in eudaemonizmin, deontolojinin ve bilhassa doğal hukuk teorisinin en güvenilir gördüğü kısımlarını ilahi buyruk teorisine eklemesidir. Bazı okuyucular bu çeşitli unsurlar arasında kalıcı çakışmalar bulabilirken, bazıları ise tabiatın ahlaki manasının azaltılmasını tenkit edebilirler. Her halukarda bu kitap, etik ve din felsefesi alanında mühim bir referans olacak ve dile getirilen kavramsal ayrımlar geleceğin tartışmalarını besleyecektir. Hususen üç İbrahimi geleneğin bakış açılarını gözler önüne seren bu kitabın Türkçeye tercüme edilmesi büyük bir kazanç olacaktır. İlahi buyruk teorisini oluşturma esnasında Hare, diğer semavi dinlerin de 'akraba' mütefekkilere hayranlığını izhar eder. Bu kitap muhtemelen onun şaheseri olup ömrü boyunca yaptığı çalışmaların odak noktası olan pek çok konu hakkındaki son görüşünü ortaya koymaktadır.

Kayhan Özaykal, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-0243-5625
DOI 10.26570/isad.754340

Jerusalem in Muhammad's Strategy: The Role of the Prophet Muhammad in the Conquest of Jerusalem

Abdallah Marouf Omar

Cambridge Scholars Publishing, 2019, 163 pages

ISBN 9781527537354

Jerusalem (*al-Quds*) is a holy place of importance in Judaism, Christianity, and Islam. According to Jews, the city became a kingdom and a centre of worship with Prophet David (King David). Also, for Jews, the construction of the temple during the time of Prophet Solomon (King of Israel) provided further sacred character to the city. Additionally, Jerusalem occupies an important place for Christians. Prophet Jesus was born in this region. According to the current Gospels, the earthly life of Jesus ended in Jerusalem and he was crucified there. As for the importance of Jerusalem in Islam – even though the name of Jerusalem does not appear directly in the Qur'an – the Al-Aqsa Mosque, located in heart of Jerusalem, is seen as the holiest place to visit after the Ka'ba in Mecca and the Prophet's Mosque in Medina, as stated in the hadiths of Prophet Muhammad. As the original direction of prayer for early Muslims, Prophet Muhammad occasionally emphasized the importance of Jerusalem.

Marouf's *Jerusalem in Muhammad's Strategy: The Role of the Prophet Muhammad in the Conquest of Jerusalem* brings a new perspective to the Muslim conquest of Jerusalem in the early Islamic period, and it provides us with an in-depth analysis of relevant Islamic sources, particularly focusing on the role of the Prophet Muhammad in this conquest. According to Marouf, it is the first detailed study of the political relationship between the Prophet Muhammad and Jerusalem using its sources, methods, and content. Moreover, the author offers a new perspective, arguing that the Prophet Muhammad was the primary influence behind the first Muslim caliph, Abū Bakr, and the second Muslim caliph, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, in planning the conquest of Jerusalem that took place five years after the Prophet's death.

The study is based on the hypothesis that Muhammad was the true planner of the conquest of Jerusalem even though Abū Bakr and then 'Umar carried out the plan. The author supports this mostly by drawing on the oral tradition sources of the Prophet (*aḥādīth*) (p. 2).

Marouf, in his literature review on the historiography of the conquest of Jerusalem, emphasizes that some sources describing Muhammad's role in the

conquest of Jerusalem are insufficient. The main reason for their incompleteness is due to the fact that they do not refer to primary Islamic sources such as the Qur'an and *ḥadīth*, which inform us about the context.

Jerusalem in Muhammad's Strategy has three main sections, in addition to the introduction and conclusion. The author clearly details the objectives of each chapter. The author's highlighting of the content at the beginning of each chapter helps the reader to fully understand the content and to see the relationships between chapters. Furthermore, the author underscores the general emphases, arguments, and goals of the book in each section. In the first chapter, titled "Historical Background", he establishes the grounds for the hypothesis that the Prophet Muhammad planned the conquest (*Fath*) of the *Bayt al-Maqdis* and demonstrates the Prophet's potential reasons for developing such a plan. In another saying, Marouf provides a basis for the Prophet Muhammad's interest in *Bayt al-Maqdis* (Holy Land) and clarifies the causes of his later actions in conquering that region (p. 10).

