

# TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Sayı / Issue 12 • Aralık / December 2023

ذات الحجة  
١٤٣٩  
الرحمن

كنه نورالله



# TAHQİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

12. Sayı / Issue 12 / Aralık / December 2023

ISSN: 2459-1815

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

**Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi**

**On Behalf of Hacıveyszade Foundation for Science and Culture Owner**

Mehmet Çaba

**Baş Editör / Editor in Chief**

Murat Şimşek

**Editör / Editor**

Mahmut Samar

**Yardımcı Editörler / Associate Editors\***

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

**Alan Editörleri**

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

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

**Dil Editörleri**

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

**Editörler Kurulu / Editors\***

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

**Yayın Kurulu / Editorial Board\***

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

\*Soyadına göre alfabetik sıralı

**Yazı İşleri Müdürü / Chief Executive Officer**

Ahmet Demirbaş

**Özetler / Abstracts**

Ahmet Yılmaz

**Tashih / Proofreading**

Muhammet Yurtseven

**Tasarım / Graphic Design**

DBY Ajans

**Yayın Türü / Publication Type**

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

**Yayın Periyodu / Publication Period**

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

**Baskı Tarihi / Print Date**

Aralık 2023

**Baskı / Printed by**

Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

**İletişim / Correspondence**

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

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

tahkikdergisi@gmail.com - www.tahqiq.org

**Kapak Figürü / Cover Figure**

الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ [الرحمن 55/1-4]

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

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

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





# içindekiler / contents

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Kıvâmuđđın el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasınının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi  
Qwām al-Dīn al-İtkānī and His Treatise on the Necessity of Abandoning the Raising of Hands in  
Prayer  
Adem ÇİFTÇİ ..... 1-73
- Mehmed Emin Yümnî Efendi'nin Mevlânâ'nın *Mesnevî'sine* Yazdığı Farsça Tahmîs  
Persian Takhmîs Written by Mehmed Emin Yumni Efendi for Mawlana's *Masnawî*  
Çetin KASKA .....75-188
- Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin  
*Hâdi'l-'Umyi ilâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkîk)  
A Refutation of Takfirism on the Issue of Tobacco Use: Treatise of Muhammad al-Trabzonî named  
*Hâdi'l-'Umyi Ilâ Jâddat al-Tariq* (Research and Critical Edition)  
Şenol SAYLAN..... 189-290
- Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-'Usûl* Adlı Eserinin Tahkiklerinde Yapılan Hatalar Üzerine Bazı  
Mülâhazalar  
Some Important Considerations on Mistakes Made in Edition *Critiques of al-Mir'ât* Written by  
Mullâ Khusraw  
Davut İLTAŞ .....291-338
- Zeynuđđın el-Keşşî'nin *el-Mûceẓ fi'l-Mantık* İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme  
Zayn al-Din al- Kashshî's Work *al-Mûjaz fi al-Mantiq*: Critical Edition, Translation and Analysis  
Ali Rıza ŞAHİN.....339-476

## ARAŞTIRMA NOTLARI / RESEARCH NOTES

- Sankt Petersburg Şarkiyat Ekolü ve Arapça El Yazma Arşivleri  
St. Petersburg School of Oriental Studies and Arabic Manuscript Archives  
Ozat SHAMSHIYEV .....477-486



# TAHKİK

*İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*

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

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

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

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

# TAHKİK

*Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts*

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

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

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

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

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

**tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org**

## *editör'den*

Değerli arařtırmacılar ve okuyucular,

Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayımlanan Tahkik İslami Arařtırmalar ve Neřir Dergisi'nin on ikinci sayıyla karřınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayı için dergimize ulařan on iki yazıdan ön kontrol, yayın kurulu ve hakem deęerlendirme süreçlerini olumlu řekilde tamamlayan dört arařtırma makalesi ve arařtırma notu türünden bir yazı yayınlanarak okuyucu ve arařtırmacıların istifadesine sunulmuřtur.

Tahkik, Uluslararası indekslerden MLA, Atla, EBSCO ve MIAR'da taranmaya devam etmektedir. ULAKBİM'de taranması ile ilgili deęerlendirme süreci devam etmektedir.

Dergimizin yeni sayısının sizinle buluřmasını saęlayan, bařta bilimsel çalışmalarını yayınlanmak üzere dergimize makale gönderen arařtırmacılara, bu çalışmalarını okuyup deęerlendirerek dergimize katkı sunan hakemlerimize teřekkür ediyorum. Ayrıca sayının zamanında yayınlanması için büyük bir çaba ve gayret ortaya koyan yayın kurulumuza, emekleri her türlü takdirin üstünde olan editör yardımcılarımıza ve alan editörlerimize řükranlarımı arz ediyorum. Onların çabası ve emeęi sayının vaktinde çıkması için çok önemliydi. Özellikle bu sayının hazırlanmasında emeęi geçen Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı başkanı Mehmet Çaba'ya, başkan yardımcısı Ahmet Demirbař'a, vakfın dięer yöneticilerine, çalışanlarına ve vakıf üyelerine teřekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Değerli okuyucularımıza 13. sayımızın makale kabul tarihlerinin 15 Ocak-15 Mayıs 2025 olduęunu hatırlatıyor ve 12. Sayımızın İslami ilimler ve tahkikli neřir alanına katkı sunması temennisiyle sizleri çalışmalarla bař bařa bırakıyorum. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

**Mahmut Samar**



# Kıvâmüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi

**Öz:** İlk dönemlerden itibaren ulema arasında ihtilafa neden olan rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması meselesi, 8./14. asrın ortalarına doğru Şam ve Mısır bölgelerinde dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Kıvâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. İtkânî, rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması durumunda namazın bozulacağı görüşünü ileri sürerek, Hanefî birinin Şâfiî imama uyamayacağını iddia etmiştir. Müellif bu görüşünü Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı ve *Câmi'us-sağîr* şerhlerinde yer alan bir rivayete dayandırmaktadır. Şâfiî fakihlerinden Tâkiyyüddîn es-Sübkî, İtkânî'nin ileri sürdüğü bu görüşü şiddetle eleştirmiş ve namazda ellerin kaldırılması gerektiğine dair içerisinde on altı rivayetin yer aldığı bir risale kaleme almıştır. Bunun üzerine İtkânî bir eser telif ederek Tâkiyyüddîn es-Sübkî'nin namazda ellerin kaldırılacağına dair delil olarak ileri sürdüğü rivayetleri sened ve metin açısından tek tek incelemiş ve akli ve nakli izahlarda bulunarak bu rivayetlerin neden delil olamayacaklarını ortaya koymuştur. Müellif, elleri kaldırmanın namazı bozacağına dair görüşün, mezhebin esas görüşü olduğunu iddia ederek İbn Mes'ûd'un konuyla ilgili namazda ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırılacağına dair rivayetine bir başka dayanak olarak yer vermiştir. Müellif ayrıca Hanefî fıkhı havzalarına işaret ederek bölgenin önde gelen Hanefî fakihlerinin isimlerini tek tek zikretmek suretiyle ellerin kaldırılması durumunda namazın câiz olacağına dair herhangi bir görüşün kendilerinden nakledilmediğini iddia etmiştir. İtkânî yine kendi görüşünü desteklemek için mezhebin önde gelen fakih ve muhaddislerinden İmam Muhammed ve Tahâvî'nin eserlerine de referanslarda bulunmuş, Sübkî'nin delil olarak ortaya koyduğu rivayetlerle ilgili değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu çalışmada müellifin konuyla ilgili yaklaşımı ele alınacak ve akabinde de risalesinin tahkikli neşri gerçekleştirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, İtkânî, Namazda Ellerin Kaldırılması, Fesâd.

## Qwâm al-Dîn al-İtkânî and His Treatise on the Necessity of Abandoning the Raising of Hands in Prayer

**Abstract:** The issue of raising the hands while going to and rising from ruku, which had been a source of dispute among the scholars since the early periods, was brought up again towards the middle of the 8th/14th century by Qwâm al-Dîn Amir Qâtib al-İtkânî, one of the leading Hanafî

jurists of the period in the Damascus and Egypt regions. Al-İtkānī argued that raising the hands while going to and rising from the rukū (bowing and rising from the rukū) would invalidate the prayer and claimed that a Hanafī could not follow a Shāfi'ī imam. The author bases this view on a narration by Makhūl al-Nasafī from Abū Hanīfā, which is included in the commentaries of *al-Jamī' al-Saghir*. The Shāfi'ī jurist Tāqīyy al-Dīn al-Subkī strongly criticised al-İtkānī's view and wrote a treatise containing sixteen narrations on the necessity of raising the hands in prayer. Thereupon, al-İtkānī wrote a work in which he analysed the narrations that Tāqīyy al-Dīn al-Subkī put forward as evidence for the raising of the hands in prayer, one by one in terms of senad and text, and explained why these narrations could not be evidence by giving aqlī (by reasoning) and naqlī (revealed knowledge) explanations. The author claims that the view that raising the hands will invalidate the prayer is the main view of the sect and includes Ibn Mas'ūd's narration that the hands should be raised only during the takbir of iftitah as another basis. The author also pointed to the Hanafī jurisprudence basins and mentioned the names of the leading Hanafī jurists of the region one by one, claiming that no opinion on the permissibility of the prayer if the hands are raised has been transmitted from them. İtkānī also made references to the works of Imam Muhammad and al-Taḥāwī, the leading jurists and muhaddiths of the sect, in order to support his view, and included his evaluations on the narrations that al-Subkī put forward as evidence. In this study, the author's approach to the subject will be discussed and then the critical edition of his treatise will be carried out.

**Keywords:** Islamic Law, Hanafī Madhhab, Shafī'ī Madhhab, İtkānī, Raising Hands in Prayer, Fasād.

## Giriş

Namaza başlarken iftitah/tahrime tekberi esnasında ellerin kaldırılması dört mezhebe göre sünnettir.<sup>1</sup> Namaz içerisinde ellerin kaldırılmasına gelince mezhepler ara-

- 1 Ebū Bekr Şemsüleimme es-Serahsī, *el-Mebsūt* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/14; Alâüddīn Ebū Bekir b. Mes'ūd Kāsānī, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/307; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî, *el-Azîz şerbu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alī Muhammed Muavvaz (Beyrut: b.y. 1417/1997), 1/475; Bedrüddīn el-Aynî, *el-Binâye şerbu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/168; Şemsüddīn er-Remlî, *Nihâyetü'l-mubtâc ilâ şerbi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/285; Ebū Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftin*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/231; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât ve'l-mümebbidât*, thk. Muhammed Huccî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/163; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/142; Şihâbüddīn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zebîra*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/219; Ebū Muhammed Muvaffakuddīn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki-Abdülfeftâh Muhammed Huluv (Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/138; Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 17.



sında bu konuda ihtilaf vardır. Hanefîler iftitah, kunut ve bayram namazı tekbirleri dışında namaz içerisinde ellerin kaldırılmayacağı görüşündedirler.<sup>2</sup> Mâlikî mezhebindeki hâkim görüş de Hanefîlerin görüşü gibidir.<sup>3</sup> Şâfiîler ise iftitah tekbirinin yanı sıra rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılmasının gerekli olduğu görüşündedirler.<sup>4</sup> Hanbelîlerin görüşü de Şâfiîlerle aynıdır.<sup>5</sup> Bu konuya mezheplerin temel kaynaklarında yer verilmiş, fakihler kendi mezheplerinin delillerini ortaya koymuş, karşı görüşün delillerini eleştirmiş, zayıf yönlerini açıklamaya çalışmışlardır.

Bu mesele, döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan Kıvâmuddîn Emîr Kâtib el-İtkânî'nin Dımaşk'a gelmesiyle 8./14. asrın ortalarına doğru tekrar gündeme gelmiştir. Emîr Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357) Dımaşk'a geldiğinde bir akşam namazını Şâfiî imamın arkasında kılmış, imamın rükûya giderken ellerini kaldırması üzerine bu durumun Hanefî birinin namazını bozacağı gerekçesiyle imamla tartışmış ve akabinde namazını iade etmiştir.<sup>6</sup> Dört mezhebin uygulandığı Şam bölgesinde dönemin Emiri Seyfeddin Yelboğ'a'nın huzurunda cereyan eden tartışma, İtkânî'ye karşı çıkan Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin de dahil olmasıyla birlikte Şam'ın sınırlarını aşarak Mısır'a kadar ulaşmıştır. İlk etapta İtkânî'ye karşı çıkanların onu birtakım siyâsî emeller beslemekle itham ettikleri ve tartışmayı bu düzlemde sürdürmek istedikleri görülmektedir.<sup>7</sup> Ancak Emir Seyfeddin Yelboğ'a'nın

2 bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14.

3 İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/163; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctebid*, 1/142; Karâfi, *ez-Zebîra*, 2/219-220;

4 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983), 1/281; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezhebb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428), 2/160; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' şerbu'l-Mühezzeb* (Kâhire: İdâretü't-Tıbâtî'l-Müniriyye, 1344), 3/309.

5 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/171-172; Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn el-Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nübâ li-Şerbi'l-Müntebâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/186.

6 Ahmet Akgündüz, “İtkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/464-465; Osman Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”, *Dergibant* 7/13 (Mayıs 2019), 118. Kefevî, İtkânî'den bahsederken muhaliflerine karşı şiddetli bir mezhep taassubiyeti güttüğünü, eserlerinde kullandığı ifadelerden bunun açıkça anlaşıldığını ifade etmektedir. bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-abyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3/474.

7 Kıvâmuddîn Emîr Kâtib el-İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269/03), 92a-93a.

meseleyi ciddiye alması ve koordine etmesiyle birlikte konu kendi mecrasında tartışılmaya başlamış ve herkes görüşlerini ve dayanaklarını ortaya koymuştur. Dönemin Şam Kâdılkudâtı Şâfiî fakihî Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) de İtkânî'ye muhalefet edenlerin başında gelmektedir. Bunun üzerine harekete geçen Takiyyüddîn es-Sübkî, İtkânî'ye karşı on altı rivayet zikrederek namazda ellerin kaldırılmasının gerekli olduğunu ispat etmek için bir risale kaleme almıştır.<sup>8</sup> İtkânî ise bu rivayetleri eserinde senetleriyle birlikte tek tek değerlendirmiş, bu rivayetlerin niçin ellerin kaldırılması gerektiği hükmüne delil olamayacağını ve kendisinin savunduğu ellerin kaldırılmaması gerektiği görüşünü dayanaklarıyla birlikte ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>9</sup>

İtkânî, iftitah tekberi dışında namazda elleri kaldırmanın amel-i kesir sayılacağını dolayısıyla da namazı bozacağını Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Ebû Hanîfe'den yaptığı bir nakle dayandırmıştır. Ayrıca o, bu görüşün mezhebin esas görüşü olduğunu ve önde gelen fakihlerin de bu görüşü benimsediklerini iddia etmiştir.<sup>10</sup>

Hanefî fakihlerinden, İtkânî'nin çağdaşları Cemâleddîn el-Konevî<sup>11</sup> (ö. 770/1369) ile Ekmeleddîn el-Bâbertî<sup>12</sup> (ö. 786/1384) de konuyla ilgili birer risale kaleme almışlardır. Cemâleddîn el-Konevî'nin risalesi İtkânî'nin görüşlerine reddiye niteliği taşımaktadır.

Bu çalışmada İtkânî'nin konuyla ilgili *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* isimli risalesinin neşri gerçekleştirilecektir.

8 Bu eser Abdulhamid Muhammed Dervîş tarafından neşredilmiştir. bk. Takiyyüddîn es-Sübkî, *Refi'l-yedeyn fi's-salât*, thk. Abdulhamid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014).

9 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269), 95b-11b.

10 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269), 92a-93b.

11 Eserin yazma nüshaları için bk. Ebü'l-Mehâsin (Ebüs-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâcid-din Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, *el-Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367), 222a-225a; (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1344/1), 1b-5a; (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23), 172b-175b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmî, 1186/3), 158b-161b.

12 bk. Ekmeleddîn el-Bâbertî, *Risâle fi ademi cevazi refi'l-yedeyn fi'r-rükû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4800/6), 13b-16a.

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Müellifin Hayatı

Müellifin kaynaklarda geçen ismi Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. el-Amîd b. Emîr Gâzî el-İtkânî el-Fârâbî'dir.<sup>13</sup> Bazı müelliflerin onun ismini Etkânî şeklinde kaydettikleri de görülmektedir.<sup>14</sup> Hanefî fikhına olan vukûfiyeti ve mezhebe taassup derecesindeki bağlılığı sebebiyle “Ebû Hanîfe” lakabıyla anılmaktadır. Kendisi gibi babası ve dedesinin adlarıyla birlikte kaydedilen “Emîr” sıfatından yönetici bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Bazı kaynaklarda ismi Lütfullah olarak da zikredilmektedir.<sup>16</sup> Müellifin “Kâtib” unvanını kullanmasından hareketle hattat olduğu ve eserler istinsah ettiği belirtilmektedir.<sup>17</sup> Müellifin istinsah ettiği eserlerden birisi de 715/1315 tamamladığı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin usûl eseri *Takvîmü'l-edille*'dir.<sup>18</sup>

- 13 Abdulkadir el-Kureşî, *Cevâbiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 4/128; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 138-139; Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaût- Mahmûd Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 6/316; Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî, *Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983), 2/221; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 2/14.
- 14 Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dımaşkı, *Tavdihü'l-müştebih fi zabtı esmâi'r-ruvât ve ensâbibim ve elkâbibim ve künâbüm*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993),1/129; Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd - Mahmûd Salim Muhammed - Nebil Ebû Amse - Muhammed Mev'ud (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998), 1/622; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/473; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 254.
- 15 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yay., 2013), 138; Akgündüz, “İtkânî”, 23/464.
- 16 bk. Kureşî, *Cevâbiru'l-mudiyye*, 5/405; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lügaviyyîn ve'n-nübât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.) 1/459; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/221; Ebû'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 50; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/839.
- 17 Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 138; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465.
- 18 bk. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 690), 260a, 261a; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465.

Kaynaklar İtkânî'nin Seyhun nehri yakınlarındaki Fârâb şehrine bağlı İtkân kasabasında 19 Şevval 685 (8 Aralık 1286) tarihinde doğduğu konusunda ittifak etmektedirler.<sup>19</sup>

Eğitimine memleketinde başlayan İtkânî, İtkân, Nisâbur ve Buhârâ gibi şehirlerde ilim tahsil ettikten sonra Dımaşk'a gelmiştir.<sup>20</sup> Dönemin önde gelen hocalarından ders almıştır. Fıkıh ilmi sahasında Burhânüddîn el-Harîfâ'nî (ö. ?) ile Hüsamüddîn es-Siğnâkî (ö. 714/1314) önde gelen hocaları arasında zikredilebilir.<sup>21</sup> Ayrıca Nisâbur'da Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) derslerini takip etmiştir.<sup>22</sup> Burhânüddîn el-Harîfâ'nî'den fıkıh tahsil etmiş, hocasına *el-Hidâye*'yi okumuş ve ondan Mergînânî - Şemsülemme el-Kerderî – Hamîdüddin ed-Darîr kanalıyla gelen *el-Hidâye*'yi okutma icâzeti almıştır.<sup>23</sup>

İtkânî farklı zaman dilimlerinde İslam dünyasının Dımaşk, Bağdat, Kâhire gibi önde gelen ilim ve kültür merkezlerine yolculuklar yapmıştır. Bağdat'ta kadılık ve Meşhed-i Ebû Hanîfe'de müderrislik; Dımaşk'a ikinci gelişinde 747/1346 Dârü'l-hadîsî'z-Zâhiriyye ve Genciyye Medreseleri'nde müderrislik görevlerinde bulunmuş, dönemin Şam emiri Emir Yelboğa ile yakın ilişkiler kurmuştur. 751/1350 yılında Kâhire'ye geldiğinde Câmî'u'l-Mardîni'de dersler vermiş, dönemin önde gelen Memlûk komutanlarından Sargatmış kendisine sahip çıkıp ikramlarda bulunmuş, daha sonra onu, İbn Tolun Cami yakınlarında kendi adına yaptırdığı medreseye müderris tayin etmiş, burada sadece Hanefî fikhini okutmasını, ayrıca *el-Hidâye*'yi şerhetmesini istediği belirtilmektedir.<sup>24</sup>

19 bk. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 140; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 52; Kıvâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer b. Emir Gâzî Fârâbî el-İtkânî, *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999/1420), 1/18 (Neşredeninin notu); Akgündüz, "İtkânî", 23/464.

20 Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.

21 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 15, 50; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1/20 (Neşredeninin notu); Akgündüz, "İtkânî", 23/464; Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/164-165.

22 Akgündüz, "İtkânî", 23/464.

23 Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/474.

24 Kureşi, *Cevâbiru'l-mudiyye*, 4/128-129; Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 139; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağrıberdi, *el-Menbeli's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 3/101-102; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/474; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/221-222; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 52; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 138; Akgündüz, "İtkânî", 23/464-465; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.

İtkânî'nin, fıkıh, usûl-u fıkıh, ferâiz, mantık, matematik, nahiv, lügat, meâni, beyân, edeb gibi ilimlerde önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Kaynaklarda muhaliflerine karşı kullandığı sert dilinden dolayı aşırı bir mezhep mutaassıbı olduğu kaydedilmektedir.<sup>26</sup> Çağdaşı tarihçi ve dilci Safedî (ö. 764/1363) İtkânî'nin mutaassıp yaklaşımının daha çok Şâfîlere yönelik olduğunu ve onlara karşı son derece hoşgörüsüz ve tahammülsüz bir tavır sergilediğini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

İtkânî, 11 Şevval 758 (27 Eylül 1357) tarihinde Kahire'de vefat etmiş<sup>28</sup> ve Kâhire'nin dışında sahrada bir yere defnedilmiştir.<sup>29</sup>

İtkânî, Bağdat, Şam ve Kahire'de medreselerde müderrislik yapmış pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak bu öğrencilerin isimlerine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Sadece modern bazı çalışmalarda İtkânî'nin en meşhur öğrencilerinden birinin Halep ve Dımaşk kadılığı da yapmış olan Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne (ö. 815/1412) olduğu ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Kaynaklar Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne'nin 749/1348 yılında Halep'te doğduğunu kaydetmektedir.<sup>31</sup> İtkânî ölmeden önceki yıllarını Kâhire'de geçirmiş ve 758/1357 yılında burada vefât etmiştir. Yani İtkânî vefât ettiğinde İbnü's-Şihne henüz dokuz yaşında bir çocuktur. Ayrıca biri Halep'te diğeri ise Kâhire'de bulunmaktadır. Bu veriler ışığında Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne'nin

- 25 Tağrıberdî, *el-Menbelü's-sâfi*, 3/101; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-bebiyye*, 52; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.
- 26 Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 139; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/474; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/222; Leknevî, *el-Fevâidü'l-bebiyye*, 52; Zirikî, *el-A'lâm*, 2/14.
- 27 Safedî, *A'yanü'l-asr*, 1/623. Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-m'eti's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/495; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/222.
- 28 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/414; Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/476; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-bebiyye*, 52; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1/18 (Neşredeninin notu); Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 138; Akgündüz, “İtkânî”, 23/464.
- 29 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/414; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 6/317; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/460.
- 30 Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 138; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.
- 31 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfbes*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 3/232; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fubûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 3/250.

İtkânî'nin en meşhur öğrencilerinden biri olduğu şeklindeki bilgiye ihtiyatla yaklaşılmaması gerekmektedir.

## 1.2. Eserleri

Müellifin farklı ilim dallarında telif ettiği eserleri bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

### 1.2.1. *et-Tebyîn*

Hüsâmüddin el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) usulü fıkha dair yazmış olduğu *el-Müntehab fi uşûl'l-mezheb* isimli eserinin şerhidir. İtkânî eserini 716/1316 yılında Tüster'de tamamlamıştır.<sup>32</sup> Eser *Şerhu'l-Müntehabi'l-Hüsâmî* ve *Şerhu'l-Ahsîkesî* diye de bilinmektedir. Eserin farklı kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Eserin, Sâbir Nâsir Mustafa Osman tarafından 1980 yılında Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak edisyon kritiği yapılmış<sup>34</sup> ve 1999 yılında Kuveyt'te iki cilt halinde basılmıştır.<sup>35</sup>

Kaynaklarda Celaleddin İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 744/1343), bu esere *Ta'lika ale't-Tebyîn Şerbi'l-Müntehab li'l-İtkânî* ismiyle bir ta'lik kaleme aldığı kaydedilmektedir.<sup>36</sup>

32 Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/474; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 52; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/221 (Temîmî, eserin 717 yılından tamamlandığını kaydetmektedir); Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 139; Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsîkesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/181; Akgündüz, "İtkânî", 23/465; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.

33 Bunlardan bazıları şunlardır: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 1732, 1814; Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 508, 509, 510; Esad Efendi, nr. 477; Lâleli, nr. 745; H. Hüsnü Paşa, nr. 438; Fâtih, nr. 1311, 1312; Serez, nr. 503; Şehid Ali Paşa, nr. 604; Yeni Cami, nr. 140, 339, 341, Afyon Gedik, nr. 18357; Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 886, 1548.

34 Akgündüz, "İtkânî", 23/465.

35 İtkânî, *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1999/1420).

36 Hacı Mehmet Günay, "İbnü't-Türkmânî, Tâceddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/235.

### 1.2.2. *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fi âbiri'l-evân*

Bu eser Hanefî fikhının en muteber kaynaklarından biri sayılan Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sinin mutavvel şerhlerinden biridir.<sup>37</sup> Mukaddimedede ifade edildiğine göre müellif, eseri telife 721/1321 yılında Kâhire'de başlamış, 26 yıl süren uzun bir çalışmanın ardından 747/1346 yılında Dımaşk'a ikinci gelişinde tamamlamıştır.<sup>38</sup>

İtkânî'nin bu eseri yazma gerekçesiyle ilgili şöyle bir bilgi aktarılmaktadır: Hocası Hanefî fakihî Siğnâkî *el-Hidâye*'yi şerh eder. Ancak *en-Nibâye* ismini verdiği bu eserinde Siğnâkî, sadece selefin görüşlerini nakletmekle iktifa ettiği için eleştirilir ve İtkânî'den *el-Hidâye*'nin yeni bir şerhini hazırlaması istenir. Bunun üzerine o da *Gâyetü'l-beyân*'ı telif eder.<sup>39</sup> Eserin farklı kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>40</sup> Eser Abdül'âtî Muhyî Ahmed eş-Şarkâvî danışmanlığında bir heyet tarafından tahkik edilmiş ve yayınlanmıştır.<sup>41</sup>

### 1.2.3. *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*

Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl* adlı eserinin en geniş şerhlerinden biridir.<sup>42</sup> Farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>43</sup> Bu şerhin, sekiz ciltlik mutavvel bir

37 Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/474-475; Leknevî, *el-Fevâidü'l-bebiyye*, 52; Zirikli, *el-A'lâm*, 2/14.

38 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/2033; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 139; Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17/472; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465.

39 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/2033; Kallek, “el-Hidâye”, 17/472.

40 Bunlardan bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrâhim Paşa, nr. 625-626; Esad Efendi, nr. 827-832; İsmihan Sultan, nr. 154-159; Yeni cami, nr. 490-502; Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa, nr. 234, 238; Beyazıt, nr. 2066-2069, 2412; Veliyyüddin Efendi, nr. 1303; Atıf Efendi, nr. 969, 972, 974; Nurosmaniye, nr. 1744; Hacı Selim Ağa, nr. 367; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 869-873; Edirne Selimiye, nr. 657-663; Vahitpaşa, nr. 1060; Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 1303, 1336-1338; Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 672, 790, 1071; Akseki Halk Kütüphanesi, nr. 64.

41 bk. Kıvâmüddin Emir Kâtip b. Emir Ömer b. Emir Gâzi Fârâbî el-İtkânî, *Şerbu'l-Hidâye: Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fi âbiri'l-evân*, thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs (Beyrut: Dârü'z-Ziyâ, 2023).

42 Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254.

43 bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 485, 487, 488, 489, 500; Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 208-209.



şerh olduğu ifade edilmektedir.<sup>44</sup> Eser, Ezher Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde yüksek lisans tez çalışmaları kapsamında tahkik edilmiştir.<sup>45</sup>

#### 1.2.4. *ed-Dürer (Manzûmetü Dürer)*

Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'ye ait *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'nin manzum şekli olup 710 (1310) yılında Buhara'da kaleme alınışından kırk yıl sonra Sargatmış'a takdim edilmiştir.<sup>46</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Koleksiyonunda 1328/1 numarada kayıtlı nüsha müellif hattıdır.

#### 1.2.5. *Kasîdetü's-Safâ ve Şerhuba*

Arap dili gramerine dair olan bu eserin hem metni hem de şerhi İtkânî'ye aittir.<sup>47</sup> Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 3930/01; Damat İbrahim Paşa 1151/03; Nuruosmaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Koleksiyonu, 4890/05; Millet Kütüphanesi A. E. Arabî Koleksiyonu 3397/2; Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 10434/2 ve 06 Mil Yz A 2040 numarada kayıtlı altı yazma nüshası bulunmaktadır.

#### 1.2.6. *Verdetü'l-ervâb fi'l-esmâ'i'l-merviyye fi'l-mü'enneseti's-semâ'iyye*

Eserin Millet Kütüphanesi A. E. Arabî koleksiyonu nr. 4353/7 ve Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonu nr. 706/23'te kayıtlı iki yazma nüshası bulunmaktadır. İsminden de anlaşılabilirliği üzere eser Arap Dili Belâğatı'yla ilgilidir.

44 Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/266.

45 bk. Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 254. Camiatü'l-Ezher Külliyyetü'ş-Şerîa: Ramazan es-Seyyid Muhammed Hâtır, 2003; Külliyyetü'd-Dirâsiyyetü'l-İslâmiyye: Atif Muhammed İd Yusuf, 2004; Ahmed Muhammed İzzet Hilmi, 2005; Mehdi Muhammed, 2005; Ebussuud Muhammed et-Tayrî, 2006.

46 Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 139; Akgündüz, "İtkânî", 23/465.

47 Akgündüz, "İtkânî", 23/465.



### 1.2.7. *el-Lübâb fî ‘ilmi’l-bisâb*

Doğa bilimleri ve matematik alanında yazılmış olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami koleksiyonu nr. 301/6’da bir yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>48</sup>

### 1.2.8. *Risâle fî terki ref’i’l-yedeyn*

Mekhûl en-Nesefî’nin Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayetini esas alarak Şâfiî imama uyan Hanefî bir kimsenin, intikallerde imamın ellerini kaldırılmasından dolayı namazının bozulacağını iddia eden İtkânî, dönemin kâdılkudâtı Takiyyüddîn es-Sübki’nin kendisine reddiye olarak yazdığı risaledeki rivayetleri incelediği ve kendi görüşünü ispatlamaya çalıştığı eseridir. Eser, 747 yılında Dımaşk’ta tamamlanmıştır.<sup>49</sup>

Kaynaklarda İtkânî’ye *Risâle fî ademi sıbbati’l-cum’a fî mevzi ayn mine’l-mısr* adlı bir eser daha nispet edilmektedir.<sup>50</sup> Ancak nüshaları bulunamadığı için eserin müellife aidiyeti kesinlik arz etmemektedir.

## 2. Müellifin *Mukaddime fî terki ref’i’l-yedeyn fî’s-salât* İsimli Eserinin Özellikleri

### 2.1. Eserin Müellife Nispeti

Risalenin giriş kısmında “*Abdü’d-daîf Kıvâmuddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Amîd el-Fârâbî el-İtkânî şöyle der: 747 yılı Recep ayının on’unda Peygamberler ve Sahibler beldesi Şam’a –Allah orayı bereketlendirsin- geldim...*”<sup>51</sup> ifadesinden anlaşıldığı üzere eser İtkânî’ye aittir. Yine Hanefî fakihlerinden İtkânî’nin çağdaşı Cemâleddîn

48 Akgündüz, “İtkânî”, 23/465.

49 Kutluboga, *Tâcü’t-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ’ib*, 3/476; Temîmî, *Tabakatü’s-seniyye*, 2/222; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465; Kamil Yaşaroğlu, “Konevî, Cemâleddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2002), 26/164.

50 Kutluboga, *Tâcü’t-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ’ib*, 3/476; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 52; Akgündüz, “İtkânî”, 23/465.

51 İtkânî, *Mukaddime fî terki ref’i’l-yedeyn fî’s-salât* (Fatih, 2269/03), 91b.

el-Konevî<sup>52</sup> (ö. 770/1369) ile Şâfiî fakihî Tâkiyüddîn es-Sübki'nin<sup>53</sup> (ö. 756/1355) konuyla ilgili kendisine reddiye yazmaları da risalenin ona aidiyetini teyit etmektedir. Ayrıca İtkânî'nin biyografisine yer veren kaynaklarda kendisine bu eseri nispet etmektedirler.<sup>54</sup>

## 2.2. Eserin Telif Sebebi

Müellif, 747/1346 yılında Dımaşk'a ikinci gelişinde ulema ile arasında gerçekleşen elleri kaldırmanın namazı bozacağına dair tartışma üzerine Tâkiyüddîn es-Sübki ve diğer muhaliflerinin kendisine karşı ileri sürdükleri delilleri çürütmek ve Hanefî mezhebinin esas görüşünün kendi savunduğu görüş olduğunu ortaya koymak için bu risaleyi kaleme aldığı görülmektedir.<sup>55</sup>

## 2.3. Eserin Üslûp ve Muhtevası

Müellif, girişte de ifade edildiği üzere Dımaşk'a gelişinde arkasında namaz kıldığı imamın ellerini kaldırması üzerine namaz bitiminde imamla tartışmış ve akabinde de bu durumun Hanefî birinin namazını fesada uğrattığı gerekçesiyle namazını iade etmiştir. Emir Yelboğ'a'nın da hazır bulunduğu bir ortamda gerçekleşen bu olayın arkasından Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup ilim adamları tarafından İtkânî'ye karşı itirazlar yükselmiştir. Takiyyüddîn es-Sübki bir risale kaleme alarak on altı rivayete yer vermiş ve bunları ellerin kaldırılması gerektiğinin delilleri olarak ileri sürmüştür. Bunun üzerine müellifte önce bu rivayetlere eserinde yer vermiş, akabinde de söz konusu rivayetleri tek tek değerlendirmek suretiyle hükme medâr olma niteliğine sahip olmadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

52 bk. Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyni fi's-salât* (İstanbul: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367), 222a-225a; (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1344/1), 1b-5a; (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23), 172b-175b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmî, 1186/3), 158b-161b.

53 Sübkî, *Refü'l-yedeyni fi's-salât*, thk. Abdulhamid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014).

54 Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 140; Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/476; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, 2/222; Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/310-311; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1941), 1/868; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207; Akgündüz, "İtkânî", 23/465; Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddîn", 26/164.

55 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyni fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 91b-93b.

Müellif usûl olduğu üzere eserine hamdele ve salvele ile başlamakta, daha sonra olaya ve olayın gerçekleştiği tarihe dair bilgiler vermekte, görüşüne muhalefet edenlerin kendisini Emir Yelboğa nezdinde “ikbal” beklentisi içerisinde olmakla itham ettiklerini belirtmektedir.<sup>56</sup>

İtkânî namazda elleri kaldırmanın amel-i kesîr sayılacağı ve dolayısıyla da namazı bozacağı görüşünü Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Ebû Hanîfe'den yaptığı “Bir kimse rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsid olur. Çünkü bu, amel-i kesîrdir. Bu durumda (ellerini kaldıran imama) iktidâ sahih değildir” şeklindeki rivayete ve bu rivâyetin mezhebin önde gelen isimlerinden Hüsameddin es-Sadrüşşehîd (ö. 536/1141), Attâbî (ö. 586/1190), Kâdîhân gibi ilim adamlarının *el-Câmî'ü's-sağîr* şerhlerinde yer almasına dayandırdığı görülmektedir.<sup>57</sup>

Müellif daha sonra kendisine muhalefet edenlerle aralarında geçen tartışmaya dair bilgiler vermekte, elleri kaldırmanın amel-i kesîr kapsamında değerlendirilemeyeceğini dolayısıyla da bu durumun namazı bozmayacağını iddia edenlere aklî ve naklî birtakım itirazlar yöneltmektedir.<sup>58</sup> Öyle ki ikna edici deliller ortaya koyamayan muhaliflerinin, kendisinin görüşüne itibar etmemesi hususunda Emir Yelboğa'ya telkinde bulduklarını, aksi bir durumun olması yani kendisinin söylediği gibi namazının fâsid olması halinde günahının vebalini üstleneceklerini söyledikleri ve bunun üzerine Emir'in sert bir şekilde onları huzurundan kovduğu bilgisini vermektedir.<sup>59</sup>

İtkânî daha sonra Takiyyüddîn es-Sübkî'nin risalesinde zikredilen on altı rivayete kaynaklarıyla birlikte tek tek yer vermekte, akabinde de Hanefî muhaliflerinin kurucu imamlardan, mütekaddimûn ve müteahhirun fukahadan böyle bir görüşün nakledilmediği, iktidânın dolayısıyla da namazın sahih olacağını iddia edenlerin bulunduğunu ifade etmektedir. İtkânî, onların bu iddialarına, her kim iktidâyâ cevaz verildiğine dair bir rivayetin nakledildiğini iddia ediyorsa bunu açıklaması gerekir. Zira bugüne kadar Irak, Rey, Belh, Buhârâ, Semerkand, Fergâna ve Mısır ulemasından cevâz verildiğine dair herhangi bir nakil bize ulaşmamıştır, demek suretiyle

56 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 93b.

57 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 93b. Bu rivayet için bk. Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'is-sağîr* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 454/1), 22a.

58 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 94a-95a.

59 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 95a-95b.

Mekhûl en-Nesefî'nin rivayetinin aksine bir naklin bulunmadığını iddia etmiştir. Daha sonra az önce sayılan Irak, Rey, Belh, Buhârâ, Semerkand, Fergâna ve Mısır gibi bölgelerin önde gelen Hanefî fakihlerinin isimleri tek tek zikredilerek esas olarak bunlardan hiçbirisinin ellerin kaldırılmasına cevaz vermediklerini ve, bunu şiddetle inkar ederek namazı bozduğuna dair fetvâ verdiklerini ve bu fetvâları da bizzat gördüğünü iddia etmektedir.<sup>60</sup> Müellif bundan sonra Sübkî tarafından ellerin kaldırılmasının gerekli olduğuna delil olarak ileri sürülen on altı rivayeti sened ve metin açısından değerlendirmeye geçmektedir. Burada rivayetleri değerlendirirken kendi değerlendirmelerinin yanı sıra özellikle mezhebin önde gelen muhaddis-fakihlerinden olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, *Şerhu Me'âni'l-âsâr* isimli eserlerine referanslarda bulunmak suretiyle buralarda yer alan iftitah tekbirinin dışında ellerin kaldırılmayacağına dair rivayetlere ve zaman zaman mezkûr rivayetlerle ilgili Tahâvî'nin değerlendirmelerine yer verdiği görülmektedir. Ayrıca İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *Kitâbu'l-Âsâr* ile *el-Muvatta'* rivayetine de sıkça müracaat ettiği ve buradaki rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Yine Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûl eserlerine referanslarda bulunarak bazı rivayetlerle ilgili değerlendirmelerine işaret ettiği müşahede edilmektedir.<sup>61</sup>

Müellifin muhaliflerine karşı ileri sürdüğü delillerden birisi de İbn Mes'ud'un konuyla ilgili rivayetleridir. İtkânî bir taraftan İbn Mes'ud'un fakihliğine vurgu yaptıktan sonra ondan gelen *namazda iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmayacağına* dair rivayete işaret ederken diğer taraftan onun, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile uzun süre birlikteliğini ön plana çıkarmaktadır. Bir taraftan Buhârî ve Müslim'in *Sahib'*lerinde ortaklaşa yer verdikleri İbn Mes'ud'un '*Her bir sûrenin, her bir ayetin nerede ne zaman indiğini ve Allah'ın kitabını kendisinden daha iyi bilen birisinin bulunmadığına*'<sup>62</sup> dair rivayetine vurgu yapan müellif diğer taraftan İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'in bütün savaşlarına katıldığını ifade etmektedir. Bunu desteklemek için de İbn Sâ'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sına referansta bulunarak İbn Mes'ud'un "sâhibûs-sivâd ve'l-visâde" yani Hz. Peygamber'in sırdaşı ve onun hizmetlerinden sorumlu biri (bir

60 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 95b-102a.

61 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 102a-111b.

62 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahibü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahibü Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1955), "Fezâilü's-Sahâbe", 115.

nevi Hâcib) olduğunu ifade ederek bu birlikteliğin sürekliliğine dikkat çekmektedir. Müellifin, İbn Mes‘ud’un fakih olmasının yanı sıra bu özelliklerini özellikle ön plana çıkarmasının sebebi, bu birlikteliğe rağmen ondan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ellerini kaldırdığına dair rivayetin nakledilmemiş olmasına vurgu yapmaktır. Aslında müellif zımnen, ‘şayet Hz. Peygamber namazda ellerini kaldırmış olsaydı bunu ilk nakleden İbn Mes‘ud olurdu’ demek suretiyle kendi savunduğu görüşün doğruluğunu temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.<sup>63</sup>

## 2.4. Yazma Nüshaların Özellikleri

Kütüphane kataloglarında eserin on iki yazma nüshasını tespit edebildik. Bunlar içerisinde müellif nüshası bulunmamaktadır. Şimdi bu nüshaların özelliklerine bakalım.

### 2.4.1. Süleymaniye Kütüphanesi/Fatih (ف)

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 2269/03 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane katalogunda *Mukaddime fi terki refi’l-yedeyn fi’s-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 91b-111b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 15 satırdan oluşmaktadır. Eserin, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Gülşehrî es-Süleymân tarafından 775/1373 yılı Şaban ayında Kahire’de istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Müellifin vefatından (ö. 758/1357) yaklaşık yirmi yıl sonra müellif nüshası esas alınarak istinsah edilmiş olması nüshaya ayrı bir değer kazandırmaktadır.<sup>64</sup> Bu sebeple tahkik metninde bu nüsha esas alınmış ve metninde (ف) harfiyle sembolize edilmiştir.

### 2.4.2. Millet Kütüphanesi/Fezullah Efendi (م)

Millet Yazma Eserler Kütüphanesi Fezullah Efendi koleksiyonunda 2128/02 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane katalogunda *Mukaddime fi terki refi’l-yedeyn fi’s-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser,

63 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi’l-yedeyn fi’s-salât* (Fatih, 2269/03), 106a-106b.

64 İtkânî, *Mukaddime fi terki refi’l-yedeyn fi’s-salât* (Fatih, 2269/03), 111b.

mecmua içerisinde 14b-22b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 29 satırdan oluşmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihine dair bilginin bulunmadığı nüshanın müellif nüshası esas alınarak istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır.<sup>65</sup> Tahkik metninde bu nüsha (ر) harfiyle sembolize edilmiştir.

#### 2.4.3. Süleymaniye Kütüphanesi/Lala İsmail (ل)

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonunda 098/09 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 115b-130a varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 21 satırdan oluşmaktadır. Ferağ kaydında eserin Derviş Mehmed tarafından 1027 tarihinde Şaban ayında istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (ل) harfiyle sembolize edilmiştir.

#### 2.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi/Şehid Ali Paşa (ش)

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 2725/48 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 196b-205b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 27 satırdan oluşmaktadır. Bektaş b. Hasan tarafından 1051 yılı Receb ayında istinsah edilen nüshada, istinsah edildiği yere dair bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (ش) harfiyle sembolize edilmiştir.

#### 2.4.5. Süleymaniye Kütüphanesi/Kılıç Ali Paşa (ك)

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda 697/03 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 32a-57a varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 13 satırdan oluşmaktadır. Ferağ kaydında 967 tarihinde istinsah edildiği bilgisi yer almakta olup, müstensih ve istinsah yerine dair bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (ك) harfiyle sembolize edilmiştir.

65 Kıvamüddin Emir Kâtip el-İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2128/02), 22b.

#### 2.4.6. Beyazıt Kütüphanesi/Veliyyüddin Efendi (,)

Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi koleksiyonunda 1620/02 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 56b-75b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 15 satırdan oluşmaktadır. Eserin müstensihî, istinsah yeri ve tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha (,) harfiyle sembolize edilmiştir.

#### 2.4.7. Süleymaniye Kütüphanesi/Laleli

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda 3706/15 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 152b-163b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 19 satırdan oluşmaktadır. Eserin müstensihî, istinsah yeri ve tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha dikkate alınmamıştır.

#### 2.4.8. Süleymaniye Kütüphanesi/Hacı Beşir Ağa

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa koleksiyonunda 685/02 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 7b-27a varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 19 satırdan oluşmaktadır. Eser, Salih isimli biri tarafından istinsah edilmiş olup, istinsah tarihi ve yerine dair bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha dikkate alınmamıştır.

#### 2.4.9. Süleymaniye Kütüphanesi/Hasan Hayri Abdullah Efendi

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hasan Hayri Abdullah Efendi koleksiyonunda 146/01 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 154b-163b varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 17 satırdan oluşmaktadır. Eserin müstensihî, istinsah yeri ve

tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha dikkate alınmamıştır.

#### 2.4.10. Atıf Efendi Kütüphanesi/Atıf Efendi

Atıf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi Atıf Efendi koleksiyonunda 1739/02 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğunda *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde 10a-30a varakları arasında yer almakta olup, her bir varak 17 satırdan oluşmaktadır. Eser, İstanbul'da istinsah edilmiştir. Müstensih ve istinsah tarihine dair bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde bu nüsha dikkate alınmamıştır.

Yazma eser kütüphane kataloglarında Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi koleksiyonu 1342/06 numarada bir nüshadan daha bahsedilmektedir. Mecmua içerisinde 62-76 varaklar arasında olduğu ifade edilen esere mecmuanın tamamı incelenmesine rağmen rastlanamamıştır. Aynı şekilde Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Koleksiyonunda da müellife nispet edilen bir nüsha bulunmaktadır. Söz konusu risale mecmua içerisinde 340a-341a varaklarından oluşan kısa bir metindir. Yaptığımız incelemede besmele ve hamdeleden sonra risale (هذه رسالة في عدم جواز رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس) şeklinde isimlendirilmiştir. İtkânî'ye ait nüshaların tamamı ise *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle başlamaktadır. Ayrıca risalenin üslubu, konuları ele alma biçimi ve hacmi dikkate alındığında eserin İtkânî'ye değil, müellifi bilinmeyen farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

İnceleme kısmında kaynakların gösterilmesinde ve kaynakçada İSNAD atıf sistemi; metnin neşrinde ise İSAM tahkik esasları dikkate alınmıştır.

### Değerlendirme ve Sonuç

İtkânî'nin görüşünün temel dayanaklarından birisi olan rivayeti, Mekhûl en-Nesefî'nin doğrudan Ebû Hanîfe'den nakletmiş olması başlı başına bir problem arz etmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe ile Mekhûl en-Nesefî'nin birlikteliği tarihî veriler göre sabit ve mümkün değildir. Çünkü vefât tarihleri esas alındığında aralarında



bir buçuk asırdan fazla bir zaman dilimi söz konusudur. Ayrıca kurucu metinlerde ya da ikinci nesil kaynaklarda böyle bir rivayete rastlanmaması da dikkat çeken bir başka husustur. Bunun yanı sıra İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) de ifade ettiği gibi söz konusu rivayeti Ebû Hanîfe'den, Mekhûl en-Nesefî'den dışında başka birisi nakletmemiştir.<sup>66</sup> Yine mezhebin önde gelen müteahhir dönem fakihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563) de, Mekhûl en-Nesefî rivayetinin hem dirâyet hem de rivâyet bakımından sahih olmadığını kaydetmektedir.<sup>67</sup>

Diğer taraftan İtkânî, kendisine muhalif Hanefîlerin, kurucu imamlardan, mütekaddimûn ve müteahhirun fukâhadan ellerin kaldırılması halinde namazın fâsid olacağına dair bir görüşün nakledilmediğini, dolayısıyla -eller kaldırılabilir- namazın sahih olacağını savunduklarını belirttikten sonra, onların bu iddialarının geçerli olabilmesi için, cevazına dair delil getirmeleri gerektiğini iddia etmektedir. Oysa müellifin, kendi görüşüne dayanak yaptığı Mekhûl rivayetinin yer aldığı *Câmi'ü's-sağîr* şerhlerinde yer alan "Bir kimse sabah namazını imamın arkasında kılsa, imam kunût okusa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre imama uyan kimse susar ve okuma konusunda ona tabi olmaz. Ebû Yusuf'a göre ise imama tabi olur (yani o da kunût okur)"<sup>68</sup> şeklindeki rivayete eserinde değinmemiş olması oldukça dikkat çekici bir durumdur. Çünkü bu rivayet Hanefî birinin Şâfiî imama uyabileceğini ve namazının sahih olacağını göstermesi bakımından önemli bir rivayettir. Ancak müellifin aynı eserlerdeki Mekhûl rivayetini iddiasının merkezine koyarken bu rivayeti görmezden gelmesi, onun bilinçli olarak şartlanmış bir bakış açısıyla meseleye yaklaştığı izlenimi uyandırmaktadır.

Öte yandan İtkânî'nin görüşünü desteklemek için delil getirdiği *namazda ellerin sadece iftitah tekbiri esnasında kaldırılacağına* dair rivayet Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün dayanağını oluşturmaktadır. Ancak bu rivayet, müellifin ifade ettiği gibi Şâfiî imama uyulamayacağına ve elleri kaldırmanın namazı ifsâd

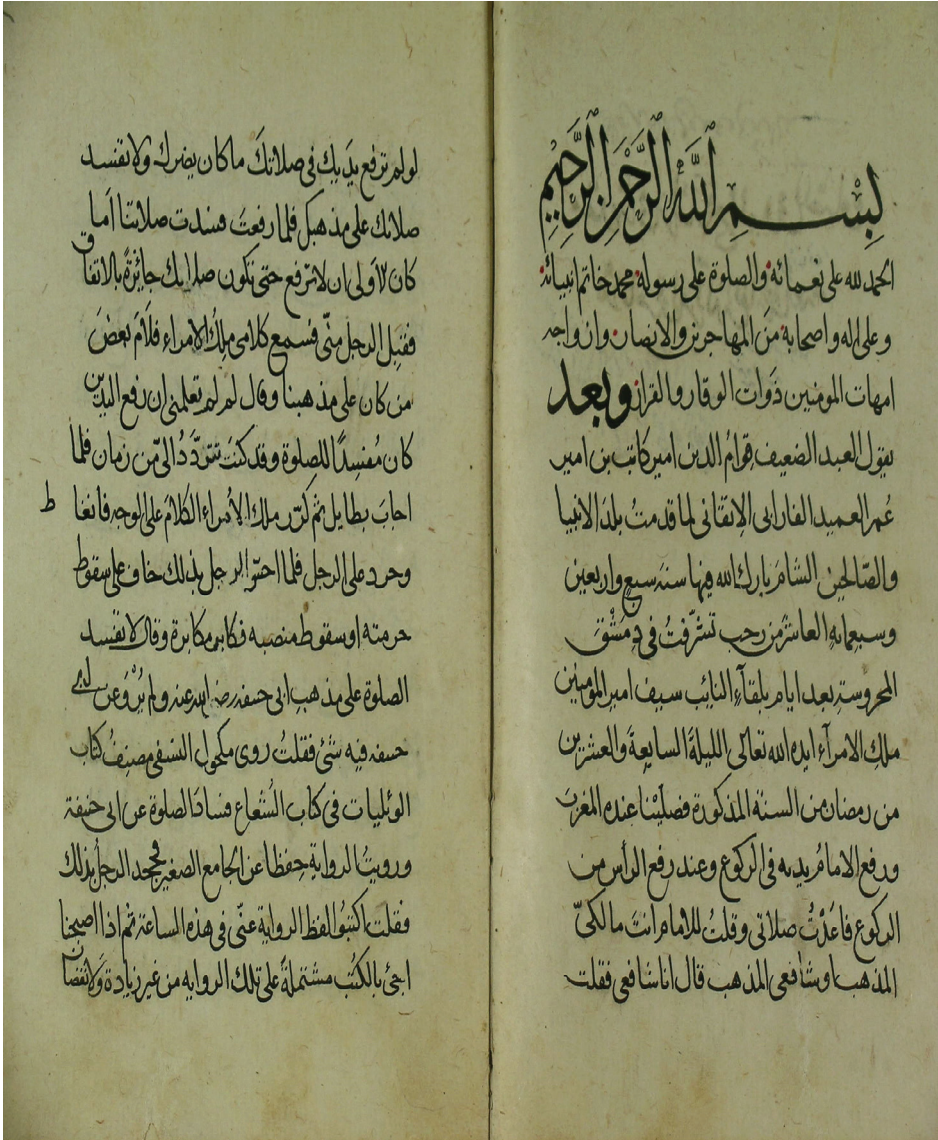
66 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *el-Ukûdu'd-dürriyye fi tenkihi'l-fetâva'l-Hâmidîyye* (b.y.: Dâru'l-Ma'rif, t.s.), 1/5.

67 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/80.

68 Serahî, *Şerhu'l-Cami'is-sağîr* (Bağdatlı Vehbi, 565), 33b; Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsamüddin es-Sadrüşşehid Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhâri, *Şerhu'l-Cami'is-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358), 8a; Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdihan, *Şerhu'l-Cami'is-sağîr* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haracci, 454/1), 21b-22a.

edeceğine ne işaret ne de iktizâ yoluyla delalet etmektedir. Dolayısıyla müellifin bu rivayeti *refü'l-yedeynin terk edilmesinin gerekli* oluşuna delili olarak sunması da isabetli gözükmemektedir.

Sonuç olarak Mekhûl en-Nesefî'nin mezhep içerisinde rivayetiyle maruf olması, Ebû Hanîfe ile karşılaşması tarihî verilere göre sabit ve mümkün olmamasına rağmen doğrudan ondan rivayet etmesi, benzer bir rivayetin başka birisi tarafından nakledilmemiş olması ve mezhebin kurucu metinlerinde (zâhiru'r-rivâye) buna benzer bir görüşün bulunmaması, Hanefî muktedînin sabah namazında kunut yapan imama uyabileceğine dair kurucu imamlardan gelen görüş dikkate alındığında Hanefî birinin Şâfiî imama tâbi olmasında herhangi bir mahzur bulunmadığı gibi elleri kaldırmanın da namazı ifsâd edici bir sebep teşkil etmediği söylenebilir.



Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2269/03. (İlk Sayfa 91b)



Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2269/03. (Son Sayfa 111b)



## Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “İtkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aynî, Bedrüddin. *el-Binâye şerbu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *Risâle fî ademî cevazî ref'i'l-yedeyn fi'r-rüku'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4800/6, 13b-16a.
- Bayder, Osman. “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”. *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 116-132 <https://doi.org/10.33931/abuifd.540980>
- Bedir, Murteza – Koca, Ferhat. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sabîbü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddin. *Dekâ'iku üli'n-nübâ li-Şerbi'l-Müntebâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-müfessirin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 690.
- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü't-Türkmânî, Tâceddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/235. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *el-Ukûdu'd-dürriyye fî tenkîbi'l-fetâva'l-Hâmidîyye*. b.y.: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürrevü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Haydarabâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfrehes*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki- Abdülfettâh Muhammed Huluv. Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Kutluboğa, Kâsım. *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Nâsirüddin, Ebû Bekr Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dımaşkî. *Tavdîbü'l-müştebib fî zabtı esmâi'r-ruwât ve ensâbibim ve elkâbibim ve künâbim*. thk. Muhammed

- Naım el-Araksûsî. Beyrut: Müessetür-Risâle, 1993.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Babru'r-râik şerbu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimât ve'l-mümebbidât*. thk. Muhammed Huccî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *el-Menbelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaût - Mahmûd Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifin*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer b. Emir Gâzî Fârâbî. *et-Tebyîn*. thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999/1420.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer b. Emir Gâzî Fârâbî. *Şerbu'l-Hidâye: Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fi âbiri'l-evân*. thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs. Beyrut: Dâru'z-Ziyâ, 2023.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269/03, 91a-111b.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hayri Abdullah Efendi, 146, 154b-164b.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1739, 10a-30a.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 98/09, 115b-130a.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3706/15, 152b-163b.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2725/48, 196b-205b.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2128/02, 14b-22b.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 697/03, 32a-57a.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 685/02, 7b-27a.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri Efendi, 146/01, 154b-163b.

Çiftci, “Kıvâmuddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının  
Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi”

- İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refî'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1739/02, 10a-30a.
- İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refî'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1620/02, 56b-75b.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerbu'l-Cami'is-sağîr*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haracci, 454/1, 1a-84a.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zebîra*. thk. Muhammed Huccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'us-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-abyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-mubtâr*. thk. Saffet Köse – Murat Şimşek – Hasan Özer –Huzeyfe Çeker –Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebüs-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *el-Mukaddime fi refî'l yedeyni fi's-salât*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367, 222a-225a.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebüs-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Risâle fi refî'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1344/1, 1b-5a.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebüs-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Mukaddime fi ademi fesâdi's-salâti bi refî'l yedeyn*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23, 172b-175b.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebüs-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Risâle fi refî'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1186/3, 158b-161b.
- Kureşî, Abdülkadir. *Cevâbiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr lî't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Matbaa-tüs-Saâde, 1324.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccâc. *Sabîbü Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmu' şerbu'l-Mübezzeb*. Kâhire: İdâretüt-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1344.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravdatüt-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.

- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerbu'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: b.y. 1417/1997.
- Remlî, Şemsüddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerbu'l-Cami'is-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358, 1a-175b.
- Safedî, Ebûs-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd - Mahmûd Salim Muhammed - Nebil Ebû Amse - Muhammed Mev'ud. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *Şerbu'l-Cami'is-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 565, 1a-277b.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fî tabakati'l-lügaviyyîn ve'n-nübât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Sübkî, Takıyyüddîn. *Refü'l-yedeyn fîs-Salât*. thk. Abdulhamid Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983.
- Temimî, Takıyyüddîn b. Abdülkadir el-Gazzî. *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdül-fettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârür-Rifai, 1983.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ahsîkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2/181. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yaran, Rahmi. "Sîgnâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Konevî, Cemâleddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.



## B. Neşir (Tahkik)

### مقدمة في ترك رفع اليدين في الصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

[٩١ظ] /الحمد لله على نعمائه، والصلاة والسلام<sup>٦٩</sup> على رسوله محمّد خاتم أنبيائه، وعلى آله وأصحابه من المهاجرين والأنصار، وأزواجه أتهات المؤمنين ذوات الوُفّار والقرار.<sup>٧٠</sup>

وبعد؛ يقول العبد الضعيف قوام الدين أمير كاتب<sup>٧١</sup> بن أمير عمر العميد الفارابي الإِتقاني رحمه الله تعالى<sup>٧٢</sup>: لَمَّا قَدِمْتُ بِلَدَّ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ بِلَدَّ الشَّامِ بَارَكَ اللَّهُ تَعَالَى<sup>٧٤</sup> فِيهَا سَنَةَ سَبْعٍ وَأَرْبَعِينَ وَسَبْعِمِائَةَ<sup>٧٥</sup> الْعَاشِرِ مِنْ شَهْرِ رَجَبٍ، تَشَرَّفْتُ فِي<sup>٧٧</sup> دِمَشْقِ الْمَحْرُوسَةِ<sup>٧٨</sup> بَعْدَ أَيَّامِ بِلِقَاءِ النَّائِبِ<sup>٧٩</sup> سَيْفِ الدِّينِ<sup>٨٠</sup> أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَلِكِ الْأَمْرَاءِ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى اللَّيْلَةَ السَّابِعَةَ وَالْعِشْرِينَ مِنْ رَمَضَانَ مِنَ السَّنَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَصَلَّيْنَا عِنْدَهُ الْمَغْرِبَ وَرَفَعَ الْإِمَامُ يَدَيْهِ فِي الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ فَأَعَدَّتْ صَلَاتِي، وَقُلْتُ لِلْإِمَامِ: «أَنْتَ مَالِكِي الْمَذْهَبِ أَوْ<sup>٨١</sup> شَافِعِي الْمَذْهَبِ»<sup>٨٢</sup>، قَالَ: «أَنَا شَافِعِي الْمَذْهَبِ»<sup>٨٣</sup>. فَقُلْتُ: / «لَوْ<sup>٨٤</sup> لَمْ تَرْفَعْ يَدَيْكَ فِي صَلَاتِكَ مَا كَانَ<sup>٨٥</sup>

٦٩ ش + السلام.

٧٠ و- القرار.

٧١ و+ كاتب ابن.

٧٢ ش + رحمه الله تعالى.

٧٣ ل، و+ بلد.

٧٤ ش + تعالى.

٧٥ و+ في.

٧٦ م+ شهر.

٧٧ ش: بها.

٧٨ ش- في دمشق المحروسة.

٧٩ و: الثابت.

٨٠ ل+ الدين.

٨١ و: أم.

٨٢ ش- المذهب.

٨٣ ك، ل+ المذهب.

٨٤ و: فإذ.

٨٥ م+ كان.

يضرِك ولا تفسدُ صلاتُك على مذهبِك، فلَمَّا رَفَعَتْ، فسَدَتْ صلاتُها، أما كان الأولى<sup>٨٦</sup> أن لا<sup>٨٧</sup> ترفع حتى تكون صلاتك جائزةً بالإتفاق». فقَبِلَ الرجل منِّي فسمِعَ كلامي مَلِكُ الأُمراءِ<sup>٨٨</sup> فأَلام<sup>٨٩</sup> بعض من كان على مذهبنا، وقال: «لِمَ لَمْ تُعَلِّمَنِي أن رَفَعَ اليدين كان مُفسِدًا للصلاة، وقد كنت تتردَّدُ<sup>٩٠</sup> إليَّ من زمانٍ»، فما<sup>٩١</sup> أَجاب الرجل<sup>٩٢</sup> بِطائِلٍ، ثمَّ كَرَّرَ ملك الأُمراءِ<sup>٩٣</sup> الكلامَ على<sup>٩٤</sup> الوجه،<sup>٩٥</sup> فانغاضَ<sup>٩٦</sup> وحَرِدَ<sup>٩٧</sup> على هذا<sup>٩٨</sup> الرجل، فلَمَّا أَحسَنَ<sup>٩٩</sup> الرجلُ بذلك خاف على سقوط حرمة أو سقوط منصبه، فكابَرَ مُكابرةً، وقال: «لا تفسدُ الصلاةُ على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه،<sup>١٠٠</sup> وَلَمْ يَرَوُا<sup>١٠١</sup> عن<sup>١٠٢</sup> أبي حنيفة<sup>١٠٣</sup> فيه شيءٌ». <sup>١٠٤</sup> فقلتُ: «زوى مكحول النسفي<sup>١٠٥</sup> رحمه الله تعالى<sup>١٠٦</sup> مصَنَّفُ كتاب اللُّؤلِيَّاتِ<sup>١٠٧</sup> في كتاب الشعاعِ فسادَ الصلاةِ عن أبي حنيفة

٨٦ ك: أولى.

٨٧ و: آلا.

٨٨ و+ أيده الله تعالى.

٨٩ ل: ولأم.

٩٠ ش، ل: تردَّد.

٩١ ف: فلما.

٩٢ ش+ الرجل.

٩٣ و+ أيده الله تعالى.

٩٤ ل+ هذا.

٩٥ و: هذا الوجه.

٩٦ و: فانغاض.

٩٧ و، م، ش: جرد.

٩٨ ف، م، ش- هذا.

٩٩ ش: أحسن، صح هامش؛ ك: أحسن.

١٠٠ ل- رضي الله عنه؛ ك: رحمه الله.

١٠١ ك: يروا.

١٠٢ ش: عنه.

١٠٣ ش- أبي حنيفة.

١٠٤ و- شيء.

١٠٥ مكحول النسفي (٥٣١٨/٩٣٠م)، مكحول بن الفضل النسفي، أبو مطيع: فقيه، من كتبه (الشعاع) في الفقه، و (اللؤلؤيات) في المواعظ، اختصرها علي بن عيسى النسائي، ومن المختصر نسخة بخطه في دار الكتب المصرية. وهو جد (ميمون المكحولي). انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٢٨٤/٧؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، ٣١٩/١٢.

١٠٦ ش+ رحمه الله تعالى.

١٠٧ ك: اللؤلؤيات؛ و: اللؤلؤيات.

-رضي الله تعالى-» ١٠٨. ورويتُ ١٠٩ الرواية حفظاً عن الجامع الصغير، فوجد الرجل بذلك. فقلتُ: «اكتبوا لفظ الرواية عني ١١٠ في هذه الساعة»، ثم إذا أصبحنا أجيء بالكتب مشتتملةً على تلك الرواية ١١٢ من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ. /فليكتب هو أيضاً إن كان عنده روايةٌ أن رفع اليدين ليس بمُفسدٍ عند أبي حنيفة رضي الله عنه ١١٣ فتوقف الرجل؛ ١١٤ في الكتابة، وامتنع حيث كان لا يجد الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه، ١١٥ «إنَّ رفع اليدين ليس بمُفسدٍ»، فاستطال الرجل بالكلام، ١١٦ ومَلِكُ الأُمراء ١١٧ لا ١١٨ يُعجبه كلامه، وربما كان يقول الرجل «لا تُفسد الصلاةُ برفع اليدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ١١٩ ولئن فسدت لا يجب على المصلي ١٢٠ القضاء»، فتعجبتُ من كلامه تعجباً يقضي منه العجب، حيث لا يتكلم ١٢١ مثله زُعاة الإبل والغنم في البوادي، فكيف تكلم هو وعلى رأسه عِمامة الفقهاء وعلى بدنه ثوب المتعلمين وزئهم، ١٢٢ ولكنني تعجبتُ من نفسي أكثر من تعجبني منه، حيث التفتُ إلى المتكلم بمثل هذا الكلام واشتعلتُ به، وكلٌّ من له لبٌّ لا يخفى عليه ١٢٣ أنَّ الأمور به ما لم يُؤت به على وجه الصحة لا يسقط عن المأمور به. ١٢٤ فلما لم يصحَّ الأداء بوجود الفساد وهو ضدَّ الصحة، لا محالة بقي الواجب على ذمته فلا بدَّ من الإتيان بالمأمور به، كما أمر أداء إن كان

[٩٢ظ]

١٠٨ ش+ رضي الله تعالى؛ ك+ رحمه الله.

١٠٩ و: ورويتُ.

١١٠ و- عني، صح هامش.

١١١ و: هذا.

١١٢ و- في هذه الساعة ثم إذا أصبحنا أجيء بالكتب مشتتملةً على تلك الرواية.

١١٣ ل- رضي الله عنه؛ و- عنه؛ ش+ رضي الله تعالى عنه.

١١٤ ل- الرجل.

١١٥ ل- رضي الله عنه؛ ك: رحمه الله تعالى؛ ش+ رضي الله تعالى عنه.

١١٦ ل: في الكلام.

١١٧ و+ أيده الله تعالى.

١١٨ ف، ش، و: ما.

١١٩ ف، م- عند أبي حنيفة رضي الله عنه؛ ش، ل- رضي الله عنه؛ ك: رحمه الله.

١٢٠ و- على المصلي.

١٢١ ل: نتكلم.

١٢٢ ك: وزئهم.

١٢٣ ك: على.

١٢٤ ف، م- به.

[٩٣و] الوقت ١٢٥، باقياً وقضاء إن لم يبق فكيف لا يقضي بعد ١٢٦ الفساد ١٢٧ / فيا أهل العلم ١٢٨ ما ١٢٩ بين الخافقين ١٣٠،  
تعالوا اسمعوا ١٣١ من المُحال ما لم يخطر ببالكم، ولم تسمع آذانكم فنعوذ بالله تعالى ١٣٢ من ذلك. ثم سمعت  
أن ١٣٣ الرجل مشى من الليل إلى أئمة دمشق، فقال لقضاة غير مذهبننا ونقل عني أنه يريد إبطال مذهبكم، وقال  
لقاضي الحنفية: «هذا يريد عزلك وأخذ منصبك». وقال لبعض الجنود: «هذا يريد كسر أهل الشام، ثم الرجوع  
إلى العراق»، والتصنّف ١٣٤ عندهم أنه كسر أهل الشام ١٣٥ في البحث فقلّب أصحاب المذاهب الأربعة عليّ،  
فانقلبوا وصاروا ١٣٦ لُبّاً ١٣٧ واحداً عليّ ظناً منهم أنّ هذا الناقل يصدق، وأنا بقيت وحدي ولا رجاء لي إلا من الله  
تعالى ١٣٨، ولكن سيف أمير المؤمنين ملك الأمراء ١٣٩ كان ينصر الحقّ نصره الله تعالى، ثم اجتمعوا من ١٤٠ غداً ١٤١  
تلك الليلة جميعاً في دار السعادة لا زالت عامرة ١٤٢ عند ملك الأمراء وجاؤا بأيديهم نسخة الكافي لحافظ  
الدين النسفيّ، فقرأوا منه هذا اللفظ، ودلّت المسئلة على جواز الاقتداء بالشافعيّ المذهب ١٤٣، لا كما يُروى  
أنّ رفع اليدين مفسدٌ للصلاة، لأنّ العمل الكثير ١٤٤/ ما ١٤٥ لو رآه الناظر من بعيد ظنّه خارج الصلاة، ثمّ طلبني

[٩٣ظ]

١٢٥ و: الوقف.

١٢٦ ش- بعد؛ ل: بعدم.

١٢٧ ش: بالفساد.

١٢٨ و+ العلم.

١٢٩ ف- ما.

١٣٠ ف، م: الخافقين.

١٣١ ك: تسمع.

١٣٢ ش+ تعالى.

١٣٣ و- أنّ.

١٣٤ و: واتصف.

١٣٥ و- الشام، صحّ هامش.

١٣٦ ش: فصاروا.

١٣٧ ل: ألقا.

١٣٨ ك، ل- تعالى.

١٣٩ ش- ملك الأمراء.

١٤٠ ل: في.

١٤١ ك: عند.

١٤٢ و- لا زالت عامرة.

١٤٣ و- المذهب.

١٤٤ م+ متا.

١٤٥ و، ل+ ما.

ملك الأمراء، وحدث بعدهم أيضاً<sup>١٤٦</sup> بَعْدَهُ كُتِبَ مِنْهَا **شرح الجامع الصغير** للإمام حسام الدين المعروف بـ«الصدر الشهيد» رحمه الله تعالى<sup>١٤٧</sup> الَّذِي مَلَأَ أَقْطَارَ الْأَرْضِ بِتَصْنِيفَاتِهِ،<sup>١٤٨</sup> وَمِنْهَا **شرح الجامع الصغير** للإمام الزاهد العتّابي رحمه الله تعالى<sup>١٤٩</sup>، وَمِنْهَا **شرح الجامع الصغير** للإمام فخر الدين قاضي خان رهمهم الله.<sup>١٥٠</sup> وَكَلَّمَهُمْ ذَكَرُوا فِي هَذِهِ<sup>١٥١</sup> الْكُتُبِ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ رَوَى مَكْحُولُ النَّسْفِيِّ مَصْنُوفَ كِتَابِ **اللُّؤْلِيَّاتِ**<sup>١٥٢</sup>: «أَنَّ<sup>١٥٣</sup> مَنْ رَفَعَ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ فَصَلَاتُهُ فَاسِدَةٌ؛ لِأَنَّهُ عَمَلٌ كَثِيرٌ وَلَا يَصِحُّ الْاِقْتِدَاءُ بِهِ».<sup>١٥٤</sup> وَهَؤُلَاءِ الْجَمَاعَةُ الَّذِينَ خَالَفُونِي أَصْرُوا عَلَى كَلَامِهِمْ، وَطَوَّلُوا<sup>١٥٥</sup> أَلْسِنَتَهُمْ بَرْدَ كَلَامِ هَؤُلَاءِ الْمَصْنُوفِينَ، وَطَعَنُوا<sup>١٥٦</sup> بَضْعَ<sup>١٥٧</sup> رَوَايَتِهِمْ، لَمَّا لَمْ يَجِدُوا إِلَى الْمَخْلُصِ سَبِيلًا سِوَى ذَلِكَ فَكَأَلًا وَحَاشَا.

ثُمَّ قُلْتُ: أَنَّ حَافِظَ الدِّينِ النَّسْفِيَّ، شَيْخَهُ الْإِمَامَ حَمِيدَ الدِّينِ<sup>١٥٨</sup> الضَّرِيرِ، وَشَيْخَهُ شَمْسَ الْأُتْمَةِ<sup>١٥٩</sup> الْكُرْدِيَّ، وَمِنْ جَمَلَةِ شَيْوَحِهِ فَخَرِ الدِّينِ<sup>١٦٠</sup> قَاضِي خَانَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى،<sup>١٦١</sup> فَإِنْ كُنْتُمْ تُقَلِّدُونَ حَافِظَ الدِّينِ، فَشَيْخُ شَيْخِ شَيْخِ<sup>١٦٢</sup> / حَافِظِ الدِّينِ أَوْلَى بِالتَّقْلِيدِ، فَإِنْ كَانَ عِنْدَكُمْ أَوْ عِنْدَهُ<sup>١٦٣</sup> رَوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ

[٩٤و]

- ١٤٦ ك، و، ل: أيضاً بعدهم.  
١٤٧ ش+ رحمه الله تعالى.  
١٤٨ و: تصنيفاته.  
١٤٩ ش+ رحمه الله تعالى.  
١٥٠ ش+ رحمه الله تعالى؛ و+ تعالى.  
١٥١ ف- هذه، صح هامش.  
١٥٢ ك: اللؤلؤيات؛ و: اللؤلؤيات.  
١٥٣ و- أن.  
١٥٤ انظر. فخر الدين قاضي خان الاوزجندی الفرغاني، **شرح الجامع الصغير** (بروصة: المكتبة ابنه بك، ١/٤٥٤)، ٢٢ط؛ برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، مح. عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٤) ٢/٢٠٧.
- ١٥٥ و: فطولوا.  
١٥٦ و: فطعنوا.  
١٥٧ و: ضعف.  
١٥٨ و+ الدين.  
١٥٩ م: الأمة.  
١٦٠ و- فخر الدين.  
١٦١ ش+ رحمهم الله تعالى.  
١٦٢ و- شيخ شيخ.  
١٦٣ ش: عنده أو عندكم.

عنه<sup>١٦٤</sup> «أَنَّ رَفَعَ الْيَدَيْنِ فِي الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ<sup>١٦٥</sup> لَيْسَ بِمُفْسِدٍ لِلصَّلَاةِ» فَأَتَوْا بِهَا، نَقَبِلَ عَلَيَّ أَنَّهَا رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ<sup>١٦٦</sup> الَّذِي هُوَ صَاحِبُ الْمَذْهَبِ، وَإِلَّا فَمَجْرَدٌ قَوْلُ حَافِظِ الدِّينِ لَا كَمَا يَرَوْنَ بِنَاءً عَلَى تَفْسِيرِ بَعْضِ الْمُشَايخِ فِي الْعَمَلِ الْكَثِيرِ<sup>١٦٧</sup> لَا يَسْمَعُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَفْسِيرٌ لِبَعْضِ الْمُشَايخِ لِلْعَمَلِ الْكَثِيرِ،<sup>١٦٩</sup> ذَكَرَهُ فِي تَتَمَّةِ<sup>١٧٠</sup> الْفَتَاوَى.<sup>١٧١</sup>

ثُمَّ شَرَعَ الْإِمَامُ<sup>١٧٢</sup> قَاضِي الْقَضَاةِ الشَّافِعِيَّةِ وَهُوَ أَعْلَمُ مَنْ بَدَمَشَقٌ وَأَفْضَلُهُمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَقَالَ الَّذِي رَوَاهُ مَكْحُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى<sup>١٧٣</sup> «قَوْلٌ ضَعِيفٌ مَرْجُوحٌ»؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ الْكَثِيرَ مَا لَوْ رَأَى النَّازِرُ مِنْ بَعِيدٍ ظَنَّهُ خَارِجَ الصَّلَاةِ وَرَفَعَ الْأَيْدِي فِي الرُّكُوعِ لَيْسَ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ، فَلَا يَكُونُ عَمَلًا كَثِيرًا، فَلَا يَكُونُ مُفْسِدًا لِلصَّلَاةِ.

فَقُلْتُ الَّذِي فَسَّرَتْ بِهِ الْعَمَلَ الْكَثِيرَ هُوَ اصْطِلَاحُكُمُ امُّ<sup>١٧٤</sup> اصْطِلَاحُكُمْ غَيْرِكُمْ؟ فَإِنْ قُلْتَ اصْطِلَاحِي فَاصْطِلَاحُكُمْ لَيْسَ بِحِجَّةٍ عَلَيَّ غَيْرِكُمْ، وَإِنْ قُلْتَ اصْطِلَاحُكُمْ غَيْرِي فَلَا يَخْلُو مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اصْطِلَاحُكُمْ جَمِيعَ الْفُقَهَاءِ أَوْ اصْطِلَاحُكُمْ / الْبَعْضِ، فَإِنْ قُلْتَ اصْطِلَاحُكُمْ جَمِيعَ الْبَعْضِ فَلَا نَسَلِمُ ذَلِكَ، وَإِنْ قُلْتَ اصْطِلَاحُكُمْ جَمِيعَ الْبَعْضِ فَلَا نَسَلِمُ أَنَّ اصْطِلَاحُكُمْ جَمِيعَ الْبَعْضِ حِجَّةٌ عَلَيَّ الْبَعْضِ الْآخَرَ، فَمَا نَسَلِمُ بِكَلِمَةٍ. ثُمَّ قَالَ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَأَنْسَابِهِ: أَنَا أَجِيبُ عَنْ مَنَعِكُمْ نِيَابَةً عَنْ مَوْلَانَا قَاضِي الْقَضَاةِ، فَقُلْتُ: نَعَمْ<sup>١٧٦</sup> بِاسْمِ اللَّهِ<sup>١٧٧</sup> فَافْتَتَحَ كَلَامًا ابْتِدَائِيًّا، فَقُلْتُ: هَذَا لَا يَتَعَلَّقُ بِبَحْثِنَا، فَإِنْ كُنْتَ تُحِيبُ عَنْ مَنَعِي فَأَجِبْ وَإِلَّا، فَالْكَلَامُ فِي الدُّنْيَا كَثِيرٌ

[٩٩٤ظ]

١٦٤ + و رضي الله عنه؛ ك؛ ش: رضي الله تعالى.

١٦٥ + و وعند رفع الرأس من الرُّكُوع؛ ك+ وعند رفع الرأس منه.

١٦٦ ك+ رحمه الله؛ ش: رضي الله تعالى عنه.

١٦٧ ش+ غير مفيد.

١٦٨ ك: في العمل.

١٦٩ ش- لا يسمع منه، لأن ذلك تفسير بعض المشايخ للعمل الكثير.

١٧٠ و: تتمات.

١٧١ برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني، التَّمَمَةُ: تَتَمَّةُ الْفَتَاوَى (إسطنبول: المكتبة السلطانية، تورهان فالیده سلطان، ١٦٥)، ٩-٩-٩.

١٧٢ و- الإمام.

١٧٣ ك+ رحمه الله تعالى؛ ش: رضي الله تعالى عنه.

١٧٤ ش: أو.

١٧٥ و: فما تبيي؛ ل: ولا نفس؛ ك: نفس.

١٧٦ ش+ نعم.

١٧٧ ش- باسم الله.

فلا يُسَمَّى ذلك بحُتًا، ثمَّ اعترض قاضي القضاة مُخاطبًا إيَّايَ، فقال: «فاسْتَدِلَّ<sup>١٧٨</sup> أنتَ على أنَّ رفع اليدين لا يجوز».

فقلتُ: «هذا سهلٌ بعونه<sup>١٧٩</sup> تعالى»، فقلتُ: روى مسلمٌ رحمه الله تعالى<sup>١٨٠</sup> باسناده في صحيحه إلى جابر بن سَمُرَةَ قال: «خرج علينا رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم وقال: «ما لي أراكم زافعي أيديكم كأذْناَبِ خَيْلِ شَمْسٍ،<sup>١٨١</sup> أسكنوا في الصلاة».<sup>١٨٢</sup> وروى أبو داود في السنن والترمذي في جامعه مسندًا إلى علقمة قال: قال ابن مسعود رضي الله عنه<sup>١٨٣</sup>: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم، فصلَّى فلمْ<sup>١٨٤</sup> يرفع يديه إلَّا مرَّةً واحدةً.»<sup>١٨٥</sup> وروى صاحب السنن باسناده أيضًا<sup>١٨٦</sup> إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن / البراء «أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريبٍ من أذنيه ثمَّ لا يعود.»<sup>١٨٧</sup> ثمَّ<sup>١٨٨</sup> اعترض قاضي القضاة، وقال في أيِّ صلاة كانوا، وفي أيِّ حالة كانوا، حيث قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم: «أسكنوا في الصلاة».<sup>١٨٩</sup>

[٩٥و]

قلتُ: هذا لا يلزمني؛ لأنَّ «المطلق يجري على إطلاقه، والمقيّد يجري على تقييده» عندنا.

- ١٧٨ و: استدل.
- ١٧٩ ك؛ و: بعون الله؛ ش: بمعونة الله.
- ١٨٠ ش+ رحمه الله تعالى.
- ١٨١ ش- شَمْسِي.
- ١٨٢ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥)، الصلاة، ٢٧؛ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ب.ت.)، الصلاة، ١٩١.
- ١٨٣ ل- رضي الله عنه.
- ١٨٤ ح: ولم.
- ١٨٥ سنن أبي داود، الصلاة، ٢١؛ أحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مح. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، الصلاة، ٧٩.
- ١٨٦ و- أيضًا.
- ١٨٧ سنن أبي داود، الصلاة، ٢١.
- ١٨٨ ك- ثم.
- ١٨٩ صحيح مسلم، الصلاة، ٢٧؛ سنن أبي داود، الصلاة، ١٩١.

فقال إنّما قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم هذا الكلام لأنّهم كانوا يشيرون بأيديهم في آخر الصلاة في التشهد يُمنّهُ ويُشرّهُ، ويقولون: «السلام على جبريل ١٩٠ والسلام على ميكائيل»، فنهاهم النبي صَلَّى الله عليه وسلّم ١٩١ عن ذلك، لا عن رفع الأيدي في الركوع.

فقلتُ: هذا تأويل الراوي، وتأويل الراوي ١٩٢ ليس بحجّة؛ لأنّ الحديث ليس بناطِقٍ بذلك، ولئن صحّ السبب فالعبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فلا يكون السبب مقيدًا فسكت.

ثمّ الحنفية شَعَبُوا ١٩٣ بعد ذلك وخاطبوا ملك الأمراء أيّده الله تعالى، ١٩٤ وقالوا: «الصلاة خلف من يرفع اليدين في الركوع ١٩٥ جائزة، ولا تفسد الصلاة أصلاً»، فصلّ خلف الشافعية فإنّ كان يقع الفساد في صلاتك فورّزهُ علينا، ونحن نتحمّله على أعناقنا. /

[٩٥ظ]

فقال ملك الأمراء أيّده الله ١٩٦ هل تحملون ما يقع من فساد صلاتي خلفهم على أعناقكم؟

قالوا: «نعم»، فأشاروا بأيديهم إلى أعناقهم، فقالوا: تحمّلنا ذلك على أعناقنا، ١٩٧ فصلّ أنت ولا تُبالي، فخاطبهم ملك الأمراء أيّده الله ١٩٨، فقال: «فومُوا وامشُوا ١٩٩ فقامُوا ومَشُوا». ٢٠٠ ثمّ بعد أيّام من وقت البحث جمّع الإمام ٢٠١ قاضي القضاة جميع متمسّكات من يجوز رفع الأيدي ٢٠٢، وسمعتُ أنّه قرأ ذلك على ملك الأمراء أيّده الله تعالى ٢٠٣، وجاء بنسخة ذلك إليّ ٢٠٤ واحد منهم، وكان في النسخة هذه الأحاديث الواردة في

١٩٠ ف: جبريل.

١٩١ و+ صَلَّى الله عليه وسلّم.

١٩٢ ك- وتأويل الراوي.

١٩٣ ف: شعوا.

١٩٤ و+ تعالى؛ ك، ش، ل- أيّده الله تعالى.

١٩٥ و: الصلاة.

١٩٦ ك، و، ل- أيّده الله.

١٩٧ و- على أعناقنا.

١٩٨ ك، و، ل- أيّده الله.

١٩٩ ف- وامشوا، صحّ هامش.

٢٠٠ و- فقامُوا ومَشُوا.

٢٠١ ل+ الإمام.

٢٠٢ ش: اليدين.

٢٠٣ ك، ش، و، ل- أيّده الله تعالى.

٢٠٤ ف- إليّ، صحّ هامش.



رفع اليدين عند الركوع، والرفع منه لَخَصَّهَا قاضي القضاة أبو الحسن علي بن عبد ٢٠٥ الكافي بن تَمَّام السبكي الشافعي<sup>٢٠٦</sup>، ثم قال:

**الحديث الأول:** عن ابن عمر رضي الله عنه<sup>٢٠٧</sup> «أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم كان يرفع يديه حَذْوً منكبيه إذا افتتَح الصلاة، وإذا كَبَّر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك» رواه البخاري ومسلم<sup>٢٠٨</sup>؛ وفي رواية البيهقي «فما زالت تلك صلته حتى لقي الله عزَّ وجلَّ<sup>٢٠٩</sup>». <sup>٢١٠</sup> ثم قال<sup>٢١١</sup>:

**الحديث الثاني:** عن أبي<sup>٢١٢</sup> قلابة رضي الله عنه<sup>٢١٣</sup> أنه رأى مالك بن الحُوَيْرِث «إذا صَلَّى كَبَّر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه وإذا رفع رأسه من الركوع<sup>٢١٤</sup> رفع يديه، وحدَّث أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم صنع هكذا» رواه البخاري ومسلم<sup>٢١٥</sup>؛ وفي سنن أبي داود إنَّ مالك بن الحويرث قال: «رأيت رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم يرفع يديه إذا كَبَّر وإذا رفع رأسه من الركوع<sup>٢١٦</sup>».

**الحديث الثالث:** عن وائل بن حجر رضي الله عنه<sup>٢١٧</sup> وهو من أولاد الملوكة «أنَّه رأى رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم رفع<sup>٢١٨</sup> يديه حين دخل في الصلاة كَبَّر<sup>٢١٩</sup> - وَصَفَ هَمَامٌ حِيَالَ<sup>٢٢٠</sup> أذنيه - ثمَّ وضع يده اليمنى

٢٠٥ و، ل+ عبد.

٢٠٦ القاضي بهاء الدين أبو البقاء محمد بن عبد البر بن يحيى بن علي بن تَمَّام الشُّبكي الشافعي الفقيه النحوي، المتوفى بدمشق في ربيع الآخر سنة سبع وستين وسبعمائة، عن تسع وستين سنة. انظر. مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة كاتب جليبي، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مح. محمود عبد القادر الأرنؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسياكا، ٢٠١٠)، ١٦٦/٣.

٢٠٧ ل+ رضي الله عنه؛ ك+ رضي الله عنهما؛ ش+ رضي الله تعالى عنهما.

٢٠٨ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، مح. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٩٩٣)، صفة الصلاة، ٣؛ صحيح مسلم، الصلاة، ٢٢.

٢٠٩ و: جلّ، مكرراً؛ ك، ش، ل: تعالى.

٢١٠ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، معرفة السنن والآثار، مح. عبد المعطي أمين قلعجي (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩١)، ٤٠٢/٢.

٢١١ ل- ثم قال.

٢١٢ و- أبي.

٢١٣ ك+ رضي الله عنه.

٢١٤ و: من الركوع، مكرراً.

٢١٥ صحيح البخاري، صفة الصلاة، ٣؛ صحيح مسلم، الصلاة، ٢٤.

٢١٦ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢٠.

٢١٧ ك+ رضي الله عنه.

٢١٨ ل: يرفع.

٢١٩ و- كبر.

٢٢٠ ك: وصفَ هَمَامٌ حِيَالَ؛ ف، ش؛ م: وصفَهَا حِيَالَ؛ و: وضعَهَا؛ ل: رفعَهَا.

على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما وكبّر وركع، فلما قال: «سمع الله لمن حمده» رفع يديه» رواه مسلمٌ في صحيحه، والبخاريّ رواه<sup>٢٢١</sup> في كتاب رفع اليدين.<sup>٢٢٢</sup>

**الحديث الرابع:** عن أبي حميد الساعديّ رضي الله عنه<sup>٢٢٣</sup> أنّه قال في عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم ورضي الله عنهم،<sup>٢٢٤</sup> وعليهم<sup>٢٢٥</sup> منهم: أبو قتادة وأبو أسيد<sup>٢٢٦</sup> وسهل بن سعدٍ ومحمد بن مسلمة، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم إذا قام إلى الصلاة استقبل القبلة<sup>٢٢٧</sup> ورفع يديه وإذا ركع فعل مثل ذلك» رواه جماعة، منهم: أبو داود والبخاريّ في كتاب رفع اليدين.<sup>٢٢٨</sup>

**الحديث الخامس:** عن أنس رضي الله عنه<sup>٢٢٩</sup> «أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم<sup>٢٣٠</sup> كان يرفع يديه إذا دخل في الصلاة وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع» رواه / ابن ماجة مرفوعاً،<sup>٢٣١</sup> والبخاريّ في كتاب رفع<sup>٢٣٢</sup> اليدين [ظ٩٦] موقوفاً،<sup>٢٣٣</sup> والبيهقيّ مرفوعاً بعضهم يزيد على بعضٍ وسنده صحيح<sup>٢٣٤</sup>،<sup>٢٣٥</sup>

- ٢٢١ و، ل: ورواه البخاريّ.
- ٢٢٢ صحيح البخاري، صفة الصلاة، ٣؛ صحيح مسلم، الصلاة، ٥٤.
- ٢٢٣ ك+ رضي الله عنه.
- ٢٢٤ ك+ رضي الله عنهم.
- ٢٢٥ ش+ وعليهم.
- ٢٢٦ ك: سيّد.
- ٢٢٧ و- القبلة.
- ٢٢٨ انظر. سنن أبي داود، الصلاة، ١٢٠؛ محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجة، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفکر، د.ت.)، إقامة الصلاة ١.
- ٢٢٩ و- رضي الله عنه.
- ٢٣٠ ف- وسلّم.
- ٢٣١ انظر. سنن ابن ماجة، إقامة الصلاة، ١٥.
- ٢٣٢ و- رفع.
- ٢٣٣ انظر. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، قرّة العينين برفع اليدين في الصلاة، مح. أحمد الشريف (الكويت: دار الأرقم للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ٥٦.
- ٢٣٤ م- صحيح.
- ٢٣٥ انظر. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، مح. الهيئة (القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ٤/٢٤٠.

**الحديث السادس:** عن أبي هريرة رضي الله عنه<sup>٢٣٦</sup> قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الصلاة خذو منكبَيْه حين يفتتح الصلاة، وحين يركع وإذا رفع للسجود»<sup>٢٣٨</sup> رواه أبو داود والبخاري في كتاب رفع اليدين.<sup>٢٣٩</sup>

**الحديث السابع:** عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه<sup>٢٤٠</sup> قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٢٤٢</sup> في صلاة الظهر يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع» رواه ابن ماجه والبيهقي واللفظ له.<sup>٢٤٣</sup>

**الحديث الثامن:** عن أبي موسى قال «هل أرىكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فكبر ورفع يديه ثم كبر ورفع يديه<sup>٢٤٤</sup> للركوع<sup>٢٤٥</sup> ثم قال: «سمع الله لمن حمده» ورفع يديه<sup>٢٤٦</sup>، ثم قال: «هكذا فاصنعوا» رواه الدارقطني.<sup>٢٤٧</sup>

**الحديث التاسع:** عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه<sup>٢٤٨</sup> «أنه صلى بهم يشير بكفَيْه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد وحين ينهض،<sup>٢٤٩</sup> قال ميمون: فانطلقت إلى ابن عباس فقال: «إن أحببت أن تنتظر<sup>٢٥٠</sup> إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٢٥١</sup> فاقْتَدِرْ<sup>٢٥٢</sup> بصلاة ابن الزبير» رواه أبو داود.<sup>٢٥٣</sup>

٢٣٦ ك، ل+ رضي الله عنه.

٢٣٧ ل: رأيت.

٢٣٨ ل: السجود.

٢٣٩ انظر. قرة العينين برفع اليدين في الصلاة للبخاري، ٤٤؛ سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة، ١٥.

٢٤٠ و: ابن.

٢٤١ ك+ رضي الله عنه.

٢٤٢ م- يرفع يديه في الصلاة خذو منكبَيْه حين يفتتح الصلاة وحين يركع وإذا رفع للسجود رواه أبو داود والبخاري في كتاب رفع اليدين. الحديث السابع عن جابر بن عبد الله قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، صح هامش.

٢٤٣ انظر. سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة، ١٥؛ الخلافات للبيهقي، ٣٤٨/٢.

٢٤٤ و، ل- ثم كبر ورفع يديه.

٢٤٥ ش: ثم كبر للركوع ورفع يديه.

٢٤٦ و+ للركوع.

٢٤٧ انظر. أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، سنن الدارقطني، مح. شعيب الارنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤)، ٤٧/٢.

٢٤٨ ك+ رضي الله عنه.

٢٤٩ م: وحين ينهض وحين يسجد.

٢٥٠ ف: نظر.

٢٥١ ك+ صلى الله عليه وسلم.

٢٥٢ ش: فاقتدوا.

٢٥٣ سنن أبي داود، الصلاة، ١١٧.

[٩٧و]

**الحديث العاشر:** عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه / «أنه كان يصلي هكذا يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع،» وقال: «صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٢٥٤</sup> وكان يفعل مثل ذلك» رواه البيهقي وقال زُوَّائِه ثِقَاةً<sup>٢٥٦</sup>.

**الحديث الحادي عشر:** عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه<sup>٢٥٧</sup> قال «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع» رواه الدارقطني<sup>٢٥٨</sup>.

**الحديث الثاني عشر:** عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه «أنه كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه خذو منكبيه ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته، وأراد أن يركع ويصنعه إذا رفع من الركوع»<sup>٢٥٩</sup> رواه أبو داود والترمذي والنسائي<sup>٢٦٠</sup> وابن ماجه والدارقطني والطحاوي والبخاري في كتاب رفع اليدين، وقال الترمذي: «حسن صحيح»<sup>٢٦١</sup> وسئل أحمد عنه فقال: «صحيح»<sup>٢٦٢</sup>.

**الحديث الثالث عشر:** عن عمير الليثي عبد الله رضي الله عنه<sup>٢٦٣</sup> قال «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٢٦٤</sup> يرفع يديه مع كل تكبيرة في الصلاة المكتوبة» رواه ابن ماجه<sup>٢٦٥</sup>.

[٩٧ظ]

**الحديث الرابع عشر:** عن البراء بن عازب عبد الله رضي الله عنه<sup>٢٦٦</sup> قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٢٦٧</sup> إذا افتتح الصلاة<sup>٢٦٨</sup> رفع يديه وإذا أراد أن يركع وإذا رفع رأسه / من الركوع» رواه الحاكم ثم البيهقي<sup>٢٦٩</sup>.

٢٥٤ ك، ل+ صلى الله عليه وسلم.

٢٥٥ ش: ثقات.

٢٥٦ أبو بكر أحمد بن الحسن بن علي البيهقي، السنن الكبرى، مح. محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ١٠٧/٢.

٢٥٧ ك+ رضي الله عنه.

٢٥٨ سنن للدارقطني، ٤٦/٢.

٢٥٩ قرة العينين برفع اليدين في الصلاة للبخاري، ١٣؛ أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، مح. محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤/١٩٩٤)، ٢٢٢/١؛ سنن للدارقطني، ٣٧/١؛ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢٠.

٢٦٠ ف- النسائي، صح هامش.

٢٦١ سنن الترمذي، الدعوات، ٣٢.

٢٦٢ أحمد بن حنبل، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ١٢٣/٢.

٢٦٣ ك+ رضي الله عنه.

٢٦٤ ف- وسلم.

٢٦٥ سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة، ١٥.

٢٦٦ ك+ رضي الله عنه.

٢٦٧ ف- وسلم.

٢٦٨ و: الصلاة.

٢٦٩ السنن الكبرى للبيهقي، ٣٧/٢؛ الخلافيات للبيهقي، ٣٤٤/٢.

**الحديث الخامس عشر:** عن النضر بن كثير قال: «صَلَّى إِلَى جَنْبِي ٢٧٠ ابن طاووس، فكان إذا سجد السجدة الأولى فرفع رأسه منها رفع يديه تلقاء وجهه، فأنكرتُ ٢٧١ ذلك، فقلتُ: لُوْهُيَّب بن خالد، فقال له وَهُيَّب: «تصنع شيئاً ٢٧٢ لَمْ أَر أَحَدًا يصنعه»، قال ابن طاووس: «رَأَيْتُ أَبِي يصنعه»، ٢٧٣ وقال أبي: «رَأَيْتُ ابن عباس يصنعه، ولا ٢٧٤ أَعْلَمُ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٢٧٥ يصنعه»، رواه داود والنسائي ٢٧٦، ٢٧٧

**الحديث السادس عشر:** عن حميد بن هلال، قال: حَدَّثَنِي من سَمِعَ الأعرابيَّ يقول «رَأَيْتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٢٧٨ وهو يصلي يرفع يديه ٢٧٩» ٢٨٠ رواه أبو نعيم الفضل بن دكين، حديث مرسل عن قتادة رضي الله عنه ٢٨١ «أَنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٢٨٢ كان يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع»، ٢٨٣ رواه عبد الرزاق في «جامعه»، ٢٨٤ حديث آخر مرسل ٢٨٥ عن الحسن «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٢٨٦ كان إذا أراد ٢٨٧ أَنْ يَكْبُرَ يرفع يديه ولا يجاوز ٢٨٨ أذنيه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه لا يجاوز أذنيه» ٢٨٩، ٢٩٠ رواه أبو نعيم في

- ٢٧٠ ش: جانيبي.  
٢٧١ و: فأنكر.  
٢٧٢ ف: شأ.  
٢٧٣ و- قال ابن طاووس رأيت أبي يصنعه.  
٢٧٤ ك: والا.  
٢٧٥ ف- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.  
٢٧٦ ف- النسائي، صح هامش.  
٢٧٧ سنن أبي داود، الصلاة، ١١٩؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، مج. عبد الفتاح أبو غدة (حلب): مكتب المطبوعات الإسلامية، (١٩٨٦)، ٢٣٢/٢.  
٢٧٨ ف- وَسَلَّمَ.  
٢٧٩ و+ يديه.  
٢٨٠ انظر. المسند لأحمد بن حنبل، ٢٤٩/٣٣.  
٢٨١ ك+ رضي الله عنه.  
٢٨٢ ف- وَسَلَّمَ.  
٢٨٣ و- وإذا رفع.  
٢٨٤ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، مج. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣)، ٦٨/٢.  
٢٨٥ م- عن قتادة أَنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يرفع يديه إذا ركع وأراد رفع رُؤسَ عبد الرزاق في جامعه حديث آخر مرسل.  
٢٨٦ ف- وَسَلَّمَ؛ ش- وَسَلَّمَ، صح هامش.  
٢٨٧ ش- إذا أراد.  
٢٨٨ ل: لا يجاوز.  
٢٨٩ و، ل- وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه لا يجاوز أذنيه.  
٢٩٠ انظر. علاء الدين مُعْتَضِي بن قليج، الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام شرح سنن ابن ماجه، مج. أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين (الذقيلية: دار ابن عباس، ٢٠٠٧)، ٥/٢٨٣.

كتاب الصلاة، حديث آخر<sup>٢٩١</sup> مرسلٌ عن سليمان بن يسار «أنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم<sup>٢٩٢</sup> كان يرفع يديه في الصلاة» رواه مالكٌ / في الموطأ<sup>٢٩٣</sup>. ثم قال قاضي القضاة عدَّةُ الصحابة الذين نقل عنهم رواية<sup>٢٩٤</sup> عن [٩٨و] النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح ومالك بن الحويرث وزيد<sup>٢٩٥</sup> بن ثابت وأبي بن كعب وابن مسعود وأبو موسى وابن عباس والحسين بن عليّ والبراء بن عازب وزيد بن الحارث<sup>٢٩٦</sup> وسهل بن سعد وأبو سعيد الخدريّ وأبو قتادة وسلمان و<sup>٢٩٧</sup>ابن عمرو<sup>٢٩٩</sup> بن العاص وعقبة بن عامر وبُرَيْدة وأبو هريرة وعمّار بن ياسر وصُدَيّ بن عجلان وعُمير الليثيّ وأبو مسعود الأنصاريّ<sup>٣٠٠</sup> وعائشة وأبو الدرداء وابن عمر وابن الزبير وأنس ووائل بن حجر وأبو حميد وأبو أسيد ومحمّد بن مسلمة وجابر وعبد الله بن جابر البيضاويّ<sup>٣٠١</sup> وأعرابيّ صحابيّ<sup>٣٠٢</sup> رضي الله عنهم<sup>٣٠٣</sup> فهؤلاء ثلاثة<sup>٣٠٤</sup>؛ وأربعون صحابيًّا رُوِّدَ، منهم: الخلفاء الراشدون والعشرة المشهود لهم بالحنّة<sup>٣٠٥</sup> العلماء القائلون بالرفع لم يُسْتَنَّ منهم أحدٌ<sup>٣٠٦</sup>، ولم يصحّ عن أحد منهم تركه ومن التابعين فمن بعدهم / علماء أهل مَكَّة والمدينة والحجاز واليمن والشام وأكثر العراق والبصرة وأكثر أهل خراسان، منهم: سعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح ومجاهد والقاسم<sup>٣٠٨</sup> بن محمّد وسالم وعمر بن عبد العزيز والنعمان بن أبي عيَّاش والحسن وابن سيرين وطاوس

٢٩١ م- آخر.

٢٩٢ ف- وسلّم.

٢٩٣ مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ٧٦.

٢٩٤ ل: الرواية.

٢٩٥ ل: أبي.

٢٩٦ ف، م: الحرث.

٢٩٧ ش- و.

٢٩٨ ل: أبو.

٢٩٩ و: عمر؛ ك- ابن عمرو.

٣٠٠ و- الأنصاريّ.

٣٠١ ل: البيضاويّ.

٣٠٢ و- صحابيّ.

٣٠٣ ك+ رضي الله عنهم؛ ش: رضي الله تعالى عنهم.

٣٠٤ ف: ثلثة.

٣٠٥ ل: في الحنّة.

٣٠٦ ك- أحد.

٣٠٧ ل- أهل.

٣٠٨ ف، م: القسم.

ومكحول وعبد الله بن دينار ونافع وعبيد الله بن عمر<sup>٣٠٩</sup> والحسن بن مسلم وقيس بن سعد وابن المبارك وعامة أصحابه ومحدثوا أهل بخارى،<sup>٣١٠</sup> منهم عيسى بن موسى<sup>٣١١</sup> وكعب بن سعيد ومحمد بن سلام وعبد الله بن محمد المسندي والأوزاعي ومالك بن أنس في مشهور قوله الذي رواه ابن وهب<sup>٣١٢</sup> وغيره والشافعي وأحمد وإسحق والحميدي وابن المديني<sup>٣١٣</sup> ويحيى بن معين وأهل الظاهر ورحمه الله تعالى اجمعين<sup>٣١٤</sup>، وذهب الأوزاعي والحميدي وجماعة غيرهما إلى أنه واجب وأنه نفسد<sup>٣١٥</sup> الصلاة بتركه، ومن الدليل لوجوبه إن مالك بن الحُوَيْثُ رأي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعله في الصلاة، وقال له ولأصحابه «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلَى»<sup>٣١٦</sup>، والأمر للوجوب وكان ابن عمر رضي الله عنهما<sup>٣١٧</sup> إذا رأي رجلاً لا يرفع يديه رماءً بالخصي، ثم قال كتبه قاضي القضاة / لخمسي خَلَوْنَ من شَوَالِ المَبَارِكِ<sup>٣١٨</sup> سنة سَبْعٍ وأربعين وسبعمائة وهذا آخر كلامه<sup>٣١٩</sup>.

[٩٩و]

فأقول: أولاً بالله تعالى<sup>٣٢٠</sup> التوفيق أن مذهب علمائنا أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد وأسَد بن عمرو وابن سماعة والحسن بن أبي مالك وبشر بن الوليد وبشر بن غِيَاث<sup>٣٢١</sup> وأبي عبد الله الأنصاري وهلال الرأي وهشام الرازي رضي<sup>٣٢٢</sup> الله عنهم، أن رفع اليدين لا يجوز أصلاً عند الركوع ولا عند رفع الرأس من الركوع<sup>٣٢٣</sup>، ولم يُنْقَلْ<sup>٣٢٤</sup> عن أحد منهم لا من المتقدمين من أصحابنا ولا من المتأخرين في سائر البلاد، أنهم جَوَّزُوا ذلك، فمن ادَّعى النقل عن واحدٍ منهم فعليه البيان، ولم يَدِّ النقلُ عنهم بجواز

٣٠٩ ل: عمرو.

٣١٠ ف، م، و: بخارا.

٣١١ و: أبان.

٣١٢ ل: وَهَيْب.

٣١٣ ف، ش: المريني؛ م، ل: المزني.

٣١٤ ش+ ورحمه الله تعالى اجمعين.

٣١٥ و، ل: يفسد.

٣١٦ عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي، سنن الدارمي، مح. فواز أحمد زمرلي - خالد السبع العلمي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧)،

الصلاة، ٤٢؛ صحيح البخاري، الأدب، ٢٧.

٣١٧ ك+ رضي الله عنهما؛ ش+ رضي الله تعالى عنهما.

٣١٨ ل- المبارك.

٣١٩ و، ل+ وهذا آخر كلامه.

٣٢٠ ش+ تعالى.

٣٢١ ش: الغياث.

٣٢٢ و: رضوان.

٣٢٣ - ولا عند رفع الرأس من الركوع.

٣٢٤ ك: نيو.

ذلك إلى يومنا هذا: لا من علماء العراق، ولا من علماء رِيٍّ<sup>٣٢٥</sup>، ولا من علماء بَلْخ، ولا من علماء بخارى، ولا من<sup>٣٢٦</sup> علماء سمرقند، ولا من علماء قَرَّغانة، ولا من علماء مصرَ.

أما علماء العراق، فمثل: الإمام إسماعيل بن حمّاد بن أبي حنيفة والإمام محمّد بن سماعة والإمام هشام بن عبد الله والإمام الحسن بن أبي مالك والإمام بشر بن الوليد والإمام بشر بن غياث<sup>٣٢٧</sup> والإمام إبراهيم<sup>٣٢٨</sup> بن الحزّاج والإمام عيسى بن أبان / والإمام أبي عبد الله محمّد بن شجاع الثلجّي والإمام<sup>٣٢٩</sup> أحمد بن عمرو الخصّاف<sup>٣٣٠</sup> والإمام أبي حازم القاضي والإمام<sup>٣٣١</sup> أبي سعيد البردعيّ والإمام أبي الحسن الكرخيّ والإمام أبي طاهر الدبّاس والإمام أبي بكر الحصّاص والإمام أبي عبد الله الحرجانيّ والإمام أبي العباس الناطفيّ والإمام أبي الحسين القُدوريّ وغيرهم رحمهم الله تعالى<sup>٣٣٢</sup>. وكذا مشايخنا بمصر: كالإمام<sup>٣٣٣</sup> بكّار بن قُتَيْبَة والإمام أبي جعفر بن أبي عمران والإمام أبي جعفر الطحاويّ وغيرهم رحمهم الله تعالى<sup>٣٣٤</sup> كلّهم<sup>٣٣٥</sup> ما كانوا لا<sup>٣٣٦</sup> يرون جواز الرفع عند الركوع أصلاً.

وأما<sup>٣٣٧</sup> علماء بخارى، فمثل: الشيخ الإمام أبي حفص الكبير البخاريّ<sup>٣٣٨</sup> والشيخ الإمام عبد الله بن يعقوب الحارثيّ السبذُمونيّ والإمام محمّد بن الفضل البخاريّ والإمام القاضي أبي زيد الدبوسيّ والإمام أبي<sup>٣٣٩</sup>

٣٢٥ ك، ل- ولا من علماء رِيٍّ.

٣٢٦ و- بخارى ولا من، صحّ هامش.

٣٢٧ ش: الغياث.

٣٢٨ و+ بن عمرو.

٣٢٩ و- والإمام أبي عبد الله محمّد بن شجاع الثلجّي والإمام.

٣٣٠ ل: الخطّاف.

٣٣١ و: والقاضي الإمام.

٣٣٢ ش+ رحمهم الله تعالى.

٣٣٣ و: كامام.

٣٣٤ ش+ رحمهم الله تعالى.

٣٣٥ ش- كلّهم.

٣٣٦ م، و، ك، ل- لا.

٣٣٧ و، ل+ و.

٣٣٨ ش- الشيخ الإمام أبي حفص الكبير البخاريّ.

٣٣٩ و- أبي.



علي النسفي<sup>٣٤٠</sup> والإمام ركن الإسلام أبي الحسن السعدي<sup>٣٤١</sup> والإمام عبد الواحد الشيباني والإمام أبي نصر الطّواويسيّ والإمام شمس الأئمة الحلواني<sup>٣٤٢</sup> والإمام أبي بكر المعروف ب«خواهر زادة» والإمام شمس الأئمة السرخسيّ والإمام فخر الإسلام أبي العسر عليّ البزدوي<sup>٣٤٣</sup> والإمام صدر الإسلام أبي اليسر البزدويّ النسفي<sup>٣٤٤</sup> والإمام أبي المعين<sup>٣٤٥</sup> النسفيّ والإمام فخر الدين الأرسبندديّ والإمام نجم الدين عمر / النسفيّ والإمام شمس الإسلام الأوزجندديّ والإمام ظهير الدين المرغينانيّ والإمام برهان الدين الأجل صاحب **المحيط** والإمام صدر الشهيد حسام الدين وأخيه الشيخ الإمام الصدر السعيد والإمام ركن الإسلام أبي الفضل الكرمانيّ والإمام الزاهد العتّابيّ والإمام فخر الدين قاضي خان الأوزجندديّ<sup>٣٤٦</sup> وغيرهم رحمهم الله تعالى<sup>٣٤٧</sup> ممّن يملّ الإنسان من كثرة تعدّادهم.<sup>٣٤٨</sup>

[١٠٠]

وأما علماء سمرقند، فمثل<sup>٣٤٩</sup>: الإمام أبي سليمان الجوزجانيّ صاحب محمّد بن الحسن والإمام أبي بكر<sup>٣٥٠</sup> أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجانيّ والإمام أبي نصر أحمد بن العباس<sup>٣٥١</sup> والإمام أبي نصر العياضيّ والإمام أبي منصور الماتريديّ والإمام أبي القاسم<sup>٣٥٢</sup> الحكيم السمرقنديّ والإمام أبي أحمد العياضيّ<sup>٣٥٣</sup> والإمام أبي بكر العياضيّ<sup>٣٥٤</sup> ابن أبي نصر العياضيّ<sup>٣٥٦</sup> والإمام أبي بكر محمّد بن اليمان<sup>٣٥٧</sup> السمرقنديّ صاحب

٣٤٠ ك، ل: الإمام أبي عليّ النسفيّ والإمام القاضي أبي زيد الدبوسيّ.

٣٤١ وفي هامش ل: السغد موضع بخارى وسمرقند بالغ الغائه في لطافة المياه وإلا بخارى؛ ش: السفدي.

٣٤٢ ف، م: الحلواي.

٣٤٣ و، ل + عليّ البزدويّ؛ ش: أبي اليسر البزدويّ النسفيّ.

٣٤٤ ك- النسفيّ.

٣٤٥ و، ل + الإمام أبي المعين.

٣٤٦ و+ قاضي خان؛ ل+ قاضي خان الأوزجندديّ.

٣٤٧ ش+ رحمهم الله تعالى.

٣٤٨ شرح الجامع الصغير لقاضي خان، (بروصة: المكتبة اينه بك، ١/٤٥٤)، ٢٢ ظ.

٣٤٩ ك: بمثل.

٣٥٠ و- أبي بكر.

٣٥١ م، ل- والإمام أبي نصر أحمد بن العباس.

٣٥٢ ف: القسم؛ م: العاصم.

٣٥٣ و: العياضيّ؛ ل- والإمام أبي أحمد العياضيّ.

٣٥٤ و: العياضيّ.

٣٥٥ ل- أبي.

٣٥٦ و: العياضيّ.

٣٥٧ و: اليمانيّ.

كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام والإمام الفقيه أبي سلمة محمد بن محمد السمرقندي صاحب كتاب  
 جمل<sup>٣٥٨</sup> أصول الدين والإمام أبي الحسن الرستغيني<sup>٣٥٩</sup> والإمام حفص<sup>٣٦٠</sup> بن سليمان الفزاري السمرقندي<sup>٣٦١</sup>  
 والإمام<sup>٣٦٢</sup> معروف<sup>٣٦٣</sup> بن حسان السمرقندي والإمام اسحاق بن إبراهيم الحنظلي السمرقندي<sup>٣٦٤</sup> والإمام يوسف  
 بن صبيح السمرقندي / والإمام علاء الدين<sup>٣٦٥</sup> العالم السمرقندي والإمام برهان الدين المرغيناني صاحب  
 الهداية.

وأما علماء بلخ، فمثل: أبي مطيع البلخي وأبي معاذ خالد بن سليمان البلخي والإمام خلف بن أيوب  
 والإمام محمد بن الأزهر والإمام عصام بن يوسف والإمام إبراهيم بن يوسف<sup>٣٦٦</sup> والإمام أبي عبد الله محمد  
 بن الأدهم<sup>٣٦٧</sup> والإمام نصير<sup>٣٦٨</sup> بن يحيى والإمام أبي نصر محمد بن محمد بن سلام<sup>٣٦٩</sup> والإمام أبي عبد الله  
 القلاس<sup>٣٧٠</sup> والإمام أبي القاسم<sup>٣٧١</sup> أحمد بن حنيفة والإمام أبي بكر الإسكافي والإمام أبي بكر بن سعيد المعروف  
 بالأعمش والإمام علي بن أحمد القلاس والإمام أبي القاسم<sup>٣٧٢</sup> عبد الله بن محمد والإمام أبي جعفر الهندواني  
 والإمام أبي الليث السمرقندي وغيرهم ممّا<sup>٣٧٣</sup> يملّ السامع من كثرتهم وهؤلاء العلماء المذكورون رحمهم الله  
 تعالى<sup>٣٧٤</sup> كل واحد منهم قطب من الأقطاب، ينبوع العلم والزهد والتقوى، بل بحر محيط في علوم الشريعة،

٣٥٨ ل- كتاب جمل.

٣٥٩ ل: الرستغيني.

٣٦٠ ك، ل: حفص.

٣٦١ ش: والسمرقندي.

٣٦٢ ل- والإمام.

٣٦٣ ش: المعروف.

٣٦٤ ل+ والإمام اسحاق بن إبراهيم الحنظلي السمرقندي.

٣٦٥ و+ العالي.

٣٦٦ ك- والإمام محمد بن الأزهر والإمام عصام بن يوسف والإمام إبراهيم بن يوسف.

٣٦٧ و- والإمام أبي عبد الله محمد بن الأدهم.

٣٦٨ ف، م: نصير.

٣٦٩ و- والإمام أبي نصر محمد بن محمد بن سلام.

٣٧٠ و: القلاس.

٣٧١ و، م، ل، ش: قاسم.

٣٧٢ و، م، ل، ش: قاسم.

٣٧٣ ش، ل: ممن.

٣٧٤ ش+ رحمهم الله تعالى؛ ك+ رحمه الله تعالى.

مشهور<sup>٣٧٥</sup> بالاجتهاد فَلَمْ يُرَوْ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي كِتَابَةِ<sup>٣٧٦</sup> جواز رفع الأيدي في الركوع وعند الرفع منه وكلهم كانوا على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه.<sup>٣٧٧</sup>

وقد منعوا الرفع عند الركوع وعند رفع الرأس منه<sup>٣٧٨</sup>، ولم يُرَوْ عنهم الرفع في مصنفاتهم أصلاً، وهم أصحاب التصانيف. / فمن ادعى أنّ واحداً منهم جَوَّزَ رفع الأيدي<sup>٣٧٩</sup> في الركوع وعند الرفع منه لن<sup>٣٨٠</sup> يجد إلى ذلك سبيلاً إلى يوم القيامة، وعلى ذلك أدركتُ مشايخي بما<sup>٣٨١</sup> وراء النهر وغيره، مثل: الإمام جلال الدين الصُّغُنَاخِي<sup>٣٨٢</sup> الَّذِي كَانَ أَدْرَكَ شمس الأئمة الكُرْدِيَّ - وكان عُمرُه جَاوِزَ التسعين - وقد كنتُ أدركته وأنا غلام يافع،<sup>٣٨٣</sup> ومثل: الإمام شمس الدين القُبَاوِيَّ أدرك شمس الأئمة الكُرْدِيَّ أيضاً وكان عُمرُه<sup>٣٨٤</sup> خمسين<sup>٣٨٥</sup> أدركه تسع عشرة<sup>٣٨٦</sup> سنة، وكان بلغ ستّاً وتسعين سنةً وأنا أدركته وأنا غلام<sup>٣٨٧</sup> يافع، قرأتُ عليه الفرائض السيراغِيَّ وغيره، وأجاز لي إجازةً مطلقةً فيما له حقّ الرواية<sup>٣٨٨</sup>، ومثل: الإمام حسام الدين الفَارَازِيَّ المعروف<sup>٣٨٩</sup> بـ«أَمْرُكُ» وهو شيخنا قرأتُ عليه المنظومة وشرحها المختلف، وكان أدرك بدر الأئمة الكُرْدِيَّ المعروف بـ«خواهر زاده» وقرأ عليه سنتين، ومثل: شيخنا الإمام تاج الدين محمّد<sup>٣٩٠</sup> بن أحمد الحاكم المعروف<sup>٣٩١</sup> باليرْمُقِيَّ<sup>٣٩٢</sup> تلميذ

[١٠١ و]

٣٧٥ ك: مشهورين.

٣٧٦ و: كتاب.

٣٧٧ و: عنهم؛ ش: رضي الله عنه وعنهم.

٣٧٨ ش: منهم.

٣٧٩ ش: البدين.

٣٨٠ ل: لم.

٣٨١ - و: بما.

٣٨٢ ل: الصغناقي.

٣٨٣ وفي هامش ف: الياغ المراهق؛ وفي هامش ل: أي بال.

٣٨٤ ل: عمري.

٣٨٥ ك: خمسين؛ ف، ش، م: جين.

٣٨٦ ف: عشر.

٣٨٧ - و: ومثل الإمام شمس الدين القباوي أدرك شمس الأئمة الكُرْدِيَّ أيضاً وكان عُمرُه خمسين أدركه تسع عشر سنة وكان بلغ ستّاً وتسعين سنةً وأنا أدركته وأنا غلام.

٣٨٨ ك، ل: فيما له حقّ الرواية.

٣٨٩ م: المعروف؛ ل- غلام.

٣٩٠ ل- محمّد.

٣٩١ ك+ نسبة إلى يرمقان وهو اسم موضع بدخشان.

٣٩٢ وفي هامش ف: يرمقان بلدة من بلاد بدخشان إليه ينسب اليرمقي. ك، و: باليرمقي؛ ل: اليرمقي.

الشيخ الإمام حميد الدين الضرير، والإمام حافظ الدين الكبير، ومثل: شيخنا العلامة الذي لم ير الدهر نظيره برهان الدين الخريغني<sup>٣٩٣</sup> وهو تلميذ الإمامين حميد الدين / الضرير وحافظ الدين<sup>٣٩٤</sup> الكبير البخاري ومثل شيخنا الإمام صاحب التصانيف الشيخ<sup>٣٩٥</sup> حسام الدين السغناقي<sup>٣٩٦</sup>، ومثل: شيخنا شرف الدين المعروف بـ«العقيلي» وهو كان<sup>٣٩٧</sup> تلميذهما<sup>٣٩٨</sup> في الفقه والشريعات وفي النحو والآداب، وكان تلميذ صاحب<sup>٣٩٩</sup> الإقليد شرف الدين<sup>٤٠٠</sup> الحندي، ومثل: شيخنا الإمام المعروف<sup>٤٠١</sup> «أزشد الدين السرخسي»، وهو كان تلميذ فخر الدين الماتمرغي<sup>٤٠٢</sup>، والإمام حافظ الدين الكبير البخاري<sup>٤٠٣</sup> وغيرهما، ومثل: شيخنا الإمام<sup>٤٠٤</sup> المعروف بـ«برهان الدين الأرشدي» وهو كان تلميذ حافظ الدين الكبير أيضاً، قرأت عليه كثيراً من النسخ في الأصول والفروع، ومثل: شيخنا الإمام ناصر الدين المعروف بـ«قرواق»<sup>٤٠٥</sup> وهو كان تلميذ حافظ الدين الكبير البخاري<sup>٤٠٦</sup> أيضاً، وكان في العربية تلميذ شهاب الدين الخزافي صاحب مصنف مفتاح العلوم، ومثل: شيخنا ناصر الدين المعروف بـ«الأعرج» وكان تلميذ حافظ الدين الكبير البخاري<sup>٤٠٧</sup> أيضاً<sup>٤٠٨</sup>، ومثل: شيخنا برهان الدين الخطلي<sup>٤٠٩</sup>، وكان تلميذ شرف الدين الكاساني<sup>٤١٠</sup> صاحب شمس الأئمة الكردي، ومثل: شيخنا جلال الدين المعروف بـ«الصقار» / وغيرهم، ممن أدركتهم ولازمتهم وقرأت عليهم، وأجازوا لي إجازة عامة شاملة،

٣٩٣ ل: الخريغوني.