The second chapter explores numerous historical documents that date back to the time of the Prophet Muhammad, such as diplomatic letters, endowments, and political pacts or assurances of safety. The author uses these documents to support his hypothesis and analyzes them to understand the connection between the Prophet Muhammad and *Bayt al-Maqdis*. As far as we know from historical documents, the Prophet Muhammad was conscious of the strategic alliances and loyalties within this area (p.33). The keen intelligence deduced from these documents and ultimately the military missions played a crucial role in identifying the situation in this region and the needs of campaigns that would follow.

In the third and final chapter, the author discusses the military operations towards the *Fath* of *Bayt al-Maqdis*. The author suggests, importantly, that looking at the military actions taken by the Prophet during his lifetime may prove or disprove the hypothesized existence of a plan towards the *Fath* of that region. These military expeditions have an important place in this context. Marouf, to some extent, agrees with W. Montgomery Watt's words: "a study of the numerous involved in the various expeditions in the direction of Syria shows that the road north had a prominent place in Muhammad's strategic thinking". In other words, knowledge of the Prophet Muhammad's military expeditions may be helpful in understanding his strategy regarding *al-Shām* (Damascus) and *Bayt al-Maqdis*. The author adds that military actions during the lifetime of the Prophet Muhammad were not geared towards a single destination, but were spread throughout and north of the Arabian Peninsula, depending on the development of the Prophet Muhammad's relations and aims (p. 75).

Existing scholarship on the Islamic conquest of Jerusalem mostly remains limited to the Caliph ‘Umar’s period or, at most, their studies date back to the times of Caliph Abū Bakr. The studies of Moshe Gil, Ḥassan Shurrāb, and Amnon Cohen either ignore the role of the Prophet Muhammad or do not present in-depth research. In this regard, Marouf’s study bridges gaps in the scholarship by addressing practical, religious, and political relationships between the Prophet Muhammad and *Bayt al-Maqdis*. On the other hand, studies in the first Islamic conquest of Jerusalem have generally been restricted to ‘Umar and a reductionist perspective, except for the works of a few scholars, such as Abd al-Fattah El-Awaisi, who suggests that the Prophet Muhammad formed a strategic plan for the *Fath* of *Bayt al-Maqdis*. In these matters, *Jerusalem in Muhammad’s Strategy* is a valuable contribution to the history of Jerusalem studies as well as to Islamic History. Marouf expands the source base to including primary Islamic sources such as the Qur’ān and *aḥādīth*. Along with introducing several primary Islamic texts, he frequently uses Arabic terminology (such as *Bayt al-Maqdis*, *fath*, *aḥādīth*, *ḥadīth*, and *qibla*). In doing so, he successfully highlights the importance and context of these Arabic concepts in the early Islamic history. Undoubtedly, using the Arabic terminology when detailing early Islamic history helps in elucidating the conquest of Jerusalem.

Methodologically, this research combines the techniques of historical analysis and *ḥadīth* methodology. Historical analysis is used for critical evaluation of varied historical documents, such as books of history and the biography of Prophet Muhammad (*sīra*); the author investigates the language of the documents and the ideas within their texts. The *ḥadīth* criticism deals essentially with the use of the authentic *ḥadīth* sources such as *al-Bukhārī* and *Muslim*. Hence, *ḥadīth* criticism is used only when evaluating less authentic *aḥādīth*.

In short, Abdullah Marouf addresses experts of Islamic history with this rare book. In this context, the author successfully emphasizes that we should look at historical documents dating back to the time of Muhammad, the *aḥādīth*, and the military activities of Muhammad (*Sariyya* and *Ghazwa*) in the direction of Jerusalem as historical data. Although the historical sources do not include a clear plan about the conquest of Muhammad in Jerusalem, it can be said that Muhammad frequently referred to the virtues of Jerusalem in the *ḥadīths*, and that he indirectly paved the way for the Muslims who came after him (*Tābi‘īn*) and pointed to this region as a target.

Abdullah Rıdvan Gökbel, Ph.D. Student
Istanbul University Department of History of Religions
ORCID 0000-0003-1815-0245
DOI 10.26570/isad.754347

İsnâdın Satır Araları

Muhammed Enes Topgül

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2018, 220 sayfa

ISBN 9789755484716

Sağlam bir isnad bilgisi hadisle iştilal edenlerin en çok ihtiyaç duyduđu şeylerden biridir. Bir hadisi okuyup da onun senedindeki râvilerin birbirleriyle ilişkilerini, zamanını, mekânını gözünde canlandırabilmek, varlığından bile haberdar olunmayan bir kitap hakkında bilgi edinmek yahut şimdi dünyaya çapında tanınan bir âlimin ilim tahsiline başladığı gençlik yıllarından bir sahne yakalamak herkesin kârı olmayıp yıllar süren hadis okumaları ve isnad araştırmalarıyla elde edilebilecek bir beceridir. İsnad çalışmak dışarıdan çok soğuk, cazip tarafı bulunmayan bir iş gibi görünür. Ama isnadın kıymetini bilenler, onu sadece hadisleri günümüze ulaştıran bir araç olarak görmezler ve isnad incelemelerinin aynı zamanda ilim tarihi yazmak için de verimli bir alan olduğunu bilirler. 1200 yıl önceki bir muhaddisin sıradan saydığı için tesadüfen isnada kaydettiği ve aynı sebeple kaynağı unutulmuş bir bilgi, isna-da nasıl bakacağını bilenlerin nazarında önem arzedebilir. Ne var ki bu kabil bilgilerin kaynağını, yerini, zamanını, anlamını araştırmak büyük emek ister. Zira dışarıdan bakıldığında karşımızda çoğu zaman kimin neyi söylediği bilgisinin dahi bulunmadığı, yedi sekiz ismin peş peşe sıralandığı bir senedden başka bir şey yoktur. Geçmişte âlimler isnaddaki unsurları yılların verdiği tecrübeyle ve içinde buldukları ilmî ortamın katkısıyla biliyorlardı. En azından bilmedikleri zaman nereye başvuracaklarını biliyorlardı. Günümüzde bu tecrübe büyük oranda kaybolmuş olmakla birlikte, teknolojinin verdiği fırsatlar sayesinde hâlâ isnad üzerinden verimli araştırmalar yapmak mümkündür.

Muhammed Enes Topgül, Ahmed b. Hanbel'in meşhur eseri *Müsned*'den seçtiği 3700 kadar senedi inceleyerek kaleme aldığı *İsnâdın Satır Araları*'nda, okuyucuya senedleri okumak konusunda faydalı bir şeyler söyleyeceğini daha kitabın isminden belli ediyor. Müellif kitaba başlık olarak uygun bulduğu "satır arası" tabirini nedense içeride pek kullanmamış, bunun yerine daha soğuk duran "isnad içi bilgi" ifadesini tercih etmiş (açıklaması için bk. s. 11). Belli ki teknik gerekçelerle böyle düşünölmüş ve zamanla bunun bir terim haline geleceği umulmuş, ama satır arası tabiri kullanılsa daha iyi olabilirdi. Hem okuyucunun diğer alanlardan ve metinlerden (bambaşka yönleriyle de olsa) tanıdığı hem de meramı gayet güzel ifade eden bir tabir olurdu.

Eser, adından da anlaşılacağı üzere, isnadın dış görünüşünü yani onun esas maksadı olan hadislerin sağ salim günümüze ulaştırılmasıyla ilgili yönünü değil, görünmeyen yüzünü, kastetmediği ama içerdiği dolaylı bilgileri incelemeyi amaçlamaktadır. Senedler günümüzde kitaplarda kayıtlı oldukları şekliyle ilk ve esas maksadı zaten yerine getirmiş durumdadır; ancak onların satır araları hâlâ okunmayı beklediğinden yazar buraya odaklanmayı tercih etmiş.