٣٩٤ م- الدين.

٣٩٥ ل+ الشيخ.

٣٩٦ ش- ومثل شيخنا الإمام صاحب التصانيف الشيخ حسام الدين السغناقي، صح هامش.

٣٩٧ و- كان.

٣٩٨ و: تلميذه.

٣٩٩ ف، م- صاحب.

٤٠٠ و- الدين.

٤٠١ ش، و، ل- المعروف.

٤٠٢ ك: الماتمرغي.

٤٠٣ ل+ البخاري.

٤٠٤ ك- الإمام.

٤٠٥ م: برقراق؛ و: مقرواق.

٤٠٦ م+ البخاري.

٤٠٧ ك- البخاري.

٤٠٨ م- وكان في العربية تلميذ شهاب الدين الخزافي صاحب مصنف مفتاح العلوم. ومثل شيخنا ناصر الدين المعروف بالأعرج وكان تلميذ حافظ الدين الكبير البخاري أيضاً.

٤٠٩ وفي هامش ف: حطلان من بلاد صغانيان نُسب إليه الخطلي.

٤١٠ ش: الكاساني.

ولم أرَ أحداً منهم يرى رفع الأيدي في الركوع وعند رفع الرأس منه، بل كلهم كانوا ينكرون ذلك أشدَّ الإنكار  
ويفتنون بفساد صلاة من يرفع الأيدي<sup>٤١١</sup> عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وأنا أشاهد<sup>٤١٢</sup> فتاواهم<sup>٤١٣</sup>.

ثمَّ الدليل لنا<sup>٤١٤</sup> على عدم الجواز ما روى مسلمٌ في صحيحه باسناده إلى جابر بن يحيى<sup>٤١٥</sup>. بن  
يحيى<sup>٤١٦</sup>، قال: حدَّثنا وكيع عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه وعنهم<sup>٤١٧</sup> عن النبيِّ صلَّى  
الله عليه وسلَّم مثله<sup>٤١٨، ٤١٩</sup>.

وقال الطحاويُّ أيضاً: حدَّثنا ابن أبي داود، قال<sup>٤٢٠</sup>: حدَّثنا نعيم بن حماد، قال: حدَّثنا وكيع عن سفيان  
عن عاصم بن كليِّب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله<sup>٤٢١</sup> رضي الله تعالى عنه وعنهم<sup>٤٢٢</sup> عن  
النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم «أته كان يرفع يديه في أول تكبيرة، ثمَّ لا يعود»<sup>٤٢٣</sup>.

وقال الطحاويُّ أيضاً: حدَّثنا محمد بن النعمان، قال: حدَّثنا يحيى بن يحيى<sup>٤٢٤</sup>، قال: حدَّثنا وكيع عن  
سفيان، فذكر باسناده مثله<sup>٤٢٥</sup>.

وقال الطحاويُّ أيضاً: حدَّثنا أبو بكر، قال: حدَّثنا مؤمِّل قال حدَّثنا سفيان عن المغيرة، قال: قلتُ  
لإبراهيم حديث وائل: «أته رأى النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم / يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا ركع وإذا رفع

[١٠٢ظ]

٤١١ و: يديه.

٤١٢ و: شاهدت.

٤١٣ ل: فتاواهم.

٤١٤ ك- لنا.

٤١٥ ك، ل، و- جابر بن يحيى يحيى قال حدَّثنا وكيع عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب ... أما الحديث الأول: فهو محمولٌ على النَّسخ عند أصحابنا إحساناً للظنِّ بالراوي بيانه.

٤١٦ م، و- ابن يحيى.

٤١٧ ش+ رضي الله تعالى عنه وعنهم.

٤١٨ م- مثله.

٤١٩ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٤.

٤٢٠ ك- حدَّثنا ابن أبي داود قال.

٤٢١ ش+ عبد الله، مكرراً.

٤٢٢ ش+ رضي الله تعالى عنه وعنهم.

٤٢٣ انظر. أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ١٥/٣٥.

٤٢٤ م- بن يحيى.

٤٢٥ شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٤.

رأسه من الركوع»، فقال: إن كان<sup>٤٢٦</sup> رآه وائل مرّة يفعل ذلك، فقد رآه عبد الله خمسين مرّة لا يفعل<sup>٤٢٧</sup> ذلك.<sup>٤٢٨</sup>

وذكر<sup>٤٢٩</sup> شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى<sup>٤٣٠</sup> في مبسوطه إن الأوزاعي لقي أبا حنيفة في المسجد الحرام، فقال: ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند<sup>٤٣١</sup> الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وحدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم<sup>٤٣٢</sup>: «أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع»، فقال أبو حنيفة رحمه الله<sup>٤٣٣</sup>: حدثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم<sup>٤٣٤</sup>: «أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود»، فقال: عجباً من أبي حنيفة أحدثه بحديث<sup>٤٣٥</sup> الزهري عن سالم، وهو يحدثني بحديث<sup>٤٣٦</sup> حماد عن إبراهيم، فأشار إليّ علوّ إسناده، فقال أبو حنيفة: أما حماد فكان أفقه من الزهري، وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم، ولولا<sup>٤٣٧</sup> سبق ابن عمر لقلت بأنّ علقمة أفقه منه، وأما عبد الله فعبد الله، فزجج بفقّه رواه،<sup>٤٣٨</sup> فسكت الأوزاعي،<sup>٤٣٩</sup> ثم قال الأوزاعي: «نحن التوابل وأنتم الأطباء»، أنظر إلى انصافه رحمهم الله.<sup>٤٤٠</sup>

٤٢٦ ك، و، ل+كان.

٤٢٧ ف: لا يفعل، مكرراً.

٤٢٨ شرح مشكل الآثار للطحاوي، ١٥/٣٧.

٤٢٩ ك: وروى.

٤٣٠ ك+ رحمه الله تعالى.

٤٣١ ك: في.

٤٣٢ ش+ رضي الله عنهما.

٤٣٣ ك+ رحمه الله.

٤٣٤ ك+ رضي الله عنهم.

٤٣٥ ش: حديث.

٤٣٦ ش: حديث.

٤٣٧ م- لو.

٤٣٨ ك: رواه.

٤٣٩ انظر. أبو بكر شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤/١٩٩٣)، ١/١٤١، أكمل الدين البابرتي، العناية شرح الهداية، مطبوع بهامش فتح القدير للكمال ابن الهمام (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ١/٣١٠-٣١١.

٤٤٠ ك+ ثم قال الأوزاعي نحن التوابل وأنتم الأطباء، أنظر إلى انصافه رحمهم الله.

وقال الطحاويّ أيضًا: حدّثنا ابن أبي داود، قال: حدّثنا أحمد بن يونس<sup>٤٤١</sup>، قال: حدّثنا أبو الأَحْوَص عن حُصَيْنٍ عن إبراهيم، قال: «كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلاة إلا في الافتتاح»<sup>٤٤٢</sup>.

وقال الطحاويّ أيضًا: حدّثنا ابن أبي داود، قال: حدّثنا الجَمَانِيّ، قال: حدّثنا يحيى بن آدم عن الحسن بن عِيَّاش<sup>٤٤٣</sup> عن عبد الملك<sup>٤٤٤</sup>، أُبْحَر عن الزبير بن عديّ عن إبراهيم عن الأسود<sup>٤٤٥</sup>، قال: رأيتُ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه<sup>٤٤٦</sup> «يرفع يديه أول تكبيرة ثم لا يعود»<sup>٤٤٧</sup>، قال الطحاويّ: وهو<sup>٤٤٨</sup> حديث صحيح؛ لأنّ الحسن بن عِيَّاش الذي دار عليه<sup>٤٤٩</sup> الحديث ثقة حجة، ذكر ذلك يحيى بن معين أفترى<sup>٤٥٠</sup> أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه<sup>٤٥١</sup> خفي عليه «أنّ النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم كان يرفع يديه في الركوع والسجود»<sup>٤٥٢</sup>. وعلم ذلك مَنْ هو دونه أو رأى عمر من هو معه يفعل غير الذي يفعله رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم،<sup>٤٥٣</sup> ثم لا يُنكر عمر رضي الله تعالى عنه<sup>٤٥٤</sup> ينكر<sup>٤٥٥</sup> عليه ذلك<sup>٤٥٦</sup>، وهذا مُحالٌ بمرة. وترك عمر وأصحاب رسول الله<sup>٤٥٧</sup> صَلَّى الله عليه وسلّم الرفع<sup>٤٥٨</sup> دليلٌ صحيحٌ أنّ ذلك هو الحقّ لا ينبغي لأحد خلافه<sup>٤٥٩</sup>.

- ٤٤١ ك: حدّثنا أحمد بن يونس، مكرّراً.
- ٤٤٢ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢٢٧/١؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلان، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، مح. السيد عبد الله هاشم اليماني المدني (بيروت: دار المعرفة، د. ت. ١٠٢/١).
- ٤٤٣ ش: عبّاس.
- ٤٤٤ ل+ بن.
- ٤٤٥ - عن عبد الملك الخبر عن الزبير بن عديّ عن إبراهيم عن الأسود.
- ٤٤٦ ك+ رضي الله عنه.
- ٤٤٧ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢٢٧/١؛ شرح مشكل الآثار للطحاوي، ٥٠/١٥.
- ٤٤٨ -و.
- ٤٤٩ ل- عليه.
- ٤٥٠ ل: أخيرني.
- ٤٥١ ك+ رضي الله عنه.
- ٤٥٢ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، المصنف في الأحاديث والآثار، مح. كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد؛ ١٩٨٩)، ٢١٣/١.
- ٤٥٣ ف- صَلَّى الله عليه وسلّم.
- ٤٥٤ ش+ رضي الله تعالى عنه.
- ٤٥٥ ش+ ينكر.
- ٤٥٦ و: ذلك عليه.
- ٤٥٧ ك: النبيّ.
- ٤٥٨ ش- الرفع.
- ٤٥٩ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢٢٧/١.

وقال الطحاويّ أيضاً: حدّثني ابن أبي داود، قال: حدّثنا أحمد بن يونس، قال: حدّثنا أبو بكر بن عيَّاش<sup>٤٦٠</sup>، قال: ما رأيتُ فقيهاً قطُّ<sup>٤٦١</sup> يفعلُه<sup>٤٦٢</sup> يرفع يديه في غير التكبيرة الأولى. <sup>٤٦٣</sup> /

[١٠٣ظ]

والمعقول في المسئلة أن نقول لما تعارضت الأخبار والآثار نرجع إلى ما بعد ذلك<sup>٤٦٤</sup> من الدليل وهو القياس؛ لأنّ القياس<sup>٤٦٥</sup> حجّة بالإجماع، خلافاً لأهل الظاهر، فنقول: أنّ التكبيرات في الصلاة على نوعين: فرض: كتكبيرة الافتتاح، والرفع فيها مسنونٌ بالإجماع، وسنة: كتكبيرة السجود<sup>٤٦٦</sup> فلا يُسنّ<sup>٤٦٧</sup> فيها<sup>٤٦٨</sup> الرفع قياساً على تكبيرة السجود.

والجواب عمّا<sup>٤٦٩</sup> تمسك به<sup>٤٧٠</sup> قاضي القضاة<sup>٤٧١</sup> رحمه الله تعالى<sup>٤٧٢</sup>:

أما الحديثُ الأوّل: فهو محمولٌ<sup>٤٧٣</sup> على النسخ عند أصحابنا إحساناً للظنّ بالراوي بيانه،<sup>٤٧٤</sup> أنّ<sup>٤٧٥</sup> سمرة، قال: خرّج علينا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم، كأذنان خيل شمس أسكنوا في الصلاة»<sup>٤٧٦</sup>. وروى أبو داود في السنن والترمذي في جامعهم مسنداً إلى علقمة رضي الله

٤٦٠ ش: عباس.

٤٦١ ش- قط.

٤٦٢ و: يعلم.

٤٦٣ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٧.

٤٦٤ و- ذلك.

٤٦٥ ك- لأنّ القياس، صح هامش.

٤٦٦ ك: الركوع؛ و- الافتتاح والرفع فيها بالإجماع كتكبيرة السجود، صح هامش؛ و+ بالإجماع أيضاً وتكبيرة الركوع سنة؛ ل+ فلا يرفعها الرفع بالإجماع وتكبيرة الركوع سنة.

٤٦٧ ش: بأس.

٤٦٨ ل- بينَ فيها، + يرفعهما.

٤٦٩ ل: ما.

٤٧٠ ف، م- به.

٤٧١ و: القاضي.

٤٧٢ ش+ رحمه الله تعالى.

٤٧٣ ل: المحمول.

٤٧٤ ك، ل، و+ جابر بن يحيى يحيى قال حدّثنا وكيع عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب... أما الحديثُ الأوّل: فهو محمولٌ على النسخ عند أصحابنا إحساناً للظنّ بالراوي بيانه.

٤٧٥ ش+ أنّ.

٤٧٦ صحيح مسلم، الصلاة، ٢٧؛ سنن أبي داود، الصلاة، ١٩١.



عنه<sup>٤٧٧</sup> قال، قال ابن مسعود<sup>٤٧٨</sup>: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله عليه وسلم فصلّي فلم يرفع يديه<sup>٤٧٩</sup> إلا مرّةً واحدةً»<sup>٤٨٠</sup>. وروى أبو داود أيضًا بأسناده إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب رضي الله عنه<sup>٤٨١</sup> «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم<sup>٤٨٢</sup> كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود»<sup>٤٨٣</sup>. وروى النسائي<sup>٤٨٤</sup> أيضًا بأسناده إلى علقمة عن عبد الله بن مسعود / رضي الله عنه<sup>٤٨٥</sup> قال<sup>٤٨٦</sup> «ألا أُخبركم بصلاة رسول الله صلّى الله عليه وسلم<sup>٤٨٧</sup> فقام، فرفع يديه أول مرّة، ثم لم يرفع»<sup>٤٨٨</sup>. وروى محمد بن الحسن في موطّاه فقال: أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن عاصم بن كليب الجرّمي عن أبيه قال: «رأيتُ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه<sup>٤٨٩</sup> رفع يديه في التكبيرة الأولى من الصلاة المكتوبة ثم لم يرفعهما<sup>٤٩٠</sup> فيما<sup>٤٩١</sup> سوى ذلك»<sup>٤٩٢</sup>. وقال محمد أيضًا في موطّاه أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن<sup>٤٩٣</sup> حمّاد عن إبراهيم النخعي، قال: «لا ترفع يديك في شيء من<sup>٤٩٤</sup> الصلاة بعد تكبيرة الأولى»<sup>٤٩٥</sup>. وكذلك روى محمد أيضًا في «كتاب

[١٠٤]

- ٤٧٧ ك+ رضي الله عنه.  
 ٤٧٨ ك- قال ابن مسعود.  
 ٤٧٩ ك: يدا.  
 ٤٨٠ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢١؛ سنن الترمذي، الصلاة، ٧٦.  
 ٤٨١ ك+ رضي الله عنه.  
 ٤٨٢ ف- الله عليه وسلم.  
 ٤٨٣ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢١.  
 ٤٨٤ ف، ل: النسوي.  
 ٤٨٥ ك+ رضي الله عنه.  
 ٤٨٦ و- قال.  
 ٤٨٧ ف- صلّى الله عليه وسلم.  
 ٤٨٨ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، السنن الكبرى، مح. حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٣١/٢.  
 ٤٨٩ ك، ش+ رضي الله عنه.  
 ٤٩٠ ك: يرفعهما.  
 ٤٩١ و: في.  
 ٤٩٢ مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، موطّأ الامام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني، مح. تقي الدين الندوي (دمشق: دار القلم، ١٩٩١)، ١٨٠/١.  
 ٤٩٣ و: بن.  
 ٤٩٤ و- شيء من.  
 ٤٩٥ موطّأ الامام مالك للشيباني، ١٨١/١.

الآثار» عن إبراهيم النخعي، ثم قال وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى<sup>٤٩٦</sup>،<sup>٤٩٧</sup> وروى محمد أيضاً في «موطأه» وقال أخبرنا يعقوب بن إبراهيم<sup>٤٩٨</sup> قال: أخبرنا حُصَيْن بن عبد الرحمن قال: دخلتُ أنا وعمرو<sup>٤٩٩</sup> بن مُرّة على إبراهيم النخعي، قال: عمرو حدّثني علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه «أنّه صلّى مع رسول الله صلّى عليه وسلّم فأراه يرفع يديه إذا كَبُر، وإذا ركع وإذا رفع»،<sup>٥٠٠</sup> قال إبراهيم: لا<sup>٥٠١</sup> أدري لعلّه لم ير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يصلّي إلّا ذلك اليوم، فحفظ هذا منه،<sup>٥٠٢</sup> ولم يحفظه ابن<sup>٥٠٣</sup> مسعود وأصحابه رضي الله تعالى عنه وعنهم<sup>٥٠٤</sup> ما سمعته<sup>٥٠٥</sup> من أحد منهم، / إنّما كانوا يرفعون أيديهم في بدء<sup>٥٠٦</sup> الصلاة حين يكتبون.<sup>٥٠٧</sup> وقال محمد رحمه الله<sup>٥٠٨</sup> أيضاً<sup>٥٠٩</sup> في موطأه: أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم<sup>٥١٠</sup> قال: «رأيتُ ابن عمر يرفع يديه بحذاء أذنيه<sup>٥١١</sup> في أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى<sup>٥١٢</sup> ذلك»<sup>٥١٣</sup>. وقال محمد أيضاً: أخبرنا أبو بكر بن عبد الله النهشلي عن عاصم بن كُليب الجُزمي عن أبيه، وكان من<sup>٥١٤</sup> أصحاب عليّ رضي الله عنه<sup>٥١٥</sup> أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه «كان يرفع يديه في التكبيرة الأولى التي

[١٠٤ظ]

٤٩٦ ك، ش+ رحمه الله تعالى.

٤٩٧ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الآثار، مح. أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ١/١٢٦.

٤٩٨ ش- وقال أخبرنا يعقوب بن إبراهيم.

٤٩٩ و: عمر.

٥٠٠ موطأ الامام مالك للشيباني، ١/٥٨.

٥٠١ و: ألا.

٥٠٢ ش- منه.

٥٠٣ ك: بن.

٥٠٤ ش+ رضي الله تعالى عنه وعنهم.

٥٠٥ ش: سمعت.

٥٠٦ و: بدوء.

٥٠٧ موطأ الامام مالك للشيباني، ١/١٨٢.

٥٠٨ ك+ رحمه الله.

٥٠٩ و- أيضاً.

٥١٠ ك: حكم.

٥١١ و: منكبيه.

٥١٢ و- سوى.

٥١٣ موطأ الامام مالك للشيباني، ١/١٨٣.

٥١٤ و: بين.

٥١٥ ك+ رضي الله عنه.

يُفْتَح<sup>٥١٦</sup> بها الصلاة، ثم لا يرفعهما في شيء من الصلاة<sup>٥١٧</sup>». <sup>٥١٨</sup> وقال محمد رحمه الله<sup>٥١٩</sup> أيضًا في موطأه:  
أخبرني<sup>٥٢٠</sup> الثوري، قال<sup>٥٢١</sup>: حدثنا حصين عن إبراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه<sup>٥٢٢</sup> «أنه كان يرفع يديه إذا  
افتتح الصلاة، ثم لا يعود<sup>٥٢٣</sup>». <sup>٥٢٤</sup> وقال الطحاوي رحمه الله<sup>٥٢٥</sup> في شرح الآثار حدثنا مؤمل بن إسماعيل، قال:  
حدثنا سفيان، قال: حدثنا يزيد بن أبي زياد عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب رضي الله عنه<sup>٥٢٦</sup> قال: «كان  
النبي<sup>٥٢٧</sup> صلى الله عليه وسلم إذا كبر لافتتاح الصلاة رفع يديه حتى يكون إبهاماه قريبًا من شحمتي أذنيه، ثم<sup>٥٢٨</sup>  
لا يعود<sup>٥٢٩</sup>». وقال / الطحاوي أيضًا: حدثنا ابن أبي داود، قال<sup>٥٣٠</sup>: حدثنا أحمد بن يونس، قال: حدثنا أبو بكر  
بن عيَّاش عن حصين عن مجاهد، قال: «صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبير الأولى من  
الصلاة<sup>٥٣١</sup>»، بيانه: أن ابن عمر خالف فعله روايته، فلا يجوز أن يُحْمَلَ ذلك على أنه خالف رسول الله صلى  
الله عليه وسلم<sup>٥٣٢</sup>، فيُحْمَل<sup>٥٣٣</sup> على أن رفع الأيدي في الركوع ثبت نسخه عنده، فترك الرفع لذلك<sup>٥٣٤</sup>. وكل

[١٠٥]

- ٥١٦ ف، م، ك، ش، و: تفتح.  
٥١٧ و- ثم لا يرفعهما في شيء من الصلاة.  
٥١٨ موطأ الامام مالك للشيباني، ١٨٤/١.  
٥١٩ ك+ رحمه الله.  
٥٢٠ ل: أخيرنا.  
٥٢١ ك- قال.  
٥٢٢ ك+ رضي الله عنه.  
٥٢٣ ك+ ثم لا يعود.  
٥٢٤ موطأ الامام مالك للشيباني، ١٨٥/١.  
٥٢٥ ك+ رحمه الله.  
٥٢٦ ك، ش+ رضي الله عنه.  
٥٢٧ ش: رسول الله.  
٥٢٨ ل- ثم.  
٥٢٩ شرح معاني الآثار للطحاوي، ١٩٦/١.  
٥٣٠ ك+ حدثنا عمرو بن عوف قال أخبرنا خالد عن ابن أبي ليلى عن عيسى بن عبد الرحمان عن أبيه عن البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي  
صلى الله عليه وسلم نحوه. وقال الطحاوي أيضا حدثنا محمد بن نعيمان.  
٥٣١ شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢٢٥/١.  
٥٣٢ ف- صلى الله عليه وسلم.  
٥٣٣ و- خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحمل.  
٥٣٤ ل: كذلك.

أصحابنا حملوا ذلك على النَّسخ، كالقاضي أبي زيد في **تقويمه**<sup>٥٣٥</sup>، وشمس الأئمة السرخسي في **أصوله**<sup>٥٣٦</sup>، وفخر<sup>٥٣٧</sup> الإسلام<sup>٥٣٨</sup> في **أصوله**<sup>٥٣٩</sup>، وكلّ الحنفية تبعوا ما ذكر هؤلاء، ولم يخالفهم أحدٌ من الحنفية. وذكر محمد بن الحسن رحمه الله<sup>٥٤٠</sup> أيضاً في **موطأه**<sup>٥٤١</sup> مثل<sup>٥٤٢</sup> ذلك، فقال: حدّثنا محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم، قال: «رأيتُ ابن عمر يرفع يديه بحذاء أذنيه في أول تكبيرة افتتاح<sup>٥٤٣</sup> الصلاة<sup>٥٤٤</sup>، ولم يرفعهما فيما<sup>٥٤٥</sup> سوى ذلك». <sup>٥٤٦</sup> وأما الزائد الذي ذكره البيهقي بقوله «فما زالت تلك<sup>٥٤٧</sup> صلته حتى لقي الله تعالى<sup>٥٤٨</sup>»<sup>٥٤٩</sup>، فلم<sup>٥٥٠</sup> يصح ذلك؛ لأنّ البخاريّ ومسلمًا رحمهما الله<sup>٥٥١</sup> لم يثبتاه في **الصحيحين** / ولو كان صحيحًا<sup>٥٥٢</sup> أخرجاه<sup>٥٥٣</sup> ولأنّ الأصل في الخبرين إذا تعارضتا في أحدهما فعملٌ من<sup>٥٥٤</sup> النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وفي الآخر النهي عنه، فالخبر الذي جاء<sup>٥٥٥</sup> فيه النهي أُولَى كما في هذه المسئلة؛ لأنّه روي «أنّه عليه السلام<sup>٥٥٦</sup>

[١٠٥ظ]

- ٥٣٥ أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، مح. خليل محبي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ٢٠٣.
- ٥٣٦ أبو بكر شمس الأئمة السرخسي، **أصول السرخسي**، مح. أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ٧/٢.
- ٥٣٧ ل+ فخر الدين.
- ٥٣٨ ل- الإسلام.
- ٥٣٩ فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي الحنفي، **أصول البزدوي**، مح. سائد بكداش (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٦)، ٤٣٧-٤٣٩.
- ٥٤٠ ك+ رحمه الله.
- ٥٤١ و: موطأ.
- ٥٤٢ و- مثل.
- ٥٤٣ و: الافتتاح.
- ٥٤٤ و- الصلاة.
- ٥٤٥ ش- فيما.
- ٥٤٦ موطأ الامام مالك للشيباني، ١/١٨١.
- ٥٤٧ و- تلك.
- ٥٤٨ و+ تعالى.
- ٥٤٩ السنن الكبرى للبيهقي، ٩/٥٨.
- ٥٥٠ ش: لم.
- ٥٥١ ش+ رحمهما الله.
- ٥٥٢ و- صحيحًا.
- ٥٥٣ ف: أخرجاه؛ ش: أخرجاه.
- ٥٥٤ ك، ش- من.
- ٥٥٥ ش+ جاء.
- ٥٥٦ ف+ أنه.

رُفِعَ فِي الرُّكُوعِ»، وروى أَنَّهُ قَالَ: «أَسْكِنُوا فِي الصَّلَاةِ»،<sup>٥٥٧</sup> وروى «كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ فِي الصَّلَاةِ»<sup>٥٥٨</sup>،<sup>٥٥٩</sup> وروى «لَا تَرْفَعُ<sup>٥٦٠</sup> الْأَيْدِي إِلَّا فِي سَبْعِ مَوَاطِنَ وَالرُّفْعَ فِي الرُّكُوعِ لَيْسَ مِنْهَا»<sup>٥٦١</sup>، وَإِنَّمَا كَانَ خَبْرَ النَّهْيِ أَوَّلَى لَوْجُوهِ: <sup>٥٦٢</sup> أَحَدَهَا: أَنَّ<sup>٥٦٣</sup> فِعْلَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ يَسْتَحِقُّ عَلَيْهِ الْعِقَابَ، وَتَرَكَ مَا فَعَلَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَسْتَحِقُّ عَلَيْهِ الْعِقَابَ بِظَاهِرِ فِعْلِ<sup>٥٦٤</sup> النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَالْوَجْهَ الْآخَرَ<sup>٥٦٥</sup>: أَنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ<sup>٥٦٦</sup> أَفْعَالًا لِنَفْسِهِ لَا يَرِيدُهَا<sup>٥٦٧</sup> مَنًّا، وَلَا يَأْمُرُنَا بِهَا، وَلَا يَنْهَانَا عَنْهَا إِلَّا وَقَدْ أَرَادَ مَنًّا مَا تَضَمَّنَهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ.

ووجه ثالث: أَنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَقْتَضِي الْوَجُوبَ، وَالْأَمْرُ يَقْتَضِي الْوَجُوبَ، فَلَا يِعَارِضُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِالْفِعْلِ.<sup>٥٦٨</sup> وَهَذَا الْجَوَابُ بِهَذَا الْوَجْهِ جَوَابٌ عَنِ جَمِيعِ مَا تَمَسَّكَ بِهِ قَاضِي الْقَضَاةِ فِي هَذَا الْبَابِ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنِ الْحَدِيثِ الثَّانِي: وَهُوَ حَدِيثُ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ، فَنَقُولُ: ذَلِكَ<sup>٥٦٩</sup> مَرْجُوحٌ بِحَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>٥٧٠</sup>؛ لِأَنَّهُ صَلَّى صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>٥٧١</sup> فَلَمْ<sup>٥٧٢</sup> يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا مَرَّةً

[١٠٦و]

٥٥٧ صحيح مسلم، الصلاة، ٢٧؛ سنن أبي داود، الصلاة، ١٩١.

٥٥٨ - في الصلاة.

٥٥٩ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحصاص، شرح مختصر الطحاوي، مح. سائد بكداش وأخرون (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠)، ٥٧٧/١.

٥٦٠ ل: يرفع.

٥٦١ . قرّة العينين برفع اليدين في الصلاة للبخاري، ٦٠.

٥٦٢ و: من وجوه.

٥٦٣ ك- أن.

٥٦٤ ك: فعله.

٥٦٥ ش: الثاني.

٥٦٦ ش: أنه كان أفعالاً.

٥٦٧ م: يردها.

٥٦٨ انظر. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحصاص، الفصول في الأصول، مح. عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٩٤)، ١٧٠/٣.

٥٦٩ ف: ذلك.

٥٧٠ ك+ رضي الله عنه.

٥٧١ ف- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٥٧٢ م- فلم.

واحدة<sup>٥٧٣</sup>. بيانه: أنّ الحديثين إذا تعارضًا يُرَجَّح أحدهما على الآخر<sup>٥٧٤</sup> بفقهِ الراوي،<sup>٥٧٥</sup> وابن مسعود رضي الله تعالى عنه<sup>٥٧٦</sup> من فقهاء الصحابة المشهورين<sup>٥٧٧</sup> رضي الله تعالى عنهم أجمعين<sup>٥٧٨</sup> أفقّه منه،<sup>٥٧٩</sup> ألا ترى<sup>٥٨٠</sup> إلى ما روى البخاريّ ومسلمٌ في الصحيحين مسندًا إلى مسروق قال، قال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: «والذي لا إله غيره»،<sup>٥٨٢</sup> ما أنزلت سورة إلا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلة، ولو أعلم أحدًا أعلم مني بكتاب الله تعالى<sup>٥٨٣</sup> تَبَلَّغُهُ<sup>٥٨٤</sup> إلا بل، لَكَبَيْتُ إليه»<sup>٥٨٥</sup>. وقال محمّد بن سعد: كان عبد الله بن مسعود صاحب سواد رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم ووساده وتعلّيه وطهوره، يعني: في السفر،<sup>٥٨٦</sup> وأزاد بالسواد - بكسر الهمزة -<sup>٥٨٧</sup> وبالوساد الفزاش كذا. قال محمّد بن سعد في كتاب الطبقات الكبير، وذكر فيه باسناده إلى علقمة عن أبي الدرداء سمعه يقول: أَلَمْ يَكُنْ فيكم صاحب السواد والوسادة<sup>٥٨٨</sup> ابن مسعود، وقال، قالوا: وشهد عبد الله بن مسعود بدرًا، وضرب عُنُقَ أبي جهل، وشهد أحدًا والخندق والمُشَاهِد<sup>٥٨٩</sup> كُلِّهَا مع رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم<sup>٥٩٠</sup>. وذكر محمّد بن سعد / باسناده إلى إبراهيم عن عبد الله في قول الله<sup>٥٩١</sup> عزّ وجلّ<sup>٥٩٢</sup>: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [آل عمران، ١٧٢/٣] قال:

[١٠٦ظ]

٥٧٣ انظر السنن الكبرى للنسائي، ١/٣٣٢.

٥٧٤ ف- أحدهما على الآخر، صح هامش؛ و- أحدهما على الآخر.

٥٧٥ م: يُرَجَّح بفقهِ الراوي أحدهما على الآخر.

٥٧٦ ش+ رضي الله تعالى عنه.

٥٧٧ ل: المشهور.

٥٧٨ ش+ رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

٥٧٩ ش- أفقه منه.

٥٨٠ ف، ك: يُري.

٥٨١ ش+ رضي الله تعالى عنه؛ ك+ رضي الله عنه.

٥٨٢ و: إلاه.

٥٨٣ ك، و+ تعالى.

٥٨٤ ل: يبلغه.

٥٨٥ صحيح البخاري، فضائل القرآن، ٨: صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ١١٥.

٥٨٦ محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، مج. علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ٣/١٤١.

٥٨٧ و- السّر.

٥٨٨ ش: السواد والوساد؛ و، ل: الوسادة والسوادة.

٥٨٩ ل: والشاهد.

٥٩٠ ش: النبي صَلَّى الله تعالى عليه وسلّم.

٥٩١ و- الله.

٥٩٢ ك، ش: تعالى.

Çiftci, "Kivâmu'ddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının  
Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi"

«كُنَّا ثمانية عشر رجلاً»،<sup>٥٩٣</sup> وذكر محمد بن سعد بإسناده إلى أبي موسى الأشعريّ قال: «لقد أتيتُ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما أُرَى إِلَّا أَنْ<sup>٥٩٤</sup> ابن مسعود من أهله»،<sup>٥٩٥</sup> وقال محمد بن سعد أيضًا<sup>٥٩٦</sup> بإسناده إلى مسروق قال: «لقد جالستُ أصحابَ محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>٥٩٨</sup> وعليهم<sup>٥٩٩</sup> فوجدتهم<sup>٦٠٠</sup> كالإخاذه، فالإخاذه يروي الرجل والإخاذه يروي الرجلين، والإخاذه يروي العشرة، والإخاذه يروي المائة،<sup>٦٠٢</sup> والإخاذه لو نزل به أهل الأرض لأصدّرتهم، فوجدتُ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه<sup>٦٠٣</sup> من ذلك الإخاذه». <sup>٦٠٤</sup> والإخاذه<sup>٦٠٥</sup> فهو<sup>٦٠٦</sup> المستتقع الذي يكون في الرمل<sup>٦٠٧</sup> يجتمع<sup>٦٠٨</sup> فيه ماء السماء. وقال محمد بن سعد أيضًا<sup>٦٠٩</sup> بإسناده إلى أبي الأحوص، قال: «كان نفر من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>٦١٠</sup> أو قال: عدّة من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>٦١١</sup> في دار أبي موسى يعرضون مصحفًا، قال: فقام عبد الله فخرج<sup>٦١٢</sup> فقال: ابن<sup>٦١٣</sup>

٥٩٣ انظر. أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، مح. محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٨٠/٣٣.

٥٩٤ و، ل- أن.

٥٩٥ أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، أنساب الأشراف، مح. سهيل زكار ورياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٢١٨/١١.

٥٩٦ و- أيضًا.

٥٩٧ ف: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ.

٥٩٨ ش، ك+ وسلم.

٥٩٩ ف، ك- عليهم.

٦٠٠ ف: فوجدته.

٦٠١ م- الرجل والإخاذه يروي.

٦٠٢ ل- يروي الرجل والإخاذه يروي الرجلين، والإخاذه يروي العشرة والإخاذه، صحّ هامش.

٦٠٣ ك+ رضي الله عنه.

٦٠٤ الطبقات الكبير لابن سعد، ٢٩٦/٢.

٦٠٥ و- والإخاذه؛ ش: الإخاذه. وفي هامش ش: قال الإخاذه شيء كالغدِير. والجمع إخاذه، في حديث مسروق بن الأجدع رحمه الله تعالى «شبهت بأصحاب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعليهم إلا الإخاذه، تكفي الإخاذه الركب، وتكفي الإخاذه الركبين، وتكفي الإخاذه الفئام من الناس» صحاح الجوهري رحمه الله تعالى. انظر. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٥٦٠/٢.

٦٠٦ ش: فهو.

٦٠٧ ل: الرجل.

٦٠٨ و: مجتمع.

٦٠٩ ك، ل- أيضًا.

٦١٠ ش: النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٦١١ ش- أو قال: عدّة من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٦١٢ و- فخرج.

٦١٣ ش: أبو.

مسعود هذا<sup>٦١٤</sup> أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم.<sup>٦١٥</sup> قال، فقال أبو موسى: إن يَكُنْ كذلك فقد كان يُؤدّن له إذا حُجبتا ويشهّد إذا غيبتا.<sup>٦١٦</sup>

وهذا / هو الجواب عن<sup>٦١٧</sup> الحديث الثالث: وهو حديث وائل ويصلح جواباً عن حديث غيره أيضاً،<sup>٦١٨</sup> [١٠٧ و] ألا ترى<sup>٦١٩</sup> أنّ إبراهيم النخعيّ دفعه بذلك، وقد مرّ بيانه قبل هذا<sup>٦٢٠</sup>؛ لأنّ ابن مسعود أفقه وأقدم صحبَةً برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان لا يمنعه الحجاب.<sup>٦٢١</sup>

والجواب عن<sup>٦٢٢</sup> الحديث الرابع: وهو حديث أبي حميد، فنقول: قال الطحاويّ: حدّثنا أبو بكر، قال: حدّثنا أبو عاصم، قال: حدّثنا عبد الحميد بن جعفر<sup>٦٢٣</sup>، قال: حدّثنا محمد بن عمرو<sup>٦٢٤</sup> بن عطاء، قال: سمعتُ<sup>٦٢٥</sup> أبا حميد الساعديّ، في عشرة من أصحاب<sup>٦٢٦</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم، أحدهم<sup>٦٢٧</sup>: أبو قتادة قال<sup>٦٢٨</sup>، قال<sup>٦٢٩</sup> أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: لِمَ<sup>٦٣٠</sup>؟ فوالله ما

٦١٤ ش: فهذا.

٦١٥ ش: صلى الله تعالى عليه وسلم.

٦١٦ الطبقات الكبير لابن سعد، ٢/٢٩٦.

٦١٧ ل- وهذا هو الجواب عن.

٦١٨ و، ل+ ويصلح جواباً عن حديث غيره أيضاً.

٦١٩ ك، ل: يرى.

٦٢٠ ف، م- وقد مرّ بيانه قبل هذا؛ ش- بذلك وقد مرّ بيانه قبل هذا.

٦٢١ انظر. جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الرأية لأحاديث الهداية، (بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٨/١٩٩٧)، ٤١٣/١.

٦٢٢ ل- والجواب عن.

٦٢٣ ك، و+ أبو عاصم عبد الحميد بن جعفر.

٦٢٤ ش: عمر.

٦٢٥ ف، م- سمعتُ؛ ش: كان.

٦٢٦ أبا حميد الساعديّ، في عشرة من أصحاب؛ صح هامش ك.

٦٢٧ م: أحدهما.

٦٢٨ ش- قال.

٦٢٩ ش: فقال.

٦٣٠ ل: لا.



كُنْتُ أَكْثَرْنَا لَهُ تَبِعَةً<sup>٦٣١</sup> وَلَا أَقْدَمْنَا<sup>٦٣٢</sup> لَهُ صُحْبَةً، فَقَالَ: «بَلَى»، فَقَالُوا: فَأَعْرَضُ<sup>٦٣٣</sup>. قَالَ<sup>٦٣٤</sup>: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يَحَازِي بَهْمَا مَنْكِبَيْهِ، ثُمَّ يَكْبِرُ، ثُمَّ يَقْرَأُ، ثُمَّ يَكْبُرُ، فَيَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتَّى يَحَازِي بَهْمَا مَنْكِبَيْهِ<sup>٦٣٥</sup>، ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ، فَيَقُولُ: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ»، ثُمَّ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتَّى يَحَازِي بَهْمَا مَنْكِبَيْهِ<sup>٦٣٦</sup>، ثُمَّ يَقُولُ: «اللَّهُ أَكْبَرُ»، ثُمَّ يَهْوِي إِلَى الْأَرْضِ، فَإِذَا قَامَ مِنَ الرَّكَعَتَيْنِ كَبَّرَ<sup>٦٣٧</sup> وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يَحَازِي بَهْمَا مَنْكِبَيْهِ، / ثُمَّ صَنَعَ ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ صَلَاتِهِ»<sup>٦٣٨</sup>.

[١٠٧ظ]

ثُمَّ قَالَ الطَّحَاوِيُّ: وَأَمَّا حَدِيثُ عَبْدِ الْحُمَيْدِ بْنِ جَعْفَرٍ، فَإِنَّهُمْ يَضَعُونَ عَبْدَ<sup>٦٣٩</sup> الْحُمَيْدِ، فَلَا يُقِيمُونَ<sup>٦٤٠</sup> بِهِ حَجَّةً، فَكَيْفَ يَحْتَجُّونَ<sup>٦٤١</sup> بِهِ فِي مِثْلِ هَذَا، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍو<sup>٦٤٢</sup> بْنَ عَطَاءٍ لَمْ يَسْمَعْ ذَلِكَ الْحَدِيثَ مِنْ أَبِي حُمَيْدٍ، وَبَيْنَهُمَا رَجُلٌ مَجْهُولٌ، فَذَكَرَ ذَلِكَ<sup>٦٤٣</sup> الْعَطَّافُ بْنُ خَالِدٍ عَنْهُ عَنْ رَجُلٍ، وَأَنَا ذَاكَرُ ذَلِكَ فِي بَابِ الْجُلُوسِ فِي الصَّلَاةِ<sup>٦٤٤</sup>، وَإِذَا ثَبِتَ ضَعْفُ الرَّوَايَةِ مَعَ انْقِطَاعِ الْحَدِيثِ لَا يَكُونُ حَجَّةً، وَلَكِنْ<sup>٦٤٥</sup> ثَبِتَ

٦٣١ ل: وثقة.

٦٣٢ و: أقدم.

٦٣٣ الخلافات للبيهقي، ٢/٣٣٩.

٦٣٤ و: فإن.

٦٣٥ ك، م- ثم يكبر ثم يقرأ ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه.

٦٣٦ ش- ثم يكبر ثم يقرأ ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم يرفع رأسه فيقول سمع الله لمن حمده ثم يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه.

٦٣٧ و، ش- كبر.

٦٣٨ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٣.

٦٣٩ و- بن جعفر فأثم يضعفون عبد.

٦٤٠ ل: يقومون.

٦٤١ و: يجتمعون.

٦٤٢ ش: عمر.

٦٤٣ و- ذلك.

٦٤٤ ش- وأنا ذاكر ذلك في باب الجلوس في الصلاة.

٦٤٥ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٧.

٦٤٦ ل: وإن.

فترجَّح<sup>٦٤٧</sup> رواية ابن مسعود رضي الله عنه<sup>٦٤٨</sup> لفقَّهه، وكونه<sup>٦٤٩</sup> موافقًا للقياس الذي ذكرناه، لما ذكرنا من الدليل المعقول في جواب الحدث الأول.<sup>٦٥٠</sup>

<sup>٦٥١</sup>والجواب<sup>٦٥٢</sup> عن الحديث الخامس: فقال الطحاوي في شرح الآثار<sup>٦٥٣</sup>: فهم يزعمون أنه خطأ، والحفاظ يَفْقُونُه<sup>٦٥٤</sup> على أنس رضي الله عنه،<sup>٦٥٥</sup> ولهذا لم يرفعه البخاري.<sup>٦٥٦</sup> ولئن ثبت، فالترجيح لرواية ابن مسعود لما بينا من فقَّهه والقياس والدليل المعقول.<sup>٦٥٧</sup>

والجواب عن الحديث السادس: وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه<sup>٦٥٨</sup>، قال الطحاوي في شرح الآثار: حدَّثنا ابن أبي داود، قال: حدَّثنا سعيد بن منصور، قال: حدَّثنا إسماعيل بن عيَّاش<sup>٦٥٩</sup> عن صالح بن كيسان عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه<sup>٦٦٠</sup> «أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وحين يركع وحين يسجد»<sup>٦٦١</sup>.

ثم أجاب عنه الطحاوي، فقال: فأما / ما رواه عن أبي هريرة فإنما هو<sup>٦٦٢</sup> من حديث إسماعيل بن عيَّاش<sup>٦٦٣</sup> عن صالح بن كيسان، فهم لا يجعلون إسماعيل فيما<sup>٦٦٤</sup> روى عن غير الشاميين حجةً، فكيف

٦٤٧ ل: فيرجح.

٦٤٨ ك+ رضي الله عنه.

٦٤٩ و: ولكونه.

٦٥٠ ك+ لما ذكرنا من الدليل المعقول في جواب الحدث الأول.

٦٥١ و، ل+ ولما ذكرنا من الدليل المعقول في جواز الحديث الأول وأما.

٦٥٢ و: الجواب.

٦٥٣ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٧.

٦٥٤ و: يفتقون.

٦٥٥ ل: يرفع.

٦٥٦ و، ل+ ولئن ثبت فالترجيح لرواية ابن مسعود لما بينا من فقَّهه والقياس والدليل المعقول.

٦٥٧ ك+ ولئن ثبت فالترجيح لرواية ابن مسعود لما بينا من فقَّهه والقياس والدليل المعقول.

٦٥٨ ك+ رضي الله عنه؛ ش- وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

٦٥٩ و، ل: عيَّاش.

٦٦٠ ك+ رضي الله عنه.

٦٦١ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٤.

٦٦٢ و- فإنما هو.

٦٦٣ و، ل: عيَّاش.

٦٦٤ و: مما.

يَحْتَجُّونَ عَلَىٰ خَصْمِهِمْ بِمَا لَوْ اِخْتَجَّ بِمِثْلِهِ عَلَيْهِمْ، ٦٦٥ لَمْ ٦٦٦ يُسَوِّغُوهُ ٦٦٧؟ ولئن ثبت الحديث فترجح حديث ابن مسعود رضي الله عنه ٦٦٨ بفقهاءه وموافقته القياس والدليل ٦٦٩ المعقول، ولأنَّ حديث أبي هريرة رضي الله عنه ترك في الرفع للسجود ٦٧٠ بالاتفاق، فكذلك يترك في الرفع للركوع. ٦٧٢

وأما الجواب عن الحديث السابع: وهو حديث جابر رضي الله عنه ٦٧٣، فنقول: «ليس ذلك بتأبٍ»، ٦٧٤، ولهذا لم يثبت في الصحيحين ولا في الموطأ ولا في سنن أبي داود ولا في الجامع الترمذي ٦٧٥ ولا في النسائي ٦٧٦ ولئن ثبت فترجح ٦٧٧ حديث ابن مسعود رضي الله عنه ٦٧٨ بما قلنا من كثرة فقهاءه وموافقة حديثه القياس والدليل المعقول.

والجواب عن الحديث الثامن: وهو حديث أبي موسى مثل الجواب عن الحديث السابع.

والجواب عن الحديث التاسع: كالجواب المتقدم؛ لأنَّ ابن مسعود رضي الله عنه ٦٧٩ كان ٦٨٠ أفتاه وأعلم من ابن الزبير، ولأنَّ حديثه مخالف للقياس الَّذي ذكرناه، والدليل المعقول الَّذي قلنا في جواب / الحديث الأول، ولأنَّ ٦٨١ حديثه متروك في الرفع للسجود بالاتفاق، لأنَّ الشافعي لم يعمل به، فكذا يترك في الرفع للركوع.

[١٠٨ظ]

٦٦٥ م: عليهم بمثله.

٦٦٦ م: لا.

٦٦٧ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٧.

٦٦٨ ك+ رضي الله عنه.

٦٦٩ م+ و.

٦٧٠ ل: السجود.

٦٧١ ش، ل: ترك.

٦٧٢ ل: الركوع.

٦٧٣ ك+ رضي الله عنه.

٦٧٤ انظر في الرواية هذا: الخلافات للبيهقي، ٢/٣٤٨.

٦٧٥ م: الترمذي.

٦٧٦ ف: النسوي.

٦٧٧ و: فيرجح.

٦٧٨ ك+ رضي الله عنه.

٦٧٩ ك+ رضي الله عنه.

٦٨٠ ك، و، ل- كان.

٦٨١ و: لأنَّ.

والجواب عن الحديث العاشر: وهو حديث أبي بكر ٦٨٢ رضي الله عنه ٦٨٣ فنقول ذلك ليس بثابت ٦٨٤ عند الحفاظ، ولهذا لم يثبته البخاري ومسلم وغيرهما ما ٦٨٥ ذكره غير ٦٨٦ البيهقي.

والجواب عن الحديث الحادي عشر: وهو حديث عمر، فنقول: «لم يثبت نقل ذلك عند الحفاظ»، وإنما ذكره ٦٨٧ الدارقطني، ٦٨٨ ولهذا لم يثبت في الكتب الستة. وقد روى الطحاوي بإسناد صحيح إلى عمر رضي الله عنه ٦٩٠ «أنه كان ٦٩١ يرفع أول تكبيرة ثم لا يعود» ٦٩٢، وقد ذكرنا الإسناد ٦٩٣ قبل هذا.

والجواب عن الحديث الثاني عشر: وهو حديث علي رضي الله عنه ٦٩٤، فنقول ٦٩٥: قال قاضي القضاة رواه ٦٩٦ أئمة الحديث من جملتهم ٦٩٧ الطحاوي، فنقول: نعم، ذكر الطحاوي رواية الرفع عن علي رضي الله عنه ٦٩٨، ثم روى روايته ٦٩٩ عدم رفعه أيضًا، قال: حدّثنا أبو بكر، قال: حدّثنا أبو أحمد ٧٠١، قال: حدّثنا أبو بكر النهشلي ٧٠٢، قال، حدّثنا عاصم بن كليب عن أبيه «أنّ عليًا كان يرفع يديه في أول تكبيرة من ٧٠٣ الصلاة ثم

٦٨٢ ف، م، ك، و: والجواب عن حديث أبي بكر وهو العاشر. و: بكرة.

٦٨٣ ك+ رضي الله عنه.

٦٨٤ ش: ليس ذلك بثابت؛ و: ذلك ليس بثابت.

٦٨٥ ش- ما.

٦٨٦ ل-غير.

٦٨٧ م: نقله.

٦٨٨ سنن الدارقطني، ٤/٦٢.

٦٨٩ ش+ في الكتب، مكرراً.

٦٩٠ ك+ رضي الله عنه.

٦٩١ و- كان.

٦٩٢ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٧.

٦٩٣ م: الأسانيد.

٦٩٤ ك+ رضي الله عنه.

٦٩٥ ش- فنقول.

٦٩٦ ش، و: رواية.

٦٩٧ ف، م: جمالهم.

٦٩٨ ك+ رضي الله عنه.

٦٩٩ ك: رواية.

٧٠٠ ش- عدم، صح هامش.

٧٠١ و- قال حدّثنا أبو بكر قال حدّثنا أبو أحمد.

٧٠٢ و: السهيلي.

٧٠٣ ش: في.

لا يرفع بعد.»<sup>٧٠٤</sup> ثم حمل الطحاويّ حديث رفع اليدين عند الركوع من<sup>٧٠٥</sup> عليّ رضي الله عنه<sup>٧٠٦</sup> على النسخ، / يعني: أن الرفع لو لم ينسخ ما كان عليّ رضي الله عنه<sup>٧٠٧</sup> بتركه، وإنما تركه لأنه ثبت عنده نسخ الرفع،<sup>٧٠٨</sup> لأنه ما كان يخالف رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم.<sup>٧٠٩</sup> وقد ذكرنا رواية محمد بن الحسن أيضًا قبل هذا في عدم رفع عليّ رضي الله عنه.<sup>٧١٠</sup> وقال قاضي القضاة، وقال الترمذيّ حديث عليّ<sup>٧١١</sup> حسنٌ صحيحٌ، فأقول: لم يُقُلْ الترمذيّ حديث عليّ<sup>٧١٢</sup> حسنٌ صحيحٌ<sup>٧١٣</sup>، وإنما المذكور في جامعهم قال أبو عيسى<sup>٧١٤</sup> حديث ابن عمر حديث<sup>٧١٥</sup> حسنٌ صحيحٌ<sup>٧١٦</sup> ونقله قاضي القضاة إلى حديث عليّ رضي الله عنه.<sup>٧١٧</sup>

[١٠٩و١]

والجواب<sup>٧١٨</sup> عن الحديث الثالث عشر: وهو حديث عُمر<sup>٧١٩</sup> الليثي، فنقول: لم يُبَيِّنْهُ في الكتب الستة ولا الطحاويّ، ولئن صحّ فالترجيح لرواية ابن مسعود رضي الله عنه<sup>٧٢٠</sup> لِمَا قلنا، ولأنه روى «أنه عليه السلام كان<sup>٧٢٢</sup> يرفع مع كلِّ تكبيرة»، وهذا يقتضي الرفع في السجود، ولم يعمل به الشافعيّ في السجود فكيف يعمل به في الركوع<sup>٧٢٣</sup>؟

٧٠٤ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/٢٢٥؛ شرح مشكل الآثار للطحاوي، ١٥/٣٣.

٧٠٥ ك: عن.

٧٠٦ - و- رضي الله عنه.

٧٠٧ ك+ رضي الله عنه.

٧٠٨ م- الرفع.

٧٠٩ انظر. شرح مشكل الآثار للطحاوي، ١٥/٣٣.

٧١٠ - و- رضي الله عنه.

٧١١ ك، ل+ عليّ.

٧١٢ ك: ش- فأقول لم يُقُلْ الترمذيّ حديث عليّ حسنٌ صحيحٌ.

٧١٣ سنن الترمذيّ، الدعوات، ٣٢.

٧١٤ م- حديث عليّ حسنٌ صحيحٌ وإنما المذكور في جامعهم قال أبو عيسى، صح هامش.

٧١٥ - و- حديث.

٧١٦ و+ فأقول لم يقل الترمذيّ حديث عليّ حسن صحيح، وإنما المذكور في جامعهم قال أبو عيسى حديث ابن عمر حسن صحيح.

٧١٧ - و- رضي الله عنه.

٧١٨ ش، ل: وأما الجواب.

٧١٩ ل: عمر.

٧٢٠ ل: وإن.

٧٢١ - و- رضي الله عنه.

٧٢٢ ك+ كان.

٧٢٣ و، ل+ ولأنه روى أنه عليه السلام يرفع مع كلِّ تكبيرة، وهذا يقتضي الرفع في السجود ولم يعمل به الشافعيّ في السجود فكيف يعمل به في الركوع.

والجواب<sup>٧٢٤</sup> عن الحديث الرابع عشر: وهو حديث البراء بن عازب في رفع الأيدي، قد تقدّم<sup>٧٢٥</sup> قبل هذا عن «سنن أبي داود» عن البراء بن عازب «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود»<sup>٧٢٦</sup>. كذلك روينا عن<sup>٧٢٧</sup> شرح الآثار للطحاوي عن البراء بن عازب<sup>٧٢٨، ٧٢٩</sup> وكذلك روى الترمذي عن البراء<sup>٧٣٠</sup> ورايته<sup>٧٣١</sup> / هؤلاء أقوى من رواية الحاكم والبيهقي ولو لم تكن<sup>٧٣٢</sup> رواية السنن والجامع الترمذي كانت رواية ابن مسعود كافية لنا في ترجيح المذهب.

والجواب عن الحديث الخامس عشر: وهو حديث ابن طاووس، فنقول: «إنه ضعيف»<sup>٧٣٣</sup> بدليل إنكار وهيب حيث قال له: تصنع شيئاً لم أر<sup>٧٣٤</sup> أحداً يصنعه. ويدل على ذلك قول طاووس في الحديث، ولا أعلم إلا أنه كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنعه؛ لأن قول طاووس في صنع<sup>٧٣٥</sup> النبي صلى الله عليه وسلم<sup>٧٣٦</sup> منقطع؛ لأن طاووساً لم ير النبي صلى الله عليه وسلم، وقوله: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنعه»<sup>٧٣٧</sup> لا يكون حجة<sup>٧٣٨</sup>.

٧٢٤ ش: وأما الجواب.

٧٢٥ ف- تقدّم، صح هامش؛ ك، و: فقد روينا.

٧٢٦ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢١.

٧٢٧ م: في.

٧٢٨ ش، و- روينا عن شرح الآثار للطحاوي عن البراء بن عازب، صح هامش و.

٧٢٩ انظر. شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/١٩٦.

٧٣٠ و: وكذلك روى الترمذي عن البراء بن عازب، مكرراً.

٧٣١ انظر. سنن الترمذي، الصلاة، ٧٩.

٧٣٢ ك، ل: ولم يكن.

٧٣٣ و- ضعيف.

٧٣٤ و- أرا.

٧٣٥ ك- في صنع.

٧٣٦ ف- صلى الله عليه وسلم.

٧٣٧ ف- صلى الله عليه وسلم؛ و+ لأن حجة.

٧٣٨ انظر. سنن أبي داود، الصلاة، ١١٩؛ السنن الصغرى للنسائي، ٢/٢٣٢.

٧٣٩ و- يصنعه لا يكون حجة؛ ك: في صنع النبي صلى الله عليه وسلم وقوله «كان يصنعه» لا يكون حجة، مكرراً.

والجواب<sup>٧٤٠</sup> عن الحديث السادس عشر: وهو حديث حميد بن هلال،<sup>٧٤١</sup> فنقول<sup>٧٤٢</sup>: أنه قال: حدثني مَنْ سَمِعَ الأعرابيَّ يقول: «رأيتُ رسولَ<sup>٧٤٣</sup> الله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ وهو يصلِّي يرفع»<sup>٧٤٤</sup>. رواه أبو نعيم فمثله لا يكون حجةً عند أهل الحديث؛ لأنَّ الراويَّ مجهولٌ، لا يُعرَف حاله، فمن كان الَّذي سمع الأعرابيَّ، ومن كان الأعرابيَّ وكلاهما مححول، لا يعرف و نكرة لا تتعرف.<sup>٧٤٥</sup> ثمَّ ذكر قاضي القضاة أحاديثَ ثلثةً مرسلَةً في<sup>٧٤٦</sup> رفع اليدين عند الركوع عن<sup>٧٤٧</sup> قتادة وعن الحسن وعن سليمان بن يسار، فجوابه أسهل من الجميع بحمد الله تعالى<sup>٧٤٨</sup>؛ لأنَّ المراسيل عندهم ليست بحجةٍ إلاَّ المراسيلُ سعيد بن / المسيَّب. فكيف يحتجُّون بها عَلَيْنَا؟ ثمَّ حضر قاضي القضاة جماعة الرِّوَاة من الصحابة في رفع الأيدي في ثلثةٍ وأربعين صحابياً رضي الله تعالى عنهم أجمعين<sup>٧٤٩</sup>، بعضهم<sup>٧٥٠</sup> مرَّ ذكره في بيان الأحاديث الستة عشر التي ذكرها، وقد أرينا<sup>٧٥١</sup> وجه الجواب عن ذلك، وباقي الرواة إذا صحَّ نقلُهم بالإسناد يحاب عن ذلك<sup>٧٥٢</sup> موافقاً لما سلكه الأئمة المتقدِّمون في التحقيق والبيان، والآن نقف الجواب إلى أن يصحَّ النقلُ عنهم<sup>٧٥٣</sup>، ولن<sup>٧٥٤</sup> يصحَّ<sup>٧٥٥</sup> إلى يوم القيامة؛ لأنَّه لم يردَّ ذكرُهم في كتب الحديث أصلاً.

[١١٠و]

٧٤٠ ش: وأما الجواب.

٧٤١ ش: ل: وأما الجواب عن الحديث السادس عشر وهو حديث حميد بن هلال؛ ف، م، ك، و: عن حديث حميد بن هلال وهو الحديث السادس عشر.

٧٤٢ ش+ فنقول.

٧٤٣ ك: النبي.

٧٤٤ انظر. المسند لأحمد بن حنبل، ٢٤٩/٣٣.

٧٤٥ ك، و، ل+ فمن كان الَّذي سمع الأعرابيَّ، ومن كان الأعرابيَّ وكلاهما مححول لا يعرف و نكرة لا تتعرف.

٧٤٦ ل: و.

٧٤٧ ل: وعن.

٧٤٨ ك، و+ تعالى.

٧٤٩ ش+ رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

٧٥٠ ش- بعضهم.

٧٥١ ش: أوردنا.

٧٥٢ ك- وباقي الرواة إذا صحَّ نقلُهم بالإسناد يحاب عن ذلك وباقي الرواة إذا صحَّ نقلُهم بالإسناد يحاب عن ذلك.

٧٥٣ ل- عنهم.

٧٥٤ ف، م: لم.

٧٥٥ ف، م- يصح، صحَّ هامش.

وأما قوله: لم يصحَّ من أحدٍ منهم<sup>٧٥٦</sup> تركه فلا يخلوا ما أن يكون الضمير فمنهم<sup>٧٥٧</sup> راجعاً إلى الصحابة مطلقاً أو إلى الصحابة الذين حصرهم فعلى كلا التقديرين لم يصحَّ، قوله: لم يصحَّ<sup>٧٥٨</sup>؛ لأنَّ الصحابة الذين حصرهم من حملتهم عمر وعليّ وابن عمر رضي الله عنهم<sup>٧٥٩</sup>، فقد صحَّ تركهم الرُفَعُ بالإسناد الصحيح، وقد مرَّ بيانه.

وأما إذا أراد الصحابة مطلقاً، فكذلك لأنَّ عمر وعليّ وابن عمر رضي الله عنهم<sup>٧٦٠</sup> صحَّ تركهم، ومطلق الصحابة شملهم، ولأنَّ ابن مسعود رضي الله عنه<sup>٧٦١</sup> ما كان يرفع، وقد صحَّ ذلك بالإسناد السابق من قبل، ألا ترى إلى ما قال الترمذيّ / في جامعهم بقوله<sup>٧٦٢</sup>: حدّثنا هنادٌ<sup>٧٦٣</sup>، قال: حدّثنا وكيعٌ عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة قال، قال<sup>٧٦٤</sup> عبد الله بن مسعود رضي الله عنه<sup>٧٦٥</sup> «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلّم فصلّي، فلم يرفع يديه إلّا في أوّل مرّة»<sup>٧٦٦</sup>. قال: في الباب عن البراء بن عازب<sup>٧٦٧</sup> قال: أبو عيسى حديث ابن مسعود «حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»<sup>٧٦٨</sup> وبه يقول غير واحدٍ من أهل العلم من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلّم والتابعين، وهو قول سفيان وأهل الكوفة إلى هنا،<sup>٧٦٩</sup> فهذا لفظ الترمذيّ<sup>٧٧٠</sup>، وقول الترمذيّ وبه يقول غير واحدٍ من أهل العلم من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلّم

[١١٠ظ]

٧٥٦ ك- منهم.

٧٥٧ ف، م، ش، ك، و، ل: في منهم.

٧٥٨ ل- لم يصحّ.

٧٥٩ ك، ش+ رضي الله عنهم.

٧٦٠ ك، ش+ رضي الله عنهم.

٧٦١ ك، ش+ رضي الله عنه.

٧٦٢ ل: في قوله.

٧٦٣ و، ل- هناد؛ ل+ زياد.

٧٦٤ و- قال، صح هامش.

٧٦٥ ك+ رضي الله عنه.

٧٦٦ سنن أبي داود، الصلاة، ١٢١؛ سنن الترمذيّ، الصلاة، ٧٩.

٧٦٧ ك+ إلى.

٧٦٨ ش+ صحيح.

٧٦٩ ش- إلى هنا.

٧٧٠ ش: وهذا لفظ الترمذيّ.

٧٧١ سنن الترمذيّ، الصلاة، ٧٩.



والتابعين برد قول قاضي القضاة لم يصح من أحدٍ منهم تركه. ٧٧٢ واستدلَّ قاضي القضاة على ٧٧٣ وجوب رفع ٧٧٤  
اليدين: ٧٧٥ نُصِرَ للأوزاعي، بأنَّ مالك بن الحُوَيْرِث رأى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعلُه في الصلاة، وقال له  
ولأصحابه «صَلُّوا كما رأيتموني أصَلِّي» ٧٧٦، والأمر للوجوب، فنقول إنَّ كان يستدلُّ على الوجوب بفعل النَّبِيِّ  
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا نسلم أنَّه يدلُّ على الوجوب؛ لأنَّ أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَتْ بِمُوجِبَةٍ  
عند الحنفيَّة؛ لأنَّ أفعاله ٧٧٧ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٧٧٨ يَعْتَوِرُهَا مَعْنِيَانِ: الأخذ، والترك. فلَمَّا كان الترك غير واجبٍ،  
وهو أحدُ قِسْمَيْ الفعل كان الأخذ مثله / والعلة الجامعة بينهما: أنَّه ليس في ظاهر الفعل دلالة على حكمه [١١١]  
في نفسه، كما أنَّه ليس في ظاهر الترك دلالة على حكمه في نفسه: ٧٧٩ من وجوبٍ أو ندبٍ أو ٧٨٠ إباحتٍ. ٧٨١  
فوجب أن لا يجب الفعلُ عَلَيْنَا بوجوده منه، فلا يصحَّ الإستدلال بالحديث في وجوب أفعاله؛ لأنَّنا أمرنا  
بالاقتداء على وصفٍ، وهو أن نُصَلِّيَ كما رأيناه يَصَلِّي عليه السلام، ٧٨٢ فنحتاج أن يعلم كيف صَلَّى على وجه  
الفرض أو الندب ففعل مثله، وإنَّ كان يستدلُّ بقرينة الأمر فلا نسلم ذلك أيضًا، لأنَّ مطلق الأمر ٧٨٣ للوجوب  
أو للندب ٧٨٤ أو للإباحة أو ٧٨٥ الوجه فيه التوقف فيه إختلافًا، فلا بدُّ من الدليل ٧٨٦ على ذلك. ولئن سلَّمنا  
أنَّه للوجوب، فنقول مثل ذلك وُجِدَ ٧٨٧ في حديث ابن مسعود رضي الله عنه ٧٨٨ «لأنَّه صَلَّى صلاة رسول ٧٨٩

٧٧٢ ف، ش، م - وقول الترمذي وبه يقول غير واحدٍ من أهل العلم من أصحاب النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والتابعين برد قول قاضي القضاة لم يصح  
من أحدٍ منهم تركه، صحَّ هامش ف.

٧٧٣ و: عن.

٧٧٤ و- رفع.

٧٧٥ ف، م، ك، و: اليد.

٧٧٦ سنن الدارمي، الصلاة، ٤٢؛ صحيح البخاري، الأدب، ٢٧.

٧٧٧ و عليه السلام.

٧٧٨ و- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٧٧٩ و+ كما أنَّه ليس في ظاهر الترك دلالة على حكمه في نفسه.

٧٨٠ ف- إنَّه ليس في ظاهر الفعل دلالة على حكمه في نفسه من وجوبٍ أو ندبٍ أو، صحَّ هامش ف.

٧٨١ الفصول في الأصول للحصاص، ٢٢٣/٣.

٧٨٢ و+ عليه السلام.

٧٨٣ ك+ أمَّا.

٧٨٤ و:ل: الندب.

٧٨٥ و، ك+ ممكن.

٧٨٦ و: دليل.

٧٨٧ ل: وجه.

٧٨٨ ك+ رضي الله عنه.

٧٨٩ و- صلاة رسول، صحَّ هامش.

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً»،<sup>٧٩٠</sup> وقوله عليه السلام<sup>٧٩١</sup> «صَلُّوا» خطابٌ عامٌّ لجميع الصحابة رضي الله عنهم<sup>٧٩٢</sup> فيكون ترك الرفع واجباً أيضاً عملاً بالأمر، فتعارض<sup>٧٩٣</sup> وجهها الحديثين حينئذ، فلا يمكن الجمع بينهما للزوم، الجمع بين التقييضيْن فيُرجَّح أحدهما على الآخر، فيتعيَّن<sup>٧٩٤</sup> الرُّجْحَانُ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه<sup>٧٩٥</sup> لأنَّ روايته أقوى، وقال ابن عمر «إذا رأي رجلًا لا يرفع يديه رَمَاهُ بِالْحَصَى»<sup>٧٩٦</sup>، فنقول<sup>٧٩٨</sup>: من أين يثبت<sup>٧٩٩</sup> النقل<sup>٨٠٠</sup> عنه / بهذا الوجه من غير إسنادٍ صحيح<sup>٨٠١</sup> مع رواية الثقات عنه<sup>٨٠٢</sup> بخلاف ذلك، ألا ترى أنَّ الإمام محمَّد بن الحسن مع عَزَاةِ علمه ووُفُورِ تَقْوَاهُ وكمال وَرَعِه وظهور اجتهاده في العالم، روى في موطأه<sup>٨٠٣</sup> أن ابن عمر ما كان يرفع يديه فيما<sup>٨٠٤</sup> سوى التكبيرة الأولى<sup>٨٠٥</sup> بإسنادٍ صحيحٍ، بيناه من قبل<sup>٨٠٦</sup>. فإذا لم يرفع هو بنفسه، فكيف يرمي من لا يرفع<sup>٨٠٧</sup> بالحصى<sup>٨٠٨</sup>؟ ولئن ثبت إسناد النقل في الرمي يُحْمَلُ ذلك على ما قبل التسخ، إن شاء الله تعالى أعلم.<sup>٨٠٩</sup> ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف، ٤٣/٧].<sup>٨١٠</sup>

[١١١ظ]

٧٩٠ السنن الكبرى للنسائي، ٣٣٢/١.

٧٩١ ش، و: عليه الصلاة والسلام.

٧٩٢ ك+ رضي الله عنهم.

٧٩٣ ف: فتعارضنا.

٧٩٤ ل: فتعيَّن.

٧٩٥ و- رضي الله عنه.

٧٩٦ ل: رمى بالحصا.

٧٩٧ انظر. قرة العينين برفع اليدين في الصلاة للبخاري، ٤١٧؛ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مح. طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٣)، ٢٩٥/١.

٧٩٨ و، ل: فيقول.

٧٩٩ و: ثبت.

٨٠٠ ك+ أي قاضي القضاة.

٨٠١ ف، م- صحيح، صحخ هامش ف.

٨٠٢ ك+ عنه؛ ل+ منه.

٨٠٣ و- أن.

٨٠٤ ف، م، ش: فيها؛ ك، و، ل: فيما.

٨٠٥ ل: تكبيرة الافتتاح.

٨٠٦ موطأ الإمام مالك للشيباني، ١٨١/١.

٨٠٧ و+ من لا رمى من لا رفع.

٨٠٨ ف: بالحصا.

٨٠٩ ك+ أعلم.

٨١٠ و+ الحمد لله وصلى؛ ل+ تمت الرسالة الدمشقية في اليوم السبت الثاني عشرة من شعبان سنة ١٠٢٧؛ ك+ تمة المقدمة الدمشقية بحمد الله

Çiftci, "Kivâmu'ddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının  
Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi"

كتبه أبو حنيفة أمير كاتب بن أمير عمر العميد المدعو «قوام الفارابيّ الإتقانيّ» الليلة التاسعة عشر من شوال، من سنة سبع وأربعين وسبعمئة، بدمشق المحروسة -حرسها الله تعالى-. وهذه حكاية خطّ المصنّف، ونقله<sup>٨١١</sup> من خطّ نُقِلَ من خطّ المصنّف العبد الفقير إلى الله الخفيّ محمّد بن محمّد بن محمّد الحسين الحنفيّ الكُلشهريّ السليمان غفر الله له، ولوالديه ولجميع المسلمين، في شهر شعبان المكرّم، سنة خمس وسبعين وسبعمئة بالحجري في القاهرة.

تعالى وعونه وحسن توفقه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، و كان الفراغ من نسخها في العشرين شهر جمادى الآخرة عام سبع وستين وتسعمئة؛ ش+ تمت الرسالة المقبولة على يد كاتب الرسائل في هذا المجموعة بفضله سبحانه وتعالى بكتاش بن حسن غفر الله له ولوالديه واحسن إليهما وإليه في ليلة الثلثا الثالث في رجب الفرد سنة إحدى وخمسين وألف من هجرة، من له العزّ والشرف. ٨١١ م: كتبه أبو حنيفة أمير كاتب بن أمير عمر العميد المدعوّ بقوام الفارابيّ الإتقانيّ الليلة التاسعة عشر من شوال من سنة سبع وأربعين وسبعمئة بدمشق المحروسة حرسها الله تعالى وهذه حكاية خطّ المصنّف ونقل من نسخة نقلت من خطّ كتب من الأصيل والحمد حلو وصلّى سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم وحسبنا الله ونعم الوكيل.

## المصادر

### المصنف في الأحاديث والآثار،

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي العبسي (ت. ٢٣٨هـ/٨٤٩م) تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض ١٩٨٩.

### الدراية في تخريج أحاديث الهداية،

ابن حجر العسقلان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م) تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت د. ت.

### المسند،

أحمد ابن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١.

### الطبقات الكبير،

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٥م) تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة ٢٠٠١.

### سنن ابن ماجة،

ابن ماجة، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت د. ت.

### سنن أبي داود،

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ب. ت.

### العناية شرح الهداية،

البايزي، أكمل الدين (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م) مطبوع بهامش فتح القدير للكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت د. ت.

### صحیح البخاري،

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م) تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق ١٩٩٣.

### قرة العينين برفع اليدين في الصلاة،

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م) تحقيق: أحمد الشريف، دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت ١٩٨٣.

### المحيط البرهاني في الفقه النعماني،

برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م) تحقيق: عبد الكريم سامي الحندي دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤/٢٠٠٤.

### التَّيْمَةُ: تنمة الفتاوى،

برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م) المكتبة السليمانية، إسطنبول، تورهان فاليد سلطان، ١٦٥، ١-٢٢٦ و.

### أصول البزدوي،

البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد الحنفي (ت. ٤٨٢هـ/١٠٨٩م) تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، بيروت ٢٠١٦.

Çiftci, "Kivâmu'ddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının  
Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi"

أنساب الأشراف،

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م) تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي دار الفكر، بيروت ١٩٩٦.

الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه،

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) تحقيق: الهيئة، الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٥.

السنن الكبرى،

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

معرفة السنن والآثار،

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩١.

سنن الترمذي،

الترمذي، أحمد بن عيسى أبو عيسى (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م) تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦.

الفصول في الأصول،

الحضاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م) تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت

١٩٩٤.

شرح مختصر الطحاوي،

الحضاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م) تحقيق: سائد بكداش وآخرون، دار البشائر الإسلامية، بيروت ٢٠١٠.

شرح الجامع الصغير،

قاضي خان، فخر الدين الأوزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، بروصة: المكتبة ابنه بك، ٤٥٤/١، و-٨٤٤ظ.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت. ٤٠٠هـ/١٠٠٩م) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧.

سنن الدارقطني،

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م) تحقيق: شعيب

الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٤.

سنن الدارمي،

الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م) تحقيق: فواز أحمد زمرلي - خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي،

بيروت ١٤٠٧.

تقويم الأدلة في أصول الفقه،

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٩م) تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١.

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك،

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت. ١١٢٢هـ/١٧١٠م) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٣.

الأعلام،

الزركلي، خير الدين (ت. ١٩٧٦م) دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

نصب الراية لأحاديث الهداية،

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (ت. ٧٦٢هـ/١٣٦٠م) مؤسسة الريان، بيروت ١٩٩٧/١٤١٨.

أصول السرخسي،

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) تحقيق: أبو الوفا الأفغاني دار المعرفة، بيروت د.ت.

المبسوط،

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) دار المعرفة، بيروت ١٩٩٣/١٤١٤.

كتاب الآثار،

الشيبياني، محمد بن الحسن (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م) تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

شرح مشكل الآثار،

الطحاوي، أبو جعفر (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧.

شرح معاني الآثار،

الطحاوي، أبو جعفر (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م) تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٤/١٤١٤.

مصنف عبد الرزاق،

عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر بن همام (ت. ٢١١هـ/٨٢٦م) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتبة الإسلامي، بيروت ١٤٠٣.

سلم الوصول إلى طبقات الفحول،

كاتب جليبي، مصطفى بن عبد الله الهاجحي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة إرسبكا، إسطنبول

٢٠١٠.

معجم المؤلفين،

كحالة، عمر رضا (ت. ١٩٨٧م) دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

الموطأ،

مالك بن أنس، أبو عبدالله الأصبجي (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٥.

موطأ الامام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني،

مالك بن أنس، أبو عبدالله الأصبجي (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م) تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق ١٩٩١.

صحيح مسلم،

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي،

بيروت ١٩٥٥.

الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام شرح سنن ابن ماجه،

Çiftci, "Kıvâdüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının  
Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi"

مُغَلِّطَايَ بن قَلِيح، علاء الدين (ت. ٧٦٢هـ/١٣٦١م) تحقيق: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، دار ابن عباس، الدقهلية ٧٢٠٠.

السنن الكبرى،

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م) تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١.

المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي،

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب

١٩٨٦.





# Mehmed Emin Yümnî Efendi'nin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine Yazdığı Farsça Tahmîs

**Öz:** Edebiyatta bir manzumenin her beytinin önüne üçer mısra ilave edilmesiyle oluşan beşer mısralı bentlere tahmîs denilmektedir. Tahmîs çoğunlukla başka bir şairin şiiri üzerinde yapılmaktadır, ancak kendi şiirini tahmîs eden şairler de bulunmaktadır. Bir tahmîsin değer kazanabilmesi için asıl beyit ile eklenen mısraların anlam ve ses bakımından kaynaşmış olması gerekmektedir. Bu yüzden şair iki ayrı şiiri birbirine ilave etme noktasında titiz davranmalı ve asıl şiir ile aynı üslubu yakalamalıdır. Tahmîs Arap edebiyatında doğmuş, oradan Fars edebiyatına geçmiş, daha sonra Türk edebiyatında yer edinmiştir. Arap ve Fars edebiyatlarına nazaren tahmîs en çok Türk edebiyatında revaç kazanmıştır. Nitekim tahmîs Türk edebiyatında en çok işlenen musammât türüdür. Türk edebiyatında birçok şair kendisinden önceki veya çağdaşı bir şairin şiirlerine tahmîs yazmıştır. Türk edebiyatında Türkçe tahmîsler yazıldığı gibi Arapça ve Farsça tahmîsler de kaleme alınmıştır. Türk edebiyatında Farsça tahmîs yazan en meşhur şair Mehmed Emin Yümnî Efendi'dir. Yümnî hem Hâfız-i Şîrâzî'nin *Farsça Divanı*'na hem de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine Farsça tahmîs yazmıştır. Yümnî'nin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine yazdığı Farsça tahmîs, söz konusu eserin ilk defterinde yer alan 624 beyitten ibarettir. Yümnî, *Mesnevî*'de bulunan 624 beytin her birinin üzerine aynı ölçü ve uyakta üçer mısra ekleyerek eserini oluşturmuştur. Ne zaman yazıldığı belli olmayan bu eserde sade ve anlaşılır bir dil kullanılmış ve mısralar arasında anlam ilgisi kurulmuştur. Eserin adı "*tabmîs-i Yümnî ber kitâb-i Mesnevî*" şeklinde zikredilmiş, 24 başlık yazılmış ve bu başlıklar altında tahmîsler sıralanmıştır. Söz konusu eserde iki metin birbirine ilave edilirken bunların anlam, üslup, şekil ve söz bakımından uyumlu olmasına ve kaynaşık bütünlük arzemesine dikkat edilmiştir. Yümnî büyük ihtimalle *Mesnevî*'nin altı defterine de tahmîs yazmayı düşünmüş, ancak bilemediğimiz sebeplerden dolayı sadece ilk defterin girişindeki beyitler ile iktifa etmiştir. Yümnî'nin *Mesnevî*'ye tahmîs yazmasının en önemli nedenleri Mevlânâ'ya olan bağlılık ve saygı, edipler sınıfına katılmak, hayır duası almak ve rahmetle anılmak olmalıdır. Bu eserde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin önemli kısımları olan ney-nâme, padişah ile cariyeye, bakkal ve papağan, Yahudi padişah ve vezirinin zulümleri gibi bölümlere tahmîs yazılmıştır. Bu çalışmada daha önce hakkında fazla bilgi bulunmayan ve tenkitli metin neşri yapılmayan Mehmed Emin Yümnî Efendi tarafından Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine yazılan Farsça tahmîs ilk defa detaylı ele alınacak ve eserdeki bazı şiirlerin Türkçe tercümesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevî, Tahmîs, Farsça.

### Persian Takhmīs Written by Mehmed Emin Yumni Efendi for Mawlana's *Masnawī*

**Abstract:** In literature, pentacles with five lines, which are formed by adding three lines in front of each couplet of a poem, are called *takbmīs*. Takhmīs is mostly done on the poem of another poet, but there are also poets who have takhmīs on their own poetry. In order for a takhmīs to gain value, the original couplet and the added verses must be fused in terms of meaning and sound. Therefore, the poet should be meticulous in adding two separate poems to each other and should capture the same style as the original poem. Takhmīs was born in Arabic literature, passed to Persian literature from there, and later took a place in Turkish literature. Compared to Arabic and Persian literatures, takhmīs has gained the most popularity in Turkish literature. As a matter of fact, takhmīs is the most used *musammat* type in Turkish literature. Many poets in Turkish literature wrote takhmīs on the poems of a previous or contemporary poet. In Turkish literature, as well as Turkish takhmīs, Arabic and Persian takhmīs were also written. The most famous poet who wrote Persian takhmīs in Turkish literature is Mehmed Emin Yumni Efendi. Yumni wrote Persian takhmīs for both Hafez-i Shirazi's Persian *Diwan* and Mawlana's *Masnawī*. The Persian takhmīs written by Yumni in Mawlana's *Masnawī* consists of 624 couplets in the first book of this work. Yumni created his work by adding three verses in the same measure and rhyme to each of the 624 couplets in *Masnawī*. In this work, which is uncertain when it was written, a simple and understandable language was used, and a semantic relationship was established between the verses. The name of the work was mentioned as "The takhmīs written by Yumni in the *Masnawī* book", 24 titles were written, and takhmīs were listed under these titles. While adding two texts together in the work in question, care was taken to ensure that they were compatible in terms of meaning, style, form and words, and that they merged and formed a whole. Yumni probably thought of writing takhmīs in all six notebooks of *Masnawī*, but for reasons we do not know, he only contented himself with the couplets in the introduction of the first notebook. The most important reasons why Yümni wrote a takhmīs for Mesnevi must be his loyalty and respect to Mevlana, his desire to join the group of literature scholars, to receive blessings, and to be remembered with mercy. In this work, Yumni wrote takhmīs on the most important parts of Mawlana's *Masnawī*, such as "ney-name", "the sultan" and "the concubine", "the grocer" and "the parrot", and "the oppression of the Jewish sultan and his vizier". In this study, the Persian takhmīs written for Mawlana's *Masnawī* by Mehmed Emin Yumni Efendi, about which there is not much information before and no critical text has been published, will be discussed in detail for the first time, and some poems in the work will be translated into Turkish.

**Keywords:** Mawlana, *Masnawī*, Takhmīs, Persian.

## Giriş

Bir gazelin ya da kasidenin beyitlerinin başına bir şairin aynı ölçüde üç dize ekleyerek oluşturduğu nazım şekline tahmīs denilmektedir. Beşleme, bir gazeli beşer mısralık kıtalardan meydana gelen bir manzume hâline getirme işi ve sayısını beşer çıkarma anlamlarına gelen tahmīsın kafiye düzeni "aaaa", "bbba" ve "ccca" şek-

lindedir.<sup>1</sup> İddialara göre tahmîs ilk olarak Arap edebiyatında kullanılmış, daha sonra sırasıyla Fars ve Türk edebiyatlarında yer edinmiştir. Bu tür Türk edebiyatında Arap ve Fars edebiyatlarına nazaren daha çok rağbet görmüştür.<sup>2</sup> Tahmîste başa eklenen dizeler uyak, ölçü ve vezin olarak manzumenin asıl beyitleriyle uyum içinde görünmeli ve dizeler arasında bir anlam kaynaşması bulunmalıdır.<sup>3</sup> Hem şeklen hem de anlam olarak bir bütünlük arzetmesi gereken dizelerde şair kendi mahlasını söylemişse, tahmîsi yapan şair de eklediği dizelerin birinde mahlasından istifade etmelidir.<sup>4</sup> Tahmîs, divan şiirinde en çok işlenen musammat türüdür.<sup>5</sup> Birçok şair hem kendi dönemlerinde hem de kendilerinden önceki dönemlerde yaşayan şairlerin önemli manzumelerini tahmîs etmişlerdir. Yaygın olarak kullanılan bu nazım şekli neredeyse her şairin divanında bulunmaktadır.<sup>6</sup> Divanlarda genellikle tahmîsler kasidelerden sonra musammatlar başlığının altında yer almaktadır. Şeyh Galip (ö. 1213/1799), Fuzûlî (ö. 963/1556), Abdülhad Nûrî (ö. 1061/1651), Cinânî (ö. 1004/1595), Bâkî (ö. 1008/1600), Derviş Azbî (ö. 1149/1160/1736/1747), Beylikçi Arif (ö. 1224/1809), Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1245/1829) ve Leylâ Hanım (ö. 1847) gibi isimler Türk edebiyatında tahmîs yazan şairlerdendir.<sup>7</sup> Klasik Türk edebiyatında en çok gazeller üzerine tahmîs yapılmıştır, ancak mesnevi, kaside, müstezat ve kıtalar da tahmîs edilmiştir.<sup>8</sup> Şairler genellikle saygı duydukları şairlerin veya devlet büyüklerinin şiirlerine tahmîs kaleme almıştır.<sup>9</sup> Bazı şairler kendi gazellerine

- 1 İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubealtı Yayınları, 2007), 1018; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 437.
- 2 Nadhim Asaad, *Erbilli Abdurrezzâk Âğa ve tahmîsleri (İnceleme-metin)* (Edirne: Trakya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 892.
- 3 M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi -Biçim-Ölçü-Kafiye* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 130.
- 4 Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Sevinç Basımevi, 1983), 223; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 437.
- 5 Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 437.
- 6 Hamdi Birgören, "Tahmîs", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: AKDITYK Yayınları, 2006), 11.
- 7 *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/ İsimler/ Eserler/ Terimler)*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 198; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 437.
- 8 Halil Erdoğan Cengiz, "Divan Şiirinde Musammatlar", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)* (s. 415-416-417, s. 291-429, 1986), 384.
- 9 Birgören, "Tahmîs", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, 10-11; Asaad, *Erbilli Abdurrezzâk Âğa ve tahmîsleri (İnceleme-metin)*, 3-4; İsmail Habib, *Edebiyat Bilgileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1942), 135.

bile tahmîs yazmışlardır.<sup>10</sup> Bu tür gazellerde “tahmîs-i gazel-i/... hod” şeklinde bir başlık yer almaktadır.<sup>11</sup> Tahmîslerde beyitler bent haline getirilmektedir.<sup>12</sup> Tahmîs divan edebiyatında muhammese nazaran daha çok ilgi görmüştür.<sup>13</sup> Her beyte eklenen üçer mısrayı birinci ve ikinci mısralar arasına yerleştirilerek yapılan tahmîslere “tahmîs-i mutarraf” denilmektedir.<sup>14</sup> Yahya Kemal, Bâkî'nin bir gazeline bu türden bir tahmîs yazmıştır. Muhammes ile tahmîs şekil olarak birbirine benzemekte, ancak muhammes tek bir şairin kaleminden çıkmasına rağmen tahmîs iki şairin ortak şiiridir.<sup>15</sup> Çoğunlukla tahmîsler beş veya yedi bend arasında düzenlenmekte ve son bend ile her iki şairin mahlasına yer verilmektedir.<sup>16</sup> Bir şair diğer bir şairin şöhretinden yararlanmak için de onun beğenilen bir manzumesini tahmîs edebilmektedir.<sup>17</sup> Türk edebiyatında tahmîs hakkında yazılan müstakil bir eser bulunmamaktadır, ancak klasik edebiyat bilgisi kitaplarında, edebiyat lügatlerinde ve divan şiiri sözlüklerinde tahmîs hakkında kısa da olsa bilgi verilmiştir.

Türk edebiyatında sadece Türkçe tahmîsler yazılmamış, Beyânî ve Yümnî gibi şairler Farsça tahmîsler de kaleme almıştır. Beyânî, Hâfız'ın 88 gazeline Farsça tahmîs yazmış ve bu eserini Sultan II. Selim'e ithaf etmiştir. Yümnî ise Hâfız'ın 602 gazeli ile 7 mesnevisine ve Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinin ilk defterine Farsça tahmîs yazmıştır.<sup>18</sup>

10 Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 141.

11 Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 223.

12 Mustafa Uslu, *Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007), 320.

13 Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 223.

14 Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, 141.

15 Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi -Biçim-Ölçü-Kafiyeye*, 130.

16 İskender Pala ve Filiz Kılıç, “Musammat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 235.

17 Asaad, *Erbilli Abdurrezzâk Ağâ ve tabmisleri (İnceleme-metin)*, 3.

18 Asaad, *Erbilli Abdurrezzâk Ağâ ve tabmisleri (İnceleme-metin)*, 23.

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Yümnî'nin Hayatı

Yümnî hakkında bilgi veren en önemli kaynak İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal'ın kaleme aldığı *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserdir.<sup>19</sup> İnal, Yümnî ile dostluk kurmuş ve adı geçen eserinde onun hakkında şunları söylemiştir: Zilkade 1261/ Kasım 1845'te Süleymaniye'de doğmuştur. Asıl adı Mehmed Emin Yümnî Efendi ve babasının adı da Ahmed Efendi'dir. Medresede ilim tahsil ettikten sonra 1282/1865'te Süleymaniye Tahrîrât Müdüriyeti Muavinliği'ne tayin olmuş ve daha sonra istifa etmiştir. 1284/1867'de Bâbîâlî Tercüme Odası'na sürekli devam etmiş, 1291/1874'te Hoy Şehbenderliği'ne atanmış, dört buçuk yıl burada çalışmış ve daha sonra azledilmiştir. Şehrîzur, Van, Mâmûretü'l-azîz, Şarkî Karahisar ve Musul Müdde-i Umûmî Muavinliği'nde ve Cidde Bidâyet Mahkemesi Riyâseti'nde görev yapmış, ancak 1312/1894'te riyâsetten azledilmiştir. Memûriyeti lağvedildiği için 1250 kuruluş almış ve Umûr-i Şehbenderî Kalemî'ne devam etmiştir. 1315/1897'de miralay (albay) rütbesi almıştır. Arapça, Farsça, Kürtçe, Fransızca ve Türkçe bilen Yümnî 28 Şaban 1342/4 Nisan 1924'te vefat etmiş ve Merkez Efendi Kabristanı'nda toprağa verilmiştir.<sup>20</sup> Mahmud Kemal İnal, Yümnî'nin beyaz sakallı, orta boylu, esmer ve ilim ehli olduğunu, onunla merhum Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın konağında tanıştığını ve 1332/1913'te Yakacık'ta otururken bazen onunla buluşup edebî sohbetler ettiklerini ifade etmiştir.<sup>21</sup> İnal'a göre Yümnî'nin Farsça manzumları kusursuzdur, ancak Türkçe nazımları lafız ve mana bakımından kusurlu olarak görünmektedir.<sup>22</sup>

#### 1.1. Yümnî'nin Eserleri

İnal, Yümnî'nin dokuz eseri olduğunu söylemiştir:<sup>23</sup> 1-*Kitâb-ı Cezbe-i Aşk*: Hâfiz-ı Şîrâzî'nin 602 gazeli ile 7 mesnevisine yazılan tahmîslerden oluşan bu eser İstanbul'da basılmıştır (1337).<sup>24</sup> Bu eserin dört nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi

19 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2013), 2468.

20 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

21 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

22 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

23 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

24 Mehmed Emin Yümnî, *Kitâb-ı Cezbe-i Aşk* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1337), 1: Asaad, *Erbillî Abdurrezzâk Ağa ve tahmîsleri (İnceleme-metin)*, 23.

Ali Nihat Tarlan koleksiyonu, nr. 000336; Süleymaniye Kütüphanesi Muammer Ülker koleksiyonu, nr. 00077; Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli koleksiyonu, nr. 00072; Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli koleksiyonu, nr. 00877) bulunmaktadır. 2-*Müntehâbât-i Durûb-i Emsâl-i Fârisî*: Bu eser bazı Farsça atasözlerinin Türkçeye tercümesinden oluşmaktadır. Biz bu eserin nerede bulunduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık.<sup>25</sup> 3-*Heft Peyker*: Bu eser Nizâmî-i Gecevi'nin Farsça yazılan *Heft Peyker* adlı manzum eserinin mensur tercümesinden oluşmaktadır. Eser ilk olarak 1289/1872'de yedi cilt halinde, daha sonra 1341/1922'de *Tercüme-i Hikâyet-i Heft Peyker* adıyla yayınlanmıştır.<sup>26</sup> Bu eserin altı nüshası (Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4572; Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, nr. 7274; Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli koleksiyonu, nr. 00252; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, nr. BB0000017960; Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı koleksiyonu, nr. 03309; İstanbul Millet Kütüphanesi, nr. 3624) bulunmaktadır. 4-*Perde-i Esrâr*: 29 Türkçe gazelin yer aldığı bu eser 31 sayfadan oluşmaktadır. Eser İstanbul'da 1330/1912 yılında Şems Matbaası'nda basılmıştır.<sup>27</sup> Bu eserin dört nüshası (Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 10273; İstanbul Millet Kütüphanesi, nr. 5086; Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı koleksiyonu, nr. 03482; İstanbul Millet Kütüphanesi, nr. AEmnz1128) bulunmaktadır. 5-*Kabraman Katil*: Ebû Tâhir-i Tarsûsî'ye ait olan ve hicri 6. yüzyılda yazılan bu mensur hikâye Yümnî tarafından Farsça'dan Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>28</sup> Bu eserin bir nüshası (İstanbul Millet Kütüphanesi, nr. 8392) bulunmaktadır. 6-*Terkib-i Bend*: Bu manzum eser 15 sayfa olarak İstanbul'daki Zartaryan Matbaası'nda 1289/1872'de yayınlanmıştır.<sup>29</sup> Bu eserin iki nüshası (Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 5850/1; İstanbul Millet Kütüphanesi, nr. 5163) bulunmaktadır. 7-*Nesâyibü'l-Etfâl*: Eser çocuklara yönelik çeşitli öğütlerden oluşmaktadır.<sup>30</sup> Biz bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşamadık. 8-*Müntehâbât-i*

25 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

26 Genceli Nizâmî, *Heft Peyker/ Yedi Sûret*, Çev. Mehmed Emin Yümnî, Haz. AYTEKİN YILDIZ (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023), 5-7; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

27 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

28 Abbâs Pârsâtaleb, "Alî Muhammed Mu'ezzini, Rûhullâh Hâdî, Mu'arrifî-i Nuseh-i Novyâfte-i Kahramân-nâme (Dâstân-i Kahramân Kâtil) ve Mu'arrifî-i Şahsiyet-i Kahramân", *Dûmâb-nâme-i Ferheng ve Edebiyât-i Âmme*, (s. 201-226, s.32/8, 1399), 201; Bknz.: Mehmed Emin Yümnî, *Kabraman Katil/ Tercüme-i Kabraman Katil*, Haz. İsmail Toprak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014).

29 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

30 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

*Eş'âr-i Fârisî*: Farsça seçme şiirlerden oluşmaktadır.<sup>31</sup> Biz bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşamadık. 9-*Tahmîs-i Mesnevî*: Bu eser Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinin ilk defterine yazılan Farsça tahmîstir. Aşağıda eser hakkında detaylı bilgi verilecektir.

## 2. Tahmîs-i Mesnevî

Yümnî, *Mesnevî*'nin ilk defterindeki 625 beyti tazmîn etmiş ve bu beytilerin 624'ne tahmîs yazmıştır.<sup>32</sup> Bir Arapça beytin tahmîsi yazılmayıp boş bırakılmıştır. Yümnî eserinin adını “*tabmîs-i Yümnî ber kitâb-i Mesnevî*” şeklinde zikretmiştir. Aruzun “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmış olan *Mesnevî*'nin her bir beytinin üstüne Yümnî aynı ölçü ve uyakta üçer mısra ekleyerek tahmîsini meydana getirmiştir. Eserde mukaddime yazılmadan “*ya hü*”, “*tabmîs-i Yümnî ber kitâb-i Mesnevî*” ve “*be nâm-i hudâvend-i behşâyende-i mihribân*” ibareleri yazılarak başlanmıştır. Yümnî eseri anlaşılır ve sade bir dil kullanarak yazmış, vezni ve kafiyeyi aksatmamış, kaynak beyitlerdeki ifadeyi iyi bir şekilde yansıtmış ve mısralar arasında anlam ilgisi kurmayı başarmıştır. Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu Farsça eserin sadece bir nüshası (06 Mil Yz B 1047) bulunmaktadır. Eserin yazılış tarihi ve sebebi konusunda şair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Yümnî, bugün Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan *Mesnevî*'nin en eski tarihli nüshasına (nr. 51) bakarak eserini oluşturmamıştır (Bu nüsha Mevlânâ'nın vefatından beş yıl sonra tamamlanmıştır). Çünkü tazmin edilen *Mesnevî* beyitleri ile zikredilen nüshadakilerle karşılaştırıldığında çok sayıda farklı kelime ve ibare bulunduğu görülmüştür. Yümnî eserdeki dört beyitte mahlasını kullanmıştır:<sup>33</sup>

چون بر آورد از میان جان خروش	دم مزن ز اسرار حق یمنی خموش
آن خیالی را که شه در خواب دید	بس کن ای یمنی تو این گفت و شنید
ضیف غیبی را چو استقبال کرد	یمنی بس کن این ورق را در نورد
بس کن ای یمنی درین بحث اهتمام	گر چه نبود این پذیرای عوام

31 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2468.

32 Mehmed Emin Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî* (Ankara Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz B 1047).

33 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 9b-10a-11a-13a.

*Ey Yümnî, Hak esrarından bahsetme ve sus. Zira canın içinde bir gürlütlü çıkarır.*

*Ey Yümnî, bu konuşmayı kısa kes. Zira o bayali, padişah rüyada gördü.*

*Ey Yümnî, ilahi misafiri karşılarken şu varağı katlamayı bırak.*

*Ey Yümnî, bu hususta şabalamayı bırak artık çünkü avam bunu kabullenmeyecektir.*

Yümnî 24 başlık yazmış ve bu başlıkların altında tahmîslerini sıralamıştır. Bu 24 başlık ve bu başlıkların altında yer alan tahmîs sayıları şöyledir:

**1-Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla:** Bu başlığın altında 51 tahmîs yer almıştır. Ney ile başladığı için *Ney-nâme* adıyla anılan, *Mesnevî*'nin özü ve özeti olarak bilinen, *Mesnevî*'nin başında bulunan ilk on sekiz beyit bu başlığın altında yer almıştır. *Mesnevî*'deki altı defterin içeriğinin özü bu beyitlerde bulunduğu için birçok sufi şair ve yazar tarafından bunlara şerhler kaleme alınmıştır.<sup>34</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

آنکه از عشقش بدایت می کند      لاجرم عشقش کفایت می کند  
یک دلیل آرام هدایت می کند      بشنو از نی چون حکایت می کند  
از جدایی ها شکایت می کند  
سالکان راه حق فهمیده اند      ز آن سبب صوت مرا بگزیده اند  
گویم آنان را که غربت دیده اند      کز نیستان تا مرا ببریده اند  
از نفیرم مرد و زن نالیده اند

*Kim aşkı ile başlarsa, kuşkusuz aşkı kifâyet eder.*

*Huzurlu bir delil hidayet eder. Dinle bak! Bu ney nasıl hikâye ediyor.*

*Ayrılıkları nasıl şikâyet ediyor.*

*Sâlikler hak yolunu anladılar. Bu sebepten nefesimi seçtiler.*

*Gurbeti görenlere söylüyorum: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri,*

*Feryadımdan kadın ve erkek herkes ağladı.*

**2- Padişahın cariyeye aşık olması ve o cariyeyi satın alması, cariyenin hastalanması ve hastalığının uzun sürmesi:** Bu başlığın altında 25 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca hem dinin hem de dünyanın şâhı olan bir padişahın bir

34 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 73-88; Hüseyin Top, *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi* (Konya: Tablet Yayınları, 2008), 29-48; Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 1b-6a.



gün hizmetlilerle birlikte ava gitmesi, yolda bir cariyeye görüşüp ona aşık olması, çok sayıda altın verip o cariyeyi satın alması, cariyenin hastalanması ve sözü edilen cariyeyi tedavi etmeleri için her taraftan hekimleri getirmesi anlatılmıştır. Bu hekimlerin kendi ilimlerine ve marifetlerine güvenerek Allah'ı unutup inşallah dememeleri ve bundan dolayı Allah'ın onlara aciz olduklarını göstermesi de ifade edilmiştir.<sup>35</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

چون فراغت دست داده این زمان      از برای حاضر و آینده گان  
داستانی را کنم شرح و بیان      بشنوید ای دوستان این داستان  
خود حقیقت نقد حال ماست آن  
به که از تعقیب مردم بگذریم      لحظه بر عیب خودمان بنگریم  
چون عدو تا چند با همدیگریم      نقد حال خویش را گر پی بریم  
هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم

*Bu zaman bana müsaade ettiğinden bazır olanlar ve gelecek kuşaklar için,  
Bir hikâye şerh ve beyan edeceğim. Ey dostlar! Bu hikâyeyi dinleyin.*

*Bu aslında bizim şu anki hakikatimizin ta kendisidir.*

*İnsanları takip etmeyi bırakalım. Kendi ayıplarımıza bir labza bakalım.*

*Daha ne kadar düşman gibi birbirimize gireceğiz. Eğer vaziyetimizin tenkidine vakıf olursak,  
Hem dünyadan hem de abiretten faydalanacağız.*

**3-Cariyeyi tedavi etmede hekimlerin aciz kalması ve padişaha hakiki padişahın dergahına derdi götürmenin zâhir olması:** Bu başlığın altında 29 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişahın hekimlerin tedavide aciz kaldıklarını anlaması, ağlayarak yalın ayak mescide koşması, mihrabın önünde yüzünü yere sürerek ağlaması, ayrılık derdi ile secde mahallini gözyaşı ile ıslatması, bayılıp sonra ayılması, Allah'a yalvarması, Allah'ın onun imdadına yetişip hâzık bir hekimini göndermesi anlatılmıştır.<sup>36</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

35 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr.6a-8b.

36 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 8b-11b.

چون نشد این چاره جویبها مفید  
لاجرم گشتند جمله نا امید  
پیش شه رفتند و دلشان می طپید  
شه چو عجز آن طیبیان را بدید  
پا برهنه جانب مسجد دوید  
یأس چون غالب شد و بیتاب شد  
رفت در باب خدا اواب شد  
رفت در مسجد سوی محراب شد  
سجده گاه از اشک شه پر آب شد

*Bu çare aramaların bir faydası olmayınca, kuşkusuz hepsi ümitsizliğe düştü.  
Padişahın yanına gittiler ve gönülleri tutuştu. Padişah o hekimlerin acizliğini görünce,  
Mescide doğru yalınayak koştu.  
Ümitsizlik galip gelince takatsız düştü. Yaratılmış olduğu için yüzüne kapılar kapandı.  
Gidip Allah'ın kapısında tövbekâr oldu. Mescide gitti ve mihraba doğru yöneldi.  
Secde mahalli padişahın gözyaşı ile doldu.*

**4-Edebe riayet etmede başarı ve edepsizliğin vehametinden kaçınmayı istemek:** Bu başlığın altında 19 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca Allah'tan edep noktasında başarılı olmanın istenilmesi gerektiği, edepsizin Allah'ın lütfundan napsiz olduğu, küstahların edebi terk edip sofradan yemek artıklarını çaldıkları, zekat verilmeyince bulutun ortaya çıkmayacağı, zinadan dolayı etrafa vebanın yayıldığı, korkusuzluk ve küstahlığın karanlığa ve kedere sebep olduğu, göğün edep sebebiyle nurla dolduğu, meleğin edep sayesinde tertemiz olduğu, güneş tutulmasının küstahlık hasebiyle olduğu ve Azazil'in cüretinden dolayı kapıdan kovulduğu ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

رو ادب را از خدا هر دم طلب  
هست ادب بهتر ترا از اخ و اب  
قادر است او را دهد چون بی سبب  
از خدا جویم توفیق ادب  
بی ادب محروم ماند از لطف رب  
بی ادب مردود درگاه احد  
بی ادب بدتر از دام و دد  
بلکه آتش در همه آفاق زد  
گر چو شیطانش کنی لعنت سزد  
بی ادب تنها نه خود را داشت بد

37 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr.11b-13a.

*Git, Allah'tan her dem edep talep et. Edep senin için kardeş ve babadan daha iyidir.  
O sebepsiz vermeye kadir olduğundan, Allah'tan bizi edebe muvaffak kılmasını dileyelim.  
Edepsiz kimse, Allah'ın lütfundan mahrum kalır.  
Edepsiz, Allah'ın dergahından kovulmuştur. Şeytan gibi ona lanet etmen uygundur.  
Edepsizlik tuzak ve yirtıcı hayvandan daha kötüdür. Edepsiz sadece kendisine kötülük etmez.  
Belki bütün âfâkı ateşe verir.*

**5-Padişahın rüyasında gördüğü ve gelişi ile müjde veren ilahî hekim ile görüşmesi:** Bu başlığın altında 10 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişahın bir derviş gibi ilahî hekimin yanına gidip el ve alınını öpmesi, aşk gibi onu canının içine ve gönlüne çekmesi, onun geldiği yolu sorması, sabrın acı, ancak meyvesinin tatlı olduğunu söylemesi, sabrın genişliğin anahtarı olduğunu zikretmesi, hekimi gönüllerde geçen her şeyin tercümanı, razı olunmuş kişi, kavmin efendisi, ayağı çamura batan herkesin elinden tutan, her sorunun cevabı, Allah'ın armağanı, kederleri gideren kişi gibi vasıflarla övmesi dile getirilmiştir.<sup>38</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

کار را از سعی باشد پیش رفت	کام یابد هر که دور اندیش رفت
شه چو پیش میهمان خویش رفت	ای بسا زین مسئله تفتیش رفت
شاه بود او لیک بس درویش رفت	
می فتاد از پای مهمانش گرفت	عشق زور آورد و دامانش گرفت
دست بگشاد و کنارانش گرفت	چون به نزدیک آمد افغانش گرفت
همچو عشق اندر دل و جانش گرفت	

*Her kim ileri görüşlü olursa mutlu olur. İşi için çabalarsa ilerleme kaydeder.  
Ey bu meseleyi çokça tefriş eden kimse, padişah misafirinin yanına gidince,  
Padişah olmasına rağmen derviş gibi davrandı.  
Aşk galip geldi ve eteğini tuttu. Yere kapandı ve misafirinin ayağına sarıldı.  
Yaklaşınca feryadı yükseldi. Kollarını açıp onu kucakladı.  
Aşk gibi gönlüne ve canının ta içine kadar çekti.*

**6- Padişahın gaybî hekimi sağlığı yerinde olmayan hastanın baş ucuna götürmesi:** Bu başlığın altında 49 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişah ile hekimin kavuşmasından meydana gelen muhabbet meclisi bittikten sonra padişahın hekimin elinden tutup hürmetle sarayına götürmesi, hastanın ve hastalığının sebebini anlatması, onu hastanın yanına oturtması, hekimin cariyeyi muayene etmesi, onun rengini ve halini görmesi, nabzını ve idrarını kontrol etmesi, hastalığının belirtilerini ve nedenlerini dinlemesi, daha önce yapılan tedavinin zararlı olduğunu ve tedavi edenlerin gönül hastalığından habersiz olduklarını söylemesi ve cariyenin gönül hastalığına yakalandığını belirtmesi dile getirilmiştir. Daha sonra aşıklığın gönül iniltisinden belli olduğu, aşkı açıklamanın zor olduğu, kargaşa, fitne ve kan dökücülüğe yer verilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>39</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

پادشه می داشت او را محترم	او بشه اندر تبسم لاجرم
حال بر نقل حکایت ره برم	چون گذشت آن مجلس و خوان کرم
دست او بگرفت و برد اندر حرم	
پیش او یکشمه حال خویش راند	قطره خون از دو چشم خود چکاند
اصل مقصد را به گوش او رساند	قصه رنجور و رنجوری بخواند
بعد از آن در پیش رنجورش نشاند	

*Padişah onu hürmetle karşıladı. O da kuşkusuz padişaha tebessüm etti.*

*O halde şimdi hikâyeyi nakledeyim. O meclis ve kerem sofrası tamama erince,*

*Hekimin elinden tutup hareme götürdü.*

*Onun yanında güzel vaziyetini ifade etti. İki gözünden iki katre kan döktü.*

*Asıl maksadı onun kulağına söyledi. Hastanın ve hastalığın macerasını anlattı.*

*Daha sonra onu hastasının yanına oturttu.*

**7-Cariyenin hastalığını anlamak için hekimin padişahın yalnız kalmayı talep etmesi:** Bu başlığın altında 45 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca hekimin cariyenin hastalığını idrak etmesi, padişahın evi boşaltmasını, salonda, kıyıda köşede kimsenin kalmamasını, hem kendisini hem de evdekileri dışarı çıkarmasını istemesi, dışarıda kimseni kendisini duymaması gerektiğini belirtmesi, hekimin isteği üye-

39 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr.14a-18b.

rine sarayın boşaltılması, sarayda hasta cariye ile hekimin yalnız kalması, hekimin cariyenin nabzını eline alıp onun asıl vatanından söz açması, feleğin cevrenden ve cefasından bahsetmesi, her soru ve cevapta onun nabzına dikkat etmesi, onun şehri, etraftaki şehirler ve eski efendilerinden soru sorması dile getirilmiştir. Daha sonra Semerkant hakkında sorulan bir soru sebebiyle cariyenin nabzının şiddetli atması, benzinin gül ve ayva gibi sararması, hekimin cariyenin hastalığını çözmesi, cariyenin daha önce Semerkant şehrinde bulunması, oradaki bir kuyumcuya aşık olması, daha sonra ondan ayrılması, ayrılık derdi ile bu hale gelmesinin anlaşılması ve en sonunda hekimin cariyenin sevgilisine kavuşacağını müjdelemesi zikredilmiştir.<sup>40</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

کآن کینیزک را مدد ز الله شد	بخت و طالع شاه را همراه شد
چون حکیم از این سخن آگاه شد	حکمت حق حتم بر انقاه شد
وز درون همداستان شاه شد	
تا چه خواهد گفت آن دردانه را	منتظر شه امر آن فرزانه را
گفت ای شه خلوتی کن خانه را	در نظر آورد چون کاشانه را
دور کن هم خویش و هم بیگانه را	

*Padişahın talibi ve bahtı yaver gitti. O cariyeye Allah'tan yardım ulaştı.*

*Hakkın hikmeti o hastalığı sona erdirdi. Hekim bu sözden haberdar olunca,*

*Gönülden padişah ile bembfikir oldu.*

*Padişah o bilgenin emrini bekledi. O inci tanesine ne söyleyeceğini merak etti.*

*Evi hatırına getirince, dedi ey padişah, evi boşalt.*

*Hem akrabaları hem de yabancıları uzaklaştır.*

### 8-O ilahî hekimin cariyenin hastalığını anlaması ve onu padişaha arzetmesi:

Bu başlığın altında 10 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca hekimin padişahı cariyenin hastalığı ve sebebi hakkında bilgilendirmesi, padişahın sevinip hekimden meded istemesi, cariyenin tedavisi için ne yapılması gerektiğini sorması, hekimin ona Semerkant'ta bulunan filan kuyumcuyu getirmesini söylemesi, kuyumcuyu getirmek için pek çok altın ve kaftanın hediye edilmesini ifade etmesi, kuyumcunun asıl vatanından ayrılması zor olacağı için onu ikna etmek için yetenekli ve sanatkar bir

40 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 19a-23a.

kuyumcuya ihtiyaç olduğunu vurgulaması dile getirilmiştir.<sup>41</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

دختر از بهر دلش هم راز یافت      گشت خرم کاینچنین دمساز یافت  
این حکایت هم ز نو آغاز یافت      آن حکیم مهربان چون راز یافت  
صورت رنج کنیزک باز یافت  
جلب حسن نیت آن ماه کرد      هر چه کرد از بهر او دلخواه کرد  
در حقیقت وعده انقاه کرد      بعد از آن برخواست عزم شاه کرد  
شاه را ز آن شمه آگاه کرد

*Kız gönü için sırdaş buldu. Öyle mutlu oldu çünkü arkadaş buldu.*

*Bu hikâye de yeniden başladı. O sevecen bekim sırrı idrak edince,*

*Cariyenin hastalığının nedenini zahmetsizce buldu.*

*O ay yüzlünün hüsnü niyetini kendine çekti. Onun için her ne yaptıysa arzu ederek yaptı.*

*Ashında hastalığı iyileştireceğini vaat etti. Daha sonra kalkıp padişahın yanına gitti.*

*Padişaha cariyenin durumunu biraz anlattı.*

**9-Padişahın kuyumcuyu getirmek için Semertkant'a elçiler göndermesi:** Bu başlığın altında 10 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişahın kuyumcuyu getirmek için gayet akıllı iki adamını pek çok altın ve hediyelerle Semerkant'a göndermesi, bu iki adamın tarif edilen yere varıp kuyumcuyu bulması, ona iltifat etmeleri, o kuyumcuyu padişahın sarayına getirmek için ikna etmeleri, ahmak kuyumcunun gurura kapılıp aldanması, hırs ve tamah nedeniyle asıl vatanından ayrılması, elçilerle birlikte padişaha doğru yüzlerce safa, ümit ve sevinçle gelmesi, uzun emeller sonucunda elçilerle birlikte padişahın şehrine vâsıl olmaları, hekimin kuyumcuyu padişahın huzuruna çıkarması, padişahın ona hürmet etmesi, ikramda bulunması, özel hazinesini ve aşık olduğu cariyesini ona vermesi, kuyumcu ile cariyenin altı ay kadar birlikte safa sürmeleri, cariyenin günden güne iyileşip sıhhatine kavuşması, cariyeye iyileştikten sonra hekimin bir şerbet yapıp kuyumcuya vermesi ve kuyumcunun günden güne erimesi, cariyenin ondan soğuması, ayrılmaya karar verip muhabbet bağından kurtulması, kuyumcunun kanlı gözyaşı döküp ruhunu teslim etmesi dile getirilmiştir.<sup>42</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

41 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 23a-24a.

42 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 24a-28a.

حرفهایش چون حکیم اینجا رسید      لب فرو بست و خموشی را گزید  
منتظر شد تا چه می آید پدید      چون که سلطان از حکیم آن را شنید  
پند او را از دل و از جان گزید  
شاه در دل گفت با خود آن کنم      ورنه می باید که ترک جان کنم  
مصلحت این است و حال اعلان کنم      گفت فرمان ترا فرمان کنم  
هر چه گویی آنچنان کن آن کنم

*Hekimin konuşması oraya varınca, ağzını kapatıp susmayı tercih etti.*

*Ortaya ne çıkacağını görmek için bekledi. Sultan hekimden olanları işittince,*

*Onun tavsiyesini can ve gönülden kabul etti.*

*Padişah gönülden ne gerekiyorsa yapacağım dedi, yoksa candan vazgeçmem gerekecek.*

*Uygun olan budur ve şimdi ilan ediyorum. Dedi senin emrine itaat edeceğim.*

*Her ne diyorsan onu yapacağım.*

**10-Kuyumcuyu öldürmenin bâtil hayal ile değil ilahî işaretle olduğunun beyan edilmesi:** Bu başlığın altında 27 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca kuyumcunun hekimin eliyle öldürülmesinin bir ümit ve bir korku sebebiyle olmadığı, hekimin Allah'ın emri ve buyruğu gelmeden padişahın hatırı için onu öldürmediği, can bağışlayanın öldürmesi de caiz olduğu, padişahın o kanı şehvet, hırs ve hevâ için dökmediği, padişahın seçkin biri olduğu ve öldürdüğü kişiyi en iyi makama kavuşturduğu, kötü kişinin övülmesi arşın titremesine neden olduğu, iyi ve kötünün sınıandığı, riyazetler ve cefaların iyiyi ortaya çıkardığı dile getirilmiştir.<sup>43</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

مالک الملک آن خداوند علیم      فاعل مختار می باشد قدیم  
کس به سرّ حکمتش نبود فهم      کشتن آن مرد در دست حکیم  
نه پی امید بود و نه ز بیم  
هست او را راهها جز شاهراه      بار خود را می نماید گاه گاه  
این که گویم دان یقین بی اشتباه      او نکشتش از برای طبع شاه  
تا نیامد امر و الهام از آله

43 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mîl Yz B 1047, vr. 28a-30b.

*Alim olan Allah, mâlikü'l-mülktür. O kadimdir ve fâil-i muhtârdır.  
Onun hikmetinin sırrını kimse anlayamaz. Hekimin eliyle o adamın öldürülmesi,  
Ne bir ümit ne de bir korku yüzündendi.  
Anayoldan başka ona başka yollar var. Zaman zaman yükünü sergiliyor.  
Bu söylediğimi kuşkusuz hatasız bil. Onu padişahın hatırı için öldürmedi.  
Ta ki Allah'tan ilham ve emir gelmeden.*

**11-Bakkal ile yağ dökten papağanın hikâyesi:** Bu başlığın altında 84 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca bir bakkalın gayet konuşkan, yeşil, güzel ve hoş edalı bir papağanı bulunduğu, bakkalın bu papağanı dükkana bekçi olarak bıraktığı, papağanın dükkana beklediği, müşterilere nükteli sözler söyleyerek onları eğlendirdiği, bir gün bakkalın bir iş için evine gittiği, dükkanda kalan papağanın dükkana içinde gezen bir farenin üzerine sıçrayan bir kedinin kendisine saldırıyor zannıyla dükkanın diğer köşesine kaçarken kanadını gül şişelerine çarpması, şişelerden birinin kırılması ve içindeki gül yağının dökülmesi, bu durumu gören bakkalın canının sıkılması, papağanın başına vurması ve papağanın kel olması, zavallı papağanın üzüntüden bir daha konuşmaması, papağana vurduğu için bakkalın pişman olması, bir gün dükkana giren saçlarını kazıtmış bir Kalenderî dervişi gören papağanın tekrar konuşmaya başlaması dile getirilmiştir.<sup>44</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

گویم اکنون بحث زیبا طوطیی	دل ربایی مجلس آرا طوطیی
خوش زبان و نکته پیرا طوطیی	بود بقالی مر او را طوطیی
خوش نوا و سبز گویا طوطیی	
خواجه اش از بهر کار این و آن	لحظه ای می رفتی از در یک مکان
کرده بود آن طوطیش را امتحان	بر دکان بودی نگهبان دکان
نکته گفتی با همه سوداگران	

*Şimdi papağan ile ilgili güzel bir mevzu anlatacağım. Gönül çelen ve meclis süsleyen papağandı.*

*Güzel sesli ve nükteler süsleyen bir papağandı. Bir bakkalın bir papağanı vardı.*

*Güzel sesli ve yeşil renkli ve konuşkan bir papağandı.*

44 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 30b-38b.



*Efendisi onun bunun işi için, bir labza bir mekana gitmek için ayrıldı.  
Papağanını imtihan etmek istedi. Dükkânda oraya bekçilik ederdi.  
Bütün tüccarlarla şakalaşırđı.*

**12-Hıristiyanları kendi milletinin bađnazlıđı yüzünden öldüren Yahudi padişahın hikâyesi ve o üstad ve talebesinin serencamı:** Bu başlıđın altında 14 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca bir zaman zalim bir Yahudi padişah bulunduđu, bu padişahın Hz. İsa ve Hıristiyanların düşmanı olduđu, o şaşı padişahın hakikatte tek vücut olan Hz. Musa ve Hz. İsa'yı birbirinden ayırmaya çalıştığı, basiretinin de şaşı olduđu, nefret ve hasedinden biri iki gördüđu, batıl itikadı sebebiyle yüz bin mazlum mümini katlettiđi, Hıristiyanları buldukça öldürdüđu ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Bu başlıđın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

رو حقیقت را طلب کن نه مجاز      کز حقیقت مرد گردد سر فراز  
این حکایت گوش کن ای دلنواز      بود شاهی در جهودان ظلم ساز  
دشمن عیسی و نصرانی گداز  
موسی و عیسی که چون یک رهنما      بوده می بردندشان خلق التجا  
چونکه شه احول بد از فهم و زکا      شاه احول کرد در راه خدا  
آن دو دمساز خدایی را جدا

*Git, hakikati talep et, mecazı deđil. Zira hakikat ile insan onurlu olur.  
Ey gönül okşayan bu hikâyeyi dinle. Yahudiler içinde zulmedici bir padişah vardı.  
İsa'nın düşmanıydı ve Hıristiyanları yakıp yandıırıyordu.  
Musa ve İsa her ikisi de bir önderdi. Halk ikisine de iltica ederdi.  
Padişah zeka ve anlayış olarak şaşıydı. Allah yolunda şaşı gören o padişah,  
O iki hak arkadaşını birbirinden ayırdı.*

**13-Padişah vezirinin hikâyesi ve Hıristiyanları bölmek için başvurduđu aldatma:** Bu başlıđın altında 7 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişahın şeytan sıfatında bir veziri olduđu, bu gaddar ve düzenbaz vezirin hileleriyle akan suları durdurduđu, vezirin padişaha Hıristiyanların canlarını muhafaza etmek için dinlerini gizlediklerini söylemesi ve artık açıktan onları katletmemesi gerektiđini telkin et-

45 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 38b-39b.

mesi ve padişahın vezire “öyle ise ne yapalım” demesi dile getirilmiştir.<sup>46</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

گر تو پنداری که این به گشت نه  
بر همان حال از بماندی باز نه  
خواهی ار دانی که چون شد گوش ده  
شه وزیری داشت رهن عشوه ده  
[آ\۰] کاو بر آب از مکر بر بستی گره  
ز آن وزیران بود که بهتان کنند  
پادشه را از فسون حیران کنند  
گفت: ترسایان پناه جان کنند  
دین خود را از ملک پنهان کنند

*Eğer bunun iyi olmadığını sanıyorsan, bu hal üzere yine olumsuz düşünürsün.*

*Eğer nasıl olduğunu bilmek istersen kulak ver. Padişahın düzenbaz ve inkarcı bir veziri vardı.*

*Bu vezir bile ile suya düğüm atıyordu.*

*İftira atan vezirlerdendi. Gizli yer yurda kast ediyordu.*

*Padişahı büyü ile hayran bırakıyordu. Hıristiyanlar canlarını korur dedi.*

*Dinlerini padişahıktan saklarlar dedi.*

**14-Vezirin Hıristiyanlar için hileye başvurusu ve düzenbazlık yapması:** Bu başlığın altında 26 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca vezirin padişahıtan elini ve ayağını kesmesini, müslu yaptırmasını, asmak üzere darağacına götürmesini ve birisinin şefaati edip kendisini asılmaktan kurtarmasını, Hıristiyanların olduğu diyara sürmesini istemesi ve padişaha bu sayede Hıristiyanların içine fitne düşeceğini ve dinlerinin yok olacağını söylemesi, padişahın vezirin fikrini beğenmesi, Hıristiyanları katletmekten vazgeçmesi, vezire müslu yaptırması, herkesin vezire yapılan bu muameleye şaşırması, vezirin Hıristiyanların çok olduğu diyara sürgün edilmesi ve vezirin oradaki Hıristiyanları dine davet etmesi dile getirilmiştir.<sup>47</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

چون شنید این را وزیر از شاه حر  
گوشش از فرمان شاهی گشت پر  
وانمود از خنده دندان را چو در  
گفت ای شه گوش و دستم را ببر  
بینیم بشکاف و لب از حکم مر

46 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 39b-40b.

47 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 40b-43a.

در میان خار و خاکستر مرا      جا ده و بر روی زن نشتر مرا  
کس نداند اصل و سرّ ماجرا      بعد از آن در زیر دار آور مرا  
تا بخواهد یک شفاعتگر مرا

*Özgür padişabtan vezir bunları işitince, kulağı padişablık fermanı ile doldu.*

*Gülümseyince inci gibi dişleri göründü. Dedi, ey padişah el ve kulağımı kes.*

*Burnumu ve dudağımı yardır.*

*Beni dikenlerin ve toprağın içine at ve yüzüme neşter vur.*

*Kimse mevzunun sırrını ve aslını bilmez. Sonra beni dar ağacının altına götür.*

*O esnada bir şefaatchi affımı dilesin.*

**15-Hıristiyanların vezirin etrafında toplanmaları ve vezirin sırrını onlara söylemesi:** Bu başlığın altında 30 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca yüzbinlerce hıristiyanın vezirin etrafında toplandığı, vezirin onlara İncil'in hükümlerini, namazın ve zünnar bağlamanın sırlarını talim ettiği, Hıristiyanlık hakkında nasihatler verdiği, vezirin görünürde ilahî hükümleri naklettiği, ancak hakikatte tuzak kurduğu, Hıristiyanların kalplerini vezire bağladıkları, onu Hz. İsa'nın vârisi ve vekili sandıkları, dünyada her zaman bu vezir gibi yalancı ve deccal sıfatlıların bulunduğu, bu tür hilekârların tuzaklarına düşmemek için Allah'ın dergâhına niyazın elzem olduğu dile getirilmiştir.<sup>48</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

چون فرو بنشست های و هوی او      قطع شد در خلق گفت و گوی او  
خشک شد آب جهود از جوی او      صد هزاران مرد ترسا سوی او  
اندک اندک جمع شد در کوی او

آن یکی می شد مر او را دلنواز      وین یکی از حال خود می گفت باز  
هیچکس از وی نمی کرد احتراز      او بیان می کرد با ایشان براز  
سر انگلیون و زَنار و نماز

*Onun hay buyu bitince, halk ile söyleşisi kesildi.*

*Onun ırmağından yabudi suyu kurudu. Yüz binlerce hıristiyan ona doğru geldi.*

*Azar azar onun mahallesinde yöresinde toplandı.*

48 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 43a-45b.

*Onlardan birine teselli veriyordu ve diğerine vaziyetini tekrar izah ediyordu.  
Hiçkimse ondan kaçınmıyordu. Onlara gizlice anlatıyordu,  
İncil'in, zünnarın ve namazın sırlarını.*

**16-Ârif adamın hikâyesi ve “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince”<sup>49</sup> ayetinin tefsiri:** Bu başlığın altında 16 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca âriflerin uyanıkken ve uykudayken hallerinin aynı olduğu, Allah’ın elinde döndürüp çevirdiği kalem gibi oldukları, onların dünya vaziyetlerinden yana gece gündüz uykuda oldukları, uyku ölümün kardeşidir ve tan yerini yarıp açan Allah’tır denilmiştir.<sup>50</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

چونکه عارف آگهی دارد ز دم      یک دمش نبود زند دم از حکم  
خوردن و خوابش چو گفتن نیز کم      حال عارف این بود بیخواب هم  
گفت یزدان هم وقود زین مرم  
در دلش گویا و خاموشی به لب      چیست این را خود نداند هم سبب  
پس همین دانم که گویم با ادب      خفته از احوال دنیا روز و شب  
چون قلم در پنجه تقلید رب

*Ârif soluktan haberdar olduğu için, her bir soluğu hükümden güçlü değildi.  
Yemesi ve uyuması konuşması gibi azdı. Ârifin bali uyanık olunca da böyledir.  
Allah “onlar uykudadırlar” buyurdu.*

*Gönlünde söyleyiş ve dudağında suskunluk var. Buna neyin sebep olduğunu kendisi de bilmiyor.  
O halde bildiğimi edep ile söyleyeyim. Dünya hallerinden yana gece ve gündüz uykudadırlar.  
Allah’ın elinde döndürüp çevirdiği kalem gibidirler.*

**17-Halifenin Leylâ’ya soru sorması ve Leylâ’nın ona cevap vermesi:** Bu başlığın altında 21 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca halifenin Leylâ’ya “Mecnun’u perişan edip yoldan çıkarırsen misin?” diye sorması, Leylâ’ya “başka güzellerden daha üstün değilsin” demesi, Leylâ’nın ona “sus Mecnun değilsin” diye karşılık vermesi, ahmağın birinin gölgeyi avlamaya kalkışması, gölgeye doğru ok atması, Allah’ın gölgesinin birine yardım etmesi halinde onu hayalden ve gölgeden kur-

49 Zümer/42.

50 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 45b-47a.

taracağı, Allah'a kul olan kimsenin Allah'ın gölgesi olduğu ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

یار اگر آن سوی و تو هم این سوی      چون گذشته از یکی باشد دوی  
می کنی تصدیق چون این بشنوی      گفت لیلی را خلیفه کان توی  
کز تو معنون شد پریشان و غوی  
بینمت چندان که موزون نیستی      دانمت دارای افسون نیستی  
گر چه از خوبان تو بیرون نیستی      از دگر خوبان تو افزون نیستی  
گفت خامش چون تو معنون نیستی

*Yâr eğer o tarafta ise sen de bu taraftasın. Birlikten geçerseniz ikilik olursunuz.  
Eğer tasdik edersen bunu işitirsin: Halife, Leylâ'ya dedi "sen misin,  
Mecnun'u harap edip yoldan çıkaran?"  
Gördüğüm kadarıyla uyumlu değilsin. Bildiğim kadarıyla alımlı değilsin.  
Gerçi güzellerden bir farkın yok. Başka güzellerden daha üstün değilsin.  
Sus, dedi, zira sen Mecnun değilsin.*

**18-Mürşit olan velinin hırsa tâbi olması:** Bu başlığın altında 12 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca âhir zaman afetinden sakınmak için Allah'ın eteğine sarılması gerektiği, "gölgeyi nasıl uzattı"<sup>52</sup> ayetinin velilerin nişânesi olduğu, velilerin Allah güneşinin ışığının rehberi olduğu, Hz. İbrahim gibi "ben batanları sevmem" denilmesi gerektiği, padişah gibi olan Tebrizli Şems'in eteğine sarılması gerektiği, bedeninin kıskacılık yuvası olduğu, ancak Allah'ın o bedeni güzelce arıttığı ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

ای که هستی طالب امن و امان      با خیر شو در گذر باشد زمان  
از حقیقت گویمت بیخود مدان      دامن او گیر زوتر بی گمان  
تا رهی از آفت آخر زمان

51 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 47a-49a.

52 Furkan/45.

53 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 49a-50b.

امر حق را چون مبلغ انبیاست  
این سخن هم ز اعتقاد اتقیاست  
رهنمای آن طریقت اولیاست  
کیف مد الظل نقش اولیاست  
کو دلیل نور خورشید خداست

*Ey emniyet ve huzur talep eden, dikkatli ol, zaman geçicidir.*

*Sana hakikatten bahsediyorum, beyhude bilme. Kuşku duymadan hemen onun eteğinden tut.*

*Bu vesile ile âhir zaman afetinden kurtulursun.*

*Hak'ın emrini peygamberler tebliğ ettiğiinden, onun kulavuzu evliyaların yoludur.*

*Bu söz de sakınanların itikadındandır. Gölgeyi nasıl uzattı ayeti velilerin nişânesidir.*

*Zira o Hak güneşinin ışığının rehberidir.*

**19-Yahudilerin vezirinin kıskançlığının anlatılması:** Bu başlığın altında 8 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca vezirin soy sopunun kıskançlıktan olduğu, boş yere kulağını ve burnunu kaybettiği, kıskançlık iğnesiyle miskinlerin canını zehirlediği, koku alıp şükretmeyen kimsenin nimeti inkâr ettiği, şükredenlere kul olunması ve onların önünde ölünmesi gerektiği, insanların namazdan alıkonulmamasının elzem olduğu ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

باز گویم زان وزیر بد نهاد  
تا چسان دام حسادت را نهاد  
وزچه رو می کاشت آن تخم فساد  
آن وزیرک از حسد بودش نژاد  
تا به باطن گوش و بینی باد داد  
هر چه می کردی نکو می کرد عد  
طینت و افعال او چون بود بد  
چون نبودش جز حسد در کالبد  
بر امید آنکه از نیش حسد  
زهر او در جان مسکینان رسد

*O kötü yaratılışlı vezirden tekrar bahsedeyim. Nasıl kıskançlık tuzağını kurtuğunu, Nasıl o fesat tohumu ektiğini anlatayım. O vezirin soyu sopu kıskançlıktandı.*

*O sebeple boş yere burnunu ve kulağını yele verdi.*

*Onun tîneti ve yaratılışı kötü olduğundan her yaptıysa iyilik hesabına yaptı.*

*Bedeninde kıskançlıktan başka şey olmadığından, bu işi kıskançlık iğnesi ve ümit ile,*

*Miskinlerin canını zehirlemek için yaptı.*

54 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 50b-51a.

**20-Marifet ehli hıristiyanların vezirin hilesini anlamaları:** Bu başlığın altında 12 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca zevk sahibi kimselerin vezirin sözlerinden acıyla karışmış bir tat aldıkları, vezirin ince sözler söylediği, sözlerinin uyanık ve zevk sahibi olmayanların boynunda bir boyunduruk gibi durduğu, padişahın ayırdıktan altı ay sonra Hz. İsa'ya inananların sığınağı olduğu, halkın dinlerini ve gönüllerini onun emrine verdikleri ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir:

کفر را پنهان نموده در ضمیر      لاف دینداری زند آن گرگ پیر  
نیست پندارد خدا از وی خیبر      ناصح دین گشته آن کافر وزیر  
کرده او از مکر در نورینه سیر  
چون دم عیسی مؤثر گفت او      جای طاعت بود خورد و خفت او  
چون کرامت بود حرف مفت او      هر که صاحب ذوق بود از گفت او  
لذتی می دید و تلخی جفت او

*O yaşlı kurt içinde küfrü saklıyor ve didarlık ile ilgili konuşuyor.  
Allah'ın ondan haberdar olduğunu zannetmiyor. O kafir vezir sanki din nasihatçisi olmuştu.*

*Hile ile badem helvasına sarımsak koymuştu.*

*İsa'nın nefesini etkili söyleyince, ibadet yerinde yedi ve uyudu.*

*Kerameti boş laf olduğundan, zevk sahibi olanlar ondan bahsetti.*

*Sözlerinden acıyla karışmış bir lezzet aldı.*

**21-Hilekâr vezire padişahın gizlice haber yollaması:** Bu başlığın altında 9 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca padişah ile vezir arasında gizli yazışmaların bulunduğu, padişahın bir mektubunda vezire "a benim makbûl vefadarım, söz verdiğin vakit geldi, benim gönlümü hıristiyanlarla ilgili rahatlat" demesi, vezirin ona "ey padişah hıristiyanlar içine büyük bir fitne bırakmaya çalışıyorum" diye karşılık vermesi, hıristiyanların on iki gruba ayrılması ve bu on iki grubun emirleri ve onlara tâbi olanların vezirin eteğine tutunması, vezirin bunlara yolunda başınızı ve canınızı feda edin demesi halinde, o anda onların canlarını vereceklerini söylemesi beyan edilmiştir.<sup>56</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir

55 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 51a-52b.

56 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 52b-53a.

بود در اغفال صبح و شامها  
بر ره ایشان نهادی دامها  
شاه را پنهان نوشتی نامه ها  
در میان شاه و او پیغامها  
شاه را پنهان بدو آرامها  
گفتی در دل من به مقصد نایلم  
از وی آسان می شود هر مشکلم  
وقت آمد زود فارغ کن دلم  
حیله و تدبیر او را مایلم  
پیش او بنویست شه کای مقبلم

*Sababları akşamları aldatıyordu. Onların yollarına tuzaklar kuruyordu.  
Padişaha gizlice mektuplar yazdı. Padişah ve onun arasında haberleşme oldu.  
Padişah gizlice ona güvence verdi.  
Gönlümdede maksadıma ulaştım dedi. Onun hile ve tedbirine güveniyorum  
Ondan her müşkülüm kolay olacak. Padişah ona ey ikballi vezirim diye yazdı.  
Vakit geldi, artık tez içimi rahatlat.*

**22-Vezirin İncil'in hükümlerini karıştırması ve hilesi:** Bu başlığın altında 36 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca hain vezirin her bir emir için birer tomar düzenlediği, bu tomarların birbirinden farklı hükümler, tarzlar ve usûller içerdiği, kısaca her tomarın içeriğinin öbür tomarların içeriğine muhalif olduğu söylenmiş ve bir tomarda riyazet ve açıklık, bir tomarda cömertlik, bir tomarda teslim ve tevekkül, bir tomarda ibadet ve hizmet, bir tomarda aczini görmek, bir tomarda kendini Hak'ın kudreti görmek, bir tomarda kendini aciz bilmek ve Hak'ın kudretiyle kâdir görmeyi terk etmek, bir tomarda nazar mumunu söndürmemek, bir tomarda sabırlı ve kararlı olmak, bir tomarda kolaylık ve vücudu hoş tutmak, bir tomarda nefsin gerektirdiği şeyi terk etmek, bir tomarda Hak'ın müyesser etmesi, bir tomarda kamil üstad talep etmekten bahsedilmiştir.<sup>57</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir.

تا در افکنند میانشان شور و شر  
دین و ایمانشان کند زیر و زبر  
بین چه سان کرد این حیل آن بدگهر  
حکمهای هر یکی نوع دگر  
این خلاف آن ز پایان تا به سر

57 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mîl Yz B 1047, vr. 53a-56b.



بحث استغفار و آیین خشوع  
حکمت طاعات و معنی خضوع  
از نماز و سجده و وضع رکوع  
در یکی راه ریاضت را رجوع  
رکن توبه کرده و شرط رجوع

*Aralarında kargaşa ve şer çıkarmak, din ve imanlarını alt üst etmek için,  
Bak o kötü tabiatlı ve düzenbaz ne yaptı. Her birinin hükmü bir başka şekildeydi.  
Bu sondan başa kadar öbürüne aykırıydı.  
İstiğfar bahsi ve huşû geleneği, ibadetin hikmeti ve alçakgönüllüğün manası.  
Namaz, secde, abdest ve rukû. Birisine riyazet ve açlık yolunu,  
Tövenin direği Allah'a dönüşün şartı yapmıştı.*

### 23-Ayrılıkların hakikaten değil gidiş tarzından olduğunun beyan edilmesi:

Bu başlığın altında 21 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca vezirin yazdığı tomarların Hz. İsa'nın mizacının küpünden huy tatmadığı, Hz. İsa'daki bir renklilikten esinlenmediği, vezirin yüz renkli elbiseyi tek renkli hale getirdiği, ilkbaharın Allah'ın fermanını getirmedikçe toprağın sırlarını açığa vurmadığı, varlık aleminde binlerce balık ve denizin cömertlik önünde secdeye kapandığı, Allah'ın cömert, faziletli, mucize bağışlayıcı olduğu, kahrının da akıllıları kör eylediği ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir.

هر چه قدرت داشت او در جستجو  
کرد حاضر فتنه را بی گفتگو  
همچنین چون آن وزیر دیو خو  
زین نمط زین نوع ده طومار و دو  
بر نوشت ان دین عیسی را عدو  
چونکه غیر از فتنه جستجو نداشت  
جز ز دین ظاهر که گفتگو نداشت  
وز مزاج خشم عیسی خو نداشت

*Ne kadar kudreti varsa araştırdı ve konuşmadan fitneyi hazırladı,  
Aynı şekilde şeytan sıfatlı o vezir. Bu tarzda ve bu yolda on iki tomar,  
Kaleme aldı dîn-i İsa düşmanı o vezir.  
Fitneden başka bir uğraşı yoktu. İyi bir sireti ve sureti yoktu.  
Zabiren dinden başka konuşması yoktu. O, İsa'nın bir renkliliğinden koku almadı.  
İsa'nın mizacının küpünden huy tatmadı.*

58 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 56b-58b.

**24-Vezirin bu hilede uğradığı zarar ve hilenin beyanı:** Bu başlığın altında 23 tahmîs yer almıştır. Burada kısaca vezirin de padişah gibi düşüncesiz ve gafil olduğu, varlığı zorunlu olan ve bir anda yüz alemi yoktan var edebilecek Allah ile pençeleştiği, Allah'ın kudreti önünde dünyanın sadece bir zerre olduğu, Allah'ın Firavun'un yüzbinlerce mızrağını Hz. Musa'nın bir tek asası ile kırdığı, Calinus'un tıp bilgisinin Hz. İsa'nın soluğu karşısında yok olduğu, dünya baştanbaşa kar ile dolu olsa bile güneşin sıcaklığının onu bir bakışta eriteceği ifade edilmiştir.<sup>59</sup> Bu başlığın altında yer alan iki Farsça tahmîs ve Türkçe tercümesi şöyledir.

چون بر آید با غنی شخص فقیر  
گره را بین رفته در میدان شیر  
باز گویم قصه شاه و وزیر  
همچو نادان و غافل بد وزیر  
پنجه می زد با قدیم ناگزیر  
خالق کون و مکان و بی نظیر  
در قیامت صادقان را دستگیر  
واحد و دانا و بر جمله خبیر  
ناگزیر بر جمله گان حق قدیر  
لا يزال و لم یزل فرد بصیر

*Yoksulun zengin ile boy ölçüşmesi, kedinin aslan meydanına çıkması gibidir.*

*Padişah ve vezirin hikâyesini tekrar söyleyeyim. Vezir de bilgisiz ve gafildi.*

*Çaresiz pençeleşiyordu kadim olanla.*

*Benzersiz, varlık ve var oluşun sahibi Allah, kıyamet günü sâdıkların elinden tutar.*

*Tek, bilgin ve herşeyden haberdar olan kuşkusuz herşeye sözü geçen diri kadirdir.*

*Sermedî ve zevsalsiz olan basiret sahibi bir ferttir.*

## 2.1. Tahmîs-i Mesnevî'nin Bazı Özellikleri

*Tabmîs-i Mesnevî*, Anadolu sahasında şimdiye kadar tespit edilen *Mesnevî*'ye Farsça yazılan en geniş hacimli tahmîstir. Yümnî bu tahmîsi büyük ihtimalle *Mesnevî*'nin şöhretinden istifade etmek ve Mevlânâ'ya saygı göstermek amacıyla kaleme almıştır. Yümnî'nin *Mesnevî*'nin birinci defterindeki ilk beyitten başlayarak 624 beyite kadar tahmîs yazmış olması, onun *Mesnevî*'nin altı defterine de tahmîs yazmayı planladığını göstermektedir. Ancak neden sadece 624 beyit ile iktifa ettiği noktasında bir bilgi bulunmamaktadır. Birçok şair çağdaşı olan ünlü şairlerin beğenilen şiirlerine tahmîs yazarken Yümnî kendisinden önce gelen bir mutasavvıf şairin şiir-

59 Yümnî, *Tahmîs-i Mesnevî*, nr. 06 Mîl Yz B 1047, vr. 58b-60b.

lerine tahmîs yazmayı tercih etmiştir. Yümnî bu eserde tahmîs nazım türünün en önemli hususu olan asıl beyitlerle eklenen mısraların anlam olarak kaynaşmasına dikkat etmiştir. Yümnî'nin mısraları Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin beyitleriyle aynı vezin ve kafiyededir. Eserde asıl beyitler ile eklenen mısraların çoğu arasında bir uyum ve ahenk bulunmakta ve bu beyitler ile mısralar arasında anlam tekrarı bulunmamaktadır. Ancak ilave edilen kimi beyitlerde anlam kayması görülmektedir. Yümnî kaleme aldığı bu tahmîs ile hem Farsça şiir yazmadaki maharetini göstermiş hem de Mevlânâ'dan etkilendiğini ortaya koymuştur. Eserde hem Mevlânâ'nın mahlası hem de Yümnî mahlası zikredilmiştir. Yümnî'nin edebî ve dinî bilgisi açıkça eserde görülmektedir. Eserde asıl beyitlerde peygamber kıssalarına değinilmişse, eklenen mısralarda da kıssalara yer verilmiştir.

### 3. Tahmîs-i Mesnevî'nin Yazma Nüshasının Özellikleri

*Tahmîs-i Mesnevî*'nin yazma eser kütüphanelerimizde sadece bir nüshası bulunmaktadır. 60 varaktan oluşan bu nüsha Ankara Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonunda yer almaktadır. Bu nüshanın kütüphanedeki demirbaş numarası 06 Mil Yz B 1047, hattı talik, satır sayısı 16, ebadı 305x200-260x140 mm ve kağıt türü suyolu filigranlıdır. Nüshanın zahriyesinde ve son varakta Ankara Milli Kütüphanesi'ne ait birer mühür yer almaktadır. Nüsha, üzerinde Osmanlı tuğrası bulunan ebrulu mukavva bir cilde sahiptir. Nüshadaki başlıklar kırmızı ve ana metin siyah mürekkeple yazılmıştır. Haşiyelerde herhangi bir yazı yer almamıştır. Eserin hem zahriyesi hem de son varağı ebruludur. Büyük ihtimalle bu nüshanın varakları dağılmış, daha sonra birbirine yapıştırılmıştır. Ancak ne yazık ki bu işlem yapılırken neredeyse bütün varaklar farklı yerlere yapıştırılmıştır. Biz bu nüshayı yazarken hepsini yerli yerine koyarak ele aldık. Nüshanın istinsah tarihi verilmemiştir.

Nüshanın başı:

لاجرم عشقش کفایت می کند

آنکه از عشقش بدایت می کند

Nüshanın sonu:

گر جهان پر برف گردد سر به سر

بشنو این را از من ای خاکت به سر

تاب خور بگذاردش از یک نظر

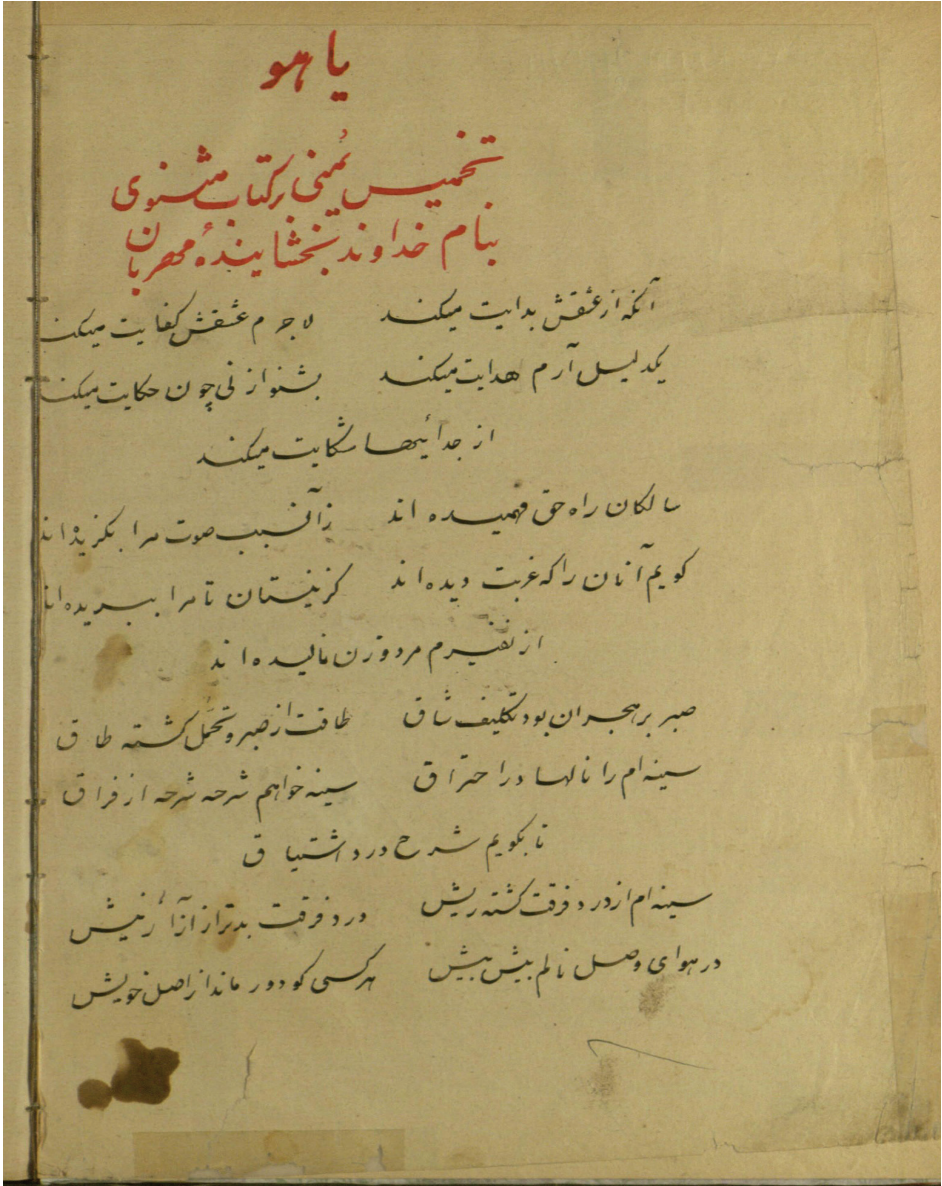
#### 4. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Söz konusu Farsça tahmîsin neşri yapılırken mevcut olan tek nüsha (Ankara Milli Kütüphanesi, nr. 06 Mil Yz B 1047) yazılmış, eserdeki varak numaraları gösterilmiştir. Nüshada گ harfi ile yazılması gereken kelimelerin neredeyse tamamı ک ile yazılmış, bu kelimelerin tamamı düzeltilmiştir. Şimdiki zaman eki olan می fiilden, harfi izafe olan به önüne geldiği isimden, harfi nişane olan ل isimden sonra ayrı yazılmıştır. Olumsuz fiilin başındaki ه harfi ن şeklinde değiştirilmiştir. İsimlerin başına gelen olumsuzluk بی genellikle isimden ayrı yazılmıştır. Nüshada ismin hallerinden olan ج kimi yerlerde noktasız yazılmış, ancak biz hepsini noktalı olarak yazdık. Kelime sonlarındaki kapalı ه harfi ت şeklinde düzeltilmiştir. Bazı kelimeler günümüz imla kurallarına göre yazılmış, nüshadaki yazma biçimleri ayrıca gösterilmemiştir. Çoğunlukla ج şeklinde yazılan چ harfi aslına uygun yazılmıştır. Tamlamalarda işaret kullanılmamıştır. Nüshada آ harfi bazen ا şeklinde yazılmış, bu harf aslına uygun şekilde metinde yazılmıştır. Eserdeki ayet ve hadisler gösterilmiş ve bilinmeyen kelimeler açıklanmıştır.

#### Sonuç

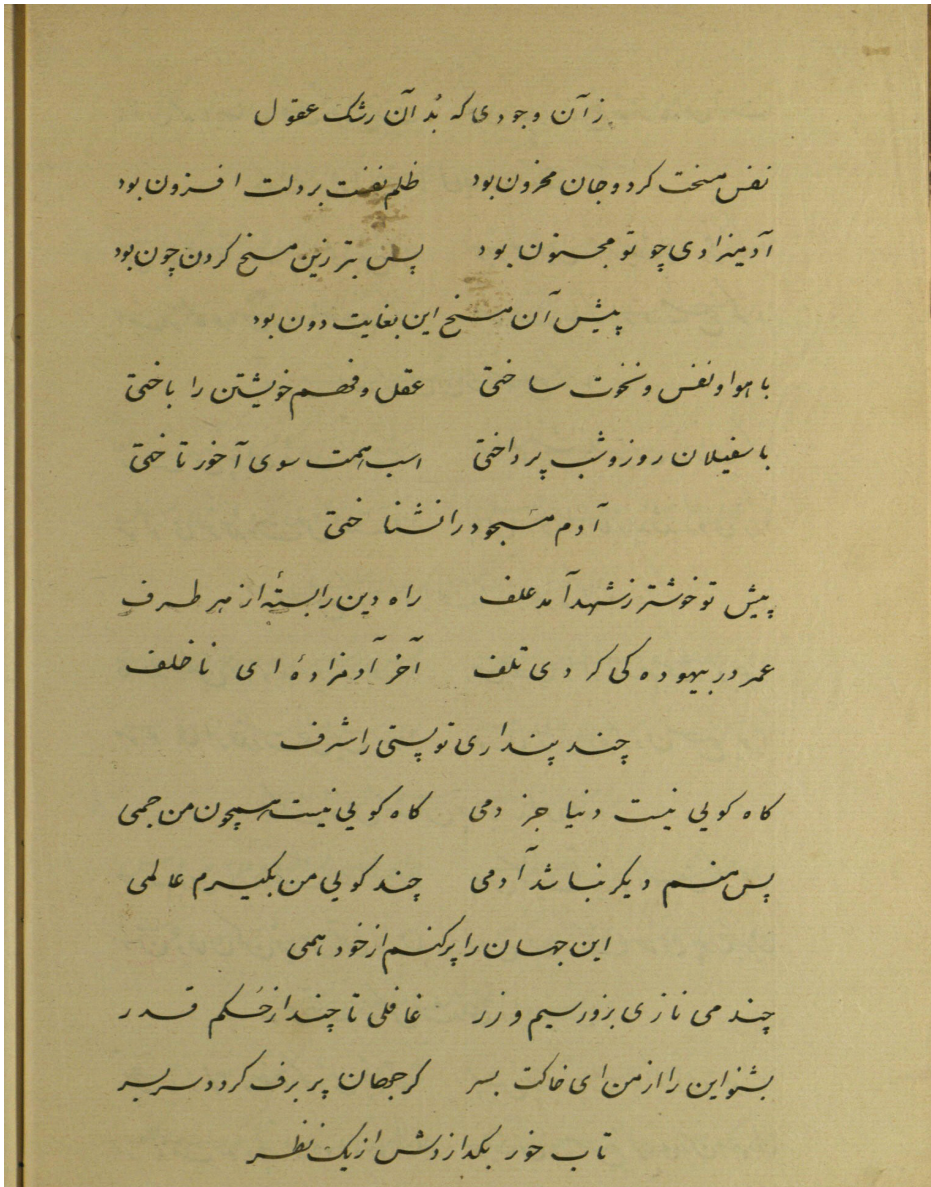
Yümnî'nin *Mesnevî* tahmîsi, *Mesnevî*'nin başında yer alan ilk on sekiz beytin tahmîsi ile başlamış, daha sonra ava çıkan bir padişahın güzel bir cariyeye aşık olması, yakışıklı bir kuyumcuya aşık olmuş olan cariyenin hastalanması ve hekimin onu iyileştirmeye çalışması hikâye edilmiş, bu hikâyeden sonra nükteli ve güzel sesli bir papağana sahip olan bir bakkalın, bir iş için eve gitmesi ve bu esnada papağanın dükkana giren kedinin korkusundan yağ dökmesi, bakkalın vaziyeti görüp papağana vurması ve kel olan papağanın belli bir süre konuşmaması hikâye edilmiştir. En son olarak hilekâr Yahudi bir vezirin padişahın yardımı ile Hıristiyanların arasına girmesi, kendisini onlardan göstermesi, bilinçli olarak onların yolunu saptırmaya çalışması, bozgunculuğunun neticesinde Hıristiyanları birbirine düşürmesi nakledilmiştir. Yümnî bütün *Mesnevî* defterlerini tahmîs etmek yerine sadece ilk defterin bir kısmı ile yetinmiştir. Tahmîs edilen beyitlerin kafiye, redif, şekil ve ölçü gibi unsurları ile anlam, üslup ve dil özelliklerine uyulmuş, vezin başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Eserdeki mısralarda harf tekrarlarıyla meydana gelen ifade kudreti tahmîse akıcılık kazandırmıştır. Eserinde hem kaynak şiiri hem de söyleyiş gücünü etkili bir şekilde yansıtan Yümnî'nin tahmîsi Arapça kelime ve terkiplerle yüklü değildir. Tahmîsinde Yümnî mahlasını kullanan şairin bu eserinden hareketle Farsça'ya oldukça hâkim

olduğu söylenebilir. Tahmîs mısralarının kaynak metne hem Fars dili bakımından hem de ifade tarzı açısından uyumu dikkat çekmektedir. Büyük ihtimalle Yümnî, *Mesnevî*'nin ilk defterini tahmîs ederek Mevlânâ'ya olan hürmetini göstermek istemiştir. Yümnî'nin ifade gücüne, mısralardaki ses ve mana gücüne nazar edildiğinde başarılı bir eser ortaya koyduğu söylenebilir. Birçok divan şairi gibi Yümnî de tahmîs yazarak bu alandaki maharetini ve ustalığını sergilemiştir. Yümnî genel itibarıyla tahmîs ettiği eserin gölgesinde kalmamaya özen göstermiş ve bu konuda hünerini ortaya koymuştur. Eserde dinî-tasavvufî unsurlara, ayet ve hadislere, mecazlara, Arapça terkiplere, sembollere, girift ve ince hayallere yer verilmiştir. Farsça şiir yazma noktasında başarılı olan Yümnî'nin şairlik gücü, kendisine has ifade tarzı, edebî kişiliği, anlam ve hayal dünyası, ifade tarzı gibi bilgileri bu eserde görmek mümkündür. Eserde cinsellik ve müstecenlik ile ilgili unsurlara da yer veren Yümnî edebî sanatları başarılı bir şekilde kullanmıştır. Genel olarak sade ve anlaşılır dil ile yazılan eserde deyim ve atasözleri de bulunmaktadır.



Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz B 1047, vr. 1<sup>b</sup>.





## Kaynakça

- Asaad, Nadhim. *Erbili Abdurrezzâk Ağa ve Tabmisleri (İnceleme-metin)*. Edirne: Trakya Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ayverdi, İlhan & Topaloğlu, Ahmet. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubealtı Yayınları, 2007.
- Birgören, Hamdi. "Tahmîs", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: AKDITYK Yayınları, 2006.
- Cengiz, Halil Erdoğan. "Divan Şiirinde Musammatlar", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*. s. 415-416-417, s. 291-429, 1986.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Sevinç Basımevi, 1983.
- Genceli Nizamî, *Heft Peyker/ Yedi Sûret*. Çev. Mehmed Emin Yümnî, Haz. Aytekin Yıldız. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023.
- Habib, İsmail. *Edebiyat Bilgileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1942.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Konuk, A. Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahrallı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Çev. Derya Örs-Hicabi Kurlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Pala, İskender & Kılıç, Filiz. "Musammat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi -Biçim-Ölçü-Kaftıye*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Tâhîrî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Top, Hüseyin. *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi*. Konya: Tablet Yayınları, 2008.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/ İsimler/ Eserler/ Terimler)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Uslu, Mustafa. *Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007.
- Yümnî, Mehmed Emin. *Kabraman Katil/ Tercüme-i Kabraman Katil*. Haz. İsmail Toprak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Yümnî, Mehmed Emin. *Kitâb-ı Cezbe-i Aşk*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1337.
- Yümnî, Mehmed Emin. *Tahmîs-i Mesnevî*. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz B 1047.
- <https://vajehyab.com/> [Erişim tarihi: 10.07.2023].
- <https://abadis.ir/> [Erişim tarihi: 10.07.2023].
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/> [Erişim tarihi: 10.07.2023].
- <https://www.islamiokul.com/kitap/files/a.s..htm> [Erişim tarihi: 10.07.2023]



## B. Tahkikli Metin Neşri<sup>60</sup>

### یا هو تخمیس یمنی بر کتاب مثنوی به نام خداوند بخشاینده مهربان

[ب/۱] آنکه از عشقش بدایت می کند  
لاجرم عشقش کفایت می کند  
یک دلیل آرام هدایت می کند  
بشنو از نی چون حکایت می کند  
از جدایی ها شکایت می کند  
ز آن سبب صوت مرا بگزیده اند  
سالمکان راه حق فهمیده اند  
گویم آنان را که غربت دیده اند  
کز نیستان تا مرا بریده اند  
از نفیرم مرد و زن نالیده اند  
صبر بر هجران بود تکلیف شاق<sup>۶۱</sup>  
سینه ام را ناله ها در احتراق<sup>۶۲</sup>  
تا بگویم شرح درد اشتیاق  
سینه ام از درد فرقت گشته ریش  
درد فرقت بدتر از آزار نیش  
در هوای وصل نالم بیش بیش  
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش  
باز جوید روزگار وصل خویش<sup>۶۳</sup>

[ب/۲]

60 Bu Farsça metin dipnotlandırırken şu üç siteden istifade edilmiştir:  
<https://vajehyab.com/>  
<https://abadis.ir/>  
<https://kuran.diyaret.gov.tr/>  
<https://www.islamiokul.com/kitap/files/a.s..htm>

۶۱ دشوار؛ سخت.

۶۲ آتش گرفتن؛ سوختن.

۶۳ اشاره به این آیه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه، ۱۲۴/۲۰]

که ندیم حسرت لالان شدم  
که قرین صاحب اقبالان شدم  
که انیس قلب نوسالان شدم  
من به هر جمعیتی نالان شدم  
جفت بدحالان و خوشحالان شدم  
جمله مشتاقند بر گفتار من  
آخر الامر این بود اقرار من  
هر کسی از ظن خود شد یار من  
از درون من نجست اسرار من  
توتیا<sup>۶۴</sup> داروی چشم کور نیست  
هر که لاف عشق زد معذور نیست  
نیک بنگر کاین سخن مستور نیست  
سرّ من از ناله من دور نیست  
لیک چشم و گوش را آن نور نیست  
تا نگوید ترک جان مقدور نیست  
از اقل الروح این بیان مهجور نیست  
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست  
لیک کس را دید جان دستور نیست  
از نوای نی به جان آتش فتاد  
کرده مولانا درین خوش اجتهاد  
آری آتش را کند باد ازو یاد  
آتش است این بانگ نای و نیست باد  
هر که این آتش ندارد نیست باد  
این نوای عشق در نی کی فتاد  
آتش عشق است و در هر شی فتاد  
بس همین دانم که این از وی فتاد  
آتش عشق است کاندر نی فتاد  
جوشش عشق است کاندر می فتاد  
نی تسلی بخش قلب نا امید  
نی صفای قلب را سازد مزید  
نی بود چون مرشد و عاشق مرید  
نی حریف هر که از یاری برید  
پرده‌هایش پرده‌های ما درید  
همچو نی همراز عشاقی که دید  
همچو نی با عهد و میثاقی<sup>۶۵</sup> که دید  
همو نی محبوب آفاقی که دید  
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید  
همچو نی زهری و تریاقی که دید

[۲/ب]

۶۴ اکسید روی، سنگ سرمه.

۶۵ پیمان، عهد.

نی هوای عشق افزون می کند      کینه را از سینه بیرون می کند  
گوش ده تا گویمت چون می کند      نی حدیث راه پر خون می کند  
قصه‌های عشق مجنون می کند  
در دلم این رمز ماند تا به کی      گویمت باد و دهان رمزی ز نی  
نیست بی تأثیر وی خوش ذوق می      دو دهان داریم گویا همچو نی  
یک دهان پنهان است در لبهای وی  
رقت آور در دل از بهر خدا      تا شوی واقف ز سرّ اولیا  
پی به معنی بر تو ای متن آزما      یک دهان نالان شده سوی شما  
[۱/۳]  
های و هویی در فکنده در سما  
عالم و جاهل نه چون یکدیگر است      این سخن قول جلیل اکبر است  
گر چه نابینا ازین آن سوتر است      لیک داند آنکه او را منظر است  
کاین فغان این سری هم ز آن سر است  
سوزش تأثیر نی از نای اوست      عاشقان را بانگ نی ز اعطای اوست  
هممه عشاق از ایمای اوست      دمدمه این نای از دمه‌های اوست  
های و هوی روح از هیهای اوست  
تا هوا هست از نوا خاموش نیست      بی هوا و بی نوا را هوش نیست  
خانه معمور جز بردوش نیست      محرم این هوش جز بیهوش نیست  
مر زبان را مشتری جز گوش نیست  
ناله نی می کند در دل اثر      می رباید فکر دنیا را ز سر  
صادق القول این چنین داده خبر      گر نبود ناله نی را ثمر  
نی جهان را پر نکردی از شکر  
عمر ما فرسود و سال و ماه شد      عجز و غفلت دشمن بدخواه شد  
حاصل از عمل ایواه شد      در غم ما روزها بیگاه شد  
روزها با سوزها همراه شد  
روح از نور است چون تن خاک نیست      شاهدی چون دل پی لولاک نیست  
عمر اگر بگذشت جز خاشاک نیست      روزها گر رفت گو رو باک نیست  
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

در ازل هر چیز چون تقدیر شد  
تا ابد شیطان ازین دلگیر شد  
هر که بی روزیست روزش دیر شد  
پیش نادانان مکن صرف کلام  
این سخن را یاد دار ای نیکنام  
پس سخن کوتاه باید و السلام<sup>۶۶</sup>  
صد فصاحت در لب خاموش ماست  
بانگ تسبیح ملک در گوش ماست  
چرخ در گردش اسیر هوش ماست  
عمر از ما شصت شد نه ما ازو  
جان ز ما در بست شد نه ما ازو  
قالب از ما هست شد نه ما ازو  
شیر را مور و ملخ نخجیر نیست  
عشق را جز عشق خود تعبیر نیست  
طعمه هر مرغکی انجیر نیست  
طالب دنیا شدن نبود هنر  
گوش کن این را تو چون پند پدر  
چند باشی بند سیم و بند زر<sup>۶۷</sup>  
هر دو پا را گر نهی در موزه ای  
ور به جای باده نوشی بوزه ای  
راه نتوانی روی بی زوزه ای  
گر بریزی بحر را در کوزه ای  
چند گنجد قسمت یک روزه ای

[۴/۱]

۶۶ اشاره به این آیه: ﴿وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی﴾ [طه، ۲۰/۴۷]

۶۷ اشاره به این حدیث: «يَعْمَ الْمَالُ الصَّالِحَ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ». [تخریج مشکلة الفقر]

تا اسیر حق نشد کس حرّ نشد  
صبر شیرین بر نشد تا مرّ نشد  
همکنان را مرد دانا ضرّ نشد  
کوزه چشم حریصان پر نشد  
تا صدف قانع نشد پر دُر نشد<sup>۶۸</sup>  
عشق چون پیرایه ادراک شد  
طبع هم از عشق آشناک شد  
عاشق از هر دو جهان بی باک شد  
هر که را جامه ز عشقی چاک شد  
او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد  
در ره عشق است پویان پای ما  
عشق باشد روزی فردای ما  
[۴/ب]  
ای طیب جمله علت‌های ما  
بانگت ای عشق آمد از ناقوس ما  
غیر تو هر کس بود کابوس ما  
روز و شب در دل توی مأنوس ما  
ای تو افلاطون و جالینوس ما<sup>۶۹</sup>  
روی خاک از عشق اضمی‌کاک<sup>۷۰</sup> شد  
غنچه هم از عشق دامن چاک شد  
چشم خاک از عشق چون نمناک شد  
جسم خاک از عشق بر افلاک شد  
کوه در رقص آمد و چالاک شد  
صادقی در عشق اگر تو عاشقا  
یا دری کرده است بخت سابقا  
بشنو از نی این سخن را فایقا  
عشق جان طور آمد صادقا  
طور مست و خر موسی صاعقا<sup>۷۱</sup>  
نیست دستور زدن زین بحث دم  
ورنه گویم گفتنیها از قدم  
قوت تأثیر را سازم علم  
سرّ پنهان است اندر زیر و بم  
فاش اگر گویم جهان برهم زرم

۶۸ اشاره به این حدیث: «لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَإِدْبَانَ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَىٰ وَإِدْبًا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا الشَّرَابُ». [صحیح مسلم]

۶۹ افلاطون: وی بزرگ زاده و از خاندانهای معروف علم یونان است. جالینوس: نام طیب معروف یونانی است. سیراب شدن و سبز شدن آن.

۷۱ اشاره به این آیه: ﴿رَبُّهُ لِيُجَبِّلَ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [اعراف، ۱۴۳/۷]

تو به تأثیر صدایی در حساب  
من با اسرار صدا در اطراب<sup>۷۲</sup>  
گر پرسی گویمت اندر جواب  
آنچه نی می گوید اندر این دو ناب  
گر بگویم من جهان گردد خراب  
بی غم و اندیشه یک شب خفتمی  
گر غبار وهم از دل رفتمی  
لعل اشکم را به مژگان سُفتمی  
با لب دمساز خود گر جفتمی  
همچو نی من گفتنیها گفتمی  
همزبانی گر بیایی با وفا  
خوش بود گر جان خود سازی فدا  
فایده از بی زبان نه جز صدا  
هر که او از همزبانی شد جدا  
بینوا شد گر چه دارد صد نوا  
چون بهار و باغ و بستان در گذشت  
عیش و نوش می پرستان در گذشت  
سود ندهد بعد از آن این سرگذشت  
چون که گل رفت و گلستان در گذشت  
نشنوی دیگر ز بلبل سر گذشت  
بر نگرده چون که رفت از جوی آب  
پس چه سودا ز چشم ریزی جوی آب  
کار دنیا متصل در انقلاب  
چون که گل رفت و گلستان شد خراب  
بوی گل را از که جوئیم از گلاب  
عاشق و معشوق و عشق آورده ای  
هر سه حاضر باشد اندر پرده ای  
گوید این را پی به معنی برده ای  
جمله معشوق است عاشق پرده ای  
زنده معشوق است عاشق مرده ای  
عشق اصل و فرع شد سودای او  
نیست بیرون ذره از رای او  
هر چه بینی در جهان شیدای او  
چون نباشد عشق را پروای او  
او چو مرغی ماند بی پروای او  
بشنو از من گویمت آنچه نکوست  
همچو مغزی ماورم بیرون ز پوست  
جوشش ما جملگی از عشق اوست  
پر و بال ما کمند عشق اوست  
مو کشانش می کشد تا کوی دوست

[۱/۵]

[۵/ب]

چون خبر داده به من از پیش و پس      پس پیش باید روم از پیش و پس  
گر نباشد یاریش از پیش و پس      من چگونه هوش دارم پیش و پس  
چون نباشد نور یارم پیش و پس  
شش جهت در جوش و رقص آید ز شوق      گر کند یک ذره نورش عشق سوق  
عاشق آن باشد که داند چیست ذوق      نور او در یمین و یسر و تحت و فوق  
بر سر و بر گردنم چون تاج و طوق  
خوبرو کز حُسن خود ممنون بود      خواهد البت عاشقش افزون بود  
عاشق از عشق بتان دلخون بود      عشق خواهد کاین سخن بیرون بود  
آینه غماز نبود چون بود  
آشکارا گویم این را راز نیست      ای ترا چون انتها آغاز نیست  
هم ترا در آینه انباز<sup>۷۳</sup> نیست      آینه ات دانی چرا غماز نیست  
زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست  
دل که از عشق حقیقی با صفاست      صاحب آن دل ز مردان خداست  
آنچه مولانا بیان کرده به جاست      آینه کز زنگ آرایش جداست  
پر شعاع نور خورشید خداست  
نفس را کن صید و در فتراک<sup>۷۴</sup> کن      پس بکش با المرّه استهلاک کن  
وآنکه آمال خود استملاک<sup>۷۵</sup> کن      رو تو زنگار از دل خود پاک کن  
بعد از آن آن نور را ادراک کن  
بد بود حرص و غرض از دل بهل      تا نگردد دیو در راهت مضل<sup>۷۶</sup>  
گر نمی خواهی که باشی منفعل      این حقیقت را شنو از گوش دل  
تا برون آیی به کلی ز آب و گل

[۱/۶]

۷۳ همکار؛ شریک.

۷۴ ترکیبند، زین.

۷۵ جایی را ملک خود قرار دادن و آن را مالک شدن.

۷۶ گمراه کننده.

گر ز دین و مسلک حق آگهید  
پس چه از راه حقیقت گمراهید  
گویم این چونکه بینم در جهید  
فهم اگر دارید و جان را دل دهید  
بعد از آن از شوق پا در ره نهید

### حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و خریدن او آن کنیزک را، بیمار شدن کنیزک و درازی بیماری

چون فراغت دست داده این زمان  
از برای حاضر و آینده گان  
داستانی را کنم شرح و بیان  
بشنوید ای دوستان این داستان  
خود حقیقت نقد حال ماست آن  
به که از تعقیب مردم بگذریم  
چون عدو تا چند با همدیگریم  
هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم  
راویان نیک طبع و نیکبین  
کرده نقل داستان را این چنین  
ملک دنیا بودش و هم ملک دین  
کرده آیین عدالت را شعار  
مانده است این سرگذشتش یادگار  
با خواص خویش از بهر شکار  
نیک بشنو خوش بود این سرگذشت  
در رکابش از ندیمان هفت و هشت  
گوش ده تا گویمت آخر چه گشت  
بهر صیدی می شدی در کوه و دشت  
ناگهان در راه عشق او صید گشت  
هر طرف می کرد با دقت نگاه  
از عقب آهسته می آمد سپاه  
کس چه داند حکمت و سرّ آله  
یک کنیزک دید شه در شاهراه  
شد غلام آن کنیزک جان شاه

[۶/ب]

[۷/ا]



هوش کی ماند چو عشق آید پدید      پادشه شد عشق و شه شد چون عبید  
قلب شه آمد بلرزیدن چو بید      مرغ جاننش در قفس چون می طپید  
داد مال و آن کنیزک را خرید  
در سرای آورد و عشقتش کار شد      از طریق عشق در رفتار شد  
شه کنیزک را چو خدمتکار شد      چون خرید او را و برخوردار شد  
آن کنیزک از قضا بیمار شد  
اسب و میدان هر دو چون نبود چه سود      این مثل را هر که از ناقل شنود  
قصه خر را به یاد آورد زود      آن یکی خر داشت پالانش نبود  
یافت پالان گرگ خر را در ربود  
در گشاد و خفت و شد بیدار مست      دزد مالش برد و آنکه در بیست  
سود ندهد سوزن از رشته گسست      کوزه بودش آب می نامد به دست  
آب را چون یافت خود کوزه شکست  
جسم بیمار کنیزک چون که کاست      پادشه دانست جاننش در بلاست  
گشت بی تاب و ز جای خویش خواست      شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست  
گفت جان هر دو در دست شماست  
بر شماها باعث فرمانم اوست      آفت دین و دل و ایمانم اوست  
بگذرید از جان من جانانم اوست      جان من سهلست جان جانم اوست  
دردمند و خسته ام درمانم اوست  
آتش او سوخت خرمان مرا      چاره چه بود چشم گریان مرا  
بشنوید از صدق فرمان مرا      هر که درمان کرد مرجان مرا  
برد گنج و درّ و مرجان مرا  
این یگی گفتا که ممتازی کنیم      و آن دگر گفتا که سربازی کنیم  
کی عبث ما نکته پردازی کنیم      جمله گفتندش که جانبازی کنیم  
فهم گرد آریم و انبازی کنیم  
پادشاه در درونت گر غمیست      نزد ما از بهر دفعش مرهمیست  
پیش ما دریای عمان شبنمیست      هر یکی از ما مسیح عالمیست  
هر الم را در کف ما مرهمیست

[ب/۷]

جمله از تقدیر یزدان بی خبر  
 کرده مغروری خود را راهبر  
 چون نبودند آگه از حکم قدر  
 گر خدا خواهد نگفتند از بطر<sup>۷۷</sup>  
 پس خدا بنمودشان عجز بشر<sup>۷۸</sup>  
 فطره در نوع آدم غفلتی است  
 هر چه ز آن غفلت برآید علتی است  
 نام حق بردن برای رحمتی است  
 ترک استثنا<sup>۷۹</sup> مرادم قسوتی<sup>۸۰</sup> است  
 نه همی گفتن که عارض حالتی است  
 هر که فهمد زین نیاید در شکفت  
 گر نیامد بر زبان خود دل بگفت  
 نیست بازی کار حق در شک میفت  
 ای بسا ناورده استثنا بگفت  
 جان او با جان استثناست جفت  
 آن طیبیان حذاقت احتوا  
 گر چه بودند از حذاقت<sup>۸۱</sup> پیشوا  
 سعی می کردند و می شد بر هوا  
 هر چه کردند از علاج و از دوا  
 گشت رنج افزون و حاجت ناروا  
 با طیبیان شه به گفتگوی شد  
 عقل و فکر از جملگی یک سوی شد  
 هم مرض را شدت از داروش شد  
 آن کنیزک از مرض چون موی شد  
 چشم شه از اشک خون چون جوی شد  
 کیست کز اسرار حق آگه شود  
 خواهد ار حق بتکده قبله شود  
 یا که خود آتشکده دجله شود  
 چون قضا آید طیب ابله شود  
 آن دوا از نفع خود گمره شود  
 هر چه حق خواهد همان باید وجود  
 ور نخواهد حق ندارد هیچ سود  
 بین چه حالت یافت آن بیمار زود  
 از قضا سرکنگبین<sup>۸۲</sup> صفرا افزود  
 روغن بادام خشکی می نمود

[۱/۸]

[۸/ب]

۷۷ شادی، شادمانی، سرور.

۷۸ اشاره به این آیه: ﴿وَلَا تَقُولُ لِمَنْ يُشَاقِي إِنَّهُ فَأَعَلَّ ذَلِكَ غَدًا ۗ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [کهف، ۱۸، ۲۴-۲۳]

۷۹ اینشالله.

۸۰ سخت و درشت گردیدن.

۸۱ مهارت؛ استادی.

۸۲ شربتی که از جوشاندن ۱۷۵ جزء قند یا شکر در ۱۰۰ جزء سرکه درست می‌شود.

رفته رفته اشتها از دست رفت  
 کاست نازک جسم دختر گشت چفت  
 روزها شد هفته و هم هفته هفت  
 از هلیله<sup>۸۳</sup> قبض شد اطلاق رفت  
 در تزیاید بود هر لحظه الم  
 آب آتش را مدد شد همچو نفت  
 می طپیدی چون سمک<sup>۸۴</sup> سر تا قدم  
 عاجز از تحریر تفصیلش قلم  
 سوزش چشم و دل پر درد و غم  
 سستی دل شد فزون و خواب کم  
 ادویه شد سنگ و جسم او سبو  
 آن طیبیان از خجالت سر فرو  
 پس درین حالت شکیب و خواب کو  
 شربت و ادویه و اسباب او  
 از طیبیان ریخت یکسر آب رو

### عاجز شدن طیبیان در معالجه کنیزک و ظاهر شدن بر پادشاه درد آوردن به درگاه پادشاه حقیقی

چون نشد این چاره جویبها مفید  
 لاجرم گشتند جمله نا امید  
 پیش شه رفتند و دلشان می طپید  
 شه چو عجز آن طیبیان را بدید  
 پابرهنه جانب مسجد دوید  
 یأس چون غالب شد و بی تاب شد  
 به روی از مخلوق سدّ باب شد  
 رفت در باب خدا اوّاب شد  
 رفت در مسجد سوی محراب شد  
 سجده گاه از اشک شه پر آب شد  
 کرد در رسم تعبّد اعتنا  
 هوشش از سر رفت و شد در الخنا  
 بود در بحر تألم در شنا  
 چون به خویش آمد ز عرقاب فنا  
 خوش زبان بگشود در مدح و ثنا  
 با دل پر عشق و چشم خون فشان  
 با لب خشکیده و عجز بیان  
 در مناجات آمد و گفت آنچنان  
 کای کمینه بخششت ملک جهان  
 من چه گویم خود تو می دانی نهان<sup>۸۵</sup>

[۱/۹]

۸۳ میوه‌ای خوشه‌ای کوچک از خانواده بادام به رنگ زرد که مصرف دارویی دارد.

۸۴ حوت، ماهی.

۸۵ اشاره به این آیه: ﴿قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ يُعَلِّمُهُ اللَّهُ﴾ [آل عمران ۳/۲۹]

ای خداوند رحیم و دادگر  
هر تو اندازی به احوالم نظر  
هستی از راز درونم باخبر  
حال ما و این طیبیان سر به سر  
پیش لطف عام تو باشد هدر  
نیست در بنده نوازیت اشتباه  
حاصل آمد از غلطهام انتباه  
نیست حاشا جز تو دیگر کس آله  
ای همیشه حاجت ما را پناه  
بار دیگر ما غلط کردیم راه  
من که می دانم به مشرک قاهر  
چون نمی دانم به یاران ساترت<sup>۸۶</sup>  
با وجود این که دانم قدرت  
لیک گفتمی گرچه می دانم سرت  
زود هم پیدا کنش بر ظاهر<sup>۸۷</sup>  
هر که از دل خواست حق و داد گوش  
می دهد آگاهیست البت سروش  
دم مزین ز اسرار حق یمنی خموش  
چون بر آورد از میان جان خروش  
اندر آمد بحر بخشایش به جوش  
چونکه حق را گریه اش خوش می نمود  
حاجتش مقبول شد اما نه زود  
لیک شهراه امیدش را گشود  
در میان گریه خوابش در ربود  
دید در خواب او که پیری رو نمود  
چون بیامد پیش شه سر کرد راست  
شاه در پیشش ستاد و عذر خواست  
بین که خالق را چگونه رمزهاست  
گفت ای شه مژده حاجات رواست  
گر غریبی آیدت فردا ز ماست  
رحمت حق بر وفایت شایق است  
هر که عاهد شد وفا را فایق است  
بشنو از آنکس که پیشت ناطق است  
چونکه آید او حکیمی حاذق است  
صادقش دان کو امین و صادق است

[ب/۹]

۸۶ پوشاننده؛ پنهانکننده.

۸۷ اشاره به این آیه: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [اعراف، ۵۵/۷]

ای به بحر افتاده زورق<sup>۸۸</sup> را ببین  
اجر خدمتهای اسبق<sup>۸۹</sup> را ببین  
حاذق و دانا و الیق<sup>۹۰</sup> را ببین  
در مزاجش قدرت حق را ببین  
این بگفت و کم ز چشم شاه شد  
گفته او شاه را دلخواه شد  
این همه از حکمت الله شد  
خفته بود آن خواب دید آگاه شد  
گشت مملوک کنیزک شاه شد  
بر مراد خویش شه فیروز شد  
آن شب و روزش به از نوروز شد  
منتظر بنشست و دیده دوز شد  
چون رسید آن وعده گاه و روز شد  
آفتاب از مشرق اخترسوز شد  
دیده بانی بر شه آمد منحصر  
بر در حق لطف حق را منتظر  
ساکت و صامت بسان منتحر  
بود اندر منظره شه منتظر  
تا ببیند آنچه بنمودند سر  
چون زیان کرده کسی سرمایه ای  
جُست و جو می کرد در دل غایه ای  
ناگهان در چشمش آمد آیه ای  
دید شخصی کاملی پرماه ای  
آفتابی در میان سایه ای  
گاه پیدا گاه پنهان همچو آل  
شاه می دیدش ولی در اختیال  
اندک اندک آمدی با اعتدال  
می رسید از دور مانند هلال  
نیست بود و هست بر شکل خیال  
هشت و ش بینم چو رؤیا من چه سان  
نیست گویم چون همی بینم عیان  
ذات مولانا چه خوش کرده بیان  
نیست و ش باشد خیال اندر جهان  
تو جهانی بر خیالی بین روان  
در خیالی بویشان و رنگشان  
از خیالی خاکشان و سنگشان  
وز خیالی گورشان و لنگشان  
بر خیالی صلحشان و جنگشان  
وز خیالی نامشان و ننگشان

[۱/۱۰]

[۱۰/ب]

۸۸ کشتی کوچک.

۸۹ پیشین.

۹۰ لایق تر، سزاوارتر، درخورتر.

هست رؤیایی که الهام خداست      لیک آن عرفان که فهماند کجاست  
 خواب چون آینه رؤیا چون نماست      آن خیالاتی که دام اولیاست  
 عکس مهرویان بستان خداست  
 افکند رؤیا بسی را در امید      چشم کج بین را خطا آید ز دید  
 بس کن ای یمنی تو این گفت و شنید      آن خیالی را که شه در خواب دید  
 در رخ مهمان همی آمد پدید  
 می شود گاهی خفی گاهی جلی<sup>۹۱</sup>      نور حق در صفوت دل منجلی<sup>۹۲</sup>  
 گر ممیز باشد و بیند بلی      نور حق ظاهر بود اندر ولی  
 نیک بین باشی اگر اهل دلی  
 چشم شه روشن شد و دل پر سرور      کاین به من از لطف حق کرده ظهور  
 اشتیاقی داشت بر فیض حضور      آن ولی حق چو پیدا شد ز دور  
 از سر و پایش همی می تافت نور  
 گفت شادان نوش آمد نیش رفت      مرهم آمد درد قلب ریش رفت  
 لفظ بشنید و پی معنیش رفت      شه به جای حاجبان در پیش رفت  
 پیش آن مهمان غیب خویش رفت  
 روی شه از خوف حق گردید زرد      گشت رگهای رخس چون لاجورد  
 یمنی بس کن این ورق را در نورد      ضیف غیبی را چو استقبال کرد  
 چون شکر گویی که پیوست او بورد  
 هر دو عارف شمع دل افروخته      ذکر حق را در درون اندوخته  
 آن یکی دلسوز و این دلسوخته      هر دو بحری آشنا آموخته  
 هر دو جان بی دوختن بر دوخته<sup>۹۳</sup>  
 آن یکی معمار و این بیت الخراب      آن یکی چون کامران وین کامیاب  
 آن یکی آزاده وین در اجتناب      آن یکی چون تشنه و آن دیگر چو آب  
 آن یکی مخمور و آن دیگر شراب

[۱۱/۱]

۹۱ واضح.

۹۲ روشن.

۹۳ اشاره به این حدیث: «الأرواحُ جنودٌ مجندةٌ فما تعارفَ منها اتلتفَ وما تناكرَ منها اختلفَ» [المجروحین]

هر دو پیوستند همچون جسم و جان      باخبر بودند از راز نهان  
شه زبان بگشود پیشش بعد از آن      گفت معشوقم تو بوداستی نه آن  
لیک کار از کار خیزد در جهان  
ای دل و دین مرا تو راهبر      من خبر دارم که هستی با خبر  
لطف کن درد مرا شو چاره گر      ای مرا تو مصطفی من چون عمر  
از برای خدمتت بندم کمر

[۱۱/ب]

### خواستن توفیق رعایت ادب و خامت بی ادبی

رو ادب را از خدا هر دم طلب      هست ادب بهتر ترا از اخ و اب  
قادر است او را دهد چون بی سبب      از خدا جوییم توفیق ادب  
بی ادب محروم ماند از لطف رب  
بی ادب مردود درگاه احد      گر چو شیطانش کنی لعنت سزد  
بی ادب بدتر از دام و دد      بی ادب تنها نه خود را داشت بد  
بلکه آتش در همه آفاق زد  
کس مرض چون بی ادب هرگز ندید      بس خدا داند چرایش آفرید  
از ضررهاشان یکی را بشنوید      مایده از آسمان در می رسید  
بی شری و بیع و بی گفت و شنید  
در زمان حضرت موسی که بس      می شدی از بهر قومش ملتمس<sup>۹۴</sup>  
بی ادبهاشان بسان خر مگس      در میان قوم موسی چند کس  
بی ادب گفتند کو سیر و عدس<sup>۹۵</sup>  
حق تعالی قهر فرمود آن زمان      بین که حق هم بی ادب را نیست و آن  
زان سبب با امر خلاق جهان      منقطع شد من و سلوی ز آسمان  
ماند رنج زرع و بیل و داسمان

[۱۲/ا]

۹۴ التماس کننده.

۹۵ اشاره به این آیه: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصِيبَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا...﴾ [بقره، ۶۱/۲]

یافت چون عیسی خبر از ما سبق  
 لوم کرد آن قوم را شد در قلق<sup>۹۶</sup>  
 بلکه قوم من بود گفتا احق  
 باز عیسی چون شفاعت کرد حق  
 خوان فرستاد و غنیمت بر طبق<sup>۹۷</sup>  
 خواهش عیسی نشد بی فایده  
 ز آسمان آمد برایش مایده  
 گرچه جاری شد ازینرو قاعده  
 مائده از آسمان شد عایده  
 چون که گفت انزل علینا مایده<sup>۹۸</sup>  
 قدر نعمت را تسامح<sup>۹۹</sup> داشتند  
 بیرق حرص و طمع افراشتند  
 بی حیایی را به خود بگماشتند  
 چون گدایان زله ها<sup>۱۰۰</sup> برداشتند  
 آن یکی می گفت بس باشد همین  
 و آن دگر می گفت آور بیش ازین  
 حالشان را دید عیسی چون چنین  
 کرد عیسی لابه ایشان را که این  
 دایم است و کم نگردد از زمین  
 کفر نعمت این بود گر بنگری  
 چون شوی سیر از طمع گر نگذری  
 چون بمیری گوجه با خود می بری  
 بدگمانی کردن و حرص آوری  
 کفر باشد نزد خوان مهتری  
 همچو رو باهند دایم حيله باز  
 نیست از خلق و خداشان احتراز  
 از حقیقت دور و عاشق بر مجاز  
 ز آن گذارویان نادیده ز آز  
 آن در رحمت بریشان شد فراز  
 نعمت حق شد از آنها مندفع  
 بهر ایشان رحمت حق ممتنع  
 چون برون رفتند از حد مجتمع  
 نان و خوان از آسمان شد منقطع  
 بعد از آن زان خوان نشد کس منتفع

[۱۲/ب]

۹۶ آشفنگی، اضطراب.

۹۷ اشاره به این آیه: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً...﴾ [مائده، ۱۴۴/۵]

۹۸ اشاره به این آیه: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ...﴾ [مائده، ۱۴۴/۵]

۹۹ آسان گرفتن، رواداری.

۱۰۰ بستوه، بیچاره، خسته.



از بدی دیدی چه از صوم و صلوت  
یا چه فهمیدی تو از این کاینات  
این تو و این تشنه گی و این فرات  
ابر بر ناید پی منع زکات  
وز زنا افتد و یا اندر جهات<sup>۱۰۱</sup>  
چون نسازی از غرور و جهل کم  
در چه نکبت بیفتی لاجرم  
می کنی تو خود به خود جور و ستم  
هر چه آید بر تو از ظلمات و غم  
آن ز بی باکی و گستاخیست هم  
گر ترا از دوست رحمت آرزوست  
مغز دل را کن نظر نه کنده پوست  
این نصیحت یاد دار از من نکوست  
هر که بی باکی کند در راه دوست  
رهزن مردان شد و نامرد اوست<sup>۱۰۲</sup>  
گر شماری فعل خود را یک به یک  
جز ادب خالص نیابی در محک<sup>۱۰۳</sup>  
بی ادب دان هر که زین آورد شک  
در ادب پرنور گشت است این فلک  
وز ادب معصوم و پاک آمد ملک  
دوست بر سر آردت گر صد عذاب  
امتحان باشد زبانش رو متاب  
جرات و گستاخیت را کن خراب  
بد ز گستاخی کسوف آفتاب  
شد عزازیلی<sup>۱۰۴</sup> ز جرات رد باب  
نیک اگر باشی و یابد ای رفیق  
هر کسی یابد جزای ما یلیق  
افتد آخر بی ادب در منجینق<sup>۱۰۵</sup>  
هر که گستاخی کند اندر طریق  
گردد اندر وادی حیرت غریق  
گر چه نبود این پذیرای عوام  
بس کن ای یمنی درین بحث اهتمام  
چون بدین زودی نمی یابد ختام  
حال شاه و میهمان بر کو تمام  
ز آنکه پایانی ندارد این کلام

[۱۳/]

۱۰۱ اشاره به این حدیث: «وَإِذَا رَأَيْتَ قَطْرَ السَّمَاءِ قَدْ مُنِعَ فَأَعْلَمِ أَنَّ الزُّكَاةَ قَدْ مُنِعَتْ فَمَنْعَ اللَّهِ مَا عِنْدَهُ...» [حلیة الأولیاء]

۱۰۲ اشاره به این حدیث: «لَا تُعْطُوا الْحِكْمَةَ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتُظْلِمُوهَا» [الأربعون الودعانية]

۱۰۳ آزمون، امتحان، تجربه.

۱۰۴ لقب ابلیس، شیطان.

۱۰۵ آلتی که در جنگ‌های قدیم برای پرتاب کردن سنگ یا گلوله‌های آتش به کار می‌رفته.

ملاقات پادشاه با طیب الهی که در خوابش دیده بود و بشارت به قدم او داده شده بود

کام یابد هر که دور اندیش رفت  
کار را از سعی باشد پیش رفت  
ای بسا زین مسئله تفنیش رفت  
شه چو پیش میهمان خویش رفت  
شاه بود او لیک بس درویش رفت

[ب/۱۳]

عشق زور آورد و دامانش گرفت  
می فتاد از پای مهمانش گرفت  
چون به نزدیک آمد افغانش گرفت  
دست بگشاد و کنارانش گرفت  
همچو عشق اندر دل و جانش گرفت

اولا ازو هم ترسیدن گرفت  
بعد از آن دست لیسیدن گرفت  
عشق را در دل شناسیدن گرفت  
دست و پیشانیش بوسیدن گرفت  
وز مقام و راه پرسیدن گرفت

بحر عشقش آمده در مدّ و جذر  
چون هلالی بود در جویای بدر  
جان خود را کرده در این راه نذر  
پرس پرسان می کشیدش تا به صدر  
گفت گنجی یافتم اما به صبر

گر چه آمد صبر خصم عافیت  
یابد امید از تحمل تقویت  
مایه صبر است حسن منقبت  
صبر تلخ آمد ولیکن عاقبت

میوه شیرین دهد پر منفعت

چونکه عادت بود بر صبرم نه لج  
از تو زان نور مرادم شد به لج  
بعد تعظیم و ثنا در آن درج  
گفت ای نور حق و دفع حرج

معنی الصبر مفتاح الفرج

ای نگاهت می برد از دل ملال  
ای دلت آگاه می باشد ز حال  
ای ز تشریف تو ممکن شد محال  
ای لقای تو جواب هر سؤال

[آ/۱۴]

مشکل از تو حل شود بی قیل و قال  
از وجود تو مرادم حاصل است  
دست بر داریم از تو مشکل است  
گفتن من پیش علمت عاظل است  
ترجمانی هر چه ما را در دل است  
دستگیری هر که پایش در گل است

آگهی داری به ما از ما مضمی<sup>۱۰۶</sup>      پس به جای آر آنچه دانی مقتضی  
دارم از آنچه که فرمایی رضا      مرحبا یا مجتبی یا مرتضی  
إن تغب، جاء القضا، ضاق الفضا<sup>۱۰۷</sup>  
بنده هستم مبتدی تو منتهی      فرع من هستم حقیقت تو شهری  
داد خواهم کز کرم دادم و هی      انت مولی القوم من لا یشتهی  
قد ردی کلا لئن لم ینتهی<sup>۱۰۸</sup>

### بردن پادشاه طبیب غیبی را بر سر آن بیمار رنجور

پادشه می داشت او را محترم      او به شه اندر تبسم لاجرم  
حال بر نقل حکایت ره برم      چون گذشت آن مجلس و خوان کرم  
دست او بگرفت و برد اندر حرم  
پیش او یک شمه حال خویش راند      قطره خون از دو چشم خود چکاند  
اصل مقصد را به گوش او رساند      قصه رنجور و رنجوری بخواند  
بعد از آن در پیش رنجورش نشاند  
پیش رنجور آمد و جای گزید      یک دو حرف اول پرسید آن فرید  
شه نگه می کرد و قلبش می طپید      رنگ روی و نبض و قاروره<sup>۱۰۹</sup> بدید  
هم علاماتش هم اسبابش شنید  
شاه گفت آنچه طبیبان کرده اند      وز مداوات آنچه درمان کرده اند  
زین عمل سعی فراوان کرده اند      گفت هر دارو که ایشان کرده اند  
آن عمارت نیست ویران کرده اند  
نیست ممکن کسب هر علم و فنون      منکر این قول را باشد جنون  
سعی ایشان بوده در فکر برون      بی خبر بودند از حال درون  
استعیذ الله مما یفترون

[۱۴/ب]

۱۰۶ روشن، درخشنده.

۱۰۷ یعنی اگر تو غایب شوی بلا و مصیبت می آید و روزگار تنگ و دلگیر می شو.

۱۰۸ اشاره به این آیه: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَهُ لَنَنْفَعُنَا بِالْأَنْصَابِ﴾ [علق، ۱۵/۹۶]

۱۰۹ شیشه‌ای که ادرار بیمار را برای معاینه یا تجزیه در آن می‌ریزند.

چشم او یک لحظه بهر فکر خفت  
 گوش او آواز قلبش می شنفت  
 بهر درک نبض کرد انگشت جفت  
 دید رنج و کشف شد بر وی نهفت

لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت

حالتش را چون بدیدن آزمود  
 کشف علت را همان ساعت نمود  
 گوش ده تا گویمت علت چه بود  
 رنجش از صفرا و از سودا<sup>۱۱</sup> نبود

[۱۰/آ]

بوی هر هیزم پدید آید ز دود

اکثر این گونه مرض کار دل است  
 خط دو رجب ز پرگار دل است  
 قطره های اشک ز آثار دل است  
 دید از زاریش کو زار دل است

تن خوش است و او گرفتار دل است

حصر عشق آمد وفا داری دل  
 می کند چون عشق دلداری دل  
 عشق را باشد پرستاری دل  
 عاشقی پیداست از زاری دل

نیست بیماری چو بیماری دل

دل که چون آینه عاشق نماست  
 عاشق اندر آینه حسن آزماست  
 ای مجازی چو ترا چون زین آباست  
 علت عاشق ز علت‌ها جداست

عشق اصطلاب<sup>۱۱</sup> اسرار خداست

عاشق و معشوق را یک دلبر است  
 یعنی عشق از بهر هر دو محور است  
 از حقیقت عشق پیغام آور است  
 عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را بدان شه رهبر است

عشق پیش من بود بهتر ز جان  
 جز گرسنه کس نداند قدر نان  
 عشق را تعریف کردن چون توان  
 هرچه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل کردم از آن

[۱۰/ب]

صوت چون بی عشق باشد انکر است  
 عشق الحق معجزه پیغمبر است  
 عشق از هر چه که دانی بهتر است  
 گرچه تفسیر زبان روشنگر است

لیک عشق بی زبان روشنتر است

۱۱۰ از اخلاط چهارگانه بدن.

۱۱۱ ایزاریست که بدان ارتفاع خورشید و ستارگان را سنجند.

عشق زور آورد و عقلم روی تافت  
 دل ازین مسرور گشت و نور یافت  
 طبع موزونم ازینرو شعر بافت  
 چون قلم اندر نوشتن می شتافت  
 چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
 کز نوشتن نیز کردم مستفید  
 لیکن استغراق<sup>۱۱۲</sup> در دل شد پدید  
 چون سخن در وصف این حالت رسید  
 هم قلم بشکست و هم کاغذ درید  
 عقلم آمد با خیالم گشت جفت  
 این ز حکمت دم زد و آن هم شنفت  
 ناگهان دیدم خیالم رو نهفت  
 عقل در شرحش چو خر در گل بخفت  
 شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت  
 آنچه می بینی تو در شبها به خواب  
 کذب اگر گویی دلیلش را بیاب  
 آب می بینی و می گویی سراب  
 آفتاب آمد دلیل آفتاب  
 گر دلیلت باید از وی رو متاب  
 ذره عشقش تکانی می دهد  
 خاکش از تأثیر کانی می دهد  
 جمله را نورش بانی می دهد  
 از وی ار سایه نشانی می دهد  
 شمس هر دم نور جانی می دهد  
 سایه باشد چشم تو همچون قمر  
 چون نهی برهم بخوابی زودتر  
 شمس دل باشد ز خواب آبی به در  
 خواب آرد تو را همچون سمر  
 چون برآید شمس انشق القمر<sup>۱۱۳</sup>  
 شمس معلوم است و جای دمس<sup>۱۱۴</sup> نیست  
 عادت حق بود حق طمس<sup>۱۱۵</sup> نیست  
 گویم این را گفتم از غمس<sup>۱۱۶</sup> نیست  
 خود غریبی در جهان چون شمس نیست  
 شمس جان باقی کش امس<sup>۱۱۷</sup> نیست

[۱/۱۶]

۱۱۲ همه رافراگرفتن، همه رافراسیدن.

۱۱۳ اشاره به این آیه: ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [قمر، ۱/۵۴]

۱۱۴ چیز پنهان کرده شده.

۱۱۵ غیب کردن، ناپدید کردن.

۱۱۶ به آب فرو بردن کسی را.

۱۱۷ دیروز.

نیست بی وهم و خیال و فکر مرد  
مثل هر چیزی توان تمثیل کرد  
کردن اینها ز دل صعبت طرد  
شمس در خارج اگر چه هست فرد  
مثل او هم می توان تصویر کرد  
شمس چون در مغرب آید مستیز  
می توانی دید مثلش در ضمیر  
راست می گویم ازین خورده مگیر  
لیک شمسی که ازو شد هست اثر  
نبودش در ذهن و در خارج نظیر  
ای که هستی روز و شب در جستجو  
تا بدانی کیست خالق چیست او  
حرف من بشنو گذر زین گفتگو  
در تصوّر ذات او را گنج کو؟  
تا در آید در تصور مثل او  
حسن نیت از محبت مشتق است  
صاحب این دوستی را الیق است  
هان نپنداری بیانم مغلق است  
شمس تبریزی که نور مطلق است  
آفتاب است وز انوار حق است  
شمس تبریزی چو کردنش شهید  
مولوی را عقل و هوش از سر پرید  
بر زبان حق این بیانش آورید  
چون حدیث روی شمس الدین رسید  
شمس چارم آسمان رو در کشید  
طبع موزون من از اقدام او  
رهنمای عشق من الهام او  
نقش بسته در دلم احکام او  
واجب آید چونکه آمد نام او  
شرح کردن رمزی از انعام او  
دل که از عشقش سخنها یافته است  
نکته در مدحش چو مو بشکافته است  
نام بردم دل به لب بشتافته است  
این نفس جان<sup>۱۱۸</sup> دامنم برتافته است  
بوی پیراهان یوسف یافته است  
داشت دل از لطف او آمالها  
شرح نتوان کرد با اجمالها  
کی پذیرد جان ز من امهالها  
کز برای حق صحبت سالها  
بازگو رمزی از آن خوش حالها

[ب/۱۶]

تا که معلوم خردمندان شود  
بحث بزم عارف و رندان شود  
گویم ار چه جای من زندان شود  
تا زمین و آسمان خندان شود  
عقل و روح و دیده صد چندان شود  
مستحق رحم می باشد غریب  
چون شدم مجبور بر صبر و شکیب  
گر بود از روی یارش بی نصیب  
همچو بیماری که دور است از طیب  
می کنم در بحر عشق تو شنا  
خوش بود ز نیزه به من رنج و عنا  
جز به عشق تو ندارم اعتنا  
لا تکلفنی فانی فی الفنا  
کلت افهامی فلا احصی ثنا  
گر شوم در بحر عشق تو غریق  
بر نگردد جان و دل از آن طریق  
چون که می دانم توی یار صدیق  
کل شیء قاله غیرالمفید  
ان تکلف او تصلف لا یلیق  
گر عدم یابد عدم وجود  
هم عدم شد چون عدم یابد وجود  
چون طلسمی گشت ای و دل گشود  
هر چه می گوید موافق چون نبود  
چون تکلف نیک نالایق نبود  
چون شد او دیگر مرا غمخوار نیست  
و آنچه دانم جرأت اظهار نیست  
پیش چشمم در جهان دیار نیست  
من چه گویم یک رگم هشیار نیست  
شرح آن یاری که او را یار نیست  
طاقت و تاب بیان کردن کجاست  
بس همین دانم با ویم آتماست  
زین حدیثم خامش اکنون رواست  
خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست  
کاین دلیل مست و هستی خطاست  
سالها با همکنان بردم به سر  
دستگیر من چه شد غیر از ضرر  
گاه دلخون گاه مهجور از نظر  
شرح این هجران و این خون جگر  
این زمان بگذار تا وقت دگر  
... قال اطعمنی فانی جائع  
واعتجل فالوقت سیف قاطع<sup>۱۱۹</sup>

گر به صوفی می دهی نان دقیق  
اسب صوفی نیز می خواهد علیق<sup>۱۲۰</sup>  
فوت فرصت نیستش اندر طریق  
صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق  
نیست فردا گفتن از شرط طریق  
آری آری هستی آرد نیستی  
گر نباشد نیستی تو چیستی  
غیبت صوفی کنی تو کیستی  
تو مگر خود مرد صوفی نیستی  
نقد را از نسبه خیزد نیستی  
گفت آیا عاشقان را چیست کار  
گفتمش در قلب ذکر نام یار  
گفت پنهانی چرا با اختیار  
گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار  
خود تو در ضمن حکایت گوش دار  
هر حدیثی کو بود ذکرش در آن  
در سماعش قلب گردد کامران  
گر چه خوش باشد بیان از غمخواران  
خوش تر آن باشد که سرّ دلبران  
گفته آید در حدیث دیگران  
گردد از شرح معما جان ملول  
می نیابد در دلم راه قبول  
چون به عشقت جان و دل کرده حلول  
گفت مکشوف و برهنه بی غلول<sup>۱۲۱</sup>  
بازگو رنجم کده ای بوالفضول  
گفت با پروانه شمع انجمن  
کاین چه پروازست بر اطراف من  
تا به کی در بند می داری دهن  
پرده بردار و برهنه گو که من  
من نگنجم با صنم در پیرهن  
این مثل را کرد چون شرح و بیان  
گفتم اندر پرده باید امتحان  
گفت حکمت چه بود از راز نهان  
گفتم ار عریان شود او در عیان  
نه تو مانی نه کنارت نه میان  
دم ز کار حق زدن باشد گناه  
آنچه ممکن نیست از دل آن مخواه  
گر تو خواهی کم نگردد از تو راه  
آرزو می خواه، لیک اندازه خواه  
بر نتابد کوه را یک برگ کاه

[۱/۱۸]

[ب/۱۸]

۱۲۰ خوراک ستور.

۱۲۱ خیانت، مکر.



او ز دنیای دنی چون چشم دوخت      آتش عشق دل و جانم بسوخت  
چون به یاد آرم ز دل آهم بهدخت      آفتابی کز وی این عالم فروخت  
اندکی گر پیش آید جمله سوخت  
بس کن ای دل اینقدر آه و فغان      تیره شد از دود آهت آسمان  
چاره چون صبر است رو درکش زبان      تا نگردد خون دل و جان جهان  
لب بدوز و دیده بر بند این زمان  
پیش تقدیر خدا شو سر فروی      غیر راه حق درین وادی مپوی  
هر چه از حق می رسد باشد نکوی      فتنه و آشوب و خونریزی مجوی  
بیش ازین از شمس تبریزی مگوی  
چون سخن گویی دلا ممتاز گوی      حسب حال خویش با همراز گوی  
لحظه هم قصه شه بازگویی      این ندارد آخر از آغاز گوی  
رو تمام آن حکایت بازگویی

### خلوت طلبیدن طبیب از پادشاه جهت در یافتن مرض کنیزک

بخت و طالع شاه را همراه شد      کآن کنیزک را مدد ز الله شد  
حکمت حق حتم بر انقاه شد      چون حکیم از این سخن آگاه شد  
وز درون همداستان شاه شد  
منتظر شه امر آن فرزانه را      تا چه خواهد گفت آن در دانه را  
در نظر آورد چون کاشانه را      گفت ای شه خلوتی کن خانه را  
دور کن هم خویش و هم بیگانه را  
خلقتا نازک دل دوشیزه ها      همچو گلهای شکر آمیزها  
دار معجری هرچه گویم نیزها      کس ندارد گوش در دهلیزها  
تا بپرسم زین کنیزک چیزها  
پادشه را جرأت گفتار نه      هرچه گوید چاره جز کردار نه  
رفت اما میل بر رفتار نه      خانه خالی ماند و یک دیار نه  
جز طبیب و جز همان بیمار نه

پیش دختر آن زمان بنشست راست  
بر گرفت از بهر نبضش دست راست  
گفت اکنون نوبت تدبیر ماست  
نرم نرمک گفت شهر تو کجاست؟

که علاج اهل هر شهری جداست

جز که گویی راست چاره نیست  
کز مداواتم شود به زیستت  
نام شهر خویش کو غم نیستت  
واندر آن شهر از قرابت کیستت؟

[۱۹/ب]

خویشی و پیوستگی با چیست؟

با غم و راز دلش شد مشترک  
کز سخنهاش نیفتد او به شک  
زر فکرش را همینرو بر محک  
دست بر نبضش نهاد و یک به یک

باز می پرسید از جور فلک

رشته را دارم نگه تا نگلد  
بشنو این وضع پدر را ای ولد  
این که معلوم است بر اهل بلد  
چون کسی را خار در پایش خلد

پای خود را بر سر زانو هلد

جایگاه خار گردد منظرش  
با تآنی فکر گردد رهبرش  
سوزنی پیدا کند کآرد درش  
وز سر زانو همی جوید سرش

ور نیابد، می کند با لب ترش

در برون آوردن او با شتاب  
می کند سعی از پی دفع عذاب  
حال باید کردنت فکری صواب  
خار در پا شد چنین دشواریاب

خار در دل چون بود؟ وا کو جواب

فکر باید کردن اندر این بسی  
تا کنی تدبیر آزار خسی  
چاره دل را چه داند آخر سی  
خار دل را گر بدیدی هر خسی

[۲۰/آ]

کی غمان را دست بودی بر کسی؟

چون حکیم حاذقش مرهم نهد  
دل ز زخم خارهایش می رهد  
شرح این را مولوی زین سان دهد  
کس به زیر دمّ خر خاری نهد

خر نداند دفع آن، بر می جهد

می دود انگیزد از هر جای کرد  
با دمش گویند خر شد در نبرد  
خر نفهمیده بهر چاره نورد  
خر ز بهر دفع خار از سوز و درد

جفته می انداخت، صد جا زخم کرد

جست و خیزش کی دوی او کند  
چون ندارد فهم خود بدتر کند  
سود ندهد هر کجا کور و کند  
آن لگد کی دفع خار او کند  
حاذقی باید که بر مرکز تند

نیست ممکن خار از دم بر کند  
بر خورد بر هرچه جفته می زند  
هرچه پیشش آید او را بشکند  
برجهد، آن خار محکم تر کند  
عاقلی باید که خاری بر کند

این سخنها را به نرمی می سرود  
ضربت قلب کنیزک می شنود  
حاصلی گویم که در آخر چه بود  
آن حکیم خارچین<sup>۱۳۳</sup> استاد بود  
دست می زد جابجا می آزمود

گاه از افلاک و برج و آسمان  
که ز کوه و دشت و شهر و گلستان  
یک به یک می کرد باز می بیان  
ز آن کنیزک بر طریق داستان  
باز می پرسید حال دوستان

آن کنیزک با حجاب و ارتعاش  
زم گشت و از درون آمد صدش  
درک کرد این را کزو آید شفاش  
با حکیم او رازها می گفت فاش  
از مقام و خواجگان و شهر و باش

صبر می کرد آن حکیم تیز هوش  
دست بنهادی پدر وارش به دوش  
سوی نبض و جستش می داد هوش  
سوی قصه گفتنش می داشت گوش  
نام بردی از کهان و از مهان

جستجو می کرد از راز نهان  
تا که نبض از نام کی گردد جهان  
او بود مقصود جانش در جهان  
دختر از فرط ادب دل می فشرد  
زنگ غم را گاه از دل می سترد  
عاقبت خود را به دست او سپرد  
دوستان شهر خود را بر شمرد  
بعد از آن شهری دگر را نام برد

[۲۰/ب]

کرد پرسش آنکه از دیگر رهیش  
بلکه آگه گردد از راز خفیش  
گوش خود را آن طیب آورد پیش  
گفت چون بیرون شدی از شهر خویش [آ/۲۱]

در کدامین شهر می بودی تو بیش  
با من اکنون تو مگو از کوه و دشت  
شهرها را بر شمردی هفت و هشت  
حال آن شهری که ماندی چون گذشت  
نام شهری گفت و زآن هم درگذشت  
رنگ روی و نبض او دیگر نگشت

چون شنید آن ماهروی چون ملک  
برکشید آه از ستمهای فلک  
زر قلب خود نمی زد بر محک  
خواجگان و شهرها را یک به یک  
باز گفت از جای و از نان و نمک

از درون با نفس بودی در نبرد  
وز برون نقل گذارش جمله کرد  
از هوا و آب و راه و گرم و سرد  
شهر شهر و خانه خانه قصه کرد  
نه رگش جنبید و نه رخ گشت زرد

بعد ازینها آن حکیم هوشمند  
چون نیامد دید اینها سودمند  
مقصودش حاصل نشد زین چون و چند  
نبض او بر حال خود بُد بی گزند  
تا برسید از سمرقند چو قند

برق و ش تأثیر کرد این جستجوی  
شاد شد از این طیب نیک خوی  
آن کینزک چون شنید این گفتگوی  
آه سردی بر کشید آن ماه روی

آب از چشمش روان شد همچو جوی  
کار بیمار و طیب اینجا رسید  
گفت بر کو حال را ای نا امید  
گفت بازرگانم آنجا آورید

خواجه زرگر در آن شهرم خرید  
این به من چشمش گشاد و آن بدوخت  
وین هم از بی طالعی جانم بسوخت  
در بر خود داشت ششماه و فروخت

چون بگفت این آتش غم بر فروخت  
گرمی اعضاش چون یخ سرد شد  
صبر و آرامش به کلی طرد شد  
نبض جست و روئی سرخش زرد شد

کز سمرقندی زرگر فرد شد

هر کسی کو عشق را غمّاز یافت  
آن حکیم ایم مطلب از آغاز یافت  
باز از دل عشق را دمساز یافت  
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت  
اصل آن درد و بلا را باز یافت

کرد در روی کنیزک یک نظر  
بهر درمان دلش شد چاره گر  
شفقتش در دل بیامد چون پدر  
گفت کوی او کدامست در کُدر

او سرِ پل گفت و کوی غانفر<sup>۱۳۳</sup>

گشت چون مطلب عیان چون آفتان  
لازم آمد آن کنیزک را جواب  
رفع شد در بین هر دوشان حجاب  
گفت آنکه آن حکیم با صواب  
آن کنیزک را که رستی از عذاب

[۱/۲۲]

حال در بندیم این گفت و شنود  
گوششم درد دلت را آزمود  
بودن من هست از بهر تو سود  
چون که دانستم که ریخت چیست زود

در علاجت سحرها خواهم نمود

غم مخور ای نازنین سیم تن  
غصّه و اندیشه از دل در فکن  
بهر درد تو دوا را یافت فن  
شاد باش و فارغ و ایمن که من

آن کنم با تو که باران با چمن

بعد ازین در دل مده راه کدر  
حاصل مطلب بگویم مختصر  
کز علاج من نمی بینی ضرر  
من غم تو می خورم تو غم مخور

بر تو من مشفق ترم از صد پدر

چون میان ما و تست این گفتگوی  
گر کسی از تو نماید جستجوی  
پیش کس هرگز نریزی آب روی  
هان هان این راز را با کس مگوی

گر چه شاه از تو کند بس جستجوی

جز من و تو گر کسی داخل شود  
پس یقین دان کار تو مشکل شود  
بر همین راز نهان واصل شود  
چون که اسرار نهان در دل شود

[۲/۲۲]

آن مرادت زودتر حاصل شود

آنکسی کو جاموز الاثنین گفت  
حق به دستش بوده الحق بی شکفت  
این نصیحت را شنو از من به مفت  
گفت پیغمبر هر آنکو سِرّ نهفت  
زود گردد با مراد خویش جفت<sup>۱۲۴</sup>  
سِرّ دل گر از زبان اعلان شود  
صاحبش را مایه حرمان شود  
مشکل البته به صبر آسان شود  
دانه چون اندر زمین پنهان شود  
سِرّ آن سرسبزی بستان شود  
سِرّ دل را گر نگهدارد زبان  
ایمن و سالم شود از هر زیان  
آنچه بود از مصلحت گفتم عیان  
زرّ و نقره گر نبودندی نهان  
پرورش کی یافتندی زیر کان  
با وقار حکمت و قلب سلیم  
آن کنیزک را شد او یار و ندیم  
گویا همراز او بود از قدیم  
وعده‌ها و لطف‌های آن حکیم  
کرد آن رنجور را ایمن ز بیم  
وعد حق افتاد کان را دستگیر  
وعد ناهق رو حرا باشد سعیر  
وعدها را فرق باشد ای بصیر  
وعده‌ها باشد مجازی تاسه گیر  
وعد کو باشد حقیقت رهست دان  
وعدهای بی وفایان را مخوان  
وعدها را بس بود یک امتحان  
وعده ناهل شد رنج روان<sup>۱۲۵</sup>  
وعده کردن را وفا واجب مدام  
می شود فرض جواب اندر سلام  
حرف من اینست در ختم کلام  
وعده‌ها باید وفا کردن تمام  
ور نخواهی کرد باشی سرد و خام

[۱/۲۳]

۱۲۴ اشاره به این حدیث: «مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ خَصَلَ أَمْرُهُ» [جامع الصغیر]

۱۲۵ اشاره به این آیه: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى...﴾ [قصص، ۱۷۶/۲۸]

### در یافتن آن طبیب الهی رنج کنیزک را و به شاه وانمودن

دختر از بهر دلش هم راز یافت      گشت خرم کاین چنین دمساز یافت  
این حکایت هم ز نو آغاز یافت      آن حکیم مهربان چون راز یافت  
صورت رنج کنیزک باز یافت  
جلب حسن نیت آن ماه کرد      هر چه کرد از بهر او دلخواه کرد  
در حقیقت وعده انقاه<sup>۱۲۶</sup> کرد      بعد از آن برخواست عزم شاه کرد  
شاه را زآن شمه ای آگاه کرد  
شاه از دل می شنید و می گریست      شاه را بی آن کنیزک نیست زیست  
چون از آن پس حال را ذاتست چیست      شاه گفت اکنون بگو تدبیر چیست  
در چنین غم و جب تأخیر چیست  
دید چون از شاه آه سرد را      چشم پر از اشک و روی زرد را  
بهر آن تا جفت سازد فرد را      گفت تدبیر آن بود کان مرد را  
حاضر آریم از پی این درد را  
گر نخواهی درد و غم زارش کنند      درد و غم از عمر بی زارش کنند  
او بیاید تا که تیمارش کنند      قاصدی بفرست کاخبارش کنند  
طالب این فضل و ایثارش کنند  
چاره تو این بود باشی صبور      چاره او در دلش آری سرور  
وین به زر ممکن شود نه که به زور      مرد زرگر را بخوان زآن شهر دور  
با زر و خلعت بده آن را غرور  
تو یقین دان چون شود واصل بدو      کار هر دو می شود حاصل بدو  
آنچه گویم زود شو عامل بدو      تا شود محبوب تو خوشدل بدو  
گردد آسان این همه مشکل بدو  
در جهان حاجت به زر گردد روا      زر بود درد مجازی را دوا  
زرگر است و نیست پیشش زر هوا      چون ببیند سیم و زر آن بینوا  
بهر زر گردد ز خان و مان جدا

[۲۳/ب]

[آ/۲۴] جاہلان را زر عزیز آسا کند  
زر امید مرده را احیا کند  
زر چو شیطان مرد را اغوا<sup>۱۲۷</sup> کند  
زر خرد را واله و شیدا کند  
خاصه مفلس را که خوش رسوا کند  
بهر زر که در بکا که در ضحیک<sup>۱۲۸</sup>  
ز کند مجنون و دانا را شریک  
پادشاهی چون کند بی زر ملیک  
زر اگر چه عقل می آرد ولیک  
مرد عاقل یابد او را نیک نیک

### فرستادن پادشاه رسولان به سمرقند در طلب آن مرد زرگر

حرفهایش چون حکیم اینجا رسید  
لب فرو بست و خموشی را گزید  
منتظر شد تا چه می آید پدید  
چون که سلطان از حکیم آن را شنید  
پند او را از دل و از جان گزید  
شاه در دل گفت با خود آن کنم  
مصلحت این است و حال اعلان کنم  
گفت فرمان ترا فرمان کنم  
هر چه گویی آنچه آن کن آن کنم  
کرد سلطان حرفهایش را قبول  
صبر فرمود و نشد از دل ملول  
بلکه در اجرای این هم شد عجول<sup>۱۲۹</sup>  
پس فرستاد آن طرف یک دو رسول  
صادقان و کافیان بس عدول<sup>۱۳۰</sup>

[ب/۲۴] روی بنهادند در ره چون سفیر  
هر دو کار آگاه بودند و شهیر  
یکدگر را در فسونکاری ظهیر  
تا سمرقند آمدند آن دو امیر  
پیش آن زرگر ز شاهنشاه بشیر  
یافتندش در کمال عافیت  
بعد از اجرای سلام و عاطفت  
این چنین بدو سخن شد عاقبت  
کای لطیف استاد کامل معرفت  
فاش اندر شهرها از تو صفت

۱۲۷ گمراه ساختن.

۱۲۸ خورشید، آفتاب.

۱۲۹ شتابنده.

۱۳۰ روگرداندن.



در کمال و در هنر هنر نیک اختری      زهره را جز تو نباشد مشتری  
چونکه در صنعت زهر کس برتری      نک فلان شه از برای زرگری  
اختیارت کرده زیرا مهتری  
ما برای خدمت تو آمدم      مژده آوردیمت از شاه عظیم  
شاد باش ای صاحب قلب سلیم      اینک این خلعت بگیر و زر و سیم  
چون بیایی خاص باشی و ندیم  
داده شد او را چو این عالی نوید      در دل او یک غرور آمد پدید  
او فتاد از بهر نعمت در امید      مرد مال و خلعت بسیار دید  
غره شد از شهر و فرزندان برید  
در هنر خود را همی دانست فرد      پیش او یکسان نمودی گرم و سرد  
رو به ره آورد چون یل در نبرد      اندر آمد شادمان در راه مرد  
بی خبر کان شاه قصد جانش کرد  
مجلس نزد آمد اما مرد باخت      خویشتن را تا ابد بدبخت ساخت  
لیک غافل بود و خود را می نواخت      اسب تازی بر نشست و شاد تاخت  
خونبهای خویش را خلعت شناخت  
اسب را می راند خوشدل در فضا      غافل از اسرار تقدیر و قضا  
می ندانم زین چه باشد اقتضا      ای شده اندر سفر با صد رضا  
خود به پای خویش تا سوء القضا  
گر خبر می داشت زین افسونگری      ور نصیبت بودی از نیک اختری  
کی قضا می کرد او را رهبری      در خیالش ملک و عزو سروری  
گفت عزرائیل رو آوری بری  
راه را کردند طی هر سه به طیب      با صفا و ذوق و شادی بی رقیب  
شهر را گشتند در آخر قریب      چون رسید از راه آن مرد غریب  
اندر آوردش به پیش شه طیب

بود چون نزد طبیبش امتیاز  
از ره و رنج سفر پرسید باز  
بعد از آتش با هزاران اعتزاز  
پیش شاهنشاه بردش خوش به ناز

[ب/۲۵]

تا بسوزد بر سر شمع طراز<sup>۱۳۱</sup>  
رسم و آدابش به ره تعلیم کرد  
پس بیاورد دو به شه تقدیم کرد  
مقتضای مجلسش تفهیم کرد  
شاه دید او را و بس تعظیم کرد

مخزن زر را بدو تسلیم کرد  
التفاتش کرد و گفت ای پر هنر  
تا چه خواهد شد به ما حکم از قدر  
سعی از تو بر تو هم از ما نظر  
پس بفرمودش که بر سازد زر

از سوار و طوق و خلخال و کمر

چیزهای خوب می خواهم نه بد  
کز مکافات پرهیزم ابد  
سیم و زر آنچه که خواهی می رسد  
هم ز انواع اوانی بی عدد

کآنچنان در بزم شاهنشه سزد

زرگر از فرمایشان شهریار  
هست نخوت گشت و شادی بی خمار  
پیشش آوردند زر را بی شمار  
زر گرفت آن مرد و شد مشغول کار

بی خبر زین حالت و این کار زار

چون حکیم کاردان و کام ده  
خواست بگشاید به کلی این گره  
شاه چون گفتمش چه باید کرد به  
پس حکیمش گفت ای سلطان مه

آن کنیزک را به این خواجه بده

[آ/۲۶]

بوته باید نقره تا بیغش شود  
باده باید هست تا بی هش شود  
چند روزی بایدهش دلخوش شود  
تا کنیزک از وصالش خوش شود

ز آب وصلش دفع این آتش شود

عاشقی گر آن بت دلجوی را  
گوش کن قول نصیحت گوی را  
کدخدا را بخش کدبانوی را  
شه به دو بخشید آن مه روی را

جفت کرد آن هر دو نصیحت خوی را

چون کنیزک را بشد حاصل مرام      روی در بهبودی آوردی مدام  
یافتی زخم درونش التیام      مدت شش ماه می راندند کام  
تا به صحت آمد آن دختر تمام  
پیش شه آمد طیب او را نواخت      گفت مژده طالعت آمد بتاخت  
زرگر از بازی دوران جان بباخت      بعد از آن از بهر او شربت بساخت  
تا بخورد و پیش دختر می گذاخت  
دمبدم با ضعف در ناورد شد      رفته رفته لاغر و پر درد شد  
آنچه سلطان خواست و حاذق کرد شد      چونکه زشت و ناخوش و رُخ زرد شد  
اندک اندک در دل او سرد شد  
عشق را هر لحظه آهنگی بود      پیش جاهل عشق نیرنگی بود  
فهمد این آن را که فرهنگی بود      عشق‌هایی کز پی رنگی بود  
عشق نبود عاقبت ننگی بود  
عشق خوش باشد چو باشد دو سری      نه که او از تو تو از وی بگذری  
عشق کی شد آلت افسونگری      کاشکی آن ننگ بودی یکسری  
تا رفتی به روی آن بد داوری  
ریختش یکباره از سر موی او      صاف شد چون روی او ابروی او  
زخمها پیدا شد اندر روی او      خون دوید از چشم همچون جوی او  
دشمن جان وی آمد روی او  
بسته شد از هر طرف منفرد<sup>۱۳۲</sup> او      کاستی از غم دل مضطر<sup>۱۳۳</sup> او  
خبر خواهی شد سبب بر شر او      دشمن طاوس آمد پَر او  
ای بسا شه را بکشته فر او  
نیست یاری گفت بر اطراف من      هیچ تأثیری ندارد لاف من  
از چه شهرت یافت این اوصاف من      گفت من آن آهوم کز ناف من  
ریخت آن صیّاد خون صاف من

[۲۶/ب]

۱۳۲ رمانده.

۱۳۳ بیچاره، ناچار.

کیست آیا کز قضا گردد امین  
چيست با من این فلک را بغض و کین  
یا که داند چیست احکامش یقین  
ای من آن روباه صحرا کز کمین

[۲۷/ا]

سر بریدندم برای پوستین

گر چه دار آتش نیاید این جهان  
سعیشان در ظلم و محو خان و مان  
بهر یک دو روزه عمر این مردمان  
ای من آن پیلی که زخم پیلبان

ریخت خونم از برای استخوان

کرده اند آنها چو قصد خون من  
شاهد من خاطر محزون او  
پیش حق مستند پس مدیون من  
آنکه کشتستم پی مادون من

می نداند که نخسبد خون من

ترجمان من که آواز نی است  
غم مخور ای دل که دنیا لاشی است  
گوید آنها را هم اینها در پی است  
بر من است امروز و فردا بر وی است

خون چون من کس چنین ضایع کی است

هر چه از نیک و بد آید از تو باز  
بر در او نیست کس را امتیاز  
باز گردد باز گردد باز باز  
گر چه دیوار افکنند سایه دراز

باز گردد سوی او آن سایه باز

بی خبر هستی تو از خویش و خدا  
فعلت انگاری ز تو گردد جدا  
ز آن سبب هستی گدایان را گدا  
این جهان کوه است و فعل ما ندا

سوی ما آید نداها را صدا

[۲۷/ب]

مرد زرگر از درون دردناک  
گفت ای کان وفا روحی فداک  
بر کشید آهی ز دل بس سوزناک  
این بگفت و رفت در دم زیر خاک

آن کنیزک شد ز رنج و درد پاک

عشق بعد از مردن افزایش نیست  
سود ندهد چونکه پالاینده نیست  
عاشقان را مرده فرمایند نیست  
ز آنکه عشق مرده گان پاینده نیست

چونکه مرده سوی ما آینده نیست

عشق مرده نیست عشق معتبر  
افکنند بل عاشقش را در خطر  
فایده نبود بر او بندی کمر  
عشق زنده در روان و در بصر

هر دمی باشد ز غنچه تازه تر

عشق مردان جهان آفاقی است      ذکر عشق مرد حق یا باقی است  
گر ترا با عشق حق مشتاقی است      عشق آن زنده گزین کو باقی است  
وز شراب جان فزایت ساقی است<sup>۱۳۴</sup>  
عشق او بگزین و پیش او بیا      تا به دل اندازدت نور و ضیا  
با تواضع حفظ کن شرم و حیا      عشق آن بگزین که جمله انبیا  
یافتند از عشق او کار و کیا  
چونکه بر درگاه او اغیار نیست      یار او را با شقاوت کار نیست  
چون که ما را غیر او غمخوار نیست      تو مگو ما را بدان شه راه نیست  
با کریمان کارها دشوار نیست

[۲۸/۱]

### در بیان آنکه کشتن مرد زرگر با اشاره الهی بود نه به خیال باطل

مالک الملک آن خداوند علیم      فاعل مختار می باشد قدیم  
کس به سر حکمتش نبود فهم      کشتن آن مرد در دست حکیم  
نه پی امید بود و نه ز بیم<sup>۱۳۵</sup>  
هست او را راهها جز شاهراه      بار خود را می نماید گاه گاه  
این که گویم دان یقین بی اشتباه      او نکشش از برای طبع شاه  
تا نیامد امر و الهام از آله  
حکمت حق نیست مختص زیر دل      در دل اهلست و بایش گشته غلق<sup>۱۳۶</sup>  
کی شود بازرق و شید آن باب بلق<sup>۱۳۷</sup>      آن پسر را کش خضر ببرد حلق  
سر آن را در نیابد عام خلق<sup>۱۳۸</sup>

۱۳۴ اشاره به این آیه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [رحمن، ۲۷/۵۵-۲۶]

۱۳۵ اشاره به این آیه: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ [آل عمران، ۱۷۰/۳]

۱۳۶ کلام مشکل و مبهم، مغلق.

۱۳۷ آوازی که از افکندن جسمی در آب برآید.

۱۳۸ اشاره به قصه خضر.

نیستی گر کور از حق رو متاب      ذره را بینی به نور آفتاب  
 گوش کن از من تو ای حکمت مأب      آن که از حق یابد او وحی و خطاب

هر چه فرماید بود عین صواب  
 امر امر حق بود باقی خطاست      که تجلیگاه آن امر اولیاست  
 این سخن مستغنی از چون و چراست      آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست [ب/۲۸]

نایب است و دست او دست خداست<sup>۱۳۹</sup>  
 جذبۀ عشق آر و سر بر در بنه      جای افسر خاک در بر سر بنه  
 پاک کن دل را و بر دلبر بنه      همچو اسمیاعیل پیشش سر بنه

شاد و خندان پیش تیغش جان بده<sup>۱۴۰</sup>  
 خوان تو از دل قل هو الله احد      یار باشد تا که الله الصمد  
 شو فنا فی الله خواه از وی مدد      تا بماند جانت خندان تا ابد

همچو جان پاک احمد با احد<sup>۱۴۱</sup>  
 زمره عشاق دایم سرخوشند      طالب روی بتان مهوشند  
 روز و شب از جام هجران می چشند      عاشقان جام فرح آن گه کشند

که به دست خویش خوبانشان کشند  
 بهر مردان زرگر آمد ره نورد      دست غیب اسباب مردن جمع کرد  
 شاه غافل بود ازین بازی نزد      شاه آن خون از پی شهوت نکرد

تو رها کن بد گمانی و نبرد  
 آن خیالش بود در پالوده گی      وین خیالش بود در آسوده گی  
 وقت ضایع کردندت بیهوده گی      تو گمان بردی که کرد آلوده گی

در صفا غش کی هلد<sup>۱۴۲</sup> پالوده گی

[آ/۲۹]

۱۳۹ اشاره به این آیه: ﴿إِنَّ الدِّينَ يُبَایِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَایِعُونَ اللَّهَ...﴾ [فتح، ۱۰/۴۸]

۱۴۰ اشاره به قصه ابراهیم و اسماعیل.

۱۴۱ این تخمیس اشاره به این آیه: ﴿فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ [اخلاص، ۱/۱۱۲]

۱۴۲ فراگرفتن تب مردم را.

سوء ظن مقدوح باشد بی گمان      سعی آن کن تا که کردی دور از آن  
 خود اگر مردی نکردی کرد آن      بگذر از ظنّ خطا ای بدگمان  
 انّ بعض الظن اثم آخر بخوان  
 آن صفا کو را بود غم در قفا      عیب باشد نامش از بنهی صفا  
 عقل اگر داری کند این اکتفا      بهر آن است این ریاضت وین جفا  
 تا بر آرد کوره از نقره جفا  
 مرد بد هرگز نخواهد فعل بد      گر چه خود صنعت نموده فعل بد  
 نیک را نیکی و بد را بد رسد      بهر آن است امتحان نیک و بد  
 تا بجوشد بر سر آرد زر زبید<sup>۱۴۳</sup>  
 می برم من بر خدای خود پناه      از گمان بد که چاه آمد به راه  
 ترس از آن روزی که باشد دادخواه      گر نبودش کار از الهام آله  
 او سگی بودی دراننده نه شاه  
 ظنّ بد در حق او نبود روا      درد را هم او دهد هم دوا  
 بشنو از نی می سراید این نوا      پاک بود از شهوت و حرص و هوا  
 نیک کرد او لیک نیک بد نما  
 ای به جهل خویشتن مغرور و مست      در جدل از چپستی با حق پرست  
 نیستی واقف تو از سرّ الاست      گر خضر در بحر کشتی را شکست  
 صد درستی در شکست خضر هست<sup>۱۴۴</sup>  
 جز به خود کس را گمان بد مبر      چیست حاصل از ندامت بر کدر  
 فهم کن این را بیاور در نظر      فهم موسی با همه نور و هنر  
 شد از آن محجوب تو بی پر میر<sup>۱۴۵</sup>  
 شاد شد چون رفت محزونش مخوان      رحمت حق یافت ملعونش مخوان  
 چون حقیقت بود افسونش مخوان      آن گل سُرخست تو خونش مخوان  
 مست عقل است او تو مجنونش مخوان

[ب/۲۹]

۱۴۳ اشاره به این آیه: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ...﴾ [رعد، ۱۳/۱۷]

۱۴۴ اشاره به قصه خضر.

۱۴۵ اشاره به این آیه: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...﴾ [اعراف، ۷/۱۴۳]

بودی از برظلم و کفر اقدام او  
 ور که بر اضرار ناس<sup>۱۴۶</sup> ابرام او  
 ور ضرر کس دیدی در ایام او  
 گر بدی خون مسلمان کام او  
 کافر مگر بردمی من نام او  
 حق چو لعنت کرده بر مرد شقی<sup>۱۴۷</sup>  
 کی شقی را دوست دارد جز شقی  
 دار باور گر ز مردان حقی  
 می بلرزد عرش از مدح شقی  
 بد گمان گردد ز مدحش متقی<sup>۱۴۸</sup>  
 هان نپنداری که او گمراه بود  
 یا که مغلوب و اسیر باه بود  
 آسمان عدل را چون ماه بود  
 شاه بود و شاه بس آگاه بود  
 خاصه بود و خاصه الله بود  
 از وی ار بر دل رسد دردی اشد  
 درد چون کوثر شود ز آن دل چشد  
 شیر البت به که روباهی کشد  
 آن کسی را کاین چنین شاهی کشد  
 سوی بخت و بهترین جاهی کشد  
 تو دلت را بد کنی بد ز آن دهد  
 صاف اگر داری دل شادان دهد  
 از تو داند بهتر او ز آنسان دهد  
 نیم جان بستاند و صد جان دهد  
 آنچه در و همت نیاید آن دهد  
 چیست لایق بود دانا بهر او  
 بد ز پنهانی او به قهر او  
 به ز داروی طیبیان زهر او  
 گر بدیدی سود او در قهر او  
 کی شدی آن لطف مطلق قهر او  
 دزد کی اندیشد از مال حرام  
 فتویش چون داده مفتی الانام  
 به حکایت را کنم زینجا تمام  
 طفل می ترسد ز پیش احتجام  
 مادر مشفق در آن غم شادکام  
 من همی گویم خدای بی شریک  
 تو همی خوانی هوای بو سلیک  
 چیست دانی بر توام غم ای رکیک  
 تو قیاس از خویش می گیری ولیک  
 دور دور افتاده ای بنگر نو نیک

[۳۰/آ]

[۳۰/ب]

۱۴۶ مردم، آدمیان.

۱۴۷ ظالم، ستمگر.

۱۴۸ اشاره به این حدیث: «إِذَا مَدِحَ الْفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ، وَاهْتَزَّتْ الْعَرْشُ» [السلسلة الضعيفة]



در دل ار داری غمی یا غُصّه ای      دور کن از دل که ندهد حصّه ای  
عقل چون نبود چه سود از چثّه ای      پیشتر آنا بگویم قصّه ای  
بو که یابی از بیانم حصّه ای

### حکایت مرد بقال و روغن ریختن طوطی

گویم اکنون بحث زیبا طوطی      دل ربایی مجلس آرا طوطی  
خوش زبان و نکته پیرا طوطی      بود بقالی مر او را طوطی  
خوش نوایی و سبز و گویا طوطی  
خواجه اش از بهر کار این و آن      لحظه می رفتی ار در یک مکان  
کرده بود آن طوطیش را امتحان      بر دکان بودی نگهبان دکان  
نکته گفتمی با همه سوداگران  
خواجه اثر هر زمان صادق بدی      بر شکر خوردن زهی عاشق بُدی  
در میان طوطیان فایق بدی      در خطاب آدمی ناطق بدی  
در نوای طوطیان حاذق بدی  
الفتی چون با قفس نگرفته بود      بودش اندر صحن و سقف او را حدود  
دائماً خوش نواها می سرود      خواجه روزی سوی خانه رفته بود  
بر دکان طوطی نگهبانی نمود  
بود غافل از قضا آن خوش زبان      در نگه کردن به هر سو شادمان  
که که آوازی زدی چون پاسبان      گریه بر جست ناگه از دکان  
بهر موشی طوطیک از بیم جان  
رشته صبرش ز ترس از هم گسیخت      مار سر کوبیده وش بر خویش بیخت  
می نوانم گفت که از ترس میخت      جست و از صدر دکان سویی گریخت  
شیشه های روغن بادام ریخت  
سیر باید کرد پس با خواجه اش      چون بیابد آگهی ز آن خواجه اش  
باز گویم داستان خواجه اش      از سوی خانه پیامد خواجه اش  
بر دکان بنشست فارغ خواجه اش

لحظه از خستگی راه و درب  
لیک شد شمس نشاطش سوی غرب  
خواست تا آزادگی یابد ز کرب  
دید پر روغن دکان و جاش چرب  
بر سرش زد گشت طوطی کل ز ضرب  
ضرب طوطی را ز حرف افه‌ها کرد  
از سخن گفتن و را گمراه کرد  
از خود و از خواجه اش اکراه کرد  
مرد بقال از ندامت آه کرد

همچو مرغ نیم به سهل زیر تیغ  
گشت طوطی ابکم و او شد یلیغ  
بر خودش پیچیدی آن مرد ردیغ<sup>۱۴۹</sup>  
ریش بر می کند و می گفت ای دریغ  
کآفتاب نعمتم شد زیر میغ

من اگر دانستمی گردد چنان  
کاشکی چون آمدم من در دکان  
کی چنین می کردمش تعذیب جان  
دست من بشکسته بودی آن زمان

چون زدم من بر سر آن خوش زبان  
بر سر طوطی چو دیدی ریش را  
داستی از غصه سر در پیش را  
بهر قربان نذر کردی میش را  
هدیه ها می داد هر درویش را

تا بیابد نطق مرغ خویش را  
رفته از وی روز و شب صبر و قرار  
چاره می جست تا آرد به کار  
طاقتش چون طاق شد در انتظار  
بعد سه روز و سه شب حیران و زار

بر دکان بنشسته بد نومیدوار  
شب که از فرط کدر چشمش نخفت  
در خیالش بانگ طوطی می شنفت  
اشک چشمش را به مژگان بسکه سفت  
با هزاران غصه و غم گشته جفت

کی عجبی کاین مرغ کی آید بگفت  
خواجه چون در آشکار و در نهفت  
وقت خود را صرف می کردی به مفت  
ماند چون عاجز چه باید کرد گفت  
می نمود این مرغ را هر گون شگفت  
وز تعجب لب به دندان می گرفت

[ب/۳۱]

[آ/۳۲]

پیش طوطی باز می کردی دهن  
گاه بحث از باغ و گاهی از چمن  
خسته ناگشته همی راندی سخن  
دمبدم می گفت از هر در سخن  
تا که باشد کاندرا آید در سخن

که بدو انگشت قندی می گرفت  
در دهان طوطیش می کرد جفت  
چاپلوسیها نمودی با شگفت  
بر امید آنکه مرغ آید بگفت  
چشم او را با صور می کرد جفت

گر چه خواجه نقل کردی سر گذشت  
لیک طوطی هیچ از حالش نگشت  
لحظه زین ماجرا چون در گذشت  
ناگهانی جولقی<sup>۱۵۰</sup> می گذشت  
با سر بی مو چو پشت طاس و طشت

دید خواجه حال طوطی شد عیان  
در سخن خواهد که بگشاید زبان  
ژنده پوش آمد چو نزدیک دکان  
طوطی اندر گفت آمد در زمان  
بانگ بر درویش برزدگی فلان

با که از بهر جدل آویختی  
ضربتی بر فرق خود انگیختی  
خاک غم را بر سر خود بیختی  
گر چه ای کل با کلان آمیختی  
تو مگر از شیشه روغن ریختی

این بگفت و کرد ساکت حلق را  
خوش نظر می کرد صاحب دلق را  
دور کرد از خاطر خود قلق را  
از قیافش خنده آمده خلق را  
کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

کور بینا را چه سان گردد نظیر  
اسب تازی چون بود مثل حمیر  
فاش گویم آنچه دارم در ضمیر  
کار پاکان را قیاس از خود مگیر  
گر چه باشد در نوشتن شیر شیر

نام حق بازیچه افواه شد  
صدق دل با شیطنت همراه شد  
کوه بود ایمان دریغا گاه شد  
جمله عالم زین سبب گمراه شد  
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد

[۳۲/ب]

شرم و ترس و فهم را بگذاشتند      کبر و حرص و جهد را بگماشتند

سینه خود را به مکر انباشتند      همسری با انبیا برداشتند

اولیا را همچو خود پنداشتند

آمده ابلیسشان در رهگذر      چونکه می داند همه کورند و کر

کرده تعلیم این سخنشان سرتسر      گفت اینک ما بشر ایشان بشر

ما و ایشان بسته خوابیم و خور<sup>۱۵۱</sup>

فرق نبود در میان او و ما      چون چو ما باشد چه سان شد رهنما [۱/۳۳]

کرده آنان را جهالت خود نما      این ندانستند ایشان از عمی

هست فرقی در میان بی منتهی

کو معمای خدا را کرده حل      هر که دم زد ماند چون خرد رو حل

آشکارا تر چه باشد زین مثل      هر دو گون زنبور خوردند از محل

لیک شد زین نیش و ز آن دیگر عسل

اولیا را با شما نبود حساب      فرق باشد ماه را از آفتاب

عقل اگر داری تو مغیرا بیاب      هر دو گون آهو گیا خوردند و آب

زین یکی سرگین شد و ز آن مشک ناب

هر دو انسانند ابوجهل و عمر      این یکی ظلام<sup>۱۵۲</sup> و آن یک دادگر

هر دو مطلق فعل باشد خیر و شر      هر دو نی خوردند از یک آبخور

این یکی خالی و آن پر از شکر

گر شمارم یک به یک امثال این      نیست ممکن با حساب آید قرین

دار باور هستی ار زایل یقین      صد هزاران این چنین اشباه بین

فرقشان هفتاد ساله راه بین

این ز خوردن دائماً در امتلا      و آن ز خوردن دائماً در اعتلا

پس ز خوردن نیز باشد فرقها      این خورد گردد پلیدی زو جدا [ب/۳۳]

وان خورد گردد همه نور خدا

۱۵۱ اشاره به این آیه: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهُ شَيْءٌ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [ابراهیم، ۱۰/۵۴]

۱۵۲ تاریکی، تاریکی اول شب.