Topgül'ün yaptıklarını iki gruba ayırmak mümkündür: O ilk olarak satır arası notları sayesinde râvilerin “kimlikleri”, “ilişkileri ve güvenilirlikleri”, “hadisleri aldıkları yer ve zaman” gibi konulara dair bilgi bulunabileceğini göstermektedir (tırnak içindeki ibareler aynı zamanda üç bölümlük eserin sırasıyla birer bölümünün konusudur). Ancak müellifin okuyucuyu bıktırmak pahasına, her başlık altında defalarca değindiği bir husus, onun esaslı bir hedefinin daha olduğunu gösteriyor: Cerh-ta'dil literatürünün başlangıcını şimdi bildiğimizden elli-altmış yıl kadar geri almamız gerektiğine dikkat çekmek! Yazarın bu konudaki en önemli dayanağı, cerh-ta'dil eserlerinin ilk meşhur örnekleri yazılmadan önce bu bilgilerin isnadların satır aralarına yerleştirildiği gerçeğini farketmesidir. Sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i esas alınarak, yani çok sınırlı bir kaynak üzerinden gerçekleştirilen fakat türünün erken ve önemli örneklerinden biri olacağına şüphe bulunmayan çalışması sayesinde müellifin ulaştığı bu yargı, bir literatürün yeterince dikkat edilmeyen kaynağına işaret etmiş ve bu literatürün tarihî gelişimi için yeni bir bakış açısı sunmuş olması bakımından önemlidir (müellifin usanmadan okuyucuya hatırlattığı bu hususa dair örnekler için bk. s. 83, 85, 88-90, 96-99, 105-116, 125, 127-128, 132-134, 136, 139, 145, 147, 151-152, 194-195). Ancak bu yargı sonraki aşamalarda, “Bugün elimizdeki cerh-ta'dil bilgilerinin ne kadarı satır arası bilgilerden oluşuyor, bunun yekünü nedir?” gibi bir soru çerçevesinde tekrar değerlendirilmelidir.

“Satır aralarındaki bilgiler kimler tarafından oraya konuldu?” sorusu müellifi eserde çok meşgul eden bir diğer meseledir. Baştan belirtmek gerekir ki bu sorunun gündeme geldiği her örnekte doyurucu cevap bulmak ne yazık ki artık hiç kimse için mümkün değildir. Dolayısıyla kimi örneklerde cevabın bulunamamış olması müellifin kusuru değildir. Ayrıca eser türünün ilk örneklerinden olduğu için onun açtığı yoldan ilerlemeyi düşünen sonraki araştırmacılar bu konuda muhakkak yeni şeyler söyleyeceklerdir. O zaman da kapıyı ilk açan olma şerefi yazara ait olacaktır.

Müellifin bazı yerlerde ikna edici cevaplara ulaşmak için ciddi gayret sarfettiği, gerek *Müsned*'den seçtiği örneklerden gerek bunları diğer hadis kitaplarıyla karşılaştırmak suretiyle (bk. s. 29) sergilediği ince işçilikten