آن خورد گردد ضعیف او را جسد  
وین خورد گردد قوی مثل اسد  
روزی هر کس به نوعی می رسد  
این خورد آید همه بخل و حسد  
وان خورد آید همه نور احد  
هر که پی بر معنی اینها برد  
لاجرم از پاکی دل برخوردار  
فرق باشد در میان نیک و بد  
این فرشته پاک و آن دیو است و دد  
گر چه آب و آینه صورت نماست  
صور تا فرقی که دارد کو کجاست  
فارق نا اهل از اهل اولیاست  
هر دو صورت گر به هم ماند رواست  
آب تلخ و آب شیرین را صفاست  
پیش خر یکسان گلاب و منجلاب<sup>۱۵۳</sup>  
این نصیحت گوشدارو رو متاب  
جز که صاحب ذوق کاشناسد بیاب  
او شناسد آب خوش از شوره آب  
کار گرز و نیزه گی آید ز داس  
در تعجب هستم از بعضی ز ناس  
سحر را با معجزه کرده قیاس  
هر دو را بر مکر پندارد اساس  
چون عرب میمون گرفته نیزه را  
تا که همچون او کند استیزه را  
او نمی فهمد درشت و ریزه را  
ساحران با موسی ار استیزه را  
بر گرفته چون عصای او عصا  
ای که شناسی تو باران را ز برف  
با حرف گویی ندارد فرق حرف  
آن زمان گویی که خوانی نحو و صرف  
زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف  
زین عمل تا آن عمل راه شگرف<sup>۱۵۴</sup>  
آن عمل را خاصه می بخشد شفا  
وین عمل زاید او رنج و جفا  
آن عمل دل را بی فزاید صفا  
لعنه الله این عمل را در قفا  
رحمته الله آن عمل را در وفا

[۳۴/۱]

۱۵۳ آب بدبو و گندیده.

۱۵۴ اشاره به این آیه: ﴿وَأَنَّ الَّذِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَرُ كَأَنَّهُ جَانٌّ وَلِي مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ...﴾ [قصص، ۲۸/۳۱]

راست گویم هست چون آینه طبع  
هم نماید حالت دیرینه طبع  
هم نماید صدق را هم کینه طبع  
کافران اندر مری بوزینه طبع  
آفتی آمد درون سینه طبع  
می کند تقلید مردم بیش و کم  
او نمی داند کند بر خود ستم  
گر به آید یا که بد او را چه غم  
هر چه مردم می کند بوزینه<sup>۱۰۵</sup> هم  
آن کند کز مرد بیند دم بدم  
این مگس راند چو بنشیند برو  
این بآن تقلید می خندد نکو  
فرق را کی داند آن استیزه جو  
این شود نزدیک او آرد گریز  
کار او تقلید بی فرق و تمیز  
جنبد از جا و نماید جست و خیز  
بر سر استیزه رویان خاک ریز  
این از او او هم ازین در احتراز  
این کند اهل خرد زین کشف راز  
احتراز این حقیقت و آن مجاز  
آن منافق با موافق در نماز  
از پی استیزه آید بی نیاز<sup>۱۰۶</sup>  
در خفی مشغول شرب مسکرات  
بر حقیقت راه را از این نکات  
در جلی با صوفیان در التفات  
در نماز و روزه و حج و زکات  
با منافق مومنان در برد و مات  
برد و مات هر دو باشد عاریت  
یک بیاید رنج و آن یک عاطفت  
یک بود بهر ریا یک عافیت  
مؤمنان را برد باشد عاقبت  
با منافق مات اندر آخرت  
در مثل چون آهو و چون تازی اند  
هر دو را فعلیت و در دمسازی اند  
باهمند اندر رقابت تازی اند  
گر چه هر دو بر سر یک بازی اند  
لیک با هم مروزی و رازی اند<sup>۱۰۷</sup>

[۳۴/ب]

[۳۵/آ]

۱۰۵ نوعی میمون کوچک دم‌دار با ران‌های بی‌مو.

۱۰۶ اشاره به این آیه: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا...﴾ [نسا، ۱۴۲/۴]

۱۰۷ اشاره به شهر ری و مرو.

هر یکی بهر مرام خود رود      هر یکی در بند کام خود رود  
 هر یکی بعد از قیام خود رود      هر یکی سوی مقام خود رود  
 هر یکی بر وفق نام خود رود  
 صادقش خوانند دل بیغش شود      کاذبش دانند نفرت کش شود  
 دزدش ار گویند چون جاکش شود      مؤمنش گویند جانش خوش شود  
 و منافق تند در آتش شود  
 نام مؤمن عین آیات وی است      نام کافر از مجازات وی است  
 هر دو دنیا از مکافات وی است      نام او محبوب از ذات وی است  
 نام این مبعوض<sup>۱۰۸</sup> از آفات وی است  
 لطف حق را حاجت توصیف نیست      مؤمنان را امر او تحویف نیست  
 نام کافر جز پی تزییف نیست      میم و واو و میم و نون تعریف نیست  
 لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست  
 دائماً شخص منافق از قرون      پیش مؤمن بوده و باشد زبون  
 دوزخی هستند و هم لایفلحون      گر منافق خوانیش این نام دون  
 همچو کژدم می خلد در اندرون  
 مسکن آنها که طاق دوزخست      خواب و خورشان در رواق دوزخست  
 جمله لایق بر مشاق دوزخست      گر نه این نام اشتقاق دوزخست  
 پس چرا در وی مذاق دوزخست  
 معنی این لفظ چندان ژرف نیست      حاجت خواندن به نحو و صرف نیست  
 سردی این طایفه در برف نیست      زشتی آن نام بد از حرف نیست  
 تلخی آن آب بحر از ظرف نیست  
 متن چون پرسش بود شرحش جواب      منشاء شیرین و تلخ آمد تراب  
 می شود معلوم در وقت حساب      حرف ظرف آمد درو معنی چو آب  
 بحر معنی عنده امّ الکتاب<sup>۱۰۹</sup>

[۳۵/ب]

۱۰۸ دشمن داشته شده.

۱۰۹ اشاره به این آیه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِدَّةَ أُمِّ الْكِتَابِ﴾ [رعد، ۳۹/۱۳]

نیست چیزی در جهان بی فرق دان  
اعتقادات بد مکن چون جاهلان  
تلخ و شیرین علم و جهل است ای فلان  
بحر تلخ و بحر شیرین در جهان  
در میانشان برزخ لایبغیان<sup>۱۶۰</sup>

هر چه بینی نیست جز وی جاودان  
فعل او هم مخفی است و هم عیان  
نیک و بد دارند با هم اقتران  
زانکه این هر دو ز یک اصلی روان

در گذر زین هر دو رو تا اصل آن

[۳۶/ا]

هر دو در یک صورتست اغیار و یار  
امتحان باید که یار آید به کار  
یک مثل گویم ترا من آشکار  
زر قلب و زر نیکو در عیار

بی محک هرگز ندانی ز اعتبار

تا نگردد ربط شک از ذلت فک  
کی توان کردن ز دل اشباه حک  
بهر اسبابست این دور فلک  
هرکه را در جان خدا بنهد محک

هر یقین را باز داند او ز شک

بشنوید از بنده ای اهل صفا  
عسر را دو یسر باشد در قفا  
می کند بهر شما این اکتفا  
آنچه گفت استفت قلبک مصطفی

آنکسی داند که پر بود از وفا

هر که با ایمان خود جان را دهد  
از عذاب و خوف مأیوسی رهد  
ورنه ایمان دارد او در چه زهد  
در دهان زنده خاشاک ار جهد

آنگه آرامد که بیرونش نهد

تا بود تن زنده حس او نمرد  
گاه گاهی همچو او خوابش ببرد  
در گلو خاشاک شد حسش فشرد  
در هزاران لقمه یک خاشاک خورد

چون در آمد حس زنده پی ببرد

حس انسان هست همچون نردبان  
که روی بالا و گه پایین بر آن  
حالیا دو حس شود مشهود از آن  
حس دنیا نردبان این جهان

حس عقبی نردبان آسمان

[۳۶/ب]

۱۶۰ اشاره به این آیه: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ...﴾ [فرقان، ۵۳/۲۵]



حس دنیا همچو مهمان غریب      حس عقبی همچو گل آب قریب  
 پس ببايد کرد تعريف عجيب      صحت اين حس بجويد از طيب  
 صحت آن حس بجويد از حيب<sup>۱۶۱</sup>

صحت اين هر دو حس ای یار من      هست لازم بهر هر یک یک ز من  
 می کنم شرح و بیان بشنو ز من      صحت این حس ز معموری تن  
 صحت آن حس ز تخریب بدن

کار سلطان عقل را حیران کند      گاه ویران گاه آبادان کند  
 هر چه خود مقصود دارد آن کند      شاه جان هر جسم را ویران کند  
 بعد ویرانش آبادان کند

آن یکی زینها به دل آرد ملال      وین یکی شادان شود وزین جسمحال  
 از برای دیدن نور جمال      ای خنک جانی که بهر عشق و حال  
 بذل<sup>۱۶۲</sup> کرد او خان و مان و ملک و مال

بهر عشقش می فتد در رهگذر      شاد گشت از آنچه کش آمد به سر  
 خورد بهر وصل او خون جگر      کرد ویران خانه بهر گنج زر  
 وز همان گنجش کند معمورتر

سینه را از شوق عشقش چاک کرد      بر سر خود در ره او خاک کرد  
 نفس و شیطان را ازین غمناک کرد      آب را برید و جو را پاک کرد  
 بعد از آن در جو روان گرداب خورد

خون دل را بین که از چشمش چکید      عشق ثابت کرد چون سدّ سدید  
 هاتف غیبی رساندش این نوید      پوست را بشکاف و پیکان را کشید  
 پوست تازه بعد از آتش بر دمید

خانه خالی کرد و بر در قفل زد      کردش از پس خانه شه را سزد  
 بهر پرسیدن کسی را نیست حد      قلعه ویران کرد و از کافر ستد  
 بعد از آن بر ساختش صد بُرج و سد

[۱/۳۷]

۱۶۱ اشاره به پیغمبر ما.

۱۶۲ عطا، کرم.

که به کافر مال و دولت می دهد  
 که به مسلم رنج و زحمت می دهد  
 دانم اینها را ز حکمت می دهد  
 کار بی چون را که کیفیت نهد  
 اینکه گفتم هم ضرورت می دهد  
 که مسلّط می کند دیو لهین  
 که گذارد اختلافاتی بدین  
 که چنان شو گوید و گاهی چنین  
 که چنین بنماید و گه ضدّ این  
 جز که حیرانی نباشد کار دین

این همه انواع آب از جوی اوست  
 این جدال و جنگ های و هوی اوست [ب/۳۷]  
 وین همه هحیرانی اندر کوی اوست  
 نه چنین حیران که پشتش سوی اوست

بل چنان حیران که رو در روی اوست  
 آن یکی شد مغز و دور انداخت پوست  
 جمله افعالش به چشم من نکوست  
 وین یکی هم از خجالت سر فروست  
 آن یکی را روی او شد سوی دوست  
 وین یکی را روی او خود روی اوست

روی را درهم مکش در روی ناس  
 روی ناس و روی خود را کن قیاس  
 سعی کن کز رو کنی علم اقتباس  
 روی هر یک می نگر می دارد پاس  
 بو که گردی تو ز خدمت روشناس<sup>۱۶۳</sup>

ای بسا هشیار بینی همچو مست  
 رشته تدبیرش از غفلت کسست  
 دم مزن از قسمت روز الست  
 چون بسی ابلیس آدم روی هست  
 پس به هر دوستی نشاید داد دست<sup>۱۶۴</sup>

نیست مردم را ز دساسی<sup>۱۶۵</sup> نظیر  
 با تو گویم تا شوی تو هم خبیر  
 یابم این را گر کنم کشف ضمیر  
 ز آنکه صیّاد آورد بانگ صفیر  
 تا فریید مرغ را آن گیر

مرغ را نبود حسابی با کسیش  
 تا که خود را و راهاند از بدیش  
 کور گردد چون قضا آمد به پیش  
 بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش [آ/۳۸]  
 از هوا آید بیابد دام و نیش

۱۶۳ اشاره به این آیه: ﴿لِلْفَقْرَاءِ الَّذِينَ أُخْضِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا...﴾ [بقره، ۲۰/۲۷۳]

۱۶۴ اشاره به این آیه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ...﴾ [انعام، ۶/۱۱۲]

۱۶۵ بسیارمکر.

چیست دانی حالت مرد زبون      بهر مکر و فتنه می آید درون  
می رود بهر فساد آنکه برون      حرف درویشان بدزدد مرد دون  
تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون  
اولیا را پیشه حلم و ز می است      کار مردان خدا آزر می است  
از کلام صدق اینم بر می است      کار مردان روشنی و نرمی است  
کار دونان حيله و بیشرمی است  
گر کنی نیکی به جایش بد کند      ور به راه راست خوانی رد کند  
حيله و تزویر را بی حد کند      جامه پیشمین از برای کد کند  
بومسیلم<sup>۱۶۶</sup> را لقب احمد کند  
حيله سر نگرفت چون بی تاب ماند      دشمننا مغلوب شد احباب ماند  
نام یارانش همه اصحاب ماند      بومسیلم را لقب کذاب ماند  
مر محمد را اولو الالباب ماند  
مکر شیطان بود آن شد بس خراب      رحمت حق بود این شد نور یاب  
گر تو پرسى گویمت این را جواب      آن شراب حق ختامش مشک ناب  
باده را ختمش بود گند و عذاب<sup>۱۶۷</sup>

[۳۸/ب]

### داستان پادشاه جهودان که نصرانیان را می کشت از بهر تعصب ملت خود و حکایت آن استاد و شاگرد

رو حقیقت را طلب کن نه مجاز      کز حقیقت مرد گردد سر فراز  
این حکایت گوش کن ای دلنواز      بود شاهی در جهودان ظلم ساز  
دشمن عیسی و نصرانی گداز  
موسی و عیسی که چون یک رهنما      بوده می بردندشان خلق التجا  
چونکه شه احوال بد از فهم و زکا      شاه احوال کرد در راه خدا  
آن دو دمساز خدایی را جدا

۱۶۶ اشاره به مسیلمه کذاب است.

۱۶۷ اشاره به این آیه: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۚ خَتَمُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [مطففین، ۸۳/۲۵-۲۶]

داشت استاد احولی شاگرد را هر یکی را دو بدیدی ظاهر را

مانده باقی چون مثل این ماجرا گفت استاد احولی را کاندرا

زو برون آر از وثاق<sup>۱۶۸</sup> آن شیشه را

احوال از استاد این را چون شنود از اطاعت لحظه غافل نبود

خواست از جای خود و در را گشود چون درون خانه احوال رفت زود

شیشه پیش چشم او دو می نمود

هر دو چون یک بود وهم در یک مقام پس برون شد بهر ایضاح مرام

پیش استاد آمد آنکه چون غلام گفت احوال ز آن دو شیشه تا کدام

پیش تو آرم بکن شرح تمام

چون شنید استاد آن گفت و شنو لازم آمد امر و ایضاحی ز نو

با کمی تندیش آمد در جلو گفت استاد آن دو شیشه نیست رو

احوالی بگذار و افزون بین مشو

احوال آن تندی چو دید و آن سخن گشت محبوب و بلرزیدش ذقن

باز کرد آنگاه بی پروا دهن گفت ای اوستا مرا طعنه مزین

گفت اوستا ز آن دو یک را بر شکن

دید احوال کآنچه خود دیده به چشم هر چه گوید پیش استاد است پشم

گفت اطاعت می کنم اکنون به چشم چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم

مرد احوال گردد از میلان و خشم

مرد از استادش شود کار آزمود احوال از احوال نیابد هیچ سود

حصه بردار ازین گفت و شنود شیشه یک بود و به چشمش دو نمود

چون شکست آن شیشه را دیگر نبود

صاحبش را خشم و کین از دل کند شهوت انسان را به خود مغفل<sup>۱۶۹</sup> کند

آنکه استاد است این را حل کند خشم و شهوت مرد را احوال کند

ز استقامت روح را مبدل کند

[۱/۳۹]

[ب/۳۹]

۱۶۸ اتاق، خانه.

۱۶۹ نادان، کم‌هوش.

دفتر شرم و حیا پیچیده شد      دل ز فعل کاهلان رنجیده شد  
مرنجای حق حسد بگزیده شد      چون غرض آمد هنر پوشیده شد  
صد حجاب از دل به سوی دیده شد  
گر کند والی به ظلمش افتخار      ز آن ولایت می کند نیکی فرار  
خواهم ای مفتی ز تو فتوی بیار      چون دهد قاضی به دل رشوت قرار  
کی شناسد ظالم از مظلوم زار  
ای اولوالبصار بنگر بر جهان      صد هزاران چون تو کرده امتحان  
گوش ده تاختم سازم داستان      شاه از حقد جهودانه همان  
گشت احوال کالآمان یا رب امان  
با جفا و جور و گفتار درشت      با خدنگ و خنجر و شمشیر و مشت  
حاصلی آن شاه با این هشت و پشت      صد هزاران مؤمن مظلوم گشت  
که پناهم دین موسی را و پشت

### حکایت وزیر پادشاه و مکر او در تفریق ترسایان

گر تو پنداری که این به گشت نه      بر همان حال از بماندی باز نه  
خواهی ار دانی که چون شد گوش ده      شه وزیری داشت رهن عشوه ده  
[۴۰]  
کاو بر آب از مکر بر بستی گره  
ز آن وزیران بود که بهتان کنند      در خفا یا قصد خان و مان کنند  
پادشه را از فسون حیران کنند      گفت: ترسایان پناه جان کنند  
دین خود را از ملک پنهان کنند  
نبود این خون ریختن کار نکو      چونکه گردد یار و اغیارت عدو  
آن وزیر حيله گر زین گفتگو      با ملک گفت ای شه اسرار جو  
کم گش ایشان را و دست از خون بشو  
حال پیش ما کسی موجود نیست      چون منست صادق کسی مشهود نیست  
جز صداقت بنده را مقصود نیست      کم گش ایشان را، که کشتن سود نیست  
دین ندارد بوئی، مُشک و عود نیست

در میان مردم افتاده است لاف  
حرف من نبود بر سلطان گزاف  
پس همین را می نمایم اعتراف  
سرّ پنهان است اندر صد غلاف<sup>۱۷۰</sup>  
ظاهرش با تست و باطن بر خلاف  
خلق گویندم که این تدمیر چیست  
چون تو دانی معنی تأثیر چیست  
شاه گفتش پس بگو تدبیر چیست  
چاره این مکر و این تزویر چیست  
غیر موسی نیست دین را بانی  
دین ایشان نیست جز شیطانی  
خواهم از تو یک عزیمت خوانی  
تا نماند در جهان نصرانی  
نه هویدا دین و نه پنهانی

[ب/۴۰]

#### تلیس اندیشیدن وزیر بانصاری و مکر او

چون شنید این را وزیر از شاه حر  
گوشش از فرمان شاهی گشت پر  
وانمود از خنده دندان را چو در  
گفت ای شه گوش و دستم را ببر  
بینیم بشکاف و لب از حکم مر  
در میان خار و خاکستر مرا  
جاده و بر روی زن نشتر مرا  
کس نداند اصل و سرّ ماجرا  
بعد از آن در زیر دار آور مرا  
تا بخواهد یک شفاعتگر مرا  
در میان کوچه و بازار و کو  
بگذراندم به بانگ های و هو  
هر چه می گویم به جای آور نکو  
بر منادی گاه کن این کار تو  
بر سر راهی که باشد چار سو  
پالهنگم کرده چون کلب عقور  
تا سیاستگه کشاندم به زور  
چون رسانیدی به انجام این امور  
آنکهم از خود بران تا شهر دور  
تا در اندازم در ایشان صد فتور

[۴۱/۱]

شرط کردم تا بود جان در تنم      آتش سوزان به خرمشان زخم  
نسلشان از بیخ و از بن بر کنم      در میانشان فتنه و شور افکنم  
کاهنان خیره شوند اندر فتم  
حیله ها باشد مرا در دل نهان      نیست ممکن بهر کس تعداد آن  
بس همین را گویم ای شاه جهان      آنچه خواهم کرد با نصرانیان  
آن نمی آید کنون اندر بیان  
رفته با ایشان شوم همداستان      بهر ایشان چون معلم قصه خوان  
تا بداندم به خودشان مهربان      چون شمارندم آمین و رازدان  
دام دیگر گون نهم در پیششان  
بی خبر باشند از افسون خوانیم      شاد می کردند از مهمانیم  
چون رود پرسش ز نافرمانیم      پس بگویم من پسر نصرانیم  
ای خدای راز دان می دانیم  
گوش دارید از من ای اخوان من      کز چه ضایع شد سر و سامان من  
باعث این درد بی درمان من      شاه واقف گشت از ایمان من  
وز تهصّب<sup>۱۷۱</sup> کرد قصد جان من  
در دلم بود این که کار آسان کنم      آشکارا خدمت سلطان کنم  
وقت فرصت کآنچه خواهم آن کنم      خواستم تا دین ز شه پنهان کنم  
[۴۱/ب]

هیچکس آگه نبود از کار من      بر همه مجهول بود افکار من  
عاقبت از بخت ناهموار من      شاه بویی برد از اسرار من  
متهم شد پیش شه گفتار من  
گفتم ای شه هر که گفته دشمن است      حرف دشمن افترای روشن است  
مشنو از دشمن که دشمن رهن است      گفت گفتم تو چو در نان سوزن است  
از دل من تا دل تو روزن است

۱۷۱ برآمدن کبوتر به سوی صحرا در طلب دانه.

شبهه می کردم من از افعال تو در تجسس بودم از احوال تو  
 دل چو روزن شد نمود امثال تو من از آن روزن بدیدم حال تو  
 حال دیدم کی نیوشم قال تو  
 گویم اکنون پیش شه پتیاره ام<sup>۱۷۲</sup> موسویها را چو یک خونخواره ام  
 محو شد سامان و سر یکباره ام گر نبودى جان عیسی چاره ام  
 او جهودانه بکردى پاره ام  
 چونکه از حال جهودان آگهم از دل خود گفتمى گر وا رهم  
 ماندمى گر بسته بودندى رهم بهر عیسی جان سپارم سر دهم  
 صد هزاران بیشتر بر جان نهم  
 نیست عیسی چونکه با موسی شریک باید امتشان شوند از هم فکیک  
 نام من از عشق عیسی شد خچیک جان دریغم نیست از عیسی ولیک  
 واقفم بر علم و دینش نیک نیک  
 گر چه از کردار خویشم شرمناک روح عیسی با من ار باشد چه باک  
 چون نخواهد دین عیسی اشتراک حیف می آید مرا کان دین پاک  
 در میان جاهلان گردد هلاک  
 حال چون من آمدم پیش شما شاهد ما باد عیسی در سما  
 دین و خود را پس چه داریم آنگها شکر یزدان را و عیسی را که ما  
 گشته ایم این دین حق را رهنما  
 پیش عیسی چونکه ما شایسته ایم در برای این جهودان بسته ایم  
 ما چو جان و تن بهم پیوسته ایم وز جهودی و از جهودان رسته ایم  
 تا به زتار<sup>۱۷۳</sup> این میان را بسته ایم  
 رفت موسی باز ناید در جهان حکم او مفسوخ<sup>۱۷۴</sup> گشته بی گمان  
 عید باید کرد ما را هر زمان دور دور عیسی است ای مردمان  
 بشنوید اسرار کیش او به جان

[۴۲/]

۱۷۲ اهریمن صفت.

۱۷۳ کمربندی که مسیحیان ذمی به حکم مسلمانان بر کمر می‌بسته‌اند تا از مسلمانان باز شناخته شوند.

۱۷۴ شکسته و جدا کرده.



من به این افسون چو کردم ابتدا  
بحث کردم از جهود و اعتدا  
می کنم اینطور خود را افتدا  
چون شمارندم امین و مقتدا  
سر نهدم جمله جویند اهتدا  
از پی تحصیل مقصد پا فشرد  
زنگ شبهه از دل سلطان سترد  
چون وزیر این مکر را بر شه شمرد  
از دلش اندیشه را کلی ببرد  
هر چه او می گفت سلطان می شنفت  
از بیاناتش بیامد در شگفت  
رویش از تدبیر وی چون گل شکفت  
کرد با وی شاه آن کاری که گفت  
خلق حیران مانده زین راز نهفت  
هر یکی چیزی همی کردی بیان  
جمله را انگشت حیرت بر دهان  
پادشه با قهر و خشم بی کران  
راند او را جانب نصرانیان  
کرد در دعوت شروع او بعد از آن  
کس نمی دانست چه بود چیست کار  
غلغه در شهر افتاد آشکار  
بهر پرسش نیست در کس اقتدار  
چون چنین دیدند ترسایانش زار  
می شدند اندر غم او اشکبار  
تو بگو این باشد از حکم قدر  
من بگویم هست از فعل بشر  
او بگوید نیست زین هر دو پدر  
حال دنیا اینچنین است ای پسر  
از حسد می خزد اینها سربسر

### جمع آمدن نصاری با وزیر و راز گفتن او با ایشان

چون فرو بنشست های و هوی او  
قطع شد در خلق گفت و گوی او  
خشک شد آب جهود از جوی او  
صد هزاران مرد ترسا سوی او  
اندک اندک جمع شد در کوی او

آن یکی می شد مر او را دلنواز  
وین یکی از حال خود می گفت باز  
هیچکس از وی نمی کرد احتراز  
او بیان می کرد با ایشان براز  
سر انگلیون<sup>۱۷۵</sup> و زَنّار و نماز  
شد برای عیسی و دینش مدیح  
بد همی گفتمی جهودان را صریح  
جمله قولش را شمردندی صحیح  
او بیان می کرد با ایشان فصیح  
دایما ز افعال و اقوال مسیح  
در نصیحت صاحب اقدام بود  
وز نصاری نایل اکرام بود  
پخته ناطق مستمع هم خام بود  
او به ظاهر واعظ احکام بود  
لیک در باطن صغیر و دام بود  
چونکه بودند از ظلوم و از جهول  
هر چه گفتمی می نمودندی قبول  
او بخوبی کرده در آنها حلول  
بهر این معنی صحابه از رسول  
ملتمس بودند مکر نفس غول  
از تفاسیر و کتب کردی بیان  
شد کلامش نزد ایشان حرز جان  
گاه گاهی هم ز روی امتحان  
گر چه آمیزد در اغراض نهان  
در عبادتها و در اخلاص جان  
جملگی بودند پیشش سر فرو  
سر نیچیدندی از گفتار او  
عامیانه گاه گاهی روبرو  
فضل ظاهر را بخشندی ازو  
عیب باطن را بجستندی ازو  
آن طعامی را که می آورد جفس  
می نخوردندی اگر کشتندی طفس<sup>۱۷۶</sup>  
بود عادتشان بهر ناجنس رفس  
مو به مو ذره به ذره مکر نفس  
می شناسیدند چون گل از کرفس<sup>۱۷۷</sup>

[۴۳/ب]

۱۷۵ جامه هفت رنگ.

۱۷۶ پلید و نجس از مردم و جز آن.

۱۷۷ گیاهی علفی و دوساله.

یافتندش بی نظیر اندر کلام  
قول و فعلش همچو ترسایان مدام  
عاقبت آورد در دستش زمام<sup>۱۷۸</sup>  
دل به دو دادند ترسایان تمام  
خود چه باشد قوت تقلید عام  
قدر او را یک به صد برداشتند  
خدمتش را جان و دل بگماشتند  
دل به فیض فضل او انباشتند  
در درون سینه مهرش کاشتند  
نایب عیسیش می پنداشتند  
این چه حکمت باشد ای جان آفرین  
این کند نیکی به او او بد به این  
باز جز تو کس نباشد یا معین  
او به سر دجال یک چشم لعین  
ای خدا فریادرس نعم المعین<sup>۱۷۹</sup>  
ای منیژه ذات از چون و چرا  
مگر حرص و زور نفس ما به ما  
هر دو چون شیطان شده زور آزما  
صد هزاران دام و دانه است ای خدا  
ما چو مرغان حریص بی نوا  
روز و شب از بهر دنیا نغنویم  
هر که بد گوید جهان را نشنویم  
با وجود اینکه از تو رهرویم  
دم بدم پا بسته دام تویم  
هر یکی گر باز و سیمرغی<sup>۱۸۰</sup> شویم  
که حقیقت می نمایی که مجاز  
باز با هر دو به رحمی دلنواز  
گر چه ما را بسته دارد حرص و آز  
می رهانی هر دمی ما را و باز  
سوی دامی می رویم ای بی نیاز  
گاه در غفلت توهم می کنیم  
که به آن غفلت تبسم می کنیم  
که به نفس خود تحکم می کنیم  
ما درین انبار گندم می کنیم  
گندم جمع آمده کم می کنیم

[۴/۴]

۱۷۸ افسار.

۱۷۹ اشاره به این حدیث: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنَّهُمْ...» [صحیح مسلم]

۱۸۰ در افسانه‌ها، مرغی بسیار بزرگ که در کوه قاف آشیان داشته، سیرنگ، عنقا.

[۴۴/ب]

زین سبب آیم جمله در خروش  
کیست آیا شب کشد گندم به دوش  
گاه در فریاد و افغان که خموش  
می نیندیشیم آخر ما بهوش  
کاین خلل در گندم است از مکر موش  
از ندامت در میانه عریبه است  
گریه ها و نوحه ها مان زایده است  
موش تا انبار ما حفره زده است  
وز فنش انبار ما ویران شده است  
بعد ازین هر چه کنی با هوش کن  
آتش حسرت ز دل خاموش کن  
من به تو گویم چه باید گوش کن  
اول ای جان دفع شر موش کن  
وانگه اندر جمع گندم جوش کن  
ترسی از دزد و شوی از خانه دور  
دزد می بیند ترا وینست کور  
پس ازین دوری خود یابی فتور<sup>۱۸۱</sup>  
بشنو از اخبار آن صدر الصدور  
لاصلوت تمّ الاّ بالحضور  
بر سر ماه چه می آید رواست  
باعث توهین ما اعمال ماست  
این مثل از بهر ما خیلی به جاست  
گر نه موش دزد در انبار ماست  
گندم اعمال چل ساله کجاست  
قطره قطره آب آب انبار ما  
لحظه لحظه توبه و اذکار ما  
کو کجا شد گشت این حسرت مرا  
ریزه ریزه صدق هر روزه چرا  
جمع می ناید درین انبار ما  
برق بود آیا که با سرعت جهید  
باد بود آیا که بر گلها وزید  
گر چو گل بود و دو سه روزی دمید  
بس شراره آتش از آهن جهید  
وین دل شوریده پذیرفت و کشید  
نبگویم من نه اینست و نه آن  
راستی اینست می گویم عیان  
هست بالفرض این مثال اختران  
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان  
می نهد انگشت بر استارگان

[۴۵/آ]

تو نمی بینی و او در تاز و تک  
تا کند نام تو از الواح<sup>۱۸۲</sup> حک  
گاه اینجا گاه نزدیک فلک  
می کشد استارگان را یک به یک  
تا که نفروزد چراغی از فلک  
سخت احوالیست ای ربّ رحیم  
آگهی داری تو از دیو رحیم  
حاجت خود را کجا جز تو بریم  
چون عنایاتت شود با ما مقیم  
کی بود بیمی از آن دزد لئیم  
چون تو ما را خلق کردی از عدم  
حاش لله نیستت از این ندم  
هست امید ما به عفت دمبدم  
گر هزاران دام باشد هر قدم  
چون تو با مایی نباشد هیچ غم  
شب چو افروزان کنی مصباح را  
گیری اندر دست خود مفتاح را  
عادت خود کرده انجاح<sup>۱۸۳</sup> را  
هر شبی از دام تن ارواح را  
می رهانی می کنی الواح را  
آری آری جز تو کو فریادرس  
زندگانی را سبب از تو نفس  
هر طرف در جنبش آری چون جرس  
می رهند ارواح هر شب زین قفس  
فارغان نه حاکم و محکوم کس  
روزها را شب بود آخر زمان  
اولیا را شب بود خاطر نشان  
شب ز عالم بی خبر می خوارگان  
شب ز زندان بی خبر زندانیان  
شب ز دولت بیخبر سلطانیان  
شب برای حق پرستان چون جنان  
افکند از دل برون فکر جهان  
می شو مشغول ذکر لامکان  
نه غم و اندیشه سود و زیان  
نه خیال این فلان و آن فلان

[۴۵/ب]

۱۸۲ لوح ها.

۱۸۳ برآوردن حاجت.

### تمثیل مرد عارف و تفسیر الله يتوفى از نفس حین موتها

چونکه عارف اگهی دارد زدم  
 یک دمش نبود زند دم از حکم  
 خوردن و خوابش چو گفتن نیز کم  
 حال عارف این بود بی خواب هم  
 گفت یزدان هم رقود زین مرم<sup>۱۸۴</sup>  
 در دلش گویا و خاموشی به لب  
 چيست این را خود نداند هم سبب  
 بس همین دانم که گویم با ادب  
 خفته از احوال دنیا روز و شب  
 چون قلم در پنجه تقلید رب  
 آنکه آن پنجه به سینه و در الم  
 داند او فعلی نباشد در علم  
 اندکی تدقیق این کن لاجرم  
 آنکه او پنجه نبیند در رقم  
 فعل پندارد بجنبش از قلم  
 آنچه بی علمی شمردی در وجود  
 گر کنی ادراک بی علمی نبود  
 کو همان مسجود کش آری مسجود  
 شمه ای زین حال عارف وانمود  
 خلق را هم خواب حسی در ربود  
 پس چه می دانی تو از احوالشان  
 یا چه بخشیده ثمر افعالشان  
 و آنچه این آید برون از قالشان  
 رفت در صحرای بی چون جانشان  
 روحشان آسوده و ابدانشان  
 بهر کسی دلش چرخ در محور کشی  
 قطب محور را برشته در کشی  
 با هوس که رشته را اندر کشی  
 از صفیری باز دام اندر کشی  
 جمله را در دام و در داور کشی  
 جملہ را در دام و در داور کشی  
 ظلمت شب را چو پرتو سر زند  
 بهر رجعت بانگ بر اختر زند  
 عالم از نو نوبت دیگر زند  
 چونکه نور صبحدم سر بر زند  
 کرکس زرّین گردون پر زند  
 کرکس زرّین گردون پر زند  
 روز رستاخیز گردد آشکار  
 خاک می خواهد رهد در زیر بار  
 پس به امر خالق پروردگار  
 خالق الاصباح اسرافیل وار  
 جمله را در صورت آرد ز آن دیار<sup>۱۸۵</sup>

[۴۶/آ]

[۴۶/ب]

۱۸۴ اشاره به این آیه: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آفَاقًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ...﴾ [کهف، ۱۸/۱۸]

۱۸۵ اشاره به این آیه: ﴿فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُجُبَاتًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [انعام، ۶/۹۶] /

بهر هر یک صور تا مسکن کند  
عین رخت و کفش و پیراهن کند  
قادر مطلق اند ای لن کند  
روحهای منبسط را تن کند  
هر تنی را باز آستن کند

این تن خاکی که بی جان است طین  
جان چو تخم و تن چو یک قطعه زمین  
تو چه دانی کار ربّ العالمین  
اسب جانها را کند عاری ز زین  
سرّ التّوم و اخ الموت است این<sup>۱۸۶</sup>

چیست آیا این نشیب و آن فراز  
عین دنیا عین انسان عین آرز  
خوش بود گر ماند آن طور امتیاز  
لیک بهر آنکه روز آینده باز  
بر نهد بر پایشان بند دراز

بند بر پایش نهد پروردگار  
گر چه قدرت نیستش او بر فرار  
بهر آن است این همه نقش و نگار  
تا که روزش وا کشد ز آن مرغزار  
وز چراگاه آردش در زیر بار

یاد کن آن حالت ممدوح را  
پس بیاد آر این تن ممدوح<sup>۱۸۷</sup> را  
چون کنم شرح این دل مجروح را  
کاش چون اصحاب کهف آن روح را  
حفظ کردی یا چو کشتی نوح را

تا ازین بیداری و جوش و خروش  
تا ازین آزار اهلی و وحوش  
تا ازین بازیچه رنگ و نقوش  
تا ازین طوفان بیداری و هوش  
وا رهیدی این ضمیر و چشم و گوش

نیست کس واقف ز اسرار نهان  
می نماید هر کسی فکری بیان  
اینقدر بر من شده از دل عیان  
ای بسا اصحاب کهف اندر جهان  
پهلوی تو پیش تو هست این زمان<sup>۱۸۸</sup>

[۴۷/۱]

۱۸۶ اشاره به این حدیث: «التَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ، وَأَهْلُ الْجَنَّةِ لَا يَنَامُونَ» [البدور السافرة]

۱۸۷ مطعون، طعنه زده شده.

۱۸۸ شاره به این آیه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» [کهف، ۹/۱۸]

گر ز ترسایی و گر خود از جهود      گر ز او باشی و گر خود از رنود  
عاقبت را فکر باید کرد زود      غار با تو یار با تو با سرود  
مُهر بر چشم است و بر گوشت چه سود<sup>۱۸۹</sup>

### سؤال کردن خلیفه از لیلی و جواب دادن لیلی او را

یار اگر آن سوی و تو هم این سوی      چون گذشته از یکی باشد دوی  
می کنی تصدیق چون این بشنوی      گفت لیلی را خلیفه کان توی  
کز تو مجنون شد پریشان و غوی  
بی نمت چندان که موزون نیستی      دانمت دارای افسون نیستی  
گرچه از خوبان تو بیرون نیستی      از دگر خوبان تو افزون نیستی  
گفت خامش چون تو مجنون نیستی  
در دل از عشق ار اثر بودی ترا      آن زمان دانم خبر بودی ترا  
زین سؤال آنکه حذر بودی ترا      دیده مجنون اگر بودی ترا  
هر دو عالم بی خطر بودی ترا  
عشق می دانی که لفظ مفرد است      عقل و علم و هوش پیشش مرتد است  
در جوابت گویم آنچه مقصد است      با خودی تو لیک مجنون بی خود است  
در طریق عشق بیداری بد است  
خواب و بیداری جدا از یکدگر      مستی و هشیاری آسایش شمر  
هر که هشیار است مستی بیشتر      هر که بیدار است او در خواب تر  
هست بیداریش از خوابش بتر  
هر کسی مست است هشیاریش به      هر که هشیار است غمخواریش به  
تندرست عشق بیماریش به      هر که در خوابست بیداریش به  
هست غفلت عین هشیاریش به

[۱/۴۸]

۱۸۹ اشاره به این آیه: ﴿صُمُّ بَكْمُ عُمِّي فَهَمُّ لَا يَزِجُونُ﴾ [بقره، ۱۸/۲]



گر به حق هشیار نبود جان ما      هست هشیاری چو در زندان ما  
این بود راز دل پنهان ما      چون به حق بیدار نبود جان ما

هست بیداری چو در بندان ما

نیست چون کس با که گویم شرح حال      کز نگفتن دایم افزایش ملال  
کو چه باید کرد با امر محال      جان همه روز از لگدکوب خیال

وز زیان و سود و از خوف زوال

نیست یک لحظه رهایش از کدر      خوف دارد بیش اگر چه از قدر  
چون به بدخواهی خیالش راهبر      نه صفا می ماندش نه لطف و فر

نه به سوی آسمان راه سفر

ای خوش آن خوابی که باشد بی زوال      فارغ از حبّ جهان و قیل و قال  
زین جهت در خواب باشد اهل حال      خفته آن باشد که او از هر خیال

دارد او مید و کند با او مقال

خفته آن باشد که اندازد خیال      بهر دنیا در دلش نبود ملال  
در نظر دارد همه نور جمال      نه چنانکه از خیال آید به حال

آن خیالش گردد او را صد و بال

بهر او ز آن خواب بیداری صواب      خواب او را چون بیارم در حساب  
گر سبب پرسی درهم این را جواب      دیو را چون حور بیند او به خواب

پس ز شهوت ریزد او با دیو آب

رشته صدق و صفای خود گسیخت      خاک بدبختی به فرق خویش بیخت  
بهر بطلان<sup>۱۹۰</sup> وضو بر جامه میخت      چونکه تخم نسل در شوره<sup>۱۹۱</sup> بریخت

او به خویش آمد خیال از وی گریخت

انفعال و خجلتش آید پدید      جفت در خواب و به بیداری فرید  
بین چها یابد از آن دیو مرید      ضعف سر بیند از آن و تن پلید

آه از آن نقش پلید ناپدید

[۴۸/ب]

۱۹۰ باطل بودن.

۱۹۱ زمینی که در آن نمک و این ماده باشد.

یک مثالی آورم ز آن مایه اش  
تا ببینی چون شود سرمایه اش  
خود بود سرمایه کیر و خایه اش  
مرغ بر بالا و زیر آن سایه اش

می دود بر خاک و پران مرغ و ش

سایه آن مرغ کی مایه شود  
ابلهی را تا که سرمایه شود

ز ابلهی انسان فرو مایه شود  
ابلهی صیّاد آن سایه شود

می دود چندانکه بی مایه شود

او خیالش می دواند چپ و راست  
کز دویدن هم توانائیش کاس

[۴۹/آ]

لیک او فهمی ندارد کان هباست  
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست

بی خبر که اصل آن سایه کجاست

می دود اندر عقب با های و هو  
موزه اندازد برون از پای او

غلغله می افکند در چار سو  
تیر اندازد به سوی سایه او

ترکشش خالی شود در جستجو

بود تیر ترکش او پنج و هفت  
آنهم از نافهمیش در کار رفت

مرگ شد چون آتش و عمرش چو نفت  
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت

از دویدن در شکار سایه تفت

چون خیال و وهم بد سرمایه اش  
برد و افکندش به گور آن سایه اش

ظّل حق بهتر بود ز آن سایه اش  
سایه یزدان چه باشد دایه اش

وا رهاند از خیال و سایه اش

مردمان هستند شرمنده خدا  
جمله در محشر سر افکنده خدا

ای خوشا بر حال ارزنده خدا  
سایه یزدان بود بنده خدا

مرده این عالم و زنده خدا

در تحریص متابعت ولی مرشد

ای که هستی طالب امن و امان  
با خبر شو در گذر باشد زمان

[۴۹/ب]

از حقیقت گویمت بی خود مدان  
دامن او گیر زوتر بی گمان

تا رهی از آفت آخر زمان

امر حق را چون مبلغ انبیاست      رهنمای آن طریقت اولیاست  
 این سخن هم ز اعتقاد اتقیاست      کیف مد الظل نقش اولیاست  
 کو دلیل نور خورشید خداست<sup>۱۹۲</sup>  
 ای که ماند از مدت عمرت قلیل      پیش از آن کافتی بره کردی علیل  
 در نمائی خواهی ار وقت رحیل      اندر آن وادی مرو بی این دلیل  
 لا احب الاقلین گو چون خلیل<sup>۱۹۳</sup>  
 روز حافظ تو شرابی را بیاب      پس ز شمس الدین جوابی را بیاب  
 شو بخواب از مولوی بابی بیاب      رو ز سایه آفتابی را بیاب  
 دامن شه شمس تبریزی بیاب  
 ای خموشی را گزیده همچو خرس      خواه باشی از هنود و خواه فرس  
 چون ترا ما تشنه می بینیم و کرس      ره ندانی جانب این سور و غرس<sup>۱۹۴</sup>  
 از ضیاء الحق حسام الدین پیرس  
 ره مده بر خود حسد را هیچ تو      تلخ می باشد حسد نبود حلو  
 می مکد خون ترا همچون زلو      ور حسد گیرد ترا در ره گلو  
 در حسد ابلیس را باشد غلو  
 او به ما نیرنگ دارد از حسد      راه ما را تنگ دارد از حسد  
 شیوه خرچنگ دارد از حسد      کوز آدم ننگ دارد از حسد  
 با سعادت جنگ دارد از حسد  
 همچو شیطان هیچکس گمراه نیست      دشمن آدم چو او بدخواه نیست  
 از حسد هیچش غم و اکراه نیست      عقبه ای زین صعبت در راه نیست  
 ای خنک آنکش حسد همراه نیست<sup>۱۹۵</sup>

[۱/۵۰]

۱۹۲ اشاره به این آیه: ﴿الْم تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا...﴾ [فرقان، ۴۵/۴۶-۴۷]

۱۹۳ اشاره به این آیه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْاَقْلِينَ﴾ [انعام، ۶/۷۶]

۱۹۴ زفاف.

۱۹۵ اشاره به این حدیث: «إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ أَوْ قَالَ الْعُشْبَ» [ضعيف أبي

داود]

از حسد مطلق شود آدم ضریک  
 جمله با شیطان شمارندش شریک  
 خانه اش باشد تن از حق جو چریک<sup>۱۹۶</sup>  
 کز جسد خانه حسد باشد ولیک  
 آن جسد را پاک گردان نیک نیک<sup>۱۹۷</sup>  
 خانه را گم کردن از بی باکی است  
 حق ندارد از کسی گر شاکی است  
 پاکبازی میوه چالاک<sup>۱۹۸</sup> است  
 طهرا بیتی بیان پاکی است  
 گنج نور است از طلسمش خاکی است  
 از حسد آلوده چون گردد جسد  
 می توانم گفت روبه شد اسد  
 باب رحمت بر دلش دارند سد  
 چون کنی با بی حسد مکر و حسد  
 ز آن حسد دل را سیاهیها رسد  
 پاک کن دل را و بیرون کن ریا  
 شکر کن گر نیستت جز بو ریا  
 بهر می خواهی گر از نور خدا  
 خاک شو مردان حق را زیر پا  
 خاک بر سر کن حسد را همچو ما

[ب/۵۰]

### در بیان حسد کردن وزیر جهودان

باز گویم زان وزیر بد نهاد  
 تا چسان دام حسادت را نهاد  
 وزچه رو می کاشت آن تخم فساد  
 آن وزیرک از حسد بودش نژاد  
 تا به باطن گوش و بینی باد داد  
 طینت و افعال او چون بود بد  
 هر چه می کردی نکو می کرد عد  
 چون نبودش جز حسد در کالبد  
 بر امید آنکه از نیش حسد  
 زهر او در جان مسکینان رسد  
 مرد آن نبود که خود بینی کند  
 گر گند می دان که بی دینی کند  
 بد کند گر باز شاهینی کند  
 هر کسی کو از حسد بینی کند  
 خویشتن بی گوش و بی بینی کند

۱۹۶ جنگجوی داوطلب.

۱۹۷ اشاره به این آیه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُضَلًّا وَعَهْدًا...﴾ [بقره، ۱۲۵/۲]

۱۹۸ جلدی، چابکی، چستی.

بوی موران را به هر سوئی برد      بینی او پی بهره بویی برد  
بوی تازی را به آهویی برد      بینی آن باشد که او بویی برد  
بوی او را جانب کویی برد  
در جهان هر کس که بی بینی بود      در دلش آثار غمگینی بود  
بینی ظاهر مگو بینی بود      هر که بویش نیست بی بینی بود  
بوی آن بویست کو دینی بود  
شکر باید کرد در آلام و درد      نه همین در نعمت و در خواب و خورد  
از دماغش بین چه سان برخواست کرد      چونکه بویی برد و شکر آن نکرد  
کفر نعمت آمد و بینیش خورد  
دم بدم بر شکر افزاینده باش      کبر و نخوت را ز دل افکنده باش  
نام نیکو دار و دایم زنده باش      شکر کن مر شاکران را بنده باش  
پیش ایشان مرده شو پاینده باش  
تا نمایی پیش حق عجز و نیاز      می شوی در پیش هر کس سر فراز  
خواهی از صدق و صفا گر امتیاز      چون وزیر از رهزنی مایه مساز  
خلق را تو بر میاور از نماز

[۱/۵۱]

### فهم کردن حاذقان نصارا مکر وزیر را

کفر را پنهان نموده در ضمیر      لاف دینداری زند آن گرگ پیر  
نیست پندارد خدا از وی خبیر      ناصح دین گشته آن کافر وزیر  
کرده او از مکر در گوزینه سیر  
چون دم عیسی مؤثر گفت او      جای طاعت بود خورد و خفت او  
چون کرامت بود حرف مفت او      هر که صاحب ذوق بود از گفت او  
لذتی می دید و تلخی جفت او  
بسته ز نار و صلیب آویخته      در دلش آشوبها انگیخته  
از جهودان گویا بگسیخته      نکته ها می گفت او آمیخته  
در گلاب قند زهری ریخته

[۵۱/ب]

چون نظر می کرد ایشان را برو  
مدتی بگذشت بر این های و هو  
جمله می گشتند پیشش سر فرو  
هان مشو مغرور ز آن گفت نکو  
زانکه دارد صد بدی در زیر او

گر خردمندی بسنجیدی نهان  
بر خلاف صورتش سیرت مدان  
بلکه پی بردی به مغز استخوان  
او چو باشد زشت گفتش زشت دان

هر چه گوید مرده آن را نیست جان  
گفتی او هر صفحه را فهرست شو  
باز گفتمی صفحه چون از تست شو  
گاه گفتمی صفحه وار از جست شو  
ظاهرش می گفت در ره جست شو  
وز اثر می گفت جان را سست شو

آنچنان کس را نباشد آب رو  
حرف معقول و وفا از وی مجو

[۵۲/آ]

ظاهراً چون یار و در باطن عدو  
ظاهر نقره گر اسپید است و نو

دست و جامه می سیه گردد ازو

مار آید نرم و رنگین در نظر  
چونکه دارد زهر و می آرد ضرر  
پس چه مردم می کند از وی حذر  
آتش ار چه سرخ روی است از شرر

تو ز فعل او سیه کاری نگر

مس که سرخست و درخشد همچو زر  
مل مجاز آندم حقیقت را نگر  
ژنگ زهر آلود دارد پر خطر  
برق اگر چه نور آید در نظر

لیک هست از خاصیت درد بصر

طبع او مادون<sup>۱۹۹</sup> حسد مافوق بود  
انتظار شاه ازین در عوق بود  
بهر اجرای حسد پر شوق بود  
هر که جز آگاه و صاحب ذوق بود

گفت او در گردن او طوق بود

شاه را اخبار کردی گاه گاه  
تا که ترساکمی شود محو و تباه  
بود چشم شاه پیوسته به راه  
مدت شش سال در هجران شاه

شد وزیر اتباع عیسی را پناه

زنگ شبهه زو ز دل بستر و خلق  
سفره طاعت برش گسترده خلق  
خستگان را پیش او می برد خلق  
دین و دل را کل بدو بسپرد خلق  
پیش امر و نهی او می مرد خلق

[ب/۵۲]

### پیغام شاه پنهانی به سوی وزیر تزویر

بود در اغفال<sup>۲۰۰</sup> صبح و شامها  
بر ره ایشان نهادی دامها  
شاه را پنهان نوشتی نامه ها  
در میان شاه و او پیغامها  
شاه را پنهان بدو آرامها  
گفتی در دل من به مقصد نایلم  
حیله و تدبیر او را مایلیم  
از وی آسان می شود هر مشکلم  
پیش او بنویست شه کای مقبلم  
وقت آمد زود فارغ کن دلم  
زین غم و اندیشه ما را کن رها  
هر چه خواهی می دهم اندر بها  
در جواب شه نوشت این لافها  
گفت اینکه اندر آن کارم شها  
کافکنم در دین عیسی فتنها  
چون وزیر از عیسویها شد خبیر  
دید محکوم خودش برنا و پیر  
قوم عیسی را بد اندر دار و گیر  
حاکمانش ده امیر و دو امیر  
خواه در کسب و تجارت یا ورع  
بی جدال و جنگ و افغان و جزع  
هر فریقی<sup>۲۰۱</sup> مر امیری را تبع  
بنده گشته میر خود را از طمع  
خواه در هنگام فریاد و فزع<sup>۲۰۲</sup>  
آن وزیر از مکر کرده رامشان  
چونکه واقف بود بر احوالشان  
در میانشان چون شدی دامن کشان  
این ده و آن دو امیر و قومشان  
گشته بنده آن وزیر بد نشان

[آ/۵۳]

- ۲۰۰ غافل کردن.
- ۲۰۱ جماعت، حزب.
- ۲۰۲ فغان، ناله.

خوش نمودی پیششان کردار او  
خوش نمایی بود چونکه کار او  
خواستی گر جان کنند ایثار او  
اعتماد جمله بر گفتار او  
اقتدای جمله بر رفتار او  
می شمردندی به خودشان دستگیر  
از حیل می کردشان کشف ضمیر  
چونکه بود از طبعشان نیکو خبیر  
پیش او در وقت و ساعت هر امیر  
جان بدو دادی گر او گفتی که میر  
از خدا و حق نکرد او شریکی  
در دلش نگذاشت ز انصاف اندکی  
چون نماند از صدقشان دیگر شکی  
ساخت طوماری به نام هر یکی  
نقش هر طومار دیگر مسلکی

### تخلیط وزیر در احکام انجیل و مکر آن

تا در افکندد میانشان شور و شر  
دین و ایمانشان کند زیر و زیر  
بین چه سان کرد این حیل آن بدگهر  
حکمهای هر یکی نوع دگر  
این خلاف آن ز پایان تا به سر  
بحث استغفار و آیین خشوع<sup>۲۰۳</sup>  
از نماز و سجده و وضع رکوع  
در یکی راه ریاضت را رجوع  
رکن توبه کرده و شرط رجوع  
هم به ضد آن که جز مقصود نیست  
تا بگوید قول من مردود نیست  
راه حق گفتی به کس مسدود نیست  
در یکی گفته ریاضت سود نیست  
اندرین ره مخلصی جز جود نیست  
یعنی مستغنی بود معبود تو  
از ریاضت وز عطا و جود تو  
بلکه بی این هر دو باشد سود تو  
در یکی گفته که جوع وجود تو  
شرک باشد از تو تا معبود تو

[۵۳/ب]



یعنی افعال بشر از خاص و عام  
خواه در غم خواه در راحت مدام  
غیر تسلیم و رضا حرفیست خام  
جز توکل جز که تسلیم تمام  
در غم و راحت همه مکر است و دام  
باز گفته راحت از حق نعمت است  
غم برای جلب عفو و رحمت است  
در رضا هم اختیار زحمت است  
در یکی گفته که واجب خدمت است  
ور نه اندیشه توکل تهمت است  
باز گوید امر و نهی از چه به جاست  
لیک در اجرای آن قدرت کجاست  
عجز ما را شرح مقصد بوده راست  
در یکی گفته که امر و نهیهاست  
بهر کردن نیست شرح عجز ماست  
می کند ما را خداوند امتحان  
می کند گاهی غمین که شادمان  
زین نماید که چنین گاهی چنان  
تا که عجز خود ببینیم اندر آن  
قدرت خود را بدانیم آن زمان  
باز گفته نباشد این چنین  
عجز نبود هیچ در اجرا دین  
کفر نعمت را نباید شد قرین  
در یکی گفته که عجز خود مبین  
کفر نعمت کردن است آن عجز و هین  
داده قدرت را به تو نفست عدوست  
کل کل است و قدرت او رنگ و بوست  
هر چه می بینی یقین می دان کز اوست  
قدرت حق بین که این قدرت ازوست  
قدرت خود نعمت آن دان که هوست  
باز گفته کاین نباشد معتبر  
رو تو معنی جو که هیچ آمد صور  
بس بود بهر خردمند این قدر  
در یکی گفته کز این رو در گذر  
بت بود هر چه بگنجد در نظر  
باز گفته از چه ریزی دمع<sup>۲۰۴</sup> را  
نیستی قادر مکر مر مسنع را  
تیز کن بهر شنیدن سمع را  
در یکی گفته مکش این شمع را  
کاین نظر چون شمع آمد جمع را

[۱/۵۴]

[۵۴/ب]

یک طرف گفته مکن وهم و خیال      یک طرف گفته خیال آرد وصال  
باز گفته هست این هر دو محال      از نظر چون بگذری و از خیال  
کشته باشی نیمشب شمع وصال  
گفته یکجا نفس خود را کن مهار      باز گفته از مهار آید چه کار  
هر چه می خواهی بکن لیل و نهار      در یکی گفته بکش باکی مدار  
تا عوض بینی یکی را صد هزار  
از ضیای شمع دل محزون شود      گنج ظلمت گیر جان ممنون شود  
ز آن گرانتیمت ز ظلمت چون شود      که ز کشتن شمع جان افزون شود  
لیلیت از صبر چو معجون شود  
هر چه رازق داد کم یا آنکه بیش      بهتر آن باشد قناعت گیر پیش  
این بود پس معنی آیین و کیش      ترک دنیا هر که کرد از زهد خویش  
پیش آید پیش او دنیا و بیش  
باز گفته کی رود از یاد حق      هر کسی را داده استعداد حق  
پس ز تکلیفات کرد آزاد حق      در یکی گفته که آنچه داد حق  
بر تو شیرین کرد از ایجاد حق  
باز گفته تو بهل درمان خود      بحث ناور در میان از جان خود  
کم مکن ز نهار ازین ایمان خود      در یکی گفته که بگذر ز آن خود  
کآن قبول طبع تو رواست و بد  
بود و نابود جهان یکسان شده      منشاءات خیر و شر انسان شده  
ملت ار نبود یقین دان جان شده      راههای مختلف آسان شده  
هر یکی را ملتی چون جان شده  
گر نه لطف حق به ما هممه بدی      اهل ایمان جملگی گمره بدی  
نیست ممکن ورنه هر کس شه بدی      گر میسر کردن حق ره بدی  
هر جهود و گبر از او آگه شدی  
باز گفته آنکسی سلطان بود      کارزویش را ز خود خواهان بود  
هر زمان آسوده و شادان بود      در یکی گفته میسر آن بود  
که حیات دل غذای جان بود

غم نباید خورد بر آنچه گذشت  
که به غم خوردن ندارد باز گشت  
سبزی دیگر دهد هر سال دشت  
هر چه ذوق طبع باشد چون گذشت  
بر نیارد همچو شوره ریع و کشت  
همچو صفر زاید آید شیع او  
کارگر ناید به شور سیع او  
بر خودش ظاهر شود چون گیع او  
جز پشیمانی نباشد ریع او  
جز خسارت بیش نارد بیع او  
می شود البت مکدر<sup>۲۰</sup> عاقبت  
هم ندامت نیست مثمر عاقبت  
خاک خواهد ریخت بر سر عاقبت  
آن میسر نبود اندر عاقبت  
نام او باشد معسر عاقبت  
دار عقلت را چو میزان هر زمان  
سنج پس گفت و شنیدن را به آن  
تا شود بر تو عیان سود و زیان  
تو معسر از میسر بازدان  
عاقبت بنگر جمال این و آن  
باز گفته نیست کاری بی سبب  
کار آتش راست ناید بی حطب  
پس دلیلی بایدت در روز و شب  
در یکی گفته که استادی طلب  
عاقبت بینی نیایی در حسب  
عاقبت بینی ندارد لذتی  
حال پیشینیان نگه کن مدتی  
عاقبت دیدند هر گون ملتی  
لاجرم گشتند اسیر زلتی  
تو ز کار عاقبت بی خود ملاف  
ورنه پندارند حرفت را گزاف  
سعی کن اول که باشی موشکاف  
عاقبت دیدن نباشد دست باف  
ورنه کی بودی ز دینها اختلاف  
باز گفته عارف و استا توی  
دم زن از کلی که از اجزا توی  
گر بود امروز وی فردا توی  
در یکی گفته که هم استا توی  
زآنکه استا را شناسا هم توی

[۵۰/ب]

[۵۶/ا]

مستشار و یار نامردان مشو      از حقیقت نیز رو گردان مشو  
سرخ رو باش و زرو زدان مشو      مرد باش و سخره مردان مشو  
در سر خود گیر و سرگردان مشو  
باز گفته خیر و شر هر دو یکیست      هر که باور نیستش او کودکیست  
دور کن از دل ترا گر زین شکیست      در یکی گفته این جمله یکیست  
هر که او دو بیند احوال مردکیست  
باز گفته نه که این افسون بود      حضرت موسی چه سان هارون بود  
از خرد تصدیق این بیرون بود      در یکی گفته که صد یک چون بود  
این که اندیشد مگر مجنون بود  
چون توان گفتن یکی شمس و قمر      از زمین تا آسمان فرقت نگر  
نیک و بد چون می شود چون یکدگر      هر یکی قولیست ضد یکدگر  
چون یکی باشد یکی زهر و شکر  
نوش و نیش و درد و صحت خواب و خور      علم و جهل و مرد و زن عیش و کدر  
کور و بینا آب و نان نفع و ضرر      در معانی اختلاف و در صور  
روز و شب بین خار و گل سنگ و گهر  
ای که دایم در پی خواب و خوری      کی توانی پی به آزادی بری  
من کنم گر تو بخواهی رهبری      تا ز زهر و از شکر در نگذری  
کی تو از گلزار وحدت بو بری  
آنکه باشد در دل خود منزوی      اهل وحدت باشد و پشتش قوی  
فیض یابی گر تو این را بشنوی      وحدت اندر وحدت است این مثنوی  
از سمک رو تا سمک ای معنوی

[ب/۵۶]

### در بیان آنکه اختلاف در صورت روشن است نه در حقیقت

هر چه قدرت داشت او در جستجو      کرد حاضر فتنه را بی گفتگو  
همچنین چون آن وزیر دیو خو      زین نمط زین نوع ده طومار و دو  
بر نوشت ان دین عیسی را عدو

چونکه غیر از فتنه جستوجو نداشت صورتی یا سیرتی نیکو نداشت  
جز ز دین ظاهر که گفتگو نداشت او ز یک رنگی عیسی بو نداشت  
وز مزاج خشم عیسی خو نداشت  
خسته کز درد می بودش جفا از دم عیسیش می آمد شفا  
این حقیقت چن توان کرد اختفا جامه صد رنگ از آن خم صفا  
ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا  
در مجازی هست صد رنگ خیال در حقیقت غیر یکرنگی محال  
گوش کن این حرف را بی قیل و قال نیست یکرنگی کزو خیزد ملال  
بل مثال ماهی و آب زلال  
در مجازی ای بسا نیرنگهاست حاصل نیرنگها هم ننگهاست  
ماهیان را ز آب خوش آهنگهاست گر چه در خشکی هزاران رنگهاست  
ماهیان را با بیوست جنگهاست  
ای که از حکمت زنی دم از دغل<sup>۲۰۶</sup> چون نه واقف ز اسرار ازل  
رستمست چون خر بمانی در وحل کیست ماهی چیست دریا در مثل  
تا بدان ماند خدا عزّ و جل  
غافل از خویش و در غفلت عنود هر چه دیر آید جزایت هست زود  
هست ما فیها و دنیا در سجود صد هزاران بحر و ماهی در وجود  
سجده آرد پیش آن دریای جود  
چند از دریا که خشک و کان بده مرغزار و دشت و سنگستان بده  
نیمه دریا که گهساران بده چند باران عطا باران بده  
تا بدان آن بحر در افشان شده  
چند چند اندر جهان انسان بده لطف حق در حقشان ارزان بده  
چند روز و شب زمان و آن بده چند خورشید کرم تابان بده  
تا بدان آن ذره سرگردان شده

[۱/۵۷]

[۵۷/ب]

هست چون موجود ربّ العالمین  
ظاهر است آثار او ای غافلین  
هر که را ایمان بود دارد یقین  
پرتو ذاتش زده بر ماء و طین  
تا شده دانه پذیرنده ای زمین  
حاصل سعی از ز خود پنداشتی  
دانی از آن جهل را بگذاشتی  
بی خیانت جنس آن برداشتی  
آب رحمت دانه بشکافته است  
تو مدان کاین حرف انسان بافته است  
کآفتاب عدل بر وی تافته است  
ای طبیعیون صاحب اقتدار  
حیفم آید بر شما انجام کار  
خاک سرها را نسازد آشکار  
هر کسی را هست چیزی اعتیاد  
در دل خود فکر کن با اجتهاد  
این هنرها وین امانت وین سداد  
آن طبیعی را که می آری نظیر  
آگاهی چون نیستت خورده مگیر  
غافلان را کرده قهر او ضریر  
هر کرا کاین را نفهمد هوش نیست  
کو دلی کز غلّ و غش مغشوش نیست  
با که گویم در جهان یک گوش نیست  
روی سرخ و نرم ازو چون پشم گشت  
هر کسی لطفی بُد از وی خشم گشت  
هر کجا سنگی بد از وی پشم گشت  
راستی گویند این نبود ریا  
جمله یک مغز است حرف انبیا  
معجزه بخش است چه بود سیمیا

[آ/۵۸]

[ب/۵۸]

هست بس او غیر ازو هستی چه سود      کیست هست سایه را بخشد وجود  
واضح است این نیست محتاج شهود      پیش هست وی نباید نیست بود  
چيست هستی پیش او کور و کبود  
کور اگر نه چشم خود را باختی      نام کوری را ز خود انداختی  
با تماشای جهان پرداختی      گر نبودی کور از او بگداختی  
گر می خورشید را بشناختی  
حاصلش نبود کس بی تربیت      چون کبود است او نخواهد تهنیت  
تو معجزین حرف واضح توریت      ار نبودی او کبود از تعزیت  
کی فسردی همچو یخ این ناحیت

### بیان خسارت وزیر در این خدعه و مکر

چون بر آید با غنی شخص فقیر      گربه را بین رفته در میدان شیر  
باز گویم قصه شاه و وزیر      همچو نادان و غافل بد وزیر  
پنجه می زد با قدیم ناگزیر  
خالق کون و مکان و بی نظیر      در قیامت صادقان را دستگیر  
واحد و دانا و بر جمله خبیر      ناگزیر بر جمله گان حیّ قدیر  
لا یزال و لم یزل فرد بصیر  
کفر و گمراهی چو جمع آید بهم      خالد فی النار گردد لاجرم  
کیستی تو تا زنی دم بیش و کم      با چنان قادر خدایی کز عدم  
صد چو عالم هست گرداند بدم  
از تو و از هر چه بینی حق غنیمت      استناد تو به دنیای دینست  
غافلگی کاخر بحرت مرد نیست      گر جهان پیشت بزرگ و بی بنیست  
پیش قدرت ذره ای می دان که نیست  
صد هزاران آتش نمرود را      بر خلیلش کرد چون جنت سرا  
جلوه ها دار و جناب کبریا      صد هزاران نیزه فرعون را  
در شکست از موسی با یک عصا<sup>۲۰۷</sup>

[۱/۵۹]

۲۰۷ اشاره به این آیه: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْفُفٌ مَّا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه، ۶۹/۲۰]

صد هزاران کاذب و جبار بود لرزه ناک از احمد مختار بود

از وفا صدیق یار غار بود صد هزاران دفتر شعار بود

پیش حرف امّی اش عار بود<sup>۲۰۸</sup>

باختند از جهل جان زینره بسی که نماند از خاکشان هم ز عکسی

فاعل مختار و ذات اقدس با چنین غالب خداوندی کسی

چون بخیزد گر نباشد او خسی

[ب/۵۹]

در ارم شهدش به زهر آمیخت او رشته عمرش ز هم بگسیخت او

خون ز چشم بی نوایان ریخت او بس دل چون کوه را انگیخت او

مرغ زیرک با دو پا آویخت او<sup>۲۰۹</sup>

پیش تو مکر و حیل نبود گناه خوش بود عمرت تباه

در ره دنیای دون بی اشتباه فهم و خاطر تیز کردن سیف راه

جز شکسته می نگیرد فضل شاه<sup>۲۱۰</sup>

بهر حرص و مال دنیا یافت تاو داو کرد اندر قمار و باخت داو

نشوی شیطان کند زینرو خچاو ای بسا گنج آگنان کنج کاو

کآن خیال اندیش را شد ریش گاو

کیست شیطان تا که پیش او شوی چیست کافر تا بکیش او شوی

نیکنامی می جو که خویش او شوی گاو که بود تا تو ریش او شوی

خاک چه بود تا حشیش او شوی

سامری بگذار تا هارون شوی ورنه بهر سیم و زر قارون شوی

گفتمت گر نشنوی مفتون شوی زر و نقره چیست تا مفتون شوی

چیست صورت تا چنین معجون شوی

حبّ دنیا دشمن ایمان تست نفس و شیطان آتش خرمان تست

[آ/۶۰]

دان که اینها باعث خرمان تست این سرا و باغ تو زندان تست

ملک و مال تو بلای جان تست

۲۰۸ اشاره به این آیه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ...﴾ [اعراف/۷/۱۵۷]

۲۰۹ اشاره به این آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ...﴾ [انفال/۸/۲۴]

۲۱۰ اشاره به این حدیث: «أَنَا عِنْدَ الْمُكْتَسِرَةِ فَلَوْنُهُمْ» [تفسیر كشف الأسرار]



حون چو کافر دید به روی بذخ<sup>۲۱۱</sup> کرد  
 امتیاز کافران را فسخ<sup>۲۱۲</sup> کرد  
 لاجرم دین را بر ایشان تلخ کرد  
 آن جماعت را که ایزد مسخ<sup>۲۱۳</sup> کرد  
 آیت تصویرشان را نسخ<sup>۲۱۴</sup> کرد  
 قدرت حق چون توان انکار کرد  
 مولوی از قدرت حق گفته فرد  
 در دلم ننشیند از این روی کرد  
 چون زنی از کار بد شد روی زرد  
 مسخ کرد او را خدا و زهره<sup>۲۱۵</sup> کرد  
 قادر مطلق خداوند و دود  
 بین چها را از عدم بخشد وجود  
 مولوی از قدرت حق این سرود  
 عورتی را زهره کردن مسخ بود  
 خاک و گل گشتن چه باشد ای عنود  
 جسم چون باشد لطیف اعلا نشین  
 چون کثیف آید بود پستی گزین  
 از تن و جان کن قیاس آن و این  
 روح می بردت سوی چرخ برین  
 سوی آب و گل شدی در اسفلین  
 آنچه با دلخواه خود کردی قبول  
 پس چو بد باشد چرا کردی ملول  
 از ندامت سود چه بود وز ذهول<sup>۲۱۶</sup>  
 خویشان را مسخ کردی زین سفول<sup>۲۱۷</sup>  
 ز آن وجودی که بُد آن رشک عقول  
 نفس مسخت کرد و جان محزون بود  
 ظلم نفست بر دلت افزون بود  
 آدمیزادی چو تو مجنون بود  
 پس بین کین مسخ کردن چون بود  
 پیش آن مسخ این به غایت دون بود

[۶۰/ب]

۲۱۱ گردن کشی کردن.

۲۱۲ باطل.

۲۱۳ تغییر صورت.

۲۱۴ ابطال.

۲۱۵ به ترتیب نزدیکی به خورشید، دومین سیاره زمین سان سامانه خورشیدی است.

۲۱۶ ناشناخته.

۲۱۷ پست شدن.

با هوا و نفس و نخوت ساختی      عقل و فهم خویشتن را باختی  
با سفیلان روز و شب پرداختی      اسب همت سوی آخور تاختی  
آدم مسجود را نشناختی<sup>۲۱۸</sup>  
پیش تو خوشتر ز شهد آمد علف      راه دین را بسته از هر طرف  
عمر در بیهوده گی کردی تلف      آخر آدمزاده ای ای ناخلف  
چند پنداری تو پستی را شرف  
گاه گویی نیست دنیا جز دمی      گاه گویی نیست همچون من جمی  
پس منم دیگر نباشد آدمی      چند گویی من بگیرم عالمی  
این جهان را پر کنم از خود همی  
چند می نازی به زور سیم و زر      غافلی تا چند از حکم قدر  
بشنو این را از من ای خاکت به سر      گر جهان پر برف گردد سر به سر  
تاب خور بگدازدش از یک نظر

۲۱۸ اشاره به این آیه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا...﴾ [اعراف، ۱۱/۷]

# Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Muhammed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-'Umyi ilâ Câddeti't- Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkîk)\*

Öz: Genel itibarıyla zahiri/selefi söylem olarak isimlendirilen bir anlayışa sahip zümreler, tarih boyunca İslam toplumlarında yaşanan yozlaşma ve bozulmaların Hz. Peygamber döneminden sonra toplumda ortaya çıkan ve bid'at olarak isimlendirdikleri birtakım âdet ve uygulamalardan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Bu nedenle toplumda var olan pek çok uygulamayı bid'at, hurafe ve şirk olarak nitelendirip, bu uygulamalara karşı tavizsiz ve sert bir üslup takınmışlar, bunları yapan veya meşru görenleri kınamış, ötekileştirmiş hatta tekfir emişlerdir. Söz konusu zihniyetin yansımalarının 17. yüzyıldan sonra Osmanlı toplumunda etkili olmaya başlayan Kadızâdeliler hareketinin temsilcilerinde de müşahede edildiği söylenebilir. Mezkûr anlayışın oldukça sert ifadeler kullandığı meselelerden biri de tütün kullanma meselesidir.

11/17. yüzyılın başından itibaren İslam dünyası ve Osmanlı topraklarında yaygınlaşmasıyla beraber tütün kullanmanın hükmü meselesi ile ilgili tartışmalar başlamış, akabinde yasaklamalar gündeme gelmiştir. Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1654) tütünün mubahlığına dair verdiği fetva ile, yasakların gevşediği bir döneme girilmiştir. Ancak tütünün dinî ve hukukî hükmü konusunda, günümüze kadar devam eden yoğun tartışmalar yaşanmış, lehte ve aleyhte irili ufaklı birçok risâle kaleme alınmıştır. Bu konuda eser telif edenlerden biri de 12/18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Muhammed et-Trabzonî'dir.

İlk eğitimini Trabzon'da tamamladıktan sonra çeşitli tarihlerde İstanbul, Halep, Şam, Kudüs, Mısır, Mekke ve Medine gibi İslam coğrafyasının pek çok bölgesine seyahatlerde bulunan Trabzonî, buralarda çeşitli ilimlerde birçok hocadan ders ve icazet almış, hayatının son kısmında Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik ve hâfiz-ı kütüblük görevlerinde bulunmuştur. Fakih, muhaddis, müfessir ve dilci olmanın yanında aynı zamanda Kâdiri tarikatına mensup bir sufi olan Trabzonî, çeşitli ilim dallarında birçok eser kaleme almıştır. Telif ettiği bu eserlerden biri de *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* adlı tütün risâlesidir.

Trabzonî, diğer birçok eserini olduğu gibi tütün risâlesini de, döneminde tütün kullanımı ile ilgili

\* Makaleyi okuyarak gözden geçiren ve önerilerde bulunan kıymetli meslektaşlarım Doç. Dr. Eyüp Öztürk ve Dr. Öğr. Üyesi Kadir Sayım'a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Doç. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ssaylan@trabzon.edu.tr

ATIF: Saylan, Şenol. "Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Mehmed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-'Umyi İlâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkîk)". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık / December 2023): 189-290.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 25.07.2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2023  
DOI: 10.5281/zenodo.10417354 ORCID: orcid.org. 0000-0003-0618-4907.

İntibal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected

tartışmalarda kullanılan uygun olmayan delillere işaret etmenin yanında, hakarete hatta tekfire varan sert bir üslup kullandıklarını söylediği mezkûr zihniyete karşı bir cevap olarak kaleme almıştır. Nitekim risâlesinin birinci bölümünü, tütünün haramlığını savunan ve sert üslubuyla dikkat çeken Akdağlı Mustafa el-Amâsî'nin (ö.1158/1746) tütün risâlesine reddiye olarak yazmıştır. Bu bölümün sonunda ise Ebû Said el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) tütünle ilgili bazı iddialarını cevaplandırmıştır. İkinci bölümde ise tütün kullanmanın hükmüne dair görüşleri serdetmiş, bu hususta kullanılan bazı delillerle ilgili değerlendirmeler yapmış, bazı âlimlerin tütün hakkındaki görüşleri yanında kısaca uyuşturucu maddeler ve kahvenin hükmü konularına değinmiştir.

Bu makale Muhammed et-Trabzonî'nin sözkonusu risâlesini incelemeye hasredilmiştir. İlk olarak onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, akabinde ise Trabzonî'nin tütün hakkındaki risâlesinin muhtevası tahlil edilmiştir. Son olarak da risâlenin tahkikli metnine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Osmanlı, Tütün, Mustafa el-Amâsî, Muhammed et-Trabzonî, *Hâdi'l-'Umyi İlä Câddeti't-Tariq*.

#### **A Refutation of Takfirism on the Issue of Tobacco Use: Treatise of Muhammad al-Trabzonî named Hâdi'l-'Umyi İlä Jâddat al-Tariq (Research and Critical Edition)**

**Abstract:** Those who have a Zahiri/salafi understanding have stated that the corruption and deterioration experienced in Islamic societies throughout history stemmed from certain customs and practices that emerged in the society after the Prophet's era, which they called bid'at. For this purpose, they characterised many practices existing in the society as bid'at, superstition, and shirk. They adopted an uncompromising and harsh style against these practices and condemned, marginalized, and even takfirised those who practised or justified them. The reflections of this mentality are also seen in the representatives of the Qadizâdeh faction, which started to be effective in Ottoman society after the 17th century. One of the issues that this understanding uses very harsh expressions is the issue of tobacco use.

From the beginning of the 17th century onwards, as tobacco became widespread in the Islamic world and the Ottoman lands, discussions on its ruling began, and then bans came to the agenda. With the fatwa issued by Shaykh al-Islam Bahâi Mehmed Efendi (d. 1064/1654) on the permissibility of tobacco, a period of relaxation of prohibitions began. However, there have been intense debates about the religious and legal ruling on tobacco that have continued until today. However, there have been intense debates on the religious and legal ruling of tobacco until today, and many treatises have been written in favour and against. Muhammad al-Trabzonî, one of the 18th century Ottoman scholars, was one of the authors of works on this subject.

After completing his primary education in Trabzon, Trabzonî travelled to many parts of the Islamic geography, such as Istanbul, Aleppo, Damascus, Jerusalem, Egypt, Mecca, and Medina, on various dates, where he received lessons and icazah from many teachers in various sciences. And in the last part of his life, he worked as a professor and library director at Suleymaniye Madrasah. Besides being a jurist, muhaddith, commentator, and linguist, Trabzonî was also a Sufi who belonged to the Qadiri order. Trabzonî wrote many works in various branches of Islamic sciences. One of these works is the tobacco treatise named *Hâdi'l-'umyi ilâ jâddat al-tariq*.

Like his other works, Trabzonî wrote his tobacco treatise as a response to this mentality. As a matter of fact, he wrote the first part of his treatise as a refutation of the tobacco treatise of Akdağlı Mustafa el-Amâsî (d. 1158/1746), who defended the forbiddenness of tobacco. At the end of this section, he

answered some of the claims of Abu Said al-Hâdimî (d. 1176/1762) regarding tobacco. In the second part, he discusses the opinions on the judgement of tobacco use and some evidences, the opinions of some scholars on tobacco, and the judgement of drugs and coffee.

This article is devoted to analysing this treatise by Muhammad al-Trabzonî. Firstly, information about his life and works is given, and then the content of al-Trabzonî's treatise on tobacco is analysed. Finally, the critical edited text of the treatise is given.

**Keywords:** Fiqh, Ottoman, Tobacco, Mustafa al-Amâsî, Muhammad al-Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ jâddat al-tarîq*

## Giriş

Patlıcangiller ailesinden olan tütün bitkisinin Anavatanı Güney Amerika'dır. Buranın yerlilerinin çeşitli amaçlarla kullandığı tütün, 10/16. yüzyıl başlarında tüccarlar eliyle Avrupa'ya getirilmiş, bu yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa ile beraber Uzakdoğu, Hindistan, Sibirya ve Afrika'ya kadar yayılmıştır. 12/17. ve 12/18. yüzyıllarda üretimi ve tüketimi gittikçe artan tütün ve mamülleri,<sup>1</sup> ona bir pazar oluşturma gayretiyle keyif verici özelliğinin yanında bazı hastalıkları tedavi edici özelliğinin bulunduğu propagandasıyla kısa sürede toplumun tüm kesimleri arasında kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>2</sup>

11/17. yüzyılın başından itibaren İslam dünyası ve Osmanlı topraklarında yaygınlaşmaya başlayan tütün kullanımı ile ilgili tartışmalar başlamış, akabinde yasaklamalar gündeme gelmiştir. İlk yasaklar I. Ahmed döneminde (1017/1609) yürürlüğe girmiş, IV. Murat döneminde (1040/1631) Tütün yasağı sıkı bir şekilde uygulamaya konmuş, şiddetli cezalandırmalara başvurulmuş hatta tütün yasağına uymamak siyaseten katil sebebi sayılmıştır. Ancak bu yasaklamalara rağmen tütün kullanımında bir azalma söz konusu olmamış, ona rağbet daha fazla artmıştır. IV. Murat'ın ölümü ile yasaklarda gevşeme dönemine girilmiş, tütün içtiği için kâdılıktan azledilen Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1654) 1649'da şeyhülislam olması ve tütünün mubah olduğuna dair fetvası ile beraber fiilen yasaklar göz ardı edilme-

1 Tütün ve mamülleri için Arapça'da yaygın olarak "duhan (دخان), tâbâk/tâbaga/tâbâgo (تباغ، تاباق، تاباغو، طباغية، تابغة، تاباغو)، Farsça'da tönbâk/tönbeki/tömbâk (تمباك، تنباك، تنباك)، Türkçe'de ise tütün (تنن) lafızları kullanılır.

2 Jordan Goodman, *Tobacco in History: The Cultures of Dependence* (London: Taylor & Francis e-Library, 2005), 3.; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tablîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 2.

ye başlanmıştır.<sup>3</sup> Tütün kullanımının yaygınlaşmasıyla beraber İslam dünyasında tütünün dinî ve hukukî hükmü konusunda günümüze kadar devam eden yoğun tartışmalar yaşanmış, sayıları yüzü aşan irili ufaklı birçok risâle<sup>4</sup> kaleme alan âlimler, genel olarak tütünü mubah, mekruh veya haram olarak nitelemiş, bazı âlimler ise hüküm vermemeyi (*tevakkuf*) tercih etmişlerdir.<sup>5</sup>

Yaşanan siyasi-ekonomik krizlerin de etkisiyle 11/17. yüzyılda Osmanlı toplumunda bazı dinî-ahlâkî bozulmalar görülmüştür. Kadızade Mehmed Efendi'ye (ö. 1045/1635) nispetle daha sonra Kadızâdeliler hareketi olarak isimlendirilecek olan bir zümre, toplumda yaşanan bu bozulmaların Hz. Peygamber (sav) döneminden sonra toplumda ortaya çıkan ve bid'at olarak isimlendirdikleri birtakım âdet ve uygulamalardan kaynaklandığını belirtmişler, İslam'ı bu unsurlardan arındırmayı ve bu anlayışı toplumun tüm kademelerine yaymayı amaç edinmişlerdir. Bu çerçevede toplumda var olan pek çok uygulamayı bid'at ve hurafe olarak nitelendirerek, bu uygulamalara karşı tavizsiz ve sert bir üslup takınmışlar, farklı fikirlerin varlığına tahammül göstermeyerek, onları ötekileştirip çeşitli yöntemlerle tasfiye etmeye çalışmışlardır.<sup>6</sup> Genel olarak tekfirci/selefî söylemin etkilerinin görüldüğü bu hareketin bid'at olarak isimlendirdiği uygulamalardan biri de tütün kullanma meselesidir. Tütün içmenin haram olduğunu kabul eden bu anlayıştaki kimseler, tütün ve kullanıcıları için oldukça sert ve hakaretvârî ifadeler kullanmışlardır. Tütünün necis ve habis olduğunu söyleyip, tütün içenlerin necaset yemiş gibi olacağını, büyük günah işlediklerini, hatta namazlarının ve imametlerinin geçerli olmayacağını dile getirmişlerdir. Ayrıca benzer bir söyleme sahip olan ve Vehhabilik olarak isimlendirilen dinî-siyasî akımın kendisine nisbet edildiği Muhammed b. Abdülvehhâb da (ö. 1206/1792) tıpkı Kadızâdeliler gibi, özellikle tasavvuf mensuplarınınca benimsenen ve halkın teveccühüne mazhar olan din algısına ve uygulamalarına karşı çıkmıştır.

12/18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Muhammed et-Trabzonî'nin eserleri dikkate alındığında, döneminde söz konusu tekfirci anlayışlarla mücadele eden,

3 Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tablivi*, 17-19.

4 Telif edilen risâlelerin geniş bir listesi için bkz.: Zeynüddin Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *Tabkiku'l-burbân fi şe'ni'd-dubân ellezi yeşrabubü'n-nâsü'l-ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 93-108.

5 Mubah ve haram diyenlerin listesi için bkz.: Şükrü Özen, "Tütün (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/5-6.

6 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100.

bu hareketlerin olumsuz etkilerini azaltmaya çalışan bir âlim olduğu söylenebilir.<sup>7</sup> Muhtemelen pek çok ilim merkezinde, içlerinde farklı mezhep mensuplarının da yer aldığı birçok hocadan ders ve icazet almış olmasının sağladığı ilmi birikim ve sahip olduğu tasavvufî kimlik sayesinde meseleleri daha geniş bir bakış açısı ile değerlendirebilen Trabzonî'nin, diğer birçok eserinde olduğu gibi tütün risâlesini de, döneminde mezkûr zihniyet ve söyleme karşı bir cevap olarak kaleme aldığı söylenebilir.<sup>8</sup> Nitekim eserinin ilk bölümünü, söz konusu zihniyetin bir temsilcisi olarak tütünün haramlığını savunan ve konuyla ilgili değerlendirmelerinde sert üslubuyla dikkat çeken Akdağlı Mustafa el-Amâsî'nin (ö.1158/1746) *Kitâb fi bahsi hürmeti'd-dubân* adlı risâlesine<sup>9</sup> bir şerh ve reddiye olarak kaleme alması bu tavra işaret etmektedir. Aynı şekilde bu bölümün sonunda onlar kadar sert olmasa da bazı konularda onların görüşlerine yakın duran Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762)<sup>10</sup> tütünle ilgili bazı iddialarını da cevaplandırır. Ayrıca Trabzonî'nin tekfir karşıtı yaklaşımının oluşumunda, Trabzonî'nin çağdaşı olan Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbiliğin fikirlerinin de etkisi olduğu muhakkaktır. Nitekim Trabzonî, *Sârîmu'l-vâridât* adlı eserinde, her ne kadar Abdülvehhâb'ın ismini zikretmese de eserini “Necidli

- 7 Eyüp Öztürk, “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/407-418.
- 8 Bu bağlamda değerlendirilebilecek eserlerinden bazıları şunlardır: *Risâle fi ademi cevâzi tekfiri'l-mü'min, es-Sârîmu'l-meslûl li-unuk men tasâddâ bi-ceblihi kassa abkâme'r-Rasûl, Risâle fi red-di men kâle ibdâu'l-fâtîba li-rûb-i fülân fekad eşrake, Sârîmu'l-vâridât*.
- 9 Kaynaklarda hayatı ile ilgili farklı bilgiler bulunan Mustafa b. Ali el-Amâsî, Amasya'nın Akdağ ilçesinde doğmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra Toruntay ve Yakup Paşa Medreselerinde müderrislik yapmış Amasya müftülüğü görevinde bulunmuştur. Hayatının ilerleyen süreçlerinde tedris faaliyetini terk edip inzivaya çekildiği aktarılır. Amasya'da hem ilmi, hem de zühdü ile meşhur olmuş bir âlim olan Akdağlı, 1160/1748 yılı civarında Amasya'da vefat etmiştir. Amâsî, tütün risâlesi ve üslubu ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Nurettin Muhtar Acar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risâle: Abdülmelik el-İsâmî'nin “Risâle Celile fi Şurbi'd-Dubân” ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin “Risâle fi Tabrîmi'd-Dubân” Adlı Risâleleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 20.; Eyüp Öztürk, “Kadızedeli-Halvetî Kamplaşmasında Amasyalı Bir Alim: Akdağlı Mustafa Efendi”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya, 2017), 2/501-508; İsmail Narin, “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (2018), 185.
- 10 Mehmet Kalaycı, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/54 (ts.), 219.

bir şeyhin asılsız iddialarına karşı reddiye olarak kaleme aldığı<sup>11</sup> belirtmesi buna işaret etmektedir.

Kendi dönemine kadar tütün kullanmanın hükmü konusunda birçok risâle kaleme alındığını söyleyen Muhammed et-Trabzonî, bu risâlelerin bazılarında tütün içmenin helal olduğunun vurgulandığını bazılarında ise bir sapkınlık olarak nitelendiğini belirtir. Ancak ona göre söz konusu risâlelerin müellifleri çoğunlukla meseleyi yeterince incelememiş, genel kabul gören yöntemleri terk ederek doğru yoldan sapmış, insaf sınırlarını aşan ve iftira boyutuna varan ağır ifadeler kullanmışlardır.<sup>12</sup> Bu nedenle Trabzonî, konuyla ilgili yazılanları ifrat ve tefritten uzak bir şekilde açıklamak/değerlendirmek ve meseleyi tahkik etme düşüncesiyle bir risâle kaleme alma gereği duyduğunu belirtmektedir.

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî'nin Hayatı<sup>13</sup> ve Eserleri

Müellifin tam adı, Muhammed (Mehmed) b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Kâdirî el-Hanefî'dir. Hayatı ile ilgili biyografi kaynaklarında çok az bilgi mevcuttur.<sup>14</sup> Bu nedenle hakkında verilen bilgiler çoğunlukla telif, istinsah, mukabele ve tahkik ettiği eserlere düştüğü kayıtlardan hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

- 11 Muhammed b. Mahmud el-Medenî et-Trabzonî, *Sârimu'l-vâridât* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/16), 187b.
- 12 Muhammed b. Mahmud el-Medenî Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarik* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177a.
- 13 Trabzonî'in eserlerini merkeze alan çok sayıda çalışmada onun hayatı ve eserlerine temas edildiği için biz burada makalenin hacmini daha fazla genişletmemek adına müellifin hayatına kısaca temas etmekle yetineceğiz. Söz konusu çalışmalara eserlerine temas ettiğimiz kısımda işaret edeceğiz.
- 14 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1997), 4/312; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsarubu'l-musannefin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.), 2/345; Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, ed. M. A. Yekta Saraç - Mustafa Çiçekler (Ankara: TÜBA, 2016), 1/177; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemül'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütubi'l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 2010), 12/3; Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/304.



Trabzon'da doğan müellifin doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Zikredilen bu tarihlerin tamamı onun doğum tarihini tespitiye imkân tanyacak kesinlikte değildir. Ancak ölüm tarihi ve telif/istinsah ettiği eserlerin tarihlerinden hareketle 12/18. yüzyılın başlarında doğduğu söylemek mümkündür. Trabzonî ilköğrenimini ve hafızlığını Trabzon'da tamamladıktan sonra tahsilini ilerletmek üzere İstanbul'a gider. Burada eğitimini tamamladıktan sonra ilim tahsilini ilerletmek, kitap istinsah ve mukabelesi yapma düşüncesiyle 1154/1741 yılı civarında buradan ayrılan Trabzonî, İstanbul'a döndüğü tarih olan 1167/1754 yılına kadar çeşitli tarihlerde Halep, Şam, Kudüs, Mısır, Mekke ve Medine'de bulunmuştur. Burada birçok hocadan çeşitli ilimlerde icazetler almış, pek çok eseri istinsah ve mukabele etmiştir. Nitekim müstensihisi olduğu *ed-Dürerü's-seniyye* adlı eserin istinsah kaydında kendisini "doğum olarak Trabzonlu, eğitim cibetinden İstanbullu, mücâveret bakımından Mekke ve Medineli, ikamet açısından Şamlı ve Kudüslü, Allah'ın arzında dolaşan bir seyyah"<sup>15</sup> olarak tanıtır. 1761 yılı civarında tekrar Medine'ye giden Trabzonî burada on yıldan fazla bir süre kalmıştır. 1773 yılı civarında tekrar İstanbul'a döndükten sonra ölümüne kadar Süleymaniye Medresesi'nde müderris ve Süleymaniye Kütüphanesi müdürü (hâfız-ı kütüb) olarak görev yapmıştır. Fakih, muhaddis, müfessir ve dilci olan Trabzonî'nin, bazı kaynaklarda zikredilen "Kâdirî" nisbesinden, eserlerinde zikrettiği "eş-Şeyh" sıfatından ve "ilmi-i ledünni ile rızıklandırıldığı"<sup>16</sup> şeklindeki ifadelerinden aynı zamanda tasavvufî bir meşrebe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ölümüne kadar İstanbul'da görevlerine devam eden Trabzonî'nin ölüm tarihi ile ilgili de kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerden *Sicill-i Osmânî*'de zikredilen 15 Ramazan 1200/12 Temmuz 1786'da İstanbul'da vefat ettiği ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildiği bilgisi<sup>17</sup> araştırmacıların çoğunluğu tarafından tercih edilmiştir.

Biyografi kaynaklarında<sup>18</sup> ve güncel çalışmalarda Trabzonî'ye başta Kur'an ilimleri, fıkıh, hadis, siyer ve Arap dili olmak üzere çeşitli ilim dallarında irili ufaklı elliye yakın eser nispet edilmektedir. Ayrıca telif ettiği eserlerin yanında birçok eseri istinsah etmiş, bunları farklı nüshalardan hareketle tashih, tahkik ve mukâbele

15 Ebü'l-Fazl Abdurrahîm b. Hüseyin eş-Şâfi'î Zeynüddin el-İrâkî, *ed-Dürerü's-seniyye fî nazmi's-sîreti'n-nebeviyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1071-002), 27.

16 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177a.

17 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/312.

18 Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2/345; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/177.

etmiştir.<sup>19</sup> Vefatından kısa bir süre önce kitaplarını Süleymaniye Camii'ndeki kütüphaneye vakfetmesi nedeniyle söz konusu kitaplardan pek çoğu Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur. Ona aidiyetine kanaat getirdiğimiz eserleri şunlardır:

**Kur'an İlimleri-Tefsir:** 1- *Câlibu'l-ferec ve sâlibu'l-barac / Risâle fi't-tecvîd ma'a zelleti'l-kârî*, (Süleymaniye 1041/10).<sup>20</sup> 2- *ed-Dürerü's-semîne fi fezâilî'l-âyât ve's-süveri'l-azîme* (Süleymaniye, 1041/17).<sup>21</sup> 3- *Hâşiye ale't-Tabbîr fi ilmi't-tefşîr li's-Suyûtî* (Süleymaniye 1068). 4- *Risâle fi kıssati Hârût ve Mârût* (Süleymaniye 1068/14). 5- *Müntebabât min kütübî's-Suyûtî* (Süleymaniye 1070).

**Hadis-Hadis Usulü:** 1-*el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-kudsiyye* (Süleymaniye 1041/01).<sup>22</sup> 2- *ed-Dürü'l-munazzam fi şerbi'l-Hizbi'l-A'zam* (Süleymaniye 814). 3- *Ruseyyiletün fi ma'rifeti menâkibi ba'dî'l-eimmeti'l-muhaddisîn* (Süleymaniye 1068/12). 4-*Hâşiye alâ Mevdû'âti Aliyyi'l-Kârî* (Süleymaniye 1069).

**Fıkıh:** 1-*Hâşiye alâ Muhtasari Gunyeti'l-mütemelli fi şerhi Münyeti'l-musallî* (Süleymaniye 437).<sup>23</sup> 2-*Tuhfetü'l-ihvân fi'l-belâl ve'l-barâm mine'l-bayevân* (Sü-

- 19 Trabzonî'nin Müntehab eserleri ile tashih, tahkik ve mukabele ettiği eserlerin listesi için bkz.: Mahmud Seyyidoğlu, "Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî", çev. Ömer Faruk Tokat, *Rûhle Dergisi* 2/5-6 (2009), 179-181.
- 20 Eserlerin yazma nüshalarının çoğunluğu Süleymaniye kütüphanesinde bulunduğu için nüshaların yerlerini belirtmek üzere koleksiyon adı ve numarasını zikretmekle yetineceğiz.
- 21 Emin Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (v. 1200/1786) "ed-Dürerü's-Semîne" Adlı Eserinin Tabkik ve Tablîli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Nihat Uzun, "Bir XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Kur'an Anlayışı: Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî (V. 1200/1786) ve ed-Dürerü's-Semîne İsimli Eseri", *Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu, İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/419-427; Mustafa Mohamedsaed Abduljabar Alrawe, *Muhammed Medeni Efendi'nin "Risâle fi fedâilî's-suer ve'l-âyât" Adlı Eserinin Tabkik ve Tablîli* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- 22 Zekeriya Ertürk, *Mehmed Medeni et-Trabzonî Efendi'nin el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-kudsiyye adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tabkik, Tahric ve Tercümesi* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Abdulkadir Abdulkhakim Şeğgale, *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin "el-İthâfâtü's-Seniyye fi'l-Abâdisi'l-Kudsiyye" Adlı Eserinin Tabkiki* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- 23 Uğur Bekir Dilek, "Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) Fıkıha Dâir Bir Eseri: Hâşiyetü Mehmed et-Trabzonî alâ Muhtasari Gunyeti'l-Mütemelli fi Şerhi Münyeti'l-Musallî", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/429-440.

leymaniye 402). 3-*Risâle fi iskâti's-salât* (Süleymaniye 1068/13). 4- *Ruseyyiletün fi savmi'l-âşûrâ* (Süleymaniye 1041/02). 5- *Risâle fi bakki'l-istincâ* (Fatih 754/02). 6- *Tatbîru'l-eşyâ* (Fatih 754/03). 7- *Suâlu ebli-Kars* (Süleymaniye 1041/03). 8-*Hâ-di'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye 1041/14).<sup>24</sup> 9- *Risâle fi savmi yevmi's-şekk* (Hacı Mahmud Efendi 666/2) 10- *Risâletü'n-nezr* (Kastamonu Yazma Eser Ktp. KHK 389/13).

**Akaid-Kelam:** 1-*Hâşiye alâ urcûzeti Cevhereti't-tevhîd* (Süleymaniye 1069). 2-*el-Câmiu'l-aksâ fi esmâi'llahi'l-hüsnâ* (Süleymaniye 1032/02). 3-*el-Maksadu'l-es-mâ fi şerhi esmâi'l-hüsnâ* (Süleymaniye 1032/01). 4-*Risâle fi ademi cevâzi tekfi-ri'l-mü'min* (Süleymaniye 1041/11). 5-*Sârimu'l-vâridât* (Süleymaniye 1041/16). 6-*Risâle fi reddi men kâle ibdâu'l-fâtîha li-rûb-i fülân fekad eşrake* (Süleymaniye 1041/15). 7-*es-Sârimü'l-meslûl li-unuk men tasâddâ bi-ceblihâ kassa abkâme'r-Rasûl* (Süleymaniye 1041/13). 8- *Fevâid mütenevvi'a havle'l-mu'tezile ve gayribim* (Süleymaniye, 1068). 9- *Temyüzü'l-fâdil ani'l-mefdûl* (Süleymaniye 1032/04). 10- *Risâle tarîki'l-ibtisâb ve'n-nasîha* (Süleymaniye 1041/12).

**Siyer:** 1-*Câmiu'l-a'zam fi esmâi nebiyyi'l-mu'azzam* (Süleymaniye 1032/03).<sup>25</sup> 2-*Şerbu esmâi ehl-i Bedr* (Süleymaniye 1032/05). 3- *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fi târîhi'l-Beyti'l-Harâm* (Süleymaniye, 1050/01). 4-*Mevlidü'r-Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem* (Basım: Kahire 1279/1862).

**Arap Dili ve Belagatı:** 1- *Risâle fi beyâni evbâmi Şihâbi'l-Cevheri* (Süleymaniye, 1041/04).<sup>26</sup> 2- *Risâle fi beyâni'l-ezdâd* (Süleymaniye, 1041/05).<sup>27</sup> 3- *Risâle fi'l-müsellesât* (Süleymaniye, 1041/06).<sup>28</sup> 4- *Risâle fi müsellesâti'l-'ayn mine'l-isim*

24 Fidan Yılmaz, "Trabzonî Mehmed Medeni'ye Nisbet Edilen Arapça Duhan Risâlesi", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/441-457.

25 Sümeyye Çayır, *Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin el-Câmiu'l-A'zam fi Esmâi Nebiyyine'l-Mu'azzam Adlı Eserinin İnceleme ve Tabkiki* (İstanbul: FSMVÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

26 Uğur Kılıç, *Trabzonî Muhammed b. Mahmud el-Medenî'nin Risâle fi Beyani ma Vakaa mine'l-Evbami fi şihâbi'l-Cevheri Adlı Eserinin Edisyon Kitiği* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

27 Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fi Beyâni'l-Ezdâd'ı", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (2015), 147-172.

28 Nihal Değer, *Muhammed Medeni'nin Müsellesât Risâlesinin Tabkiki* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

ve'l-fi'l (Süleymaniye 1041/07). 5- *Risâle fi müsellesâti'l-lâm / Risâle fi-mâ yete'addî ve mâ-lâ yete'addî* (Süleymaniye 1041/08). 6- *Ruseyyiletun fi beyâni'l-elfâzi'l-letî yestevî fihe'l-müfred ve'l-müsennâ ve'l-cem' ve'l-müzekker ve'l-müennes* (Süleymaniye 1041/09).<sup>29</sup> 7- *Risâle fi beyâni mâ-yuzekker ve-mâ-yü'ennes* (Süleymaniye, 1068).<sup>30</sup> 8- *Risâle fi ğalatâti'l-a'vâm* (Süleymaniye, 1068). 9- *Ucâletü'z-zâd fi şerhî Zubri'l-meâd fi muârazati Bânet suâd* (Süleymaniye 1050/02).<sup>31</sup> 10- *Risâle fi beyâni evzâni'l-esmâ* (Fatih 5333/10).

**Tıp-Eczacılık:** *Tuhfetu'l-ehevân fi hıfzı's-sıbbati ve'l-ebdân* (Mektebetü'z-Zâhiriyye 10080)<sup>32</sup>

**Coğrafya:** *Risâle fi'l-coğrafya* (Süleymaniye 1069/07)

## 2. Hâdi'l-'Umyi ilâ Câddeti't-Tarîk Risâlesi

### 2.1. Risâlenin Adı, Müellife Nispeti

Müellif, risâlenin mukaddimesinde eserini “*Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (هادي العُمِّي إلى جادة الطريق)<sup>33</sup>” olarak isimlendirdiğini belirttiği için risâlenin adı ile ilgili bir tartışma yoktur. Ancak Milli Kütüphane 7459/40 nüshasının katalog kaydında yanlış okunma nedeniyle eserin adı “*Hâdiyü'l-'amâ ila câddeti't-tarîk*” adıyla kaydedilmiştir.

Gerek eserin mukaddimesinde müellifin adının “eş-Şeyh Muhammed et-Trabzonî” olarak zikredilmesi, gerekse katalog kayıtlarında ve biyografi eserlerinde söz

29 Murat Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûni el-Medenî ve Ruseyyiletun fi Beyâni'l-Alfâzi'l-Letî Yestevî Fiha'l-Mufred ve'l-Musenâ ve'l-Cem'u ve'l-Muzekker ve'l-Muennes İsimli Risâlesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 77-110.

30 Ali Bulut, “Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fi Beyânî Mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020), 359-420.

31 Sefer Yıldırım - Mustafa Irmak, “Mehmet et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-Zâd fi Şerh-i Zuhri'l-me'âd fi Mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri”, *RTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 82-103.

32 İsmail Paşa Bağdatlı, *İzâbü'l-meknûn fi zeyli alâ Keşfü'z-zunûn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1920), 3/239; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri: Darü'l-Ukba, 2001), 5/3219.

33 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177a, (Milli Kütüphane 7459/40), 299b; (Hacı Mahmud Efendi 1917), 1b.

konusu risâlenin müellifi olarak Trabzonî'nin adının zikredilmesi, gerekse üslup ve içerik olarak diğer eserleri ile uyumlu olması nedeniyle eserin müellife nispetinde bir sorun gözükmemektedir.

## 2.2. Risâlenin Telif Sebebi ve Tarihi

Müellif mukaddimede kısaca risâleyi telif sebebine de değinir. Burada Trabzonî, yaşadığı dönemde bir grup âlimin tütün kullanımı hususunda bazı risâleler kaleme aldığını ve bazılarının tütün içmenin helal olduğunu bazılarının ise sapkınlık olduğunu söylediklerini belirtir. Ancak çoğunlukla bunların meseleyi yeterince incelemediklerini, genel kabul gören yöntemleri terk ederek doğru yoldan saptıklarını, insaf sınırlarını aşan ve iftira boyutuna varan ifadeler kullandıklarını söyler. Bunun üzerine bu yazılanları ifrat ve tefritten uzak bir şekilde açıklamayı/değerlendirmeyi düşündüğünü ve sonuna da meseleyi derinlemesine inceleyeceği/tahkik edeceği bir bölüm ilave edeceğini belirtir.<sup>34</sup> Trabzonî her ne kadar burada tütün konusunda yazılanları açıklayacağını belirtse de ilk bölümde bir reddiye formatında paragraf paragraf risâlesini ele alıp görüşlerini değerlendirdiği Mustafa el-Amâsî ve söz konusu risâlesinden burada söz etmez. Amâsî'nin adını ancak risâleyi şerhettiği birinci bölümün sonunda zikreder.

Eserin telif tarihi ile ilgili bir belirsizlik bulunmamaktadır. Zira elimizdeki nüshalardan müellif nüshası olan Süleymaniye 1041 ve Milli Kütüphane 7459/40 nüshalarında yer alan ferağ kaydında, risâlenin müellif tarafından 1170 tarihinde Rebûlevvel'in ilk Cuma günü /26 Kasım 1756 yazıldığı belirtilmektedir.<sup>35</sup>

## 2.3. Risâlenin Muhtevâsı

Trabzonî'nin risâlesi müellifin mukaddimede belirttiği üzere temelde iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm Amâsî'nin risâlesine şerh ve reddiye olarak yazılan, onun ibarelerinin değerlendirildiği ve görüşlerine cevap verildiği bölümdür.

34 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177a, (Milli Kütüphane 7459/40), 299b; (Hacı Mahmud Efendi 1917), 1b.

35 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 194a, (Milli Kütüphane 7459/40), 328a. Ferağ kaydı şu şekildedir: وقد نجزت هذه الرسالة على يد جامعها عام ألف ومائة وسبعين أول جمعة من شهر مولد الرسول بعد أدائها.

Trabzonî bu bölümde Mustafa el-Amâsî'nin metnini eksiksiz bir şekilde ve başına "müellif" ifadesini temsil eden "م" harfini koyarak vermekte, ardından kendi değerlendirmelerini ve cevaplarını, başına "şarih" ifadesini temsil eden "ش" harfini koyarak zikretmektedir (177a-187b).<sup>36</sup> Bu bölümün ikinci kısmında ise Trabzonî, tütün içmenin haramlığını savunan Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö.1176/1762) bazı delillerini zikreder ve onlara da cevap verir (187b-189a). Trabzonî "hâtîme" olarak isimlendirdiği ikinci bölümde ise tütünün hükmüyle ilgili ileri sürülen bazı delilleri değerlendirir ve konuyla ilgili bazı fakihlerin görüşlerine yer verir (189a-192b). Bu bölümün son kısmında da afyon ve haşhaş gibi uyuşturucu maddelerin ve kahvenin hükmüne kısaca temas eder (192b-194a).

### 2.3.1. Mustafa el-Amâsî'nin Risâlesinin Şerhi ve Değerlendirilmesi

Birinci bölümde Trabzonî öncelikle, risâlesinde Amâsî ve onun gibi düşünenlerin tütünün hükmü konusunda ve tütün kullananlarla ilgili kullanılan ağır dili ve sert üslubu eleştirir. Naslarda hükmüne değinilmemiş ve ortaya yeni çıkmış bir mesele olan tütün kullanımını kat'î bir şekilde haram kılarak Müslümanları haram işlemekle ve günahkârlıkla itham etmenin, tütünün zifirini<sup>37</sup> necis kılarak, Müslümanları necaset yiyen, namazları ve imamlıkları sahih olmayanlar şeklinde nitelemenin hiç uygun olmadığını belirtir. Söz konusu tavrın, yumuşak bir üslupla daveti ve nehyi içeren peygamber ahlakı ve tebliğ metodu ile örtüşmediğine vurgu yapar. Bunun yerine tütün kullanımının yeni ortaya çıkan bir bidat olduğunu söylemenin veya en fazla "o çirkin bir bidattir ve Allah mübtela olanları kurtarsın" demenin yeterli olacağını belirtir (177a).

Amâsî, tütün konusunun; tütünün yaprağı, dumanı, kullanılması ve içildiğinde dumanından hâsıl olan zifir ile ilişkili olduğunu, ilk üçünün hükmünün meşhur ve malum olduğunu, kendisinin risâlede tütünün zifirinin necis ve habis olduğunu çeşitli delillerle ortaya koymaya çalışacağını belirtir. Trabzonî ise onun bu iddia ve delillerini tek tek değerlendirir ve çeşitli açılardan eleştirerek cevaplandırmaya çalışır (178a).

36 Trabzonî, *Hâdi'l-umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177a-187b. Dipnot yoğunluğu oluşturmamak adına bundan sonra risâlenin muhtevası bölümünde konunun risâlede geçtiği yerler metinde parantez içinde varak numarası zikredilerek belirtilecektir.

37 Risâlede "zifir" kelimesi, sigara ve nargile çubuğunun içinde tütün dumanının bıraktığı is ve tortu anlamında kullanılmaktadır.

Trabzonî, Amâsinin ibarelerini sırayla zikrederek parça parça değerlendirmelerde bulunduğu için metinde yer yer benzer konulara farklı yerlerde temas edilmesi veya bazı ifadelerin tekrar edilmesi gibi durumlarla karşılaşmaktadır. Biz bu bölümün muhtevasına değinirken konu bütünlüğünü sağlamak ve anlaşılabilirliği arttırmak üzere söz konusu tartışmaları belirli başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

**a) Tütün dumanından hâsıl olan zifirin necis oluşu:** Amâsi'ye göre zifir habistir ve necis olan şeylerdendir. Tütün kullananın ağzı da necis olma açısından cellâle (dışkı yiyen) sığır ve devenin ağzı gibidir, hatta onlardan daha necistir. Necasetten kaçınma zatı itibariyle değil tiksinti uyandırıcı özellikler olan kötü koku, tat ve rengi nedeniyledir. Zifir ise koku, tat ve renk olarak köpek pisliğinden daha necistir. Bu nedenle necaset-i ğaliza olur. Trabzonî, bir şeyin necis oluşunun ispatının mefhum yoluyla bile olsa şer'î delillerin delâleti ile olacağını, zifirin necis olduğuna delâlet eden ayet, hadis veya fıkıh kitaplarında yer alan bir hüküm bulunmadığını, dolayısıyla şer'an necis olarak nitelenmeyen şeylerin fikhî hükümlerinin mantıkî kıyas yoluyla tespit edilemeyeceğini belirtir (178a-178b).

Amâsi *el-Eşbâh* gibi bazı fıkıh kitaplarından naklen yiyeceklerin bozulup kötü kokmaya başladıklarında necis ve haram olacaklarına dair görüşe atf yaparak tütünün de kötü kokusu nedeniyle necis olduğunu ispat etmeye çalışır. Trabzonî öncelikle söz konusu iddianın muteber metinlerde itimat edilmeyen zayıf bir görüşe dayanan kıyas maa'l-fârik olduğunu belirtir. Kokmuş etin haram oluşunun necis olması nedeniyle değil zararlı olması nedeniyle olduğunu bu nedenle de bozulup kokmuş süt ve yağın yenmesinin haram görülmediğini söyler. Ayrıca içindeki necis şeylerden dolayı tütün yaprağının necis olduğu kabul edilse bile tütün zifirinin necis olmayacağını zira tezek yakıldığında çıkan dumanın elbiseye sinmesi durumunda necasetin emaresi elbisede görülmedikçe elbisenin necis olmayacağını ifade eder (178b-179a).

Amâsi, tütün zifirinin necis olduğu kabulünden hareketle tütün kullanmanın tevhidî ikrar ve Kur'an okuma aracı olan ağzın necis olan zifirle kirletildiğini oysa Allah'ın anne karnında bile insanı necis olduğu için kanla ağızdan beslemediğini göbek bağından beslediğini söyler. Amâsi'nin sözlerinde bir tutarlılık bulunmadığını ve batıl kıyaslar yaptığını söyleyen Trabzonî, öncelikle anne karnında ne ağızdan ne de göbekten kanla beslenme diye bir durumun olmadığını belirtir. Ayrıca kan dolaşımını yöneten kalp aynı zamanda Kur'an'ın hıfzedildiği mahaldir. İnsan bedeni dışına çıkmadığı sürece kan, necis hükmünü almaz. Nitekim insan



bedeni kanla doludur ancak bu nedenle namazın caiz olmadığı gibi bir hüküm verilmez (181b).

Ağız zifir koktuğu sürece tütün kullanan kimsenin artığının temiz olmayacağını iddia eden Amâsî'ye göre onun tükürüğünün durumu içki için kimsenin, fare yiyen kedinin artığı ve istinca yapılan eldeki koku gibidir. Tütün dumanının zifiri ile ağız doldurmak da necaset yemek gibidir, zira zifir habis ve necistir. Necaset yemek de haramdır. Zifir necaset-i galiza olduğu için tütüne müptela olan, ağız onunla pislenen kimsenin tek başına kıldığı namaz ve başkalarına kıldırıldığı namaz caiz olmaz batıl olur. Amâsî görüşünü desteklemek üzere necasetlerin namaza engel oluşu ve zikrettiği diğer durumlarla ilgili Ebû Hanife ve İmam Şâfiî gibi mezhep imamlarından ve bazı fıkıh kitaplarından çeşitli görüşler aktarır. Trabzonî, tütün için kimsenin ağızını içki için kimseye ve tütün dumanını çekmeyi necaset yemeye benzetmenin aynı şekilde kıyas maal-farık olduğunu ifade eder ve Amâsî'nin yaptığı bu fasid kıyasların ehline göre geçersiz olduğunu söyler. Onun fıkıh kitaplarından necasetle ilgili aktardıklarının ise müçtehitlerin necaset olduğunda karar kıldıkları şeylerle ilgili olduğunu, Amâsî'nin necaset zannettiği şeylerle ilgili olmadığını belirtir. Başta mezhep imamları olmak üzere müçtehitlerin necislikleri sabit olan şeylerle ilgili söyledikleri görüşleri, zifirin –namaza bile engel olan- bir necaset olduğu iddiasını ispatta kullanmasının söz konusu müçtehitlere iftira etmek olduğunu belirtir. Bu tutumun şer'î kuralları bilmeyen, usul kurallarını değiştirerek batıl bir şeye inanıp sonra da onun üzerine boş şeyleri dayandıran, cehaletinin bile farkında olmayan (cehl-i mürekkep) kimselerin tavrı olduğuna vurgu yapar (182a-b).

**b) Tütünün zifirinin habis olması:** Amâsî, “*Habis (pis, iğrenç) şeyleri onlara haram kılar.*” (Araf, 157) ayetine atıfla ayetteki “*habâis*” kelimesindeki “el” takısının istiğrak için olduğunu –soğan ve sarımsakta olduğu gibi- munfasıl bir delille tahsis edilenler hariç bütün habis şeylerin ayetin kapsamına girdiğini ve haram olduğunu söyler. Tütünün zifiri de habâisten olduğu için onun da haram olduğunu iddia eder. Zira ona göre habis olan zifiri ayetin kapsamından çıkarıp helallğine hükmettirecek kitap, sünnet, icma veya müçtehitlerin kıyasından bir delil yoktur. Zifiri, habâis ayetinin kapsamına sokmanın kıyas değil nassın zahiri ile ispat olduğunu söyleyen Amâsî, bu şekilde zifirin necis oluşunun da sabit olduğunu belirtir. Zira habis, üstün ahlak ve mürüvvet sahibi kimselerin tabiatının tiksindiği şeydir, ona göre zifirin tiksinti veren bir şey olduğu güneşten daha açıktır, tabiatı iğrenç olan ve insafsız inatçıdan başkası bunu inkâr etmez (179a-b, 183a-b, 186b-187a).



Trabzonî, Amâsî'nin habâis ayeti kapsamına zifiri dâhil etmesini Kur'an'ı heva ve hevese göre tevil olarak değerlendirir ve "*Kim Kur'an'a kişisel görüşlerini söyletirse cebennemde yerini hazırlasın*" mealindeki bazı hadisleri ve ayetin tefsiri ile ilgili bazı müfessirlerin görüşlerini zikreder. "*Bana vahyedilenlerden başka haram bulamıyorum*" (En'am, 145) ayetine de atıf yaparak, Amâsî'nin zifirin helalliğine dair delil bulunmadığı iddiasına, bir şeyin helal oluşu için değil haramlığı için delil ortaya konacağını, zifiri habâis arasına dâhil eden bir delil olmadığı için onu ayetin kapsamından çıkarmaya çalışmanın gereksiz olduğu cevabını verir. Zifiri habâis arasına dâhil etmede delil değil Amâsî'nin zannı bulunduğunu ifade eden Trabzonî, müçtehit olmadığı için de onun zannının itibara alınmayacağını, daha önceki müçtehitlerden de bu konuda bir görüş aktarılmadığını söyler. Ona göre zifirin haramlığına dair delil bulunmadığında o şüpheli şeylerden olur, şüpheli şeylerden kaçınmak da hadisin şerhinde açıklandığı gibi vacip değil menduptur, bu nedenle terk edilmesi evlâdır (179a-b, 183a-b, 186b-187a).

Amâsî'nin zifirin haramlığını değil, necis olduğunu ispat etmeye çalıştığını söyleyen Trabzonî, onun zifirin habîs ve haram olduğu iddiası kabul edilse bile, zifirin habîs olmasının onun necis olmasını gerektirmeyeceğini belirtir. Nitekim insanların tiksindiği (sümük, balgam, kötü kokular gibi) pek çok şey necis kabul edilmez. Ayrıca ayetle istidlalin de eksik olduğunu, zira necaset ve habîslik arasında bir mülazemet (karşılıklı gerektirme) olmadığını, umûm-husûs ilişkisi<sup>38</sup> olduğunu belirtir. Bir şey domuz gibi hem habîs hem necis olabilir, ama başka bir şey de (soğan, sarımsak ve balık dışındaki deniz canlıları gibi) habîs olup necis olmayabilir. Bir şeyin habîs olması da mutlak olarak onun haramlığını gerektirmez, zira fakihler kitaplarında pek çok habîs şeyin yeme ve içilmesinin haram değil tahrîmen veya tenzîhen mekruh olduğunu belirtirler. Aynı şekilde bir şey temiz olduğu halde onun yenilmesi haram olabilir, nitekim toprak temiz ve temizleyici olduğu halde yenilmesi haramdır (187a).

c) **Günahta ısrar:** Amâsî, muhtemelen tütün kullanmanın haramlığını kabul etmekle beraber günahını küçümseyenlere ve tütün içmeye devam edenlere karşı bir hamle olarak da tütün kullananların tehir etmeden hemen tövbe etmesi gerektiğini söyler. "*Mümin bir günah işlediğinde kalbinde bir siyah nokta oluşur...*"

38 Aralarında "umum-husus min vechin" ilişkisi vardır. Yani bazı habîs şeyler haramdır, haram olan bazı şeyler de habîstir.

hadisini de buna delil getirir. Mutezile imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) atıfla tövbeyi erteleyenlerin helak olacağını, tüm günahlardan tövbe eden ancak bir günahtan tövbe etmeyenin tövbesinin sahih olmayacağını belirtir (180b-181a).

Trabzonî, tövbenin fevri olarak yapılması gerektiği ve tövbenin geciktirilmemesinin yeni günahlar doğuracağı görüşünün Mutezilenin görüşü olduğunu söyler ve Mutezilenin görüşlerini tercih ederek Amâsî'nin Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılıp aşırılığı seçerek dalalet ehline tabi olduğunu belirtir. Mesele ile ilgili Nesefî ve Gazzâlî gibi ehlisünnet âlimlerine atıfta bulunur. Ehl-i Sünnet'e göre büyük bir günahtan tövbe edenin tövbesi başka bir büyük günah işleyemeye devam etse de kabul edilir, tövbe ettiği günahtan dolayı cezalandırılmaz, sadece işlediği günahtan dolayı cezalandırılır. Amâsî'nin görüşüne dayanak olarak kullandığı "kalpte siyah nokta oluşur" hadisinin ise terğib ve terhib için olduğunu vurgular (181a-b).

**d) Kıyas ve içtihat:** Amâsî, her ne kadar tütünün zifirini habâis ayeti kapsamına sokmanın kıyas değil nassın zâhiri ile ispat olduğunu söylese de konunun naslarda yer almayan içtihadı açık bir mesele olduğunu düşündüğünden kısaca kıyasın meşruiyeti ve içtihadın şartları konusuna temas eder. Tefâtânî'den (ö. 792/1390) naklen içtihat için zikredilen şartların meselede müçtehitler için değil mutlak müçtehitler için olduğunu belirtir. Ayrıca müçtehit için müdevven bir mezhebin şart olmadığını ve müçtehidin başka bir müçtehid taklit edemeyeceğini söyleyerek buna örnek olarak kiblede ihtilaf edilmesi durumunda araştırma yapmaksızın o yöreden olmayan kimsenin görüşüne uyulamayacağı hükmünü aktarır (183a-b).

Trabzonî kıyasın meşruiyeti ile ilgili zikredilen delillerin müçtehit fakihlerin kıyaslarının meşruiyeti için delil olduğunu, daha önce belirtildiği gibi Amâsî'nin fasid ve geçersiz olan kıyasları ile ilişkili olmadığını söyler. Yaptığı kıyaslar şartlarına uygun kabul edilse bile kendi zamanında kıyas kapısı kapalı olduğu için dikkate alınmayacağını söyler, mezhepte muteber kitaplardan kıyas kapısının kapalı olduğuna dair nakillere yer verir. Amâsî'nin içtihat ile ilgili değerlendirmelerini kendisinin müçtehit olduğunun iması olarak değerlendiren Trabzonî, öncelikle Şeyhülislâm İbn Kemal'in (ö.940/1534) müçtehitlerin tabakaları ile ilgili tasnifini olduğu gibi zikrederek onun meselede müçtehitler tabakasından değil istinbat ve istihraça muktedir olmayan mukallitler tabakasından olduğunu, dolayısıyla ancak önceki müçtehitlerin görüşlerini nakil yoluyla fetva verebileceğini vurgulamaya çalışır. Amâsî'nin içtihadın gerekliliği ile ilgili verdiği kıblenin tespiti örneğinin onun fûrû meseleleri

dahi bilmediğini gösterdiğini söyleyen Trabzonî, onun aklının oldukça karışık olduğunu ve şuursuz sözler söylediğini ifade eder. Zira onun, kiblede ihtilaf edildiğinde yapılan taharrî manasındaki içtihatla -ki bunun kapısı kıyamete kadar açıktır- fer'î hükümleri delillerinden istinbat manasındaki içtihat -ki ona göre kapısı uzun zamandan beri kapalıdır- arasındaki farkı bilmediğini, içtihat ve taharriyi dahî ayırt edemeyen, fûrû meseleleri bilmeyen bir kimsenin de içtihat iddiasının dikkate alınmayacağını belirtir (183a-185a).

e) **İbâha-yı asliyye:** Amâsî, “*O yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı* (Bakara 29)” ayetinden çıkarılan ve tütünün mubahlığını savunanların sıkça başvurduğu bir kaide olan “Eşyada aslolan ibâhadır” kaidesinin fetret dönemi ve helal haram açıklanmadan öncesi için geçerli olduğunu söyler. Trabzonî bu yorumun da Kuranı kendi reyî ile tevîl etmek olduğunu söyledikten sonra, peygamberlikten önce hükümün teşriinin manasız olduğunu bilakis peygamberlikten sonra hükümlerin vazeldiğini ifade eder. Aynı şekilde “haram ve helalin teşriinden önce” ifadesinin de yanlış olduğunu zira ayetin medenî bir ayet olduğunu belirtir ve ayetten aslî ibâha anlaşılacağına dair Hâfızuddin en-Nesefî (ö. 710/1310), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Hâzin (ö. 741/1341) gibi âlimlerden rivayetler aktarır (185a-b).

Amâsî, “*Haramla helal bir araya geldiğinde haram galebe çalar*” hadisini zikrederek helal kılan delil ile haram kılan delil bir araya geldiğinde haram kılan delilin tercih edileceğini zira haramdan kaçınmanın vacip, mubahın yapılmasının ise caiz olduğunu söyleyerek tütünün zifrinin haramlığına delalet eden delillerin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Trabzonî ise söz konusu kuralın devreye girmesi için gerekli olan “haram delili ile helal delilinin bir araya gelmesi” durumunun bu meselede söz konusu olmadığını zira meselenin meskûtun anı olduğunu Amâsînin delil zannettiği haramlık delilinin onun zannı olduğunu ve onun zannına da itibar edilemeyeceğini belirtir (185b).

### 2.3.2. Hadim Müftüsünün Delillerinin Değerlendirilmesi

Trabzonî birinci bölümün sonunda “Hadim müftüsü denen fuzaladan addedilen bir kimsenin duhanın haramlığı için ileri sürdüğü temelsiz delillere rastladım” ifadesi ile Ebû Said el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) duhan risâlesinde zikrettiği bazı delilleri

değerlendirir. Öncelikle Hâdimî'nin “mubahta ısrar küçük günahtır”<sup>39</sup> iddiasına değinen Trabzonî kısaca bu iddianın batıl olduğunu, mubahta ısrarın küçük günah olmayacağını ve mezhep kitaplarında böyle bir ifade zikredilmediğini belirtir (187b).

Trabzonî daha sonra Hâdimî'nin “bazı tefsirlerde hadis olarak zikredilen duhan ile ilgili bazı rivayetlere dayanılamayacağını açık olduğunu ancak bağlayıcı olmasa da ihtiyat açısından zayıf hadisle amel edilebileceği”<sup>40</sup> şeklindeki Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*'ına atfen zikrettiği iddiasına temas eder. Söz konusu ifadelerin düşüncesiz bir söz olduğunu söyledikten sonra, bu rivayetlere asla güvenilemeyeceğini ve onlarla amel edilmeyeceğinde hiçbir şüphe bulunmadığını belirtir. Daha sonra Trabzonî, tütünün haramlığı ile ilgili ileri sürülen bazı rivayetleri ve Mâlikî fakihî Nureddin el-Üchûrî'nin (ö. 1066/1655) bunlarla ilgili değerlendirmelerini, onun eserinden uzunca bir alıntı ile aktarır. Burada rivayetlerin durumu ile ilgili bilgi verilir ve bu rivayetlerin uydurma belirtilir. Ardından Hz. Peygambere yalan isnad etmeyle ilgili hadisler zikredilir (187b-188b).

Trabzonî, Hâdimî'nin “ihtiyat olarak zayıf hadisle amel edilir” sözüne binaen de onun zayıf hadisle amel konusundaki usul kurallarını bilmediğini, usulcüler ve muhaddislerin akâid ve ahkâmda zayıf hadisle delillendirme yapılamayacağı hususunda icma ettiklerini söyler. Eğer zayıflıkları aşırı değilse sadece terğîb ve terhîb konusunda amel edilebilir, duhanın haramlığı konusunda zayıf hadislerle istidlal yapılamaz (188b).

Hâdimî'nin kaş yaparken göz çıkardığını söyleyen Trabzonî, onun duhanın haramlığını ispat etmek için Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiğini, bunun dine zarar verdiğini, uydurma rivayetlerle ispata gerek olmadığını, duhanın yeni ortaya çıkan çirkin bir bidat olduğunu söylemenin ve “Allah mübtela olanları kurtarsın” demenin kâfi geleceğini belirtir. Oysa Hâdimî ve onun yolunu tutanların duhanı kat'î haram ve zifirini necis kılarak, Müslümanları necaset yiyen, namazları ve imamlıkları sahih olmayanlar şeklinde nitelendirdiklerini, bunun doğru bir yaklaşım olmadığını belirtir. Ayrıca ilave olarak tütün kullananlar fasık kabul edilse bile fasığın imametinin sahih olacağını ifade edip konuyla ilgili hadisleri zikreder (188b).

39 Ebû Saîd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, *Mecmûatü'r-resâil* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302), 234.

40 Hâdimî, *Mecmûatü'r-resâil*, 234-235.

### 2.3.3. Hatime: Tütünün Haramlığını İspatta Kullanılan Bazı Delillerin Değerlendirilmesi

Hatime olarak başlıklandırdığı ikinci bölümde Trabzonî, tütünün haramlığını ispat için kullanılan bazı delilleri değerlendirir. Trabzonî, öncelikle teklifi hükümlerin ispatı için edille-i şeriyye ile ispat gerektiğini, tütün içmenin helalliyi veya haramlığı ile ilgili bir nass olmaması nedeniyle meselenin meskûtun anı olduğunu, mesele ile ilgili icmanın da bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla geriye sadece kıyas kaldığını ancak kendilerinin buna ehil olmadığını zira uzun süreden beri kıyas kapısının kapalı olduğunu söyler. Kıyas yapılsa bile sadece soğan ve sarımsağa kıyas yapılabileceğini onların da mübah ve tâhir olduğunu, hüküm olarak en fazla tenzihen mekruh olarak nitelenebileceğini belirtir ve Nevevî ile Tahavî'den (ö. 321/933) soğan ve sarımsağın durumuna dair alıntılar yapar. Daha sonra tek tek tütünün haramlığını ispatta kullanılan bazı delilleri değerlendirir (189a-b). Kısaca değindiği bu deliller şunlardır:

a) Kötü kokusunun verdiği ezadan dolayı tütün içmek haramdır: Trabzonî bu iddianın mutlak olarak batıl olduğunu söyler. Mansûs olan soğan-sarımsağın bile kötü kokuları nedeniyle mekruh olduğu halde onlara kıyas edilen tütünün nasıl haram olarak nitelendirildiğini anlamadığını belirtir. Ayrıca kendi dönemlerinde kıyas kapısının kapalı olduğuna tekrardan vurgu yapar (189b).

b) İsrâftır: Bunun da mutlak anlamda batıl olduğunu belirten Trabzonî, israfın kapsamının şüpheli bir şey olduğunu, israfın bazısının haram (doyduktan sonra yemek gibi), bazısının ise mekruh (abdestte su israfı gibi) olabileceğini belirtir. Abdest örneğinden hareketle *Fetbü'l-kadîr*, *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *el-Babru'r-râik* gibi muteber Hanefî metinlerinden yaptığı alıntılarla mansûs bir mesele olmasına rağmen fukahânın fikhî hükümlerdeki usulünü gösterdiğini, iftâ usulünün nasıl olması gerektiğine dair fikir verdiğini söyler. Sadece ayet ve hadise atıfla bir şeyi haram kılma şeklindeki cahil cesareti vâri tavırlardan uzak durmak gerektiğini ifade eder (189b).

c) Tütün içmek kâfirlere benzeme (*teşebbüh*) açısından haramdır, zira onlar tarafından icat edilmiştir: Trabzonî, konuyla ilgili aktardığı bazı hadisler ve *ed-Dürrü'l-muhtâr* gibi bazı kitaplara atıfla yasaklanan benzeşmenin şîâr olan konularda ve teşebbüh niyeti ile yapılan benzemeleri kapsadığına ve bu konuda mutlak anlamda benzeşme olmadığına vurgu yapar (189b).

d) Duman (*dubân*) azap aracıdır: Trabzonî, bu iddianın Duhân suresindeki "Semaya apaçık bir duman iner (Duhân, 10)" ayetiyle temellendirilmeye çalışıldığını

oysa bütün tefsirlerde söz konusu ifadelerin, kıtlık senesinde Kureşlilere azap veya kıyamet anında kâfirlere azap olarak tefsir edildiğini belirtir. Aksi takdirde her türlü duman ve buharın haram olması gerekeceğini söyler (189b-190a).

Yukarıda zikredilen delillerin durumunu bu şekilde değerlendiren Trabzonî, tütün kullanma meselesinin temellendirilmesinde geriye fukahanın fıkhıta tespit ettiği asılları esas almanın kaldığını belirtir ve mesele ile ilişkili olan aslî ibâha ilkesine temas eder.

e) Eşyada aslolan ibâhadır: Trabzonî, *el-Eşbâh* ve *Bedü-nizâm* gibi eserlerden alıntı yaparak özetle konuyla ilgili üç görüş bulunduğunu belirtir: Şâfiî (ö.204/820), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kerhî (ö. 340/952) ve Merginânî'ye (ö. 593/1197) nispet edilen aslolan ibâhadır görüşü; bazı ehli hadise nispet edilen aslolan hürmettir görüşü; İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) gibi bazı Hanefiler'e nispet edilen tevakkuf görüşü. Tütün gibi meskûnun anı ve durumu belirsiz (*müşkil*) olan şeylerde ashâbın çoğunluğunun görüşü olan ibâha görüşü ile amel edileceğini aktaran Trabzonî, ancak meseleye ülü'l-emrin (devlet başkanının) yasağı gibi başka bir unsur ilave olursa onun gereği ile amel edileceğini belirtir (190a).

f) Ülü'l-emrin yasağı: Cumhuriyetin aslî ibâha görüşünde olduğunu belirttiğinden sonra Trabzonî, ülü'l-emrin yasağı nedeniyle cumhuriyetin görüşünün terk edilip tahrim görüşünün tercih edilmesinin uygun olup olmadığı sorusuna yer verir. Trabzonî, mutlak anlamda cumhuriyetin görüşünün terkedilip başka bir görüş ile amel edilemeyeceğini ancak ülü'l-emrin, cumhuriyetin tercihi olmayan diğer görüşle amel edilmesini emretmişse bu durumda onunla amel edileceğini, ülü'l-emre muhalefet etmenin caiz olmadığını belirtir ve meseleyi genişçe ele alan *ed-Dürri'l-muhtâr*'ın ifadelerini olduğu gibi alıntılar.

Sultanın tütün içme konusunda yasağı bulunduğu için "aslolan hürmettir" görüşünün tercih edileceğini ve ondan uzak durulacağını söyleyen Trabzonî, mesele-içtihada açık (*müctehedün-fih*) bir mesele olması nedeniyle onun yasağına muhalefet edilemeyeceğini belirtir. Ona göre sultanın yasağı kaza hükmündedir hatta ondan daha kuvvetlidir. Zira kâdî kaza yetkisini sultandan alır. Devlet başkanının tebaa üzerindeki tasarruflarının maslahata bağlı olduğunu, maslahata aykırı ise uygulanmayacağını ifade eden Trabzonî, Allah'a isyan kapsamında olmayan konularda devlet başkanına itaatin vacip olduğuna vurgu yapar. Görüşünü temellendirmek üzere "Sizden olan ülü'l-emre de itaat edin..." (Nisa, 59) ayeti ve konuyla ilgili bazı

hadislerle beraber *el-Eşbâh* ve şerhleri ile *el-Babru'r-râik* gibi birçok Hanefi fıkıh eserine atıf yaparak istidlalde bulunur (190a-191a).

Trabzonî "tütün içmeyi yasaklayan sultanın öldüğünü dolayısıyla yeni sultanın yasağı olmazsa yasağın ortadan kalkacağı" şeklinde yapılacak bir itiraza ise sultanın yasağını kâdının hükmüne benzeterek yasağın kalıcı olduğunu, sultanın ölümü ile ortadan kalkmayacağını, masiyet olmadıkça bu yasağa uyulması gerektiğini söyleyerek cevap verir (191b).

#### 2.3.4. Tütünle İlgili Bazı Âlimlerin Görüşleri

Trabzonî ikinci bölümde tütünle ilgili kullanılan bazı delilleri değerlendirdikten sonra tütünle ilgili görüş belirten bazı âlimlerin görüşlerine yer verir. Tütünün hükmü ile ilgili fikir vermesi açısından Trabzonî'nin yer verdiği bu görüşleri burada özet olarak zikredeceğiz.

**Alaaddin el-Haskefi** (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-mubtâr, Şerhu'l-Mültekâ*: Necmeddin el-Gazzî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 1061/1651) şöyle söyler: "Tütün Dımaşk'ta hicri 1015 yılında ortaya çıkmıştır. Tütün içenler onun sarhoş etmediğini iddia ediyorlar. Bu doğru olsa bile o bir sakinleştirici/uyuşturucudur. Hadiste de uyuşturucuların haram olduğu belirtilmiştir. Bir veya iki kere kullanmak büyük günah (kebâir) değildir. ülü'l-emrin yasağı ile beraber bedene zarar veren diğer şeylerin kullanımı gibi kesin haram olur. Diğer küçük günahlarda olduğu gibi onda ısrar etmek de büyük günah olur." Zamanımızda yaygın olan ve tütün olarak isimlendirilen bitkinin hükmü *el-Eşbâh*'ta zikredilen "Durumu müşkil olan bitki ve hayvanlarda aslanan ibâha ve tevakkuftur" kaidesine göre tespit edilir. Şeyhimiz Abdurrahman el-İmâdî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 1051/1641) soğan ve sarımsağın hükmüne dâhil ederek onu mekruh görür (191b).

**Ebü'l-İhlâs eş-Şürübülâlî** (ö. 1069/1659), *Şerhu'l-Vebbâniyye, Şerhu Nûru'l-îzâh*: Haşış ile münasebeti nedeniyle zamanımızda ortaya çıkan tütünün içilmesi ile ilgili şöyle dedim: İçilmesi ya gıda ya da tedavi içindir. Gıda değildir, eğer ilaç olduğu düşünülüyorsa sürekli olarak kullanılamaz, iyileşince kullanılması caiz değildir. Gıda veya ilaç değilse abes türü şeylerdendir ki caiz değildir. Bu durum, akli başında kimselerin razı olmayacağı satın almak için malı zayi etmek gibi harici faktörler dikkate alınmaksızındır. Tütünün satışı ve içimi yasaklanır. Oruçlu iken tütün içen faydalı olduğunu veya midenin hazlarını giderdiğini düşünüyorsa içenin



orucu bozulur ve ona kefarete gerekir. Gıda; insan tabiatının meylettığı, midenin şehvetini gideren şey ve bedenın sıhhatine katkı veren ve ona fayda sağlayan şey olarak iki şekilde tanımlanır. Birinci tanıma göre tütün, haşış gibi uyuşturucu otları içmek kefarete gerektirir, ikinci tanıma göre ise gerektirmez. Zira onlar bedene fayda değil zarar verir (192a).

**Abdullah el-Afif el-Kâzerûnî el-Hanefî** (ö. 1102/1691'den sonra), *İcâbetü's-sâilin*: Tünbâk veya tabak olarak isimlendirilen duhan ile ilgili sorulduğunda mutlak haramlık veya mubahlığına hükmedilmez kullanana göre değişir denir. Kullanıcıya şimdi veya gelecekte zararlıysa haramdır, faydalıysa mubahtır, hatta deva sadece ondaysa vaciptir denilebilir. Bu konuda kullananların görüşlerine değil güvenilir uzman doktorlara itimat edilir. Zira bir yönüyle faydalı başka bir yönüyle zararlı olabilir kullanıcı başına gelmeden bunu bilemez. Eğer sarhoş edici veya uyuşturucu ise mutlak olarak haramdır (192a-b).

### 2.3.5. Uyuşturucu Bitkiler ve Kahvenin Hükümü

Trabzonî bu bölümün son kısmında kısaca uyuşturucu bitkiler ve kahvenin hükmüne değinir. Çeşitli kaynaklara atıfla afyon, benç ve haşış olarak isimlendirilen uyuşturucu bitkilerin tanımlarına değinen Trabzonî, uyuşturucu maddelerin hükmü ve uyuşturucu maddelerden nasıl kurtulunulacağı ve tövbe edileceği ile ilgili İmam Kastallânî'den (ö. 923/1517) uzunca bir alıntı yapar. Afyon, benç ve haşış gibi uyuşturucu maddelerin haram olduğunu belirten ve bununla ilgili rivayetleri zikreden Kastallânî, uyuşturucu ve içkiyi bırakmak için kontrollü bir şekilde azaltarak bir süre daha devam etmenin caiz olup olmadığı sorusunu da cevaplar. Başka bir tedavi yöntemi bulunmaması ve adil uzman bir doktorun uygulaması olması şartıyla caiz olduğunu belirtir. Trabzonî de uyuşturucuların akla ve bedene zararının içkinin zararlarına göre kırk kat daha fazla olduğuna vurgu yapar (192b-194a).

Kısaca kahvenin hükmüne de temas eden Trabzonî, kendi zamanlarında oldukça yaygınlaşmış olan kahvenin haramlığı için bir sebep bulunmadığını söyler. Zira ona göre kahve çok içildiğinde sarhoş etmemektedir. İnsanın mizacına, bedenine, vasıflarından birine, aklına ve fehmine zarar vermemektedir. Farzların ve vaciplerin edasına engel olmamaktadır, bilakis onlara destek olmaktadır. Haramlığına delalet eden bir nass yoktur. Haram olan şeylerden kendisine kıyas edeceğimiz bir benzeri de yoktur. Kahvenin haramlığına mutaassıb ve cahilden başkasının meyletmeyece-



ğini söyleyen Trabzonî, ancak fâsıkların bulunduğu bir ortamda cümbüş ve eğlence için içilmesinin caiz olmadığını belirtir (194a).

#### 2.4. Risâlenin Kaynakları

Aşağıda vereceğimiz tablodan da anlaşılacağı üzere Trabzonî risâlede Amâsî'nin kaynakları haricinde altmışın üzerinde kaynağa atıfta bulunmakta bunların çoğunluğundan da alıntı yapmaktadır. Bu kaynakların çoğunluğunu (33 adet) fûrû ve usûl-i fıkıh ile eşbâh ve'n-nezâir türlerinden oluşan fıkıh eserleri oluşturmaktadır. Bu eserlerden en fazla kullandıkları arasında Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muktâr* ve *el-Mültekâ* şerhi dikkat çekmektedir. Ayrıca *Münyetü'l-musallî* ve *el-Eşbâh* şerhleri de sıkça alıntı ve atıf yapılan eserler arasındadır. Atıf yapılan onun üzerindeki temel hadis kaynağının dışında birkaç tefsir, kelim-akâid, tarih-siyer, tasavvuf ve dua literatürüne ait eserlere de atıf yapılmaktadır. Atıf yapılan eserler mezhep aidiyeti açısından değerlendirildiğinde çoğunluğun (40) Hanefî müelliflerce yazılan eserlerden oluştuğu görülmektedir. Şâfiî müelliflerden Gazzâlî, İbn Asâkir, Hâzîn, Zeynüddîn el-İrâkî, Suyûtî ve Kastallânî'ye atıf yapılmaktadır. Mâlikî müelliflerden tütün konusunda risâleleri bulunan İbrahim el-Lekânî'ye atıf yapılmakta, Uchûrî'den ise uzunca bir alıntı yapılmaktadır. Hanbelîlerden ise sadece İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıf yapılmaktadır. Birkaç yerde ise kaynağını belirtmeden Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'u (180a-b) ile Ali el-Kârî'nin *Mişkât* şerhinden (186b) uzunca alıntılar yapılmıştır.

Söz konusu kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda Trabzonî'nin oldukça zengin bir kaynakçaya dayanarak eserini telif ettiğini söyleyebiliriz. Müellif görüşlerini temellendirirken daha ziyade başta Hanefî fıkıh kaynakları olmak üzere Osmanlı döneminde muteber kabul edilen metinlerden yararlanmıştı. Görüşlerini desteklemek ve kabul edilebilirliğini arttırmak için seçici iktibas yöntemiyle mümkün olduğunca fazla ve çeşitte güvenilir kaynağa atıf yapmaya çalışmıştır. Ayrıca muhatapları tarafından kullanılan görüş ve rivayetleri de temel kaynaklardan tahkik ederek tespit etmeye çalışmıştır. Görüşlerine kaynaklık teşkil eden rivayetlere de kütüb-i tis'a gibi muteber hadis kitaplarına atıfla yer vermeye çalışmıştır. Risâlede başvuru eserler ve müellifleri şunlardır. (Alıntı yapılmaksızın sadece atıf yapılan kaynaklar (\*) işareti ile belirtilmiştir.):

Müellif Adı	Kitap Adı	Konusu
Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	Hadis
Dârimî (ö. 255/869)	<i>es-Sünen</i>	Hadis
Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmi 'u's-sabîh</i>	Hadis
Müslim (ö. 261/875)	<i>el-Câmi 'u's-sabîh</i>	Hadis
İbn Mâce (ö. 273/887)	<i>es-Sünen</i>	Hadis
Ebü Dâvûd (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	Hadis
Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi 'u's-sabîh</i>	Hadis
Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	Hadis
Ebü Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)	<i>Şerhu Meâni'l-âsâr</i>	Hadis
	<i>Müşkilü'l-âsâr</i>	Hadis
İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>el-Müsnedü's-sabîh</i>	Hadis
Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemü'l-kebir</i>	Hadis
	<i>el-Mu'cemü's-sağır</i>	Hadis
Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek</i>	Hadis
Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089)	<i>Usûlü'l-Pezdevî</i>	Usul
Ebü Hâmid el-Gazzâlî eş-Şâfiî (ö. 505/1111)*	<i>İhyâ'ü ulûmi'd-dîn</i>	Ahlak
Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir eş-Şâfiî (ö. 571/1176)	<i>Târîhu medîneti Dımaşk</i>	Tarih
Kâdihân (ö. 592/1196)	<i>Fetâvâ Kâdihân / el-Fetâva'l-Hâniyye (2)</i>	Fürû
Mecdüddîn İbnü'l-Esir (ö. 606/1210)	<i>en-Nihâye fi garibi'l-badîs</i>	Lügat
Zahîrüddîn el-Buhârî (ö. 619/1222)	<i>el-Fetâva'z-Zabîriyye</i>	Fürû
Necmüddîn ez-Zâhidî (ö. 658/1260)	<i>Kunyeti'l-Münye</i>	Fürû
Kâdi Beyzâvî (ö. 685/1286)*	<i>Envârü't-tenzîl</i>	Tefsir
Hâfzüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310)	<i>el-'Umde</i>	Akaid
	<i>Medârikü't-tenzîl (2)</i>	Tefsir
Alâüddîn Alî el-Hâzin eş-Şâfiî (ö. 741/1341)*	<i>Lübâbü't-te'vül fi me'âni't-tenzîl</i>	Tefsir
İbn Kayyım el-Cevziyye el-Hanbelî (ö. 751/1350)*	<i>Medâricü's-sâlikîn</i>	Tasavvuf
Ahmed el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368)	<i>el-Misbâhu'l-münîr</i>	Lügat
Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384)*	<i>el-İnâye</i>	Fürû
Ebü Bekr el-Haddâd (ö. 800/1398)	<i>es-Sirücü'l-vehbâc</i>	Fürû
Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî eş-Şâfiî (ö. 806/1404)	<i>ed-Dürerü's-seniyye</i>	Siyer
Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)	<i>el-Kâmiüsü'l-mubît (3)</i>	Lügat
İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	Usul
Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)	<i>Fetbu'l-kadîr</i>	Fürû
	<i>el-Müsâyere</i>	Kelam

**Saylan, “Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye:  
Mehmed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-Umyi İlä Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkik)”**

Müellif Adı	Kitap Adı	Konusu
İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474)	<i>Halbetü'l-mücellî fi şerhi Münyeti'l-musallî (2)</i>	Fürû
Kâsım İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)	<i>et-Tercib ve't-tashih 'ale'l-Kudûrî</i>	Fürû
Molla Hüsrev (ö. 885/1480)*	<i>Gurerü'l-abkâm</i>	Fürû
Celâlüddîn es-Süyûtî eş-Şâfi (ö. 911/1505)	<i>ed-Dürrü'l-mensûr</i>	Tefsir
Seriyüddîn İbnü's-Şihne (ö. 921/1515)	<i>Şerbu'l-Vebbâbiyye / Tafsilü 'ikdi'l-ferâ'id</i>	Fürû
Ahmed el-Kastallânî eş-Şâfi (ö. 923/1517)	<i>el-Mevâhibü'l-ledünniyye</i>	Siyer
İbn Kemal (ö. 940/1534)	<i>Tabakâtü'l-müctehidîn</i>	Usul
İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549)	<i>Gunyetü'l-mütemelli fi şerhi Münyeti'l-musallî (3)</i>	Fürû
Şemsüddîn el-Kuhistânî (ö. 962/1555)*		Fürû
Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563)	<i>el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir (2)</i>	Eşbah
	<i>el-Babrü'r-râ'ik (4)</i>	Fürû
Yüsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592)	<i>Tebynü'l-Mehârim</i>	Fürû
Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596)*	<i>en-Nebrü'l-fâ'ik</i>	Fürû
	<i>Tenvîrü'l-ebşâr</i>	Fürû
Şihâbüddîn et-Timurtâşî (ö. 1006/1598)*	<i>Minehu'l-gaffâr</i>	Fürû
	<i>el-Hurzüs-semîn</i>	Dua
Alî el-Kârî (ö. 1014/1605)	<i>Mirkâtü'l-mefâtih</i>	Hadis
	<i>en-Nâmus muhtasarü'l-Kâmûs</i>	Lügat
	<i>Şerbu Bedru'r-reşid / Kitâbu elfâzî'l-küfîr</i>	Kelam
İbrâhîm el-Lekânî el-Mâlikî (ö. 1041/1632)	<i>Cevberetü't-tevhîd.</i>	Akaid
Nürüddîn Alî el-Üchûrî el-Mâlikî (ö. 1066/1656)	<i>Gâyetü'l-beyân</i>	Fürû
	<i>Şerbu'l-Vebbâbiyye / Teysîrü'l-makâsid (2)</i>	Fürû
Ebü'l-İhlâs eş-Şürünlâlî (ö. 1069/1659)	<i>İmdâdü'l-fettâh</i>	Fürû
Alâüddîn el-Haskefi (ö. 1088/1677)	<i>ed-Dürrü'l-mubtâr (6)</i>	Fürû
	<i>ed-Dürrü'l-müntekâ (4)</i>	Fürû
Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687)	<i>Ġamzü 'uyûni'l-besâ'ir / Şerbu'l-Eşbâh</i>	Eşbah
İbrâhîm el-Bîrî (ö. 1099/1688)	<i>Şerbu'l-Eşbâh / Umdetü zevi'l-besâ'ir</i>	Eşbah
Abdullah el-Afif el-Kâzerûnî (1102/1691 yılında sağ)	<i>İcâbetü's-sâilîn</i>	Fürû

## 2.5. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin, üçü Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere dört nüshasını tespit edebildik. Nüshalardan biri Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de 563/9 numarada yer alan mecmua içinde 119-171 sayfaları arasında dokuzuncu risâle olarak yer almaktadır. DİB Kütüphanesi Yazma eserler kataloğunda 004666-IX numarada Trabzonî'nin risâlesi olarak bir eser kaydedilmiştir. Eser üzerinde yaptığımız incelemede söz konusu risâlenin, Trabzonî'nin şerh ettiği Amâsî'nin duhan risâlesi olduğu anlaşılmıştır. Türkiye kütüphanelerinde yer alan ve tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılan diğer nüshalar ise şunlardır:

### 2.5.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu 1041 (س)

Eserin bu nüshası çeşitli konularda yazılmış on sekiz risâlenin yer aldığı 261 varaktan müteşekkil bir mecmua içinde 177-194. varaklar arasında yer alır. Kütüphane kataloğunda risâlenin adı “*Hadi'l-amâ ilâ caddetü't-tarik*” şeklinde kaydedilmiştir. Mecmuada yer alan risâlelerin biri hariç tamamı Trabzonî'nin eserleridir. Katalog kaydında da belirtildiği gibi mecmua müellif hattı ile yazılmıştır. Mecmuada yer alan Şihâbuddin el-Hamevî'ye (ö. 1098/1687) ait *Nefahâtü'l-kurab* adlı on yedinci risâlenin de müstensihî Trabzonî'dir.

Nesih hattıyla yazılmış 18 varaktan müteşekkil nüshanın sayfalarında 24 satır bulunur. Amâsî'ye ait metin kısmı kırmızı mürekkeple başına yazılmış “م” harfiyle, Trabzonî'nin şerhi ise başına yazılmış “ش” harfiyle belirtilmiştir. Bazı cümle ve paragraf başı kelimeler, şiirler, kitap ve şahıs isimleri de kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında çokça tashih kayıtları ve minhuvat yer alır. Nüshanın sayfalarında çok fazla fiziksel tahribat görülmemektedir. Tahkikli metinde bu nüshaya işaret etmek üzere “س” rumuzu kullanılmıştır.

### 2.5.2. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 1917 (ح)

Nestalik hattıyla yazılmış 31 varaktan müteşekkil müstakil bir risâle olarak “*Hadi'l-ümmi ilâ caddeti't-tarik*” adıyla kayıtlı bu nüshanın sayfalarında 19 satır bulunur. Sayfalarda yazılar kırmızı mürekkeple çizilmiş cetvelle çevrilidir. Amâsî'ye ait metin kısmı kırmızı mürekkeple başına yazılmış “م” harfiyle, Trabzonî'nin şerhi ise başına yazılmış “ش” harfiyle belirtilmiştir. Bazı paragraf başı kelimeler kırmızı mü-

rekkeple yazılmış, ayetler üstlerine çizilen kırmızı çizgi ile belirtilmiştir. Ayrıca bazı sayfalarda derkenarda kırmızı mürekkeple ilave edilmiş bazı başlıklar, bazı sayfalarda ise minhuvat yer alır. Müellif nüshasında derkenarda yer alan tashihlere bu nüshada metin içinde yer verilmiştir. Nüshanın son sayfalarında kısmi olarak rutubet tahribat görülmektedir. Nüshada ferağ ve istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ancak nüshada derkenara düşülen bir açıklamanın sonunda yer alan ifadede<sup>41</sup> hareketle Seyyid Ömer Harputî tarafından istinsah edildiği söylenebilir. Tahkikli metinde bu nüshaya işaret etmek üzere “ح” rumuzu kullanılmıştır

### 2.5.3. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 7459/40 (م)

Kütüphane kataloğuna “*Hâdiyü'l-'amâ ilâ câddeti't-tarîk*” adıyla kayıtlı nüsha, bu risâle hariç tamamı Aliyü'l-Kârî'nin eserleri olan 41 risâleden müteşekkil bir mecmua içinde 40. risâle olarak 299-328. varaklar arasında yer alır. Nesih hattıyla yazılmış olan nüshanın sayfalarında 19 satır bulunur. Sayfalarda yazılar kırmızı mürekkeple çizilmiş cetvelle çevrilidir. Amâsî'ye ait metin kısmı kırmızı mürekkeple başına yazılmış “م” harfiyle ve üzerine çekilen siyah çizgiyle belirtilmiştir. Trabzonî'nin şerhi ise kırmızı mürekkeple başına yazılmış “ش” harfiyle belirtilmiştir. Bazı paragraf başı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmış, bazı sayfalarda derkenarda minhuvata yer verilmiştir. Nüshanın sonunda müstensih tarafından ilave edilmiş altı satırdan oluşan dua cümleleri yer alır. Müstensih adı olarak “İbrahim el-Halebi” ifadesi zikredilmiş ancak istinsah tarihine yer verilmemiştir. Sayfalarda herhangi bir tahribat görülmemektedir. Tahkikli metinde bu nüshaya işaret etmek üzere “م” rumuzu kullanılmıştır

Nüshalar genel olarak karşılaştırıldığında bazı yerlerde görülen birkaç kelime ve cümle farklılıkları veya eksiklikleri dışında aralarında çok büyük farklılık olmadığı söylenebilir. Müellif nüshası olan Süleymaniye nüshasında derkenar veya satır aralarında yer alan tashihler diğer nüshalarda düzeltilerek metinle beraber yazılmıştır. Tüm nüshalarda minhuvat kayıtları derkenarda zikredilmiştir. Hacı Mahmud Efendi nüshasının derkenarında ise muhtemelen müstensihe ait birkaç ilave açıklamaya da yer verilmiştir.<sup>42</sup>

41 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Hacı Mahmud Efendi, 1917), 21b.

42 Trabzonî, *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarîk* (Hacı Mahmud Efendi, 1917), 2b, 21b.

## 2.6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkikinde genel olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)<sup>43</sup> benimsenmiştir. Metnin yazımında ise günümüz imlâ kuralları dikkate alınmıştır. Asıl nüshada derkenarda yer alan tashihler metne ilave edilmiş ve dipnotta buna işaret edilmiştir. Tashihler dışındaki diğer açıklamalardan sadece gerekli görülenler dipnotta “في هامش ح” açıklamasıyla belirtilmiştir. Yazım hatası olduğu düşünülen ibarelerin metin içinde doğru yazımına yer verilmiş, dipnotta nüshadaki yazıma işaret edilmiştir. Metne tarafımızdan ilave edilen tüm açıklamalar köşeli parantez [ ] içinde belirtilmiştir. Eserde zikredilen şahısların kısa biyografileri ve kitaplarla ilgili açıklamalar ilk geçtikleri yerlerde dipnotta verilmiştir. Matbu eserlerden yapılan alıntıların yerlerine dipnotta işaret edilmeye çalışılmıştır. Metindeki noktalama işaretleri ve paragraflar tarafımızdan konulmuştur. Tahkikli metnin dipnotlarında kullanılan kaynaklar için ayrı bir kaynakça oluşturulmamış, bu kaynaklar da dirâse kısmında yer alan kaynakçada gösterilmiştir.

## Sonuç

18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Muhammed Trabzonî, ilk eğitimini Trabzon'da tamamladıktan sonra tahsilini ilerletmek üzere İstanbul'a gider. Burada tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli tarihlerde Halep, Şam, Kudüs, Mısır, Mekke ve Medine gibi İslam coğrafyasının pek çok bölgesine seyahatlerde bulunmuştur. Buralarda çeşitli ilimlerde birçok hocadan icazetler almış, pek çok eseri istinsah ve mukabele etmiştir. 1753 yılında İstanbul'a döndükten sonra Süleymaniye Medresesi'nde müderris ve hâfız-ı kütüb olarak görev yapmıştır. Fakih, muhaddis, müfessir ve dilci olmanın yanında aynı zamanda Kâdirî tarikatına mensup bir sufî olan Trabzonî, çeşitli ilim dallarında birçok eser kaleme almıştır. Telif ettiği bu eserlerden biri de *Hâdi'l-'umyi ilâ câddeti't-tarik* adlı tütün risâlesidir.

Trabzonî tütün risâlesini, diğer eserlerinde de görüldüğü üzere, döneminde toplumda var olan pek çok uygulamayı bidat ve hurafe olarak nitelendiren, bu uygulamalara karşı tavizsiz ve sert bir üslup takınan, farklı fikirlerin varlığına tahammül edemeyen, onları ötekileştiren ve çeşitli yöntemlerle ortadan kaldırmaya çalışan,

43 İSAM Tahkikli Neşir Esasları için bkz.: Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tabkikli Neşir Kılavuz* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020).

genel olarak tekfirci/selefî söylem olarak isimlendirilebilecek, Osmanlı toplumunda Kadızâdeliler hareketi tarafından temsil edildiği söylenebilecek olan bir zihniyet ve söyleme karşı kaleme almıştır. Zira dönemin tartışma konusu olan söz konusu uygulamalardan biri de tütün kullanma meselesidir. Nitekim eserin ilk bölümünü, söz konusu zihniyete sahip olduğu söylenebilecek olan Mustafa el-Amâsî'nin tütün risâlesini değerlendirdiği ve iddialarını cevaplandığı bir reddiye şeklinde yazması ve bu bölümün sonunda da bazı meselelerde söz konusu anlayışa yakın duran Ebû Saîd el-Hâdimî'nin tütünlü ilgili iddialarını cevaplandırması bu yaklaşıma işaret etmektedir. Pek çok ilim merkezinde içlerinde farklı mezhep mensuplarının da yer aldığı birçok hocadan ders ve icazet almış olmasının sağladığı ilmî birikim ve sahip olduğu tasavvufî kimlik nedeniyle Trabzonî, meseleleri daha geniş bir bakış açısı ve ihtiyatla değerlendirebilmiştir.

Trabzonî tütün risâlesinde, kendi dönemine kadar oldukça yoğun tartışmalar yapılan ve konuyla ilgili pek çok eserin kaleme alındığı tütün kullanmanın/içmenin hükmü meselesini ele alır. İki ana bölümden oluşan eserin ilk bölümü, dönemde yaygınlaşan bir bidat olan tütünün zifirinin necis ve habis olduğu iddiasından hareketle, tütün içmenin haramlığını savunan Mustafa el-Amâsî'nin risâlesine bir reddiyedir. Bu bölümde Trabzonî, Amâsî'nin risâlesinin tamamını paragraf paragraf değerlendirir ve oradaki iddialara cevap verir. İkinci bölümde ise tütün içmenin haramlığını temellendirmede kullanılan bazı delillerin değerlendirmesine yer verir.

Trabzonî'nin, eserin telif sebebini zikrederken kullandığı ifadelerden ve risâlede konuyla ilgili yaptığı açıklamalardan, öncelikle tütünün hükmü ile ilgili yapılan değerlendirmelerde ve tütün kullananlarla ilgili kullanılan ifadelerdeki ağır dil ve sert üsluptan rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Onların insanları tütünden uzak tutmak için yaptıkları yorum ve değerlendirmelerin zaman zaman aşırı, hakaret denebilecek boyutlara vardığını belirtir. Trabzonî, naslarda hükmüne değinilmemiş ortaya yeni çıkmış bir mesele olan tütün kullanımını katî olarak haram kılarak, Müslümanları haram işlemekle ve günahkârlıkla itham etmenin, tütünün zifirini necis kılarak da, Müslümanları necaset yiyen, namazları ve imamlıkları sahih olmayanlar şeklinde nitelenenin, yumuşak bir üslupla daveti ve nehyi içeren peygamber ahlakı ve tebliğ metodu ile örtüşmediğine vurgu yapar. Aynı şekilde eserine verdiği isimden de anlaşılacağı üzere muhataplarını, genel kabul gören geleneksel istidlal yöntemlerinden uzaklaşmaları ve şer'i açıdan muteber olmayan yöntemlere, mantıkî ve geçersiz (fâsîd/bâtıl) kıyaslara başvurmaları nedeniyle eleştirir.

Ancak yer yer Trabzonî de, başta Amâsî olmak üzere muhataplarını eleştirirken sert bir üslup ve ağır ifadeler kullanır. Kullandığı kaynaklar ve yaptığı atıflardan da anlaşılacağı üzere fıkıh alanında yetkin bir kimse olan Trabzonî, muhataplarını eleştirirken onları bilgi olarak yetersiz (179a,183b), hatta cehaletlerinin bile farkında olmayan (cehl-i mürekkep) (183b, 185a, 187b), kendi mezhep usullerini ve kaidelerini dahî bilmeyen (185a-b, 187a), mezhep görüşlerini terk eden (180b), geçersiz kıyaslar yapan (182a, 183a), sözleri tutarsız ve aşırı olan (181b), kendi heva ve heveslerine göre tercih ve tevillerde bulunan (179a, 187b), buna rağmen içtihat iddiasında bulunan kimseler (187a) olarak nitelendirir. İçtihat ve kıyas ehli olmadıklarını belirttikten sonra müçtehitlerin tabakalarına (183b) ve fetva vermesi caiz olan kimsenin vasıflarına değinir (178a). Muhataplarının doğru olmadığını düşündüğü bazı hüküm ve çıkarımları ile ilgili bätül, asılsız zırvalar (178b), hezeyanlar (179a), deli saçması şeklinde sert ifadeler kullanır.

Kısacası Trabzonî, tütünün hükmünün ne olduğundan daha ziyade bu hükme hangi istidlal yöntemleri ile ulaşıldığı ve hükümle ilgili değerlendirme yapılırken nasıl bir üslup kullanıldığı üzerinde durur. Risâlede ekseriyetle tütün kullanma yaşağını savunanları muhatap alıp onların yöntem ve üsluplarını eleştirdiği halde tütün kullanımı ile ilgili kendisinin de olumlu bir kanaati olmadığı, kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Nitekim muhatapları Amâsî ve Hadimî'nin kullandığı sert üslubu eleştirirken tütünle ilgili “duhanın yeni ortaya çıkan çirkin bir bidat olduğunu söylemek ve Allah mübtela olanları kurtarsın demek yeterlidir” şeklinde bir ifade kullanır. Ayrıca tütün kullanmanın hükmüyle ilgili kullanılan delillerle ilgili yaptığı değerlendirmelerden ve onları reddettikten sonra tütün kullanma meselesinin temellendirilmesinde sadece fukahanın fıkhıta tespit ettiği asılların esas alınabileceğini belirtir ve mesele ile ilişkili olan aslı ibâha ilkesine temas eder. Eşyada aslolan ibâhadır/hürmettir/tevakkufur şeklindeki görüşleri zikreden Trabzonî, mezhepte tercih edilen görüş ibâha görüşü olmasına rağmen, sultanın (*ülü'l-emr*) tütün içme konusunda yaşağı bulunması nedeniyle “aslolan hürmettir” görüşünün tercih edileceğini ve ondan uzak durulacağını söyler. Devlet başkanının tebaa üzerindeki tasarruflarının maslahata bağlı olduğunu, sadece maslahata aykırı ise uygulanmayacağını ifade eden Trabzonî, Allah'a isyan kapsamında olmayan konularda devlet başkanına itaatın vacip olduğuna vurgu yapar. Mesele içtihadı açık (*müçtebedün-fib*) bir mesele olması nedeniyle onun yaşağına muhalefet edilemeyeceğini belirtir. Hatta sultanın ölümü ile dahî yaşağın ortadan kalkmayacağını, masiyet olmadıkça bu yaşağı uyulması gerektiğini söyler. Zira ona göre sultanın yaşağı kaza hükmündedir, hatta

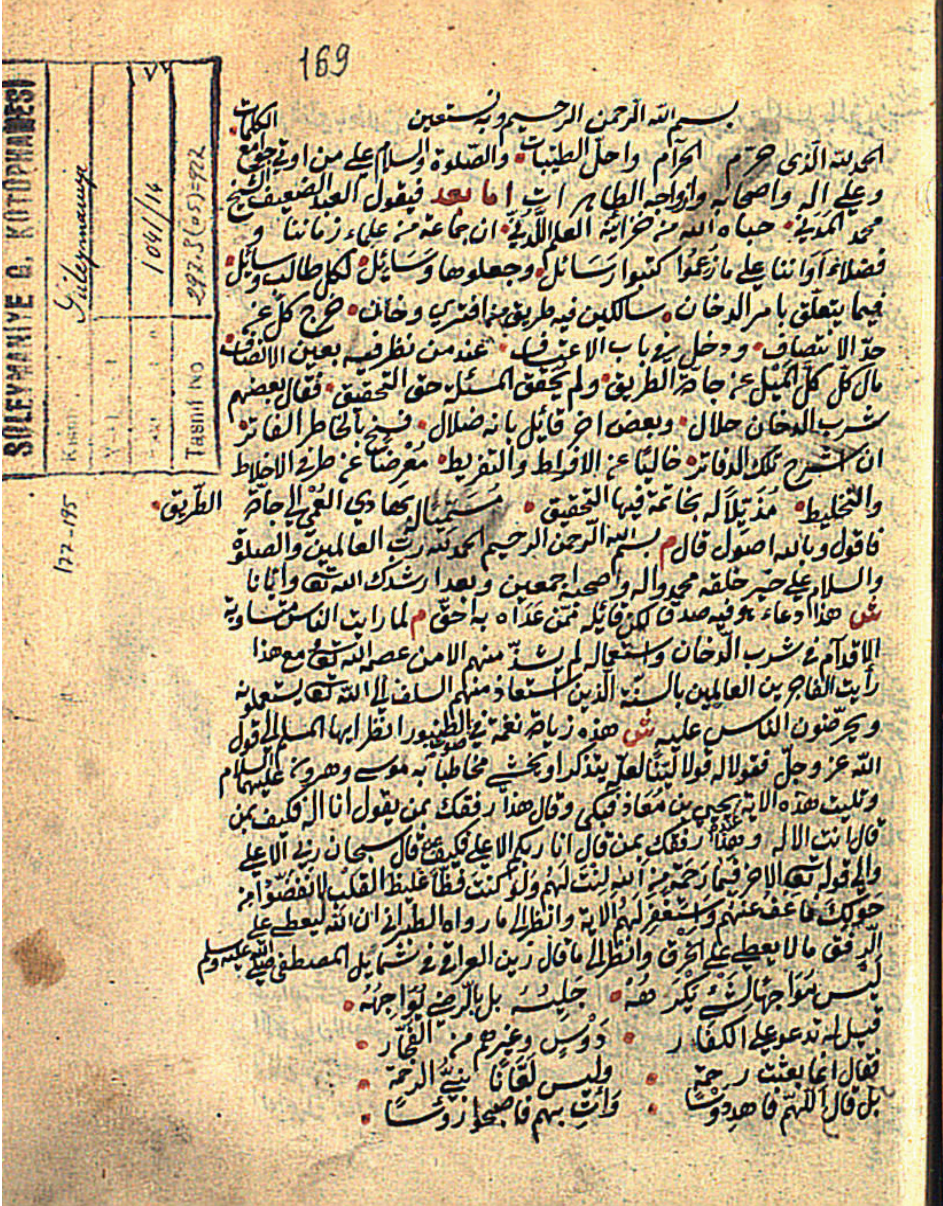


**Saylan,** “Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye:  
Mehmed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-'Umyi İlä Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkik)”

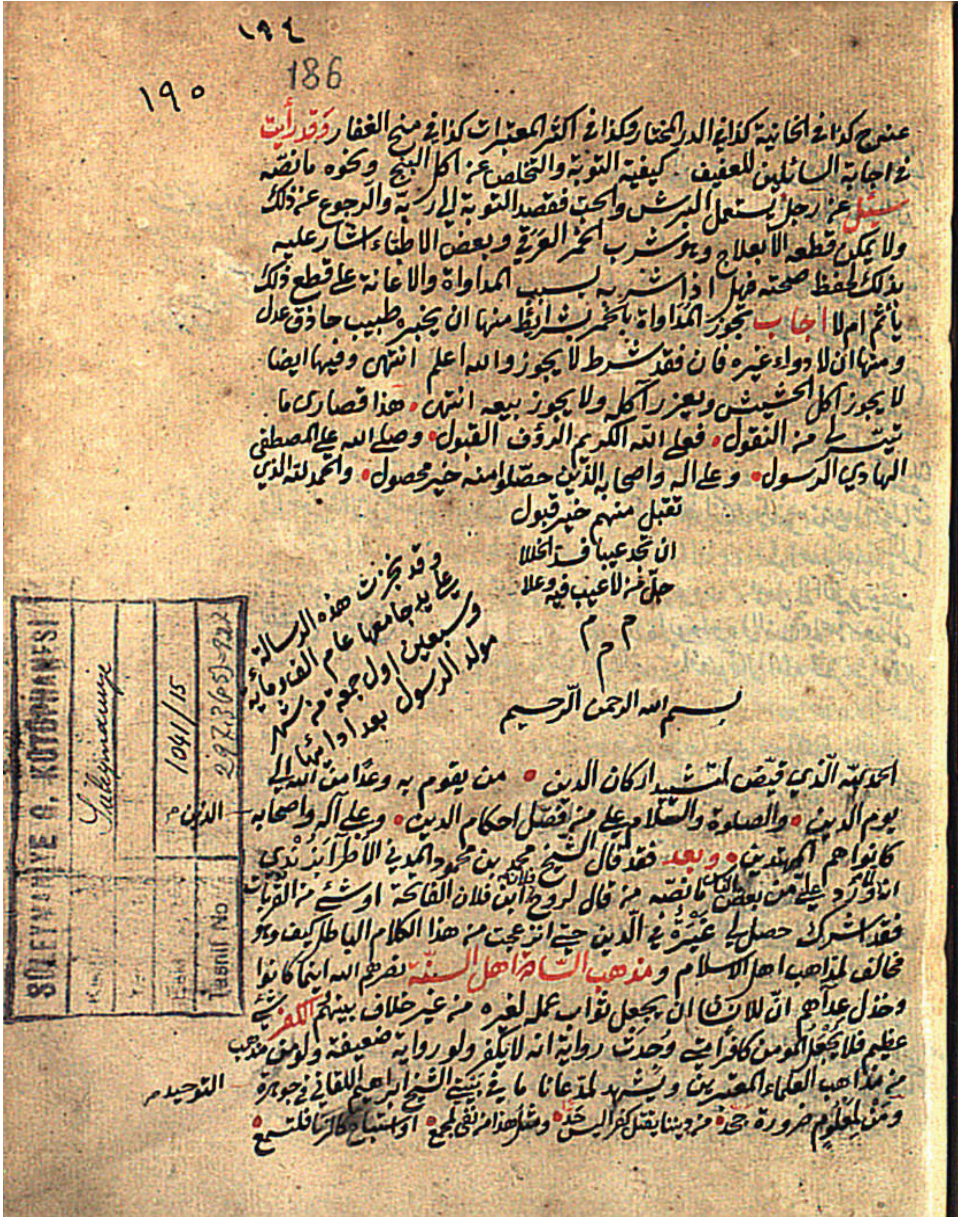
ondan daha kuvvetlidir, çünkü kâdı kaza yetkisini sultandan alır, bu nedenle sultanın yasağı da kâdının hükmü gibi kalıcıdır.

Sonuç olarak Trabzonî'nin bu risâlesindeki tartışma ve değerlendirmelerin günümüzde hala devam etmekte olan tütün kullanmanın hükmü ile ilgili tartışmalarda özellikle yöntem ve üslup açısından yol gösterici olacağını ve bu konuda yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

## Ek-1: Nüsha Resimleri

Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1041, vr. 177<sup>a</sup>, İlk sayfa.



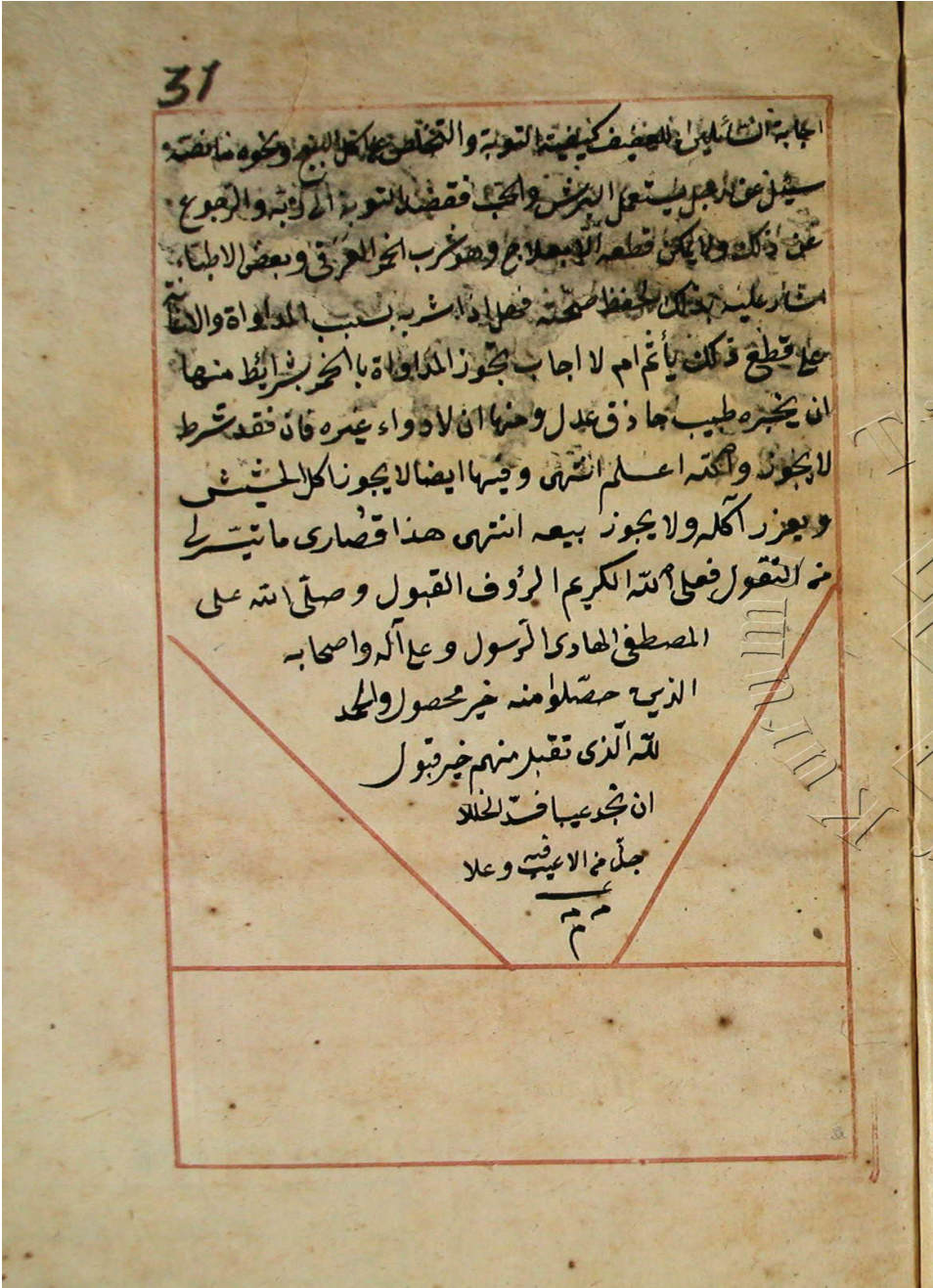


Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1041, vr. 196<sup>a</sup>, Son sayfa.



سَلَامٌ عَلَى الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الذي حرّم الحرام واحلّ الطيبات والصلوة والسلام  
على من اوتي جوامع الكلمت وعلم الوصاياه وازواجه الطاهرات  
اما بعد فيقول عبد الضعيف الشيخ محمد لادن حباه الله  
من خرائنه العلم اللدني ابن جماعة من علماء زماننا وفضلاً اولئنا  
عيا ما زعموا كتبوا سائل وجعلوها وسائل لكل طالب وسائل  
بما يتعلق بامر الدخان سالكين فيه طريق من افتتروا وخافوا  
خرج كل شيء حد الانصاف وودخل في باب الاعتصاف عند من  
تظن فيه بعين الانصاف ما لكل كل البيل غزادة الطريق ولم يحقق  
المسئلة حتى التحقيق فقال بعضهم شرب الدخان حلال وبعض  
آخرون بانة ضلال فشرح بالحاطر الفائر ان الشرح تلك الدفاتر كما  
على الافراط والتفريط معرضاً عن طرفي الاخلاط والتخليط منبلاً  
له نجاته فيها التحقيق متميلاً بمجادي العمى الى جادة الحق  
الطريق فاقول وبالله اصول قال **ح** سلمته الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه  
محمد وآله وصحبه اجمعين وبعد ارشدك الله تعالى  
وايانا **ش** هذا دعاء هو فيه صدق لكن قائله ممن عده  
به احق **ح** لما رايته الناس من اوثى الاقدام في شرب  
الدخان واستعماله لم يشذ منهم الا من عصمته تعالى مع هذا

رايت





للشيخ محمد الطائي  
هادي لعبي الى جادة الطريق  
في حق الدخان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين  
الحمد لله الذي حرم الحرام واحل الطيبات والصلوة والسلام على  
من اوتي جوامع الكلمت وعلى آله واصحابه وازواجه الطاهرات  
**اما بعد** فيقول العبد الضعيف الشيخ محمد المدني جوارل والا طاب  
مولا حياه الله من خزانة العلم الذي انجملة من علماء زماننا  
وفضلاء واننا علمي ازعموا كتبوا رسائل وجعلوها وسائل لكل  
طالب وسائل فيما يتعلق بامر الدخان سالكتين فيه طريقه اقرب  
وضان خرج كل عن حد الانتصاف وخط في باب الاعتقاد عندهم  
نظريه بعين الانصاف ما لكل الميل عن جادة الطريق وليحقق  
المسئلة حقا التحقيق فقال بعضهم شراب الدخان حلال وبعض  
اخر قائل بانه ضلال فسبح بالخاطر الفاتح ان اشرح تلك الدائر  
خاليا عن الافراط والتفريط معرضا عن طرفي الغلاط والتخليط  
مذيلاه بخاتمة فيها التحقيق مستميا له بهادى العمى الى جادة  
الطريق فاقول وبالله الصواب **بسم الله الرحمن الرحيم**  
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد  
واله وصحبه اجمعين وبعد ارشدك الله تعالى وايانا من هذراعاء  
هو فيه صدق لكن قائله من عداه به احق **تأريث الناس** او  
الاقدم في شراب الدخان واستعماله لم يشد منهم الامن عصمه الله





## Kaynakça

- Abdünnâfi, Efendi. "Risâletü Tahlîsü'l-insân min zulumâtî'd-duhân". *Le Muséon* 1-2/106 (1993), 172-183.
- Acar, Nurettin Muhtar. *Sigara Hakkında İki Yazma Risâle: Abdülmelik el-İsâmî'nin "Risâle Celile fi Şurbi'd-Dubân" ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin "Risâle fi Tabrîmî'd-Dubân" Adlı Risâleleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtî'l-Mesâbîh*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Alrawe, Mustafa Mohamedsaed Abduljabar. *Mubammed Medeni Efendi'nin "Risâle fi fedâilî's-suver ve'l-âyât" Adlı Eserinin Tabkik ve Tablîli*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydın, Emin. *Mubammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (v. 1200/1786) "ed-Dürerü's-Semine" Adlı Eserinin Tabkik ve Tablîli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârubu'l-musannefin*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Îzâbü'l-meknûn fi zeyli alâ Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1920.
- Bâmusa, Muhammed b. Abdullah. *İ'sâfî'l-abbâr*. 2 Cilt. Suud: Mektebetü'l-Esedî, 2011.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 4. Basım, 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Mesâbibü's-sünne*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1987.
- Benli, Ali. "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fi Beyânî'l-Ezdâdî". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (2015), 147-172.
- Benli, Ali. "Trabzonî, Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1996.
- Bulut, Ali. "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fi Beyânî Mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020), 359-420.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. M. A. Yekta Saraç - Mustafa Çiçekler. 3 Cilt. Ankara: TÜBA, 2016.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çayır, Sümeyye. *Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin el-Câmiu'l-A'zam fi Esmâi Nebiyine'l-Mu'az-*



**Saylan,** “Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye: Mehmed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-'Umyi İlâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkik)”

- zam Adlı Eserinin İnceleme ve Tabkiki.* İstanbul: FSMVÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye.* Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî.* 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mağna li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Değer, Nihal. *Mubammed Medeni'nin Müsellesât Risâlesinin Tabkiki.* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Demîrî, Ebü'l-Beka Kemâleddin Muhammed b. Musa. *en-Necmü'l-vebbâc fi şerbi'l-Minhâc.* 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2003.
- Dilek, Uğur Bekir. “Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) Fıkha Dâir Bir Eseri: Hâşiyetü Mehmed et-Trabzonî Alâ Muhtasari Gunyeti'l-Mütemelli fi Şerhi Münyeti'l-Musallî”. *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı.* ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/429-440. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Ertürk, Zekeriya. *Mehmed Medeni et-Trabzonî Efendi'nin el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdîsi'l-kudsîyye adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tabkik, Tahric ve Tercümesi.* Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-mubît.* Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Goodman, Jordan. *Tobacco in History: The Cultures of Dependence.* London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Hâdimî, Ebü Saîd Muhammed b. Mustafa. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerbi't-Tarikati'l-Mubammedîyye.* 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1929.
- Hâdimî, Ebü Saîd Muhammed b. Mustafa. *Mecmûatü'r-resâil.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302.
- Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *Gunyetü'l-mütemelli fi şerbi Münyeti'l-musallî (Haleb-i kebir).* Dersâdet: Arif Efendi Matbaası, 1325.
- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâbü'l-münîr fi garibi's-Şerbi'l-kebir.* 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *Gamzu uyûni'l-besâir şerbu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefi, Alaeddin Muhammed b. Ali. *Dürrü'l-mubtâr şerbi Tenvîri'l-ebâr.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed el-Bağdadi. *Lübabü't-te'vil fi meâni't-tenzil.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Irâkî, Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin. *Nazmu ed-Dürrerü's-seniyyeti'z-zekiyye.* Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan eş-Şâfi. *Târihu Medînetü Dimaşk.* 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

- İbn Emiru Hâc, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Halbetü'l-mücellî ve bugyetü'l-mübtedî fi şerhi Münyeti'l-musallî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zewâidi'l-mesânidi's-semâniye*. 19 Cilt. Riyad: Dârü'l-Asımeti li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1998.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashîb ve't-tercîb ala Mubtasari'l-Kudûri*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Bağdâdî. *el-Fibrîst*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2. Basım, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim el-Mısırî. *el-Babru'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim el-Mısırî. *el-Eşbab ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Esrî, Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihâye fi garibi'l-badis ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Fethü'l-kadir*. 10 Cilt, 1970.
- İbnü's-Saâtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali. *Bediü'n-nizâm el-câmiu beyne usûli'l-Bezdevî ve'l-abkâm*. 2 Cilt. İdlîb: Merkezüs-Seyyidü'd-Dâim, 1985.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur. *Fetâva'l-Kâdîbân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kalaycı, Mehmet. "Ebü Sa id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/54 (ts.), 215-2
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *el-Mevabibü'l-ledüniyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fubûl*. 6 Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Buharî ve'd-Dirasatî'l-Arabîyye; IRCICA, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 2010.
- Kermî, Zeynüddin Mer'î b. Yusuf. *Tabkiku'l-burbân fi şe'ni'd-dubân ellezi yeşrabubü'n-nâsü'l-ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Kılıç, Uğur. *Trabzoni Muhammed b. Mahmud el-Medenî'nin Risâle fi Beyani ma Vakaa mine'l-Evhami fi sıhâbi'l-Cevheri Adlı Eserinin Edisyon Kitiği*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

**Saylan, “Tütün Kullanma Meselesi Üzerinden Tekfirci Söyleme Bir Reddiye:  
Mehmed et-Trabzonî'nin *Hâdi'l-Umyi İlâ Câddeti't-Tarîk* Adlı Risâlesi (İnceleme-Tahkik)”**

- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâbiru'l-mudîyye fî takbâti'l-Hanefîyye*. 2 Cilt. Haydarabat: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1914.
- Lekânî, Burhaneddin İbrahim b. İbrahim. *Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Mevsûatü'l-badîsi's-şerîf*. Riyad: Dârü's-selâm, 1429.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Dürerü'l-bükkâm Şerbu Gururî'l-abkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Münzirî, Zekiyüddin Abdülazim b. Abdülkavî. *et-Terğîb ve't-Terbîb mine'l-Hadîsi's-Şerîf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Narin, İsmail. “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsi ve Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (2018), 185-204.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve bakaikü't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed. *Şerbu'l-Umde fî akideti Ebli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas ve'n-Neşr, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minbâc fî şerhi Sabîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1972.
- Nisâbüri, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-esâmi' ve'l-künâ*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fâruk, 2010.
- Özen, Şükrü. “Tütün (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Eyüp. “Kadızedeli-Halvetî Kamplaşmasında Amasyalı Bir Alim: Akdağlı Mustafa Efendi”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 2/501-508. Amasya, 2017.
- Öztürk, Eyüp. “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”. *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/407-418. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Semerkandî, Seyyid Alaeddin Ali b. Yahya. *Babru'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Şerhü's-Siyerî'l-kebir*. Mısır: eş-Şeriketü's-Şarkîyye, 1971.
- Seyyidoğlu, Mahmud. “Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî”. çev. Ömer Faruk Tokat. *Rible Dergisi* 2/5-6 (2009), 175-184.
- Sula, Murat. “Muhammed b. Mahmûd b. Salîh b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyânî'l-Alfâzi'l-Letî Yestevî Fiha'l-Mufred ve'l-Musennâ ve'l-Cem'u ve'l-Muzekker ve'l-Muennes İsimli Risâlesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 77-110.
- Suyutî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefîsr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.

- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 4 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınları, 1997.
- Şeğğale, Abdulkadir Abdulkhakim. *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin "el-İthâfâtü's-Seniyye fi'l-Abâdisi'l-Kudsîyye" Adlı Eserinin Tabkiki*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevi. *Hâşiyetü Mubyiddîn Şeyhzâde*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Şürünbülâli, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar. *Merakî'l-felâh şerhu Nuri'l-izâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Hâşiyetü alâ Şerhi muhtasari'l-Müntebâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Trabzonî, Muhammed b. Mahmud el-Medenî. *Sârimu'l-vâridât*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/16.
- Trabzonî, Muhammed b. Mahmud el-Medenî. *Hâdî'l-'umyi ilâ câddeti't-tarik*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041.
- Uzun, Nihat. "Bir XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Kur'an Anlayışı: Mehmed b. Mahmud et-Trabzonî (V. 1200/1786) ve ed-Dürerü's-Semine İsimli Eseri". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/419-427. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Sefer - Irmak, Mustafa. "Mehmet et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-Zâd fi Şerh-i Zuhri'l-me'âd fi Mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri". *RTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 82-103.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tablîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Yılmaz, Fidan. "Trabzonî Mehmed Medenî'ye Nisbet Edilen Arapça Duhan Risâlesi". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/441-457. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuz*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Zeynüddin el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdurrahîm b. Hüseyin eş-Şâfi'î. *ed-Dürerü's-seniyye fi nazmi's-sireti'n-nebeviyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 01071-002, 5b-27a.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Dârü'l-İlim lil-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

## B. Tahkikli Metin

### [هادي العُمي إلى جادة الطريق]

[لمحمد بن محمود الطربزوني المدني الحنفي (ت. ١٢٠٠هـ/١٧٨٦م)]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[١٧٧و]

#### [مقدمة]

الحمد لله الذي حرّم الحرام وأحلّ الطيبات، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلمات وعلى آله وأصحابه وأزواجه الطاهرات. أمّا بعد؛

فيقول العبد الضعيف الشيخ محمد المدني: "جاءه الله من خزائنه العلم اللدني: - إن جماعة من علماء زماننا وفضلاء أواننا على ما زعموا كتبوا رسائل، وجعلوها وسائل لكل طالب وسائل، فيما يتعلّق بأمر الدخان سالكين فيه طريق من افتري وخان، خرج كلّ عن حدّ الانتصاف ودخل في باب الاعتساف عند من نظر فيه بعين الإنصاف، مال كلّ كلّ الميل عن جادة الطريق ولم يحقّق المسألة حقّ التحقيق. فقال بعضهم: شرب الدخان حلال، وبعض آخر قائل: بأنّه ضلال، فسنح بالخاطر الفاتر أن أشرح تلك الدفاتر خاليًا عن الإفراط والتفريط، مُعرضًا عن طرفي الإخلاط والتخليط، مُذيلًا له بخاتمة فيها التحقيق مسميًا له بهادي العُمي إلى جادة الطريق فأقول وبالله أصول:

#### [١. شرح «كتاب في بحث حرمة الدخان» لمصطفى الأماسي]

قال م [مؤلف]°: (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد أرشدك الله تعالى وإيانا).

٤٤ م + جوارًا والاطرابزندي مولّدًا.

٤٥ أي مصطفى بن علي الأماسي الحنفي الشهير بأقطاغي (ت. ١١٥٨هـ/١٧٤٦م). انظر هدية العارفين للبيدادي، ٤٦/٢.

ش [شارح]<sup>٤٦</sup>: هذا دعاء هو فيه صدق؛ لكنّ قائله ممّن عداه به أحقّ.

م: (لما رأيت الناس متساوية الأقدام في شرب الدخان واستعماله لم يشدّ منهم إلّا من عصمه الله تعالى، مع هذا رأيت الفاجرين العالمين بالسنة الذين استعاذ منهم السلف إلى الله تعالى يستعملونه ويحرّضون الناس عليه).

ش: هذه زيادة نعمة في الطنبور، انظر أيّها المسلم إلى قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَمَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى﴾ [طه ٤٤/٢٠] مخاطبًا به موسى وهارون عليهما السلام. وتليت هذه الآية عند يحيى بن معاذ<sup>٤٧</sup> فبكي وقال: هذا رفقتك بمن يقول أنا إله، فكيف بمن قال: أنت الإله؟ وهذا رفقتك بمن قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات ٢٤/٧٩] فكيف بمن قال سبحانه ربي الأعلى؟ وإلى قوله تعالى الآخر: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [آل عمران ١٥٩/٣] الآية. وانظر إلى ما رواه الطبراني: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ<sup>٤٨</sup> ليعطي على الرفق ما لا يعطي على الخرق»<sup>٤٩</sup>. وانظر إلى ما قال زين العراقي في شمائل المصطفى صلّى الله عليه وسلم:<sup>٥٠</sup>

ليس مواجهًا لشيء يكرهه ... جليسه بل بالرضى يواجهه

قيل له يدعو على الكفار ... دؤس وغيرهم من الفجار

فقال إنّما بعثت رحمة ... وليس لعاناً نبئ الرحمة

بل قال اللهمّ فاهد دؤسًا ... وأت بهم فأصبحوا رؤسًا.<sup>٥١</sup>

[١٧٧] يا مسلم! تخلّق بأخلاق الله وأخلاق رسوله، ولا تجسر على رمي المسلم بالفجور بسبب ارتكاب أمر محدث مشكل حاله؛ بل اللائق على دين المسلم إذا رآه يفعل ما لا

٤٦ أي محمد بن محمود بن صالح الطربزوني المدني الحنفي (ت. ١٢٠٠هـ/١٧٨٦م). انظر هدية العارفين للبغدادي، ٣٤٥/٢.

٤٧ أي يحيى بن معاذ الرازي (ت. ٢٥٨هـ/٨٧٢م). من الزهاد المتهجدين، وله من الكتب كتاب المريدين. انظر: الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٩.

٤٨ م - عزّ وجلّ.

٤٩ الطبراني ٣٠٦/٢، ٢٢٧٤.

٥٠ أي نظم الدرر السنية الزكية / ألفية السيرة النبوية لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت. ٨٠٦هـ/١٤٠٤م). انظر الأعلام للزركلي، ٣٤٤/٣.

٥١ الدرر السنية للعراقي، ص ٨٣-٨٤.

يليق أن ينهأ برفق، ويقول له: هذا غير لائق بك؛ لأنّه محدث لا خير فيه يُلهيك عن ذكر الله تعالى.

م: (وقد قال عليه السلام: إذا ظهرت البدعة، وسكت العالم فعليه لعنة الله.<sup>٥٢</sup> وقال أيضًا: الساكت عن الحقّ شيطان أخرس).<sup>٥٣</sup>

ش: هذان الحديثان لا علم لنا بثبوتهما، وهذا أولى وأوجب لنا من الجسارة على إثباتهما للرسول رجماً بالغيب، وهو لا يروج عند النُقّاد من الحفّاظ العلم أمانة، والإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، والذي أحفظه لكن بسند ضعيف، ما رواه ابن عساکر في تاريخه عن معاذ بن جبل: «إذا ظهرت البدع ولعن آخر هذه الأمة أولها، فمن كان عنده علم فليُنشر، فإنّ كاتم العلم يومئذ ككاتم ما أنزل الله على محمد». <sup>٥٤</sup>

م: («وقال عمر بن عبد العزيز: إنّ الله لا يعذب العائمة بعمل الخاصّة؛ ولكن إذا ظهرت المعاصي فلم ينكروها فقد استحلّ القوم جميعاً العقوبة»).<sup>٥٥</sup> ش: الله أعلم بصحّة هذا النقل.<sup>٥٦</sup>  
م: (فمدّني ذلك). ش: كان له أن يقول «فجرني» بدل «فمدّني» فتأمل.

#### [ ١ , ١ . بيان حكم الدخان وشاربه ومستعمله ]

م: (لبیان حکم هذا الخبيث النجس).

ش: حاشى الله ورسوله والفقهاء عن هذه الفُرْية بلا مرية.

٥٢ ح - الله.

٥٣ «الساكت عن الحقّ شيطان أخرس» لقد اشتهرت هذه المقولة على ألسنة كثير من الناس، وبعضهم ينسبها إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- على أنّها حديث نبوي، وهذا ليس بصحيح، وإنّما هي مجرد مقولة تناقلها الناس وليس لها في كتب السنّة أساس. «إسعاف الأخييار لمحمد بن عبد الله باموسى، ٣٩٤/١.

٥٤ تاريخ دمشق لابن عساکر، ٨٠/٥٤.

٥٥ المطالب العالیه لابن حجر العسقلاني، ٧٠٤/١٣. قال ابن حجر: هذا إسناد صحيح، رجاله كلّهم ثقات، وذكره البوصيري في الإتّحاف، ثم قال: رواه الحُمييدي. انظر لتاريخه المطالب العالیه لابن حجر العسقلاني، ٧٠٤/١٣.

٥٦ في هامش ح: الله أعلم بأنّه صحيح لأنّه موافق لما روي عن عدي بن عدي الكندي عن جدّه أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله تعالى لا يعذب العائمة بعمل الخاصّة حتّى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروها فإذا فعلوا ذلك عدّب الله العائمة والخاصّة» كما في مشكاة المصابيح في باب الأمر بالمعروف. سيّد عمر الفقير.

م: (وشاربيه ومستعمليه بناء على ما التقطته من كتب الأصول والفروع وتحريرهما).  
ش: انظر هذه الفرية ما أقبحها وأنتنها، أي أصل وفرع كتب بنجاسة الدخان، ما أجسره على الافتراء على الفقهاء، أما يخاف هذا الرجل من الله يوم الحساب؟  
م: (مع قلة بضاعتي وعدم لياقتي بهذا الأمر الخطير والفعل العسير). ش: والله إنه لصادق في قوله.

م: (فالمرجو ممن نظر في هذه الرسالة وأطلع على زلة قدم أو سهو قلم أن يصلحها).  
ش: غالبها بل كلها فاسد؛ لأنه مبني على فاسد، والمبني على الفاسد فاسد، لا تقبل إلا صلاح إصلاحها إعدامها من بين العباد بخرق الأوراق أو بلؤها بالماء لئلا يضل الناس بسوء الاعتقاد.

م: (فإن الله لا يضيع أجر المحسنين).  
ش: نعم، إن الله لا يضيع أجر<sup>٥٧</sup> من أضاع هذه النسخة حمية لدينه من أن يزداد فيه ما ليس منه.

م: (ويروّجها لكي ينتفع بها المؤمنون). ش: هذه زيوف نبهجة لا تروّج عند الصيارفة النقاد، كيف ينتفع المسلمون بما لا يروّج عند الله تعالى؟  
م: (ويتخلصوا من هذه البلية العظيمة المبرمة العامة فإن من ديدن الأكابر لا يفضحوا الأصاغر).

ش: وقد فضحت الناس أي فضاحة.  
م: (ومع هذا أنني لأظن أنّ هذه الرسالة وإن كان ممّا يطرحه). ش: كان له أن يقول ممّا يطرحها.

م: (الجهلة). ش: أي الجهلة بما أضلته المهرة بما أضله الفقهاء.  
م: (لكن يستقبله الكلمة). ش: أي الكاملون / في عدم معرفة الفقه وأدلته.



م: (وبعد؛ فإني راج من الله تعالى ومبتهل إليه أن لا يُضَيِّعَ سعيي ولا أجري).

ش: نعم إنَّ الله تعالى لا يضيِّع سعيك إذا لم يعفْ عنك أو يتجاوز منك سعيك فساد  
وأجرك وزر وضلال.

م: (ويجعله لوجهه الكريم ولذاته العظيم إنه التَّوَابُ الرحيم).

ش: هذا فساد وضلال وافتراء على الله تعالى ورسوله، وزيادة في الدين بعد أن كمل،  
كيف يجعله لذاته والله طيب لا يقبل إلا طيباً؟

م: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف، ٧/٨٩] برحمتك  
يا أرحم الراحمين).

ش: نعم نرجو من الله أن يفتح عليك وعلى قومك الجلهة الضالة المضلّة بالإنصاف  
حتى خالص الشرع الشريف من شرهم وقطعهم طرده.

م: (اعلم وفقك الله وإيانا).

ش: يا شيخ! أنت أحوج لهذا الدعاء من شارب الدخان؛ لأنّه ما زاد في الدين شيئاً  
بالاعتقاد؛ بل هو مقرّ بإسائته لابتلائه بهذا المحدث.

م: (إن ههنا أربعة أشياء: وَرَقَ التَّبَاكِ، ودخان، واستعماله، والزِّفْرِ<sup>٥٨</sup> الذي في داخل آتته،  
وليس لنا بحث في الثلاثة الأولى؛ لأنّ حكمها هو معلوم ومشهور).

ش: ليته أن لا يكون له بحث في الرابع؛ لأنّه خرج فيه إلى الثرّهات وسيب الجادّة.

#### [ ١, ٢. بيان نجاسة زفير الدخان ]

م: (فحكم الرابع أنّه خبيث ونجس كسائر الأنجاس، وحكم فم من استعمله في حكم فم  
البقرة الجلالة والإبل الجلالة في كونه نجساً؛ بل هو أنجس منهما).

ش: انظروا أيّها الناس إلى هذه الغلطات كيف تخرج من الأفواه التي يجب تنزيهاها منها  
بلا اشتباه؛ بل لا محلّ لها لأفاضل من أهل الله بل يتفوّه بمثله جاهل فضلاً عمّن يدّعي أنّه

٥٨ تستخدم كلمة «زفر» في الرسالة بمعنى الأثر وبقايا دخان في داخل مشرب التن والتباق.

مرشد كامل، نعوذ بالله من الجهل والعمي والزيادة في الدين. وإثبات النجاسية لشيء من أحكام الدين يحتاج إلى دليل من كتاب وسنة، أي آية وسنة<sup>٥٩</sup> دلت ولو بالمفهوم، وإن كان خلاف مذهبنا على نجاسة الزفر، وأي فرع من كتب الفروع صرح بهذا، أما تخاف انتقام الله يا شيخ؟

وقد شاع عن أصحابنا الحنفية أنهم قالوا: «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا»، كذا في البحر الرائق<sup>٦٠</sup> في كتاب القضاء، وفيه أيضاً بعيد هذا: «وفي مناقب الكردي قال ابن المبارك: وقد سئل متى يحل للرجل أن يفتي ويلى القضاء؟ قال: إذا كان بصيراً بالحديث والرأي، عارفاً بقول أبي حنيفة حافظاً له»<sup>٦١</sup> انتهى. وقال أيضاً قبل هذا بورقتين: «ويشترط للمفتي أن يحفظ مذهب إمامه، ويعرف قواعد أساليبه، وليس للأصولي الماهر وكذا البحاث في الخلاف من أئمة الفقه وفحول المناظرين أن يفتي في الفروع الشرعية، ولا يجب إفتاء فيما لم يقع، ويحرم التساهل في الفتوي»<sup>٦٢</sup> انتهى.

وانظر الرادع لك يا شيخ مما رواه الدرامي مرسلًا عن عبيد الله: <sup>٦٣</sup> «أجرؤكم على الفتيا»<sup>٦٤</sup> أجرؤكم على النار.<sup>٦٥</sup> وما رواه ابن عساكر عن علي رضي الله عنه: «من أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض».<sup>٦٦</sup> انظر هل يقبل أحد اللعنة هذه.

م: / (لأن الزفر الذي كان في داخل آتته كان أنتن من نجس الكلب ريحًا وأبشع منه طعمًا [١٧٨ ظ] وأقيح منه لونًا. وإذا كان الأمر كذلك فالزفر من الأنجاس المغلظة).

ش: هذه زيادة عبور في الهفوات وزيادة قيمة طنبور في النغمات.

٥٩ - ح- والسنة.

٦٠ البحر الرائق لزین الدین ابن نجیم، ٢٩٣/٦.

٦١ البحر الرائق لزین الدین ابن نجیم، ٢٩٤/٦.

٦٢ البحر الرائق لزین الدین ابن نجیم، ٢٩١/٦.

٦٣ أي عبيد الله بن أبي جعفر

٦٤ ح - أجرؤكم على الفتيا.

٦٥ مسند الدارمي، ٢٥٨/١.

٦٦ تاريخ دمشق لابن عساكر، ٢٠/٥٢.

م: (لأنَّ صاحب «الطريقة»<sup>٦٧</sup> صرَّح في بحث الطهارة بقوله: «والحاصل: أنَّ وجوب الاحتراز عن النجاسة ليس لذاتها؛ بل لوصفها المنفّر من الريح المنتن والطعم البشيع واللون القبيح»<sup>٦٨</sup> انتهى).

ش: هذا لا غبار عليه؛ لأنَّ كلامه في النجاسة شرعاً، وما نحن في صدده ليس بنجس شرعاً، أحكام الفقه ليست بمأخوذة من الأقيسة المنطقية، إنّما هي مبنية على النقل الصّرف من الأئمة الجهابذة النقلة عن الإمام وصاحبه.

م: (وقال في «القهستاني»<sup>٦٩</sup> من «مبسوط» شيخ الإسلام<sup>٧٠</sup>: إنّما كانت بالنتن والعين لا باللون؛ لكن في «الخرزانه»: كل نجس يزول طعمه وريحه طهر، انتهى). ش: هذا أيضاً كلام لا غبار عليه كالأوّل.

[إذا تغيّر الطعام وأنتن هل تنجس وحرّم أم لا؟]

م: (مع أنّ الطعام من اللحم وغيره إذا تغيّر وأنتن ريحه يكون حراماً نجساً، فكذا ههنا قال في «الأشباه والنظائر»: «والطعام إذا تغيّر واشتدّ تغيّره تنجّس وحرّم»<sup>٧١</sup> انتهى).

ش: هذا ترويح لكلامه الباطل، وقياس مع الفارق مع أنّه ليس من أهل القياس وبناء على قول ضعيف. اسمع سأملئ لك النقول بعضها صريح في المدعى وبعضها مؤيد.

وفي الأشباه: «المرقة إذا أنتنت لا تتنجّس، والطعام إذا تغيّر واشتدّ تغيّره تنجّس وحرّم، واللبن والزيت والسمن إذا أنتن لا يحرم»<sup>٧٢</sup> انتهى. قال محشيّه الحموي: «وفي النهاية: <sup>٧٣</sup> ثمّ

٦٧ أي محمد البركوي (ت. ١٥٧٣/٩٨١)، تقي الدين محمد بن بئر علي البركوي الرومي الحنفي. صوفي، واعظ، نحوي، فقيه، مفسر، محدث، فرضي مشارك في غير ذلك. من تصانيفه الكثيرة الطريقة المحمدية أي الطريقة المحمدية في بيان السيرة النبوية الاحمدية. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، ١٢٣/٩-١٢٤-١٢٤.

٦٨ بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية لأبي سعيد الخادمي، ٢٢٩/٤.

٦٩ أي شمس الدّين محدّد بن حسام الدّين الخراساني القهستاني الحنفي (ت. ١٥٥٥/٩٦٢). من تصانيفه: جامع الرموز في شرح النقاية، وجامع المباني في شرح فقه الكيداني. انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٢٤٤/٢.

٧٠ أي شيخ الإسلام محمد بن حسين البخاري الحنفي، المعروف ببيكر خواهر زاده (ت. ١٠٩٠/٤٨٣). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٥٨٠/٢.

٧١ الأشباه والنظائر لزين الدين ابن نجيم، ص ١٣٨.

٧٢ الأشباه والنظائر لزين الدين ابن نجيم، ص ١٣٨.

٧٣ أي النهاية في شرح الهداية لحسين بن علي السغناقي الحنفي (ت. ١٧١٤هـ/١٣١٤م). | النهاية للسغناقي، ١٢٨/١.

الاستحالة إلى فساد لا يُوجب النجاسة لا محالة. قال المصنّف في البحر بعد نقل عبارة النهاية: وبهذا علم ضعف ما في الخزانة<sup>٧٤</sup> انتهى. قال الطحاوي<sup>٧٥</sup> في مشكل الآثار: اللحم إذا أنتن يحرم أكله والسمن واللبن والزيت والدهن إذا أنتن لا يحرم. وفي فتاوى النجارية<sup>٧٦</sup>: وقع في اللحم دود وأنتن فهو طاهر. قال ابن الشحنة في شرح الوهبانية<sup>٧٧</sup>: «وبهذا علم أنّ حرمة اللحم ح [حينئذ] لضرر فيه لا لنجاسة» انتهى. وهكذا صرح الشرنبلالي في شرح الوهبانية<sup>٧٨</sup> ومما ذكر الحموي وابن الشحنة والشرنبلالي علم أنّ ما ذكر في الأشباه عن القنية<sup>٧٩</sup> «أنّ الطعام إذا تغيّر واشتدّ تغيّره تنجّس» ممّا لا يعول عليه ولا يعتمد إليه. وفي القنية:

ولو مكث الماء في خابية حتّى أسن وأنتن بحيث تعرّس استعماله من شدّة ننته فهو طاهر كما كان بيضة مذرت من غير أن تحضنها دجاجة فهي نجسة؛ لأنّها تتحوّل دماً بخلاف اللبن؛ فإنّه يتغيّر بالفساد طعمه ويتغيّر الطعم لا يتنجّس العين، وقال / يوسف الترجماني مثلاً: ولو لم يصر دماً ولكن تغيّر إلى نتن وفساد تنجّس أيضاً كالعدرة، قال مجد الأئمة الترجماني: وفيه إشكال يعني؛ لأنّه حكم بالتنجّس بمجرد التتن وليس كذلك بل بصيرورتها دماً، انتهى.

[١٧٩و]

ومتون الفقه تنادي بجهل هذا الرجل، في باب المياه: «يجوز الوضوء بماء انتن بالمكث»<sup>٨٠</sup> انتهى. لو كان التغيّر إلى نتن يوجب نجاسة لما جاز الوضوء، افتح عينك ولا شمس أعمى؛ فإنّ التعويل على المتون، وأيضاً لو قلنا بتنجّس ورق التتن بنجاسة ما، فلا

٧٤ غمز عيون البصائر لأحمد الحموي، ١٧/٢.

٧٥ أي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي الحنفي (ت. ٨٣٢١/٨٣٣٣م). انظر: الجواهر المضيئة للقرشي، ١٠٥-١٠٢/١.

٧٦ جميع النسخ: «فتاوى النجارية» هو تصحيف، والصواب «فتاوى الجبّارية» للقاظمي محمود بن عبد الجبار. انظر الجواهر المضيئة للقرشي، ٤٤٥/٣؛ غمز عيون البصائر لأحمد الحموي، ١٧/٢.

٧٧ أي تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد لسرى الدين عبد البر بن محمد بن محمد ابن الشحنة الحلبي الحنفي (ت. ١٥١٥/٩٢١). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٤٩٨/١.

٧٨ أي تفسير المقاصد من عقد الفرائد في شرح منظومة ابن وهبان لأبي الإخلاص حسن بن عمار المصري الشرنبلالي الحنفي (ت. ١٦٥٩/١٠٦٩).

٧٩ أي قنية المنية لتتيمم الغنية لنجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد الخوارزمي الحنفي المعروف بالزاهدي (ت. ١٢٦٠/٦٥٨). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٤٢٣/٢.

٨٠ البحر الرائق لزين الدين ابن نجيم، ٧١/١.

يكون الزفر المنعقد في الآلة نجسًا لما قال الفقهاء المأخوذ بأقوالهم في الدين، كقاضخان فإنه قال في فتاواه:

ماء الطابق نجس قياسًا، وليس بنجس استحسانًا، وصورته: إذا احترقت العذرة في بيت فأصاب ماء طابق ثوب إنسان لا يفسده استحسانًا ما لم يظهر أثر النجاسة فيه، وكذا الإصطبل إذا كان حارًا وعلى كوته طابق أو بيت بالوعة إذا كان عليه طابق وتقاطر منه، وكذا الحمام إذا أهريق فيه النجاسات فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر، وكذا لو كان في الإصطبل كوز معلق فيه ماء فترشح في أسفل الكوز في القياس يكون نجسًا؛ لأن البلة في أسفل الكوز<sup>٨١</sup> صار نجسًا ببخار الإصطبل، وفي الاستحسان لا يتنجس؛ لأن الكوز طاهر والماء الذي فيه طاهر، فما ترشح منه يكون طاهرًا<sup>٨٢</sup>.

كذا في البحر الرائق<sup>٨٣</sup> والأشباه، وشرح ابن أمير الحاج على المنية<sup>٨٤</sup> والشرح الكبير على المنية للحلي<sup>٨٥</sup>.

انظر أيها الشيخ، إذا أرخينا معك العنان ومشينا بك في الميدان، لا يوجد لك دليل بين الفرسان إلا قياساتك الكاسدة بين أهل العرفان، ارجع عن الترهات، وامش في الجادة تسلم من شرّ الشيطان؛ لأنه جاء عليك بطريق الحق، وجعلك كالعميان أضلك في افتراءك على الله الديان.

### [ ١, ٣. بيان خبائث الدخان ]

م: (فإذا كان الحال على هذا المنوال صار الدخان من النجاسات والخبائث. وقال الله تعالى في كتابه الكريم والقرآن العظيم: ﴿وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف، ١٥٧/٧].

٨١ م - في القياس يكون نجسًا؛ لأن البلة في أسفل الكوز.

٨٢ فتاوى قاضيخان، ١/٢٦٠.

٨٣ البحر الرائق لزين الدين ابن نجيم، ١/٢٤٤.

٨٤ أي حلية المجلى وبغية المهتدى في شرح منية المصلى لشمس الدين ابن محمد بن محمد الشهرير بابن أمير الحاج الحلبي الحنفي (ت. ١٠٨٧٩/٥٨٧٤م). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٢/٢٠٨.

٨٥ أي غنية المتملي في شرح منية المصلى (حلي كيبير) لابراهيم بن محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفي (ت. ١٠٩٥٤/٥٩٥٤م). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ١/٢٧.

ش: أما قولك يا شيخ «من النجاسات» فهو من ضلالك القديم فلا كلام لنا فيه. وأما قولك «الخبائث» واستدلالك بالآية الشريفة فهو أيضاً من ضلالك الذي أوقعك في حرج عظيم؛ لأنك فسرت القرآن بما تهوى، هل لك في هذا سلف وعن أيّ شيخ أخذت هذا؟ فإذا لم يكن لك سلف وشيخ فالشيطان يكون لك سلفاً وشيخاً، وهل ينبغي للعاقل أن يورط نفسه في هذه الورطات؟

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: من قال في القرآن برأيه<sup>٨٦</sup> فليتبوأ مقعده من النار». وفي رواية: «من قال في القرآن بغير علم<sup>٨٧</sup> فليتبوأ مقعده من النار»، / رواه الترمذي<sup>٨٨</sup>. وعن جُنْدُب قال: «قال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»،<sup>٨٩</sup> رواه الترمذي وأبو داود والنسائي.

[١٧٩ظ]

ولو أرخينا معك العنان ومشينا بك في الميدان فلا يتم استدلالك بالآية الشريفة؛ لأنه لا ملازمة بين الخبائث والنجاسة؛ لأنّ بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا؛ لأنّهما قد يجتمعان في نحو خنزير، وقد يفترق النجاسة في نحو الثوم والبصل؛ فإنهما سُمّيَا خبيثين في حديث المصطفى، وفي خطبة عمر رضي الله عنه، مع أنّهما طاهران يؤكلان بين المسلمين نيئًا ومطبوخًا إلا أنّ في أكله نيئًا كراهة تنزيه<sup>٩٠</sup>. وكذلك حيوان البحر طاهر وإن لم يؤكل حتّى خنزير البحر ولو كان ميتة، كذا في القنية، مع أنّ ما سوى نوع السمك خبيث.

أنصف يا شيخ! دُر حيث دار الفقهاء ولا ينفك استدلالك؛ لأنك لست من أهل الطبع السليم حتّى تستدلّ بالاستخبات تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليك ما كسبت، فُتّب من ضلالك، وارجع إلى أحد مذاهب أئمة السلف، واترك دعوى الاجتهاد؛ لأنّ اجتهاد أئمة المسلمين يكفيك بألف مرّة، ولا يحوجك إلى أن تخرج إلى الترهات؛ لأنّ خطأهم معفو، وخطأك ضلال وإضلال.

٨٦ في هامش س ح: أى من تلقاء نفسه من غير تتبع الأقوال الأئمة، منه.

٨٧ في هامش س ح: أى دليل يقيني أو ظني نقلي أو عقلي مطابق للشعري، منه.

٨٨ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن ١.

٨٩ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن ١؛ سنن أبي داود، أول كتاب العلم ٥؛ السنن الكبرى للنسائي، ٧/٢٨٦.

٩٠ صحّ في هامش س: مع أنّهما طاهران يؤكلان بين المسلمين نيئًا ومطبوخًا إلا أنّ في أكله نيئًا كراهة تنزيه.

[۱, ۳, ۱. هل كلّ الخبائث حرام أم لا؟]

م: (فإنّ الفقهاء رحمهم الله قد استدّلوا على حرمة كلّ الخبائث بهذه الآية الكريمة من حشرات الأرض كالضفدع والفأرة والحية وغيرها، ومن السباع كالكلب والذئب والأسد وغيرها).

ش: يا شيخ! أمعن ولا تخطب خبط عشواء؛ لأنّ دعواك في نجاسة الزفر لا في حرمة، ولو سلّمنا أنّ الزفر خبيث وحرام لم يلزم من خبائه الزفر وحرمة النجاسة لما عرفت أنّها أما ترى أنّ التراب حرام أكله مع أنّه طاهر مطهّر.

م: (مع أنّ بعضهم صرّح بأنّ «اللام» في هذه الآية للجنس).

ش: ولو كانت للجنس فلا يفيدك شيئاً لما عرفت.

م: (ومن جملة استدلال الفقهاء قول ابن ملك في «شرح المجمع»: ٩١ ويحرم كلّ ذي مخلب من الطير كالبازي والصقر وغيرهما، ٩٢ وذي ناب من السباع، والحشرات كلّها كالذباب والعقارب والفأرة ونحوها؛ لأنّها من الخبائث قال الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٧]. انتهى).

ش: وهذا أيضاً لا يفيدك فائدة ما؛ لأنّه أمر مفروغ عنه، ٩٣ ومع هذا إنّ هذا السباع لو ذكّيت طهرت لحومها كما قال الفقهاء: وما طهر جلده بالدبّاغ طهر بالذكاة، وكذا لحمه وإن لم يؤكل. وإذا كان أمرك يا شيخ خبطاً وضلالاً وجب علينا أن نذكر ما ورد في هذه الآية من أقوال المفسّرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

/ أخرج الطبراني عن حبيب بن سليمان بن سمرة عن أبيه عن جدّه: أن النبي صلّى الله عليه وسلّم أتاه رجل من الأعراب يستفتيه عن الرجل ما الذي يحلّ له والذي يحرم عليه في ماله ونسكه وماشيته وعنزه وفرعه ونتاج إبّله وغنمه؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أحلّ لك الطيّبات وحرم عليك الخبائث إلّا أن تفتقر إلى

[١٨٠و]

٩١ أي شرح مجمع البحرين لعبد اللطيف بن عبد العزيز الرومي الحنفي المعروف بابن ملك (ت. بعد ٨٢١هـ/١٤١٨م).  
انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٦١٧/١.

٩٢ صحّ في هامش س: كلّ ذي مخلب من الطير كالبازي والصقر وغيرها.

٩٣ صحّ في هامش س: لأنّه أمر مفروغ عنه.

طعام فتأكل منه حتى تستغني عنه. قال: ما فقري الذي أكل ذلك إذا بلغته وما غناي الذي يغنيني عنه؟ قال: إذا كنت ترجو نتاجًا فتبلغ بلحوم ماشيتك إلى نتاجك، أو كنت ترجو عشاء تصيبه مدرًا فتبلغ إليه بلحوم ماشيتك، أو كنت ترجو فائدة تنالها فتبلغها بلحوم ماشيتك، وإذا كنت لا ترجو من ذلك شيئًا فاطعم أهلك ما بدا لك حتى تستغني عنه. قال الأعرابي: وما غنائي الذي أذعه إذا وجدته؟ قال: إذا رويت أهلك غبوقًا من اللبن فاجتنب ما حرم عليك من الطعام، وأما مالك فإنه ميسور كله، ليس منه حرام غير أن في نتاجك من إيلك فرعًا، وفي نتاجك من غنمك فرعًا، تغذوه ماشيتك حتى تستغني عنه، ثم إن شئت فاطعمه أهلك وإن شئت تصدقت بلحمه. وأمره أن يعتر من الغنم من كل مائة عشرًا.

وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج في قوله تعالى ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ قال: الحلال ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ قال: الثقل الذي كان في دينهم.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ قال: كلحم الخنزير والربا وما كانوا يستحلون من المحرمات من المأكَل التي حرمها الله. وفي قوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ قال: هو ما كان أخذ الله عليهم من الميثاق فيما حرم عليهم.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ قال: عهدهم وموآثيقهم في تحريم ما أحل لهم.

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن السدي ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ يقول: يضع عنهم عهدهم وموآثيقهم التي أخذت عليهم في التوراة والإنجيل.

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ قال: التشديد في العبادة كان أحدهم يذنب الذنب فيكتب على باب داره: إن توبتك أن تخرج أنت وأهلك ومالك إلى العدو فلا ترجع حتى يأتي الموت على آخركم.

وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير / في قوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ ما غلظ على بني إسرائيل من قرض البول من جلودهم إذا أصابهم ونحوه.



وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن شوذب في قوله تعالى ﴿وَالْأَعْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾  
قال: الشدائد التي كانت عليهم.

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ عن قتادة في قوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ﴾  
إِضْرَهُمْ وَالْأَعْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ قال: تشديد شدد على القوم فجاء محمد صلى  
الله عليه وسلم بالتجاوز عنهم.

وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ﴾ قال: ما غلظوا على  
أنفسهم من قطع أثر البول وتتبع العروق في اللحم وشبهه.

وأخرج ابن جرير عن مجاهد ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ﴾ قال: عهدهم.<sup>٩٤</sup>

#### [ ١, ٤. أحوال مستعمل الدخان وحكم مسوّف تركه والإصرار على المعصية ]

م: (فإذا كان الأمر كذلك فوجب على من استعمله أن يتوب ولا يسوّف؛ لأنّ هلك  
المسوّفون).

ش: دعواك هذه على ما زعمت يا شيخ من اندراج الدخان في الخبائث باجتهاد منك،  
ولا سلف لك في هذا؛ بل الصواب في حقك أن تسكت في أمر هذا المعضل من البدعة،  
كما سكت من يخاف الله رب العالمين. ويدل على هذا ما «أخرجه عبد بن حميد، وأبو داود،  
وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والحاكم، وصحّحه وابن مردويه عن ابن عباس قال: كان أهل  
الجاهلية<sup>٩٥</sup> يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقدّراً، فبعث الله نبيّه وأنزل كتابه وأحلّ حلاله وحرّم  
حرامه، فما أحلّ فهو حلال وما حرّم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو منه، ثم تلا هذه الآية  
﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ  
لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ  
رَحِيمٌ﴾<sup>٩٦</sup> [الأنعام، ١٤٥/٦]. انظر يا شيخ! حبر الأمة ابن عم رسول الله كيف نطق بالصواب  
المحض، فقلّده.

٩٤ من الدرّ المنتور للسيوطي، ٥٨٢/٣-٥٨٣.

٩٥ صحّ في هامش س: من أهل الجاهلية.

٩٦ من الدرّ المنتور للسيوطي، ٣٧٢/٣.

أما قولك «هلك المسوّفون» فهو كلام لا غبار عليه؛ لكن إذا هلك المسوّفون مرّة لا عترفهم بذنوبهم ولو كانت صغائر وأنت تهلك ألف مرّة؛ لأنّك لست بمعترف بذنبك الذي أعظم من ذنوبهم؛ لأنّك سلكت مذهب أهل الاعتزال مرّتين على ما سيأتي قريباً، وما شعرت ودنت بمذهب أهل الضلال، وخذلت مذاهب أهل السنّة والجماعة بتشديد يدك الذي لا حاجة إليه في الدين؛ بل اللائق على أهل الدين عدم التشديد والمشّي مع أهل السنّة والجماعة حيث داروا، فإنّ الخير في اتّباعهم.

[١٨١] م / (مع أنّه قيل ثمّ العجب منك لا تتأمل في حالك؛ فإنّ ساعات اليوم واللييلة أربعة وعشرون).

ش: بل العجب من حاله أليق مع ركافة ألفاظه على ما لا يخفى؛ لأنّه وقع في تمذهب بمذهب أهل الضلال من غير شعور منه.

م: (ونفس فيها أربعة وعشرون ألفاً). ش: وكان عليه أن يقول: والأنفاس فيها وأنفاسك فيها إلخ.

م: (ويجب عليك التوبة في كلّ نفس، وترك التوبة معصية، فمن فعله فقد عصى معصية واحدة ولم يتب حتّى مضى عليه يوم ولييلة فقد أذنب أربعة وعشرون ألفاً).

ش: والصواب عشرين ألفاً من جهة التركيب.

م: (فقس ذنوبك في عمرك كم تذنّب، فعليك أن تتوب عن جميع المعاصي ولا تترك ذنباً واحداً).

ش: وهذا مع سقامة ألفاظه مذهب الاعتزال، أوقعه فيه تشديده الذي ليس من الدين في شيء، وبيانه: أنّ التماذي على الذنب بتأخير التوبة منه معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته، وخالف المعتزلة فصّروا: بأنّ التوبة واجبة على الفور حتّى يلزم بتأخيرها ساعة إثم آخر يجب التوبة عنه، وساعتين إثمان... وهلمّ جرّاً؛ بل ذكروا أنّ بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان: المعصية وترك التوبة، ساعتين أربع: الأوليان وترك التوبة عن كلّ

منهما، وثلاث ساعات ثمان وهكذا، كذا قاله إبراهيم اللقاني<sup>٩٧</sup> في شرح جوهره التوحيد هداية المرید.<sup>٩٨</sup>

م: (فإن مذهب أبي هاشم: <sup>٩٩</sup> أنه لو تاب من جميع الذنوب<sup>١٠٠</sup> ولم يتب عن ذنب واحد لم يصح أصلاً، كيف من أصر على المعاصي).

ش: هذا رجل كالغريق يتشبث بكل حشيش. فإن أبا هاشم من المعتزلة والذي نقل عنه مذهب الاعتزال، وبيان هذا: وفي عمدة الإمام النسفي: <sup>١٠١</sup> «ومن تاب عنه كبيرة صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى، ولا يعاقب بها أي على الكبيرة التي تاب عنها، خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة»<sup>١٠٢</sup> انتهى.

وفي شرح الجوهره: «صحّت التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض ولو كان كبيراً؛ للإجماع على أنّ الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحّت توبته وإسلامه، ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية خلافاً لأبي هاشم»<sup>١٠٣</sup> انتهى. أي وخلافاً أيضاً لمن تمذهب بمذهب أبي هاشم.

وفي الحرز الثمين شرح حصن الحصين<sup>١٠٤</sup> بعد أن ساق عبارات: «وبما جزرنا اندفع ما ذكره بعضهم أيضاً من «أنّ التوبة من معصية / مع الإصرار على سائر المعاصي غير صحيحة» وهو قول غير صحيح؛ لأنّ صحّة عمل من الأعمال لا يتوقّف على أداء جميع العبادات، فكذا في الواجبات المتروكات وما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ. وتحقيق هذا المبحث في إحياء

[١٨١ظ]

٩٧ أي إبراهيم بن إبراهيم بن الحسن اللقاني المصري المالكي (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣٢م). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٣٠/١.

٩٨ في هامش س م: بدل من شرح جوهره التوحيد، منه.

٩٩ أي أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م).

١٠٠ في هامش س ح م: وكان عليه أن يقول لو تاب عن جميع الذنوب، منه.

١٠١ أي عمدة العقائد لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م). انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٤٦٤/١.

١٠٢ شرح العمدة للنسفي، ص ٣٩٨

١٠٣ هدية المرید لجوهره التوحيد لإبراهيم اللقاني، ص ٤١٩.

١٠٤ شرح ملاً علي الفارسي (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م) على الحصن الحصين من كلام سيّد المرسلين لابن الجزري (ت. ٨٣٣هـ/١٤٢٩).

علوم الدين للإمام الغزالي [ت. ١١١١/٥٥٠٥] وشرح منازل السائرين لابن القيم الجوزي [ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م]، انتهى.

م: (وعن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نَقْطَةً سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ، وَإِذَا عَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُو قَلْبَهُ، فَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللهُ فِي كِتَابِهِ: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين، ١٤/٨٣] انتهى).

ش: ولفظ الحديث على ما في الترغيب والترهيب: «وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا كَانَتْ نَقْطَةً سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ مِنْهَا، وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُو قَلْبَهُ، فَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللهُ فِي كِتَابِهِ ﴿كَأَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [المطففين، ١٤/٨٣] رواه الترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه وابن حبان»<sup>١٠٥</sup>.

وفي رواية عن<sup>١٠٦</sup> أبي هريرة أيضًا: «أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِنَتْ فِي قَلْبِهِ نَقْطَةٌ سَوْدَاءَ، فَإِنْ هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ صُقِلَ قَلْبُهُ، فَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُو قَلْبَهُ»<sup>١٠٨</sup> الحديث انتهى.

#### [ ١, ٥. بَيِّنَةُ الْآخِرِ لِنَجَاسَةِ الدِّخَانِ ]

م: (وبعد ذلك، إِنَّ رَبَّكَ لَمْ يُعْذِّكَ مِنْ رَحِمِ أُمَّكَ بِالْدَمِ مِنْ فَمِكَ؛ بَلْ غَدَّكَ مِنَ السَّرَّةِ لَكُونَ الْفَمَ مَوْضِعَ الْإِقْرَارِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْقُرْآنِ، فَلَمَّا وَقَعَ الْإِخْتِيَارُ فِي يَدِكَ لَوَّثْتَهُ فِي يَدِكَ بِالزَّفْرِ النَّجَسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْحَرَامِ، فَلَوْ لَوَّثْتَكَ اللهُ تَعَالَى بِالْقَطْرَانِ وَطِينَةِ الْخَبَالِ لَا يَكُونُ عَجَبًا).

ش: قوله: «لم يَعْذِّكَ» من التغذيةية، قوله: «من رحم أمك» كان عليه أن يقول: «في رحم أمك» على ما لا يخفى، قوله: «بل غَدَّكَ مِنَ السَّرَّةِ لَكُونَ الْفَمَ مَوْضِعَ الْإِقْرَارِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْقُرْآنِ، الْإِخ» وعلى هذا يلزم أن لا يُعْذِّيَ بِالْدَمِ فِي الرَّحِمِ أَصْلًا لَّا مِنَ السَّرَّةِ وَلَا مِنْ غَيْرِهَا؛

١٠٥ الترغيب والترهيب للمنذري، ٤/٤٧.

١٠٦ م + غير.

١٠٧ صح في هامش س: عن أبي هريرة أيضًا.

١٠٨ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن ٨٣؛ السنن الكبرى للنسائي، ٩/١٦٠؛ صحيح ابن حبان، ٣/٥٣٧.

لأنّ في جوف الإنسان محلّ رئيس الأعضاء وهو القلب، وهو محلّ الأعمال والإتقان ومحلّ حفظ القرآن يلزم منه على ما علّل تلويث رئيس الأعضاء وغذائية الجنين بالدم، صرّح به في شرح الهداية العناية<sup>١٠٩</sup> والبحر الرائق وغيرهما. والحكم بالنجاسة للدم لا يثبت ما لم يظهر خارج البدن، ألا ترى أنّ بدن الإنسان مملوء بالدم، ولم يحكم بالنجاسة حتّى تجوز الصلاة به، وإذا عرفت هذا أيقنت أنّ هذا الرجل به نوع من الجنون لعدم انتظام كلامه. قوله: «فلما وقع الاختيار... إلخ» هذا أيضًا من ضلاله القديم قد مرّ غير مرّة فلا حاجة إلى شرحه.<sup>١١٠</sup>

قوله: «فلو لوّثك الله تعالى بالقطران وطينة الخبال» يعني عصارة أهل النار وصديدهم «لا يكون عجبًا». أقول: هذا بالنسبة / إليك لا يكون أعجب؛ لأنّك أليق بهذا المنصب؛ لأنّك كذبت وافترت على الله ورسوله وعلماء الدين المجتهدين بما لم يقولوا به.

[١٨٢و]

م: (ثمّ اعلم أيضًا أنّه ما دام رائحة الزفر يظهر من فمه لم يظهر سؤره؛ لأنّ ريقه نجس كشارب الخمر وريق الهرة الآكلة للفأرة، ويد المستنجي التي يُشَمّ منها رائحة النجاسة، كما صرّح في «الأشباه» بقوله: «ويشترط في الاستنجاء إزالة الرائحة عن موضع الاستنجاء والإصبع الذي استنجى به إلّا إذا عجز والناس عنه غافلون»<sup>١١١</sup> انتهى).

ش: قوله «ثمّ اعلم أيضًا أنّه ما دام رائحة الزفر يظهر من فمه لم يظهر سؤره؛ لأنّ ريقه نجس كشارب الخمر إلخ»، انظروا يا عباد الله هذه الفرية بلا مرية، وهذه القرطة<sup>١١٢</sup> بلا غلطة، وهذا القياس الفاسد عند أولي النّهي<sup>١١٣</sup> كاسد، وقياس هذا يريق شارب الخمر وما يليه قياس مع الفارق، بينهما بون بعيد كما لا يخفى على ذوي الفهم.

١٠٩ أي العناية في شرح الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرّي الرومي المصري (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).

١١٠ ح - قوله: «فلما وقع الاختيار إلخ» هذا أيضًا من ضلاله القديم قد مرّ غير مرّة فلا حاجة إلى شرحه.

١١١ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٣٨.

١١٢ في هامش س ح م: بمعنى التفريط، منه.

١١٣ أي ذوي العقول السليمة المستقيمة كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ﴾ [ طه ٥٤/٢٠]. انظر:

تفسير ابن كثير، ٢١٠/٣.

م: (قال في «شرح المنية»: «واشترط صاحب «المحيط»<sup>١١٤</sup> مع ذلك أكبر الرأي أنه قد طهر أن لا يوجد منه طعم النجاسة ولا لونها ولا ريحها، وإن وجد هذه الأشياء المذكورة لا يحكم بطهارته وعليه أكثر المشايخ؛ بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف»<sup>١١٥</sup> انتهى).

ش: يقال لك يا أبلد! هذا في نجاسة نصّ عليها المجتهدون بكونها نجاسة لا نجاستك التي ظهرت منك من موضع لا يليق ظهورها منه.

م: (وقال في «الدرر»: «يطهر المنتجس ثوباً كان أو غيره من النجاسة المرئية بزوال عينها وزوال أثرها كاللون والرائحة إن لم يشقّ زواله بأن يحتاج إلى الصابون ونحوه؛ فإن الآلة المعدة لقلع النجاسة هي الماء، فإن أحتيج إلى شيء آخر يشقّ عليه ذلك»<sup>١١٦</sup> انتهى).

ش: أقول: هذا في النجاسة عند المسلمين لا فيما فرطت أنت افراط كيف شئت فلا يُبالي به.

م: (فإن قلت: فهو معذور بناء على ما ذكرت في تطهير الفم مشقة لاحتياجه إلى غير الماء. قلت: فأيّ حاجة دعت واقتضت إلى أن تلتطخ فمك بنجاسة الزفر في الصباح والمساء على الدوام في كل أن حتى تحتاج إلى أن تعتذر بوقوع المشقة في التطهير لأجل الاحتياج إلى غير الماء مع أن مسائل النجاسات مبنية على أنواع الضرورات، كما هو مشهور في كتب الفقهاء مثل طين الشوارع والأزقة ومواضع الضرورات مستثناة في قواعد الشرع،<sup>١١٧</sup> كذا في «الذخيرة»<sup>١١٨</sup> و«التوفيق»<sup>١١٩</sup>).

ش: هذا السؤال والجواب مبني على ما تقوله على العلماء البراء مثل هذه الترهات.

[١٨٢ظ]

/ م: (فثبت هذا الحكم قوي ومحكم فلا مجال للممانعة والمخالفة لأحد فيه فلا يقاس هذا النجس والمنتجس إلى من يتنجس ثوبه أو بدنه بنجاسة أخرى، بلا اختيار وضرورة بحسب اقتضاء أحوال الإنسان في بعض الأحيان).

١١٤ أي المحيط البرهاني في الفقه النعماني لبرهان الدين محمود بن أحمد بن مازة البخاري الحنفي (ت. ١٢١٦هـ/١٢١٩م).

١١٥ غنية المتملي للحلي ص ٩٤.

١١٦ درر الحكام لمأخسرو، ٤٤/١.

١١٧ في هامش س م: كان عليه أن يقول: من قواعد الشرع، منه.

١١٨ أي الذخيرة البرهاني لبرهان الدين محمود بن أحمد بن مازة البخاري الحنفي (ت. ١٢١٦هـ/١٢١٩م).

١١٩ لعله كتاب مختصر توفيق الرحمن شرح كنز الدقائق لمصطفى بن محمد بن يونس الطائي (ت. ١١٩٢هـ/١٢٧٩م).

ش: نعم هذا الحكم قوي ومستحكم في ذهن الجهلة بقواعد الشرع وأساليه حتى لا يقدر أحد من المسلمين أن يزعمهم عما هم فيه من الضلال والجهل المركب.

م: (فمن تردّد فيه أو شكّ فقد طمّ غرّق دينه وعرض إسلامه على الخلل والزوال، فتفكّر واعرف هذا المعنى الدقيق اللطيف، فلا تكن من المتمردين).

ش: انظروا يا عباد الله بعين الإنصاف، كيف اعتقد الباطل ثم حصّ عليه حتى حصل منها زيادة قيمة في نعمات الطنبور.

م: (واعلم أنّه لما ثبت وضع كون الزفر من النجاسات المغلّظة، فصلاة من استعمله وداوم عليه وتلطّخ فمه غير جائزة وباطلة).

ش: هذا أيضًا من الضلالات القديمة التي لا تروج عند أولي النهي؛ لأنّه مبني على قياس فاسد.

م: (وأما على مذهب الإمام الشافعي فلا شبهة؛ لأنّ أدنى مقدار النجاسة منع جواز الصلاة عنده).

ش: هذا أيضًا مبني على مذهبه الكاسد؛ لأنّ مذهب الإمام الشافعي رحمه الله فيما هو نجاسة عنده وهذا ليس كذلك.

م: (وأما على مذهب الإمام الأعظم رحمه الله فكذلك أيضًا؛ لأنّ داخل فمه من اللسان وغيره إذا قيس يكون أزيد من مقدار الدرهم للمساحة).

ش: وهذا أيضًا من ضلاله الذي تمذهب به فلا يُعوّل عليه؛ لأنّه افترى على الإمامين، فإنّهما ليسا بقائلين بنجاسة الزفر حتى تفسد الصلاة بمقتضى مذهبيهما، نعوذ بالله من العمي.

م: (فالويل كلّ الويل على من ابتلي به<sup>١٢٠</sup> ويداوم عليه ويصلّي بنفسه أو يؤمّ للمسلمين<sup>١٢١</sup> مع زعمه أنّه مسلم ومتّق ومقتدى للمسلمين).

١٢٠ في هامش س م : أي شرب الدخان، منه.

١٢١ في هامش س م: كان عليه أن يقول يؤم المسلمون بلا لام الجازة، منه.

ش: إن كان الويل لمن دعوت عليه مرّة فلك ألف مرّة؛ لأنّه عصى الله بمعصية قاصرة إن كانت معصية، وإنّك عصيت الله بمعصية متعدّية وأوقعت الناس العوام في ورطة اعتقاد الباطل، أيّ ذنب أعظم منه؟

م: (ويظهر نتيجة هذا الكلام إذا لم يعتمد عليه ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ [الطارق، ٩/٨٦]).

ش: نعم يظهر نتيجة هذا الكلام عكس ما يحسب، ويقول: يا ليتني لم اختلق مثل هذا الاختلاق.

م: (ويقول المجرمون: ﴿فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة، ١٢/٣٢]).

ش: نعم يقول المجرمون من الذين يحسبون أنّهم يحسنون صنعًا لما أيقنوا أنّهم على الباطل من الاختلاق ارددنا إلى الدنيا حتّى نتوب من فضائح اختلاقنا.