anlaşılmaktadır. Bunların eserde çok örneği bulunduğundan tek tek işaret etme gereği duymuyoruz (güzel bir örnek için bk. s. 177-178). Ancak cevaplarının her zaman ikna edici olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı yerlerde bütün ihtimallerin tartışılmamış olması buna örnek verilebilir: Mesela s. 70-71’de adı geçen Şimr hiç gündeme alınmamış; Ahmed b. Hanbel’in adının geçtiği bazı senedlerin satır aralarının hadis kitaplarında niçin küçük de olsa farklılıklar ihtiva ettiği hususunda, onun ilgili hadisi rivayet ettiği uzun yıllar boyunca her seferinde aynı şekilde rivayet etmemiş olabileceğinin, dolayısıyla farklılıkların başkalarından değil, bizzat Ahmed b. Hanbel’in ders yapış tarzından kaynaklanabileceği ihtimali üzerinde yeterince durulmamış; bir râvinin üzerinden müphemliği-belirsizliği kaldıran ifadelerin sahibi aranırken, ona en yakın talebe bazı örneklerde (s. 72, 85) beklenenden daha çabuk göz ardı edilmiştir. Diğer yandan müellifin, senedlerdeki erken dönemlere ait açıklamaları geç dönem açıklamalarıyla kıyaslarken, cerh-ta’dilin tabir caizse amatör bir uğraştan bir mesleğe ve ilim dalına dönüşü sürecini dikkate alması da makul bir izah tarzıdır (s. 100). Yazarın yine çaresiz kaldığı, ancak bunu yeterince açık biçimde dile getirmediği bir mesele de şudur: Bir hadis kitabını okurken onun senedlerinin satır aralarındaki bilgileri kimin koyduğunu görmenin yollarından biri, elbette kitabın yazma nüshalarını incelemektir. Bu, konuyla ilgili okuyucuların aklına gelecek ilk ihtimallerdendir. Müellif, yazma nüshaların bu konudaki önemine eserde nispeten geç bir yerde (ilk olarak s. 59’da) ve kısaca işaret etmiştir. Ancak erken dönem eserlerine ait yazma nüshaların bu kabil karşılaştırmalara imkân verecek bollukta elimizde bulunup bulunmadığı hususu, üzerinde daha fazla durulmayı hak etmektedir. Kanaatimizce daha eserin girişinde, kaynak olarak *Müsned*’in seçildiğini gösteren kısımda bu konuya değinilmeliydi. Böylece okuyucu, başka çare olmadığı için günümüzdeki matbu nüshalardan hareketle çalışmanın yapıldığını bilerek eseri okurdu.

Basmakalıp bilgilerimiz, ön kabullerimiz veya mensubu olduğumuz bir grubu savunma dürtüsü bazan gözümüzün önündeki şeyleri farketmemize mani olur. Yazar da eserin kimi yerlerinde bu duruma düşmüşse benziyor: Mesela bir yerde Ahmed b. Hanbel’in hocalarından aldığı senedler üzerinde oynama yapabildiğine dair bir örnek verirken (s. 33), başka bir yerde aynı Ahmed b. Hanbel’in bilgi üzerinde niçin oynama yapmış olamayacağını açıklama sadedinde, “Hadisçiler hocalarından aldıkları bilgiyi değiştirmezler” genel kuralına sığınmıştır (s. 44-45). Doğrudur, genel kural olarak muhaddisler böyle davranır, ancak isnadın satır aralarını okuma iddiasındaki bir kitapta, genel geçer kurallara uymayan örneklerin ön plana çıkarılması ve bunların kaynaklarının, yerinin, zamanının, sebeplerinin ve sonuçlarının

bulunması beklenmektedir. Bu yüzden de Ahmed b. Hanbel'in bilgiyi değiştirmediyi değil, değiştirdiyi gösteren örnekler bu kitap için daha önemlidir. Bilginin değiştirildiği örnekte Ahmed b. Hanbel'in senedde adı geçen Ebû Hanîfe'yi ismiyle anmak istemediğinden "Ebû Fülâne" dediği hatırlanacak olursa bu durum daha iyi anlaşılır.

Satır arası bilgilerle haşır neşir olmanın doğal bir sonucu olarak müellifin de bazan isnadın orijinalinde olmayan bilgiler verdiği, yani satır arasına ziyade yaptığı görülür. Bir yerde "Örneğin ismi isnadda mutlak olarak Mûsâ şeklinde zikredilen râvinin Mısırlı Ebû Abdurrahman Mûsâ b. Ali (ö. 163/780) olduğu şöyle tasrih edilir: ..." diyen müellifin bunu delillendirmek için verdiği orijinal metne bakınca sadece Mûsâ'nın Mûsâ b. Ali olarak açıklandığını görürüz. Onun "Mısırlı" ve "Ebû Abdurrahman" olduğuna dair bilgi Topgül tarafından buraya dercedilmiştir. Böylece satır arası yapmanın aslında kötü bir şey değil, açıklayıcı bir ameliye olduğunu bir defa da müellif üzerinden tecrübe ederiz.