م: (وإن كان اليوم معاندًا ومصرًّا وجاحدًا وحاسدًا). / ش: أقول المبتلى به ليس بمعاند، إنّما هو معترف بتقصيره، وأنّ مخلق ومع ذلك تعتقد صوابيّة الاختلاق، وقولك «جاحدًا» نعم هو جاحد لما اقترفته من الافتراء على الله ورسوله بزيادة شيء ليس عليه أمر الله ورسوله، وقولك «حاسدًا» زور محض؛ لأنّ ما فيك من الاختلاق لا يطلق على إزالة اسم الحسد؛ لأنّه ليس بنعمة بل هو نقمة.

م: (أعاذنا الله تعالى وإياكم من شرور أنفسنا).

ش: أيّ شرّ أعظم من شرّ نفسك الذي افتتن به الناس من اعتقاد الباطل حقًا.

م: (ومن سيئات أعمالنا).

ش: أيّ سيئة أقبح من إحداثك في الدين شيئًا لم يكن قبل بين العلماء المجتهدين.

م: (ومن قبائح أحوالنا آمين يا ربّ العالمين).

ش: الحمد لله الذي<sup>١٢٢</sup> أنطقك الله بالحقّ أيّ حال أقبح وأشنع من حالك التي أوقعت بها الناس في مهواة سوء الاعتقاد.



[ ١, ٦. قياس الدخان على سائر النجاسات والخبائث ]

م: (تنبيه: ١٢٣ اعلم أنه قال في «معالم التنزيل» في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾: «وفيما سبق من التمثيل دليل على جواز القياس» (١٢٤).

ش: أي دليل على جواز قياس الفقهاء المجتهدين، لا على جواز قياسك الفاسد الكاسد الغير الراجح عند أولي الفضل، ولئن سلمنا أن قياسك جمع شرائطه المذكورة في أصول الفقه، فباب القياس مسدود في زماننا، إنمّا للعلماء النقل عن صاحب المذهب من الكتب المعتمدة على أن ابن نجيم صرح في رسائله: بأن القياس بعد الأربعمئة منقطع، فليس لأحد أن يقيس مسألة على المسألة. كذا في حاشية الأشباه<sup>١٢٥</sup> للسيد الحموي.

م: (وقال في «تفسير أبي الليث»): «وفي هذه الآية دليل على أن الشيء يثبت بالشيء وإن كان بينهما فروق كثيرة بعد أن يجتمعا في وصف واحد، كما أن ههنا<sup>١٢٦</sup> خلق آدم من تراب ولم يخلق عيسى من تراب، فكان بينهما فرق في هذا الوجه، ولكن يثبت أن خلقهما بغير أب» (١٢٧ انتهى).

ش: مراد أبي الليث الإمام الجليل إن صحّ النقل منه، أن مستند جواز القياس للفقهاء المجتهدين لا لكل أحد كما عرفت آنفاً، الآية هذه وأمثالها من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية لا أن القياس أمر مخترع من عندهم.

م: (فإن قلت: إثبات كون الزفر من النجاسة بقوله تعالى ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ الحكم بالقياس، وإذا لا يتيسر إلا للمجتهد حتى يستدلّ به. قلنا: هذا السؤال إنما هو من عدم معرفة معنى القياس وعدم التمييز بين الثابت بالقياس وبين الثابت بالنص. فإنّ القياس إثبات حكم شيء بشيء آخر لا اشتراكهما في علّة. وبعبارة أخرى هو تعليل الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متّحدة لا ندرك بمجرد اللغة، كإثبات حرمة الربا / في الذرة قياساً على الحنطة؛ فإن الذرة غير الحنطة وغير داخله فيها، فقد حكم بحرمة الربا فيها قياساً على الحنطة، وكإثبات الشافعيين حرمة النبيذ

[ ١٨٣ ط ]

١٢٣ ح - تنبيه.

١٢٤ معالم التنزيل للبخاري، ٤٧/٢.

١٢٥ غمز عيون البصائر للحموي، ١٤١/٢، ١٣٤/٤.

١٢٦ في هامش س ح م: كان عليه أن يقول «أن هنا» فدبر، منه.

١٢٧ بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢١٩/١.

قياسًا على الخمر. وما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنَّ الخبيث ما يستقذره طبع أهل المروّة، وكون الزفر مستقذّرًا أظهر من الشمس، وأبين من الأMSN، وممّا لا ينبغي أن يرتاب عنه ولا ينكره إلا من كان طبعه متقذّرًا بقدر هذا الخبيث، فلا يميّز الطيب من الخبيث، أو كان معاندًا مختلًا لا إنصاف له أصلًا، فيكون الزفر داخلًا تحت الخبائث لغة، فلا يكون الاستدلال به استدلالًا بالقياس؛ بل هذا إثبات بظاهر النصّ وثبت نجاسته به).<sup>١٢٨</sup>

ش: قوله «(إن قلت إثبات كون الزفر إلخ)» هذا سؤال تخيله من تلقاء نفسه، لا يسأل بهذا السؤال إلا ذو جنة، وجوابه أيضًا مبني على مذهبه الفاسد الكاسد فلا يرغب به. قوله «وما نحن فيه ليس كذلك إلخ» فإن فيه ارتقاء من حضيض الجهل المركّب إلى دعوى الاستنباط من الآية بالاجتهاد الذي ما ساقه إليه إلا وسوسة الشيطانية زعمًا منه أنّه أحسن صنعًا، وهو في نفس الأمر ليس كذلك، ومع ذلك لا ملازمة بين خبائث الشيء ونجاسته، قد يكون خبيثًا ونجسًا كالخنزير ونحوه، وقد يكون خبيثًا ولا يكون نجسًا كالحيوان البحري سوى السمك فإنّه خبيث وليس بنجس، كالدّفين<sup>١٢٩</sup> وأمّ الخلؤل المسمّى بالدنيلس،<sup>١٣٠</sup> وكلب البحر ونحوها ممّا في البحر غير السمك، وكالثوم والبصل فإنّهما سمّا في الآثار خبيثين وليسا نجسين، فاحفظ هذا وكن من الشاكرين.

### [ ١, ٦, ١. شروط الاجتهاد وطبقات المجتهدين ]

م: (ومع هذا قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني: «ثمّ هذه الشروط أي شروط الاجتهاد إنّما هي في حقّ المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام، وأمّا المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلّق بذلك الحكم.»<sup>١٣١</sup> قال المولى المذكور في «حاشيته على شرح مختصر المنتهى»: «هذا في حقّ المجتهد المطلق، وأمّا المجتهد في مسألة فيكفيه العلم بما يتعلّق بها ولا يضرّه الجهل بما لم يتعلّق بها»<sup>١٣٢</sup> انتهى).

١٢٨ هذه القطعة مأخوذة من رسالة تخليص الإنسان لعبد النافع بن عمر الحموي الحنفي (ت. ١٠١٦هـ/١٦٠٧م). انظر: تخليص الإنسان لعبد النافع، ص ١٧٩.

١٢٩ في هامش س ح م: المسمّى بخنزير البحر، المسمّى عند الأتراك بونس بالغي، منه.

١٣٠ في هامش س ح م: المسمّى عند الأتراك مدّيه، منه.

١٣١ شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، ٢/٢٣٦.

١٣٢ حاشية على شرح مختصر المنتهى لسعد الدين التفتازاني، ٣/٥٨٠.

ش: نعم ما قاله العلامة التفتازاني في محلّه الأليق لا غبار عليه، فليس لك يا شيخ حظّ ممّا قاله؛ فإنّك لستَ من المجتهدين في المسائل؛ بل أنت من المقلّدين الذين لا يقدرّون على الاستنباط والاستخراج، ولا يفرّقون بين الغثّ والسمين، ولا يميّزون الشمال عن اليمين؛ بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لهم ولمن قدّهم كلّ الويل. وبيانه ما قاله العلامة ابن كمال باشا:

اعلم أنّ الفقهاء على سبع طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستباط أحكام الفروع عن الأدلّة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس/على حسب تلك القواعد من غير تقليد لأحد في الأصول ولا في الفروع.

[١٨٤و]

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف [ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م] ومحمد [ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م] وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلّة المذكورة، على حسب القواعد التي قرّرها أستاذهم أبو حنيفة؛ فإنّهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلّدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم كالشافعي ونظرائه المخالفين لأبي حنيفة في الأحكام غير المقلّدين في الأصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، كالخصّاف [ت. ٢٦١هـ/٨٧٤م] وأبي جعفر الطحاوي، وأبي الحسن الكرخي [ت. ٣٤٠هـ/٩٥٢م] وشمس الأئمة الحلواني [ت. ٤٤٨هـ/١٠٥٠م] وشمس الأئمة السرخسي [ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م] وفخر الإسلام البزدوي [ت. ٤٨٢هـ/١٠٨٩م] وفخر الدين قاضيخان [ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م] وغيرهم. فإنّهم ما يقدرّون على مخالفة الشيخ في الأصول ولا في الفروع؛ لكنّهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نصّ فيها على حسب أصول قرّرها، ومقتضى قواعد بسطها وحرّرها.

الرابعة: طبقة أصحاب التخرّيج من المقلّدين، كالرازي [ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م] وأضرابه؛ فإنّهم لا يقدرّون على الاجتهاد أصلاً؛ لكنّهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب أو عن واحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول، والمقايسة على نظائره وأمثاله من الفروع. وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله: «كذا في تخرّيج الكرخي، وتخرّيج الرازي» من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلّدين، كأبي الحسن القدرّوي [ت. ١٠٣٧هـ/١٠٣٧م] وصاحب الهداية وأمثالهم. وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: هذا أرجح، وهذا أولى، وهذا أصحّ رواية، وهذا أرفق بالناس، وهذا أوفق للقياس.

السادسة: طبقة المقلّدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف، وظاهر المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتمدة من المتأخّرين كصاحب الكنز<sup>١٣٣</sup> وصاحب الوقاية<sup>١٣٤</sup> وصاحب المجمع<sup>١٣٥</sup>. وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضيفة.

السابعة: طبقة المقلّدين الذين لا يقدرّون على ما ذكر، ولا يفرّقون بين الغث والسمين، ولا يميّزون الشمال عن اليمين؛ بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لهم ولمن قلّدهم كلّ الويل، انتهى. وهكذا بسط الشيخ على القارئ في بعض رسائله.

وإذا كان الأمر كما حرّر فأنّت من أيّ الطبقات حتّى تجتهد في المسائل التي لا نصّ / [١٨٤ظ]

فيها عن صاحب المذهب وأصحابه وذا<sup>١٣٦</sup> ما تيسّر لمن هو أقدم منك بثلاثمائة سنة فصاعداً كالرازي وصاحب الهداية وأبي الحسن القدرّوي وأضرابهم، فاللائق بحالك أن تكون من الطبقة السابعة الذين لا يقدرّون على التمييز بين الغث والسمين، ولا يفرّقون الشمال عن اليمين؛ بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل.

ثمّ اعلم: أنّه لا بدّ للمفتي المقلّد أن يعلم حال من يفتي بقوله، ومرتبته في الرواية، ودرجته في الدراية؛ ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين.

وفي أصول البزدوي: أجمع العلماء والفقهاء على أن المفتي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد لا يحلّ له أن يفتي إلاّ بطريق الحكاية، فيحكي ما

١٣٣ أي كنز الدقائق لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي الحنفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م)

١٣٤ أي برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأول المحجوبي البخاري الحنفي.

١٣٥ أي مظفر الدين ابن الساعاتي أحمد بن علي البغدادي الحنفي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م).

١٣٦ في هامش س م: أي الاجتهاد المعهود، منه.

يحفظ من أقوال الفقهاء، ولا يحلّ له أن يفتي فيما لا يحفظ فيه قولاً من أقوال المتقدمين. وفي الظهيرية: <sup>١٣٧</sup> روي عن أبي حنيفة أنّه قال: لا يحلّ لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا، انتهى.

فإذا كان لا يجوز تقليد الإمام بغير دليل في الأحكام، فكيف يجوز تقليد المقلّدين الذين ما وصلوا إلى مقام المجتهدين؟ نعم يجوز للعامة أن يقلّد العالم ولو مقلّداً لضرورة أمر الدين، والمراد بالعالم هو العالم بأقوال الفقهاء، لا النحوي والصرفي والمنطقي وغيرهم ممّن يزعم أنّه من الفضلاء.

م: (قال في «الدميري»): «لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدوّن» <sup>١٣٨</sup> انتهى).

ش: هذا أيضاً صدر منه من غير شعور غريق يتشبّث بكلّ حشيش، ليت شعري أي شيء حمّله على سوق هذه العبارة بعد أن لم يكن هو من المجتهدين؛ بل من الخاطبين خبط عشواء بل هو رجل مغرور الظاهر أنّه مختلط العقل من كثرة الرياضة.

م: (قال شارح «المنية» في بحث مسألة «لو اشتبهت عليه القبلة»): «ولو كان بحضرة من ليس من أهل ذلك المكان لا يأخذ بقوله إن لم يوافق تحرّيه؛ لأنّه مجتهد مثله ولا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر، انتهى» <sup>١٣٩</sup>.

ش: الله أكبر! هذا رجل غير عارف بمسائل الفروع، كيف يدّعي أنّه مجتهد ومستنبط، ولم يعلم الفرق بين الاجتهاد في اشتباه القبلة الذي هو بمعنى «التحرّي» الذي بابه مفتوح إلى قيام الساعة وبين «الاجتهاد» الذي هو بمعنى استنباط أحكام الفروع عن أدلّتها الذي بابه منسدّ منذ دهر طويل.

م: (وقال في «حقائق المنظومة»): <sup>١٤٠</sup> «رجل معه أوّان في بعضها ماء طاهر وفي بعضها نجس، وليس معه ماء طاهر سواه ولا يعرف الطاهر من النجس، فعليه أن يتحرّى ويتوضّأ بما يقع في

١٣٧ أي الفتاوى الظهيرية لظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد البخاري الحنفي (ت. ٦١٩هـ/١٢٢٢م).

١٣٨ النجم الوهاج في شرح المنهاج لكمال الدين الدّميري، ١٥٢/١٠.

١٣٩ غنية المتملي للحلبي ص ١١٤.

١٤٠ أي حقائق المنظومة شرح المنظومة النسفية لأبي المحامد محمود بن محمد البخاري اللؤلؤي الحنفي المعروف

بالافشنجي (ت. ٦٧١هـ/١٢٧٣م).

[١٨٥ و]

تحرّيه أنّه طاهر، ولا يجوز التيمّم عند الشافعي، وعندنا ليس له التحريّ؛ / بل يريق الكلّ ثمّ يتيمّم. وقال الطحاوي: ويخلط المائين ثمّ يتيمّم، وهذا أحوط كيلا يضيع الماء، وإنّما وضع المسألة في كون الطاهر أقلّ إذ لو كان الطاهر غالباً فعليه التحريّ إجماعاً؛ لأنّ الحكم للغالب، انتهى).

ش: وهذا أيضاً ينادي بجهل المستدلّ به؛ لأنّه لو كان عالمًا لميّر بين الاجتهاد والتحريّ، ولما خبط خبط عشواء كلام الجاهل ساقطاً لا اعتبار.

م: (فإذا علمت هذا). ش: نعم علمت ما فيه من مناداتك بالجهل المركّب.

م: (فرحم الله تعالى امرءًا اتبع الحقّ<sup>١٤١</sup> ولا يتبع الهوى؛ فإنّه يضلّ عن سواء السبيل وإلاّ فماذا بعد الحقّ إلاّ الضلال؛ لأنّ الحقّ أحقّ أن يتبع).

ش: نعوذ بالله من اعتقاد الباطل المختلق من عند رجل ذي قلق.

### [ ١ ، ٧ . بيان قاعدة «إنّ الأصل فيما هو في الأرض الانتفاع» ]

م: (فإن قلت: إنّ الأصل فيما هو في الأرض الانتفاع في شريعتنا لقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، [البقرة، ٢/٢٩]. قلنا: ذلك في زمان الفترة قبل بعثة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وقبل بيان الشرائع والحلال والحرام، لا في هذا الآن).

ش: هذا أيضاً خوض في القرآن بالرأي، ولم يعلم هذا الضالّ قول الرسول عليه السلام: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار». وفي رواية: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»، رواه الترمذي<sup>١٤٢</sup> عن ابن عباس. «وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». رواه الترمذي عن جندب، وأبو داود، وكذا النسائي<sup>١٤٣</sup>.

ولا وجه لجوابه بأنّ: «ذلك في زمان الفترة إلخ» لأنّه لا معنى في تشريع الحكم قبل البعثة بل تشريع الحكم بعدها؛<sup>١٤٤</sup> لأنّ في الآية الشريفة امتناناً من الربّ الكريم إلى عباده

١٤١ ح - الحقّ.

١٤٢ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن ١.

١٤٣ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن ١؛ سنن أبي داود، أوّل كتاب العلم ٥؛ السنن الكبرى لنسائي، ٧/٢٨٦.

١٤٤ صحّ في هامش س: إلخ لأنّه لا معنى في تشريع الحكم قبل البعثة بل تشريع الحكم بعدها.

بتسخير الأشياء لهم. قوله: «قبل بيان الشرائع والحلال والحرام لا في هذا الآن» لا وجه له أيضًا؛ لأن الآية مدنيّة، وقد شرعت أحكام بعضها حلال وبعضها حرام وبعضها فرائض.

قال الإمام النسفي في المدارك في تفسير الآية ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>١٤٥</sup>:

أي لأجلكم وانتفاعكم به في دنياكم، أما الأوّل فظاهر، وأما الثاني فالنظر فيه من العجائب الدالّة على صانع حكيم عليم قدير، وما فيه من التذكير بالآخرة؛ لأنّ ملاذها تذكّر ثوابها ومكارها تذكّر عقابها، وقد استدلّ الكرخي وأبو بكر الرازي [ت. ٣١٣هـ/٩٢٥م] والمعتزلة بقوله ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ على أنّ الأشياء التي يصحّ أن يتنفع بها، خلقت مباحة في الأصل<sup>١٤٦</sup> انتهى.

«أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ قال: سخر لكم ما في الأرض جميعًا كرامة من الله ونعمة لابن آدم متاعًا وبلغه ومنفعة إلى أجل. وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ في العظمة عن مجاهد<sup>١٤٧</sup> في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ قال: سخر لكم ما في الأرض جميعًا / كذا في الدرّ المنثور<sup>١٤٨</sup> للإمام السيوطي.

«﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ يعني من المعادن والنبات والحيوان والجبال والبحار، والمعنى كيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الأرض جميعًا؛ لتتنفعوا به في مصالح الدين والدنيا، أمّا مصالح الدين هو الاعتبار والتفكّر في عجائب مخلوقات الله الدالّة على وحدانيّته، وأمّا مصالح الدنيا<sup>١٤٩</sup> فهو الانتفاع بما خلق فيها»<sup>١٥٠</sup> كذا في الخازن.<sup>١٥١</sup>

١٤٥ م + جميعًا.

١٤٦ مدارك التنزيل أبي البركات النسفي، ٧٦/١.

١٤٧ صحّ في هامش س: عن مجاهد.

١٤٨ الدرّ المنثور للسيوطي، ١٠٦/١.

١٤٩ ح - الدنيا.

١٥٠ لباب التأويل للخازن، ٣٤/١.

١٥١ أي لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد الشيعي المعروف بالخازن (ت. ٧٤١هـ/١٣٤١م).

م: (لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ [المائدة، ٣/٥] وقوله: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام، ٥٩/٦] كذا في «التوضيح»<sup>١٥٢</sup> و«حاشية التلويح»<sup>١٥٣</sup>. ش: الله أعلم بصحة النقل.

م: (ومع هذا لا يلزم من ذلك حل الانتفاع بشرب دخان التباك؛ إذ الانتفاع بغير الأكل وشرب دخانه ممكن وصحيح مع أن الابتلاء بشرب الدخان غير ضروري كالتنفس ونحوه). ش: يقال تناول المباح لا يتقيد بالضرورة حتى يترتب عليه ما قلت.

م: (وأما الانتفاع بغيره، «فغير ممنوع اتفاقاً وإن لم يكن ضرورياً كأكل الفواكه، فعند بعض الفقهاء على الإباحة فإن أرادوا أن الله حكم بإباحته في الأزل فهذا غير معلوم، وإن أرادوا عدم العقاب على الانتفاع فحق»<sup>١٥٤</sup> انتهى).

ش: أقول هذه عبارته مع ركاكته كما ترى لا تنتج مقصوده.

م: (وأما الانتفاع بشرب دخانه وتلطيخ الفم بزفره ففي حكم أكل النجاسة، وأكل النجاسة حرام؛ إذ الزفر الذي في داخل آتته خبيث ونجس بل هو أخبث وأنجس من جميع الخبائث المغلطات والنجاسات).

ش: أقول هبت رباح خبائث الشيخ فاضطربت بحارّ ضلالته حتى غرق بين أمواجها وزالت مُسكته حتى حصلت منه هذه المصادمات التي غيرت قواعد الأصول<sup>١٥٥</sup> فجلس عن الوصول إليها.

[ ١, ٨. بيان قاعدة «إذا اجتمع دليل الحلال والحرام غلب الحرام الحلال» ]

م: (قال النبي عليه السلام: «إذا اجتمع الحلال والحرام أي دليل الحلال والحرام غلب الحرام الحلال»)<sup>١٥٦</sup>.

١٥٢ التوضيح في حلّ غوامض التنقيح لصدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت. ١٣٤٦/١٧٤٧م).

١٥٣ أي التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢/١٣٩٠م).

١٥٤ التلويح للتفتازاني، ٢/٢١٦.

١٥٥ صحّ في هامش س: هذه المصادمات التي غيرت قواعد الأصول.

١٥٦ السنن الكبير للبيهقي، ١٤/٢٨٤ «روى عن ابن مسعود أنه قال: ما اجتمع الحرام والحلال إلا غلب الحرام الحلال».



ش: أقول ما اجتمع فيما نحن في صدده دليل الحل<sup>١٥٧</sup> والحرمة حتى يترتب عليه ما قلت؛ بل هو مسكوت عنه، ويجب علينا السكوت كما سُكّت عنه؛ لأنّ ما ظننت أنّه دليل فذاك ظنّ إنّ بعض الظنّ إثم.

م: (وفي «المستصفي»<sup>١٥٨</sup>: الأصل هنا الحرمة؛ لأنّ المحرّم مع المبيح إذا اجتمعا فالمحرّم أولى؛ لأنّ الحرام واجب الامتناع والمباح جائز الإتيان).

ش: هذا أيضاً ما اجتمع فيه الدليل المحرّم والمبيح من جهة الشارع<sup>١٥٩</sup> حتى يرد عليه ما زعمت.

م: (قال صلّى الله عليه وسلّم: الحلال بين والحرام بين، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك).<sup>١٦٠</sup>

ش: هكذا وقع في رواية الطبراني في معجمه الصغير بإسناد حسن<sup>١٦١</sup> قوله: «الحلال بين» أي جلي الحلّ، قوله: «والحرام بين» لا يخفى حرمة بالأدلة الظاهرة، قوله: «فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فما اطمأنّ إليه القلب فهو بالحلال أشبه، وما نفر عنه فبالحرام أشبه. / وفي رواية: «دع ما يريبك» أي يوقعك في الريب أي الشكّ، والأمر للندب؛ لأنّ توقّي الشبهات مندوب لا واجب. «إلى ما لا يريبك» أي اترك ما تشكّ فيه واعدل للحلال البين؛ لأنّ من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه. رواه أحمد عن أنس، والنسائي عن الحسن بن علي أمير المؤمنين، والطبراني عن وابصة بن معبد بإسناد حسن، وله شواهد ترقيه إلى الصحّة.

وفي رواية: «الحلال ما أحلّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو ممّا عفى عنه»<sup>١٦٢</sup> رواه الترمذي وابن ماجه والحاكم عن سلمان بإسناد ضعيف.

وفي رواية الشيخين<sup>١٦٣</sup> عن النعمان بن بشير قال:

١٥٧ م - الحلّ.

١٥٨ أي المستصفي لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م)

١٥٩ صح في س: من جهة الشرع.

١٦٠ سنن النسائي، كتاب آداب القضاة ١١؛ المعجم الصغير للطبراني، ٤/١.

١٦١ صح في هامش س: بإسناد حسن.

١٦٢ سنن ابن ماجه، أبواب الأطعمة ٦٠؛ سنن الترمذي، أبواب اللباس ٦.

١٦٣ صحيح البخاري، كتاب الإيمان ٣٩؛ صحيح مسلم، كتاب المساقاة ١٠٧.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحلال بين» -بتشديد الياء المكسورة- أي واضح لا يخفى حلّه بأن ورد نصّ على حلّه أو مهد أصل يمكن استخراج الجزئيات منه؛ كقوله تعالى ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، [البقرة، ٢/٢٩]، فإنّ اللام للنفع، فعلم أنّ الأصل في الأشياء الحلّ إلّا أن يكون فيه مضرة. «والحرام بين»: أي ظاهرًا لا يخفى حرمة بأن ورد نصّ على حرمة كالفواحش والمحارم وما فيه حدّ وعقوبة والميتة والدم ولحم الخنزير ونحوها، أو مهد ما يستخرج منه، نحو كلّ مسكر حرام. «وبينهما مشبهات»: بكسر الموحدة على رواية الأصيلي وابن عساكر، وفي رواية «المشبهات» أي أمور مُلتبسة غير مُبَيّنة لكونها ذات جهة إلى كلّ من الحلال والحرام، أو شُبّهت بغيرها بما لم يتبيّن به حكمها على التعيين. «لا يعلمهنّ» أي حقيقتهنّ. «كثير من الناس» لتعارض الأمارتين وقليل منهم، وهم المجتهدون والراسخون يعلمون ذلك بقوة ترجيح إحدى العلامتين بنصّ أو قياس أو استصحاب أو غير ذلك، فإذا تردّد الشيء بين الحلّ والحرمة ولم يكن فيه نصّ أو إجماع، اجتهد فيه المجتهد فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي، فإذا ألحقه به صار حلالاً أو حراماً، فإذا فقد هذه الدلائل فالورع تركه؛ لأنّه داخل في قوله: «فمن اتقى الشبهات» أي التي أشبهت الحرام من وجه والحلال من وجه آخر. وفي رواية «المشبهات» أي التي شبهت بغيرها. وفي رواية الأصيلي وابن عساكر المشبهات. «استبرأ» أي بالغ في البراءة أو حصّل البراءة بالصيانة «لدينه» من الذمّ الشرعي، «وعرضه» من كلام الطاعن. وللعلماء فيه مذاهب ثلاثة: والظاهر أنّه مخرج على الخلاف المعروف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، والأصحّ أن لا يحكم بحلّ ولا حرمة ولا إباحة؛ لأنّ التكليف عند أهل الحقّ لا يثبت إلّا بالشرع. والثاني أنّ حكمه التحريم، والثالث الإباحة. «ومن وقع في الشبهات»: وفي رواية الأصيلي / «المشبهات» لابن عساكر «المشبهات» أي هجم عليها وتخطّى خطّتها ولم يتوقّف دونها. «وقع في الحرام»: يعني أنّ تكثير تعاطي الشبهات يصادف الحرام وإن لم يعمده ويقصده يأثم بذلك إذا قصر في التحزّي أو يعتاد التساهل ويتمرّن عليه ويجري على شبهة ثم شبهة أغلظ منها وهلمّ جرّاً إلى أن يقع في الحرام عمداً، وهذا معنى قولهم المعاصي تسوق إلى الكفر، كذا قاله النووي «أو يوشك أن يقع فيه»؛<sup>١٦٤</sup> لأنّه حول حريمه، كذا قال المناوي. «كالراعي يرمى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا وإنّ لكلّ ملك حمى

[١٨٦ظ]

ألا وإن حمى الله محارمه، ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا  
فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب.<sup>١٦٥</sup>

[دلالة آية الخبائث على حرمة الدخان]

م: (وقد صرح بعض العلماء في قوله تعالى ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف، ١٥٧/٧] أن الخبائث جمع محلّى بلام الاستغراق، فيدخل فيه كل فرد من أفراد الخبائث إلا بدليل منفصل كأكل الثوم والبصل؛ فإنه غير محرم إن لم يقرب المسجد ونحوه؛ لأنه ثبت حلّه بقوله صلى الله عليه وسلم، ولكن أكرهه ريحه في جواب من سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحرام هو؟ وتفصيله في «المصباح»<sup>١٦٦</sup>.

ش: هذا لا ينتهض دليلاً له على الحرمة؛ لأنّ الفقهاء كثيراً ما يصرّحون في كتبهم بكراهة أكل الخبائث وشربها، إمّا كراهة تنزيهية وإمّا كراهة تحريمية، وإذا كان الأمر كذلك فقد<sup>١٦٨</sup> صارت الآية عامّاً خصّ منها البعض، ولا على نجاسة الزفر أصلاً؛ لأنه لا يلزم من خبائة الشيء النجاسة كما مرّ مراراً.

م: (بخلاف هذا الخبيث المبحوث عنه فإنه ما ورد في حلّه وخروجه عن عموم قوله تعالى ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ كتاب ولا سنة ولا إجماع أمة ولا قياس مجتهد<sup>١٦٩</sup>).

ش: وإذا لم يرد في حلّه شيء فهل ورد في حرمة شيء؟ إذا قلت: ورد في حرمة شيء. يقال لك: هات ذلك الشيء نصّاً في المقصود والذي ظننت أنه دليل، فهو ظنّ إن بعض الظنّ إثم؛ لأنّ ظنك ليس في شيء من الاعتبار أصلاً؛ لأنك لست من أهل ذلك الظنّ؛ لأنّ للمجتهد انقلاع، أنت من البين ولا تغضب حقّ الغير، وإذا قلت: لم يرد في حرمة شيء، فقد صار من الشبهات، والاجتناب عن الشبهات ليس بواجب؛ بل مندوب على ما تقدّم في شرح الحديث، وح [وحيثئذ] صار تركه أولى من فعله. وأيضاً يقال لك من أدخل ما نحن في

١٦٥ من مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري، ١٨٩٣/٥.

١٦٦ مصابيح السنة للبغوي، ١٥٦/٣.

١٦٧ ح: أهل.

١٦٨ صح في هامش س: وإذا كان الأمر كذلك فقد.

١٦٩ صح في هامش س: وخروجه عن عموم قوله تعالى ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ كتاب ولا سنة ولا إجماع أمة ولا قياس مجتهد.

صدده في الخبائث حتى نحتاج في إخراجها عنها إلى ما ذكرت إنما أدخلته أنت فلا يُعبأ به؛ لأنك لست في مقام الاجتهاد، إنما أنت غاصب دعوى الاجتهاد فلا يُسلم لك؛ لأن صاحب الشيء أحقّ به.

م: (والخبث ما يستخبثه الطبع ويستقذره النفس، والعبرة في الاستخبات والاستقذار لطبع أهل المروّة والأخلاق الحميدة من العرب على ما قيل: فإن / أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات، صرح به شيخ زاد في «حاشيته»<sup>١٧٠</sup> على القاضي).

[١٨٧و]

ش: أقول: ولو سلّمنا هذا وأرخينا العنان معك لا ينتهض أيضًا دليلًا لمذعك من الحرمة والنجاسة؛ لأن كثيرًا من الأشياء يستقذر ولا يكون نجسًا كالريق والمخاط والبلغم من الإنسان تعافه النفس وليس بنجس، وكالروائح الحاصلة في الأسنان والآباط وبين أصابع الرجل عند لبس الجورب خصوصًا. انزل يا شيخ عن دعواك الاجتهاد، ودر في حضيض من قلّدت إن جاء إليك منه شيء فعضّ عليه بالنواجذ وإلا فاسكت كما سكت هو، ولا تشتغل بالوساوس التي ورطتك في مهواة سوء الاعتقاد في الشريعة.

م: (وقد صرح القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة، ٤/٥]: إن الطيب هو ما لم تستخبثه الطبائع السليمة ولم تنتفر عنه، ومن مفهومه<sup>١٧١</sup> حرمة مستخبات العرب).<sup>١٧٢</sup>

ش: هذا أيضًا خروج عن مذهب من قلّد، هو تذهب بمذهب لا يدره؛ لأن القاضي شافعي، تكلم على مقتضى مذهبه، وعندنا لا يستدلّ بالمفهوم على ما حرّر في الأصول.

م: (وقال عضد<sup>١٧٣</sup> في تفسير هذه الآية: ويعلم منه حرمة المستخبات وهي ما لا تستطيه أصحاب الطبائع السليمة في وقت الخصب). ش: هذا أيضًا عمل بالمفهوم وليس بمرضى المذهب. انظروا يا عباد الله! هذا رجل لا يعرف قواعد مذهبه كيف يدعي الاجتهاد.

١٧٠ أي حاشية محي الدين محمد بن مصلح الدين الحنفي المعروف بشيخ زاده (ت. ١٥٤٣/هـ ٩٥٠م) على أنوار التنزيل لقاضي البيضاوي. حاشية محي الدين شيخ زاده، ٤٧٦/٣.

١٧١ أي مفهوم المخالفة، فإنه ليس بدليل معتبر في قول الشارع عند الحنفية.

١٧٢ أنوار التنزيل لقاضي البيضاوي، ١١٥/٢.

١٧٣ أي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي (ت. ١٧٥٦/هـ ١٣٥٥م).

م: (فتأمل وتدبّر ولا تكن من المعاندين والمتكبرين).

ش: تأملنا وتدبرنا فضائحك التي لا يجوز لمسلم أن يكتمها خوفاً على عوام المسلمين من اعتقادهم إيّاها ولولاه لكتمتها، أما المعاندة والتكبر اللذين نهيت عنهما، فهما فيك قطعاً؛ ولذا تركت الجادة ووقعت في التّرهات.

م: (عن أبي أمامة رضي الله تعالى: «قال صَلَّى الله عليه وسلّم: من دعا إلى الهدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى الضلالة كان عليه من الأثم<sup>١٧٤</sup> مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً»<sup>١٧٥</sup>).

ش: إن صحّ الحديث فهو أحقّ بالعمل به من غيره، يجب له على مقتضى هذا الحديث أن لا يدعو الناس إلى ضلالة، وهي سوء الاعتقاد من كون الزّفر نجساً والاستدلال<sup>١٧٦</sup> على حرمة الدخان بما ذكر.

م: (فمن كان له عقل صاف ودين وإنصاف، وخوف من الله الواحد، وحياء من الرسول المختار، واقتداء للأصحاب الأخيار، يكفي له هذا المقدار).

ش: هذا لا يكفي لمن هو موصوف بما ذكرت إنّما يكفيه لك أنت ومن تبعك.

م: (وإلا فإنّ تلونا التوراة والإنجيل والزبور والفرقان / لا ينفعه ولا يكفيه).

[١٨٧ظ]

ش: نعم، لنفّع<sup>١٧٧</sup> هذه الكتب المنزّلة وكفايتها لمن هو موصوف بما ذكرت ما تبعوك في ضلالاتك؛ بل اعتزلوها.

م: (لأنّ الأنبياء عليهم السلام لم يعالجوا السفية والأحمق والمعاند؛ بل عجزوا عنه كما نقل من عيسى عليه السلام حيث قال: إني أحييت الموتى بإذن الله تعالى، وأبرئ الأكمه والأبرص، ولم أعالج الأحمق والسفيه وعجزت عنهما).

ش: إن صحّ النقل فهو جدير بأن يقال له ما قال هو لغيره.

١٧٤ م: الإثم.

١٧٥ صحيح مسلم، كتاب العلم ١٦.

١٧٦ س: الاستدال. | ح م: الاستدلال.

١٧٧ م: لينفع.

م: (وكما في محمد حبيب الله وأبي جهل عدو الله؛ فإنه عجز عن المقاومة بالحروف واحتاج إلى المقاتلة بالسيوف، عصمنا الله تعالى وإياكم من الجهل).

ش: خصوصاً من الجهل المركب الذي شعارك.

م: (والسفه والعناد واتباع الشيطان والهوى).

ش: هذه كلها غالبية عليك ينبغي لك الالتجاء إلى الله منها.

م: (إذ قال الله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَيَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات، ٤٠/٧٩]، آمين يا مجيب السائلين، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين).

ش: أقول: لو كنت عاملاً بهذه الآية لما أقدمت على ما اقترفت من الزيادة في الشرع الذي لم تكن معهودة فيه.

م: تمت رسالة مصطفى أفندي الأماسي الشهير بأق طاغلي.

ش: هكذا وجدتها منسوبة إليه والعلم عند الله.

## [٢. ردية على دلائل مفتي الخادم في تحريم الدخان]

وقد وقفت على دلائل واهية في تحريم الدخان ممن يزعم أنه من الفضلاء يقال له «مفتي الخادم»<sup>١٧٨</sup> على ما بلغنا،<sup>١٧٩</sup> لا ينبغي للإنسان أن يذكرها فضلاً عن أن يعتقدها.

## [١, ٢. الإصرار على المباح صغيرة]

منها: أنه قال: «وأيضاً قالوا: الإصرار على المباح صغيرة، والأصح إن في المباح حساباً والحساب هلك».<sup>١٨٠</sup>

١٧٨ أي أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي (ت. ١١٧٦هـ/١٧٦٢م).

١٧٩ صح في هامش س: يقال له مفتي الخادم على ما بلغنا.

١٨٠ مجموعة الرسائل للخادمي، ص ٢٣٤.

أقول: هذا قول باطل، كيف يكون الإصرار على المباح صغيرة في أيّ مذهب سطر هذا؟  
وكون الحساب هلكاً على إطلاقه باطل، نعم إذا نوقش عُذّب.

### [٢, ٢. روايات عن شرب الدخان وحكم العمل بالحديث الضعيف]

ومنها: أنّه قال: «وأما ما في بعض المواضع من رواية الحديث عن بعض التفاسير فالظاهر أنّه ممّا لا يعوّل عليه، نعم لو لم يقطع بوضعه ووقع في احتياط شيء من الأحكام فيرجّح العمل بالحديث الضعيف وإن لم يوجب»<sup>١٨١</sup>.

أقول: مع ركاكة عبارته فيها خبط عشواء. قوله «من رواية الحديث عن بعض التفاسير فالظاهر إلخ» أقول: يجب عليه أن يقول «ممّا لا يعوّل عليه جزماً من غير شك». قوله «نعم لو لم يقطع بوضعه» أقول: بل قطع بوضعه بلا شك.

بيانه: ما رفع إلي شيخ مشايخنا العالم العلامة الشيخ علي الأجهوري المالكي [ت. ١٠٦٦هـ/١٦٥٦م] رحمه الله صورته ما تقول السادة العلماء رضي الله عنهم، ونفع بعلمهم المسلمين في الدنيا والآخرة أمين. في / هذه الأحاديث التي ذكرها القائل وهي قوله:

[١٨٨و]

روي عن النبي صَلَّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «إياكم والخمر الكبير».

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: «خرجت مع النبي صَلَّى الله عليه وسلّم فرأى شجرة فهزّ رأسه، فقلت: يا رسول الله لم هزرت رأسك؟ فقال: يأتي على الناس زمان يشربون من أوراق هذه الشجرة ويسكرون ويصلّون وهم سكارى، ثم قال: أولئك هم الأشرار وهم منّي برّاء والله بريء منهم».

وعن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عن النبي صَلَّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «من شربها فهو في النار أبداً، ورفيقه إبليس، فلا تعانقوهم ولا تصافحوهم ولا تسلّموا عليهم؛ فإنّهم ليسوا من أمّتي، ومن شربها طار الإيمان من قلبه، وهو ملعون ويمشي على الأرض وهي تلعنه، ومن مات على ذلك فتح الله له باباً إلى النار، ويكتب بين عينيه آيس من رحمة الله»، أخرجه الترمذي في صحيحه عن النبي صَلَّى الله عليه وسلّم.

وعنه: «صلى الله عليه وسلم أنه قال: يأتي أقوام في آخر الزمان يتواددون بالدخان ويقولون إنهم من أمتي، وفي بعض الأخبار إنهم من أهل الشمال يعني يعطون كتابهم بشمالهم، وهي شراب الأشقياء وهي شجرة مرّة خلقت من بول إبليس لعنه الله تعالى حين سمع قول الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الإسراء، ١٧/٦٥] الآية، فدهش وبال فخلقت تلك الشجرة من بوله لعنه الله تعالى».

هل ذلك صحيح وارد عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا؟ أم كيف الحال أوضحو لنا الجواب ماجورين أنابكم الله الجتة بمتّه وكرمه؟

أجاب لشيخ المذكور نفعنا الله تعالى بعلمه:

بعد الحمد لله تعالى لا شكّ في أنّ ما ذكره هذا القائل كذب وافتراء عليه صلى الله عليه وسلم، وليس في الترمذي ما نسبه له، وقد اختلف قول هذا القائل في نسبة هذه الأحاديث، فتارة ينسب للترمذي وتارة لـحلية أبي نعيم، وهو كاذب في ذلك، وقد ورد أحاديث في ذمّ من كذب عليه صلى الله عليه وسلم. منها حديث: «إنّ كذباً عليّ ليس ككذب على أحد، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، رواه الشيخان. ١٨٢. ومنها حديث: «من كذب عليّ فهو في النار» ١٨٣، رواه الإمام أحمد في مسنده، وهو صحيح. ومنها: «من حدث عني بحديث يرى أنّه كذب فهو أحد الكاذبين» بالثنية أو الجمع، رواه الإمام أحمد ومسلم وابن ماجه. ١٨٤.

والكذب عليه صلى الله عليه وسلم كبيرة؛ بل قال أبو محمد الجويني بكفر فاعله، قاله شيخ مشايخنا / في حاشية الجامع، ١٨٥. وقال: في قوله «إنّ كذباً عليّ إلخ» معناه أنّ الكذب على الغير قد ألف واستسهل خَطْبُهُ وليس الكذب عليّ بالغاً مبلغ ذلك في السهولة؛ ولكنّه أشدّ منه في الإثم، ثمّ إنّه لا يلزم من إثبات الوعيد المذكور على الكذب عليه صلى الله عليه وسلم أن يكون الكذب على غيره مُباحاً، وتحريمه ثبت بدليل، والفرق بينهما أنّ الكذب عليه صلى الله عليه وسلم توعد فاعله بجعله في

١٨٢ صحيح البخاري، كتاب الجنائز ٣٣؛ صحيح مسلم، مقدمة ٤.

١٨٣ مسند أحمد، ١/٤١٠.

١٨٤ مسند أحمد، ٣٠/١٧٤؛ صحيح مسلم، مقدمة ١؛ سنن ابن ماجه، أبواب السنة ٥.

١٨٥ على حسب ظني هذا الكتاب حاشية على الجامع الصحيح للبخاري لعبد الرحمن بن محمد القصري الفاسي المالكي

(ت. ١٠٣٦هـ/١٦٢٦م). انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٥/١٩٤.



النار له مسكناً بخلاف الكذب على غيره. وقوله «متعمداً» ضابط الكذب هو الإخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه سواء كان عمداً أو خطأ؛ لكن المخطئ غير مأثوم بالإجماع. قوله «فليتبوأ» أي ليتخذ لنفسه مسكناً من النار، يقال «تبوأ الرجل المكان» إذا اتخذ مسكناً، وهو أمر بمعنى الخبر أيضاً أو التهديد أو التهكم أو دعاء على فاعل ذلك أي بؤاه الله تعالى ذلك، وأولها أو لاها، فقد رواه أحمد بإسناد<sup>١٨٦</sup> صحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ «بيني له بيت من النار» انتهى. المراد منه انتهى كلام الشيخ المذكور إلى هنا.

ثم قول الزاعم مفتي الخادم:<sup>١٨٧</sup> «ووقع في احتياط شيء من الأحكام فيرجح العمل بالحديث الضعيف.» وقع منه جهلاً بقواعد الأصول، فقد أجمع علماء الأصول والمحدثون على أنه لا يحتج على الأحكام والعقائد بالأحاديث الضعيفة، وإنما يعمل بها في الترغيب والترهيب بعد إن لم يشتد ضعفها على ما قرره علماء الأصول. كيف يستدل على حرمة الدخان بالأحاديث الضعيفة على زعم الزاعم المذكور فرضاً؟ وقد علمت مما سبق وضعها وحال واضعها، أراد الزاعم هذا أن يبني بيتاً فهدم مسجداً، يعني أراد أن يثبت حرمة الدخان وقع في الكذب على الرسول.<sup>١٨٨</sup> انظر خسارة هذا الدين لا يحتاج أن يثبت بالأحاديث المكذوبة. أما كيفيك أن تقول «إنّ الدخان حادث محدث بدعة» وتقف عنده، وإن أردت الارتقاء فغاية ما تقول فيه بدعة قبيحة خلص الله من ابتلى بها من المسلمين، ولا تشدد أنت ومن سلك مسلكك<sup>١٨٩</sup> الأمر على الناس إماماً بحرمة الدخان حراماً قطعياً، وإما بنجاسة زفره الحاصل في الآلة، وإما بتأكيل المسلمين النجاسة، وعدم صحة صلاتهم وصلاتهم من ائمتهم بهم. وقد ثبت في مذهب أهل السنة أن إمامة الفاسق صحيحة ما لم يؤد فسقه إلى تكفيره أو بطلان صلاته. فقد روى أبو داود وأبو يعلى والبيهقي كلهم من حديث عبد الله بن صالح عن العلاء بن الحارث عن مكحول عن أبي هريرة: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً»

١٨٦ ح: وهو الاستهزاء.

١٨٧ في هامش ح: هذا القول عن الخادمي نقله من أذكار النووي فلا يردّ عليه؛ بل على النووي.

١٨٨ في هامش ح: هذا غفلة من كلام الخادمي حيث قال: وأما ما وقع في بعض المواضع من رواية الحديث عن بعض التفاسير. فالظاهر أنه مما لا يعول عليه، فانظر إلى خسارة المدني حيث زعم بأنه المفتي استدلل بحديث الموضوع. لمحزره سيد عمر الخريتي.

١٨٩ صح في هامش س: أنت ومن سلك مسلكك.

[١٨٩و]

كان هو أو فاجراً وإن هو عمل الكبائر، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم / برّاً كان أو فاجراً وإن هو عمل الكبائر، والصلاة واجبة عليكم على كل مسلم يموت برّاً كان أو فاجراً وإن هو عمل الكبائر»<sup>١٩٠</sup> ورواته ثقات؛ لكن فيه انقطاع. قال الدارقطني: «إنّ مكحولاً لم يلق أبا هريرة». <sup>١٩١</sup> وقال ابن حجر: «لا بأس برواته إلا أنّ مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة». <sup>١٩٢</sup> ومكحول هذا دمشقي تابعي فقيه الشام. <sup>١٩٣</sup>

وروى البيهقي عن أبي هريرة: «صلّوا خلف كل برّ وفاجر وصلّوا على كل برّ وفاجر وجاهدوا مع كل برّ وفاجر». <sup>١٩٤</sup> وروى الحاكم عن واثلة: «صلّوا على كل ميّت وجاهدوا مع كل أمير». <sup>١٩٥</sup>

ولهذا كان السلف الصالح يقتدون بالفجرة؛ كيزيد والحجاج وزيد وسائر أرباب الظلم والفساد، وكذا أمراء بني أمية منهم الوليد بن المغيرة لما ولّاه عثمان بن عفان رضي الله عنه الكوفة، فشرب الخمر وصلّى الصبح سكران أربع ركعات، وسأل الجماعة هل نصلي غيرها أو نكتفي بها؟ ففي هذا كله لم يجوزوا ترك الجماعة هو على هذه الحالة محافظة عن التفرقة بين جماعة المسلمين لما ورد أنّ جماعة رحمة والفرقة عقوبة.

وقد روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «أنّ الله لا يجمع أمّتي على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شدّد شدّاً إلى النار»<sup>١٩٦</sup> فاختلف فهم رحمة، لا جهالة بخلاف الأمم السالفة، فإنّ اختلافهم كان على ضلالة ومن ثمّ روى اختلاف أمّتي رحمة. لمّا فرغت عن شرح هذه الرسالة المُعضلة<sup>١٩٧</sup> وقد وعدتُ في ديباجته بتذييل خاتمة أردت أن أنجز الوعد.

١٩٠ سنن أبي داود، أول كتاب الجهاد ٣٥؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٨٢/٦.

١٩١ العلل الواردة في الأحاديث النبوية للدارقطني، ٢٦٨/٨.

١٩٢ المطالب العلية لابن حجر العسقلاني، ٤٢١/١٢.

١٩٣ صحّ في هامش س: قال الدارقطني: إنّ مكحولاً لم يلق أبا هريرة، وقال ابن حجر لا بأس برواته إلا أنّ مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة، ومكحول هذا دمشقي تابعي فقيه الشام.

١٩٤ السنن الكبرى للبيهقي، ٣٢٥/٧.

١٩٥ الأسماء والكنى للحاكم النيسابوري، ١١٢/٤.

١٩٦ سنن الترمذي، أبواب الفتن ٧.

١٩٧ في هامش م: أي المشكلة.

### [٣. بيان الاستدلالات على حرمة الدخان]

فقلت خاتمة: اعلم، أنّ أحكام المكلفين تحتاج إلى الإثبات بالدليلين الأصليين، وهما الكتاب والسنة، وبالفرعيتين وهما الإجماع والقياس. وقد عرفت ممّا سبق أنّ شرب الدخان لم يرد في حقّه نصّ من القرآن والحديث لا في حلّه ولا حرمة؛ بل هو مسكوت عنه، وقد عرفت حال المسكوت عنه من حديث<sup>١٩٨</sup> الترمذي وابن ماجه والحاكم، ولا وقع إجماع من يُعتدّ بإجماعه على حلّه ولا حرمة. وما بقي لنا إلّا القياس، ولسنا من أربابه؛ لأنّ بابه مسدود منذ سنين متطاولة، ومع هذا لو قسناه ما نقيسه إلّا على الثوم والبصل وذا لا يفيد إلّا الإباحة والطهارة غاية ما فيه كراهة تنزيهية.

### [٣، ١. الاستدلال على حرمة الدخان بالحديث الثوم والبصل]

قال النووي: «في حديث الثوم والبصل تصريح بإباحة الثوم؛ لكن يكره لمن أراد حضور الجماعة ويلحق به كلّ ما له رائحة كريهة، وكان النبي صلّى الله عليه وسلّم يترك دائماً؛ لأنّه كان يتوقّع مجيء الوحي في كلّ ساعة. واختلفوا في الثوم والبصل والكراث في حقّه عليه السلام، فقال بعض أصحابنا<sup>١٩٩</sup> هي محرّمة عليه، والأصحّ عندهم أنّها مكروهة كراهة تنزيه لعموم قوله لا في جواب إحرام هو»<sup>٢٠٠</sup> انتهى.

قال الطحاوي في شرح الآثار<sup>٢٠١</sup> بعدما سرد الأحاديث يعني في الثوم والبصل: «فهذه الآثار دلّت على إباحة أكل نحو البصل والكراث والثوم مطبوخاً كان أو غير مطبوخ لمن قعد في بيته، وكراهة حضور المسجد وريحه موجود لئلا يؤذّي من يحضره من الملائكة وبني آدم، قال: وبه نأخذ وهو / قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد»<sup>٢٠٢</sup> كذا في المرقاة شرح المشكاة<sup>٢٠٣</sup> لعلي القارئ.

[١٨٩ظ]

١٩٨ في هامش س م ح: يعني الحلال ما أحلّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه وما سكت عنه فهو ممّا عني عنه، منه.

١٩٩ في هامش س م ح: يعني الشافعية، منه.

٢٠٠ المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي، ٩/١٤.

٢٠١ أي شرح معان الآثار.

٢٠٢ شرح معاني الآثار للطحاوي، ٤/٢٤٠.

٢٠٣ المرقاة شرح المشكاة لعلي القارئ، ٧/٢٧٢٥.

[٣, ٢]. الاستدلال على حرمة الدخان بأنّ الأذى الحاصل من الريحه الممتن]

وقد سمعت من بعض الناس: أن شرب الدخان حرام للأذى الحاصل من الريح الممتن، فهو باطل على إطلاقه، ألا ترى أنّ الأذى الحاصل من أكل الثوم ونحوه لم يكن حراماً؛ بل مكروهاً مع أنّه منصوص عليه، فكيف يكون غير المنصوص المقيس على فرض القياس أشدّ من المقيس عليه، وقد علمت أن القياس قد انقطع من أهل هذه الأعصار.

[٣, ٣]. الاستدلال على حرمة الدخان بأنّه إسراف]

وسمعت أيضاً من بعض آخر: أنّه حرام لوجود السرف فيه. فهو أيضاً باطل على إطلاقه؛ لأنّ السرف مقول بالتشكيك؛ لأنّ من السرف ما هو حرام كالأكل فوق الشبع، وما هو مكروه كالسرف في الوضوء.

قال ابن الهمام [ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م] في شرح الهداية: «ومن آداب الوضوء ترك الإسراف»<sup>٢٠٤</sup> انتهى. لأنّه لو كان حراماً لما كان تركه من الآداب؛ لأنّ ترك الحرام فرض، فعلم من هذا أنّ الكراهة تنزيهية. وقال في الغرر<sup>٢٠٥</sup> وتنوير الأبصار<sup>٢٠٦</sup> ومكروه الوضوء الإسراف فيه، وهكذا في منية المصلي.

قال علاء الدين في الدرّ المختار: «الزيادة على الثلاث من السرف المكروه تحريمًا لو بماء النهر والمملوك له، وأمّا الماء الموقوف على من يتطهّر به كماء المدارس والمُسْتَبَل على نواحي المساجد فالسرف فيه حرام»<sup>٢٠٧</sup>.

قال في البحر الرائق: «لأنّه إنّما يوقف ويساق لمن يتوضّأ الوضوء الشرعي». ثمّ قال: «وقد علمت أن الزيادة على الثلاث لطمأنينة القلب أو بنية وضوء آخر لا بأس به»<sup>٢٠٨</sup>.

٢٠٤ فتح القدير لابن الهمام، ٣٦/١.

٢٠٥ أي غرر الأحكام لمنلا خسرو الحنفي (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).

٢٠٦ أي تنوير الأبصار وجامع البحار لشهاب الدين محمد بن عبد الله التمرتاشي الغزي الحنفي (١٠٠٦هـ/١٥٩٨م).

٢٠٧ الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ص ٢٣.

٢٠٨ البحر الرائق لزبن الدين ابن نجيم، ٣٠/١.

انظروا للفقهاء العظام كيف مشوا في بيان الفروع الفقهيّة مع أنّ السرف في الوضوء منصوص عليه، حتّى تتعلّموا طريقة الإفتاء، ولم تجسروا على التحريم بمجرد ما يظهر لكم من الآيات والأحاديث؛ لأنكم لستم بمجتهدين، والخطأ منكم ليس كالخطأ منهم.

### [٣, ٤. الاستدلال على حرمة الدخان بأنّ شرب الدخان تشبّه بالكفرة]

وسمعت من بعض الناس: أنّ شرب الدخان حرام للتشبه بالكفرة؛ لأنّ الدخان حدث من جهتهم، لظاهر ما رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «من تشبه بقوم فهو منهم»<sup>٢٠٩</sup> أي في الإثم والخير، فهذا ليس على ظاهره. قال علي القارئ في المرقاة: «المراد من التشبه التشبه في الشعار لا غير»<sup>٢١٠</sup>. وقال في شرح بدر الرشيد<sup>٢١١</sup> أيضاً: فإنّ ممنوعون من التشبه بالكفرة وأهل البدعة في شعارهم لا منهيون عن كلّ بدعة، ولو كانت مباحة سواء كانت من أفعال أهل السنّة أو من أفعال الكفرة، فالمدار على الشعار. قال في الدرّ المختار: «فإنّ التشبه بأهل الكتاب لا يكره في كلّ شيء؛ بل في المذموم وفيما يقصد به التشبه كما في البحر عن قاضيخان»<sup>٢١٢</sup>. انتهى.

### [٣, ٥. الاستدلال على حرمة الدخان بأنّ الدخان ممّا عدّب الله به]

وبعض آخر استدّل على حرمة الدخان بآية ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان، ١٠/٤٤]؛ لأنّ الدخان ممّا عدّب الله به قوم قريش / في سنة الفحط بدعاء النبي عليه السلام، أو سيعدّب به الكافرين قرب قيام الساعة، وعلى كلّ من التفسيرين لا يصحّ الاستدلال به على حرمة الدخان، وإلا يلزم حرمة التبخر بالبخور سواء كان للتداوي أو للتشمّم.

[١٩٠]

٢٠٩ سنن أبي داود، أوّل كتاب اللباس .٥

٢١٠ مرقاة المفاتيح لعلي القاري، ٢٧٨٢/٧.

٢١١ أي شرح الإمام علي القاري على كتاب ألفاظ الكفر للعلامة محمد بن اسمعيل بن محمود الحنفي المعروف ببدر الرشيد (ت. ١٣٦٦هـ/١٧٦٨م). انظر: الأعلام للزركلي، ٦/٣٧.

٢١٢ الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ص ٨٥-٨٦.

### [٣، ٦. الاستدلال على حكم الدخان بأن الأصل في الأشياء الإباحة]

وإذا كان الأمر كذلك فما بقي لنا إلا التمسك بأذيال الفقهاء الذين أضلوا في الفقه أصولاً وقواعد تنفع لمن<sup>٢١٣</sup> له قدوة بهم. ومما أضلوه قولهم: «هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدلّ الدليل على التحريم؟ وهو مذهب الشافعي، أو التحريم حتى يدلّ الدليل على الإباحة، ونسبه الشافعي إلى أبي حنيفة. ذكر العلامة قاسم بن قطلوبغا في بعض تعاليقه: أنّ المختار أنّ الأصل في الأشياء الإباحة عند جمهور أصحابنا. وفي البدائع<sup>٢١٤</sup>: المختار أن لا حكم للأفعال قبل الشرع والحكم عندنا وإن كان أزلئاً فالمراد هنا عدم تعلّقه بالفعل قبل الشرع، فانتفى التعلّق لعدم فائدته، انتهى. وفي شرح المنار للمصنّف: الأشياء في الأصل الإباحة عند بعض الحنفية، ومنهم الكرخي. وقال بعض أصحاب الحديث: الأصل فيها الحظر.<sup>٢١٥</sup> وقال بعض أصحابنا: الأصل فيها التوقّف بمعنى أنّه لا بدّ لها من حكم؛ لكنّا لا نقف عليه بالفعل انتهى. وفي الهداية من فصل الحداد: إنّ الإباحة أصل، انتهى.»<sup>٢١٦</sup>

فقد تحضّل لنا ثلاثة مذاهب:

الإباحة؛ وهو مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة على ما نقله العلامة القاسم عن جمهور أصحابنا، وعند بعض الحنفية، منهم الكرخي على ما نقله الإمام النسفي في شرح المنار، ومنهم صاحب الهداية.<sup>٢١٧</sup>

والتحريم؛ وهو مذهب أبي حنيفة على ما نسبه الشافعي إليه ومذهب بعض أهل الحديث.

والتوقّف؛ وهو مذهب بعض الحنفية، ومختار صاحب البدائع.<sup>٢١٨</sup>

- ٢١٣ ح - بقي لنا إلا التمسك بأذيال الفقهاء الذين أضلوا في الفقه أصولاً وقواعد تنفع لمن.  
٢١٤ جميع النسخ: «البدائع» هو تصحيف من المحتمل، والصواب «البديع»؛ لأنّ هذه العبارة لم يوجد في البدائع ولكن يوجد في بديع النظام، وهكذا في الأشباه. انظر: بديع النظام لابن الساعاتي، ١/١٣٦.  
٢١٥ في هامش س م ح: ودليله أنّ التصرف في ملك الغير بغير أذنه لا يجوز، منه.  
٢١٦ هذه القطعة مأخوذة من الأشباه. انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٥٦-٥٧.  
٢١٧ صحّ في هامش س: ومنهم صاحب الهداية.  
٢١٨ أي صاحب البديع، انظر تعليقتنا ١٧١.

ويظهر أثر هذا الاختلاف في المسكوت عنه، ويتخرّج عليها ما أشكل حاله، فمنها الحيوان المشكل أمره، والنبات المجهول تسميته.<sup>٢١٩</sup> قال السيّد الحموي: يعلم منه حال الدخان. وهكذا قال علاء الدين في شرح تنوير الأبصار،<sup>٢٢٠</sup> يعني أنّ الدخان أمر مسكوت عنه فيرد عليه هذا الاختلاف من الإباحة والتحرّيم والتوقّف؛ لكن العمل على ما عليه جمهور أصحابنا على ما نقله العلامة قاسم إذا خُلّي على حاله، أمّا إذا انضمّ إليه أمر آخر كنهني وليّ الأمر، فالعمل حينئذ على مقتضاه.

### [٣, ٧. بيان إطاعة وليّ الأمر ونهيه عن شرب الدخان]

فإن قيل: كيف يترك ما عليه جمهور الأصحاب، ويعمل بقول البعض الموافق له نهى وليّ الأمر؟

نقول: نعم، لا يسوغ لأحد أن يترك ما عليه الجمهور ويعمل بقول البعض إلا إذا أمره وليّ الأمر بقول ذلك البعض، فحينئذ العمل عليه، ولا يجوز المخالفة لوليّ الأمر. وبيانه ما ذكر في ديباجة الدرّ المختار:

وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه:<sup>٢٢١</sup> أنّه لا فرق بين المفتي والقاضي إلا أنّ المفتي مُخبر عن الحكم والقاضي مُلزم به. وأنّ الحكم والفُتيا بالقول المرجوح / جهل وخرق للإجماع، وأنّ الحكم المُلفّق باطل بالإجماع، وأنّ الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل إتفاقاً، وهو المختار في المذهب.

[١٩٠ظ]

وأنّ الخلاف يعني خلاف العلماء فيما إذا حكم القاضي بخلاف مذهبه خاصّ بالقاضي المجتهد. وأمّا المقلّد فلا ينفذ قضاؤه بخلاف مذهبه أصلاً، كما في القنية. قلت: ولا سيّما في زماننا؛ فإنّ السلطان ينصّ في منشوره على نهيه عن القضاء بالأقوال الضعيفة، فكيف بخلاف مذهبه؟ فيكون معزولاً بالنسبة لغير المعتمد من مذهبه، فلا ينفذ قضاؤه فيه وينقض، كما بسط في قضاء الفتح<sup>٢٢٢</sup> والبحر والنهر<sup>٢٢٣</sup> وغيرها.

٢١٩ م: سميته.

٢٢٠ الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ص ٦٧٨.

٢٢١ تصحيح القدوري لقاسم بن قطلوبغا، ص ١٢٢-١٢٤.

٢٢٢ أي فتح القدير لابن الهمام.

٢٢٣ أي النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت. ١٠٠٥هـ/١٥٩٦م).

قال في البرهان: <sup>٢٢٤</sup> وهذا صريح الحق الذي يُعَصُّ عليه بالنواجذ، نعم أمر الأمير متى صادف فصلاً مجتهداً فيه نفذ أمره، كما في سير التارخانية، <sup>٢٢٥</sup> وشرح السير الكبير، <sup>٢٢٦</sup> فليحفظ. وقد ذكروا أنّ المجتهد المطلق قد فُقد، وأما المقيّد فعلى سبع مراتب مشهورة، وأما نحن فعلينا أتباع ما رجّحوه وما صحّحوه كما أفتوا في حياتهم، <sup>٢٢٧</sup> انتهى.

وإذا عرفت هذا، فقد وقع نهى سلطاني عن شرب الدخان وبه يحرم، وإن كان مباحاً في الأصل على ما هو المقرّر من الأصل عند الجمهور من أصحابنا على ما نقله العلامة قاسم؛ لأنّ أمر السلطان صادف حكماً مجتهداً فيه، وهو قول بعض أصحاب الحديث وقول أبي حنيفة على ما نسبه الشافعي إليه، وهو أنّ الأصل في الأشياء التحريم، وحينئذ يجب أن ينتهي عنه ولا يخالف نهيه، وإن لم يكن السلطان مصرّاً على نهيه بل رجع عنه؛ لأنّ نهيه كالقضاء بل أقوى منه؛ لأنّ القاضي إنّما يستفيد القضاء من قبله، والقاضي لا يجوز له الرجوع عمّا قضى، فلو قال: «رجعت عن قضائي» أو «وقعت في تلبس الشهود» أو «أبطلت حكمي» لم يصحّ، والقضاء ماض، كما في الخانية، كذا في الأشباه، <sup>٢٢٨</sup> وكذا الحال هنا، فتدبّر. <sup>٢٢٩</sup>

ويؤيّده ما في حاشيته الأشباه للحموي عند قوله «إذا كان فعل الإمام مبيئاً على المصلحة فيما يتعلّق بالأمر العامة، فإن خالفه لم ينفذ أمره؛ ولهذا قال أبو يوسف في كتاب الخراج من كتاب إحياء الموات: وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلاّ بحقّ معروف»، انتهى ما في الأشباه: «قال المصنّف [المصنّف] في شرح الكنز <sup>٢٣٠</sup> ناقلاً عن أئمّتنا: طاعة الإمام في غير معصية الله واجبة، فلو أنّ الإمام أمر بصوم يوم وجب» <sup>٢٣١</sup> انتهى.

٢٢٤ أي البرهان لبرهان الدين ابراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي (ت. ٩٢٢هـ/١٥١٦م).

٢٢٥ أي الفتاوى التارخانية لفريد الدين عالم بن علاء الهندي الحنفي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٩٤٧.

٢٢٦ أي شرح السير الكبير لشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي الحنفي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م). شرح السير الكبير للسرخسي، ص ٢١٨٩.

٢٢٧ الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ص ١٦.

٢٢٨ الأشباه والنظائر لزين الدين ابن نجيم، ص ١٩٩.

٢٢٩ صحّ في هامش س: وإن لم يكن السلطان مصرّاً على نهيه بل رجع عنه... وكذا الحال هنا، فتدبّر.

٢٣٠ أي بحر الرائق لابن نجيم.

٢٣١ غمز عيون البصائر للحموي، ١/٣٧٣.



وفي حاشية الأشباه والنظائر<sup>٢٣٢</sup> لإبراهيم بييري من مفاتي مكة يشرفها الله تعالى: ٢٣٣

وفي شرح الجواهر: تجب طاعة الإمام فيما أباحه الدين وهو ما يعود نفعه إلى العامة كعمارة دار الإسلام والمسلمين فيما تناوله الكتاب والسنة والإجماع، انتهى. ووقع في زماننا في جمادى الأولى عام سبعين بعد الألف النداء من جانب شريف مكة وحاكم الشرع الشريف بالصوم أربعة أيام والصلاة في كل يوم بسبب حصول أمراض في البلد بالوباء وغلاء في البئر عقب ظهور جراد على خلاف العادة. فتردد كثير من حنفية الوقت في وجوب الإمساك بمقتضى الأمر، فبعض قال: الصوم حسن من ذات نفسه لا واجب، وبعض قال: مستحب، وبعض قال: لم أر فيه نصًا، ولم يصم إلا القليل من الناس. وصمت أنا وكافة من يلودني / من الأصدقاء، وأمرت كثيرًا من الطلبة بالصوم لوجوب امثال الأمر شرعًا، كما يعلم مما ذكرناه ويدل عليه ما في النهاية وغيرها: «روي عن أبي يوسف لما قدم بغداد صلى بالناس العيد، وكلفه هارون الرشيد وكبر تكبير ابن عباس، وروي عن محمد هكذا. وتأويله: أن هارون أمرهما أن يُكَبِّرا تكبير جده، ففعل ذلك امتثالًا لأمره، وقد نصوا في الجهاد على امثال أمره في غير معصية. وفي التترخانية عن المحيط: وإذا أمر الأمير أهل العسكر بشيء فعصاه في ذلك واحد من أهل العسكر فالأمير لا يؤدبه في أول وهلة؛ ولكن ينصحه حتى لا يعود إلى مثل ذلك بلا عذر، فإن عصاه بعد ذلك أدبه إلا إذا بين في ذلك عذرًا فعند ذلك يخلى سبيله؛ ولكن يحلفه بالله لقد فعلت هذا بعذر.» انتهى.

[١٩١و]

انتهى ما في حاشية الأشباه لإبراهيم بييري.

يجب على من دعاه الإمام إلى قتال أهل البغي أن يجيب ولا يسعه التخلف إذا كان له غني وقدرة؛ لأن طاعة فيما ليس بمعصية فرض، فكيف فيما هو طاعة، كذا في البحر عن البدائع، وكذا في منح الغفار، وكذا في النهر عنه أيضًا، وكذا في الدر المختار عنه أيضًا.

قال أبو البركات النسفي في تفسير قوله تعالى ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء، ٥٩/٤]: «ودلت الآية على أن طاعة الأمراء واجبة إذا وافقوا الحق، فإذا خالفوه فلا طاعة لهم لقوله

٢٣٢ أي عمدة ذوي البصائر لحل مبهمات الأشباه والنظائر لإبراهيم بن حسين بن بييري الحنفي المعروف ببييري زاده (ت. ١٠٩٩هـ/١٦٨٨م).

٢٣٣ صح في هامش س: وفي حاشية الأشباه والنظائر لإبراهيم بييري من مفاتي مكة يشرفها الله تعالى.

عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.»<sup>٢٣٤</sup> انتهى. وكذا في تفسير البيضاوي. قال ابن الهمام في المسيرة:<sup>٢٣٦</sup> «وتجب طاعة الإمام عادلاً كان أو جائراً إذا لم يخالف الشرع» انتهى. وكذا في القهستاني عن المحيط.

وفي شرح المنية لابن أمير الحاج الحلبي:

والناس يعملون اليوم بمذهب ابن عباس يعني في تكبيرات العيد لأمر بنيه الخلفاء؛ فإنهم كتبوا في مناشيرهم أن يصلوا صلاة العيد بمذهب جدّهم. قال في الفتاوى الظهيرية: وهو تأويل ما روي عن أبي يوسف أنه قدم بغداد وصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هارون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس، وكذا روي عن محمد أنه فعل ذلك، وتأويله أنّ هارون أخذ عليهما وأمرهما أن يكبرا تكبير جدّه، ففعلا ذلك امتثالاً لأمره لا مذهباً واعتقاداً، انتهى.<sup>٢٣٧</sup>

ويدلّ على ما ادّعينا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>٢٣٨</sup> [النساء، ٥٩/٤]. وما رواه أحمد والبخاري وابن ماجه: «اسمعوا وأطيعوا وإن أسّتم عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».<sup>٢٣٩</sup> وما رواه البخاري في كتاب الفتن عن النبي صلى الله عليه وسلم: «(من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنّه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية».<sup>٢٤٠</sup> وما رواه مسلم: «(من ولي عليه والٍ فرآه يأتي من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعهنّ يدًا من طاعة، وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عزّ وجلّ».<sup>٢٤١</sup> كما ورد به الحديث في الصحيحين بلفظ: «لا طاعة في معصية إنّما الطاعة في المعروف».<sup>٢٤٢</sup> وما رواه أبو داود وغيره: «أوصيكم بتقوى الله والسمع

٢٣٤ سنن الترمذي، أبواب الجهاد ٥٥.

٢٣٥ مدارك التنزيل للنسفي، ٣٦٨/١.

٢٣٦ أي المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٦٦٦/٢.

٢٣٧ حلية المجلي لابن أمير الحاج، ٥٤٨/٢.

٢٣٨ صح في هامش س: قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

٢٣٩ مسند أحمد، ١٧٨/١٩؛ صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة ٢٦؛ سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد ٣٩.

٢٤٠ صحيح البخاري، كتاب الفتن ٢.

٢٤١ صحيح مسلم، كتاب الإمارة ٦٦.

٢٤٢ صح في هامش س: وما رواه مسلم من ولي عليه وال فرآه ... إنّما الطاعة في المعروف. | صحيح البخاري، كتاب

التمني ١٠؛ صحيح مسلم، كتاب الإمارة ٣٩.

[١٩١ظ] والطاعة ولو لعبد حبشي»<sup>٢٤٣</sup> والأمر في الآية / والحديث للوحوب على ما صرح العلماء من أئمة التفسير والحديث والفقهاء.

فإن قيل: إن الذي نهى عنه شرب الدخان من الولاة قد مات، وبموته انفسخ نهيه مع عدم نهى الوالي الذي تولّى بعده.

قلت: إن نهيه باق على حاله لا ينفسخ بموته؛ لأنّ نهى السلطان كالإمضاء من القاضي بل أقوى منه؛ لأنّه إنّما يستفيد القضاء من جهته. وقد صرح الفقهاء في متون الفقه بأنّه إذا رفع إلى القاضي حكم قاض<sup>٢٤٤</sup> آخر في أمر اختلف فيه في الصدر الأوّل أمضاه<sup>٢٤٥</sup> إن لم يخالف الكتاب أو السنّة المشهورة أو الإجماع، وليس لأحد من القضاة نقضه إلى يوم القيامة.<sup>٢٤٦</sup> فحينئذ أنّ السلطان الذي تولّى بعده يجب عليه إمضاء ما وقع من السلطان الذي تقدّمه، سواء مات أو حي ولا يسعه المخالفة للذي تقدّم، وأيضاً لما نهاه الأوّل من السلاطين صار معصية فلا طاعة للذي بعده إن رخص؛ لأنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ويدلّ عليه كلمة الفقهاء المتأخرين في معرض الاحتجاج على حظريّة الشيء بقولهم «وقع أمر سلطاني، وقع نهى سلطاني» لنهيه وليّ الأمر؛ إذ لو لم يكن لأمرهم ونهيههم فائدة بعد موتهم لما ذكروا. ويدلّ عليه أيضاً ما ذكره الفقهاء: لو مات الخليفة وله أمراء وولاة على أشياء من أمور العامّة كان لهم إقامة الجمعة؛ لأنّهم لم يعزلوا بموته، كذا ذكره العلّامة إبراهيم الحلبي في شرح المنية.<sup>٢٤٧</sup>

٢٤٣ مسند أحمد، ٢٨/٣٧٣.

٢٤٤ في هامش س م ح: قاض نكرة في سياق الشرط، فيعمّ القاضي الحي والميت والمعزول والمخالف لرأيه لا المحكم على ما صرح به علاء الدين في كتاب القضاء، منه.

٢٤٥ في هامش س م ح: أي يجب إمضاه، منه.

٢٤٦ صحّ في هامش س: وليس لأحد من القضاة نقضه إلى يوم القيامة.

٢٤٧ غنية المتملي للحلبي ص ٤٤٦.

[ ٤ . ] تكميل<sup>٢٤٨</sup>

[ ٤ , ١ . بعض آراء الفقهاء في حكم التن ]

وفي الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار:

قال شيخنا النجم<sup>٢٤٩</sup> والتُّن الذي حدث وكان حدوثة بدمشق سنة خمس عشرة بعد الألف. يدعي شاربه إنّه لا يسكر، وإن سلّم له فإنّه مفتر، وهو حرام لحديث أحمد عن أمّ سلمة قالت: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن كلّ مسكر ومفتر»<sup>٢٥٠</sup>. قال: وليس من الكبائر تناوله المرّة والمرتين، ومع نهى وليّ الأمر عنه حرام قطعاً على أنّ استعمال مثله ربّما أضّرّ بالبدن، نعم الإصرار عليه كبيرة كسائر الصغيرة، انتهى بحروفه.

وفي الأشباه في قاعدة «الأصل الإباحة أو التوقّف»: «ويظهر أثره فيما أشكل حاله كالحيوان المشكل أمره والنبات المجهول تسميته»<sup>٢٥١</sup> انتهى.

قلت: ويعلم منه حكم النبات الذي شاع في زماننا المسمّى بالتن فتنبّه، وقد كرهه شيخنا العمادي في هديّته<sup>٢٥٢</sup> إلحاقاً له بالثوم والبصل بالأوّل، فتدبّر،<sup>٢٥٣</sup> انتهى ما في الدرّ المختار.

وحديث أحمد صحيح، قوله «مفتر» بالفاء، ومن جعله بالقاف فقد صحّف، هو كلّ شراب يورث الفتور أي ضعف الجفون والخدر كالحشيش المعروف. وفي النهاية لابن الأثير: «المفتر الذي إذا شرب أحمى الجسد وصار فيه فتور وهو ضعف وانكسار، يقال: أفر الرجل فهو مفتر، إذا ضعف جفونه وانكسر طرفه. فإمّا / أن يكون أفره بمعنى «فتره» أي جعله فاتراً، وإمّا أن يكون أفر الشراب إذا فتر شاربه، كأقطف الرجل إذا قطفت دابته»<sup>٢٥٤</sup> انتهى.

٢٤٨ ح - تكميل.

٢٤٩ أي نجم الدين محمد بن محمد الغزي الدمشقي الشافعي (ت. ١٦٦١/١٠٦١م).

٢٥٠ مسند أحمد، ٤٤/٢٤٦؛ سنن أبي داود، أول كتاب الأشربة ٥.

٢٥١ الأشباه والنظائر لزين الدين ابن نجيم، ص ٥٧.

٢٥٢ أي هدية ابن العماد إلى عباده العماد لعبد الرحمن ابن محمد بن محمد العمادي الدمشقي الحنبلي (ت.

١٠٥١/١٦٤١م). انظر: إيضاح المكنون للبغدادي، ٤/٧٢٤.

٢٥٣ الدرّ المختار الحصكفي، ص ٦٧٨.

٢٥٤ النهاية لابن الأثير، ٣/٤٠٨.

### قال الشرنبلالي في شرح المنظومة الوهبانية: ٢٥٥

مسألة أحببت ذكرها لمناسبة الحشيش فإنه سألني بعض العظماء عن شرب الدخان الذي حدث في هذا الزمان. فقلت: إن الذي يستعمل ويصل إلى الجوف إما غذاء أو دواء، والغذائية فيه منتفية، والدواء إن ظنَّ به فلا يداوم عليه لانعكاسه للضدَّ وهو لا يجوز، وإن لم يكن غذاء ولا دواء فهو نوع من العبث وإنه لا يجوز، وهذا مع قطع النظر عن الأمور الخارجة كإتلاف المال بشرائه بما لا يرتضيه أهل الصلاح والرشد، وغيرته فقلت: ويمنع من بيع الدخان وشربه وشاربه في الصوم لا شكَّ يُفطر ويلزمه التكفير لو ظنَّ نافعاً، كذا دافعاً شهوات بطن فقزروا، انتهى.

ثم قال في شرح نور الإيضاح المسمى بإمداد الفتاح في باب ما يفسد الصوم ويجب به الكفارة، عند قوله «الأكل والشرب فيه سواء ما يتغذى ٢٥٦ به أو يتداوى به»:

«والغذاء» هو بالغين والذال المعجمتين، اسم للذات المأكولة غذاء. قال في الجوهرة: ٢٥٧ «اختلفوا في معنى التغذي، قال بعضهم: أن يميل الطبع إلى أكله وتنقضي شهوة البطن به، وقال بعضهم: هو ما يعود نفعه إلى صلاح البدن وفائدته فيما إذا مضغ لقمته ثم أخرجها ثم ابتلعها، فعلى القول الثاني تجب الكفارة، وعلى الأول لا تجب، انتهى. وهذا هو الأصح لأنه بإخراجها تعافها النفس، كذا في المحيط» انتهى. ثم قال في الجوهرة: «وعلى هذا الورق الحبشي والحشيشة والقطقاط إذا أكله فعلى القول الثاني لا تجب الكفارة؛ لأنه لا نفع فيه للبدن وربما يضره وينقص عقله. وعلى القول الأول تجب؛ لأن الطبع يميل إليه وتنقضي شهوة البطن به،» انتهى. قلت: ٢٥٨ وعلى هذا البدعة التي ظهرت الآن وهو الدخان إذا شربه في لزوم الكفارة نسأل الله العفو والعافية، ٢٥٩ انتهى.

ثم قال عند قوله «أو أدخل حلقه دخاناً بصنعه»: «أي متعمداً إلى جوفه أو دماغه يفطر أي لوجود المفطر، وهذا في دخان غير العنبر والعود، وفيهما لا يبعد لزوم الكفارة أيضاً للنفع

٢٥٥ أي تيسير المقاصد بشرح نظم الفرائد.

٢٥٦ في هامش س م: أي يربي ويقام به البدن، منه.

٢٥٧ أي الجوهرة النيرة على مختصر القدوري لأبو بكر بن علي الحدادي الحنفي (ت. ١٨٠٠هـ/١٣٩٨م).

٢٥٨ ح - وعلى القول الأول تجب؛ لأن الطبع يميل إليه وتنقضي شهوة البطن به، انتهى. قلت.

٢٥٩ مراقي الفلاح للشرنبلالي، ص ٢٤٨.

والتداوي، وكذا الدخان الحادث شربه وابتدع بهذا الزمان كما قدّمناه»<sup>٢٦٠</sup> انتهى. وهكذا نقله علاء الدين في شرح الملتقى.<sup>٢٦١</sup>

وحاصل ما ذكره الشيخ عبد الله العفيف المكي الكازروني<sup>٢٦٢</sup> في فتاويه إجابة السائلين لما سئل عن الدخان المسمّى عند بعض بالتُّبُّبُك وبعض آخر بالطبابة:

أنّه لا يسوغ الإطلاق بإباحتها أو حرمتها؛ فإنّها تختلف باختلاف المستعملين لها، فمن كانت تضرّه حالاً أو مألأ حرم عليه استعمالها، ومن كانت تنفعه أبيض له استعمالها، ولا يبعد أن يقال بوجوبها إذا انحصر الدواء / فيها وكان في تركها إخلالاً بالبدن بحيث يؤدي إلى ما يخلّ بأداء الفرائض على الوجه المطلوب منها. والاعتماد في ذلك على قول الأطباء الموثوق بهم الخبيرين بما يؤثر حالاً ومألأ، ولا عبرة بتجربة المجربين، فقد تنفعهم من جهة وتضرّهم من جهة لا يدركونها إلآ بعد الوقوع فيها، وهذا كلّ بناء على انتفاء الإسكار منها، وأمّا إذا كانت مسكرة ومغيّرة للعقل فهي حرام مطلقاً. وتمامه في إجابة السائلين فمن رامه فليراجع فيه.

[١٩٢ظ]

وفي شرح الملتقى لعلاء الدين: ويحرم التُّنُّن الذي شاع في زماننا بعد نهي وليّ الأمر نصره الله. وتمامه فيما علّقته على التنوير، انتهى.

#### [٤, ٢. حكم أكل البنج والحشيش والآفيون]

وفي شرحه على التنوير ممزوجاً بالمتن:

«ويحرم أكل البنج والحشيش»: وهي ورق القنب والآفيون؛ لأنّه مفسد للعقل، ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة؛ لكن حرمة هذه دون حرمة الخمر؛ فإن أكل شيئاً منها لا حدّ عليه وإن سكر<sup>٢٦٣</sup> منه بل يعزّر بما دون الحدّ، كذا في الجوهرة. وكذا في جوزة الطيب؛ لكن دون حرمة الحشيشة قاله المصّ، ونقل عن الجامع وغيره:

٢٦٠ مراقبي الفلاح للشرنبلالي، ص ٢٥٤.

٢٦١ أي الدرّ المنتقى.

٢٦٢ أي عبد الله بن حسن العفيف الكازروني، فقيه من علماء الحنفية، من أهل مكة، ولد واشتهر بها. كان حجاً سنة ١١٠٢هـ/١٦٩١م، من تصانيفه: أقرب المسالك إلى بغية الناسك، والتذكرة العفيفة في فقه الحنفية، وحاشية على تفسير البيضاوي، والفتاوى زاد فيها أشياء على إجابة السائلين للحنوتي. انظر: الأعلام للزركلي، ٧٩/٤.

٢٦٣ في هامش س ح م: كما إذا شرب بولاً أو أكل غائطاً؛ فإنّه حرام ولا حدّ عليه في ذلك؛ بل يعزّر بما دون الحدّ، كذا في الجوهرة، منه.

أَنَّ من قال بحلّ البنج والحشيشة فهو زنديق مبتدع؛ بل قال نجم الدين الزاهدي:  
إنّه يكفر ويباح قتله. ونقل شيخنا النجم الغزّي الشافعي في شرحه على منظومة أبيه  
البدر المتعلقة بالكبائر والصغائر عن ابن حجر المكي أنّه صرّح بتحريم جوزة الطيب  
بإجماع الأئمة الأربعة وأنها مسكرة.<sup>٢٦٤</sup> إلى هنا انتهى ما في شرح التنوير.

وهكذا صرّح الشيخ علاء الدين في شرحه على الملتقى: وممن جزم بحرمة الحشيشة  
شارحا المنظومة الوهبانية ابن الشحنة والشرنبلالي في الحظر ونظمهما فقالا:

وافتحوا بتحريم الحشيش وحرقه ... وتطبيق محتشّ لزجر وقرّوا  
لبائعه التأديب والفسق أثبتوا ... وزندقة للمستحلّ وحرّروا. انتهى.

الآفيون: لبن الخشخاش المصري، والأسود نافع من الأورام الحارّة خاصّة في العين  
مخدّر، وقليله نافع منوم وكثيره سمّ، كذا في القاموس.<sup>٢٦٥</sup>

البنج: بالفتح نبت مُسبّت غير حشيش الحرافيش مخبّط للعقل، مُسكّن الأوجاع والأورام  
والبثور ووجع الأذن، وأخبثه الأسود ثمّ الأحمر، وأسلمه الأبيض وبنّجه تبنيجاً أطعمه إياه،  
كذا في القاموس.<sup>٢٦٦</sup> البنج مثال فلس نبات له حبّ يخلط بالعقل ويورث الخيال، وربّما أسكر  
إذا شربه الإنسان بعد ذوّبه، ويقال إنّه يورث السُّبات، كذا في المصباح.<sup>٢٦٧</sup>

وفي شرح الملتقى لعلاء الدين: وكذا يقع طلاق من غلب عقله بأكل الحشيش أو  
البنج أو الآفيون؛ لأنّ كلّ ذلك حرام؛ لكنّ تحريمه دون تحريم الخمر، كما / في شرب<sup>٢٦٨</sup>  
الجوهرة. وقيد ابن الملك<sup>٢٦٩</sup> في شرح المنار إباحة البنج والآفيون بما إذا كان للتداوي. وفي  
تصحیح القدوري: «وفي هذا الزمان إذا سكر من البنج يقع طلاقه زجراً، وعليه الفتوى»<sup>٢٧٠</sup>  
انتهى.

[١٩٣و]

٢٦٤ الدرّ المختار للحصكفي، ص ٦٧٨.

٢٦٥ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ١٢٢٢.

٢٦٦ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ١٨١.

٢٦٧ المصباح المنير لأحمد الحموي، (ب ن ج) ٦٢/١.

٢٦٨ في هامش س م: يعني في أشربة الشرح المسمّى بالجوهرة شرح القدوري، منه.

٢٦٩ أي عبد اللطيف بن عبد العزيز ابن الملك الحنفي، ابن فرشتا (ت. بعد ٨٢١هـ/١٤١٨م).

٢٧٠ تصحيح القدوري لقاسم بن قطلوبغا، ص ٣٤١.

### قال الإمام القسطلاني<sup>٢٧١</sup> في المواهب اللدنية:

وأما الحشيشة وتسمى القنب الهندي والحيدرية<sup>٢٧٢</sup> والقلمندرية، فلم يتكلم فيها الأئمة الأربعة ولا غيرهم من علماء السلف؛ لأنها لم تكن في زمانهم، وإنما ظهرت في أواخر المائة السادسة وأول السابعة. واختلف هل هي مسكرة فيجب فيها الحد أو مفسدة للعقل فيجب التعزير؟ والذي أجمع عليه الأطباء أنها مسكرة وبه جزم الفقهاء. [...]

وروى أحمد في مسنده وأبو داود في سنته عن أم سلمة قالت: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر.» قال العلماء المفتر كل ما يورث الفتور والخدر في الأطراف. وهذا الحديث دليل على تحريم الحشيشة وغيرها من المخدرات؛ فإنها إن لم تكن مسكرة كانت مفترّة مخدّرة؛ ولذلك يكثر النوم من تعاطيها وتثقل رؤسهم بواسطة تبخيرها في الدماغ. وقد نقل الإجماع على تحريمها غير واحد، منهم القرافي وابن تيمية وقال: إن استحلها فقد كفر. وتعقبه الزركشي: بأن تحريمها ليس معلوماً من الدين بالضرورة، سلمنا ذلك؛ لكن لا يد أن يكون دليل الإجماع قطعياً على أحد الوجهين، وقد ذكر أصحابنا أن المسكر منه غير عصير العنب كعصير العنب في وجوب الحد؛ لكن لا يكفر مستحلّه لاختلاف العلماء. واختلف هل يحرم تعاطي اليسير الذي لا يسكر؟

فقال النووي في شرح المهذب: إنه لا يحرم أكل القليل الذي لا يسكر من الحشيش بخلاف الخمر حيث حرم قليلها الذي لا يسكر، والفرق أن الحشيش طاهر والخمر نجس فلا يجوز شرب قليله للنجاسة. وتعقبه الزركشي: بأنه صح في الحديث «ما أسكر كثيره فقليله حرام.» قال: والمتمّجه أن لا يجوز تناول شيء من الحشيش لا قليل ولا كثير. وأما قول النووي «إنها طاهرة وليست بنجسة» فقطع ابن دقيق العيد وحكى الإجماع عليه، قال: والآفيون وهو لبن الخشخاش، أقوى فعلاً من الحشيش؛ لأن القليل منه يسكر جداً وكذلك السكران وجوزة الطيب، مع أنه طاهر بالإجماع. انتهى.

٢٧١ أي الشيخ الإمام أبو العباس أحمد بن محمد القسطلاني المصري الشافعي (ت. ٩٢٣هـ/١٥١٧م). انظر: سالم الوصول لكاتب جلبي، ١/١٩٧.

٢٧٢ في جميع نسخ: «والحندرية»، الصحيح «والحيدرية».



وقد جمع في الحشيشة مائة وعشرون مضرّة دينيّة وبدنيّة حتّى قال بعضهم: كل ما في الخمر من المذمومات موجود في الحشيش وزيادة، فإن أكثر ضرر الخمر في الدين لا في البدن وضررها فيهما. فمن ذلك؛ فساد العقل، وعدم المروءة، وكشف العورة، وترك الصلوات، والوقوع في المحرّمات، وقطع النسل، والبرص والجذام والأسقام والرعدة والأبنة، وتنن الفم، / وسقوط شعر الأجنان، وحفر الأسنان وتسويدها، وتضييق النفس، وتصفير الألوان، وتنقيب الكبد، وتجعل الأسد كالجُعَل، وتورث الكسل والفشل، وتعيد العزيز ذليلاً، والصحيح عليلاً، والفصيح أبكماً، والصحيح أبلماً، وتذهب السعادة، وتنسي الشهادة، فصاحبها بعيد عن السنّة طريد عن الجنّة، موعود من الله باللعة إلا أن يقرع من الندم سنّه ويحسن بالله ظنّه،<sup>٢٧٣</sup> ولقد أحسن القائل:

قل لمن يأكل الحشيشة جهلاً ... يا خسيساً قد عشت شرّ معيشة

دبة العقل بدرة فلماذا ... يا سفيهاً قد بعثها بحشيشة.<sup>٢٧٤</sup> انتهى ما في المواهب اللديّة.

السيكران؛ كضميران نبت دائم الخضرة يؤكل حبّه، كذا في القاموس.<sup>٢٧٥</sup> وبالجملة أنّ صاحب الآفيون ممسوخ الصورة باطناً، وإن كان في صورة الإنسان ظاهراً. وقد عدّ بعض العلماء ضرر الخمر لبدن الإنسان وعقله ومزاجه، وضرر الآفيون فوجد ضرر الآفيون أكثر من ضرر الخمر أربعين ضرراً نعوذ بالله من الخذلان.

#### [٤, ٣. حكم شرب القهوة]

وأما القهوة التي شاعت في زماننا هذا في البلدان، فلا وجه لحرمتها؛ فإنها لا يسكر كثيرها ولا يضرّ لمزاج الإنسان، ولا بدنه، ولا صفة من صفاته، ولا عقله وفهمه، ولا تمنع عن أداء الفرائض والواجبات بل تقوي عليها، وليس فيها نصّ يدلّ على حرمتها، وليس لها نظيراً من المحرّمات فتقاس عليه. وأما شربها باللهو والطرب على هيئة الفسقة فهو حرام

٢٧٣ ح - ظنّه.

٢٧٤ المواهب اللديّة للقسطلاني، ١/٣٣٣-٣٣٥.

٢٧٥ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ٤٠٩.

كما ذكر في المثلث. وبالجملة أنه لا يذهب إلى حرمتها إلا جاهل أو متعصب، كذا في تبين المحارم لسنان أفندي المكي.<sup>٢٧٦</sup>

قال الشيخ منلا علي القارئ في كتابه المسمى بالناموس مختصر القاموس: القهوة؛ الخمر، وأفهي دام على شرب القهوة. أقول: وهي اسم في هذا الزمان لما طبخ من قشر البن، وهو حلال ولا عبرة لمن خالف فيه بالمشاركة الاسمية وغيرها من الأمور الرسمية والأدلة الوهمية، انتهى.

قوله<sup>٢٧٧</sup> «لما طبخ من قشر البن» هو على ما تعارف به أهل اليمن، وأما المتعارف في البلاد الحجازية والشامية والمصرية والغربية والرومية هي اسم لما طبخ من مقلبي البن نفسه. وقد اعترض عليه بعض الناس بأنها مكروه؛ لأنها تحرق وقت التحميص والقلي. أقول: هذا لا يضّر والله أعلم؛ لأنها لا تحرق بالكليّة بل يحرق سطح بعض البنّ حرقاً يسيراً بحيث يصير مغلوباً، والمغلوب كالعدم، نظيره أنّ خرق الفأرة لا يفسد الدهن والماء والحنطة للضرورة إلا إذا ظهر طعمه أو لونه في الدهن وغيره لفحشه وإمكان التحرز / عنه ح [؟]، كذا في الخانية، كذا في الدرّ المختار، وكذا في أكثر المعتمبات كذا في منح الغفار.

[١٩٤و]

### [ كيفية التوبة والتخلص عن أكل البنج ونحوه ]

وقد رأيت في إجابة السائلين للضعيف، كيفية التوبة والتخلص عن أكل البنج ونحوه، ما نصّه:

سئل عن رجل يستعمل البرش والحبّ، فقصد التوبة إلى ربّه والرجوع عن ذلك، ولا يمكن قطعه إلا بعلاج، وهو شرب الخمر العرقي وبعض الأطباء أشار عليه بذلك لحفظ صحته، فهل إذا شربه بسبب المداواة والإعانة على قطع ذلك، يأثم أم لا؟

أجاب: تجوز المداواة بالخمر بشرائط. منها: أن يختبره طبيب حاذق عدل. ومنها: أن لا دواء غيره، فإن فقد شرط لا يجوز، والله أعلم، انتهى.

وفيها أيضاً: «لا يجوز أكل الحشيش، ويعزر آكله ولا يجوز بيعه» انتهى.

٢٧٦ أي الشيخ سنان الدين يوسف الأماصي الواعظ الحنفي، نزيب مكة، المتوفى بها في حدود سنة ألف. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٤٢/١.

٢٧٧ أي قول منلا علي القارئ.

هذا قصارى ما تيسر لي من النقول، فعلى الله الكريم الرؤوف القبول، وصلى الله على المصطفى الهادي الرسول، وعلى آله وأصحابه الذين حصلوا منه خير محصول، والحمد لله الذي تقبل منهم خير قبول إن تجد عيباً فسدّ الخلا جلاً من لا عيب فيه وعلا.  
وقد نجزت هذه الرسالة على يد جامعها عام ألف ومائة وسبعين أول جمعة من شهر مولد الرسول بعد أدائها.<sup>٢٧٨</sup>

### المصادر والمراجع

إسعاف الأخيار؛

محمد بن عبد الله باموسى

مكتبة الأسدى، مكة المكرمة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

الأسامى والكنى؛

أبو أحمد الحاكم الكبير، محمد بن محمد النيسابورى الكرابيسى (ت ٣٧٨ هـ).

دار الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمّد، المعروف بابن نجيم المصري (ت. ١٥٦٢هـ/١٩٧٠م).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الأعلام؛

خير الدين الزركلى (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦).

دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ).

دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام؛

مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتى (ت ٦٩٤ هـ).

تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمى، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

لإمام الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمّد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي (ت. ١٥٦٢/٨٩٧٠ م).  
دار الكتاب الاسلامي، بيروت، د.ت.

بحر العلوم؛

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣ م.

بريقة محمودية في شرح طريقة محمّدية؛

أبو سعيد محمد بن محمد الخادمي الحنفي (ت ١١٥٦هـ).

مطبعة الحلبي، ١٣٤٨هـ/١٩٢٩ م.

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف؛

زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري (ت ٦٥٦هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦ م.

تاريخ مدينة دمشق؛

أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي المعروف بابن عساكر (٤٩٩ هـ - ٥٧١ هـ).

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥ م.

التصحیح والترجيح على مختصر القدوري؛

أبو الفضل زين الدين قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧١ م).

دراسة وتحقيق: ضياء يونس، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢ م.

تفسير القرآن العظيم؛

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ).

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

الجواهر المضية في طبقات الحنفيّة؛

عبد القادر بن محمّد بن نصر الله القرشي الحنفي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣ م).

مطبعة مجلس دائرة المعارف النظاميّة الكائنة في الهند، حيدر آباد، د.ت.

حاشية على شرح مختصر المنتهى؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤ م.

حاشية محي الدين شيخ زاده؛

محمد بن مصطفى التّوجّوي، شيخ زاده (ت ٩٥٠هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

حلبة المجلّي وبغية المهتدي؛

لعلامة شمس الدين محمد بن محمد الحنفي المعروف بابن أمير حاج (ت. ١٤٧٤هـ/١٨٧٩م).

اعتنى به أحمد بن محمد الغلايني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

حلبى كبير (المسمى بغنية المتملّي في شرح منية المصلّي)؛

الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي الحنفي (ت. ١٥٤٩هـ/١٩٥٦م).

عارف أفندي مطبوعي، درسعادت، ١٣٢٥هـ.

الدر المنشور في التفسير بالمأثور؛

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ).

دار الفكر - بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

درر الحکام شرح غرر الأحكام؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بمنلا خسرو (ت. ١٤٨٥هـ/١٤٨٠م).

دار إحياء كتب العربية، بيروت، د.ت.

در المختار شرح تنوير الأبصار؛

علاء الدين محمد بن علي الحصكفي دمشقي الحنفي (ت. ١٦٧٧هـ/١٠٨٨م).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛

مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بكاتب جلبي وبخاجي خليفة (ت. ١٦٥٧هـ/١٠٦٧م).

تحقيق محمود عبد القادر الأرنؤوط، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول، ٢٠١٠م.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية؛

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م).

دار طبية، الرياض، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

سنن الكبرى؛

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت. ١٠٦٦هـ/٤٥٨م).

مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

شرح التلويح على التوضيح؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.

شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة؛

أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٥٧١٠هـ).

المكتبة الأزهرية للتراث والنشر، القاهرة، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

شرح كتاب السير الكبير؛

شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (ت ١٠٩٦هـ/١٠٩٦م).

الشركة الشرقية للإعلانات، مصر، ١٩٧١م.

شرح معاني الآثار؛

أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي المصري المعروف بالطحاوي (ت ٣٢١هـ).

عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر؛

أبو العباس أحمد بن محمد مكي، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (ت ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

فتاوى قاضيخان؛

حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني، المعروف بقاضيخان (ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م).

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

فتح القدير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ/١٤٥٧م).

شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

الفهرست،

أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي المعروف بابن النديم (ت ٤٣٨هـ).

دار المعرفة بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

القاموس المحيط؛

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ).

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

كاتب جلبي حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

مطبعة المعارف، إستانبول، ١٩٤١-١٩٤٢.

لباب التأويل في معاني التنزيل؛

أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٥/١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ).

دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩/١٤١٩هـ/١٩٩٧م.

مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح؛

حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي (ت ١٠٦٩هـ).

المكتبة العصرية، بيروت، ٢٥/١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح

علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ/١٦٠٥م).

دار الفكر، بيروت، ٣١/١٤٣١هـ/٢٠٠٩م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛

أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (ت نحو ٧٧٠هـ).

المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

مصابيح السنة،

أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)

دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٠٧/١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢١/١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

مسند الدارمي؛

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت ٢٥٥هـ).

دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٢/١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

دار العاصمة، السعودية، ١٩/١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

معالم التنزيل؛

أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)

دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٧/١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

المعجم الكبير؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي الطبراني (ت ٣٦٠هـ).

مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية؛

عمر رضى كخالة.

مكتبة المثنى، بيروت، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

المواهب اللدنية بالمنح المحمدية؛

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن القسطلاني المصري، (ت ٩٢٣هـ).

المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

موسوعة الحديث الشريف (الكتب الستة)؛

دار السلام، رياض، ١٤٢٩هـ.

النجم الوهاج في شرح المنهاج؛

أبو البقاء محمد بن موسى الديميري الشافعي (ت ٨٠٨هـ)

دار المنهاج، جدة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

نظم الدرر السنية الزكية؛

أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي (ت ٨٠٦هـ)

دار المنهاج، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

النهاية في غريب الحديث والأثر؛

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ).

المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

لإسماعيل بن محمّد أمين الباباني البغدادي (ت. ١٣٣٩/١٩٢٠م).

وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، إستانبول، ١٩٥١م.

هداية المرید لجوهرة التوحيد؛

برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، المالكي (ت ١٠٤١هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.



# Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl* Adlı Eserinin Tahkiklerinde Yapılan Hatalar Üzerine Bazı Mülahazalar

**Öz:** Molla Hüsrev ismiyle şöhret bulan Mehmed b. Ferâmurz b. Alî'nin (ö. 885/1480) *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eseri, Osmanlı döneminde fıkah usulü alanında Hanefî mezhebine göre yazılan önemli metinlerden biridir. Molla Hüsrev, bu metni daha sonra kendisi şerh etmiş, şerhi de *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl* diye isimlendirmiş ve metin ve şerh âdeti bir kitap olmuştur. Yazıldıktan sonra ilim taliplerinin teveccüh gösterdiği bir eser olmuş, uzun süre Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve İslam dünyasının dört bir yanında nüshaları çoğalmıştır. Birçok âlim tarafından da üzerine şerh ve haşiye yazılmıştır. *Mir'ât*'ın eski ve yeni birçok baskısı yapıldığı gibi yüksek lisans ve doktora öğrencileri tarafından da tahkik edilmiştir. Fakat buna rağmen eser henüz hak ettiği şekilde tahkik edilmemiştir. Bu yazıda *Mir'ât*'ın farklı zamanlarda yapılan dört tahkikinde çeşitli sebeplerden kaynaklanan hatalar incelenmiştir. İncelenen tahkiklerden birincisi, 2009 yılında Libya'da Mergib Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanan tahkik olup bu tahkik için yazıda "Mergib Üniversitesi" ismi kullanılmıştır. İkincisi, 2011 yılında Türkiye'de yapılan ve Dâr-ı Sader tarafından neşredilen tahkik olup buna "Dâr-ı Sader" diye atıfta bulunulmuştur. Üçüncüsü, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde üç doktora öğrencisi tarafından birbirine yakın tarihlerde yapılan tahkik olup buna "Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. kısım, 2. kısım ve 3. kısım" şeklinde atıf yapılmıştır. Dördüncüsü ise 2022 yılında İstanbul'da Sıraç Yayınlarından çıkan tahkik çalışması olup buna da "Sıraç Yayınları" adıyla atıfta bulunulmuştur. Tahkiklerde özellikle metin ve şerhi birbirinden ayırmada oldukça fazla hata söz konusudur. Bunun yanında kelimelerin okunuşunda, irabında ve dipnotta yapılan açıklamalarda da çok sayıda hata mevcuttur. Yine metnin paragraflara ayrılması konusunda da anlamı bozacak ve anlamayı zorlaştıracak türden birçok hata yapılmıştır. Yapılan hata türleri tarafımızdan gruplandırılmış ve okuyucunun dikkatine sunmak için bu hata türlerine bazı örnekler verilmiş ve "Mülahaza" ifadesiyle kısaca bunların sebeplerine değinilmiştir. Bu hataların önemli bir bölümü, eserin Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde birden fazla müellif nüshası bulunmasına rağmen eseri tahkik edenlerin bu nüshaları değil de sonraki dönemlerde istinsah edilen nüshalarını kullanmış olmalarından kaynaklanmıştır. Ancak hataların tek sebebi bu değildir. Aksine birçok hata da muhakkiklerin kendilerinden kaynaklanmaktadır. Bunlar da ya fikhî usulü konularına aşina olmaktan veya yeterince araştırma yapmaktan ve özen göstermemekten kaynaklanan hatalardır. Bu yüzden önce *Mirkât* metni, şerhten ayrı olarak müellif nüshaları esas alınmak suretiyle tahkik

edilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir. Ardından *Mir'ât* şerhi de yine müellif nüshaları esas alınmak suretiyle tahkik edilip Türkçeye çevrilmiştir. Bu incelemede yakın zamanda neşredilecek olan tarafımızdan yapılan tahkik esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Molla Hüsrev, Mirkâtü'l-Vusûl, Mir'âtü'l-Usûl, Tahkik

### Some Important Considerations on Mistakes Made in Edition Critiques of *al-Mir'ât* Written by Mullâ Khusraw

**Abstract:** The work named *Mirqât al-Wusûl ilâ al-'İlm al-Usûl*, written by Mehmed bin Farâmurz bin Ali (d. 885 AH./1480 AD), who became famous with the name Mullâ Khusraw, is one of the well-considered texts written in the field of principles of jurisprudence (usûl al-fiqh) according to the Hanafi school during the Ottoman period. Mullâ Khusraw, after writing this text, commented on it himself and named this commentary *Mir'ât al-Usûl fî Sbarb Mirqât al-Wusûl*. The text and the commentary have almost become a book. Mullâ Khusraw has compiled in this summary and its commentary the views of the predecessor and successor scholars in this concise text and commentary with some useful information, as stated in *Mirqât's* introduction. After it was written, it became a work that scholars took care of; it was used as a textbook in Ottoman madrasahs for a long time, and it was copied all over the Islamic world. Commentaries and annotations were written on it by many scholars. There are many editions of the book, old and new. The book was also researched by postgraduate and doctoral students. However, as for me, this valuable book has not yet attained the scientific status it deserves. In this paper, I reviewed mistakes arising from various reasons in four edition critiques of the book made on different dates. This review was based on the edition critique conducted by us, which will be published soon. The first edition critique was the one prepared as a master's thesis at Al-Mergib University in Libya in 2009. In the article, I used the name "Al-Mergib University" when referring to this edition critique. The second one was conducted in Türkiye in 2011 and published by Dar Sader, and it was referred to as "Dar Sader". The third one was conducted by three doctoral students at Ummu'l-Qura University, and it was referred to as "Ummu'l-Qura University, Part 1, Part 2 and Part 3". The fourth one was published by Sıraç Publications in Istanbul in 2022, and it was referred to as "Sıraç Publications". The types of mistakes made in these edition critiques are divided into nine groups by us, and some examples of these types of mistakes are given to attract the attention of the reader, and their reasons are briefly mentioned.

**Keywords:** Fiqh, Mullâ Khusraw, *Mirqât al-Wusûl*, *Mir'ât al-Usûl*, Edition Critique.

## ملاحظات هامة حول الأخطاء الواقعة في تحقيقات المرأة لملاً خسرو (١٤٨٠هـ / ١٨٨٥م)

### المدخل

يعدّ مرقاة الوصول إلى علم الأصول من المتون المعتمدة التي أُلِّفت في أصول الفقه على مذهب الحنفية. ألفه العالم العثماني محمد بن فرامز بن علي الشهير بملاً خسرو المتوفى سنة ١٨٨٥ هـ / ١٤٨٠ م. ثم شرحه المؤلف نفسه وسمى هذا الشرح مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول وصرار المتن والشرح كأنهما كتاب واحد.

المرأة من أهم المصادر التي أُلِّفت في فنّ أصول الفقه في عهد الدولة العثمانية. وهو زبدة الأصول في هذا الفنّ. وبعد تأليفه حاز على موقع هامّ بين المؤلفات الأصولية ودُرِس في المدارس العثمانية زمنًا طويلًا، وانتشرت نسخه في نواحي بلاد الإسلام في فترة قصيرة، وعليه عُلقَت حواش كثيرة، واهتمّ طلاب العلم بهذا الشرح.

قام المصنّف ملاً خسرو في هذا المختصر وشرحه بجمع وشرح أفكار المتقدمين وآراء المتأخرين بترتيب بديع مع زوائد من الفوائد كما قال في ديباجة المرأة:

«فرتبت أولاً عجالة أُنيق النظام بل مجلة رَيِّق الانتظام منطوية على زبدة أفكار المتقدمين ومحتوية على عمدة أنظار المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب وقلائد من فرائد نظمها أيدي الفكر الثاقب».

وقد طُبِعَ المرأة قديمًا وحديثًا عدة مرّات إضافةً إلى ذلك نال هذا الكتاب حظًا وافرًا من التحقيق من قبل طلبة الماجستير والدكتوراه. لكن هذا الكتاب القيم لم ينل مكانته العلمية كما يليق به بعد، رغم تحقيقه مرّات عديدة.

لقد أعمل على هذا الكتاب منذ زمن طويل. وعزمت متوكلاً على الله تعالى أن أترجمه إلى اللغة التركية ليستفيد منه طلاب العلم عموماً وطلاب كليات الإلهيات والمهتّمين بأصول الفقه على وجه الخصوص. وفي بداية الأمر لم أفكر بتحقيق هذا الكتاب لكثرة طبعه وتحقيقه. ولكنني أثناء ترجمتي لهذا الكتاب واجهت مشاكل لم أتمكن من حلّها اعتماداً على المطبوعات والتحقيقات الموجودة. والمشكلة الرئيسية التي واجهتها هي اختلاط المتن بالشرح حيث وجد النصّ الذي هو جزء من المتن في طبعة ما جزءاً من الشرح في طبعة أخرى أو بالعكس. لذا حين أترجم هذا الكتاب من جهة أحاول إصلاح متن المرقاة والمرآة من جهة أخرى. وقمت بمقارنته مع النسخة المحققة التي نشرتها دار صادر لهذا الكتاب؛ إذ يقول المحقّق في مقدمة تحقيقه في الصفحة (٨):

«...» وأردت أن أنشر هذا الكتاب القيم من نسخة المؤلف التي وجدت في مكتبة كوبريلي وقابلت مع نسخة شيخ زاده التي قابلت مع نسخة المؤلف».

إلا أنني وبعد المقارنة وجدت أنّ هذه الطبعة لم تخل من أنواع كثيرة من الأخطاء رغم اعتماد المحقق على نسخة المؤلف. وسأشير -لاحقاً- إلى بعض هذه الأخطاء. وأشارت إلى هذا التحقيق بـ«دار صادر».

وبعد انتهائي من ترجمة الكتاب إلى اللغة التركية رأيت بأنه من الأفضل أن أقوم أنا بتحقيق هذا الكتاب؛ لأنني أثناء الترجمة حصلت على نسختين أظنهما للمصنف مع نسخ كثيرة أخرى للمستنسخين، فعزمت تحقيقه معتمداً على نسختي المصنف. وأثناء تحقيقي ظفرت بتحقيق آخر وهو الذي قام به حسن أحمد حسين أبو تركية بإشراف غيث محمود الفاخري للحصول على درجة الماجستير عام ٢٠٠٩ بليبيا. وقابلته أيضاً من البداية إلى النهاية بما كتبت، فرأيت فيه كثيراً من الأخطاء التي سأشير إلي بعضها لاحقاً. وأشارت إلى هذا التحقيق بـ«جامعة المرقب».

ثم حصلت على تحقيق ثالث قام به ثلاثة من طلاب جامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراه بإشراف شعبان محمد إسماعيل في فترات مختلفة حيث قام كل طالب بتحقيق قسم من الكتاب، والأقسام الثلاثة هي:

**القسم الأول:** «من أول الكتاب إلى نهاية باب الحقيقة والمجاز». إعداد الطالب: مسلم بن سلمي بن هجاد الظويصري المطيري. تاريخ الإعداد: ١٤٢٩ هـ. / ٢٠٠٨ م. وهذا القسم يتكون من ٨٤٩ صفحة.

**القسم الثاني:** «من أول معاني بعض الحروف والظروف إلى نهاية الإجماع». إعداد الطالب: مازن بن عبد اللطيف بن عبد الله البخاري. تاريخ الإعداد: ١٤٢٨ هـ. / ٢٠٠٧ م. وهذا القسم يتكوّن من ٦٦٦ صفحة.

**القسم الثالث:** «من أول كتاب القياس إلى آخر الكتاب». إعداد الطالب: أحمد بن محمد بن صالح عذب. تاريخ الإعداد: ١٤٢٦ هـ. / ٢٠٠٥ م. وهذا القسم يتكوّن من ٦٢٦ صفحة. وهذا التحقيق الذي قام به طلاب الدكتوراه الثلاثة لم يخل من الأخطاء التي سأسير إلى بعضها لاحقًا. وأسرت إلى هذا التحقيق بـ«جامعة أم القرى».

ولمّا رأيت أنّ أكثر الأخطاء ناشئ من عدم فصل المتن عن الشرح قررت أن أقوم بتحقيق متن المرقاة منفصلا عن الشرح. وقمت بتحقيقه معتمداً على نسختي المرقاة للمصنف مع ترجمته إلى اللغة التركية<sup>١</sup>.

ثم حصلت على نسختين أخريين للمرأة وهما على الأرجح من نسخ المصنّف. لذا قمت بمقارنتهما مع ما كتبت من النسختين الأخريين. والحاصل قمت بتحقيق المرأة بالاعتماد على أربع نسخ للمصنف. وهذه النسخ الأربعة التي اعتمدت عليها في التحقيق هكذا:

**النسخة الأولى:** الفاضل أحمد باشا، ورقمها: ٥٢٧، تاريخ الفراغ: ٨٥٠ هـ.، وفي بعض أوراقها خرم كتبت هذه الأوراق من جديد، وعدد أوراقها: ١٩٤، وفي ظني هي «النسخة الأولى» للمصنف.

**النسخة الثانية:** عاطف أفندي، ورقمها: ٧١٨، وفي بدايتها متن المرقاة، وعدد أوراق المرقاة: ١٣، تاريخ الفراغ: ٨٦٣، وبعدها بخط المرقاة متن المرأة، وعدد أوراقها: ١٢٧.

١ نشرت هذه الترجمة مع متن المرقاة في إسطنبول عام ٢٠١٩.

النسخة الثالثة: داماد إبراهيم باشا، ورقمها: ٤٨٠، تاريخ الفراغ: ٨٧٤، وعدد أوراقها: ١٤٨، ويليها حاشية المصنف على التلويح.

النسخة الرابعة: داماد إبراهيم باشا، ورقمها: ٤٧٩، وفي بدايتها متن المرقاة، وعدد أوراق المرقاة: ١٦، تاريخ الفراغ: ٨٧٥، وبعدها بخط المرقاة متن المرأة، وعدد أوراقها: ٢٠٧، وهي النسخة السلطانية التي كتبها المصنف لمطالعة السلطان بايزيد خان الثاني ابن السلطان محمد الفاتح خان.

وبعد فراغي عن تحقيق المرأة من النسخ المذكورة نشرت دار السراج عام ٢٠٢٢ م. بإستانبول نشرًا محققًا آخر، باعتناء اللجنة العلمية في دار السراج. اعتمدت اللجنة في هذا التحقيق على النسختين. الأولى: النسخة الخطية وهي «نسخة المؤلف ملا خسرو» التي أشرت إليها آفًا في تحقيقي بـ«فاضل أحمد باشا». والثانية: النسخة المطبوعة وهي التي طبعت في دار السلطنة العثمانية بإستانبول ١٣١٧ هـ. وقابلت متن المرأة الذي حققته بهذا التحقيق من البداية إلى النهاية ورأيت أن اللجنة اعتمدت في التحقيق على النسخة المطبوعة. وإذا اختلفت النسخة الخطية والنسخة المطبوعة اعتمدت اللجنة في التحقيق على النسخة المطبوعة وأشارت إلى الفروق التي توجد في النسخة الخطية في الهوامش، وهذا عكس ما تقتضيه قواعد التحقيق. وأشرت إلى هذا التحقيق بـ«دار السراج».

وفيما يلي سأورد النص المحقق أولًا من كل من التحقيقات ثم أشير بقولي «ملاحظة» إلى الخطأ الذي وقع فيه المحقق. وسأكتفي أحيانًا بإيراد مثال أو مثالين لنوع الخطأ تجنّبًا للإطالة وأكثر من ذلك أحيانًا لأهمية نوع الخطأ؛ إذ يكاد يوجد في كل صفحة نوع من الخطأ الذي أشرت إليه.

\*\*\*

### النوع الأول: الخطأ في فصل متن المرقاة عن شرح المرأة

فصل متن المرقاة عن شرح المرأة من المشكلات الرئيسية التي كثيرًا ما أدت إلى الخطأ. وهذا النوع من الأخطاء لا يتمكّن الطلاب من تجنّبه. وسببه عدم حصولهم على نسخ المرقاة والمرأة للمصنف، رغم وجودها في مكتبات المخطوطات في تركيا. وقد خلطوا في

مواضع كثيرة متن المرقاة بشرح المرأة بسبب استخدامهم نسخ المستنسخين في التحقيق وبذلك أصبح هذا الخطأ لا مفر منه. وفيما يلي بعض الأمثلة لهذا النوع:

١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٢٥):

المرأة: (والنهي عنه) أي عن الشيء يستلزم (وجوب ضده) أي ضد ذلك الشيء إن فوّت عدّمه، أي عدم ذلك الضدّ (المقصود به) أي بالنهي.

ملاحظة: والمحقق أورد قوله «إن فوّت عدمه» في الشرح كما نرى. والصحيح أن تكون هذه العبارة من متن المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف، وإلا كان المتن بهذا الشكل: (والنهي عنه وجوب ضده المقصود به) وهذا معنى آخر لم يقصده المصنف. وأيضاً ينبغي أن يكون قول «عدمه» فاعل «فوّت» لا مفعوله.

٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٣٣-٥٣٤):

المرأة: (وحكمه إيجاب الحكم فيما يتناوله) ... وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله (ظناً) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ... (وقطعاً) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج أهل اللسان) بالعمومات في أحكام قطعية ... (فلا يخصّ) ... (بالظني) ...

ملاحظة: الصحيح أنّ قوله (ظناً) ليس من متن المرقاة بل من المرأة؛ لأنّ المصنف ملا خسرو يورد في متن المرقاة حكم العام على رأي الحنفية. وعلى هذا فالواو في قوله (وقطعاً) ليست من المرقاة بل من المرأة. وأيضاً قوله «لاحتجاج أهل اللسان» تعليل للقطعية فقط، فلا يناسب أن يكون تعليلاً للظنية والقطعية معاً؛ لأنّ قوله بعد ذلك «فلا يخصّ بالظني» تفرّيع لقطعية العام. ويؤيد قولنا هذا ما وجدناه في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف. وهذا الخطأ موجود أيضاً في طبعة دار صادر ص (٨٣)، وفي طبعة دار السراج ص (٢٤٠-٢٤١).

٣ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١١١-١١٢):

المرأة: بل (لأن زمانه) أي: زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفرّيق في ذلك الزمان وإنما التفرّيق (في أزمنة التعليق لا) في أزمنة (التطليق) حتّى يتعدّد الطلاق بتفرّيق أزمنة التطليق.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطٌ ينبغي أن يكون بعضها متناً وبعضها شرحاً كالاتي:  
«(و) إنّما (التفريق في أزمّة التعليق لا)» على ما ورد في نسخ المرقاة والمرآة للمصنف، وإلا  
تغير معنى المتن إلى العكس.

٤ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٨٧):

المرآة: (وإلا) أي: وإن لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) «إلى» على تأخيره أي:  
تأخير صدر الكلام (إن احتمل) أي: الصدرُ التأخيرُ (كأنت طالق إلى شهر) ولا ينوي التنجيز  
والتأخير.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطٌ أعني «على تأخيره» من متن المرقاة لا من المرآة على  
ما ورد في نسخ المرقاة والمرآة للمصنف. وقوله «إن احتمل» ينبغي أن يكون «إن احتمله»  
على ما في نسخ المرقاة والمرآة للمصنف.

٥ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (١٣١):

المرآة: (وأن لا يعدل به) أي بالأصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بأن  
لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات أو  
يستثنى عن سننه كأكل الناسي للصوم.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطٌ أعني «أو يستثنى عن سننه كأكل الناسي» من متن  
المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرآة للمصنف.

٦ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٢٥٣):

المرآة: (والثالث: كثرة الأصول) التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه (كقولنا في  
مسح الرأس) أنه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) أولى من قول الشافعي أنه ركن  
فيسن تكراره كالغسل، إذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار أصول كمسح الخف والتميم  
والجوارب والجبيرة، ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار إلا الغسل.



ملاحظة: العبارة التي تحتها خطأ، أعني قوله «في مسح الرأس» ليست من متن المرقاة بل من المرأة. وقوله «أولى من» وكذا قوله «ركن فيسن تكراره كالغسل» ليس من المرأة بل من متن المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

٧- جامعة المرقب ص (١٢٧-١٢٨):

المرأة: (قيل: وبطلان عصمة) المال المسروق بإطلاق قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ لَّا يَقُولُهُ: ﴿فَاقْطِعُوا﴾

ملاحظة: العبارات التي تحتها خطأ ينبغي أن تكون من متن المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف؛ وإلا لم يفهم معنى متن المرقاة.

٨- جامعة المرقب ص (١٧٦):

المرأة: (فيؤدّي) تفرّيع على النفي والعدم، أي فحينئذ يؤدّي صوم (رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم) بأن ينوي مطلق الصوم (ومع الخطأ في الوصف) أي وصف الصوم ... ملاحظة: ينبغي أن يكون قوله «رمضان من الصحيح المقيم» وقوله «مع» من الشرح على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

٩- دار صادر ص (٨٣):

المرأة: ... وإذا لم يتعين الجزء الأول ولا الآخر ظهر أنّ السبب (هُوَ) الجزء (الأوّل) وإن لم يتعين للسببية (لِسَلَامَتِهِ عَنِ الْمُزَاحِمِ)؛ إذ المعدوم لا يصلح أن يكون معارضاً للموجود (وَلِصِحَّةِ الْأَدَاءِ بَعْدَهُ)، ولو لم يكن سبباً لما صح.

ملاحظة: ينبغي أن يكون قوله (لِسَلَامَتِهِ عَنِ الْمُزَاحِمِ) وقوله (وَلِصِحَّةِ الْأَدَاءِ بَعْدَهُ) من الشرح على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

١٠- دار صادر ص (٩٤):

المرأة: (قلنا) في جوابه: لا نقول إنّ النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدّم بطريق الاستناد بل نقول: (إِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الزَّمَانِ الْمُتَقَدِّمِ تَقْدِيرًا) كما أنّ النية المتقدّمة التي لا

تقارن شيئاً من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديراً. وأيضاً للأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديراً. (والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نفاه.

ملاحظة: قوله (إِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الزَّمَانِ الْمُتَقَدِّمِ تَقْدِيرًا) ليس من المرقاة بل من المرأة، وعلى هذا ف«الواو» في قوله (والتقدير) من المرأة لا من المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

#### ١١ - دار السراج ص (١٩٤):

المرأة: (وَحُكْمُهُ) أي: حكم الحسن لحسن في غيره (وُجُوبُهُ بِوُجُوبِ) الغير الذي هو الوساطة (وَسُقُوطُهُ بِهِ) أي: سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير، حتى لو أسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وإن بقي مع الباغين (وَلَوْ بَعَى) مسلماً أو قطع الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه. ولو حاضت يسقط الوضوء. ولو مرض أو سافر يسقط وجوب السعي. ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط أعني كلمة «الغير» من متن المرقاة، وقوله (وَلَوْ بَعَى) من متن المرأة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

#### ١٢ - دار السراج ص (٢٨٢):

المرأة: (حكاية) الفعل المثبت (لا نعم).

ملاحظة: قوله «الفعل المثبت» الذي تحته خط ليس من متن المرأة بل من متن المرقاة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

النوع الثاني: زيادة بعض الكلمات أو العبارات التي لم توجد في نسخ المصنف.

#### ١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٠٤):

المرأة: (وضعاً) أي من جهة الوضع، بأن يضع الواضع اللفظ لفعلٍ عُرف قُبُحه بمجرّد العقل قبل ورود السمع (والشرع) (٣).

وقال المحقق في الهامش (٣): ما بين القوسين زيادة من (ب).

ملاحظة: «السمع» و«الشرع» هنا بمعنى واحد وإن كانتا مختلفين لفظاً. والمصنف ملا خسرو يقول تارة «قبل ورود السمع» وأخرى «قبل ورود الشرع». ولكن المصنف لم يقل في أي موضع «قبل ورود السمع والشرع» لكونه تكراراً. ولذا لا ينبغي أن توجد كلمة «والشرع» في متن المرأة. وهذا الخطأ موجود أيضاً في طبعة دار السراج ص (٢١٧).

٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٦٨٦):

المرأة: (لا إذا تعارف المجاز) أي: غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند بعض (٣) مشايخ العراق.

قال المحقق في الهامش (٣): ما بين القوسين زيادة من (أ).

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط أعني كلمة «بعض» ليست بموجودة في نسخ المرأة للمصنف. وأيضاً كلمة «المجاز» التي تحتها خط ليست من متن المرقاة، بل من المرأة على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

٣ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٢٤):

المرأة: (وعندهما في الحكم) لا التكلم؛ لأنه متصل في التكلم حقيقة، فكيف يجعل منفصلاً والعطف لا يصح مع الانفصال؟ [فينبغي أن يكون] (٢) الاتصال لفظاً مراعاةً لحق اللفظ.

قال المحقق في الهامش (٢): في (أ) و (ج) و (د) «فيبقى» وفي المطبوع «فينبغي أن يكون» ولعلها أقرب بدلالة السياق.

ملاحظة: العبارة التي أشار إليها المحقق في الهامش أعني قوله «فيبقى» صحيحة على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف. وهذه الفقرة أخذها المصنف بتصرف يسير من جامع الأسرار للكاكي (٤٢٢/٢) وهكذا وردت: «وعندهما يظهر أثره في الحكم دون التكلم؛ لأنه يتصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلاً والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظاً مراعاةً لحق اللفظ».

٤ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٤٣):

المرأة: (وفي) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر أو هذا وهذا) عطف للثاني بأو والثالث بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الأولين)؛ لأنّ سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام من صدر الكلام (كأحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ أعني قوله «من صدر الكلام» ينبغي ألا توجد على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف. لعلها خلط من المستنسخين أو من المحقق؛ لأنّ هذه العبارة تأتي في السطر التالي.

٥ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٢٦٤):

المرأة: قيل: لكن بقي تحته مثل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ والقصص، (ما يقصد به الإفهام ولم يقصده بمن هو منتهى للفهم) فلا يطرد فزيد بالاقتضاء أو التخيير أي اقتضاء الفعل أو تركه أو تخييره بينهما ليخرج منه ذلك.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ ليست موجودة في نسخ المرقاة ولا المرأة للمصنف. ولعلها زيادة من المستنسخين.

٦ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٥٣٤):

المرأة: (والجرح) فإنه لو أكره بالقتل أو القطع على قطع طرف الغير أثم إن فعل؛ لأنّ لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كأنه قتله بلا كره.

ملاحظة: قوله «كأنه قتله بلا كره» لا يوجد في نسخ المرأة للمصنف. وأيضاً قوله «إن فعل» نجده بصورة «لو قطع» في نسخ المرأة للمصنف.

٧ - جامعة المرقب ص (١٧٨):

المرأة: (ثم) الشافعي (أوجهه) أي: التعيين (من الأول) أي: أول اليوم حتى شرط التبيت (لشيوع الفساد) يعني أنّ كل جزء يفتقر إلى النية صحّةً وفساداً (٩). فإذا عُدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد إلى الكل لعدم التجزّي صحّةً وفساداً.

قال المحقق في الهامش (٩) صحة وفسادا سقطت من ق١، ٢، ٣، ٤، ١، ٢.

ملاحظة: قوله «صحة وفسادا» لا يوجد في نسخ المرأة للمصنف.

#### ٨ - جامعة المرقب ص (٢٣٠):

المرأة: (كوطء الحائض). فإنّ الدليل دلّ على أنّ النهي عن قربانها للمجاور وهو الأذى. ولذا يثبت به الحلّ للزوج الأوّل والنسب وتكميل المهر كالدخول في غير حال الحيض وإحصان الرجم ولا يبطل به إحصان القذف.

ملاحظة: قوله «كالدخول في غير حال الحيض» لا وجود له في نسخ المرأة للمصنف. وأيضا قد أخذ المصنف هذه الفقرة من فصول البدائع (٤١/٢): «ولذا يثبت به الحلّ للزوج الأوّل والنسب وتكميل المهر وإحصان الرجم ولا يبطل به إحصان القذف». فالعبارة ليست موجودة هنا كما نرى.

#### ٩ - جامعة المرقب ص (٢٣٠):

المرأة: (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة التي تدلّ فيها القرينة على أنّ القبح لغيره (الفساد في الوصف) أي: فيما إذا كان ذلك الغير وصفاً لازماً له غير شرط (لا البطلان خلافاً له) أي للشافعي.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خط لا يوجد في نسخ المرأة للمصنف. ولعلها زيادة من المستنسخين.

#### ١٠ - دار صادر ص (١١٤):

المرأة: فإن قيل: المراد بالساقط إن كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصحّ قوله «أو عروض ما يسقطه بعينه»؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لإيراده في هذا الموضوع؛ لأنه في بيان حسن ما ثبت بالأمر. وإن كان المراد به ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء لا يستقيم قوله «أو عروض ما يسقطه بعينه»؛ [لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لإيراده في هذا الموضوع؛ لأنه في بيان حسن ما

ثبت بالأمر وإن كان المراد به ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء لا يستقيم قوله «أو عروض ما يسقطه بعينه» [ (٣) لأنَّ وجوب الأداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض.

قال المحقق في الهامش (٣): ساقطة في م.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خط تكرر للعبارة التي قبلها. ولذا يجب أن لا توجد. ولعلها خلط من المستنسخ. ولا فائدة في إثباتها. وكيف يدعى سقوط العبارة التي لم توجد في نسخة المؤلف من نسخة المؤلف.

١١ - دار صادر ص (١٣٧):

المرأة: قلنا: لم يُشترط [للاتصال] (١) في مطلق المخصص بل [مما يؤيد هذا أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يعد والتخصيص مطلقاً قسمًا من بيان التغيير] (٢) في المخصص المغير وهو ليس إلا المخصص للأول. فإن المفهوم من كلام المشايخ أن ما بعده تفسير لا تغيير.

قال المحقق في الهامش (١): وفي ش: الاتصال. وقال في الهامش (٢): ساقطة في ش.

ملاحظة: في هذه الفقرة أخطاء عديدة. أولاً: أن العبارة التي تحتها خط ليست من متن المرأة. وفي إثباتها في المتن فساد للمعنى. وهذه العبارة موجودة في نسخة المؤلف في الهامش على أنها مِنْهُوَاتٍ<sup>٢</sup> وتبدأ بالواو أعني «ومما...». ثانياً: أن قوله «لم يعد والتخصيص» قد أخطأ المحقق فيه. والصحيح أن يكون «لم يعدوا التخصيص». ثالثاً: قوله [للاتصال] خطأ، والصحيح ما أثبت في الهامش في نسخة ش يعني «الاتصال»؛ لأنه نائب الفاعل لفعل «لم يشترط». رابعاً: قوله «للأول» فيه خطأ، والصحيح «الأول» على أنه صفة كلمة «المخصص».

١٢ - دار السراج ص (٥٥):

المرأة: (فانحصر) أي: إذا كان بحث الأصولي عن أحوال الأدلة من حيث تستنبط عنها الأحكام انحصر (المقصود).

٢ أصلها «مِنْهُ» وجمعت على «مِنْهُوَاتٍ». وهذه الكلمة اصطلاح يستخدم للدلالة على أن التعليق أو الشرح الذي يثبه المؤلف في هامش كتابه من المؤلف نفسه لا من غيره.

ملاحظة: قوله «من حيث تستنبط عنها» الذي تحته خط لا توجد في نسخ المرأة للمصنف. وعلى هذا ينبغي أن يكون هكذا: (فانحصر) أي: إذا كان بحث الأصولي عن أحوال الأدلة والأحكام انحصر (المقصود).

١٣ - دار السراج ص (٢٨٧):

المرأة: (وأما المشترك) ... (فما) أي: لفظ (وضع) أي: عُيِّن للدلالة على معنى بنفسه (وضعاً كثيراً) المراد به مقابل الواحد، فيشمل الوضعين أيضاً (لمعنيين فصاعداً) فخرج المنفرد؛ أي: الأسماء المنفردة المعاني عاماً كان أو خاصاً - وهو ظاهر - والمجاز؛ إذ لا وضع فيه بهذا المعنى.

ملاحظة: العبارة التي تحته خط أعني «أي: الأسماء المنفردة المعاني» لسيت موجودة في نسخ المرأة للمصنف. ولعلها زيادة من المستنسخ.

### النوع الثالث: سقوط بعض الكلمات من النص.

١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٣١٥):

المرأة: فإذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بأن كونه من هذا الباب ليس بظاهر.

ملاحظة: بالنظر إلى النسخ التي اعتمدنا عليها يجب أن تكون عبارة «ليس بظاهر» مكررة. وعلى هذا يكون نص المرأة: فإذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بـ«أن كونه من هذا الباب ليس بظاهر» ليس بظاهر.

وهذه نكتة من المصنف، فإن قوله «ليس بظاهر» الأول من كلام صاحب التلويح والثاني ردّ عليه من المصنف حيث قال صاحب التلويح ردّاً على صاحب التنقيح «... إلا أن يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر»<sup>٢</sup>. انظر: التلويح، ٦٥/١.

وهذا الخطأ وقع أيضًا في نشر دار السراج. انظر ص (٧٩).

٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص: ٣٦٣:

المرأة: فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازًا أو حقيقةً قاصرة على اختلاف الرأيين حتى انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد. ملاحظة: سقط بعد «حتى» فعل «يلزم» الذي لا بد منه نظرًا لوجوده في نسخ المرأة للمصنف.

٣ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٠٤):

المرأة: وحيث يثبت الحكم لها إنما يثبت لدخولها في المجموع كالرهن والقوم والجن والإنس والجميع أو يتناول كل واحد إما على سبيل الشمول بأن يتعلّق الحكم بكل واحد كان مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه.

ملاحظة: ينبغي أن يكون بعد قوله «بكل واحد» كلمة «سواء» ليناسب الكلام ما بعده. وعبارة المرأة على ما ورد في نسخ المصنف هكذا: «بأن يتعلّق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه».

٤ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٧٥):

المرأة: ومعنى من في الدار، زيد في الدار أم عمرو، إلى غير ذلك. ملاحظة: سقطت همزة الاستفهام من بداية كلمة «زيد». وعبار المرأة على ما ورد في نسخ المصنف هكذا: «أزيد في الدار أم عمرو».

٥ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٦٧٨-٦٧٩):

المرأة: بل الجواب أنه أراد استعماله في مفهوم الناطق أو الكاتب سلّمنا أن الأول جزء والثاني لازم لكن صحّة النفي متحققة؛ لأنّ مفهوم الناطق ليس بإنسان. وإن أراد استعماله فيما صدق عليه الناطق أو الكاتب سلّمنا أن عدم صحّة النفي متحقّق لكنّ الأول ليس بجزء والثاني ليس بلازم.



ملاحظة: سقط من قوله « أنه أراد استعماله » كلمة «إن» الشرطية ولا بدّ منها ليوافق الكلام العبارة التالية التي تبدأ بـ«وإن أراد استعماله فيما صدق...».

٦ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٢١):

المرأة: ... ولقبول البيع بأن جعل إنشاء للحرية في الحال، يثبت القبول بالشك، ويسمى هذا: فاء التفرع والسببية.

ملاحظة: سقط بعد قوله «في الحال» قوله «فلا». وعبارة المرأة في نسخ المصنف هكذا: «فلا يثبت القبول بالشك».

٧ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٩٥):

المرأة: (وسويا) أي: الإمامان (بين إثباتها وحذفها) أي: في عدم اقتضاء الاستيعاب.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ في نسخ المرأة للمصنف وردت هكذا: «أي: «في» في عدم اقتضاء الاستيعاب»؛ لأن «في» الأولى تفسير للضمير في «إثباتها» و«حذفها» وإلا لا يُحتاج إلى حرف التفسير أعني «أي».

٨ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٢٣٥):

المرأة: (وإلا) أي: وإن لم يمكن المصير إلى ما ذكر (تقرر الأصول) أي: يعمل بالأصل ويقرّر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارض الأخبار والآثار وامتنع القياس) من الأخيار.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ ينبغي أن تكون بهذه الصورة «من الأخبار الأخيار» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

٩ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٢٤٧):

المرأة: (وإما في) معارضة (القياس) عطف على قوله ففي الكتاب (فلا نسخ) إن علم تأخر أحدهما إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم.

ملاحظة: سقطت بعد كلمة «القياس» كلمة «القياس». وعلى هذا ينبغي أن تكون العبارة على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف هكذا: «(وأما في) معارضة (القياس) القياس». وأيضاً قوله «وإما» في بداية الجملة ينبغي أن يكون «وأما».

١٠ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٢٥٠):

المرأة: وإما بالاتفاق على كونه شرعياً كالعدم الأصلي.

ملاحظة: سقط في صدر قوله «كالعدم الأصلي» حرف «لا». وعلى هذا ينبغي أن تكون العبارة على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف هكذا: وإما بالاتفاق على كونه شرعياً لا كالعدم الأصلي.

١١ - دار صادر ص (١٠٧):

المرأة: ثم لَمَّا ورد على قولنا: «أو غير معقول كالفدية للصوم» أنكم أوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص أو دلالة قياساً على صومه الثابت بنص معقول. أجب عنه بقوله ...

ملاحظة: العبارة التي تحتها خط ينبغي أن تكون «بنص غير معقول» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

١٢ - جامعة المرقب ص (١٥٥):

المرأة: أما أولاً: فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [النساء، ١٥٤/٤] بني إسرائيل وفي ﴿اهْبُطُوا﴾ [البقرة، ٣٦/٢] حواء مع آدم وإبليس.

ملاحظة: قوله «بني إسرائيل» ينبغي أن يكون «نساء بني إسرائيل» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

١٣ - جامعة المرقب ص (٤٥٩):

المرأة: و(لا) يصلح عذراً في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فإنه لو أتلّف مال إنسان خطأ بأن رمى إلى شاة ظاناً أنه صيدٌ أو أكل مال إنسان ظاناً أنه ملكه يجب

عليه الضمان؛ لأنه بدل مال لا جزاء فعل. فإنه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل. ولهذا لو أتلّف جماعة مال إنسان يجب على الكل ضمان واحد. فعلم أنه بدل مال لا جزاء أفعال كما أنّ جزاء صيد الحرم بدل المحلّ

ملاحظة: يجب أن يكون بعد قوله «فيعتمد عصمة المحل» قوله «وكونه خاطئاً معذوراً لا ينافي عصمة المحل» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف. والمصنف قد أخذ هذه الفقرة من جامع الأسرار لقوام الدين الكاكي: «لأنه بدل مالي لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل. وكونه خاطئاً معذوراً لا ينافي عصمة المحلّ. ولهذا لو أتلّف جماعة مال إنسان يجب على الكل ضمان واحد.»<sup>٤</sup> والعبارة موجودة في كلام الكاكي كما نرى.

#### ١٤ - دار السراج ص (٦٣):

المرأة: وأما الهيئة المحضة فليست كذلك، فلا يشترط تواترها، واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين.

ملاحظة: في نهاية هذا النص وقع نقص. بعد الكلمة التي تحتها خطٌ أعني «المحققين» كلمة «المُحَقِّين» على أنها صفة لكلمة «المحققين» على ما رُود في نسخ المرأة للمصنف

#### ١٥ - دار السراج ص (٧٢١):

المرأة: (وإلا) أي: وإن لم يمكن المصير إلى ما ذكر (يقرّر الأصول) أي: يعمل بالأصل ويقرّر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارض الأخبار والآثار وامتنع القياس) من الأخبار.

وقال المحقق في الهامش (٧) في خ زيادة (الأخبار).

ملاحظة: في نهاية هذا النص وقع نقص وخطأ. الكلمة التي تحتها خطٌ أعني «الأخبار» ليست كذلك في نسخ المصنف؛ بل هو «الأخبار» جمع «خَبْر» بمعنى العالم. وإذا قرئت هذه الكلمة بشكل «الأخبار» جمع «خَبْر» لم يمكن أن تكون كلمة «الأخبار» التي أشار المحقق

٤ جامع الأسرار لقوام الدين الكاكي، ١٤٠٦/٥-١٤٠٧.

في الهامش صفة للكلمة «الأخبار». والصحيح أن تكون كلمة «الأخبار» من متن المرأة على أنها صفة للكلمة «الأخبار» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

### النوع الرابع: الخطأ في موقع الكلمة الإعرابي.

#### ١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٠٥):

المرأة: فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنّه لا يَصْدُقُ على البيع، وليس زُكْنُهُ؛ لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصوداً أصلي فجرى مجرى آلات الصناعة.

ملاحظة: كلمة «ركنه» خبر «ليس» ولذا ينبغي أن تكون منصوبة. واسم «ليس» ضمير مستتر يعود إلى «الثمن» يعني «وليس الثمن ركن البيع».

#### ٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٥٩):

المرأة: وأورد أن المستثنى منه قد يكون اسم عددٍ نحو: عندي عشرةٌ إلا واحداً، أو اسم علمٍ نحو: كسوتٌ زيداً إلا رأسه أو مشاراً إليه نحو: صمْتُ هذا الشهر إلا يوم كذا، وأكرمْتُ هؤلاء الرجال إلا زيداً، فلا يكون الاستثناء دليل العموم.

ملاحظة: قوله «أو مشار إليه» معطوف على «اسم عدد» الذي هو خبر «يكون» ولذا ينبغي أن يكون منصوباً لا مرفوعاً، وعبارة المرأة هكذا: «وأورد: أن المستثنى منه قد يكون اسم عددٍ نحو «عندي عشرةٌ إلا واحداً» أو اسم علمٍ نحو «كسوتٌ زيداً إلا رأسه» أو مشاراً إليه نحو «صمْتُ هذا الشهر إلا يوم كذا».

#### ٣ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٧٦):

المرأة: (ولذا) أي ولكون من الشرطية عامة قطعاً (سويًا) أي أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حرٌّ ومن شئت من عبيدي عتقه فأعتقه في العموم). حيث قالوا: إذا شاء العبيد في الصورة الأولى عتقهم عتقوا، وإذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملاً بعموم من، ولم يجعلوا كلمة من في الصورة الثانية للتبعض.

ملاحظة: ينبغي أن تكون كلمة «عتقه» الأولى منصوبة على أنها مفعول لفعل «شاء» لا أن تكون مرفوعة. وأيضا كلمة «من» التي تحتها خط يجب أن تكون «مِنْ» لا «مَن»؛ لأن ما كان للتبعيض إنما هو كلمة «مِنْ» وهي من حروف الجرّ، لا «مَنْ» الذي هو من الأسماء الموصولة.

#### ٤ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٦٤):

المرأة: (فبعت) أي فقول البائع: «بعت (هذا العبد بكرّ) من الحنطة» مثلاً (بيع)، والعبد مبيع، والكر ثمن يثبت في الذمة حالاً (و) قوله: بعت («كرّاً» من الحنطة (بهذا)، العبد (سلم)، والعبد رأس المال والكر مسلم فيه.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خطّ خبرٌ في المتن كما كانت كلمة «سلم» خبراً. ولذا ينبغي أن تكون مرفوعة لا مجرورة.

#### ٥ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٤٨٤):

المرأة: وفي القياس العلة محتملة في الأصل، وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن أن يكون لخصوصيته أثرًا. وفي الفرع مانعٌ (وإلا) أي وإن لم يكن فقيهاً ...

ملاحظة: قوله «أثراً» ينبغي أن يكون مرفوعاً؛ لأنه اسم «يكون»، وقد أحرّ لكونه نكرة. وأيضاً ينبغي أن يكون الحرف العاطف الذي بعد «أثر» «أو»؛ ولعل المحقق فصل همزة «أو» وألصقها بكلمة «أثر» فكان «أثراً»، وصار ما بعدها «وفي».

#### ٦ - دار صادر ص (٤٧):

المرأة: (وَحُكْمُهُ: اعْتِقَادُ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ). (ثُمَّ الطَّلَبِ) أي النظر في محامله (ثُمَّ التَّأْمُلِ) أي التكلّف في الفكر. (لِيُظْهَرَ الْمُرَادُ) الداخِل في أشكاله وأمثاله.

ملاحظة: قوله «الطلب» وكذا قوله «التأمل» يجب أن يكونا مرفوعين؛ لأنهما معطوفان على قوله «اعتقاد».

٧ - دار صادر ص (٦٠):

المرأة: (وَحُكْمُهُ) أي أثر الخاصّ الثابت به (أَنَّه) أي الخاصّ (مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ) مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فإنه قد يكون بحسب العوارض خفياً يوجب الظنية (يُفِيدُ مَدْلُولَهُ قَطْعًا) ...

ملاحظة: قوله «مدلوله» ينبغي أن يكون منصوباً على أنه مفعول لفعل «يفيد». والفاعل هو ضمير مستتر يعود إلى «الخاص».

٨ - دار السراج ص (٦٠):

المرأة: (الأمر بالشيء يستلزم تحريمَ ضده) أي: ضدّ ذلك الشيء (إِنْ فَوّت) ذلك الضدّ (المقصود به) أي: بالأمر سواء كان له ضدّ واحدٌ يُفَوّته كالسكون للحركة، أو أضدادٍ يفوّته كلّ منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للإيمان بالمأمور به.

ملاحظة: في إعراب الكلمة التي تحتها خطّ خطأ؛ لأنّ «أضداد» معطوف على «ضدّ واحدٌ» وهو مرفوع، فيجب أن يكون المعطوف أيضاً مرفوعاً.

٨ - دار السراج ص (٦٠):

المرأة: (والنهي عنه) أي: عن الشيء يستلزم (وجوبَ ضده) أي: ضدّ ذلك الشيء (إِنْ فَوّت عدمه) أي: عدم ذلك الضدّ (المقصود به) أي: بالنهي، وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عُقْدَةِ النكاح يقتضي وجوب الكفّ عن التزوّج؛ لأنّ عدم الكفّ عن التزوّج يفوّت ترك العزم. (وإلا) أي: وإن لم يفوّت عدم ذلك الضدّ المقصود بالنهي (فيحتمل) ذلك الضدّ (السنة المؤكّدة).

ملاحظة: في إعراب الكلمتين التين تحتها خطّ خطأ؛ لأنّ «عدمه» فاعل «فوّت» فيجب أن يكون مرفوعاً، وكذا «ذلك الضدّ» فاعل «يحتمل» فيجب أن يكون مرفوعاً.

## النوع الخامس: الخطأ في قراءة بعض الكلمات

١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٢٨٠):

المرأة: وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدائع (٢) وظاهره مشكل.

وقال المحقق في الهامش (٢): صاحب البدائع: هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني علاء الدين الشاشي الحنفي نزيل حلب. توفي سنة ٥٨٧ هـ. ألف بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع في شرح تحفة الفقهاء لأستاذه السمرقندي.

جامعة المرقب ص (١٠٤):

المرأة: وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدائع (٣) وظاهره مشكل.

وقال المحقق في الهامش (٣): صاحب البدائع: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري، إمام كبير شيخ دهره في العلم والأدب ومجتهد عصره في الخلاف والمذهب. أخذ عن علاء الدين الأسود وعن أكمل الدين محمد البابرتي وغيرهم. تولى القضاء في بلاد الروم فاشتهر فضله وطار صيته. صنّف فصول البدائع في أصول الشرائع وشرح إيساغوجي وشرح الفرائض السراجية. مات رحمه الله سنة ٨٣٤ هـ.

دار السراج ص (٦٣):

المرأة: وقيل: كلها مشهورة، واختاره صاحب «البدائع» (٤) وظاهره مشكل.

وقال المحقق في الهامش (٤): انظر: «فصول البدائع» (٦/٢).

ملاحظة: هذا سهو من المحققين أو المستنسخين؛ لأنّ ملاً خسرو لا يريد بقوله «صاحب البدائع» صاحب فصول البدائع أعني ملاً فناري ولا صاحب بدائع الصنائع أعني الكاساني، بل أراد أبا العباس مظفر الدين ابن الساعاتي المتوفى سنة ٦٩٤ هـ. صاحب «البدائع» مؤلف «مجمع البحرين» في الفقه الحنفي. ويؤيده ما جاء في البديع حيث قال ابن الساعاتي: «مسألة: القراءات السبع مشهورة. وقيل: متواترة...». ومنشأ الخطأ عدم اطلاعهم على نسخ المؤلف وقراءتهم قوله «صاحب البديع» بصورة «صاحب البدائع».

٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٣٣):

المرأة: فعند الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك.

قال المحقق في الهامش (٢): الثلجي هو محمد بن شجاع الثلجي ... ولد سنة ١٨١ هـ. وتوفي سنة ٢٦٦ هـ.

ملاحظة: هذا خطأ من المحقق أو المستنسخ؛ لأن «الثلجي» في نسخ المؤلف هو «البلخي» وهو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتوفى سنة ٣١٩ هـ. ويؤيد ما قلنا عبارة التلويح حيث قال: «فصل: حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص. وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك».

٣ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٣٠٠):

المرأة: (فما) أي لفظ (وُضِعَ) أي عُيِّن للدلالة على معنى نفسه (وضعا كثيرا). ملاحظة: الصحيح أن تكون العبارة التي تحتها خط «أي: لَفْظًا»؛ لأن حرف «أي» هنا حرف تفسير يفسر «ما» الموصولة.

٤ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٣٥٩):

المرأة: أقول: المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به أرباب البيان.

ملاحظة: ينبغي أن تكون العبارة التي تحتها خط «لا امتناع» على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.



٥ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٤١):

المرأة: (و) لجهة الإنشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتحخير. فإنه مخصوص بالإنشاء كما سبق. (يجمع) ذلك التعيين أيضًا وهو أن يقول: أردتُ هاتين (الجهتين) المذكورتين.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خطٌ أعني «هاتين» جعلها المحقق اسم إشارة وكلمة «الجهتين» مشارًا إليه. ولكن في نسخ المرأة للمصنف هذه الكلمة ليست بـ«هاتين» بل «هذا»، ولا علاقة بينها وبين كلمة «الجهتين» من حيث الإشارة؛ لأنَّ قوله «وهو أن يقول: أردتُ هذا» تمثيل لمعنى التعيين.

٦ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٤٣-١٤٢):

المرأة: (وإن) صحح أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول بأن (جعله مجازا عن العين)؛ لأنَّ خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي تحتمل التعيين حتى يلزمه في العبدین ويتعين بموت أحدهما أو بيعه، والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار فيلغو ذكر ضميته كالوصفية لحي وميت.

ملاحظة: في هذه الفقرة الكلمات التي تحتها خطٌ أعني «العين» و«يلزمه» و«ضميته» و«كالوصفية» ينبغي أن تكون على الترتيب «المُعَيَّن» و«لزمه» و«ضميمته» و«كالوصفية» على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف.

٧ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٣٩٢):

المرأة: (وإذا تقدمها) أي الشرط الجمل المتعاطفة (تتعلقن) (٢) أي تلك الجمل (به) أي بالشرط للمشاركة المذكورة.

قال المحقق في الهامش (٢): في جميع النسخ «يتعلقن». وفي (ط) «تتعلقن» ولعلها الأقرب لأن الفاعل «الجمل» جمع مؤنث.

ملاحظة: ومما يتعجب منه أن يقول المحقق أولاً «تتعلقن» هي الأقرب ثم يقول فاعل هذا الفعل «الجمل» وهو جمع مؤنث. بينما إذا كان الفعل جمع مؤنث للغائبة فالتصريف يأتي على «يتعلقن»، وإذا كان جمع مؤنث للمخاطبة يأتي «تتعلقن».

٨ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٤٢٨):

المرأة: (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) أي: دلالة النص (مع) نسخ (الأصل) اتفاقاً (واختلف في) نسخ (أحدهما) بدون الآخر. فقيل: يجوز مطلقاً؛ لأنهما دليان متغايران فجاز رفع كل بالآخر.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خطٌ ينبغي أن تكون «بلا آخر» بناء على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

٩ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٤٣٢):

المرأة: (أو وصف الحكم كالأجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء) ... اختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء. وأما زيادة الجزء (١) فإنما تكون بثلاثة أمور.

قال المحقق في الهامش (١): في (أ) و (ب) و (د) «الجزء» وهو خطأ.

ملاحظة: كلمة «الجزء» في المواضع الثلاثة ينبغي أن تكون «الجزء» على ما ورد في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف. وعلى هذا فقول المحقق في الهامش «وهو خطأ» هو الخطأ.

١٠ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (١٦٢):

المرأة: (ثم ما كان ظاهراً فيها) أي: في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها ك«لام التعليل» تحتل العاقبة و«باء السببية» تحتل المصاحبة وأن الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ﴿إِنَّ أَرْدَنَ تَحْصُنَا﴾ (ثم ما) كان ظاهراً فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (وإنها من الطوافين).

ملاحظة: الكلمة الأولى التي تحتها خطٌ ينبغي أن تكون «إِنَّ» على ما يقتضيه المثال الآتي أعني قوله تعالى ﴿إِنَّ أَرْدَنَ تَحْصُنَا﴾. وأيضاً الكلمة الثانية التي تحتها خطٌ ينبغي أن تكون كـ«إِنَّ» على ما يقتضيه المثالان، أعني قوله تعالى ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ وقوله عليه السلام «وإنها من الطوافين».

١١ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٣١٦):

المرأة: (وهو) أي السبب أربعة؛ لأن إفضاءه إمّا في الحال أو في المآل. والثاني سبب مجازي. والأول إمّا أن يضاف إليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم -فإن كل سبب لا بدّ أن يتخلل بينهما علة- أولاً. والثاني سبب حقيقي.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خطّ أعني «أولاً» ينبغي أن تكون «أو لا» على ما تقتضيه «إمّا» السابقة.

١٢ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٣٣١):

المرأة: وأجيب: بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاماً صحيحاً له صلاحية أن يصير سبباً كشرط البيع ...

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ ينبغي أن تكون «كشرط البيع» بناء على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

١٣ - جامعة أم القرى القسم الثالث ص (٣٦٣، ٣٦٤):

المرأة: وأجاب الأشاعرة عنه بجوابين أحدهما جدلي والآخر جلي ... وأشار إلى الجلي بقوله (وأن الوجوب) ...

ملاحظة: إن الكلمتين اللتين تحتها خطّ ينبغي أن تكونا «حلّ» و«الحلّ» بناء على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف.

١٤ - جامعة المرقب ص (١٧٩):

المرأة: (وهو) أي: التقدير والمراد النية التقديرية (كافٍ في الطاعة القاصرة) وهي الصوم في أول النهار. وقصوره باعتبار قصور ميل النفس إلى المفطرات. فظهر أنّ الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة. فإذا وجدت النية في الأكثر يُقدّر وجودها فيه أيضاً فيصحّ لوجود النية التقديرية، ولا يفسد لانتفاء النية أصلاً.

ملاحظة: قوله «ولا» خطأ من المحقق أو المستنسخين نظراً إلى ما بعده. لأنّ الصوم يفسد لانتفاء النية أصلاً. والصحيح أن يكون «وإلا»، وإلا فسد المعنى.

١٥ - جامعة المرقب ص (١٩١):

المرأة: ووجه كونهما معقولين أنّ الواجب إذا ثبت في الذمة لا يسقط إلا بالأداء أو إسقاط صاحب الحقّ أو العجز. ولم يُوجد الأوّلان وهو ظاهر ولأنّ الثالث في حقّ أصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه إلى ما عليه ليفيد رفع الإثم وإن لم يفد إحرازاً لفضيلة.

ملاحظة: قوله «ولأنّ الثالث» خطأً نظراً إلى ما قبله. والصحيح أن يكون «ولا الثالث» عطفًا على قوله «الأوّلان». وأيضا يجب أن تُفصل «ما» الموصولة عن «له». وأيضا قوله «إحرازاً لفضيلة» ينبغي أن يكون «إحرازَ الفضيلة».

١٦ - جامعة المرقب ص (١٩١):

المرأة: فلما عُقِلَ النقصان (قيس بهما) أي: بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلاة والاعتكاف والحجّ المنذورة في وقت معيّن ... ملاحظة: قوله «النقصان» خطأً من المحقق أو المستسخين. والصحيح أن يكون «النضان».

١٧ - دار صادر ص (٥٠):

المرأة: فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصحّ البحث والتقسيم ولأعد الكلمة آيةً. ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط فيها خطأً نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون «وَلَا عُدٌّ»؛ لأنه معطوف على «البحث».

١٨ - دار صادر ص (٢٢٣):

المرأة: (وَامْتِي) لِلْوَقْتِ اللَّازِمِ الْمُبْهَمِ) ففزع على كونه للوقت بقوله: (فُتَطَّلَقِي) المرأة (بِإِذْنِي سُكُوتٍ) من الزوج (فِي) قوله (أَنْتِ طَالِقٌ مَتَى لَمْ أُطَلِّقْكِ). ملاحظة: العبارة التي تحتها خط فيها خطأً نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون «بِإِذْنِي سُكُوتٍ».

١٩ - دار صادر ص (٢٧٢):

المرأة: (وَإِذَا دَخَلَ الشَّرْطُ عَلَى الشَّرْطِ) بأن يذكر أوَّلاً عاطف بينهما (يُقَدِّمُ) الشرط (المُؤَخَّرُ) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاءً له سواء (تَأَخَّرَ الجَزَاءُ) عن الشرطين.  
ملاحظة: العبارة التي تحتها خط فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون «بأن يُذكَرَا وَلَا عاطف بينهما».

٢٠ - دار صادر ص (٢٧٦):

المرأة: وأما إذا اعتبرت تفضلاً على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات وعلم الخبير القدير به، وإن كان غيباً عنَّا كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان. ففي ذلك حكمة بالغة لإبداء كما في الإحياء والإماتة.  
ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق، والصحيح «لَا بَدَاءً».

٢١ - دار صادر ص (٢٧٦):

المرأة: أما الأول: فلأن النسخ إما لحكمة ظهرت، فيكون بداء أوَّلاً لها، فيكون عبثاً وكلاهما على الله تعالى محال.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خط فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون هذه العبارة على هذا الشكل: «فيكون بداءً أوَّلاً لها فيكون عبثاً». والتقدير: النسخ إما لحكمة ظهرت فيكون النسخ بداءً أوَّلاً لحكمة فيكون عبثاً.

٢٢ - دار صادر ص (٣٤٨):

المرأة: (ثمَّ عدمها) أي: عدم العلة قد يكون (لزيادة وصفٍ) كما أنَّ البيع المطلق علة للملك. فإذا أريد الخيار فقد عدمت (أو لنتقصانه) كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعدور.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خط فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون هذه العبارة بصورة «فإذا زيد الخيار».

٢٣ - دار صادر ص (٣٨٧):

المرأة: واعترض عليه بأنه مخالف لما تقرّر عندهم من أنه لا تأثير لإجراء العلة في إجراء المعلول، وإنّما المؤثّر هو تمام العلة في تمام المعلول.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط في موضعين فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون هذه الكلمة في كلا الموضعين بصورة «أجزاء» على ما يدل عليه سياق العبارة.

٢٤ - دار صادر ص (٣٩٠):

المرأة: فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث إنّ الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به. ولهذا لم يكن موجّباً للكفارة ولا حرمان الإرث؛ لأنّ ذلك جزاء المباشرة، ولم توجد لكن تجب الدية؛ لأنّ ذلك بدل المتلف لإجراء الفعل.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطّ فيها خطأ نشأ من قراءة المحقق. والصحيح أن تكون هذه العبارة بصورة «لَا جَزَاءُ الْفَعْلِ».

٢٥ - دار السراج ص (١٠٢):

المرأة: وأشار إلى فرع الاختصاص الثاني بقوله: (ولا) يكون (الفعل) أي: فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجباً) كما ذهب إليه ابن سريج والإصطخري وابن أبي بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة.

ملاحظة: وفي قراءة «ابن أبي بريدة» خطأ. والمحقق أورد ترجمة ابن سريج والإصطخري في الهامش ولكن لم يقل في ترجمة ابن أبي بريدة شيئاً. والصحيح أنه ابن أبي هريرة، وهو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي (ت. ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، المعروف بـ«ابن أبي هريرة» أحد أئمة الشافعية<sup>٦</sup> ومنشأ الخطأ اعتماد المحقق على النسخة المطبوعة. وفي ضبط كلمة (موجباً) في متن المرقاة خطأ أيضاً فيجب أن يكون الضبط بشكل (موجباً).

٦ انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١١٢؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٧٥/٢.

٢٦ - دار السراج ص (٣٣٠، ٣٣٣):

المرأة: (و) إن تأخر عنه فهي (الأوّل) إليه. ... وأن يكون للأوّل إليه.

ملاحظة: وفي قراءة كلمة «الأول» في موضعين خطأ؛ لأنّ المصنف ملا خسرو أورد في هذا الموضوع قبله وبعده أنواع العلاقة التي تستعمل في المجاز. وليس في أنواع العلاقة ما يعرف باسم «الأوّل». والصحيح أنه «الأوّل إليه» كما أشير إليه في هامش النسخة المطبوعة: «تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كتسمية العصير بالخمير».

### النوع السادس: الخطأ في ضبط بعض الكلمات.

١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٠٣):

المرأة: (فهو) أي إذا كان القبح مقتضى النهي لا موجهه فالقبح (إما لعينه) أي عين المنهي عنه ...

ملاحظة: ضبط المحقق كلمة «مقتضى» بكسر الضاد. ولكن ينبغي ضبطها بفتح الضاد؛ لأنّ المصنف ملا خسرو قال قبيل هذا الكلام: (ويقتضي القبح). فعلى هذا المقتضى هو النهي والمقتضى هو القبح. وأيضاً قال المصنف ملا خسرو في الصفحة ٥٠٩ من هذا التحقيق: (قلنا) في الجواب عن الدليل الأول (كمال المقتضى) يعني (ههنا) أي في النهي (يبطل المقتضى) وهو النهي.

٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٦٧٨):

المرأة: اعلم أنهم قالوا: إن صحّة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل، وفي نفس الأمر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازاً وعدم صحّته علامة كونه حقيقةً، وقيدوا بنفس الأمر؛ لأنّ النفي ربّما يصحّ لغةً واللفظ حقيقةً كما في قولنا: ليس زيدٌ بإنسان.

ملاحظة: قوله «وقيدوا» معطوف على قوله «قالوا» ولذا ينبغي ضبطه بشكل «قيدوا». وأيضاً في إعراب «واللفظ حقيقة» خطأ ظاهر.

٣ - جامعة المرقب ص (٢٠٢-٢٠٣):

المرأة: وإذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول إلا بالنص أو دلالة (فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم)؛ إذ لا مماثلة بينهما. فإن المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم. ملاحظة: ضبط المحقق كلمة «متقوم» بفتح الواو وتشديدها هنا وفي كل موضع. والصحيح أن يكون «متقوم» بكسر الواو وتشديدها.

٤ - دار صادر ص (٧٥):

المرأة: (وَأَمَّا إِذَا أُرِيدَ) بصيغة الأمر (الْوَجُوبُ فَنَسَخَ) ذلك الوجوب (حَتَّى بَقِيَ الْجَوَازُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ) لا عندنا. فإن نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء إن شاء الله تعالى

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خط ينبغي أن تضبط بشكل «فُنَسَخَ» على أن يكون قوله «ذلك الوجوب» نائب الفاعل لذلك الفعل المجهول.

٥ - دار صادر ص (٤٣٤):

المرأة: (فَلَا يَنْكَحُ) العبد على البناء للفاعل (الْأَنْثَيْنِ) حرتين أو أمتين. ملاحظة: كذا ضبط المحقق الكلمة التي تحتها خط وأفسد المعنى الذي قصده المصنف على العكس. والصحيح أن تضبط هذه الكلمة على هذا الشكل: «إِلَّا ثِنْتَيْنِ»؛ لأن العبد لا ينكح إلا امرأتين.

٦ - دار السراج ص (٢٢١):

المرأة: (قلنا) في الجواب عن الدليل الأول (كمال المقتضى) يعني: القبح (ههنا) أي: في النهي (يُبْطَلُ المقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله؛ بل يكون نسحاً. ملاحظة: ضبط المحقق كلمة «المقتضى» بفتح الضاد، ولكن ينبغي ضبطها بكسر الضاد؛ لأن المصنف ملا خسرو فسّر «المقتضى» بقول «وهو النهي»، فعلى هذا المقتضى هو النهي والمقتضى هو القبح.



٧ - دار السراج ص (٧٩٣):

المرأة: (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لأنَّ الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الربِّ بصفة الطهارة، فلا يجب تحصيلها إلاَّ على تقدير عدمها، وذلك بالحدث، فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث، فيكون شرطاً، ولهذا لو توفَّضاً من غير وجوب كما لو توفَّضاً قبل الصلاة واستدام إلى الوقت جازت الصلاة بها؛ لأنَّ المعتمد في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد. وليس الحدث سبباً؛ لأنَّ سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه، والحدث يزيل الطهارة وينافيها.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطُّ أعني «لوجوب الطهارة» ليست من المرقاة؛ بل من المرأة على ما وردت في نسخ المرقاة والمرأة للمصنف. وأيضاً قوله «قصداً ولم يقصد» فيه خطأ قراءةً وضبطاً. والصحيح أن يكون بشكل «قُصِدَ أَوْ لَمْ يُقْصَدْ»، يعني الشرط في الشرط هو الوجود لا القصد.

٨ - دار السراج ص (٧٩٣):

المرأة: الرابع: أن في الجنون الأصلي الغير الممتدَّ روايتين متعاكستين عن الإمامين أنه يقضي العبادات أولاً، ولا خلاف في الصبي.

ملاحظة: الكلمة التي تحتها خطُّ أعني «أولاً» فيها خطأ قراءةً وضبطاً، والصحيح أن تكون «أولاً»؛ لأنه بمعنى: أنه يقضي العبادات أو لا يقضيها.

النوع السابع: الخطأ في الهوامش.

١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٤٢٢):

المرأة: وقال صاحب الكشف: «ما ذهب إليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان (٦) وغيرهما مشكل؛ لأنَّ العاقبة مستورة.

قال المحقق في الهامش (٦): الشيخان إذا أطلق عند الحنفية هما: أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحباً أبي حنيفة.

**ملاحظة:** والذي قاله المحقق ليس بصحيح من وجهين؛ الأول: إذا أطلق كلمة «الشيخين» يراد بها أبو حنيفة وأبو يوسف. وإذا أطلق كلمة «الإمامين» يراد بها أبو يوسف ومحمد صاحباً أبي حنيفة. الثاني: أنّ المصنف ملا خسرو حينما نقل قول عبد العزيز البخاري تصرّف في عبارة كشف الأسرار تصرّفًا يسيرًا وأراد بـ«الشيخين» هنا شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام أبا العسر البزدوي. ومن ناحية أخرى تبدأ الجملة بـ«ما ذهب إليه محمد...». وبعد هذا أن يراد بـ«الشيخين» محمد وأبو يوسف لا معنى له؛ إذ حينئذ يكون المعنى «ما ذهب إليه محمد... على ما ذكره محمد وأبو يوسف...»

وإذا قابلنا قول المصنف ملا خسرو بقول عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار يتضح ذلك، حيث ذكر عبد العزيز البخاري اسميهما تصريحًا قائلًا: «واعلم أنّ ما ذهب إليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لأن العاقبة مستورة...»<sup>٧</sup>.

## ٢ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٢٨):

**المرأة:** ... لأن التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالإجماع (٥) فتعين المجاز في «ثم» دون الأمر تحقيقًا لما هو المقصود - وهو الأمر بالتكفير؛ إذ الكلام سيق له.

قال المحقق في الهامش (٥): لم أجد - فيما اطّلت عليه من كتب أهل العلم - من نص على الإجماع على هذه المسألة، والخلاف وقع بين أهل العلم فيما لو كفر قبل الحنث هل تجزئ الكفارة أم لا؟

**ملاحظة:** ومما يتعجب منه قول المحقق «لم أجد من نص على الإجماع على هذه المسألة». هل قال أحد من أهل العلم إنه يجب التكفير قبل الحنث؟

قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار: «إذ لو حمل على حقيقته لا يكون الأمر بالتكفير للجواب حينئذ؛ لأنّ التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالإجماع. وإنّما الكلام في الجواز»<sup>٨</sup>.

٧ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٢٥١.

٨ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢/١٣٣.

وقال القاءاني في شرح المعني: لأننا لو عملنا بحقيقة «ثم» لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله {فَلْيَكْفِرْ}؛ إذ التكفير قبل الحنث غير واجب إجماعاً فتعين المجاز في «ثم» دون الأمر تحقيقاً لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير؛ إذ الكلام سيق له.

### ٣ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١٦٦):

المرأة: (وأما وجوبه) أي وجوب الاستيعاب (في التيمم إن صح) إنما قال ذلك لما قيل: إنه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة؛ ولأن مسح الأكثر يكفي في رواية الحسن (٣) قياساً على مسح الخف والرأس.

قال المحقق في الهامش (٣): هو أبو سعيد بن أبي الحسن بن يسار البصري. ولد سنة ٢١ كان من سادات التابعين وكبرائهم وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمانه. توفي سنة ١١٠ هـ.

ملاحظة: ومما يتعجب منه أن يروي الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ. عن الإمام أبي حنيفة المتوفى ١٥٠ هـ. والظاهر أن المحقق خلط الحسن البصري بالحسن بن زياد اللؤلؤي تلميذ الإمام أبي حنيفة المتوفى سنة ٢٠٤ هـ. ٨١٩ م.

قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار: «ثم الاستيعاب في غسل في هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامهما على أن في رواية الحسن عن أبي حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الأكثر يقوم مقام الكل لأن في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس»<sup>٩</sup>.

### ٤ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٣٠٢-٣٠١):

المرأة: (و) النوع الثالث: مفهوم (الشرط) وهو أقوى من مفهوم الصفة. ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة؛ لأنه صفة معنوية وبعض من لا يقول به كالكرخي وأبي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن شريح (٤) من الشافعية ...

٩ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١٧١/٢.

قال المحقق في الهامش (٤): هو محمد بن شريح بن أحمد بن شريح بن يوسف الرعيني الإشبلي مصنف كتاب الكافي ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، أخذ القراءات عن أحمد بن محمد القنطري المجاور وتاج الأئمة أحمد بن علي، وأبي الحسن بن محمد بن إبراهيم صاحب «الروضة»، وكان رأساً في القراءات بصيراً بالنحو والصرف فقيهاً كبير القدر حجة ثقة مات سنة ست وسبعين وأربعمائة.

ملاحظة: خلط المحقق بين ابن سريح وهو من كبار فقهاء الشافعية المتوفى ٣٠٦ هـ. ٩١٨ م. وبين عالم القراءات ابن شريح المتوفى سنة ٤٧٦ هـ. ١٠٨٤ م.

ويؤيد ما قلنا ما في فصول البدائع للملا الفناري حيث اقتبس المصنف هذه الفقرة منه. قال الفناري في فصول البدائع: «وهو أقوى. ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة؛ لأنه صفة معنى وبعض من لا يقول به كأبي الحسن الكرخي منّا وأبي الحسين البصري من المعتزلة وابن سريح من الشافعية». انظر: ٢١٧/٢.

#### ٥ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٤٢١):

المرأة: والجواب عن الأول: أن طعن الطاعن (٢) لا عبرة به كيف وأنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد أيضاً.

قال المحقق في الهامش (٢): في (ج) الباطل. والظاهر أنها خطأ.

ملاحظة: العبارة التي تحتها خطٌ ينبغي أن تكون «الطعن الباطل»، على ما ورد في نسخ المرأة للمصنف. وقول المحقق «والظاهر أنها خطأ» هو الخطأ.

#### ٦ - جامعة المرقب ص (٧٣١):

المرأة: وفي عرض الإسلام على نفسه خلافاً لمولانا حميد الدين الصّيرير (٣). فإنه عنده كالمجنون في عرض الإسلام على وليّه؛ إذ لا حدّ له مثله.

قال المحقق في الهامش (٣): هو: حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني، كان عالماً فاضلاً جامعاً للعلوم الدينية والعقلية. قرأ على أبيه ثم على محمد بن آدمغان. واجتهد وحصل الفنون وصار مدرساً بمدينة بورصة. تولّى قضاء قسطنطينية في عهد السلطان محمد

خان). له حواشٍ على (الهداية). ومن تلامذته محيي الدين جلبي الفناري وغيره. مات رحمه الله سنة ٩٠٨ هـ. انظر: الشقائق النعمانية ص ١٠٥-١٠٦؛ والفوائد البهية ص ١١٩-١٢٠.

ملاحظة: خلط المحقق «حميد الدين الضرير» المتوفى سنة ٦٦٦ بـ«حميد الدين بن أفضل الدين» المعروف بـ«حميد الدين أفندي» الذي توفي بعد وفاة المصنف ملا خسرو سنة ٩٠٨. والمصنف ملا خسرو توفي سنة ٨٨٥ هـ. ولهذا يبعد أن يكون «حميد الدين» هو «حميد الدين بن أفضل الدين». وأيضاً لم يلقب بـ«الضرير».

والمذكور في المرأة بـ«مولانا حميد الدين الضرير» هو علي بن محمد بن علي حميد الدين الضرير الرامشي البخاري. انتهت إليه رئاسة الحنفية بما وراء النهر في زمانه. وله تصانيف كثيرة منها «حاشية الهداية» و«حاشية على أصول البزدوي» و«شرح المنظومة النسفية» و«شرح النافع» و«شرح الجامع الكبير» وغيرها. وتوفي سنة ٦٦٦ هـ. وصلّى عليه الإمام حافظ الدين النسفي ووضعه في قبره.<sup>١٠</sup>

#### ٧ - دار صادر ص (٤٧):

المرأة: وذلك لأنّ هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام أعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحديث أو الإمكان للعالم وبيان شرائط إفادتها لها والأمور المعتمدة في تلك الإفادة ولو (٧) إجمالاً. ولهذا احتيج إلى علم آخر باحث عن خصوصيات الأحكام الاستفادة من الأدلة التفصيلية.

قال المحقق في الهامش (٧): الصواب ترك «ولو».

ملاحظة: ما قال المحقق في الهامش «الصواب ترك ولو» ليس بصواب؛ لأنّ «الواو» في «ولو» للصلة بمعنى: ولو كان ذلك البيان بطريق إجمالي.

١٠ انظر: الجواهر المضية لابن قطلوبغا، ٢١٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٢٥.

## النوع الثامن: الخطأ في تحديد الاقتباسات.

### ١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٤٢٢):

المرأة: وقال صاحب الكشف: «ما ذهب إليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل؛ لأنَّ العاقبة مستورة، فلا يمكن بناء الأمر عليها»، فالصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل.

ملاحظة: في هذه الفقرة ارتكب المحقق خطأً في تعيين نهاية قول صاحب الكشف، حيث وضع علامة الاقتباس (١) بعد قوله «عليها». ولكن إذا قبلنا نقل المصنف بما في كشف الأسرار نجد أنَّ قوله «فالصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل» ليس من قول المصنف ملا خسرو، بل من قول صاحب كشف الأسرار أيضاً. ولكن هذا القول في كشف الأسرار يلي بعد أسطر، ولهذا لم يتنبه له المحقق.

### ٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٨٠):

المرأة: وفي التلويح: «هذا قول بعض أئمة اللغة. والأكثر على أنه يعمّ العقلاء وغيرهم». فإن قيل: ففي قوله تعالى ﴿فَأَقْرَهُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ يجب أن يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم، كما في قوله «إن كان ما في بطنك غلاماً فأنث حرّة. قلنا: بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع؛ لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً.

ملاحظة: وضع المحقق علامة الاقتباس (١) بعد قوله «وغيرهم». وهذا مشعر بأن نص التلويح انتهى هنا. ولكن نص التلويح لم ينته عند قوله «وغيرهم» بل عند قوله «فإن قيل...» وقوله «قلنا...» إلى آخره من نص التلويح.<sup>١١</sup>

٣ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٩٦-٥٩٥):

المرأة: فالصحيح أن حكايته لا تعم الأزمان والأقسام ك«صلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض والنفل» (٢) ولا جهات وضع اللفظ ك«صلى بعد غيبوبة الشفق للأحمر والأبيض» (١) إلا عند من يقول بعموم المشترك.

دار السراج ص (٢٨٢-٢٨٣):

المرأة: ولا جهات وضع اللفظ ك«صلى بعد غيبوبة الشفق الأحمر والأبيض» إلا عند من يقول بعموم المشترك.

ملاحظة: وضع المحقق علامة الاقتباس (») في الرواية الأولى بعد قوله «للفرض والنفل» وفي الرواية الثانية بعد قوله «للأحمر والأبيض». والصحيح أن قوله «للفرض والنفل» وكذا قوله «للأحمر والأبيض» ليسا جزءاً من الرواية بل من نص المرأة؛ لأن المصنف ملا خسرو يريد: أن قوله «صلى النبي في الكعبة» لا يعمّ الفرض والنفل، وكذا قوله «صلى بعد غيبوبة الشفق» لا يعمّ الأحمر والأبيض. ولذا قال المحقق في الهامش (٢) و(١): «الحديث باللفظ الذي أورده المصنف لم أعثر عليه».

٤ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٦٧٥-٦٧٤):

المرأة: وأورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص «إن الجامع إما داخل في مفهوم الطرفين» أن الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشدّ. وجزء الماهية لا يختلف بالشدّة والضعف.

ثم أجاب مسلماً ذلك بأن امتناع الاختلاف إنما هو في الماهية الحقيقية.

ووجه الشبه إنما جعل داخلاً في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما. والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون أمراً مركباً من أمور بعضها قابل للشدّة والضعف فيصح كون الجامع داخلاً في المفهوم مع كونه في أحد المفهومين أشدّ وأقوى. نعم، قد يكون التشبيه مبنياً على التشابه. وإنما يُشترط قوّة وجه الشبه في بعض أقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة. والمقرّر في علم البيان كما يشهد به الكتب إنما هو حال التشبيه لا الاستعارة. (٣).

قال المحقق في الهامش (٣): انظر: التلويح (١/١٥٩-١٦٠).

ملاحظة: المجيب في قوله «ثم أجاب مسلّمًا ذلك» هو التفتازاني. وبداية قول التفتازاني مفهومة من النص، ولكن المحقق لم يعين أين ينتهي كلامه. ويظهر من وضعه الهامش (٣) انتهاء كلام التفتازاني بعد قوله «لا الاستعارة». ولكن إذا حققنا النظر بدا لنا أنّ قول التفتازاني هذا مقتبس من مختصر المعاني<sup>١٢</sup> بتصرف من المصنف لا من التلويح، وينتهي بعد قوله «في أحد المفهومين أشدّ وأقوى». والجملة التي تبدأ بـ«نعم، قد يكون التشبيه» إلى نهاية الفقرة من كلام المصنف ملا خسرو.

#### ٥ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (١١٩-١٢٠):

المرأة: (والفاء للتعقيب) أي: لإفادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة، قال الشيخ عبد القاهر: أصل الفاء الاتباع، والعطف فرع على ذلك، ألا ترى أنه لا يعرى عن الاتباع بوجه؟ وقد يكون الإتيان متجردًا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء.

ملاحظة: لم يعين المحقق منتهى قول الشيخ عبد القاهر الجرجاني. والظاهر من عمله أنه ينتهي في «عن الاتباع بوجه». ولكن إذا حققنا قول الجرجاني من كتابه المقتصد في شرح الإيضاح نرى أنّ قوله «وقد يكون الإتيان متجردًا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء» من كلام الجرجاني<sup>١٣</sup>.

#### ٦ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٢٦٤-٢٦٣):

المرأة: قال بعض الأفاضل: حكم الدالّ بدلالته إيجاب الحكم قطعًا مثلهما. ثم قال: وحاصله أمران: التنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالشيء على ما يساويه أمّا الأعلى فنوعان قطعي جلي إن اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي إن اختلف فيه.

١٢ مختصر المعاني مع حاشية الدسوقي للتفتازاني، ٣/٣٢١-٣٢٢.

١٣ كتاب المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني، ٢/٩٤١.



ثم قال: «إن قيل: اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد أن بلغته الأدلة فكيف يكون مفهوماً لغويًا ومناطقًا قطعيًا صالحًا لإثبات ما يندري بالشبهات؟».

أجيب بما سلف أن معنى لغويته عدم توقّف فهم مناطه على مقدّمة شرعية لا فهم كلّ أحد. ومعنى قطعيته قطعيةً مفهوميته لغةً بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الأعرابي لا قطعيةً دليل مناطيته ولا قطعيةً تعدّي الحكم إلى الملحق ولا قطعيةً كونه أعلى أو مساويًا.

ملاحظة: لعل المحقق لم يتمكن من تحديد هوية المقصود بقول ملا خسرو «بعض الأفاضل». ولذلك لم يستطع تعيين حدود اقتباس المصنف. وإذا حققنا النظر رأينا أن ما أراده المصنف ملا خسرو بـ«بعض الأفاضل» هو المملّ الفناري صاحب فصول البدائع في أصول الشرائع. وكلامه لا ينتهي قبل قوله «أجيب» بل إنّ الفقرة التي تبدأ بـ«أجيب» إلى نهايتها من كلام الملا الفناري.<sup>١٤</sup> انظر: ٢٠٠/٢.

#### ٧ - دار صادر ص (١٦٠):

المرأة: وفي الكشف: «أنه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى﴾ [النور، ٣٢/٢٤] و﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء، ٣/٤].

نعم، يفيد قوّة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء، ٣/٤] أو سباقية نحو ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢٧٥/٢] تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الأصلي بالسوق كبيان العدد في الأوّل؛ لأنّ محط الفائدة هو القيد الزائد والفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

ورد أوّلًا: بأنّ قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحًا.

وثانيًا: أنّ القرينة لا تختصّ بالنطقية ولعلّها حالية». (١)

قال المحقق في الهامش (١): لم أجد في كشف.

ملاحظة: من البداية إلى قوله «وردّ أولاً» اقتباس من فصول البدائع<sup>١٥</sup> ولعل هذا هو سبب عدم عثور المحقق على الاقتباس في الكشف. لكن قوله «وردّ أولاً...» وقوله «وثانياً...» ليس من قول صاحب الكشف، بل هو جواب صاحب فصول البدائع عن اعتراض صاحب الكشف. ولذا يجب أن توضع علامة الاقتباس (( بعد قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

#### ٨ - دار السراج ص (١٧٧):

المرأة: والدليل عليه أنهم لم يحكموا بإجزاء الفدية عن الصلاة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات: «يجزئه إن شاء الله تعالى، ولو كان ثابتاً بالقياس لَمَا احتيج إلى التعليق كسائر الاجتهاديات».

ملاحظة: وضع المحقق علامة الاقتباس في نهاية الفقرة، وهذا ليس بصحيح؛ لأنّ قوله محمد في الزيادات: «يجزئه إن شاء الله تعالى» فحسب، وما بعده من كلام المصنف ملا خسرو.

#### ٩ - دار السراج ص (٢٧٣-٢٧٤):

المرأة: وفي التلويح: «هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثر على أنه يعمّ العقلاء وغيرهم». (١٠)

فإن قيل: ففي قوله تعالى ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٢٠] يجب أن يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قوله: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة.

قلنا: بناء الأمر على التيسر دل على أنّ المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع؛ لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً.

قال المحقق في الهامش (١٠) انظر: «التلويح على التوضيح» (١/١١١).

ملاحظة: ومن العجب أنّ المحقق أورد كلام التفتازاني بين علامة الاقتباس، وأشار في الهامش إلى موضعها في التلويح، ولم يتنبه على أنّ ما يأتي بعده من قوله «فإن قيل» إلى نهاية قوله «قلنا» من كلام التفتازاني أيضاً.

### النوع التاسع: تقسيم النصوص إلى فقرات.

تقسيم النصوص إلى فقرات لا يوجد في أغلب المخطوطات. وهذا أسلوب جديد في الكتابة. وهذا العمل مهم جدًا؛ إذ يسهّل القراءة والفهم للقارئ. من أين تبدأ الفقرة وأين تنتهي؟ وهذا أمر يقرّره المحقق. لكن المحقق لا يستطيع أن يقرّر كيف ما يشاء. وينبغي أن تكون الفقرة متماسكة حول موضوع واحد. وعندما يتغيّر الموضوع ينبغي أن تبدأ فقرة جديدة. ولكن المحققين لم يهتموا بهذا الأمر حق الاهتمام. وهذا النوع من الخطأ أكثر من أن يحصى في التحقيقات التي راجعناها. فلنورد لهذا النوع من الخطأ أمثلة.

#### ١ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥٠٩-٥١٠):

المرأة: (قلنا) في الجواب عن الدليل الأوّل.

(كمال المقتضى) يعني القبح (ههنا) أي في النهي.

(يبطل المقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخًا (بخلافه) أي بخلاف كمال المقتضى (ثمّة) أي في الأمر حيث لا يُبطله كمال الحُسن بل يحقّقه ويقرّره؛ ...

ملاحظة: المناسب أن تكون كلها فقرة واحدة هكذا:

(قلنا) في الجواب عن الدليل الأوّل: (كمال المقتضى) يعني القبح (ههنا) أي في النهي (يبطل المقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخًا (بخلافه) أي بخلاف كمال المقتضى (ثمّة) أي في الأمر حيث لا يُبطله كمال الحُسن بل يحقّقه ويقرّره؛ ...

#### ٢ - جامعة أم القرى القسم الأول ص (٥١٢-٥١٤):

المرأة: (و) يقتضي النهي في صورة تدلّ فيها القرينة على أنّ القبح (الغيره) أي: غير المنهي عنه (الكراهة) منصوب أيضًا على المفعوليّة.

(في المجاور) أي فيما إذا كان ذلك الغير مجاورًا للمنهي عنه لا وصفًا لازمًا له (كالصلاة في) الأرض (المغصوبة). فإنّ الدليل قد دلّ على أنّ النهي عنها للمجاور وهو

الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة. واعترض بأنه ينبغي أن لا تصحّ كما قال أحمد والإمامية والزيدية وبعض المتكلمين؛...

وأجيب: بأنّ المعبر في جزئية الصلاة شغلٌ ما ولا فساد فيه ...  
ملاحظة: المناسب أن تكون الفقرات هكذا:

(و) يقتضي النهي في صورة تدلّ فيها القرينة على أنّ القبح (لغيره) أي: غير المنهي عنه (الكرامة) منصوب أيضاً على المفعولية. (في المجاور) أي فيما إذا كان ذلك الغير مجاوراً للمنهي عنه لا وصفاً لازماً له (كالصلاة في) الأرض (المغصوبة). فإنّ الدليل قد دلّ على أنّ النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة.

اعترض: بأنه ينبغي أن لا تصحّ كما قال أحمد والإمامية والزيدية وبعض المتكلمين؛ لأنّ ...

وأجيب: بأنّ المعبر في جزئية الصلاة شغلٌ ما ولا فساد فيه ...

### ٣ - جامعة أم القرى القسم الثاني ص (٣٣٩-٣٤٠):

المرأة: (و) الثاني: (بيان تفسير. وهو إيضاح ما فيه خفاء) من المشترك أو المشكل أو المجمل أو الخفي، وتخصيص المشايخ المجمل.

والمشترك بالذكر تسامح، كبيان النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، ٤٣/٢] بالقول والفعل ...

ملاحظة: الجملة الأولى لا تتم بكلمة «المجمل» بل قوله «والمشترك» معطوف على «المجمل». ولا حاجة تدعو إلى تقسيم النص إلى فقرتين. ولذا فالمناسب أن يكون النص فقرة واحدة.

### ٤ - دار صادر ص (٤٧):

المرأة:

فأنحصر أي إذا كان بحث الأصولي عن أحوال الأدلة والأحكام انحصر.

(المَقْصُودُ) أي في الفن أو من الكتاب لا المقصود من الفن أو في الكتاب؛ لأنَّ الأول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدّمة.

(في مَقْصَدَيْنِ) لبيان أحوال الأدلة والأحكام. (وَحَاثِمَةٌ) لبيان أحوال الاستنباط وما يتعلّق به المقصد: (الأوّل في) بيان أحوال. (الأدلة) الأربعة، وهي: ...

ملاحظة: من المناسب أن تكون هذه الجمل فقرة واحدة لعدم طولها. وأيضاً قوله (وخاتمة) يجب أن يكون مجروراً؛ لأنه معطوف على «مقصدين». وأيضاً يجب أن توضع النقطة بعد قوله «وما يتعلق به»؛ لأنَّ كلمة «المقصد» ليست فاعل «يتعلق» بل مبتدأ. وهي بداية لجملة جديدة.

#### ٤ - دار السراج ص (١٧٣):

المرأة:

(والقضاء إمّا) قضاء (محضٌ بمعقولٍ) أي: بمثل يُعقل فيه المماثلة.

(كاملٌ) بأن يكون مثلاً صورةً ومعنى.

(كالصوم) أي: كقضائه (بالصوم)، هذا مثال من حقوق الله تعالى.

وأشار إلى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمن المغصوب بالمثل) إذا كان المغصوب مثلياً.

ملاحظة: من المناسب أن تكون هذه الجمل فقرة واحدة لعدم طولها وارتباط بعضها ببعض. وأيضاً في إعراب كلمة «كامل» في متن المرفقة خطأ؛ لأنه صفة «معقول» في قوله «بمعقول»، وهو مجرور بالباء.

وأخيراً يجب أن نشير إلى نقطة أخرى وهي الاستخدام العشوائي لعلامات الترقيم. وهو -كتقسيم النصوص إلى الفقرات- عمل مهم جداً لتسهيل فهم النص، ولكن المحققين ارتكبوا الكثير من الأخطاء من هذا النوع أيضاً كما رأينا بعضها في الأمثلة المذكورة. وهذا يجعل الفهم أكثر صعوبة.

\*\*\*

## الخاتمة:

يعدّ التحقيق نوعاً مهمّاً من الدراسات الأكاديمية من حيث نقل التراث الثقافي الإسلامي إلى الحاضر والأجيال القادمة. وبهذه الطريقة تتم حماية العديد من الكتب القيمة من الضياع. ونظرًا لهذه الأهمية يجب إجراء هذا العمل بدقة.

التحقيقات الأربعة التي راجعتها مملوءة بأنواع من الأخطاء حتى إنك لتجد في كل صفحة نوعاً من الخطأ. وفي هذه الدراسة أشرت إلى بعضها ليتنبه القارئ إليها. وعندما راجعت هذه الأخطاء التي وقع فيها المحققون قسمتها إلى تسعة أنواع كما يلي:

النوع الأول: الخطأ في فصل متن المرقاة عن شرح المرأة.

النوع الثاني: زيادة بعض الكلمات أو العبارات التي لم توجد في نسخ المصنف.

النوع الثالث: سقوط بعض الكلمات من النص.

النوع الرابع: الخطأ في إعراب بعض الكلمات.

النوع الخامس: الخطأ في قراءة بعض الكلمات.

النوع السادس: الخطأ في ضبط بعض الكلمات.

النوع السابع: الخطأ في الهوامش.

النوع الثامن: الخطأ في تحديد الاقتباسات.

النوع التاسع: الخطأ في تقسيم النصوص إلى فقرات.

السبب الرئيسي الذي أدى إلى الوقوع في تلك الأخطاء ربما يعود إلى عدم اطلاع الباحثين الذين قاموا بتحقيق هذا الكتاب على نسخ المرقاة والمرأة للمصنف رغم وجودها في مكاتب تركيا.

ولكن هذا ليس هو السبب الوحيد للأخطاء التي ذكرناها؛ بل إن كثيراً من الأخطاء قد صدرت من المحققين أنفسهم. والأخطاء التي صدرت من المحققين إما بسبب قلة وقوفهم على مسائل أصول الفقه وإما بسبب ضعف بحثهم وعدم اهتمامهم.

## المصادر والمراجع

- البدیع (نهاية الوصول إلى علم الأصول)؛  
أبو العباس مظفر الدين ابن الساعاتي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥ م).  
تحقيق: سعد بن غريز بن مهدي السلمى، جامعة أم القرى، مكة ١٩٨٥.  
التلويح إلى كشف حقائق التنقيح؛  
سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠ م)، مكتبة صبيح بمصر بدون طبعة وبدون تاريخ.  
جامع الأسرار في شرح المنار؛  
قوام الدين الكاكي (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٨ م)،  
تحقيق: فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكة ٢٠٠٥.  
الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛  
عبد القادر القرشي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣ م)، مير محمد كتب خانة، كراتشي.  
طبقات الفقهاء؛  
لأبي إسحاق الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/١٠٨٣ م)، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠،  
تحقيق: إحسان عباس.  
فصول البدائع في أصول الشرائع؛  
ملّا فناري (ت. ٨٣٤هـ/١٤٣١ م)، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٦.  
الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛  
أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، مطبعة دار السعادة، مصر ١٣٢٤ هـ.  
كتاب المقتصد في شرح الإيضاح؛  
عبد القاهر الجرجاني (ت. ٤٧١هـ/١٠٧٨-٧٩ م)،  
تحقيق: كاظم بحر المرجاني، دار الرشيد، العراق ١٩٨٢.  
كشف الأسرار شرح أصول البيهقي؛  
عبد العزيز البخاري (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠ م)، دار الكتب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.  
مختصر المعاني مع حاشية الدسوقي؛  
سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠ م)،  
تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، بيروت.  
مرآة الأصول في شرح مرعاة الوصول؛  
محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠ م)،

تحقيق: حسن أحمد حسين أبو تركية، دار المنظومة، ليبيا ٢٠٠٩.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

تحقيق: مسلم بن سلمي بن هجاء الطوفيري المطيري - مازن بن عبد اللطيف بن عبد الله البخاري - أحمد بن محمد بن صالح عزم، المملكة العربية السعودية جامعة أم القرى، ٢٠٠٨، ٢٠٠٧، ٢٠٠٥.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

تحقيق: إلياس قُبلان التركي، دار صادر، بيروت ٢٠١١.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

تحقيق: اللجنة العلمية في دار السراج، دار السراج، إستانبول ٢٠٢٢.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

مخطوطة في مكتبة سليمانية، القسم: فاضل أحمد باشا، رقمها ٥٢٧.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

مخطوطة في مكتبة سليمانية، القسم: عاطف أفندي، رقمها ٧١٨.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

مخطوطة في مكتبة سليمانية، القسم: داماد إبراهيم باشا ورقمها ٤٨٠.

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملاً خسرو (ت. ٨٨٥ هـ/١٤٨٠ م)،

مخطوطة في مكتبة سليمانية، القسم: داماد إبراهيم باشا ورقمها ٤٧٩.

وفيات الأعيان

أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد المعروف ب«ابن خلكان» (ت. ٦٨١ هـ/١٢٨٢ م)، دار صادر، بيروت،

تحقيق: إحسان عباس.



# Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûceẓ fi'l-Mantık* İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme

**ÖZ:** Zeynuddin el-Keşşî (ö.607/1210-625/1228), klasik sonrası İslam düşüncesinin önemli isimlerinden biridir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö.607/1210) öğrencisidir ve ondan ders almıştır.

Zeynüddin el-Keşşî'nin hayatı hakkında kaynaklarda az bilgi bulunmaktadır. Ancak eserlerinin kendi döneminde yaşayanlar ve kendisinden sonra gelenler tarafından bulunduğu ve bir şöhrete sahip olduğu söylenebilir. Ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Eserleri üzerinde yaptığımız incelemeye göre Keşşî 1210-1228 tarihleri arasında vefat etmiştir. Halid er-Ruayheb'in verdiği bilgiye göre el-Keşşî'nin 1221-1222 yıllarında Nişabur ve Herat halkının Moğollar tarafından uğradığı baskın ve katliamlar sırasında ölmüş olması muhtemeldir. Mevcut eserlerine baktığımızda el-Keşşî'nin çağdaşı müellifler gibi çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, felsefe, kelam ve mantık alanlarında eserler vermiştir. Ancak Keşşî'yi İslam düşüncesinde bilinir kılan eseri *Hadâiku'l-Hakâik*'tir. *Mukaddime* de Keşşî'nin bilinen diğer bir eseridir. Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eseri; mantık, tabiat ve ilahiyat üçlemesinden oluşmaktadır. Onun bu üçlemesi İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembiller* isimli eserinin tasnifini benimsediğini gösterir. Biz daha önce Keşşî'nin mantık, tabiat ve ilahiyat bölümlerinden oluşan *Hadâiku'l-Hakâik*'inin mantık bölümünü tahkik ve tercüme ederek dilimize kazandırmıştık. Daha sonraki çalışmalarımız sırasında onun *el-Mûceẓ fi'l-Mantık* isimli eseriyle karşılaştık. Onun bu eseri suret ve içerik bakımından *Hadâiku'l-Hakâik* ve elimizde şerhi olan *Mukaddime* ile uyum içindedir. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*'te mantık konularını tasavvur ve tasdik ikilisi üzerine inşa ederken *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'ta böyle bir tasnif yapmamış konuları doğrudan tasavvur ve tasdik kapsamına girecek şekilde ele almıştır. Ancak biz ilgisine yol göstereceği ümidiyle tahkik metnine ve tercümeyle ilgili başlıkları ekledik. Keşşî *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'ta konuları özlü olarak ele almış ve ayrıntılara girmemiştir. Bu yüzden eserin pratik bir ihtiyaca binaen yazıldığı söylenebilir. Çalışmamız iki katmanlıdır: Birincisi, ilgililerine yeni anlamların doğacağı ümidiyle eserin edisyon kritiği yapılmış ve eser dilimize tercüme edilmiştir. İkincisi, eser, tasnifi ve içeriği bakımından değerlendirilmiştir. Tespitlerimize göre eserin tek bir nüshası bulunmaktadır ve daha önce üzerine herhangi akademik bir çalışma yapılmamıştır. Keşşî, *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'ta modal önermelerin düz ve ters döndürülmeleri ile modal kıyasların sonuç vermeleri noktasında diğer mantıkçılardan farklı düşünmektedir. Onun bu farklı görüşleri kendisinden sonraki önde gelen müelliflerin çoğu tarafından eleştirilmiştir. Mesela Hunecî (ö.646/1248) *Keşfu'l-Esrâr*'da, Ebherî (ö.663/1265) *Keşfu'l-Hakâik fi Tabrîri'd-Dekâik*'te,

Urmevî (ö.682/1283) *Metâliu'l-Envar*'da, Kutbuddîn er-Râzî (ö.767/1365) *Levâmiu'l-Esrar fi Şerhi Metâliu'l-Envar*'da, Kâtibî (ö.675/1277) *Şerhu Keşfi'l-Esrâr*'da, Semerkandî (ö.722/1322) *Kıstasu'l-Efkâr* ve *Şerhu Kıstasu'l-Efkâr*'da isim vererek Keşşî'ye atıfta bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Mantık, Zeynuddin el-Keşşî, *el-Mücez fi'l-Mantık*, İsağoci, Muhtasar.

### Zayn al-Din al-Kashshî's Work *al-Mûjaz fi al-Mantiq*:

#### Critical Edition, Translation and Analysis

**Abstract:** Zayn al-Din al-Kashshî is one of the important scholars of Islamic thought, which we call post-classical. He was a student of Fahrüddin al-Râzî (d.607/1210) and took lessons from him. There is little information about Zayn al-Din al-Kashshî's life in the sources. However, it can be said that his works were known and had a reputation among those who lived in his time and those who came after him. There is no exact information about the date of his death. According to our examination of his works, Kashshî died between 1210-1228. According to the information given by Khaled el-Rouayheb, it is possible that al-Kashshî died between these dates, in 1221-1222, during the raids and massacres suffered by the people of Nishapur and Herat by the Mongols. When we look at his existing works, we can say that al-Kashshî has a versatile scientific personality like his contemporary authors. Because he produced works in the fields of philosophy, theology, and logic. The work that brought Kashshî to prominence in Islamic thought is *Hadâiq al-Haqâiq*. Another well-known work of al-Kashshî for which commentary was written is *Muqaddimab*. Kashshî's *Hadâiq al-Haqâiq* consists of the trilogy of logic, nature, and theology. It can be said that his classification is based on Avicenna's *Remarks and Admonitions*. We had previously brought the logic section of al-Kashshî's *Hadâiq al-Haqâiq*, which consists of logic, nature, and theology sections, into our language by translating and creating a critical text of it. During our later studies, we came across his work, which is called *al-Mûjaz fi al-Mantiq*. This work is in agreement with *Hadâiq al-Haqâiq* and the *Muqaddimab*, whose commentary we have, in terms of form and content. While Kashshî built the subjects of logic on the duo of conception and assent in *Hadâiq al-Haqâiq*, he did not examine conception and assent under separate headings in *al-Mûjaz fi al-Mantiq* but directly addressed the subjects within the scope of conception and assent. However, we added relevant headings to the critical text and translation. In *al-Mûjaz fi al-Mantiq*, al-Kashshî's work was concise and did not go into detail. Thus, it can be said that the author probably wrote the work on the basis of a practical need. Our work has two phases: first, the work is edited and translated into our language in the hope that new meanings will emerge for those interested. Second, the work is evaluated in terms of its classification and content. According to our research, there is only one copy of his work, and it has not had a critical edition nor been published before. In *al-Mûjaz fi al-Mantik*, al-Kashshî differs from other logicians in his views on the converse and contraposition of modal propositions and the conclusion of modal syllogisms. These different views of his were criticized by most of the leading authors after him. For example, Hunajî (d.646/1248) in *Kashf al-Asrâr*, Abharî (d.663/1265) in *Kashf al-Haqâ'iq fi Tahrîr al-Daqâ'iq*, Urmawî (d.682/1283) in *Maṭâli' al-Anwâr*, Qutbuddîn al-Râzî (d.767 /1365) in *Lawâmi' al-Asrâr fi Sharh Maṭâli' al-Anwâr*, al-Kâtibî (d.675/1277) in *Sharḥ Kashf al-Asrâr*, Samarqandî (d.722/1322) in *Qistas al-Afkâr* and *Sharḥ Qistas al-Afkâr* referred to al-Kashshî by name.

**Keywords:** Classical Logic, Zayn al-Din al-Kashshî, *al-Mûjaz fi al-Mantiq*, İsağoci, Muhtasar.

## Giriş

Zeynuddin el-Keşşî 13. yüzyılda yaşamış önemli mantıkçılardan biridir ve Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencisidir. Mantığın yanında Kelâm felsefe gibi alanlarda da eserler vermiştir. Kendisine yapılan atıflara bakarak hem çağdaşları hem de daha sonra gelenler tarafından eserlerinin bilinip okunduğunu ve bir şöhrete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Keşşî'nin görüşleri, mantık anlayışı ve eserleri ile ilgili bizim daha önce yaptığımız yüksek lisans ve doktora tezi dışında ülkemizde yapılan bir çalışmaya rastlayamadık.

Keşşî ile ilgili yaptığımız çalışmalar sırasında onun *el-Mûcezz fi'l-Mantık* isimli eseriyle karşılaştık. Onun bu eseri suret ve içerik bakımından onun *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserine ve elimizde şerhi bulunan *Mukaddime* isimli eserine çok benzemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun *el-Mûcezz fi'l-Mantık* isimli eserinin tek nüshası vardır ve daha önce bunun üzerine herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu makalede onun *el-Mûcezz fi'l-Mantık* isimli eseri mevcut tek nüshaya dayanılarak tahkik ve tercüme edilerek incelenmiştir. Çalışmanın araştırma ve değerlendirme bölümünde Keşşî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Yine bu bölümde *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'in müellife aidiyeti, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'in tashihi gibi konular ele alınarak eserin içerik bakımından bir değerlendirmesi yapılmış ve onun *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime* isimli eserleriyle karşılaştırılmıştır.

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Zeynuddin el-Keşşî'nin Hayatı

Burada Keşşî'nin hayatı ile ilgili bilgi vermeden önce onunla ilgili yaptığımız çalışmalarda<sup>1</sup> bizden önce yapılan bir çalışmaya atıfta bulunarak<sup>2</sup> Keşşî'nin doğum ve

1 Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 21; Ali Rıza Şahin, “*Zeynuddin el-Keşşî'nin, Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Önermeler Kısımının Değerlendirmesi*”, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 1. Bundan sonra bu çalışmaya Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, şeklinde atıf yapılacaktır.

2 Bkz. Turgut Akyüz, Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri, *Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği* (UFAD), 1/40, (2017), 9; Burada Akyüz'ün doğum ve ölüm tarihlerini Nicholas Resher'in *Tatavvuru'l-Mantıkı'l-Arabî* isimli eserine dayanarak 1180/1268

ölüm tarihleri olarak verdiğimiz (1180-1268) tarihleri hakkında bir tashihte bulunmak istiyoruz. Keşşî'nin *el-Mûceẓ fi'l-Mantık* isimli eserinde besmeleden sonra “Allah ona rahmet etsin Zeynuddîn el-Keşşî'nin *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'ı”<sup>3</sup> ibareleri mevcuttur. Bu ibarelerden *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'in istinsah edildiği tarihte Keşşî'nin hayatta olmadığını anlıyoruz. Eserin son varağındaki bilgilere göre tensih tarihi Cemâziyelevvel ayının üçüncü çarşamba, 651/1253 yılıdır. Tensih yeri Amasya şehri Atabey Medresesi'dir. Müstensihî ise Bedî' b. Amr er-Rûmî'dir.<sup>4</sup> Buna göre *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*'in Bedî' b. Amr er-Rûmî tarafından istinsah edildiği tarih olan 1253 yılında Keşşî'nin hayatta olmadığını söyleyebiliriz.

*Hadâiku'l-Hakâik*'in 14b varağının sonunda “Bu el-İmâm Zeynuddîn el-Keşşî'nin *Hadâik*'idir Allah onun kabrini nurlandırsın”<sup>5</sup> ibareleri vardır. Buna göre elimizdeki nüsha müellif nüshası değil ve *Hadâiku'l-Hakâik* istinsah edildiğinde Zeynuddîn el-Keşşî hayatta değildir. *Hadâiku'l-Hakâik*'in son varağında “El-İmâm el-Hakîm Zeynuddîn el-Keşşî'nin hikmetteki tasnifi olan tabiat, mantık ve ilâhî kitap (bölümlerinden oluşan) *Hadâiku'l-Hakâik*, Allah'ın yardımı ve hüsnü tevfiğiyle recep ayının sonlarında 625/1228 yılında tamamlandı” şeklinde ferağ kaydı vardır. Yine varağın sağ alt köşesinde dikey olarak: “Onu, Allah'ın rahmetine muhtaç olan Hatim b. Hakem yazdı. Allah onu ve anne babasını ve bütün Müslümanları bağışlasın” şeklinde müstensih kaydı vardır.<sup>6</sup> Bu kayda göre *Hadâiku'l-Hakâik* 1228 yılında Hatim b. Hakem tarafından istinsah edilmiştir ve istinsah tarihi olan 1228 yılında Keşşî hayatta değildir.

Ancak bu söylediklerimiz tarihçi İbnu'l-İbrî'nin (ö.685/1286) Fahreddin er-Râzî'nin öğrencileri ile ilgili verdiği bilgilerle çelişmektedir. İbnu'l-İbrî 632/1235

olarak verdiği kişi Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olan Abdurrahman b. Muhammed Zeynuddin el-Keşşî değil el-Kâşî (الكاشي) isminde bir başkası olmalıdır. Bkz. Nicholas Resher, *Tatavvuru'l-Mantık'ul-Arabî*, ter. Muhammed Mihran, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1985), 433.

- 3 Zeynudin el-Keşşî, *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*, İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesi, no:9463, vr. 1a.
- 4 Zeynudin el-Keşşî, *el-Mûceẓ fi'l-Mantık*, İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesi, no:9463, vr. 114a.
- 5 Şahin, *Zeynuddin el-Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 177. Bundan sonra bu çalışmaya “Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısım*” şeklinde atıf yapılacaktır.
- 6 Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâik'ul-Hakâik*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864), vr. 218b.

yılında meydana gelen olayları ve önemli şeyleri sayarken Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden mantık ve hikmet alanında kıymetli eserler verenlerin ileri gelenlerinden bir grubun isimlerini zikretmektedir. Bunlar: Horasan'da Zeynuddin el-Keşşî ile Kutbüddin el-Mısrî (ö.618/1221), Mısır'da Efdalüddin el-Hunecî, Dımaşk'ta Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö.652/1254), Anadolu'da Esîrüddin el-Ebherî, Konya'da Taceddin el-Urmevî (ö.653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir”.<sup>7</sup> Bu kayda göre ise Keşşî 1234-1235 yıllarında hayattadır. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi elimizde bir bütün olarak tek nüshası bulunan *Hadâiku'l-Hakâik*'in son varışındaki kayda göre *Hadâiku'l-Hakâik* 1228 yılında tensih edilmiştir; yine *Hadâiku'l-Hakâik*'in 14b varışının sonunda “Bu el-İmâm Zeynuddîn el-Keşşî'nin *Hadâik*'idir Allah onun kabrini nurlandırın” şeklinde müstensih kaydı vardır. Buna göre 1228 yılında Keşşî hayatta değildir. İbnu'l-İbrî'nin 632/1235 tarihinde Fahreddin er-Râzî'nin hayatta olan öğrencileri arasında saydığı Zeynuddin el-Keşşî ile ilgili bilgi şüpheli görünmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Keşşî, tam adını kendisi *Hadâiku'l-Hakâik*'te Abdurrahman b. Muhammed el-Keşşî olarak zikretmiştir. Keşşî'nin hayatı ile ilgili kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Onun ölüm tarihine kaynaklarda açık olarak rastlayamadık. Fakat onun ismindeki *el-Keşşî* ibaresinden doğum yeri ile ilgili bir çıkarımda bulunabiliriz. *Mu'cemu'l-Buldân*'a göre Keş, bir dağ üzerinde kurulu bir köydür ve Cürçân'dan üç fersah (yaklaşık 5km) uzaklıktadır. Aynı zamanda “Keşşî” nisbesi, Mâverâünnehir bölgesinde yaşayanlar için de kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Benzer bilgiler İbnu'l-Esîr el-Cezerî'nin *el-Lubâb fi Tebzîbu'l-Ensâb* ve Muhammed b. Mansur et-Temîmî'nin *el-Ensâb* isimli eserlerinde de geçmektedir. Bahse konu kaynaklara göre “*el-Kissî*” Mâverâünnehir bölgesinde bir beldenin adıdır ve oraya mensup olanlar için kullanılmaktadır. Fakat insanlar arasında meşhur olan “el-Keş” ve oraya mensup olanlar anlamında “el-Keşşî” ibareleridir. Keş Cürçân'dan üç fersah uzaklıkta dağın üzerinde kurulu bir köydür. Keşşî de bu köye mensup olanlar için kullanılmaktadır ve bu köy Semerkant yakınlarındadır.<sup>9</sup>

- 7 Müstakim Arıcı, “VII./XIII Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 8; Bkz. Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 6.
- 8 Şihâbu'd-Dîn Ebu Abdullah Yakût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. Ferdi Abdulaziz el-Cündî, (Beyrut: Dârul-Kütübîl-İlmiyye, tarihsiz), 4/525; Bkz. Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 5.
- 9 İbn Sad Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Semânî, *el-Ensâb*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Baskı, 1981), s. 429 ve 440; İzzuddîn İbn Esîr el-Cezerî, *el-Lubâb fi Tebzîbu'l-Ensâb*, (Bağdat: Mektebetü'l-Mesenî, tarihsiz), s. 98-100.

*Âsaru'l-Bilâd ve Abbâru'l-İbâd* sahibi Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî'nin verdiği bilgilere göre "Keş", Semerkand şehrinin on iki kapısından birisinin adıdır.<sup>10</sup> Kapının bu şekilde isimlendirilmesi, muhtemelen yukarıdaki eserlerde bir köy ve yerleşim yeri olarak ismi zikredilen "Keş" cihetinde olmasından dolayıdır. Müellifin Hârizmşahlar döneminde yaşamış olduğu ve Horasan bölgesinden bahsettiği, el-Kazvinî'nin verdiği bu bölgeye ait Semerkand şehrinin bir kapısının isminin de "Keş" olduğu bilgisi bir araya getirildiğinde, kesin olmamakla beraber, müellifimizin bu köye nispetle "el-Keşî" olarak anıldığı söylenebilir.<sup>11</sup>

*Hadâiku'l-Hakâik*'teki şu ifadeler bize Keşî'nin Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğunu söyleme imkânı vermektedir:

"... Benim şeyhim, hocam, efendim *Fabru'l-Hak ve'd-Din er-Râzî -Allah yattığı yeri güzel kılsın (طيب الله ثراه)*, en yüksek makamları meskeni kılsın, Allah'ın rahmeti ve rızası onun üzerine olsun."<sup>12</sup>

Keşî burada Fahreddin er-Râzî için benim şeyhim, hocam ve efendim ibarelerini kullanmaktadır. Ayrıca yukarıda Keşî'nin hocası Fahreddin er-Râzî için ifade ettiği "Allah yattığı yeri güzel kılsın ve Allah'ın rahmeti ve rızası onun üzerine olsun"<sup>13</sup> şeklindeki ifadelerinden onun *Hadâiku'l-Hakâik*'i yazdığı sırada hocası Fahreddin er-Râzî'nin hayatta olmadığını anlıyoruz. Fahreddin Râzî 1210 yılında vefat ettiğine göre Keşî'nin bu tarihte hayatta olduğunu ve bu tarihten sonraki bir tarihte vefat ettiğini söyleyebiliriz.

Bağdatlı İsmail Paşa da *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn Âsaru'l-Musan-nifîn* isimli eserinde müellifler ve eserleri ile ilgili bilgi verirken Keşî ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Abdurrahman b. Muhammed Zeynuddin el-Keşî, Fahreddin er-Râzî'nin talebelerindedir. Onun eserleri şunlardır: Mantıkta *Ta'dîli'l-Mi'yar Şerhu Tenzîli'l-Efkâr* ve mantık tabiat ve ilahiyat hakkında olan *Hadâiku'l-Hakâik*. O bu eserinde müellifler ile ilgili adı, baba adı, lakabı, memleketi, mezhebi, ölüm tarihi, Türk olup olmadığı ve eserleri hakkında bilgi vermektedir. Onun bu eserine

10 Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Âsaru'l-Bilâd ve Abbâru'l-İbâd*, (Beyrut: tarihsiz), 536; Bkz. Şahin, *Keşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 5

11 Şahin, *Keşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 5

12 Şahin, *Keşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 223; Zeynuddin el-Keşî, *Hadâikül-Hakâik*, (Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864), vr.30a.

13 طيب الله ثراه، رحمة الله ورضوانه عليه

baktığımızda Keşşî'den önce ve sonra 515 ve 527 sayfaları arasında 58 müellifin ismini ölüm tarihlerine göre kronolojik olarak vermektedir. Bu sayfalar arasında sadece 2 müellifin ölüm tarihlerini kronolojik olarak vermemiştir. Keşşî'den önceki müellif olan Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Kasım el-Vâstî et-Tıbbî'nin ölüm tarihi 624/1227 olarak, Keşşî'den sonraki müellif olan Abdurrahman b. En-Necm Abdu'l-Vahhab b. Abdu'l-Vâhid b. Muhammed b. Ali Nâsihu'd-Din'in ölüm tarihi 634/1237 olarak kayıtlıdır.<sup>14</sup> Buna göre Keşşî'nin bu iki müellifin ölüm tarihleri olan 1227 ile 1237 tarihleri arasında veya en azından bu tarihlere yakın bir tarihte vefat etmiş olması muhtemeldir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inin 1228 yılında istinsah edildiği ve bu tarihte Keşşî'nin hayatta olmadığı düşünülürse Keşşî'nin 1227 tarihine yakın bir tarihte vefat ettiği söylenebilir.

Cezayir'de Fahreddin er-Râzî ile ilgili yapılan bir doktora çalışmasında Terâcım kitaplarının Keşşî'nin 666/1268 dolaylarında olan vefat tarihini zikretmediğini ve onun hayatı hakkında yeterli bilgilerin bulunmadığı belirtilir.<sup>15</sup> Ancak müellif neye dayanarak Keşşî'nin vefat tarihinin 666/1268 dolaylarında olduğu ile ilgili bir açıklama ve bilgi vermez.

Khaled el-Rouayheb *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800* isimli eserinde Keşşî ile ilgili bilgi verirken onun hayatı hakkında az bilgi sahibi olduğumuzu ve İbn Ebî Usaybi'a (ö.668/1270) ile İbnü'l-İbrî'nin (ö.685/1286) onu Fahreddin er-Râzî'nin en seçkin talebelerinden biri olarak zikrettiğini kaydeder. İbnü'l-İbrî, Keşşî'nin Horasan bölgesinde ve muhtemelen bölgenin en önemli iki şehri olan Nişabur ve Herat'ta ilmi faaliyetlerini sürdürdüğünü kaydeder. Ona göre Keşşî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir ancak Nişabur ve Herat halkının 618-619/1221-1222 yıllarında Moğollar tarafından uğradığı toplu katliamlardan kurtulamamış olması muhtemeldir. Nitekim Razi'nin bir diğer seçkin öğrencisi Kutbüddin el-Mısrî de Moğolların Nişabur'u yağmalaması sırasında öldürülmüştür.<sup>16</sup> Bu bilgilere göre Khaled el-Rou-

14 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin Êsmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 515-527.

15 Reşid Kûkâm, *et-Tefkîru'l-Felsefi leda Fahreddin er-Râzî ve Nakdubu li'l-Felâsifeti ve'l-Mutekel-limîn*, (Cezayir: Cezayir Beşeri ve Sosyal İlimler Fakültesi Felsefe Bölümü, Doktora Tezi, 2005) 1, 85.

16 Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, çev. Yusuf Daşdemir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 41-42.



ayheb Keşşî'nin ölüm tarihinin Moğolların 1221-1222 tarihlerinde Nişabur ve Herat'a yaptıkları baskın ve katliamlar sırasında olabileceğini belirtir. Bu tarihler bizim Keşşî'nin ölüm tarihi ile ilgili yukarıda verdiğimiz 1210 ile 1228 arasında şeklindeki tarih ile de uyusmaktadır. Bize göre de Keşşî'nin 1220 yılına yakın bir tarihte vefat etmiş olması muhtemeldir.

Zeynuddîn el-Keşşî Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden biridir. Elimizde olan eserlerine bakarak özellikle felsefe, mantık ve kelam alanlarına ilgi duyduğu ve bu alanlarda eserler verdiğini söyleyebiliriz. Müellifin hayatıyla ilgili bilgiler sınırlı olsa da çağdaşı ve sonraki müellifler tarafından eserlerinin bilindiği ve bir şöhreti olduğu söylenebilir. Mesela onun *Mukaddime* isimli eserine şerh yazan Fahreddin el-Bendeî (ö. 657/1258)<sup>17</sup> bu esere şerh yazmasının gerekçisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Zeynuddin Keşşî'nin mantık ilmi ile ilgili yazdığı *Mukaddime*'nin diğer kitaplarda olmayan çeşitli mücevherleriyle eşsiz olduğunu, birçok faydayı bir araya getirdiğini, uzun olmayan bazı ziyadeleri ve kısaltmaları içerdiğini gördüğümde ve insanların bu kitap ile meşgul olmaya teveccüh ettiklerine ve ona yöneldiklerine şahit olduğumda bu mantığın usüllerini içeren, amacı hak olan bir şerh yazmaya karar verdim.”<sup>18</sup>

Bu ifadelerle bakarak Keşşî'nin eserlerinin ilim çevresinde bilindiğini ve okunduğunu söyleyebiliriz. Keşşî özellikle modal önermelerde düz döndürme ve ters döndürme konusunda modal kıyasların bileşimi ve bunların sonuç vermesi noktasında farklı fikirler ileri sürmüş bundan dolayı da birçok mantıkçı tarafından kendisine atıfta bulunulmuş ve daha çok eleştirilmiştir. Hunecî *Keşfu'l-Esrâr*'da,<sup>19</sup> Ebherî,

17 Khaled el-Rouayheb Bendeî'nin ölüm tarihini *İslam Mantığının Gelişimi* isimli eserinde (ö. 657/1258) şeklinde vermektedir. Bkz. Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, s. 43.

18 Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler, 28; Fahreddin el-Bendeî, *Şerbu'l-Keşşîyyeti fi'l-Mantık*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2663), vr.1b.

19 Hünecî, Ebu Abdillâh Efdalu'd-Dîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdulmelik, *Keşfu'l-Esrâr an Ğavâmidil-Efkâr*, Edited Critical. Khalid el-Rouayheb, (Tâhran: Iranian Institute of Philosophy of Berlin, 1389/1969), 134, 140, 172-175, 178, 282.



*Keşfu'l-Hakâik fi Tabrîri'd-Dekâik*'te,<sup>20</sup> Urmevî, *Metâliu'l-Envar*'da,<sup>21</sup> Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrar fi Şerhi Metâliu'l-Envar*'da,<sup>22</sup> Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-Esrâr*'da<sup>23</sup> Semerkandî<sup>24</sup> *Kıstasu'l-Efkâr*<sup>25</sup> ve *Şerhu Kıstasu'l-Efkâr*'da isim vererek Keşşî'ye birçok yerde atıfta bulunmaktadır.

## 2. Zeynuddin el-Keşşî'nin Eserleri

### 2.1. *Hadâiku'l-Hakâik*

*Hadâiku'l-Hakâik* üçlü tasnif olarak mantık, tabiat ve ilâhî ilim bölümlerinden oluşur. *Hadâiku'l-Hakâik*'in biri, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Fazıl Ahmet Paşa: 864'te, diğeri Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye:1447/30 da kayıtlı iki nüshası mevcuttur. Ancak Hamidiye:1447/30 olarak kayıtlı nüsha sadece beş varaktan oluşur ve Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864'te kayıtlı olan nüshanın iki mukaddimesinden meydana gelir. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'da kayıtlı nüsha 222 varaktan meydana gelir ancak baştan dört varak kitabın kabı, kütüphane kayıt numarasını göstermektedir. Asıl metin ise 218 varaktan meydana gelir. Yukarıda belirttiğimiz gibi *Hadâiku'l-Hakâik*'in son varğındaki müstensih kaydına göre *Hadâiku'l-Hakâik* 1228 yılında Hatim b. Hakem tarafından istinsah edilmiştir

Zeynuddin el-Keşşî'ye ait olan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserin 1210-1220 yılları arasında Hârizmşahlar Devletinin sultanı Alaaddin Muhammed döneminde yazıldığını düşünüyoruz. *Hadâiku'l-Hakâik*'in 1210 yılından sonra yazıldığını söy-

- 20 Esîruddîn Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi Tabrîri'd-Dekâik*, Edisyon kritik ve inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), (tahkik bölümü) 65, 109, 156.
- 21 Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1/49, 52, 64, 75, 76, 77.
- 22 Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrar fi Şerhi Metâliu'l-Envar*, thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî, (İran: Iranian Institute of Philosophy, tarihsiz), 2/374-377, 391-392.
- 23 Enver Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki ve Değerlendirmesi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 2/74, 78, 383, 407, 430, 503, 534, 540, 541, 546,734, 837, 852, 888, 953, 954, 1033, 1036, 1037.
- 24 Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî, *Şerhu Kıstasu'l-Efkâr*, thk. Necmettin Pehlivan, (Ankara: A.Ü.İ.F, 2021(Yayınlanmamış), 311, 456, 458, 469, 470, 476.
- 25 Necmettin Pehlivan, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî'nin Kıstasu'l-Efkâr fi Tabkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2010), 1, 102, 153, 159.

lememizin sebebi yukarıda belirttiğimiz gibi Keşşî bu eserinde Fahreddin Râzî için “...benim şeyhim, hocam, efendim, Allah ona güzel muamelede bulunsun en yüksek makamları meskeni kılsın, Allah’ın rahmeti ve rızası onun üzerine olsun” demektedir. Yani *Hadâiku’l-Hakâik* yazıldığı sırada Fahreddin er-Râzî vefat etmiştir. Fahreddin er-Râzî 1210 yılında vefat ettiğine göre *Hadâiku’l-Hakâik* 1210 yılından sonra yazılmıştır.<sup>26</sup> *Hadâiku’l-Hakâik*’in 1220 yılına kadar yazıldığını söylememizin sebebi Hârizmşahlar Devletinin sultanı Alaaddin Muhammed’in 1220 yılında vefat etmiş olmasıdır. Keşşî *Hadâik* isimli eserinde dönemin sultanına şu ibareleri ile kitabını ithaf etmektedir:

“Allah’ın kullarının en zayıfı ve Allah’ın rızasına, rahmetine ve onun lütuf ve ihsanına en çok ihtiyacı olan Abdurrahman b. Muhammed el-Keşşî –Allah onun sonunu iyilikle getirsin ve onu en büyük mutluluklara ulaştırın- diyor ki: Allah’a hamd ve O’nun Rasulüne (s.a.v) duadan sonra İslâm’ın sultanına dua ile kitabı sağlamaştırma ve bölümlerini tasdik etmek adettendir. Çünkü O, Allah’ın gölgesi ve O’nun Rasulü’nün (s.a.v) yeryüzündeki halifesidir ve o, din ve dünya işlerinde (Aladdin ve’-dünya) sultanların sultanı, İslâm’ın ve müslümanların yardımcı, insanların ve cinlerin sığınağı, doğuda ve batıda Allahın gölgesi, *Muhammed İbnu’s-Sultan Burbân Emiru’l-Mü’minîn’dir.*”<sup>27</sup>

Keşşî’nin yukarıda “*es-Sultan Muhammed b. es-Sultan Burbân Emiru’l Mü’minîn*” ifadeleri ile kendisine duada bulunduğu ve kitabını ithaf ettiği sultanın Hârizmşahlar devletinin hükümdarı olan ve 1200-1220 yılları arasında hükümdarlık yapan Muhammed Hârizmşah olduğunu düşünüyoruz. İhsan Arslan, Hârizmşah hükümdarı Muhammed Hârizmşah’ın altın sikkelerinin üzerinde “*es-Sultan Muhammed b. es-Sultan Burbân Emiru’l Mü’minîn*” ibarelerinin olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Buna göre Keşşî’nin *Hadâiku’l-Hakâik* isimli bu eserinin 1200-1220 yılları arasında Harizmşahlar devletinin hükümdarı olan Muhammed Hârizmşah döneminde yazıldığı ve ona ithaf edildiği ancak bu yıllar içerisinde de yukarıda belirttiğimiz gibi Fahreddin er-Râzî’nin ölüm tarihi olan 1210 yılından sonra yani 1210-1220 tarihleri arasında yazıldığı sonucuna varılabilir.

26 Bu eser ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Şahin, Zeynuddin el-Keşşî’de Önermeler, 23-26

27 Şahin, *Keşşî’nin Hadâiku’l-Hakâik’inin Tasavvurat Kısmı*, 128-129; Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâik’ul- Hakâik*, (Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864), vr. 2a.

28 İhsan Arslan, “İlk Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:16 sayı: 51 (Bahar 2012), 78.

## 2.2. *er-Risâletu'l-İhtiyâriyye*

Keşşî'nin böyle bir eserinin varlığını onun *Hadâiku'l-Hakâik*'indeki kendi ifadelerinden anlıyoruz. Keşşî *Hadâik*'te:

“İşin başında bir yetersizlik (taksîr) ve bir üstünlük sayılmayacak kadarını 'er-Risâletu'l-İhtiyâriyye' olarak isimlendirilen kitabımızda zikrettikten sonra biz *Hadâiku'l-Hakâik*'te insanı sıkan gereksiz uzatmalardan sakınarak ve düzeni bozan karışık hale getiren icatlardan uzak durarak uzun ile kısa arasında orta yolu tutmaya çalıştık...”<sup>29</sup>

İfadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden Keşşî'nin '*er-Risâletu'l-İhtiyâriyye*' olarak isimlendirdiği ve *Hadâiku'l-Hakâik*'ten daha önce yazdığı bir kitabının daha olduğu anlıyoruz. Ayrıca Keşşî'nin *er-Risâletu'l-İhtiyâriyye* isimli eserinin onun *Hadâiku'l-Hakâik*'inden hacim olarak daha uzun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ülkemiz kütüphanelerinde yaptığımız araştırmada maalesef şimdilik Keşşî'nin bu kitabına ulaşamadık.

## 2.3. *Mukaddime*

Keşşî'nin *Mukaddime* isimli eserine ülkemiz kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda rastlayamadık ancak Fahreddîn el-Bendeî tarafından onun bu *Mukaddime*'sine yapılan şerhin iki farklı nüshası ülkemiz kütüphanelerinde mevcuttur. Bendeî tarafından Keşşî'nin *Mukaddime*'sine yapılan bu şerhlerden birisi Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli koleksiyonunda 2663 numara ile kayıtlıdır. Bu nüsha 161 varaktan oluşmaktadır. Her varakta ortalama 50 satır bulunmaktadır. Laleli koleksiyonundaki bu nüshanın ilk varağında “Mantıkta Bendeî'nin Keşşî'ye şerhi Allah onu rahmetiyle kuşatsın” ibaresi yer almaktadır. Bu nüshanın son varağında 661/1263 yılında istinsah edildiği kaydı vardır. Bendeî tarafından Keşşî'nin *Mukaddime*'sine yapılan bu şerhin ikinci nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonunda 905 numara ile kayıtlıdır. Bu nüsha bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmuanın 59. varağında *Mukaddime* şerhi başlayıp 183. varağında sona ermektedir. 183. varaktan sonra muğalata konusu ile ilgili 2 va-

29 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 7-8 ve 150; Bkz. Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâik'ul-Hakâik*, FAP: 864; vr. 7b, Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30), vr.354a.

rak daha bulunmaktadır. Her varakta ortalama olarak 55-56 satır bulunmaktadır. *Mukaddime* şerhinin ilk varağında “Bu Zeynuddin el-Keşşî'nin Mantıkta yazdığı *Mukaddime*'sine Allâme Fahreddîn el-Bendehî tarafından yapılan şerhtir” ibaresi bulunmaktadır. Ayrıca Khaled el-Rouayheb *İslam Mantığının Gelişimi* isimli eserinde Mukaddimenin mevcut en erken iki nüshasının Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde (Arberry 1955, 6, 4931) ve Vatikan Kütüphanesi'nde (Levi Della Vida 1935, 1, 20) bulunduğunu kaydeder.<sup>30</sup>

Keşşî'nin *Mukaddime* isimli şerhine baktığımızda burada ele alınan konular, bunların sıralaması ve kullanılan ibareler onun *Hadâiku'l-Hakâik*'i ile büyük benzerlik göstermektedir. Bendehî'nin *Mukaddime* şerhinde şerh etmek için aldığı her satır ve bölümün aynıyla *Hadâiku'l-Hakâik*'te mevcut olduğunu gördük. Hatta eğer *Mukaddime*'nin bu şerhinde birkaç yerde *Hadâiku'l-Hakâik*'e yapılan atıflar<sup>31</sup> olmasaydı bunun *Hadâiku'l-Hakâik*'in şerhi olduğunu söyleyecektik. Ayrıca Keşşî'ye atfedilen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 38189 no ile *Mukaddime fi'l-Mantık* ismiyle kayıtlı sadece iki varaktan oluşan ve çok kısa bir şekilde tasavvur, tasdik, hüküm, delâlet, beş tümel, kıyas, istikrâ, temsil ve kıyasın madde-leri başlıklarını açıklayan küçük bir mantık risalesi daha vardır.<sup>32</sup>

#### 2.4. *Tubfetu'l-Asbâb fi Ma'rifeti Rabbi'l-Erbâb*

Keşşî'nin bu eseri Kum Ayetullah Mara'si kütüphanesinde 4416 no ile kayıtlıdır ve kelim konusu ile ilgidir.<sup>33</sup>

#### 2.5. *Şerbu'r-Risâle fi'l-Cevberi'l-Müfârik*

Eser İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Koleksiyonunda 99-011 no ile kayıtlıdır. Eser bir mecmua içerisinde 94b ile 107b varakları arasındadır.

İsmail Paşa'nın *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin Âsâru'l-Musannifin* isimli eserinde Keşşî'ye atfettiği *Ta'dili'l-Mi'yar Şerbu Tenzili'l-Efkâr* isiminde bir eser

30 Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, 43.

31 Fahreddin el-Bendehî, *Şerbu'l-Mukaddime*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 905), vr. 125a, 126b, 133b; Bkz. Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler, 29-30.

32 Bkz. Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler, 27-30.

33 Bkz. Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler, 30.

daha vardır. Keşşî'ye atfedilen bu eser muhtemelen Ebherî'nin *Tenzîlü'l-Efkâr fi Ta'dîli'l-Esrâr* isimli eserine yapılan bir şerhtir. İsmail Paşa bu eserinde müellifler ve eserleri ile ilgili bilgi verirken Keşşî ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Abdurrahman b. Muhammed Zeynuddin el-Keşşî, Fahreddin er-Râzî'nin talebelerindedir. Onun eserleri: Mantıkta *Ta'dîli'l-Mi'yar Şerhu Tenzîli'l-Efkâr* ve mantık tabiat ve ilahiyat hakkında olan *Hadâiku'l-Hakâik*'tir.<sup>34</sup> Ancak bu eserin Keşşî'ye aidiyetine şüphe ile yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'in istinsah edildiği tarih olan 1228'de Müstensihin ifadelelerine göre hayatta değildir. Keşşî'nin 1228 tarihinden önce Ebherî'nin bu eserine şerh yazmış olması uzak ihtimal olarak görünmektedir.

Ebherî'nin hayatı ile ilgili kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Musul'da doğmuştur ancak doğum tarihi ile ilgili kesin bilgi yoktur. İlk tahsilini Musul'da yaptıktan sonra Horasan ve Bağdat'a giderek burada öğrenimini tamamlamıştır. 625/1228'de Erbil'e giderek buraya yerleşmiştir. Ölümü ile ilgili kaynaklarda 1263 ve 1265 gibi farklı tarihler zikredilmektedir.<sup>35</sup> Khaled el-Rouayheb 1265 tarihinin Tûsî'nin Ebherî'nin *Tenzîlü'l-Efkâr*'ına reddiye olarak yazdığı *Tâ'dîlü'l-Mi'yar*'ın telif edildiği tarih olan (656/1258) de Ebherî'nin hayatta olmadığına dair başka yazmalarda geçen bilgilerle çeliştiğini söyler.<sup>36</sup>

Ebherî Keşşî ile aynı dönemde yaşamış olsa da Keşşî'nin onun *Tenzîlü'l-Efkâr fi Ta'dîli'l-Esrâr* isimli eserine şerh yazmış olması pek mümkün görünmemektedir. Eğer yukarıda Keşşî'nin ölüm tarihi ile ilgili yaptığımız çıkarımlar doğruysa o tarihlerde (1228) Ebherî Horasan ve Bağdat'ta tahsilini daha yeni bitirmiş ve Erbil'e gelerek buraya yerleşmiştir. Khaled el-Rouayheb Ebherî'nin Nişabur'da Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olan Kutbüddîn el-Mısrî'den ders (ö. 618/1221) aldığını söylemektedir.<sup>37</sup> Keşşî'nin de muhtemelen 1221'deki Moğal katliamlarında öldüğünü kaydeder. Buna göre Ebherî ile Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olan Kutbüddîn el-Mısrî arasındaki hoca öğrenci ilişkisi Keşşî'nin de aynı bölgelerde Nişabur ve Herat şehirlerinde ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü ve Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğu ve aynı tarihlerde öldüğü düşünülürse Keşşî'nin de Ebherî'ye hocalık yapmış

34 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*, 524.

35 Abdülkuddûs Bingöl, “Ebherî, Esîrüddin”, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994),10/75

36 Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, 49.

37 Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, 48.

olması mümkündür. Ayrıca yukarıda Keşşî'ye atıf yapanlar konusunda belirttiğimiz gibi Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi Tabrîri'd-Dekâik*'te Keşşî'ye atıfta bulunmaktadır. Bu sebeplerle Bağdatlı İsmail paşa tarafından Keşşî'ye atfedilen bu eser başka bir müellife ait olmalıdır. Mesela yukarıda belirttiğimiz gibi Tûsî de *Ta'dilü'l-Mi'yar fi Nakdi Şerbi Tenzili'l-Efkâr* ismiyle Ebherî'nin bahse konunu eserine şerh yazmıştır.<sup>38</sup>

## 2.6. el-Mûcez fi'l-Mantık

Eser İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesinde (Kütübhan-e-i meclis-i şurây-ı millî) 9463 no ile bir mecmua içerisinde kayıtlıdır. Bu mecmuanın 1a varlığında mecmua içerisindeki beş eserin ismi zikredilmiştir. Bunlar: (1) *Hidâyetü'l-Hikme*, Esîrüd-din Ebherî (2) *Şerbu Hidâyetü'l-Hikme*, Kemâleddin Mîr Hüseyin b. Muînüddin el-Hüseyinîm el-Meybûdî (ö. 909/1503-1504) veya başkası tarafından yapıldığı kaydı vardır. (3) *el-Mûcez fi'l-Mantık*, Zeynuddin el-Keşşî (s. 1-35) (4) *Kitâb fi'l-Hikme* (s. 37-73) (5) *Makâletü'l-Ûlâ fi'l-Mantık* (s. 74...), Sonra bazı önemli şahsiyetlerin kelim ile ilgili görüşleri vardır.<sup>39</sup>

Mecmuayı genel olarak incelediğimizde içinde bazı varakların eksik olduğunu bazı varakların birbirine karıştığını gördük. Keşşî'nin eserinde bazı bölümlerin müstensihthen kaynaklı takdim ve tehir yapıldığını düşünüyoruz. Bunlardan Keşşî'nin eseri *el-Mûcez fi'l-Mantık* ile ilgili olanları ayrıca zikredeceğiz. Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı mecmua içerisinde 97a ve 114a varakları arasında yer almakta ve 18 varaktan oluşmaktadır. Ancak aşağıda bilgi verileceği üzere mecmua içerisinde mantık konularını işleyen başka bir risâleden bir varak Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı içerisinde sehven yerleştirilmiştir. Bu varığı çıkardığımızda varak sayısı bir düşecektir. Her varakta ortalama 20 satır bulunmaktadır. Bölüm ve başlıklarda farklı mürekkep kullanılmamıştır ve yazı stili okunaklıdır. Sayfa kenarlarında birkaç düzeltme dışında herhangi bir açıklama mevcut değildir. Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ında 1'den başlayarak her varakta iki sayı olmak üzere mecmuanın sonuna kadar ayrı bir numaralandırma daha yapılmıştır. Biz Keşşî'nin eseri için üzerindeki 97a ve 114a varaklarını esas aldık. Ayrıca Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı ve sonraki eserler mecmuanın

38 Esîrüd-din el-Ebherî. *Keşfu'l-Hakâik fi Tabrîri'd-Dekâik*. Edisyon Kritik ve İnceleme: Hüseyin Sarioğlu, 16.

39 Zeynuddin el-Keşşî, *el-Mûcez fi'l-Mantık*, İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesi, no:9463, vr. 1a.

sonuna, 176. varağa kadar aynı müstensih tarafından yani Bedî' b. Amr er-Rûmî tarafından istinsah edilmiştir.

Mecmuanın 1a varağında mecmuanın içindeki eserler listelenirken üçüncü sırada: “*el-Mûcezz*, Zeynuddîn el-Keşşî'nindir. Bu eser maruf değildir, belki bu eser şahsa özeldir. Tarihi eskidir 651/1253”<sup>40</sup> kaydı vardır. Eserin 114a varağındaki müstensih kaydı şu şekildedir:

“Bu eser Cemâziyelevvel ayının üçüncü Çarşambasında 651/1253 yılında Rum diyarında Amasya şehrinde Atabey Medresesi'nde -Allah onu ve onun bazı sakınlerini mamur etsin- Bedî' b. Amr er-Rûmî tarafından kendisi için tamamlanmıştır. Hamd onun velilerine ve salât onun peygamberine olsun.”

Mecmua içerisindeki *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'tan sonraki risâle olan *Kitâb fi'l-Hikme* de Bedî' b. Amr er-Rûmî tarafından yazılmıştır. Risâlenin sonunda 113a varağında risâlenin Rebîülevvel ayının dördünde 651 yılında Bedî' b. Amr er-Rûmî tarafından Atabey Medresesi'nde kendi el yazısı ile yazımının bitirildiği kaydı vardır.

Mecmua içerisinde *Kitâb fi'l-Hikme*'den sonra “Bismillahirrahmanirrahim Birinci makale Mantık İlmi Hakkında” ibareleri ile 134a varağında başlayan ve 140b varağında biten muhtasar bir mantık risâlesi vardır. Burada sırasıyla on fasıl içinde lafızların delâleti, tarif, önermeler, önermelerin çeşitleri, döndürme, kıyas, modal kıyaslar, şartlı kıyaslar ve burhanın öncülleri gibi konular kısa olarak ele alınmıştır. Bu mecmuanın sonunda bir veya birkaç varak eksik görünmektedir. Burhanın öncülleri konusundan sonra 141a varağında tasavvur ve tasdik konusu vardır. Ayrıca tespitlerimize göre bu muhtasar mantık risâlesi içerisinde modal önermelerin düz döndürülmesi ile ilgili bir varak Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ının içerisine sehven konulmuştur. Bununla ilgili aşağıda bilgi vereceğiz.