Eserin kimi yerlerinde görülen, daha iyisi bulunabilecek ifade tercihleri (s. 22, 88, 109, 118, 123, 124, 145, 174), cümle düşüklükleri (s. 21, 85, 87, 117, 118, 127) ve tashih gerektiren noktalar (s. 36, 113, 115, 118, 124, 146, 147, 178, 188, 191) bir bütün olarak eserin okunmasına mani olacak boyutta değildir. Ancak küçük bir not olarak müellifin 41. sayfadaki 50. dipnotta kullandığı "dikkatler" kelimesine işaret ederek, tarama sözlüklerinde kelimenin bu şekilde kullanıldığına dair hiçbir örnek bulamadığımızı belirtelim.

Müellifin de farkında olduğu üzere bazı yerlerde çok az örnek üzerinden genel yargılara ulaşılmıştır (s. 87). Böylesi durumlarda daha fazla örneğe ve çalışmaya ihtiyaç olduğu hususunda kendisiyle hemfikiriz ve bunu müstakbel araştırmacılar için bir işaret olarak yorumluyoruz. Bu eserde kısaca değinilen yahut onu okurken zihinde uyanan ve sonraki benzer araştırmalarda üzerinde daha fazla durulması gereken birçok soru vardır: Senedlerdeki bilgileri bugün orada gördüğümüz şekliyle kaydedenler kimlerdir? Bu bilgileri kaydetme ameliyesinin azaldığı ve çoğaldığı dönemler yahut coğrafyalar hangileridir ve neye istinaden böyle olmuştur? Genellikle senedlere (yahut hocalarından aldıkları bilgilere) hiç dokunmadan onları aktaran muhaddisler için bir senede müdahale etmek ne zaman meşru hale gelir? Ahmed b. Hanbel'in en yakınındaki isim olarak oğlu Abdullah, babasının eserinin günümüzdeki şeklini almasında ne kadar etkili olmuştur? Abdullah'ın bütün müdahalelerini görme imkânına sahip miyiz, yoksa onun bazı müdahalelerini hiçbir zaman farkedemeyecek miyiz? Ahmed b. Hanbel'in eserlerinin birbiriyle etkileşimi nasıldır ve hangi boyuttadır? Acaba Abdullah, babasının *el-İlel*'i ile *Müsned*'indeki (yahut okuduysa Ebû Dâvûd'un *Suâlat*'ındaki) bilgileri

karşılaştırıp, yerine göre bunlara müdahaleler yapıyor muydu? (s. 140, 141 ve 142'deki örneklere bu gözle bakılabilir). Bugün *el-İlel* ile *Müsned*'de aynı hadis üzerinde birbirini doğrulayan yahut yanlışlayan kaynağı belirsiz bilgilerden hangilerinin Ahmed b. Hanbel'e, hangilerinin Abdullah'ın müdahalelerine ait olduğunu anlamamanın bir yolu kalmış mıdır? Bu eser üzerinden *Müsned*'e bakınca bir manzara oluşuyor. Peki diğer meşhur kitapların, mesela *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin senede müdahale konusundaki tutumları nasıldı? Birbirleriyle kıyaslandıklarında nasıl sonuçlar ortaya çıkar? Son olarak: İsnadın satır aralarını okuduğumuz gibi, metinlerin de satır aralarını okusak acaba nelerle karşılaşırız?

Halit Özkan, Doç.Dr.

İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ORCID 0000-0003-2829-6010

DOI 10.26570/isad.754351

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslami ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslam 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. 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.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslam 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 bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus* ve ATLA RDB tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, 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 isad.isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- 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 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue 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.