### 2.6.1. *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ın Müellife Aidiyeti

Eserin başında besmeleden sonra “Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ı” ibaresi vardır. Bu ifadelerden eserin Keşşî'ye ait olduğunu anlıyoruz. Ayrıca içerik ve suret bakımından da incelediğimizde eserin Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inin ve *Mukaddime*'sinin şerhi ile büyük benzerlik gösterdiğini ve onun bu eserlerindeki

40 Zeynuddin el-Keşşî, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*, İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesi, no:9463, vr. 1a.



bilgileri özlü olarak bir araya getirdiğini söyleyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu eserin son varlığında müstensihini bunu kendisi için tamamladığı kaydı vardır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Acaba Bedî' b. Amr er-Rûmî bu eseri Keşşî'nin diğer eserlerinden mesela *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime*'den kendisi özet çıkararak oluşturmuş olabilir mi? İlk olarak yukarıda belirttiğimiz gibi eserin başında "Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı (الموجز في المنطق لزين الدين الكشي) ibaresi vardır. Bu ifadelerden açıkça eserin Keşşî'ye ait olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca eğer müstensih bunu kendisi Keşşî'nin eserlerinden özetlemiş olsaydı bunu bir şekilde eserin başında veya sonunda belirtmesi gerekirdi. Bu eserin Keşşî'nin kitaplarından müstensih tarafından derlenen bir özet değil de bizzat Keşşî tarafından yazılan bir muhtasar mantık risâlesi olduğunu düşünüyoruz. İkinci olarak Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık* isimli eseri her ne kadar *Hadâiku'l-Hakâik*'in bir kopyası gibi görünse *Hadâiku'l-Hakâik* ile karşılaştırdığımızda aralarında birçok küçük farklılıklar olduğunu görüyoruz. Ayrıca az da olsa *Hadâiku'l-Hakâik*'te bulunmayan bazı cümleler *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta vardır. *Hadâik*'te olmayan bazı cümlelerin *el-Mûcez*'de olması bunun *Hadâiku'l-Hakâik*'in müstensih tarafından yapılan özet bir kopyası olmadığını göstermektedir. Eğer müstensih bunu Keşşî'nin diğer bir eseri olan *Hadâiku'l-Hakâik*'ten bakarak özet çıkarmış olsaydı *Hadâik*'te bulunmayan bazı cümlelerin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta olmaması gerekirdi. Çünkü *Hadâiku'l-Hakâik*'te konular daha geniş olarak ele alınırken *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta konular özet olarak ele alınmıştır. Bu da bu eserin Keşşî'nin mantık konularını özlü olarak ele alan müstakil bir eseri olduğunu göstermektedir.

İkinci olarak içerik olarak eseri incelediğimizde ve onu Keşşî'nin elimizde olan *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime* isimli mantık eserinin şerhiyle karşılaştırdığımızda aralarında büyük benzerlik olduğunu görüyoruz. Ancak bunun her iki eserin de aynı müellife ait olması ve *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ın özlü bir eser olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık* isimli eseri isminden de anlaşılacağı üzere özlü bir şekilde yazılmış bir eserdir ve hacim olarak onun diğer mantık kitaplarından daha küçüktür. Bu bakımdan bir müellifin özlü şekilde yazılmış olan bir eserinin onun aynı konuda daha hacimli olan eseriyle benzerlik göstermesi belki bir sureti gibi görünmesinin anlaşılabilir olduğunu düşünüyoruz. Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık* ve *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserleri arasındaki birbirlerinin kopyası olduğunu düşündürecek kadar olan benzerliği onun *Hadâiku'l-Hakâik*'i ve *Mukaddime*'sinin şerhi arasında da gördük. Bendehî tarafından onun *Mukaddime*'sine yapılan şerhi incelediğimizde yukarıda belirttiğimiz gibi Bendehî'nin şerh



etmek için *Mukaddime*'den aldığı her cümle ve pasaj aynıyle *Hadâiku'l-Hakâik*'te mevcuttur. *Mukaddime*'nin bu şerhinde birkaç yerde *Hadâiku'l-Hakâik*'e yapılan atıflar olmasaydı *Mukaddime*'nin bu şerhinin *Hadâiku'l-Hakâik*'in şerhi olduğunu söyleyecektik. Benzer durum Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık ve Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserleri arasında da mevcuttur.

### 2.6.2. *e-Mûcez fi'l-Mantık*'ın Tashihi

Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ının da içinde olduğu mecmuaya baktığımızda bazı varakların eksik olduğunu ve bazı varakların birbirine karıştığını gördük. Mecmuayı incelediğimizde mecmua içerisinde 134a varağında başlayan ve 140b varağında biten muhtasar bir mantık risâlesinde içerisinde modal önermelerin düz döndürülmesi ile ilgili bir varağın Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ının içerisine sehven konulduğunu tespit ettik. Ayrıca *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta müstensihden kaynaklı bazı takdim ve tehirlerin yapıldığını düşünüyoruz. Bunları tablo üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:

113a varak başlangıcı	112b varağı sonu
ضرورية وهي داخله في سالبه الممكنة الخاصة وهي داخله في سالبه المطلقة العامة وهي داخله في سالبه الممكنة العامة...	وأما المنفصلة المانعة من الجمع، فاستثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض الآخر، وإلا لكذب العناد في الثبوت
114a varak başlangıcı	Mecmuada yukarıdaki 112b varağının sonundaki ibareleri 113a varağı başlangıcındaki ibareler takip etmektedir. Ancak 112b varağının yandaki 114a varağı ile devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz.
واستثناء نقيض كل واحد منهما لا ينتج عين الآخر، وإلا لكذب العناد في الانتفاء.	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi mecmuada Keşşî'nin *el-Mûcez*'inde 112b varağının sonunda ayrık şartlı önermelerde önbitişen ve ardbitişeni seçmeden bahsederken 113a varağında farklı bir konu olan modal önermelerden bahsetmektedir. Bundan dolayı mecmuadaki 112b varağının 114a varağı ile devam etmesi gerektiğini görüyoruz. Ayrıca burada olduğu gibi araya bir varak girdiğinde veya müstensih istinsah ederken sehven varak sıralarını yanlış olarak yazdığında bunları düzelttiğimizde mecmuadaki varak sıralaması ile bizim oluşturduğumuz tahkik metnindeki varak sıra yerlerinin değiştiğini ve araya bir varak koyduğumuzda veya çıkardığımızda tahkik metnindeki sonraki varakların sırasının mecmuadaki sıralamaya göre değiştiğini ve farklılık gösterdiğini belirtmek isteriz.

Mecmuada *el-Mûcez fi'l-Mantık* içerisindeki 113a ve devamındaki 113b varağı-  
nın “Mantık İlmi Hakkında” ibareleri ile 134a varağında başlayan ve 140b varağında  
biten muhtasar bir mantık risâlesi içerisinde olması gerekirken sehven *el-Mûcez  
fi'l-Mantık* içerisine konmuştur. Aşağıdaki tabloda görüleceği üzere mecmua içe-  
risinde 113a ve 113b varakları olarak görünen varakların 137b varağından sonra  
gelmesi gerekir.

138a varak başlangıcı	137a varağı sonu
عامة، فاعلم أن عكس المشروطة العامة والعرفية العامة والمطلقة العامة والممكنة العامة يكون <sup>41</sup> ممكنة عامة.	وهي سبعة قضايا سالبة وقتية وسالبة منتسرة، وهما دخلتا في السالبة الوجودية اللادائمة وهي داخله في السالبة الوجودية الآ
113a varak başlangıcı	Mecmuada yukarıdaki 137a varağını sol taraftaki 138a varağı takip etmektedir. Ancak 137a varağının yandaki 113a varağı ile devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz.
ضرورية وهي داخله في سالبة الممكنة الخاصة وهي داخله في سالبة المطلقة العامة وهي داخله في سالبة الممكنة العامة...	

Tabloda görüldüğü gibi 137a varağında modal önermeler arasında genel ve  
özel olma anlamında özelden genele doğru bir sıralama yapılırken 138a vara-  
ğında meşrûte-i âmme, örfiye-i âmme, mutlaka-i âmme ve mümküne-i âmme-  
nin döndürülmesinin mümküne-i âmme olduğu söylenmektedir. Ancak 113a  
varağında da modal önermeler arasında genel ve özel olma anlamında özelden  
genele doğru bir sıralama yapılmaktadır. Bundan dolayı 137a varağının Keşşî'nin  
*el-Mûcez*'i içinde bulunan 113a ve 113b varakları ile devam etmesi gerektiğini  
düşünüyoruz.

Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ında yukarıda anlattığımız varakların araya ka-  
rışmış olması durumundan başka müstensihden kaynaklandığını düşündüğümüz va-  
rak karışıklıkları da mevcuttur. Bunları aşağıda tablo halinde göstereceğiz.

41 Mecmuada “يكون” ibaresi iki kere yazılmış.

Şahin, “Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık* İsimli Eseri:  
Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”

104bvarağı	104b varağı
يلزم من كذب الأعم كذب الأخص من غير عكس، لكنهما يكذبان موجبين ...	لأنه ليس يلزم من عدم التنافي بين الشئيين تلازمهما لاحتمال أن يصح وجود كل واحد من الشئيين مع وجود الآخر وعدمه. في الشرطية المنفصلة،
105b varağı	Mecmuada sağ taraftaki 104b varağındaki ifadeleri sol tarafta 104b varağındaki ifadeler takip etmektedir. Ancak sağ tarafta 104b varağındaki ifadeleri sol tarafta 105b varağındaki ifadelerin takip etmesi gerektiğini düşünüyoruz.
وهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع أمرين أو أكثر ثبوتا و انتفاء وهي المانعة من الجمع والخلو، وهي المنفصلة الحقيقية. أو ثبوتا فقط، وهي المانعة من الجمع دون الخلو. أو انتفاء فقط، وهي المانعة من الخلو دون الجمع. وهي أقسام المنفصلة الموجبة.	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi mecmuada 104b varağının ortalarında “Ayrık Şartlı Önermeler Hakkında” başlığı atıldıktan sonra burada ayrık şartlı önermelerin türlerini ve onlara dair hükümleri anlatması gerekirken başlıktan sonra sol tarafta görüldüğü gibi “Aksi doğru olmayacak şekilde genelin yanlış olmasından özeline de yanlış olması gerekir, fakat o ikisi birlikte olumlu olduklarında yanlış olurlar” demektedir. Bundan dolayı 104b varağındaki “Ayrık Şartlı Önermeler Hakkında” şeklindeki başlıktan sonra 105b varağı 5. satırındaki yukarıdaki ifadelerin gelmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu değişikliği yaptığımızda metinde “Ayrık Şartlı Önermeler Hakkında” başlığından sonra sırasıyla hakikiye, mâniatu’l-cem ve mâniatu’l-huluv önermelerinin ne olduğu açıklanmaktadır.

Şu anda tahkikini yaptığımız metinde 132. ve 143. Paragraflar ve bunların arasındaki paragraflar mecmua içerisindeki sıraya göre 155. paragrafın ilk satırından sonra gelirken yaptığımız bu değişikliklerle 132-143 arasındaki paragrafları şu anda oldukları sıraya yerleştirmiş olduk.

105b 5. satır	105b 4. satır
وهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع أمرين أو أكثر ثبوتا وانتفاء وهي المانعة من الجمع والخلو، وهي المنفصلة الحقيقية. ...	وأما المنفصلة المانعة من الخلو فقط يلزمها متصلة مقدمها نقيض أحد جزئي المنفصلة وتالها
106a 19. satır	Mecmuada yukarıda 105b 4. satırdaki ibareleri 105b 5. satırdaki ibareler takip etmektedir. Ancak 105b 4. Satırdaki ibareleri 106a 19. satırdaki ibarelerin takip etmesi gerektiğini düşünüyoruz.
الجزء الآخر وإلا لكذبت المنفصلة، كقولنا: هذا الشيء إما أن لا يكون إنسانا وإما أن لا يكون حيوانا.	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi sağ taraftaki 105b varağında ayrıık şartlı mâniatu'l-huluv olan önermenin bitişik şartlı önermeyi gerektirme ilişkisi anlatılırken mecmuada onun devamı olan sol taraftaki 105b (5. satır) de ayrıık şartlı mâniatul-cem ve mâniatu'l-huluv yani hakikiye olan önermenin tanımı verilmektedir. Daha sonra da mâniatul-cem ve mâniatu'l-huluv önermelerin ne olduğu açıklanmaktadır. Yani ayrıık şartlı önermenin kısımları anlatılmaktadır. Bundan dolayı sağ taraftaki 105b varağındaki ifadelerden sonra sol taraftaki 106a varağındaki ifadelerin gelmesi gerekmektedir. Bu şekilde her iki taraf arasında anlam bakımından da uyum gerçekleşmektedir ve anlam şöyle olmaktadır: “Sadece mâniatu'l-huluv’a gelince; önbitişen ayrıık şartlı önermenin cüzlerinden birinin çelişği olan ve önbitişeni ayrıık şartlıının diğer cüzü olan bitişik şartlı önermeyi gerektirir. Aksi durumda ayrıık şartlı yanlış olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey ya insan olmayandır ya da canlıdır.”

Bahse konu bu yukarıda anlattığımız değişiklikleri yaptığımızda *el-Mûcez*'in bu metni Keşşî'nin diğer bir eseri olan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eseriyle de tam bir uygunluk göstermektedir. Yukarıda bahsettiğimiz araya başka bir risâleden varak karışması dışındaki *el-Mûcez*'in kendi içindeki karışıklıkların müstensihden kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü metindeki karışıklık ve kaymalar varak sonunda değil de varağın ortasında metin içinde olmuştur. Muhtemelen müstensih metni istinsah ederken ara verip tekrar çalışmaya başlayınca bazı yerlerde kullanılan benzer ibarelerden dolayı bu sefer başka bir yerden metni istinsah etmeye başlamıştır.

### 2.6.3. *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ın İçeriği

Eser ismindeki *el-mûcez* (=özlü/hülasa) ibaresinden de anlaşılacağı üzere mantık konularını özlü bir şekilde kısa olarak ele almıştır. Eserde sırasıyla lafızlar, beş tümel, tanım, önermenin tanımı, yüklemli önermelerde nicelik ve nitelik, madule ve muhassala önerme, önermelerde modalite ve modal önermeler, çelişki, modal önermelerde çelişki, düz döndürme, ters döndürme, bitişik ve ayrıık şartlı önermeler, şartlı önermelerin terkiibi, yüklemli kesin kıyas, modal kıyaslar, şartlı kesin (iktirani) kıyas, seçmeli (istisnâi) kıyas konuları yer almaktadır.

Eseri içerik bakımından incelediğimizde eserin Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime* isimli eserlerinin bir özeti olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi *el-Mûcez* ile *Hadâiku'l-Hakâik* arasındaki bu büyük benzerlik her ikisinin aynı müellifin eserleri olması sebebiyledir. Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı ile

onun *Hadâiku'l-Hakâik*'i arasındaki bu benzerliği onun *Mukaddime* isimli eseri ile *Hadâiku'l-Hakâik*'i arasında da mevcuttur. Keşşî'nin *Mukaddime* isimli eserini incelediğimizde Bendehî'nin şerh etmek için *Mukaddime*'den aldığı her satırı aynıyla Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inde de gördük. Öyle ki *Mukaddime* içerisinde birkaç yerde *Hadâiku'l-Hakâik*'e yapılan atıflar olmasaydı Bendehî'nin şerhettiği bu eserin *Hadâiku'l-Hakâik* olduğunu söyleyecektik.

Şimdi burada Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'i ile onun *Hadâiku'l-Hakâik*'i arasında ele alınan bazı konular bağlamında bir karşılaştırma yapmak istiyoruz. Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te tasavvurlar konusu içerisinde on kategori konusunu ele alıp incelerken<sup>42</sup> *el-Mûcez*'de bu konu ele alınmamıştır. Yine *Hadâik*'te bölme ve türleri ele alınırken *el-Mûcez*'de bu konu incelenmemiştir. Misal ile tarif etme konusu da *Hadâiku'l-Hakâik*'te ele alınırken *el-Mûcez*'de bu konu incelenmemiştir.<sup>43</sup> Son olarak tasavvurlar konusu içerisinde ele alınan tanımda ortaya çıkan hata türleri konusu *Hadâiku'l-Hakâik*'te incelenirken<sup>44</sup> *el-Mûcez*'de bu konu ele alınmamıştır.

Tasdikler konusuna baktığımızda *Hadâiku'l-Hakâik*'te konu ile yüklem bir-birlerine karşı genel ve özel olma durumları ve yüklem konuya ilişmesi konuları geniş olarak ele alınırken<sup>45</sup> bu konular *el-Mûcez*'de ele alınmamıştır. Nicelik lafızlarının zorunlu, imkânsız ve mümkün maddelerde yükleme ilişmesi ve buna göre önermenin doğruluk değerinin olumlu ve olumsuz önermelerde nasıl olacağı konusu *Hadâiku'l-Hakâik*'te incelenirken<sup>46</sup> bu konu *el-Mûcez*'de ele alınmamıştır.

Zorunlu, mümkün ve imkânsız tabakaları arasında telâzum ilişkisi ve bunların çelişiklerinin nasıl olduğu konusu *Hadâiku'l-Hakâik*'te geniş bir şekilde incelenirken<sup>47</sup> *el-Mûcez*'de bu konu ele alınmamıştır. Ancak klasik geleneğe daha çok üzerinde durulan basit ve bileşik on üç modal önermenin çelişiklerinin nasıl olduğu her iki eserde aynı şekilde ele alınmıştır.<sup>48</sup>

42 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 218-221.

43 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 228-230.

44 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 232-236.

45 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 285-290.

46 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 292-294.

47 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 302-307.

48 Keşşî, *el-Mûcez fi'l-Mantık*, p. 56-71.

Keşşî *Mukaddime* isimli eserinde ve *Hadâiku'l-Hakâik*'te çelişkiyi: "İki önermenin tahkiki (doğrulanmış) veya takdiri (doğrulanabilir) olarak olumluluk ve olumsuzluk bakımından zatı itibariyle zorunlu, imkânsız, geçmişteki mümkün ve şu andaki mümkünde olduğu gibi aynıyle ya da gelecekteki mümkünde olduğu gibi aynıyle olmadan birinin doğru diğerinin yanlış olacak şekilde farklı olmasıdır" şeklinde tarif ederken<sup>49</sup> tarifte geçen *tabkiken* ve *takdiren* ibarelerinin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta geçmemesi dikkat çekicidir. Bendehî Keşşî'nin *Mukaddime*'sinin şerhinde bu tanımları tahlil ederken söz konusu "tahkiken ya da takdiren" şeklindeki ibareleri başka bir mantıkçının zikretmediğini ve bunun *Mukaddime*'nin bazı nüshalarında bulunmadığını ancak kendisinin Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inde de söz konusu ibarelere rastlandığını söylemektedir.<sup>50</sup> Bu ibarelerin *el-Mûcez*'de geçmemesi ancak Keşşî'nin diğer iki eserinde geçmesi *el-Mûcez*'in diğer eserlerin bir kopyasından ziyade özeti olduğu ve bunun diğer iki eserden ayrı müstakil bir eser olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Çelişki için gerekli olan sekiz şart *Hadâiku'l-Hakâik*'te örnekleri ile açıklanırken<sup>51</sup> *el-Mûcez*'de sadece iki cümle ile bu şartlar sayılarak hiç örnek verilmez.<sup>52</sup> Ancak modal önermeler arasında çelişki konusu yukarıda söylediğimiz gibi her iki eserde aynı şekilde ele alınır. Bitişik şartlı önermelerin yüklemli önermeye, yüklemli önermenin bitişik şartlı önermeye çevrilmesi ve ayrık şartlı önermenin yüklemli önermeye çevrilmesi konuları *Hadâiku'l-Hakâik*'te yer alırken<sup>53</sup> bu konular *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta yer almaz.

Klasik gelenekte mantık konuları tasdik türleri ve beş sanat ele alınarak tamamlanır. Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te yüklemli ve şartlı önermelerden sonra içerik bakımından önerme türlerini inceler. Burada burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata olarak isimlendirilen beş sanatta kullanılan on iki önerme türünü ele alır.<sup>54</sup> Kıyas konusundan sonra ise cedel, şiir ve muğatayı incelerken *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta

49 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 307; Fahreddin el-Bendehi, *Şerbu'l-Keşşiyeti fi'l-Mantık*, (Laleli Koleksiyonu, 2663), 53b.

50 Şahin, *Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler*, 179.

51 Şahin, *Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler*, 195-198.

52 Keşşî, *el-Mûcez fi'l-Mantık*, p.49.

53 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 333-334 ve 347.

54 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 348-356.

içerik bakımından önermeleri ve beş sanatta öncül olmalarını çok kısa olarak iki cümle ile ele almıştır.<sup>55</sup>

Keşşî *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ta ve *Hadâiku'l-Hakâik*'te düz döndürmenin ve ters döndürmenin tarifinde önermenin doğruluk halinin yanında yanlışlık halinin de aynı kalması şartını koşmaktadır. Sâvî *el-Basâir*'de Fahreddin er-Râzî de *Mûlahbas*'ta düz döndürmenin tarifinde yanlışlık halinin de aynı kalmasını zikreder. Ancak Hunecî, Kâtibî, Kutbuddin er-Râzî ve Semerkandî gibi mantıkçılar düz döndürmede sadece önermenin nitelik ve doğruluk halinin aynı kalması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>56</sup>

Keşşî *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ta tikel olumlu önermelerin ters döndürülmeyeceğini söylemektedir. Ona göre tikel olumluda konu yüklem çelişiginden daha genel olabileceğinden ve daha genelin çelişiginin daha özel olana yüklem olması imkânsız olduğundan tikel olumlunun ters döndürülmesi gerekli değildir. Keşşî buna şu misali verir: “Bazı insan olmayanlar canlıdır” önermesinin “Bazı canlı olmayanlar insandır” şeklindeki ters döndürmesi doğru değildir.<sup>57</sup> Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te bu bilgilerin aynısını verirken farklı olarak bazı durumlarda tikel olumlunun ters döndürüleceğini söyler. Ona göre eğer tikel olumlu önermede yüklem mutlak olarak konudan genel ise ya da ona eşit ise veya yüklem mutlak olarak konudan özel ise ters döndürülür. Ancak eğer yüklem bir yönden konudan daha genel bir yönden daha özel ise mesela canlı ve insan olmayan arasındaki ilişki gibi, bu durumda yüklem çelişiginin konunun çelişigi ile aralarında küllî mübayenet ilişkisi olabileceğinden döndürülmez. Mesela “Bazı insan olmayanlar canlıdır” önermesi gibi. Yine olumlu önermede yüklem madule olursa bu olumlu ister tümel olsun ister tikel olsun ters döndürülmez. Mesela “Her insan kâtip olmayandır” önermesi gibi.<sup>58</sup> Keşşî *Hakâik*'te bir başka pasajda ise olumlu önermelerden yedi tanesi olan vaktiye, mün-teşire, vücudiye-i lâ-dâime, vücudiye-i lâ- zaruriye, mümkün-e-i âmme, mümkün-e-i hâssa ve mutlaka-i âmmenin bunlar ister tümel olsunlar isterse de tikel muhassala olsunlar bunların tikel mutlaka-i âmme olarak döndürüleceğini söyler.<sup>59</sup> Keşşî'nin *Hakâik*'te tikel olumluların ters döndürülmeleri ile ilgili bazen döndürüleceği bazen

55 Keşşî, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*, p. 180.

56 Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önergeler, 296-297.

57 Keşşî, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*, p. 98.

58 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 325-327.

59 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 319-321.

döndürülmeyeceği şeklindeki görüşleri Hunecî, Urmevî, Bendehî, Kâtibî ve Kutbuddin er-Râzî gibi mantıkçılar tarafından eleştirilmiştir.<sup>60</sup>

Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te mantığı üç bölüm (cümle) olarak tasnif etmiştir. Birinci bölüm olan mantığın ilkelerinde kavram ve önermeyi inceler. İkinci bölüm mantığın amacı başlığı altında kıyası inceler. Üçüncü bölümde kıyasın eklentileri konusunu yirmi üç fasılda incelerken<sup>61</sup> *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta bu üçüncü bölüm olan kıyasın eklentileri ile ilgili konular yer almaz. Yine Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinde diğer mantıkçılardan farklı olarak önermeler ve kıyas konusu arasında “Övülen Bilgiler” ve “Ahlak İlminin Özeti” isimlerinde iki bölüme çok geniş olarak yer verirken<sup>62</sup> bu her iki bölüm ile ilgili bilgilere *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta yer vermemiştir.

#### 2.6.4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Bu çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınmıştır. Tahkik İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesinde 9463 no ile bir mecmua içerisinde kayıtlı olan tek nüsha esas alınarak yapılmıştır. Tahkikte *el-Mûcez fi'l-Mantık*, eserin isminden esinlenilerek (⤵) rumuzuyla gösterilmiştir. Tahkikte Arapça metin konunun bittiği ve yeni konuya başlanan yerlerde paragraflandırılarak numaralandırılmıştır. Bu okuyucunun konuyu takip etmesine ve tercüme ile Arapça metni karşılaştırmasında kolaylık sağlayacaktır. Yine hem Arapça metinde hem de tercümesinde gerekli görülen yerlerde noktalama işaretleri kullanılmıştır. Okuyucunun neyin nerde olduğunu görmesini sağlamak amacıyla gerekli görülen yerlerde bazı başlıklar kullanılmış ve bunlar köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. Yine Arapça metin ve eşgüdümlü olarak tercümesinde gerekli görülen yerlerde (1), (2), (3) veya (a), (b), (c) şeklinde numaralandırmalar yapılmıştır.

## Sonuç

Zeynuddin el-Keşşî klasik sonrası İslam düşüncesi müelliflerindedir. Keşşî Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisidir ve ondan ders almıştır. Keşşî, İslam dünyasında daha

60 Şahin, Zeynuddin el-Keşşî'de Önermeler, 243-262.

61 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 475-543.

62 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasdikler Kısmı*, 356-416.



çok mantık, tabiat ve ilahiyat bölümlerinden oluşan *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime* isimli eseriyle şöhret bulmuştur. Onun çalışmamıza konu edindiğimiz *el-Mûcezz fi'l-Mantık* isimli eseri suret ve içerik bakımından *Hadâiku'l-Hakâik* ve günümüze şerhi ulaşmış olan *Mukaddime* isimli eseriyle uyusmaktadır. Keşşî *el-Mûcezz fi'l-Mantık* (özlü mantık) isimli bu eserinde isminden de anlaşılacağı üzere mantık konularını özlü olarak ele almıştır.

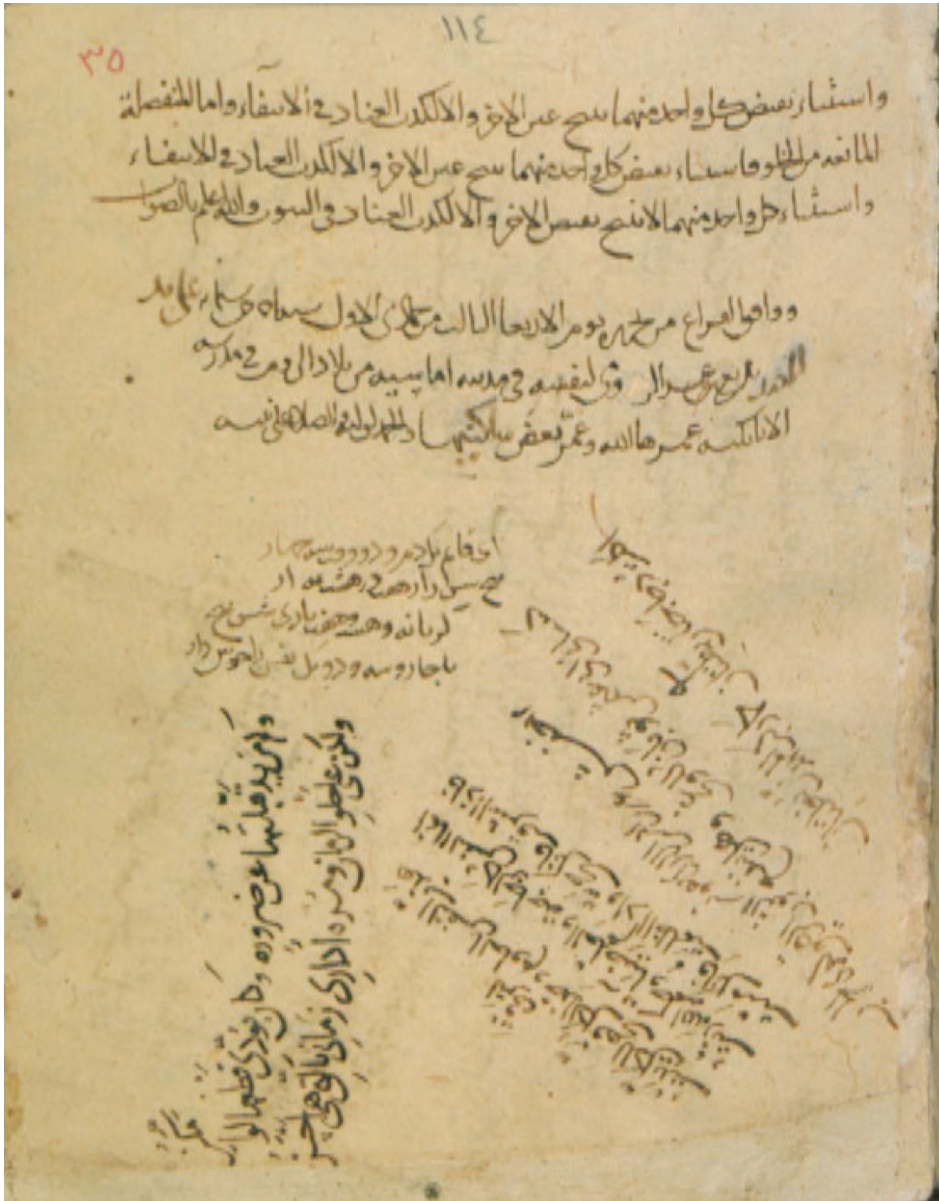
Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te mantık konularını tasavvurlar ve tasdikler ikilisi üzerine kurarken *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ta tasavvurlar ve tasdikler ile ilgili bütünlüklü bir taksim yoktur. Keşşî, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ta tasavvur ve tasdikleri müstakil başlıklar halinde incelememiştir. Ancak biz okuyucunun mantık konularını daha bütünlüklü görmesi için tahkik metnine ve tercümesine bunlarla ilgili başlıkları ekledik ve *el-Mûcezz*'i tasavvurlar ve tasdikler olarak iki bölüm ve her bölümü de kendi içinde fasıllara ayırdık.

Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ını onun *Hadâiku'l-Hakâik* ve *Mukaddime*'sinin şerhiyle karşılaştırdığımızda aralarındaki içerik ve suret bakımından olan benzerlik bu eserin bizzat müellif tarafından mı kaleme alındığı yoksa bir öğrencisi veya sonraki herhangi birisi tarafından onun eserlerinden tahric mi edildiği sorusunu akla getirmektedir. Biz bu eserin müellifin mantık konularını özlü olarak ele aldığı müstakil bir eseri olduğunu düşünüyoruz. Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık*'ı ile *Hadâiku'l-Hakâik*'ini karşılaştırdığımızda bu ikisi arasındaki içerik ve suret bakımından olan benzerliği Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'i ile *Mukaddime* isimli eseri arasında da görmekteyiz. Bendehî tarafından onun *Mukaddime*'sine yapılan şerhi incelediğimizde Bendehî'nin şerh etmek için *Mukaddime*'den aldığı her cümle ve pasajın aynıyle *Hadâiku'l-Hakâik*'te mevcut olduğunu gördük. Bendehî'nin *Mukaddime*'nin şerhinde *Hadâiku'l-Hakâik*'e yaptığı birkaç atıf olmasaydı bunun *Hadâik*'in mi yoksa *Mukaddime*'nin mi şehi olduğunu söylemek güç olurdu.

Biz de bu çalışmada mantık konularını özlü bir şekilde ele alan bu eseri tahkik ve tercüme ederek dilimize kazandırmak ve bu eseri gün yüzüne çıkararak ilgilerin istifadesine sunmayı amaçladık. Tespitlerimize göre onun bu eserinin tek bir nüshası vardır ve daha önce tahkik ve neşri yapılmamıştır. Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık* ve *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserlerine ve Keşşî'nin *Mukaddime*'sinin şerhine baktığımızda onun modal önermelerde döndürme ilişkisi ile modal kıyasların sonuç vermesi konularında diğer mantıkçılardan farklı görüşlere sahiptir. Onun bu farklı görüşleri kendisinden sonraki müellifler tarafından daha ziyade tenkit edilmiştir.

٩٧

بشما والما من الجسم الموجوع المنطوق من الدين الكشي جمعا لله الحمد لله حمد ما يليق  
شانه وباصبر رها نه وصل على الله على محمد واله صل اللفظ المفيد اما ان تبرز بالنسبة الى تمام  
مسماه كالانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق وكدلالة المطابقيه او الوجود مسماه من حيث وجوده  
كالانسان بالنسبة الى مجرد الحيوان او الناطق وحده وهو كدلالة التضمن او لطرح الارز الذي يتنقل  
الذهن من المسويه كالاسد بالنسبة الى الشجاع او الحمار بالنسبة الى البليد وهو كدلالة الالتزام والاول  
هو الحقيقة والاختيار هما الجائز وسعي الادراك منها اطلاق اسم الكل على البعض والباقي اطلاق اسم المميز  
على الارز وقد صدر دلاله اللفظ على المنقول اللفظي من دلالتة على المنقول في قسمي الفاظ  
من قوله شرعية اطلاق الناق هو الشرح كاسم الزكوه والصاوة والصورة غير ذلك عرفه ان  
الناق هو العرف العام كاسم الدابة بالنسبة الى الفرس او مطلقا كاسم الناق هو العرف الخاص  
كاسم مطلق النعام والظهار وعرفها امراب العلم وهذا يكون كذلك في قسمي بالنسبة الى المنقول في حقيقة  
وبالنسبة الى المنقول في محار والدال المطابقيه اما ان يكون حرفه الالفاظ هو حيز من حيزه كدلاله  
وغيره وهو المارك لا يدر وهو المفرد وهو اما ان يكون مسكنا للفظ متحد المعنى بالجد والحقيقة  
كالعز الماسو والقواره والشمل والجب وكالمشهور لعابا على البيع والكوك الذي يجمع المجهول  
من السعور والقرد لظهور الحضر وهي الاسما المشتركة كجملة بالنسبة الى كل واحد من جانباها  
متحد اللفظ متحد المعنى بالجد والحقيقة بل بالعدد فقط كالجوار بالنسبة الى الحاده الانسان  
بالنسبة الى الشخصيه والفرس بالنسبة الى الفراده وهي الاسما المتواطيه اي المتوافقه اجادها  
في معناها او مقلتها اللفظ والمعنى جميعا وهي الاسماء المتباينه سوادا على الفاعل والواحد  
على الفاعل والاخر على الصفة كالسيف الصارم او على مجموع الفاعل والصفة كالمهتد الذي يهدي السبيل  
مع وصفه كونه منتسبا الى الهدى او على الصفة كالناطق والفسح ثم المفرد اما ان لا يستقل  
لاختصاصه وهو الاداه او مستقل وهو اما ان يدل على الزمان المعين لوجوده بعوارضه وهي الحيات



## Kaynakça

- Arıcı, Müstakim. "VII. / XIII Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011).1-37. 00\_Jenerik 26.indd (isam.org.tr)
- Akkanat, Hasan. *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tabkik, Çeviri, İnceleme)*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).
- Bingöl, Abdülkuddûs. "Ebherî, Esîruddîn". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. TDV DİA (islamansiklopedisi.org.tr)
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- el-Ebherî, Esîruddîn. *Keşfu'l-Hakâik fi Tabriri'd-Dekâik*. Edisyon Kritik ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- el-Hûnecî, Ebu Abdillâh Efdalu'd-Dîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdulmelik. *Keşfu'l-Esrâr an Ğavâmidî'l-Efkâr*. Edited Critical. Khalid el-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy of Berlin, 1389/1969.
- es-Semânî, İbn Sad Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, 10. Cilt, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Baskı, 1981.
- el-Cezerî, İzzuddîn İbn Esîr, *el-Lubâb fi Tebzîbu'l-Ensâb*,3. Cilt, Bağdat: Mektebetü'l-Mesenî, tarihsiz.
- el-Bendeî, Fahreddîn. *Şerbu'l-Keşşiyeti fi'l-Mantık*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2663, 1a-161a).
- el-Bendeî, Fahreddîn. *Şerbu'l-Mukaddime*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 905, 59a-183b).
- el-Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*. çev. Yusuf Daşdemir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Kutbuddîn er-Râzî. *Levâmiu'l-Esrar fi Şerbi Metâliu'l-Envar*. thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî. İran: Iranian Institute of Philosophy, trhsiz.
- Kûkâm, Reşid. "*et-Tefkîru'l-Felsefî leda Fahreddin er-Râzî ve Nakdubu li'l-Felâsifeti ve'l-Mutekellimin*". Cezair: Cezayir Beşeri ve Sosyal İlimler Fakültesi Felsefe Bölümü, Doktora Tezi, 2005.
- Resher, Nicholas. *Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabî*. ter. Muhammed Mihran. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1985.
- Pehlivan, Necmettin. *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkindî'nin Kıtasu'l-Efkâr fi Tabkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin el-Keşşî'nin, Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Şahin, “Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcezz fi'l-Mantık* İsimli Eseri:  
Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”

- Şahin, Ali Rıza. “Zeynuddin el-Keşşî'nin, *Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Önergeler Kısımının Değerlendirmesi*”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Şahin, Ali Rıza, *Zeynuddin el-Keşşî'de Önergeler*, Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Şahin, Enver. *Kâtibi'nin Şerbu Keşşî'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref Es-Semerkindî. *Şerbu Kıtasu'l-Efkâr*. thk. Necmettin Pehlivan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021 (Yayınlanmamış çalışma).
- Zeynuddin el-Keşşî. *Hadâiku'l-Hakâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864. 1a-218b
- Zeynuddin el-Keşşî. *Hadâiku'l-Hakâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30, 352a-356a
- Zeynuddin el-Keşşî, *el-Mûcezz fi'l-Mantık*, İran Milli Şurâ Meclisi Kütüphanesi, no:9463, 97a-114a.



## B. Zeynuddîn el-Keşşîn'in *el-Mûceẓ fi'l-Mantık* İsimli Eserinin Tahkiki

### [تحقيق الموجز في المنطق لزين الدين الكشي]

#### [الموجز في المنطق]

بسم الله الرحمن الرحيم

الموجز في المنطق لزين الدين الكشي - رحمه الله -.

[١] الحمد لله حمدا يليق شأنه ويأهر برهانه، وصلى الله على محمد وآله.

#### [الباب الأول في التصورات]

#### [الفصل الأول في اللفظ المفيد]

#### [دلالة الألفاظ على المعنى]

[٢] [وهو]:<sup>٦٣</sup>

- إمّا أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسّماه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق وهو "دلالة المطابقة".

- أو إلى جزء<sup>٦٤</sup> مسّماه من حيث هو<sup>٦٥</sup> جزئه، كالإنسان بالنسبة إلى مجرّد الحيوان أو الناطق وحده وهو "دلالة التضمن".

- أو الخارج اللازم الذي ينتقل الذهن من المسمّى إليه، كالأسد بالنسبة إلى الشجاع أو الحمار بالنسبة إلى البليد وهو "دلالة الالتزام".

٦٣ م - وهو.

٦٤ م: يكتب المؤلف كلمة جزء ومشتقاتها كذلك: جزؤ، جزؤه، جزؤية (همزة فوق الواو). بعد ذلك نحن لن نشير إليها في الحاشية.

٦٥ م - هو، صح هامش.

### [الحقيقة والمجاز]

[٣] والأوّل هو "الحقيقة" والأخران هما "المجازان" ويسمى الأول منهما إطلاق اسم الكل على البعض، والثاني إطلاق اسم الملزوم على اللازم. وقد يصير دلالة اللفظ على المنقول إليه أقوى من دلالة على المنقول عنه.

[٤] (١) فتسمى "ألفاظا منقولة شرعية" إن كان الناقل هو الشرع، كإسم الزكاة<sup>٦٦</sup> والصلوة والصوم غير ذلك. (٢) "وعرفية" إن كان الناقل هو العرف العام، كإسم الدابة بالنسبة إلى الفرس. (٣) و"اصطلاحية" إن كان الناقل هو العرف الخاص كإصطلاحات النحاة والنظار وغيرهما من أرباب العلم.

[٥] وقد لا يكون كذلك فيسمى بالنسبة إلى المنقول عنه "حقيقة"، وبالنسبة إلى المنقول إليه "مجازاً".

### [المفرد والمركب]

[٦] والبدال بالمطابقة (١) إمّا أن يكون جزئه دالا على جزء حين هو جزئه كدار زيد وغلّام عمر، وهو المركب (٢) أو لا يدل وهو المفرد:

[٧] وهو: (١) إما أن يكون [متحد]<sup>٦٧</sup> اللفظ [مختلف]<sup>٦٨</sup> المعنى بالحد والحقيقة، كالعين الباصرة والفؤارة والشمس والذهب، وكالمشترى لقبال عقد البيع والكوكب الذي يعده المنجمون من السعود والقرّة<sup>٦٩</sup> للظهير. وهي "الأسماء المشتركة [وتسمى]<sup>٧٠</sup> مجملة"، بالنسبة إلى كل واحد من معانيها.

(٢) أو متحد اللفظ مختلف المعنى لا بالحد والحقيقة بل بالعدد فقط كالحيوان بالنسبة إلى آحاده والإنسان بالنسبة إلى أشخاصه والفرس بالنسبة إلى أفراده، وهي "الأسماء المتواطية" أي المتوافقة آحادها في معناها.

٦٦ م: الزكوة.

٦٧ م: متكرر. | متحد: علي رضا شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق لعبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي، (أنقرة، جامعة أنقرة، رسالة الماجستير، ٢٠١٧، ص. ٢٠٥. بعد ذلك سنشير إلى هذه الدراسة كذلك: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص.

٦٨ م: متحد. | مختلف: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢٠٥.

٦٩ م: لظهير

٧٠ م - تسمى. | تسمى: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢٠٥.

(٣) أو متكرر اللفظ والمعنى جميعا وهي ”الأسماء المتباينة“، سواء دلت على الذات أو دل الواحد على الذات والآخر على الصفة، كالتيف والصارم، أو على مجموع الذات والصفة كالمهتد الدال على ذات السيف مع وصف كونه منتسبا إلى الهند. أو على الصفة كالناطق والفصيح.  
[٨] ثم المفرد: - إما أن لا يستقل لأن يخبر به وهو ”الأداة“.

- أو يستقل وهو: (١) إما أن يدل على الزمان المعين لوجوده بعوارضه، وهي الهيات / التي تعرض [٩٧ظ] للمصدر في التصريف كـ”ضرب يضرب“ وهو ”الكلمة“. (٢) أو لا يدل وهو ”الإسم“.

### [الجزئي والكلي]

[٩] وهو: (١) إما أن يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد وعمرو وهو ”العلم لفظا“ والجزئي والشخصي معنى. (٢) أو لا يمنع كالإنسان وهو الكلي فيسمى ”لفظا مطلقا“.

### [الفصل الثاني في الكليات الخمس]

[١٠] وهو: (١) إما أن يكون تمام الماهية، (٢) أو داخلا فيها، وهو الذي لا توجد الماهية إلا بعد وجوده وتنعدم عند عدمه في الخارج والذهن جميعا، ويسمى ”ذاتيا“ لتلك الماهية. (٣) أو خارجا عنها وهو الذي لا يكون كذلك ويسمى ”عرضا“ لها.

### [١١] والداخل:

(١) إما أن يكون ”مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو“، وهو ”كمال الجزء المشترك بينهما“ كالجوهر والحسم، والجسم ذي النفس والحيوان، وهو ”الجنس“، لأنه ”الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو“. وله أربع مراتب.

(٢) أو ”مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد<sup>١</sup> في جواب أي شيء هو“ وهو كمال الجزء المميز. كالناطق بالنسبة إلى الحيوان وهو ”الفصل“، لأنه: ”الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب أي شيء هو“. وهو لا يجوز أن يكون عدما، لأن العدم لا يجوز أن يكون جزءا من الموجود. ولا يجب أن يكون علة لوجود حصّة النوع من الجنس. لأن الجسم النامي جنس النبات والحيوان، وإمّياز كل واحد منهما عين الآخر يقوي قائمه لتلك الأجسام، والقائم بالشيء محتاج إليه فيستحيل أن يكون علة له.



[١٢] والفصل:

(١) يكون "مقسّمًا" للجنس، (٢) "مقومًا" للنوع. وكل ما قوم الجنس قوم النوع ولا ينعكس. فكل ما قسم النوع قسم الجنس ولا ينعكس.

[١٣] وأما نفس الماهية، فهو:

(١) إما "أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو". كالإنسان بالنسبة إلى آحاده، وهو "النوع الحقيقي". لأنه "الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو."

(٢) أو يكون موضوعاً لما فوقه من الجنس وقسماً منه، على معنى أنه يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان. وهذا الإعتبار هو "النوع الإضافي": وله أربع مراتب أيضاً.

[١٤] لأنه: (١) إما أن يكون فوقه نوع، لكن ليس تحته نوع كالفرس، وهو "النوع الأخير" ويسمى "نوع الأنواع" (٢) أو بالعكس كالجسم<sup>٧٢</sup> وهو "النوع العالي". (٣) أو يكون فوقه نوع وتحته نوع كالحیوان والجسم النامي وهو "النوع المتوسط". (٤) أو لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع. كالملك وهو "النوع المفرد".

[١٥] وهكذا نقول في مراتب الأجناس إلا أن العالي ثم هو جنس الأجناس لا الجنس الأخير. والجنس المفرد هو<sup>٧٣</sup> / العقل إن لم يكن الجوهر جنساً.

[٩٨و]

[١٦] وأما الخارج عن الماهية، فهو:

(١) إما أن يكون لازماً لها مختصاً بنوع واحد كالضاحك بالقوة بالنسبة إلى الإنسان وهو "الخاصة"

(٢) أو بالكثيرين نوع واحد. كالمتحرك والموجود<sup>٧٤</sup> بالنسبة إلى أنواع كثيرة وهو "العرض العام".

(٣) أو لا يكون لازماً لها وهو "العرض المفارق" وهو أيضاً<sup>٧٥</sup> قد يسمى "خاصة" إن كان مختصاً بنوع

واحد و"عرضاً عاماً"، إن كان يوجد في أكثر من نوع واحد. وهو:

(أ) إما أن [يكون]<sup>٧٦</sup> سريع الزوال: كحمرة الخجل وصفرة الوجل. (ب) أو بطيء الزوال: كالشيب والشباب.

٧٢ م: كالجنس. كالجسم: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢١٠.

٧٣ م: ... | هو: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢١١.

٧٤ م: الموجود. | والموجود: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢١١.

٧٥ م: أضي.

٧٦ م - يكون. | يكون: شاهين، تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق، ص. ٢١١.

## [المركب]

[١٧] والمركب: (١) إما أن يكون "تقييداً" كالحيوان الناطق في حد الإنسان. (٢) أو "خبرياً" وهو "القضية". (٣) أو لا تقييداً ولا خبرياً وهو إما أن يفيد طلب شئ إفادة أولية أو لا يفيد. فإن كان الأول، فالمطلوب إما ماهيات الأشياء وهو "الإستفهام". أو فعل يصدر عن المخاطب وهو مع الإستعلاء "أمر" ومع الخضوع "سؤال" ومع التساوي "إلتماس". وبه ظهر الفرق بين قولنا "ما الروح؟" وبين قولنا "إفهمني ماهية الروح". لأن المطلوب من الأول ماهية الروح، ومن الثاني إفهام تلك الماهية. وإن كان الثاني فهو "التنبيه" ويندرج فيه "الترجي" و"القسم" و"النداء".

## [الفصل الثالث في التحديد]

[١٨] وأما التحديد، فهو: إما أن يكون بالجنس والفصل. كقولنا: "الإنسان هو الحيوان الناطق". وهو الحد التام. أو بالفصل وحده كقولنا: "الإنسان هو الناطق". وهو الحد الناقص. أو بالجنس والخاصة كقولنا: "الإنسان > هو الحيوان الضاحك" وهو الرسم التام. أو بالخاصة وحدها، كقولنا: "الإنسان < هو الضاحك". وهو الرسم الناقص.

## [الباب الثاني في التصديقات]

### [الفصل الأول في ماهية القضية]

[١٩] وأما القضية، "فهو قول محتمل للتصديق والتكذيب"، كقولنا: "الجسم متحرك." أي الجسم له الحركة. ويسمى "حمل الإشتقاق". وكقولنا: "المتحرك جسم." أي الذي له الحركة هو الجسم، ويسمى "حمل المواطات".

[٢٠] والحكم في القضية: (أ) إما أن يكون جازماً كما ذكرنا، وهو الحملي. (ب) أو معلقاً بالشرط وهو الشرطي.

[٢١] ثم المعلق: (أ) إما أن يكون تعلق اللزوم وهو "المتصلة"، كقولنا: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود." (ب) أو تعلق العناد وهو "المنفصلة"، كقولنا: "كل عدد إما زوج وإما فرد."

[٢٢] وأما القضية الحملية، فلا بد لها من "موضوع"، وهو المحكوم عليه؛ "ومحمول" وهو المحكوم به. وهو الموصوف والصفة في<sup>٧٨</sup> اصطلاح الكلام، والمبتدأ والخبر في النحو.

[٢٣] وليس من الشرط كون الشيء موضوعا كونه هو هو بالفعل وقت كونه موضوعا، بل يكفي في كونه موضوعا مجرد كونه هو هو بالفعل في الحملة سواء كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا.

### [الكمية والكيفية في القضية الحملية]

[٢٤] وإن كان [الموضوع]<sup>٧٩</sup> شخصا سميت القضية "مخصوصة". كقولنا: "زيد كاتب / أو زيد ليس بكاتب".

[٩٨٩]

[٢٥] وإن كان كليا، فهو: (١) إما أن يكون مسورا بسور "كل" أو "بعض" أو "لا شيء" و"لا واحد" و"ليس كل" أو "ليس بعض" أو "بعض ليس". وهو اللفظ [الدال]<sup>٨٠</sup> على كمية القدر الذي ثبت له الحكم. ويسمى القضية "محصورة" و"مسورة". (٢) وإن لم تكون مسورا تسمى "مهملة"، موجبة كانت أو سالبة، كقولنا: "الإنسان ضاحك"، الإنسان ليس بضاحك. وهو في قوة الجزئية لتوقف صدقها على صدق الجزئية دون الكلية

[٢٦] والقضية المحصورة تنقسم إلى: (١) "كلية" وهي<sup>٨١</sup> المسورة بسور "كل" أو "لا شيء" و"لا واحد" وتسمى<sup>٨٢</sup> "عامة". (٢) وإلى "جزئية" وهي المسورة بسور "بعض" أو "ليس كل" وتسمى "خاصة".

[٢٧] ثم كل واحدة من الكلية والجزئية تنقسم إلى: (١) "موجبة" وهي التي حكم فيها بثبوت شيء لشيء، سواء كانا وجوديين أو عدميين أو احدهما وجوديا والآخر عدميا، وتسمى "مثبتة". (٢) وإلى "سالبة" وهي التي حكم فيها بلا ثبوت شيء لشيء على ما ذكرناه من التفسير، وتسمى "نافية".

٧٨ م: و.

٧٩ م - الموضوع: | الموضوع: علي رضا شاهين، تحقيق وترجمة التصديقات وتقييم القضايا من المنطق لحقائق لعبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي، (أنقرة، جامعة أنقرة، أطروحة الدكتوراه، ٢٠٢٣، ص. ٢٩٠. بعد ذلك سنشير إلى هذه الدراسة كذلك: شاهين، التصديقات من حقائق الحقائق، ص.

٨٠ م - الدال. | الدال: شاهين، التصديقات من حقائق الحقائق، ص. ٢٩٠.

٨١ م: وهو.

٨٢ م: تسمى.

[٢٨] فإذاً المحصورات أربع، وهي هذه: ”كل إنسان حيوان.“ ”فبعض الحيوان إنسان.“ ”لا شيء من الإنسان بفرس.“ ”فبعض الحيوان ليس بفرس.“ ”وليس كل حيوان بفرس أيضاً.“ إذ لا تفاوت بينهما في المعنى.

**[العدول والتحصيل] [٢٩]** ثم كل واحدة<sup>٨٣</sup> من الموجبة والسالبة تنقسم إلى: (١) ”معدولة“ وهي التي جعل<sup>٨٤</sup> حرف السلب فيها جزءاً من الموضوع أو المحمول أو منهما جميعاً. كقولنا: ”كل ما ليس بحي فهو جماد. وكل جماد فهو غير عالم. وكل ما ليس بحي فهو غير عالم.“ (٢) وإلى ”محصلة“ و”بسيطة“. والمحصلة مختصة بالموجبة، والبسيطة بالسالبة. والإمياز إنما يكون بتقديم حرف السلب على الرابطة.

### [الفصل الثاني] في جهات القضايا

[٣٠] لا بد لنسبة المحمولات إلى الموضوعات من كيفية إيجابية كانت النسبة أو سلبية، وتسمى تلك<sup>٨٥</sup> الكيفية ”جهة القضية“.

[٣١] وهي<sup>٨٦</sup>: (١) إما أن تكون بالقوة وهو ”الإمكان الخاص“. (٢) أو بالفعل وهو الإطلاق العام.<sup>٨٧</sup>

[٣٢] ثم الفعل: (١) إما أن يكون بالدوام، وهي ”الدائمة“. (٢) أو لا بالدوام، وهي ”اللادائمة“.

[٣٣] ثم الدوام: (١) إما أن يكون بالضرورة، وهي ”الضرورية المطلقة“. (٢) أو لا بالضرورة، وهي ”اللاضرورية“.

[٣٤] فهذه الستة هي جهات القضايا على معنى أنه لا يمكن خلو شيء من القضايا عنها في نفس الأمر.

[٣٥] وهي، ”الممكنة العامة“ المحتملة لهذه القضايا، إن كانت مقيدة بالإمكان العام. وهي التي حكم فيها بارتفاع الضرورة عن جانبها المخالف لها. كقولنا:

”كل نار حارة بالإمكان العام.“

٨٣ م: واحد. | واحدة: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٢٩٤.

٨٤ م: حكم جعل.

٨٥ م: لتلك. | تلك: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٢٩٦.

٨٦ م: وهو.

٨٧ م: العام من.

”وكل حار محرق بالإمكان العام.“

”فكل نار محرقة بالإمكان العام.“ /

[٩٩٩و]

[٣٦] وإن لم يكن موجهة في اللفظ ولا مقيدة بقيد أصلا فلا بد من الاستفسار لتبين أنها ما هي؟

[٣٧] وإن كانت موجهة في اللفظ بإحدى ما ذكرنا من الجهات فهي:

[٣٨] (١) إما أن تكون موجهة بالإمكان الخاص، وهي ”الممكنة الخاصة“، أي التي حكم فيها

بارتفاع الضرورة عن جانبي الوجود والعدم جميعا، كلية كانت أو جزئية، موجبة كانت أو سالبة. كقولنا:

”كل ذهب ذائب بالإمكان الخاص.“

”فكل ذائب منعقد بالإمكان الخاص.“

”فكل ذهب منعقد بالإمكان الخاص.“

[٣٩] (٢) أو موجهة بالإطلاق العام، وهي ”المطلقة العامة“، أي التي حكم فيها بأصل ثبوت

المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل كقولنا:

”كل فرس صاهل بالإطلاق العام“

”لا شيء من الصهال بناهق بالإطلاق العام“

”فلا شيء من الفرس بناهق بالإطلاق العام“

[٤٠] (٣) أو موجهة بالدوام، وهي: (أ) إما بحسب [دوام]<sup>٨٨</sup> ذات الموضوع وهي ”الدائمة“، أي التي

حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام ذات الموضوع. كقولنا:

”دائما كل جسم مؤلف“

”ودائما لا شيء من واجب الوجود بمؤلف“

”فدائما لا شيء من الجسم بواجب الوجود“

[٤١] (ب) أو بحسب دوام وصف الموضوع: (ب ١) إما مطلقا وهي ”العرفية العامة“. أي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام وصف الموضوع. كقولنا: ”كل حيوان حساس ما دام حيوانا.“

(ب ٢) أو مقيدا بقيد اللادوام. وهي ”العرفية الخاصة“، أي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا دائما بحسب دوام ذات الموضوع، بل بحسب دوام وصف الموضوع. كقولنا:

”لا شيء من المسكر بعنب لا دائما، بل ما دام مسكرا.“

”وكل خمر مسكر لا دائما، بل ما دام خمرا.“

”فلا شيء من العنب بخمر لا دائما، بل ما دام عنبا.“

[٤٢] (٤) أو موجهة بجهة اللادوام. وهي الوجودية اللادائمة، أي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه [بالفعل]<sup>٨٩</sup> لا دائما. كقولنا:

”بعض الإنسان ضاحك بالفعل لا دائما.“

”ولا شيء من الضاحك بالفعل بنائم لا دائما.“

”بعض الإنسان ليس بنائم [بالفعل]<sup>٩٠</sup> لا دائما.“

[٤٣] (٥) أو موجهة بجهة الضرورة، وهي: (أ) [إما]<sup>٩١</sup> بحسب دوام ذات الموضوع كما في الدائمة وهي ”الضرورة المطلقة“، أي التي حكم فيها بدوام ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام ذات الموضوع. كقولنا:

”بالضرورة كل جسم ممكن.“

”بالضرورة ولا شيء من الممكن بمتنع.“

”فبالضرورة لا شيء من الجسم بمتنع.“

٨٩ م - بالفعل. | وضع من طرف المحقق.

٩٠ م - بالفعل. | وضع من طرف المحقق.

٩١ م - إما. | إما: شاهين، التصديقات من حقائق الحقائق، ص. ٢٩٩.

[٤٤] (ب) أو موجهة بحسب دوام / وصف الموضوع: (ب ١) إما مطلقا كما في العرفية العامة. وهي "المشروطة العامة"، أي التي حكم فيها بدوام ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام وصف الموضوع. كقولنا:

"بالضرورة كل كاتب متحرك ما دام كاتباً."

"وبالضرورة لا شيء من المتحرك ساكن ما دام متحركاً."

"فبالضرورة لا شيء من الكاتب ساكن ما دام كاتباً."

(ب ٢) أو مقيدا بقيد اللادوام كما في العرفية الخاصة، وهي "المشروطة الخاصة" أي التي حكم فيها بدوام ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا دائما بحسب دوام ذات الموضوع، بل بحسب دوام وصف الموضوع. كقولنا:

"بالضرورة لا شيء من اليقظان<sup>٩٢</sup> بنائم لا دائما بل مادام يقظانا."

"وبالضرورة كل مسبوت نائم لا دائما بل ما دام مسبوتا."

فبالضرورة لا شيء من اليقظان بمسبوت لا دائما بل مادام يقظانا."

[٤٥] (ج) أو بحسب الوقت: (ج ١) إما معينة وهي "الوقئية"، أي التي حكم فيها بثبوت ضرورة المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا دائما، بل بحسب وقت معينة. كقولنا:

"بالضرورة كل قمر منخسف لا دائما، بل وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس."

"وبالضرورة لا شيء من القمر بمضيء لا دائما بل في غير هذا الوقت."

"فبالضرورة بعض المنخسف ليس بمضيء لا دائما بل في غير هذا الوقت."

(ج ٢) أو غير معين، وهي "المنتشرة"، أي التي حكم فيها [بضرورة]<sup>٩٣</sup> ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا دائما، بل بحسب بعض الأوقات، كقولنا:

"بالضرورة كل إنسان متنفس لا دائما بل في بعض الأوقات."

٩٢ م: اليقضان. | يكتب الكاتب كلمة "يقظان" كذلك: يقضان، بدون نقطة على حرف ظ. لن نشير إليها بعد ذلك.

٩٣ م - بضرورة. | بضرورة: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٠١.

”وبالضرورة لا شيء من الإنسان بمستثنى لا دائما بل في بعض الأوقات.“

”فبالضرورة بعض المتنفس ليس بمستثنى لا دائما بل في بعض الأوقات.“<sup>٩٤</sup>

[٤٦] (٦) أو موجهة بجهة اللاضرورة، وهي ”الوجودية اللاضرورية“، أي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا بالضرورة. كقولنا:

”كل كاتب متحرك لا بالضرورة المطلقة.“

”فبعض الإنسان كاتب لا بالضرورة المطلقة.“

”فبعض المتحرك إنسان بالاطلاق العام لا بالضرورة المطلقة.“

[٤٧] فجملة القضايا التي فصلناها ثلاثة عشر قضية. وهي: (١) الممكنة العامة، (٢) والممكنة الخاصة،<sup>٩٥</sup> (٣) والمطلقة العامة، (٤) والدائمة، (٥) والعرفية<sup>٩٦</sup> العامة، (٦) والعرفية الخاصة، (٧) والوجودية اللدائمة، (٨) والضرورية المطلقة، (٩) والمشروطة العامة، (١٠) والمشروطة الخاصة، (١١) والوقتية، (١٢) والمنتشرة،<sup>٩٧</sup> (١٣) والوجودية اللاضرورية.

### [الفصل الثالث] في التناقض

[٤٨] التناقض إختلاف قضيتين بالسلب والايجاب / بحيث يقتضي لذاته أن تكون أحدهما صادقة والأخرى كاذبة: (١) إما بعينه، كما في الواجب<sup>٩٨</sup> والممتنع والممكن الماضي والممكن الخاص. (٢) أو بغير عينه، كما في الممكن المستقبل. إذ لو تعين أحد الطرفين للوقوع لخرج عن الإمكان ولبطل<sup>٩٩</sup> الاختيار. هذا بالنظر إلى ذاته. أما بالنظر إلى السبب، فالتعيين ليس.

٩٤ م - فبالضرورة بعض المتنفس ليس بمستثنى لا دائما بل في بعض الأوقات. | فبالضرورة بعض المتنفس ليس بمستثنى لا دائما بل في بعض الأوقات: التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٠١.

٩٥ م: الخاص. | الخاصة: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٠١.

٩٦ م: العرفية.

٩٧ م: المنتشرة.

٩٨ م: كما لواجب. | كما في الواجب: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٠٧.

٩٩ م: الإمكان في الوجوب ولبطل. | الإمكان ولبطل: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٠٧.



[٤٩] واعلم بأن القضية إن كانت مخصوصة، كفى في التناقض وَحُدَّة الموضوع والمحمول ويندرج تحته وحدة الشرط، والجزء والكل ووحدة المكان، والإضافة، والقوة والفعل ووحدة الزمان.

[٥٠] وإن كانت محصورة، وجب الاختلاف أيضا في الكم، لأن الكليتين قد تكذبان في مادة الإمكان. كقولنا: "كل موجود ممكن." "لا شيء من الموجود بممكن."

[٥١] والجزئيتان قد يصلقان أيضا في مادة الإمكان. كقولنا: "بعض الموجود ممكن." "بعضه ليس بممكن." وإن اختلفا في الكم، أقسماء الصدق والكذب، كقولنا: "كل موجود ممكن." "بعض الموجود ليس بممكن."

[٥٢] ولما امتنع تحقق التناقض إلا مع وحدة الزمان وكان في تحققها عسرا، فزدنا كل واحدة<sup>١٠٠</sup> من القضايا بالذكر.

[٥٣] فنقول: المطلقة العامة لا يناقضها شيء من نوعها، لأنها<sup>١٠٢</sup> محتملة اللادوام. فبتقدير أن يكون المادة كذلك لم يتحقق المنافاة بين السلب والإيجاب لاحتمال أن يكون زمان أحدهما غير زمان الآخر، بل لا بد من اعتبار قيد الدوام في نقيضها. لأن السلب الدائم ينافي الإيجاب دام أو لم يدم.

[٥٤] ثم الدائم (١) قد يكون ضرورية (٢) وقد لا يكون. ولا يجوز أن يعتبر أحد هذين القيدين في نقيض هذه المطلقة العامة لصحة اجتماع المطلقة مع كل واحد من القيدين على الكذب عندما يكون الصادق القسم الآخر. فثبت وجوب اعتبار قيد الدوام في نقيض هذه المطلقة.

[٥٥] وكما أن المطلقة العامة لا يناقضها شيء من نوعها، فكذا غيرها من القضايا لا يناقضها شيء من نوعها لصحة اجتماعها على الصدق والكذب عندما يكون الصادق ما يخالفها في الجهة، بل الذي يناقضها هو الذي يخالفها في الكم والكيف والجهة جميعا.

١٠٠ م: عسرا.

١٠١ م: واحد.

١٠٢ م: أنها. | لأنها: شاهين، التصديقات من حقائق الحقائق، ص. ٣١٢.

### [التناقض بين القضايا الموجهة]

[٥٦] ثم اعلم أن القضايا تنقسم: (١) إلى ما يكون ذات جزء واحد، وهو الذي لم يتعرض فيه لحرف السلب ولا للطرفين<sup>١٠٣</sup> جميعاً: كالممكنة العامة، والمطلقة العامة، والدائمة، والعرفية العامة، والضرورية المطلقة، والمشروطة العامة. (٢) وإلى<sup>١٠٤</sup> ما يكون ذا جزئين، والذي يتعرض فيه إما للطرفين جميعاً: كالممكنة الخاصة متعرض فيها لارتفاع الضرورة عن الجانبين جميعاً، أو بحرف السلب كما في الخاصتين والوقتيتين والوجوديتين.

[٥٧] وإن نقيض القسم الأول ذو جزء واحد، وهو المخالف له في الكم والكيف<sup>١٠٥</sup> / والجهة جميعاً. [١٠٠]ظا

[٥٨] ونقيض القسم الثاني ذو جزئين، وهو إما الموافق له في الكيف،<sup>١٠٦</sup> المخالف له في [الكم و]<sup>١٠٧</sup> الجهة أو المخالف له في الكم والكيف والجهة جميعاً.

[٥٩] ونقيض الممكنة العامة، ”الضروري المخالف لها في الكم والكيف“. كقولنا: ”بالضرورة بعض النار ليس بحار.“

[٦٠] ونقيض الممكنة الخاصة أنها ليست كذلك، بل الصادق إما الضروري الموافق أو المخالف. كقولنا: ”بالضرورة بعض الذهب ليس بذائب.“ أو ”بالضرورة بعضه ذائب.“

[٦١] ونقيض المطلقة العامة، ”الدائمة المخالف لها“. كقولنا: ”بعض الفرس ليس بصهال دائماً.“

[٦٢] ونقيض الدائمة، ”المطلقة العامة المخالف لها“. كقولنا: ”بعض الجسم ليس بمؤلف بالإطلاق العام.“

[٦٣] ونقيض ”العرفي العام“ المخالف لها في بعض أوقات الوصف. كقولنا: ”بعض الحيوان ليس

بحساس حين هو [حيوان]<sup>١٠٨</sup> بالإطلاق العام.“

١٠٣ م: للطرف. | للطرفين: زين الدين الكشي، حدائق الحقائق، (إستانبول: مكتبة سليمان، كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ و.

١٠٤ م: والا.

١٠٥ م: الكم والكيف المخالف. | الكم والكيف والجهة: الكشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ و.

١٠٦ م: في الكم والكيف. | في الكيف: الكشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ و، فخر الدين البندهي، «شرح الكشبية في المنطق»، (إستانبول: مكتبة سليمان، لاللي: ٢٦٦٣)، ٦١ ظ. بعد ذلك سنشير إلى هذا الكتاب كذلك: فخر الدين البندهي، «شرح المقدمة».

١٠٧ م - الكم. | في الكم والجهة: الكشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ و، فخر الدين البندهي، «شرح المقدمة»، (إستانبول: مكتبة سليمان، لاللي: ٢٦٦٣)، ٦١ ظ.

١٠٨ م - حيوان، م: حين هو حين. | حين هو حيوان: الكشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ ظ.

- [٦٤] ونقيض العرفي الخاص أنها ليست كذلك بل الصادق إما المخالف لها في بعض [أوقات] ١٠٩ الوصف أو الموافق الدائم. كقولنا: "بعض المسكر عنب حين هو مسكر." أو "بعضه ليس بعنب دائما."
- [٦٥] ونقيض الوجودية اللادائمة أنها ليست كذلك، بل الصادق إما الدائم الموافق أو المخالف الدائم . كقولنا: "لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل دائما." أو "كل إنسان ضاحك بالفعل دائما."
- [٦٦] ونقيض الضرورية المطلقة، الممكنة العامة المخالف لها في الكم والكيف. كقولنا: "بعض الجسم ليس بممكن بالإمكان العام."
- [٦٧] ونقيض المشروطة العامة، المخالف لها في بعض أوقات الوصف. كقولنا: "بعض الكاتب ليس بمتحرك حين هو كاتب بالإمكان العام."
- [٦٨] ونقيض المشروطة الخاصة أنها ليست كذلك بل الصادق إما المخالف لها في بعض أوقات الوصف أو الموافق الدائم. كقولنا: "بعض اليقظان نائم حين هو يقظان بالإمكان العام." أو "بعضه ليس بنائم دائما."
- [٦٩] ونقيض الوقتية أنها ليست كذلك بل الصادق إما المخالف الراجع للضرورة عن ذلك الوقت المعين أو الموافق الدائم. كقولنا: "بعض القمر ليس بمنخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس بالإمكان العام." أو "بعض القمر منخسف دائما."
- [٧٠] ونقيض المنتشرة أنها ليست كذلك بل الصادق إما المخالف الراجع للضرورة عن جميع الأوقات أو الموافق الدائم. كقولنا: "لا ضرورة في تنفس [بعض] ١١٠ الإنسان في شيء من الأوقات أصلا، وبعض الإنسان متنفس دائما."
- [٧١] ونقيض الوجودية اللاضرورية أنها ليست كذلك بل الصادق إما المخالف الدائم أو الموافق الضروري. ١١١ كقولنا: "بعض الكاتب ليس بمتحرك دائما." أو "بعضه متحرك بالضرورة المطلقة."

١٠٩ م - أوقات. | أوقات: الكشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٥ ظ.

١١٠ م - بعض. | بعض: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣١٥.

١١١ م: إما الموافق الدائم أو المخالف الضروري.

## [ال] فصل [الرابع] في العكس [المستوى]

[٧٢] وهو أن تصوير المحكوم عليه بالإيجاب والسلب محكوماً به، والمحكوم به محكوماً عليه مع / [١٠١و١]  
بقاء السلب والإيجاب والصدق والكذب بحالهما.

## [الموجبات]

[٧٣] ثم اعلم بأن القضايا تنقسم إلى موجب وسالب:

[٧٤] (١) أما الموجب، فالفعلي<sup>١١٢</sup> منها وهو ما عدا الممكنتين كلياً كان أو جزئياً ينعكس جزئياً لا كلياً في الكم، لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع، وامتناع كون الأخص محمولاً على كل [أفراد]<sup>١١٣</sup> الأعم، وإلا لبطل العموم. هذا خلف.

[٧٥] ومطلقاً عاماً في الكيف، وإلا لصدق نقيضه، وهو السالبة الكلية الدائمة. فينعكس كنفسها وعكس نقيض عكس القضية مناقض لتلك القضية، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. كقولنا: "كل إنسان حيوان بالإطلاق العام."<sup>١١٤</sup> "فبعض الحيوان إنسان بالإطلاق العام." وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: "لا شيء من الحيوان بإنسان دائماً." فينعكس كنفسها وهو قولنا: "لا شيء من الإنسان بحيوان دائماً، وقد كان: كل إنسان حيواناً. هذا خلف.

[٧٦] وينتظم أيضاً من القضية الموجبة ونقيض عكسها قياساً سالباً الشيء عن نفسه دائماً. وانسلاّب الشيء عن نفسه دائماً محال. كقولنا: "كل إنسان حيوان." "فبعض الحيوان إنسان بالإطلاق العام"، وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: "لا شيء من الحيوان بإنسان دائماً" وقد كان "كل إنسان حيواناً دائماً" فينتج "لا شيء من الإنسان بإنسان دائماً" هذا خلف.

[٧٧] وأما الممكنتان، فتنعكسان على كل حال 'جزئياً' في الكم، كما ذكرنا و'ممكناً عام' في الكيف. وإلا لصدق نقيضها وهي السالبة الكلية الضرورية، ويلزم منه المحال كما ذكرنا.

١١٢ م: فالفعل.

١١٣ م - أفراد. | أفراد وضع من طرف المحقق.

١١٤ م - بالإطلاق العام. | بالإطلاق العام" في فخر الدين البدهي، "شرح المقدمة للكشي"، (استانبول: مكتبة سليمانة، كيريلي فاضل أحمد باشا: ٩٠٥، ١١٤ ظ).

## [السوالب]

[٧٨] (٢) وأما السوالب (أ) فالجزئي منها لا ينعكس لاحتمال كون المحمول أخص من الموضوع وامتناع كون الأعم مسلوبا عن الأخص وإلا لبطل الخصوص مطلقا.

[٧٩] (ب) وأما السالبة الكلية، فسبع منها لا تنعكس وهي: الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة، لامتناع العكس في أخصها وهي الوقتية.<sup>١١٥</sup> لأنه صدق أن يقال: "لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع" مع كونه لا يصدق أن يقال "لا شيء من المنخسف بقمر". لأن القمر منخسف بالإطلاق العام. وذلك يكفي في كونه موضوعا بهذا الوصف، فيكون بعض المنخسف قمرا بالضرورة لكون القمر بمعنى الذات قمرا بالضرورة. وذلك مما ينافي السلب الكلي بأي وجه كان. فثبت بهذا البرهان: إن الوقتي لا ينعكس. ومتى امتنع العكس في الأخص، امتنع في الأعم لوجوب صدق الأعم<sup>١١٦</sup> في مواد الأخص وامتناع العكس في تلك المواد.

[٨٠] وأما الستة الباقية، فأربع منها ينعكس كنفسها، وهي: الدائمة والضرورية والعامتان<sup>١١٧</sup> وإلا لصدق نقيضها وهي الموجبة الجزئية اللائقة بكل<sup>١١٨</sup> واحدة<sup>١١٩</sup> من هذه القضايا الأربع. يلزم منه المحال من وجود:<sup>١٢٠</sup> أحدها<sup>١٢١</sup> بطريق تركب نقيض العكس مع الأصل / حتى ينتج سلب الشيء عن نفسه وهو محال. كقولنا:

"بعض الساكن متحرك حين هو ساكن."

"ولا شيء من المتحرك بساكن مادام متحركا."

فينتج: "بعض الساكن ليس بساكن حين هو ساكن." هذا خلف، على ما سيأتي في اختلاط الصغرى الوقتي مع الكبرى العرفي.

١١٥ م: الوقتيتان.

١١٦ م: لوجوب الصدق والأعم.

١١٧ م: والعامتان ينعكس كأنفسها.

١١٨ م: الموجبة الجزئية الدائمة فكان كل. الموجبة الجزئية اللائقة بكل: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤، ٤٧ و.

١١٩ م: واحد.

١٢٠ م: لوجهين.

١٢١ م: أحدهما.

- الثاني بطريق عكس النقيض حتى ينعكس إلى عكس نقيض عكس الأصل. لأن عكس نقيض<sup>١٢٢</sup> عكس القضية مناقض لتلك القضية. فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وهو محال. كقولنا:

”بعض الساكن متحرك حين هو ساكن.“

”بعض المتحرك ساكن حين هو متحرك.“

وقد وكان: ”لا شيء من المتحرك بساكن حين هو متحرك“ هذا خلف، لاجتماع صفتي السكون والحركة في هذا الذات، حيث صدق قولنا: ”بعض الساكن متحرك حين هو ساكن.“

- الثالث هو: أن الموضوع مع المحمول مما يتضادان. والمضادة أبدا إنما تكون من الجانبين.

[٨١] وهكذا نقول في انعكاس الخاصيتين في القدر المشترك فيه بينها وبين العامتين إلا أنهما لا ينعكسان<sup>١٢٣</sup> إلى عامتهما. لأن كل واحدة<sup>١٢٤</sup> منهما محتملة<sup>١٢٥</sup> للضرورة. والضرورة ينعكس كنفسها. وعكس العكس أصل، فيلزم أن يصير غير الضروري ضروريا وهذا محال. ولا ينعكسان كنفسهما<sup>١٢٦</sup> أيضا، لأنه يصدق أن يقال: ”لا شيء من الكاتب بساكن [لا]<sup>١٢٧</sup> دائما بل مادام كاتباً.“ ولا يصدق في عكسه وهو ”لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما بل مادام ساكناً“<sup>١٢٨</sup>. لأن بعض الساكن ساكن دائما وهو الأرض.

[٨٢] فإذا بطل العموم والخصوص في عكسهما، تعيين أن يكون عكسهما<sup>١٢٩</sup> عاما في البعض وخاصا في البعض الآخر.

## [الفصل الخامس] في عكس النقيض

[٨٣] وهو أن يجعل مقابل المحكوم عليه بالإيجاب والسلب و محكوما به، ومقابل المحكوم به محكوما عليه مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله.

١٢٢ م: النقيض.

١٢٣ م: لا يصدقان. | لا ينعكسان: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٧ظ.

١٢٤ م: واحد.

١٢٥ م: محتمل.

١٢٦ م: كنفسها.

١٢٧ م - لا. | لا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٧ظ.

١٢٨ م: لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام ساكناً.

١٢٩ م: عكسا هما.

[٨٤] ثم اعلم أن القضايا تنقسم إلى موجب وسالب كما ذكرنا.

### [الموجبات الكلية]

[٨٥] أما الموجب، فسبع منها: وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة لا ينعكس موجباتها [كلياً] ١٣٠ كما لا ينعكس سوابها في العكس المستوى، لامتناع العكس في أحصها، وهي الوقتي، وامتناع العكس في الأعم عند امتناعه في الأخص.

[٨٦] لأنه يصدق أن يقال: "كل إنسان متنفس بالانتشار." ولا يصدق عكس نقيضه وهو "كل ما ليس بمتنفس ليس بإنسان." إذ بعض ما يقال له: "إنه ليس بمتنفس." هو واجب الاتصاف بالإنسانية.

[٨٧] ويصدق أن يقال: "كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس." ولا يصدق عكس نقيضه وهو: "كل ما ليس بمنخسف ليس بقمر." إذ بعض ما يقال له: "إنه ليس بمنخسف" هو واجب الاتصاف بالقمرية.

[٨٨] إلا إذا أخذت نقيض محمول / الوقتي موضوعاً مؤقتاً، فحينئذ ينعكس كما في العكس المستوى، لكن ذلك لا يكون عكس النقيض. لأن ذلك ليس نقيض المحمول فقط، ومن شرط عكس النقيض أن يكون الموضوع فيه نقيض المحمول فقط.

[١٠٢و]

[٨٩] ويصدق أيضاً أن يقال: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص." ولا يصدق عكس نقيضه وهو: "كل ما ليس بكاتب ليس بإنسان." إذ بعض ما يقال له: "إنه ليس بكاتب" هو واجب الاتصاف بالإنسانية.

[٩٠] فثبت بهذه الدلائل القاطعة أن هذه الموجبات لا تنعكس عكس النقيض [كلياً] ١٣١ إلا إذا أخذت عكس النقيض دائم الموضوع أو ضرورية فينعكس دائم المحمول أو ضرورية ١٣٢ لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم، وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه. كقولنا: "كل إنسان نائم بالإطلاق العام." "وكل ما ليس بنائم دائماً ليس بإنسان دائماً. لانتهاء الملزوم وهو الإنسان، عند انتفاء اللازم وهو أصل ثبوت النوم له، وإلا لكذب اللزوم

١٣٠ م - كلياً. | شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣١٩.

١٣١ م - كلياً. | شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٢٠.

١٣٢ م: دائم الحمل أو ضرورية. | دائم الحمل أو ضرورية: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٨، «دائم المحمول أو ضرورية»: فخر الدين البندهي، «شرح المقدمة للكشي»، (اللي: ٢٦٦٣)، ٨٣، و.

وصدق نقيضه وهو قولنا: "بعض الإنسان ليس بنائم دائما." وقد كان "كل إنسان نائما بالإطلاق العام" هذا خلف. وكقولنا: "كل إنسان متنفس بالإطلاق العام." "وكل ما ليس بمتنفس دائما ليس بإنسان دائما" لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم، وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه، وهو قولنا: "بعض الإنسان ليس بمتنفس دائما." وقد كان: "كل إنسان متنفسا بالإطلاق العام" هذا خلف. وقس الباقي عليه.

[٩١] وأما الست الباقية، فينعكس موجباتها كنفسها كما ينعكس سوالبها في العكس المستوى لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه.

[٩٢] أما الدائمة، فكقولنا: "دائما كل جسم مؤلف." "ودائما كل ما ليس بمؤلف ليس بجسم." لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه وهو قولنا: "بعض الجسم ليس بمؤلف بالإطلاق العام." وقد كان "كل جسم مؤلفا دائما" هذا خلف.

[٩٣] وأما العرفي العام، فكقولنا: "كل حيوان حساس ما دام حيوانا." "فكل ما ليس بحساس ليس بحيوان ما دام ليس بحساس." لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه. وهو قولنا: "بعض الحيوان ليس بحساس حين هو حيوان." فقد كان "كل حيوان حساسا مادام حيوانا" هذا خلف.

[٩٤] وأما العرفي الخاص، فكقولنا: "كل خمر مسكر لا دائما بل ما دام خمرًا." "فكل ما ليس بمسكر ليس بخمر لا دائما بل ما دام ليس بمسكر."<sup>١٣٣</sup> "فكل ما ليس بمسكر ليس بخمر لا دائما في البعض ومحتمل الدوام واللاذوام في بعض الآخر"، كما في العكس المستوى بل "مادام ليس بمسكر" لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه. وهو قولنا: "بعض الخمر ليس بمسكر حين هو خمر." / [وقد كان "كل خمر مسكرا"]<sup>١٣٤</sup> لادائما بل مادام خمرًا" هذا خلف.

[١٠٢ظ]

[٩٥] وأما الضرورية المطلقة، فكقولنا: "بالضرورة كل جسم ممكن." "فبالضرورة كل ما ليس بممكن ليس بجسم." لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه. وهو قولنا: "بعض الجسم ليس بممكن بالإمكان العام." وقد كان "بالضرورة كل جسم ممكن" هذا خلف.

١٣٣ م: ما دام خمرًا. | ما دام ليس بمسكر: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٢٣.

١٣٤ م - وقد كان كل خمر مسكرا. | وقد كان كل خمر مسكرا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ١٨٦٤)، ٤٩ ظ.



[٩٦] وأما المشروطة العامة، فكقولنا: "بالضرورة كل كاتب متحرك مادام كاتباً." "فبالضرورة كل ما ليس بمتحرك ليس بكاتب مادام ليس متحركاً." لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم الضروري<sup>١٣٥</sup> وصدق نقيضه وهو قولنا: "بعض الكاتب [ليس] بمتحرك<sup>١٣٦</sup> ما دام كاتباً" [وقد كان "بالضرورة كل كاتب متحركاً مادام كاتباً"]<sup>١٣٨</sup> هذا خلف.

[٩٧] وأما المشروطة الخاصة، كقولنا: "بالضرورة<sup>١٣٩</sup> كل مسبوت نائم لا دائماً بل مادام مسبوتاً." "فبالضرورة كل ما ليس بنائم ليس بمسبوت لا دائماً في البعض ومحتمل الدوام [واللادوام]<sup>١٤٠</sup> في البعض الآخر" بل "ما دام ليس بنائم" لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وإلا لكذب اللزوم وصدق نقيضه. وهو قولنا: "بعض المسبوت ليس بنائم حين هو مسبوت بالإمكان العام." وقد كان "بالضرورة كل مسبوت نائم لا دائماً بل مادام مسبوتاً" هذا خلف.

### [الموجبات الجزئية]

[٩٨] وأما الموجبة الجزئية، فلا يلزمها<sup>١٤١</sup> عكس النقيض لاحتمال كون الموضوع أعم من نقيض المحمول، وامتناع كون نقيض الأعم محمولاً على الأخص لتباينهما وإلا لبطل الخصوص مطلقاً. كقولنا: "بعض اللإنسان<sup>١٤٢</sup> حيوان" لا يلزم عكس نقيضه وهو قولنا: "بعض اللاحيوان<sup>١٤٣</sup> إنسان." لأن الموضوع وهو اللإنسان<sup>١٤٤</sup> أعم من نقيض المحمول، وهو اللاحيوان، لكون الأول سلباً للأخص [وكون الثاني سلباً للأعم].<sup>١٤٥</sup> وكون سلب الأخص أعم من سلب الأعم لاستلزام سلب الأعم سلب الأخص من غير عكس. وكون المستلزم للشئ من غير عكس أخص من ذلك الشئ.

١٣٥ م: الملزوم الضرورة. | اللزوم الضروري: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٤٩ ظ.

١٣٦ م - ليس. | ليس: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٤٩ ظ.

١٣٧ م: متحرك.

١٣٨ م - وقد كان بالضرورة كل كاتب متحركاً مادام كاتباً. هذه العبارة في كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٤٩ ظ.

١٣٩ م - بالضرورة. | بالضرورة: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٤٤٩ ظ.

١٤٠ م - اللادوام. | اللادوام: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٢٤.

١٤١ م: يلزم.

١٤٢ م: الإنسان.

١٤٣ م: الحيوان، صح هامش.

١٤٤ م: الإنسان. | اللإنسان: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٥٠ و.

١٤٥ م - وكون الثاني سلباً للأعم. | وكون الثاني سلباً للأعم: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٥٠ و.

[٩٩] وإذا كان اللاحيون أخص من اللإنسان كان اللإنسان أعم من اللاحيون ضرورة. فثبت أن اللإنسان أعم من اللاحيون، فيمتنع أن [يكون] ١٤٦ الإنسان ١٤٧ الذي هو نقيض اللإنسان ١٤٨ محمولا على اللاحيون. وإلا لم يكن اللاحيون ١٤٩ مستلزما للإنسان ١٥٠ ولا أخص منه، مع أنا قد دللنا دلالة قاطعة على أن اللاحيون أخص من اللإنسان ١٥١ ومستلزما له.

### [السؤال]

[١٠٠] وأما السالبة، فالفعلي ١٥٢ منها، وهو ما عدا الممكنين كليا كان أو جزئيا يلزمه عكس النقيض لوجوب صدقه في أعمها، وهي ١٥٣ المطلقة العامة، فيصدق في الأخص لاستلزام الأخص الأعم المستلزم لعكس النقيض. وكون المستلزم للمستلزم الشيء مستلزم لذلك الشيء. لكن يعكس جزئيا لا كليا لاحتمال كون نقيض المحمول أعم من الموضوع، واستلزام سلب نقيض الموضوع عن كل واحد واحد من نقيض المحمول، وحمل الموضوع على / كل ١٥٤ واحد من نقيض المحمول، وامتناع كون الأخص محمولا على كل الأعم، وإلا لبطل الخصوص.

[١٠١] ومطلقا عاما في الكيف وإلا يصدق نقيضه وهو الموجبة الكلية المعدولة الدائمة المستلزمة للموجبة الكلية الدائمة المحصلة المناقضة لذلك السالب. فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وهو محال. كقولنا: "لا شيء من الإنسان بكاتب بالإطلاق العام." [لا يلزمه] ١٥٥: "لا شيء من اللاكاتب بلا إنسان ١٥٦ بالإطلاق العام." لأن هذا السلب الكلي إنما يصدق أن لو كان "كل لا كاتب إنسانا دائما"، وقد كان "لا شيء من اللاكاتب بلا إنسان ١٥٧ بالإطلاق العام." هذا خلف.

١٤٦ م - يكون، صح هامش.

١٤٧ م: اللإنسان.

١٤٨ م: الإنسان.

١٤٩ م: اللاحيون.

١٥٠ م: للإنسان.

١٥١ م: من لا إنسان.

١٥٢ م: فالفعال.

١٥٣ ك: وهو.

١٥٤ م: ...

١٥٥ م - لا يلزمه. | لا يلزمه: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٢٧.

١٥٦ م: بإنسان.

١٥٧ م: بالإنسان.

[١٠٢] ولا شك في أن اللاكاتب أعم من الإنسان، فيلزم كون الأخص محمولاً على كل الأعم. وهو محال وإلا لبطل الخصوص، لكن يلزمه<sup>١٥٨</sup> "ليس كل لا كاتب [لا] إنساناً<sup>١٦٠</sup> بالإطلاق العام." وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: "كل لا كاتب [لا] إنسان<sup>١٦١</sup> دائماً." فيلزم منه عكس النقيض وهو قولنا: "كل إنسان<sup>١٦٢</sup> كاتب دائماً وقد كان" لا شيء من الإنسان بكاتب بالإطلاق" هذا خلف. وقس الباقي عليه.

[١٠٣] وأما الممكنتان، كلياً كان أو جزئياً يلزمها عكس النقيض لا كلياً بعين ما ذكرنا بل جزئياً في الكم وممكننا عاماً في الكيف وإلا لصدق نقيضه المستلزم لعكس النقيض المناقض للممكنتين، فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق<sup>١٦٤</sup> وهو محال. كقولنا: "لا شيء من الإنسان بنائم بالإمكان العام." فيلزمه عكس النقيض وهو: "ليس كل لا نائم لا إنساناً<sup>١٦٥</sup> بالإمكان العام." وإلا لصدق نقيضه. وهو قولنا: "[بالضرورة كل لا نائم لا إنسان." فيلزمه عكس النقيض.<sup>١٦٦</sup>] وهو قولنا: "بالضرورة كل إنسان نائم." وقد كان "لا شيء من الإنسان<sup>١٦٧</sup> بنائم بالإمكان العام" هذا خلف.

## [الفصل السادس في القضايا الشرطية وأقسامها وأحكامها]

### [الشرطية المتصلة]

[١٠٤] أما الشرطية<sup>١٦٨</sup> المتصلة، وهي التي توجب<sup>١٦٩</sup> أو تسلب حصول قضية عند أخرى أي التي حكم فيها بلزوم قضية أو لا لزومها لقضية أخرى سواء كانا موجبين أو سالبين أو مختلطاً.

١٥٨ م: يلزم.

١٥٩ م - لا.

١٦٠ م: إنسان.

١٦١ م - لا.

١٦٢ م: إنساناً.

١٦٣ م: لا إنسان.

١٦٤ م - على الصدق، صح هامش.

١٦٥ م: بإنسان.

١٦٦ م - بالضرورة كل لا نائم لا إنسان. فيلزمه عكس النقيض. | بالضرورة كل لا نائم لا إنسان. فيلزمه عكس النقيض: كشيء، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١

كقولنا: “كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.”

”وليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.“

نتج: ”ليس البتة إذا كان النهار موجودا فالليل موجود.“<sup>١٧٠</sup>

وكقولنا: ”كلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة.“

”وليس ألبتة إذا لم يكن الشمس طالعة لم يكن الليل موجودا.“

فينتج: ”ليس ألبتة إذا لم يكن النهار موجودا لم يكن الليل موجودا.“

وكقولنا: ”كلما لم يكن النهار موجودا كان الليل موجودا.“

”وكلما كان الليل موجودا لم يكن الشمس طالعة.“

فينتج: ”كلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة.“

[١٠٥] والمتبوع يسمى ”مقدما وملزوما“ والتابع ”تاليا ولازما“.

[١٠٦] [وكل]<sup>١٧١</sup> واحد من المقدم والتالي قد يكون مبينا لآخر بجزئيه معا كما ذكرنا وقد يكون

مشاركا / له في جزئيه معا. كقولنا: ”إن كان كل إنسان حيوانا<sup>١٧٢</sup> فبعض الحيوان إنسان وبعض الإنسان حيوان.“

[١٠٧] أو في<sup>١٧٣</sup> أحدهما فقط، كقولنا: ”إن كان كل إنسان حيوانا<sup>١٧٤</sup> فبعض الحيوان ليس بفرس، وكل

إنسان جسم، وكل ناطق حيوان“.

[١٠٨] وحرف الاتصال يعني كلمة ”كلما“ إن كان بعد [موضوع]<sup>١٧٥</sup> المقدم كانت المتصلة شديدة

الشبيهة بالحملية لكون الخبر خبرا عنه. كقولنا: ”الشمس كلما كانت طالعة والنهار موجود.“ أي من شأنها

١٧٠ م: (مقدمة الثاني والنتيجة كذلك)، ”وليس البتة إذا كان النهار موجودا لم يكن فالليل موجود“، نتج ”ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.“

١٧١ م: ... ل.

١٧٢ م: حيوان.

١٧٣ م: وفي.

١٧٤ م: حيوان.

١٧٥ م - موضوع، صح هامش.

ذلك. لأنك إذا قلت "الشمس كلما كانت طالعة فالنهار موجود." كأنك حملت هذه الخاصية على الشمس، فشيبه الحملية.

[١٠٩] وإن كان حرف الاتصال قبله كانت متصلة خالصة.

[١١٠] ثم المقدم إن استلزم التالي وهو:

(١) إما أن يكون علة له. كقولنا: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا."

(٢) ومعلولا مساويا. كقولنا: "كلما كان<sup>١٧٦</sup> النهار موجودا كانت الشمس طالعة."

(٣) ومعلول علتة. كقولنا: "كلما كان<sup>١٧٧</sup> النهار موجودا فالعالم مضيء."

(٤) أو مضايفا. كقولنا: "كلما كان زيد أبا عمرو فعمرو ابنه."

[١١١] بديهما كان الاستلزام أو استداليا فهو "اللزومي"، وإلا فهو "الاتفاقي"، كقولنا: "كلما كان

الإنسان ناطقا في ماهيته فالحمار ناهق في ماهيته."

[١١٢] أما بحسب الوجود الخارجي، فقد يكذب لجواز أن يوجد الإنسان في شيء من الأزمنة أو على

تقدير من التقادير الممكنة ناطقا، ولا يوجد الحمار أصلا، فضلا عن أن يوجد ناهقا.

### [الكمية والكيفية في المتصلات]

[١١٣] المتصلة تنقسم<sup>١٧٩</sup> إلى ما ذكرنا من الأقسام في الحملية:

[١١٤] من المخصوصة. كقولنا: "إن جئتنى اليوم أكرمك."

[١١٥] والمهملة كقولنا: "إن جئتنى أكرمك."

[١١٦] من الكلية موجبة وسالبة كما ذكرنا إلا أن المتصلة المطلقة لما كانت أعم من المتصلة اللزومية

كان سلبها أخص من سلب اللزومي. فإنه يصدق قولنا: "ليس ألبتة إذا كان الإنسان ناطقا يلزم أن يكون

الحمار ناهقا." مع صدق قولنا: "كلما كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق" بمطلق الاتصال.

١٧٦ م: كانت.

١٧٧ م: كانت.

١٧٨ م: أو مصاها.

١٧٩ م: يقسم.

[١١٧] ومن الجزئية موجبة وسالبة<sup>١٨٠</sup> كقولنا: ”قد يكون إذا جئتني أكرمك. وقد لا يكون إذا جئتني أكرمك. وليس كلما جئتني أكرمك.“

[١١٨] وقد يكون الشيء إذا كان حيوانا كان<sup>١٨١</sup> ناطقا، وليس اللزوم لأجل الجنس المقدم وإلا للزم اللزوم كليا، بل لأجل الفصل التالي.

[١١٩] فالحاصل: أن كلية المتصلة وجزئيتها: إنما يكون بعموم الأحوال وعدم عمومها لا بكلية الموضوع في المقدم. فإنك تقول: ”كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده.“ فالقضية كلية مع شخصية موضوع طرفيها، لتعميم الأحوال، أي لا حالة يفرض فيه المقدم وإلا وقد حصل فيه التالي.

### [الصدق والكذب في المتصلة]

[١٢٠] وهذه الكلية / إنما يمكن الجزم بصدقها في الاتفاقية بحسب الماهية لا بحسب الوجود [١٠٤] والخارجي كما ذكرنا.

[١٢١] وفي<sup>١٨٢</sup> اللزومية إذا أخذ المقدم بحسب الأحوال التي يمكن وقوع المقدم عليها. لأنه لو فرض المقدم على تقدير أن لا يلزمه التالي لا يكون التالي لازما له. على هذا التقدير فلا يكون لازما له على التقديرات كلها ممكنة كانت أو لم تكن، بل على تقديرات التي يمكن وقوع المقدم عليها فقط.

[١٢٢] وصدق المتصلة وكذبها ليس بصدق أجزاءها وكذبها. لأن المتصلة الصادقة:

(١) قد تتركب عن صادقتين.

(٢) وعن كاذبتين، لأنه متى لزم صدقة<sup>١٨٣</sup> كان نقيض الملزوم لازما لنقيض اللازم لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم كقولنا في النهار: ”كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا.“ يلزمه ”كلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة.“ مع كونهما<sup>١٨٤</sup> كاذبتين لطلوع<sup>١٨٥</sup> الشمس ووجود النهار.<sup>١٨٦</sup>

١٨٠ م: سالية.

١٨١ م - كان.

١٨٢ م: في.

١٨٣ م: صادقة صادقة، مرتين.

١٨٤ م: كونها.

١٨٥ م: بطلوع.

١٨٦ م: الشمس يعين حاله واحدة ووجوب النهار.

(٣) قد تتركب عن مقدم كاذب وتال صادق لاحتمال كون التالي أعم من المقدم. كقولنا: "إن كان الفرس إنسانا فهو حيوان." فالإنسان الذي هو مقدم كاذب، والحيوان الذي هو تال صادق لكونه أعم من المقدم.

(٤) وعكسه وهو أن يكون المقدم صادقا والتالي كاذبا محال لامتناع كون الكاذب لازما للصادق.

(٥) وقد يكون بحيث [لا يتعين]<sup>١٨٧</sup> الكذب والصدق كقولنا: "إن كان عبد الله يكتب فإنه يحرك يده." إذا كان مجهول الحال في الكتابة وعدم الكتابة والحركة وعدم الحركة.

[١٢٣] وأما الكاذبة، فعلى الوجوه الخمسة المذكورة في الصادقة. وهي: (١) عن صادقيتين. (٢) وعن كاذبتين. (٣) وعن مجهول الصدق والكذب. (٤) وعن مقدم كاذب وتالي صادق. (٥) وعن مقدم صادق وتالي كاذب الذي هو محال في الصادقة.

[١٢٤] لكن الكاذبة عن جزئين صادقين محال في الاتفاقية جائز في اللزومية لجواز اجتماع شيئين غير متلازمين في الوجود.

### [تعدد المتصلات]

[١٢٥] وتعدد المتصلات ليس لتعدد مقدمتها<sup>١٨٨</sup> كقولنا: "كلما كانت الشمس طالعة والسماء مضحية فالأرض مشرقة." بل لتعدد تاليها كقولنا: "إن كان هذا إنسان فهو حيوان وناطق وضاحك." وإلى غير ذلك.

### في تلازم المتصلات

[١٢٦] فالمتصلة الموجبة يلزمها سالبة مركبة من مقدمها ونقيض تاليها. لأنه متى صدق قولنا: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود." يلزم "ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود." وإلا لكذبت الموجبة، وبالعكس أيضا. يعني الموجبة التي يلزمها هذه السالبة لازمة لهذه / السالبة، وإلا لكذبت السالبة.

[١٠٤ظ]

١٨٧ م: لا يتعكس.

١٨٨ م: مقدمته.

[١٢٧] ويلزمها: (١) منفصلة مانعة من الجمع بين مقدمها ونقيض تاليها. (٢) ومنفصلة مانعة من الخلو عن نقيض مقدمها وعين تاليها. (ج) ويلزمها منفصلة سالبة العناد بين مقدمها وتاليها. (٣) أما لا يلزمها المنفصلة الموجبة لامتناع التعاند<sup>١٨٩</sup> والتنافي بين اللازم والملزوم ثبوتاً وإلا لكذب اللزوم.

[١٢٨] (١) أما المنفصلة المانعة من الجمع بين مقدمها ونقيض تاليها فكقولنا: ”إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً.“ لامتناع الجمع بين صدق المقدم ونقيض التالي وإلا لكذبت اللزوم. [١٢٩] (٢) وأما المنفصلة المانعة من الخلو بين نقيض المقدم وعين التالي وإلا لكذب اللزوم، كقولنا: ”إما أن لا تكون الشمس طالعة وإما أن يكون<sup>١٩٠</sup> النهار موجوداً.“ لامتناع كذب نقيض المقدم مع كذب التالي وإلا لكذب اللزوم.

[١٣٠] (٣) وأما المنفصلة السالبة العناد<sup>١٩١</sup> بين المقدم والتالي. كقولنا: ”ليس ألبتة إما أن يكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً.“ لامتناع التعاند<sup>١٩٢</sup> والتنافي بين اللازم والملزوم ثبوتاً وإلا لكذب اللزوم. [١٣١] فهذه القضايا متلازمة متعاكسة على معنى أنه متى صدق واحد منها صدق الباقي، وإلا لكذب الواحد إلا المنفصلة السالبة. لأنه ليس يلزم من عدم التنافي بين الشئيين تلازمهما لاحتمال أن يصح وجود كل واحد من الشئيين مع وجود الآخر وعدمه.

### في الشرطية المنفصلة<sup>١٩٣</sup>

[١٣٢] وهي التي حكم فيها:

- بامتناع اجتماع أمرين أو أكثر ثبوتاً<sup>١٩٤</sup> و انتفاء وهي المانعة من الجمع والخلو، وهي المنفصلة الحقيقية.

١٨٩ م: التغير.

١٩٠ م: لا يكون.

١٩١ م: للعناد.

١٩٢ م: التغير.

١٩٣ هنا قد شوس المستنسخ الأوراق والموضوعات. لأن في النسخة المكتوبة في المكتبة برقم [١٠٤ظ] بعد هذا العنوان (في الشرطية المنفصلة) مكتوب: ”يلزم من كذب الأعم كذب الأخص من غير عكس. لكنهما يكذبان موجبين...“ بعد هذا العنوان يجب أن يوضح ويحدد شرطية المنفصلة وأقسامها وأحكامها. لكن المؤلف يوضح الشرطية المنفصلة وأقسامها في ورق [١٠٥ظ] لأجل ذلك من فقرة ١٣٢ إلى فقرة ١٤٣ أخذنا من ١٠٥ظ و١٠٦ظ إلى هنا ووضعنا في داخل ١٠٤ظ، و١٠٥ظ. بعد هذا التغير يوجد الانسجام بين الموضوعات وانطبق الكتاب الموجز في المنطق بكتاب الكشي المسمى بحدائق الحقائق.

١٩٤ م: ثبوتاً.



أو ١٩٥ ثبوتاً فقط، وهي المانعة من الجمع دون الخلو.

أو ١٩٦ انتفاء فقط، وهي المانعة من الخلو دون الجمع. وهي أقسام المنفصلة الموجبة.

[١٣٣] أو بلا امتناع ١٩٧ اجتماعهما، وهي المنفصلة السالبة.

[١٣٤] أما المانعة من الجمع والخلو [أي الحقيقية]: ١٩٨

[١٣٥] (١) قد يكون ذات جزئين وهو: - ما إذا كان الموضوع في مقابلة القضية نقيضها. كقولنا:

”كل عدد إما زوج وإما لا زوج.“ - أو متساوي، كقولنا: ”العدد [إما] ١٩٩ متساو أو متفاوت لعدد آخر.“

كقولنا: ”كل عدد إما زوج وإما فرد“ لكون ٢٠٠ الفرد مساو باللازوج ٢٠١ الذي هو نقيض الزوج، وامتناع اجتماع

النقيضين على الصدق والكذب.

[١٣٦] (٢) وقد يكون ذات ٢٠٢ ثلاثة أجزاء. [كقولنا: ”هذا العدد إما أن يكون زائداً أو ناقصاً أو

مساوياً لعدد آخر.“] ٢٠٣

[١٣٧] (٣) [وقد يكون ذات أربعة أجزاء.] ٢٠٤ كقولنا: ”هذا العدد إما أن يكون فرداً أو زوجاً أو زوج

زوج أو زوج فرد.“

[١٣٨] (٤) وقد يكون ذات أجزاء غير متناهية. كقولنا: ”هذا العدد إما أن يكون إثنيين أو ثلاثة...“

وهكذا إلى غير ذلك لمساواة ٢٠٥ كل واحد منهما نقيض البواقي وامتناع اجتماع أمرين النقيضين على الصدق

١٩٥ م: و.

١٩٦ م: و.

١٩٧ م - بلا. | م: وامتناع.

١٩٨ م - أي الحقيقية.

١٩٩ م - إما. | م: أو.

٢٠٠ م: لكن.

٢٠١ م: للزوج.

٢٠٢ م - ذات.

٢٠٣ م - زائداً أو ناقصاً أو مساوياً لعدد آخر. | هنا في نصحة [م] مكتوب الأمثلة التي ذات أربعة أجزاء.

٢٠٤ م - وقد يكون ذات أربعة أجزاء.

٢٠٥ م - المساواة.

والكذب. ولأن الزج [مساو] ٢٠٦ للافرد والفرد مساو للزوج، فلو كان الزوج والفرد يجتمعان لكان إجتماع ٢٠٧ الزوج واللازوج والفرد واللافرد، ٢٠٨ وهذا محال.

[١٣٩] والمنفصلة المانعة من الجمع، هي التي حكم فيها بامتناع [اجتماع] ٢٠٩ أمرين أو أمور ثبوتيا فقط، وهو إذا كان الموضوع في مقابلة القضية شيئا أخص من [نقيض] ٢١٠ القضية لاستلزام الأخص الأعم الذي هو نقيض القضية من غير عكس، وامتناع اجتماع النقيضين ٢١١ على الصدق. كقولنا: ”هذا الشيء إما أن يكون حجرا أو شجرا“ لأن ٢١٢ اللاحجر الذي هو نقيض [الحجر] ٢١٣ أعم من الشجر، لكونه منقسما إلى الشجر والمدر وغيره، وكون المنقسم إلى الشئيين أعم من كل واحد منهما.

[١٤٠] وقد يكون ذات ٢١٤ / أجزاء [متناهية وغير متناهية] ٢١٥ لامتناع اجتماع صدق حقيقتين مختلفتين [١٠٥] أو أكثر على شيء واحد، لما ذكرنا من استلزام كل واحد منهما نقيض البواقي وامتناع اجتماع النقيضين على الصدق. لكن يحتمل كذبهما بأسرها ٢١٦ على ما ذكرنا من كون نقيض كل واحد منهما أعم من البواقي، وعدم استلزام الأعم [الأخص] ٢١٧ من غير عكس.

[١٤١] وأما المنفصلة المانعة من الخلو، وهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع أمرين انتفاء فقط، فهو: إما ٢١٨ إذا كان الموضوع في مقابلة القضية شيئا أعم من نقيضها لاستلزام كذب الأعم كذب الأخص من غير عكس وامتناع اجتماع النقيضين على الكذب. وهذا القسم قد يكون أحد جزئيه موجبا والآخر سالبا، (١) كما

٢٠٦ م - مساو.

٢٠٧ م: إجتماع.

٢٠٨ م: والزوج والفرد والافرد.

٢٠٩ م - إجتماع.

٢١٠ م - نقيض.

٢١١ م: النقيضين.

٢١٢ م: الآن.

٢١٣ م - الحجر.

٢١٤ هذا الورق من فترة ١٣٢ حتى هنا يعني هذه الحاشية كان مسجل في النسخة المكتبة برقم [١٠٥ظ]، أخذنا من ١٠٥ ظ إلى هنا ووضعنا في داخل ١٠٤ ظ.

٢١٥ م - متناهية وغير متناهية، م: أجزاء إما سبب. | أجزاء وما سبت: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٥٥٤ ظ. | وقد يكون ذات أجزاء متناهية وغير متناهية في فخر الدين البندهي، «شرح المقدمة للكشي»، كبريلي فاضل أحمد باشا: ٩٠٥، ص. ١٤٦.

٢١٦ م: بأمرهما.

٢١٧ م - الأخص.

٢١٨ م: ما.

إن وضع مكان الطرف الموجب موجبا لازما أعم منه. (٢) أو وضع مكان الطرف السالبة سالبا لازما أعم منه. [مثال الأول] ٢١٩ كقولنا: " هذا الشيء إما أن لا يكون إنسانا أو يكون ٢٢٠ حيوانا. " لأن الحيوان أعم من الإنسان الذي هو نقيض للإنسان، ٢٢١ لانقسامه إلى الإنسان وغيره. وكون المنقسم إلى الشئيين أعم من كل واحد منهما. [مثال الثاني] ٢٢٢ وكقولنا: "إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق. " لأن اللايغرق ٢٢٣ أعم من عدمه ٢٢٤ كونه في البحر لجواز أن يكون في البحر ولا يغرق.

[١٤٢] فلا يكذبان جميعا وإلا لكذب النقيضان لما ذكرنا لاستلزام كذب الأعم كذب الأخص من غير عكس، لكنهما قد يصدقان. لأن الوصف لا يكون أعم من نقيض الشيء إلا ٢٢٥ بحصوله ٢٢٦ مع ذلك الشيء، لأنه إن لم يحصل معه أصلا فلا يكون حاصلًا إلا مع نقيضه. وحينئذ لا يمكن أن يكون أعم من نقيضه. وقد فرضناه أعم من نقيضه. هذا خلف.

[١٤٣] (٣) وقد يكون ذات جزئين سالبين ٢٢٧ كما إن وضع مكان الطرف الموجب من النقيضين ٢٢٨ سالبا لازما أعم منه. كقولنا: " إما أن يكون هذا الشيء [لا] ٢٢٩ إنسانا وإما أن يكون [لا] ٢٣٠ فرسا. " لأن اللافرس الموضوع في مقابلة اللانسان ٢٣١ أعم من نقيضه الموجب وهو الإنسان، لانقسامه إلى الإنسان وغيره. وكون المنقسم إلى الشئيين أعم من كل واحد منهما فلا يكذبان معا. وإلا لكذب النقيضان، لما ذكرنا من استلزام كذب الأعم كذب الأخص. ٢٣٢

٢١٩ م - مثال الأول.

٢٢٠ م: لا يكون.

٢٢١ م: الإنسان.

٢٢٢ م - مثال الثاني.

٢٢٣ م: لا يغرق.

٢٢٤ م - عدم. | صح هامش.

٢٢٥ م: إلى.

٢٢٦ م: لحصوله.

٢٢٧ م: سالبة.

٢٢٨ م: النقيض.

٢٢٩ م - لا.

٢٣٠ م - لا.

٢٣١ م: الإنسان.

٢٣٢ هذا الورق يعني [١٠٥]، من فقرة ١٤٠ حتى فقرة ١٤٣ يعني من عبارة أجزاء متناهية وغير متناهية...إلى هذه الحاشية كان مسجل في النسخة المكتبة برقم [١٠٦]، أخذناه من ١٠٦ إلى هنا ووضعنا في داخل ١٠٥.

[١٠٥ظ] / يلزم من كذب الأعم كذب الأخص من غير عكس. لكنهما يكذبان موجبين لأن صدقهما يتوقف على وجود الموضوع فيجتمعان على الكذب لا محالة عند عدمه. كقولنا: ”إما أن يكون زيد في البحر وإما أن يكون في البر.“ لأنهما يكذبان عند عدم زيد أصلا ورأسا.

### [الكمية والكيفية في المنفصلات]

[١٤٥] وأما المنفصلة، فتقسم أيضا:

(١) [إلى]٢٣٣ مخصوصة. كقولنا: ”في هذا الدار [اليوم]٢٣٤ إما عمرو أو بكر.“ حيث علم انتفاء غيرهما قطعا.

(٢) وإلى مهملة. كقولنا: ”كل حيوان إما إنسان أو لا إنسان.“ ”فكل لا إنسان إما فرس أو لا فرس.“ ينتج: ”فكل حيوان إما إنسان أو فرس أو لا فرس.“

(٣) وإلى موجبة كلية. كقولنا: ”دائما كل عدد إما فرد أو زوج، ودائما كل زوج إما منقسم إلى فردين أو زوجين.“ ينتج قطعا: ”كل عدد إما فرد أو منقسم إلى فردين أو زوجين.“

(٤) وإلى سالبة كلية. كقولنا: ”ليس ألبة إما أن يكون العدد زوجا وإما أن لا يكون فردا.“ كقولنا: ”ليس ألبة الحيوان إما إنسان أو ناطق.“

[١٠٦ظ] (٥) وإلى موجبة جزئية حقيقية. ٢٣٥ / كقولنا: ”قد يكون العدد إما زائدا أو ناقصا.“ حيث علم اللامساواة. وقد يكون الخط إما ناقصا أو مساويا لخط آخر.“ حيث علم اللامساواة قطعا، كما في محور العالم. ”وقد يكون [الإنسان]٢٣٦ إما عمرو أو زيد.“ حيث علم انتفاء غيرهما قطعا.

(٦) وإلى سالبة جزئية. كقولنا: ”قد لا يكون الإنسان إما عمرو أو زيد.“ حيث علم إنتفائهما قطعا لعدم المعاندة٢٣٧ في ارتفاعهما. كقولنا: ”ليس دائما كل حيوان إما متنفس أو مستنشق.“

٢٣٣ م - إلى .

٢٣٤ م - اليوم .

٢٣٥ هذا الورق يعني [١٠٥ظ]، من عبارة يلزم من كذب الأعم ... حتى هذه الحاشية كان مسجل في النسخة المكتبة برقم [١٠٤ظ].

٢٣٦ م - الإنسان. | الإنسان: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٣٩.

٢٣٧ م: المغايرة.

[١٤٦] وكل واحد من جزء المنفصلة قد يكون مشاركا للآخر في جزئيه معا، وفي أحدهما. أو مابيننا بجزئيته معا. كقولنا: "هذا الشيء إما أن يكون موجودا أو لا يكون موجودا." كقولنا: "هذا الشيء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا." وكقولنا: "إما أن يكون الصانع<sup>٢٣٨</sup> موجودا أو لا يكون العالم قديما."

[١٤٧] وحرف الانفصال إن كان بعد موضوع المقدم كانت المنفصلة شديدة الشبيهة بالحملية، لكون<sup>٢٣٩</sup> الخبر خبرا عنه. كقولنا: <sup>٢٤٠</sup> "كل عدد إما أن يكون زوجا أو فردا." أي كل واحد واحد من الأعداد لا يخلوا عن أحد هذين الوصفين، وهي في [قوة]<sup>٢٤١</sup> الحملية.

[١٤٨] إلا أن المنفصلة المركبة من الكليتين إذا كان حرف الانفصال فيهما مقدا على الموضوع كانت "مانعة من الجمع" فقط. كقولنا: "إما أن يكون كل عدد زوج وإما أن يكون [كل عدد فرد]"<sup>٢٤٢</sup> لا احتمال كون بعض العدد زوجا وكون بعضه فردا.

[١٤٩] وأما المنفصلة الحقيقية ومانعة الخلو، لا يجوز أن يكون كاذبة الأجزاء وإلا لزم كذب النقيضين. ومانعة الجمع يجوز كذب الكل ولا يجوز صدقها. ومانعة الخلو بالعكس يعني يجوز صدق الكل ولا يجوز كذبهما.

[١٥٠] والسالبة المنفصلة إنما تصدق لصحة اجتماع جزئيهما على الصدق أو على الكذب أو لعدم التعاند أصلا.

[١٥١] والموجبة الجزئية إنما تصدق، حيث كانت أجزاء المنفصلة الحقيقية الكلية ثلاثة. فعند ارتفاع أحدها ينفي الانفصال الحقيقي بين الباقيين كقولنا: "قد يكون الخط إما زائدا أو مساويا لخط آخر." كما قلنا في محور العالم.

٢٣٨ م: المانع.

٢٣٩ م: كلون.

٢٤٠ م: وكقولنا.

٢٤١ م - قوة.

٢٤٢ م - كل عدد فردا.

## في <تكملازم المنفصلات

[١٥٢] المنفصلة الموجبة، حقيقية كانت أو غير حقيقية: (١) يلزمها من جنسها سالبة مركبة من أحد جزئيهما ونقيض الجزء الآخر. (٢) ويلزمها متصلة<sup>٢٤٣</sup> موجبة مركبة منهما أيضا. (٣) ويلزمها سالبة متصلة مركبة من جزئي المنفصلة الحقيقية ومانعة الجمع<sup>٢٤٤</sup> وإلا لزم صدق النقيضين أو كذبها معا. هذا خلف.

[١٥٣] ثم اعلم بأن المنفصلة الحقيقية يلزمها متصلة<sup>٢٤٥</sup> [موجبة]<sup>٢٤٦</sup> مركبة من أحد جزئيهما، ونقيض الجزء الآخر، متلازمة المقدم والتالي، وإلا لكذبت<sup>٢٤٧</sup> المنفصلة الحقيقية. كقولنا: «دائما كل عدد إما زوج أو فرد». «فإن كان زوجا فهو فليس بفرد». «وإن لم<sup>٢٤٨</sup> / [يكن]<sup>٢٤٩</sup> فردا فهو زوج». «وإن كان فردا فهو ليس بزوج». «وإن لم يكن زوجا فهو فرد».

[١٥٤] والمنفصلة المانعة من الجمع يلزمها متصلة<sup>٢٥٠</sup> مقدمها إحدى جزئي المنفصلة وتاليها نقيض الجزء الآخر، وإلا لكذبت المنفصلة. كقولنا: «هذا الشيء إما أن يكون حجرا أو إما أن يكون شجرا». «فإن كان حجرا فهو ليس بشجر». «فإن كان شجرا فهو ليس بحجر». لكن عكسها محال، وهو قولنا: «وإن لم يكن شجرا فهو حجر». لكون المقدم أعم من التالي<sup>٢٥١</sup>، وعدم استلزام الأعم الأخص.

[١٥٥] وأما المنفصلة المانعة من الخلو فقط يلزمها متصلة مقدمها نقيض<sup>٢٥٢</sup> أحد جزئي المنفصلة وتاليها<sup>٢٥٣</sup> الجزء الآخر وإلا لكذبت المنفصلة، كقولنا: «هذا الشيء إما أن لا يكون إنسانا وإما أن يكون<sup>٢٥٤</sup> حيوانا». «وإن كان إنسانا فهو حيوان». «وإن لم يكن حيوانا فهو لا إنسان». «وإن كان<sup>٢٥٥</sup> حيوانا فهو لا إنسان».

٢٤٣ م: منفصلة.

٢٤٤ م: الحلو.

٢٤٥ م: منفصلة. وفي كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، منفصلة. | متصلة في فخر الدين البندهي، «شرح المقدمة للكشي»، (لاللي ٢٦٦٣)، ص. ١١٥.

٢٤٦ م - موجبة.

٢٤٧ م: لكذب.

٢٤٨ هذا الورق يعني [١٥٦]، من عبارة كقولنا: قد يكون العدد... حتى هذه الحاشية كان مسجل في النسخة المكتبة برقم [١٥٥].

٢٤٩ م - يكن.

٢٥٠ م: منفصلة.

٢٥١ م: لكون التالي أعم من المقدم.

٢٥٢ م: نقيض مقدمها.

٢٥٣ هذا الورق يعني [١٥٦] من عبارة يكن فردا فهو زوج... حتى هذه الحاشية كان مسجل في النسخة المكتبة برقم [١٥٥].

٢٥٤ م: لا يكون.

في البحر وإما أن لا يغرق.<sup>٢٥٥</sup> «فإن لم يكن في البحر لا يغرق.» «وإن كان يغرق فهو في البحر.» وكقولنا: «هذا الشيء إما أن لا يكون<sup>٢٥٦</sup> إنسانا وإما أن لا يكون فرسا.» «فإن كان إنسانا فهو ليس بفرس.» «فإن كان فرسا فهو ليس بإنسان.» لكن عكسه محال، لكون المقدم أعم من التالي<sup>٢٥٧</sup> وعدم إستنازم الأعم الأخص من غير عكس.

### في تركيب الشرطيات

[١٥٦] كل واحد من المتصل والمنفصل إما أن تتألف من حيلتين أو متصلتين أو منفصلتين [أو حملي ومتصل]<sup>٢٥٨</sup> أو حملي ومنفصل أو متصل ومنفصل.

[١٥٧] ولما عرفت أن المتصلة يتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع لاحتمال كون التالي أعم من المقدم ومن غير عكس، لا حرم يمكن وقوع كل واحد من الثلاثة الأخيرة في المتصلة على وجهين لوقوع بعض [أجزاء]<sup>٢٥٩</sup> المتصلة في هذه الثلاثة مقدما تارة وتاليا أخرى.

[١٥٨] [ولا]<sup>٢٦٠</sup> كذلك في المنفصلة لعدم تمييز المقدم والتالي فيها بالطبع، لأنه لا تفاوت ألبتة بين أن يجعل المقدم تاليا والتالي مقدما. ولا كذلك في المتصلة لما مر، فالمتصلات تسع والمنفصلات ستة.

[١٥٩] أما أمثلة المتصلات:

فالأول من حيلتين. كقولنا: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود."

والثاني من متصلتين كقولنا: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. "وكلما<sup>٢٦١</sup> لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة".

٢٥٥ في النسخة المكتبة يبدأ ورق [١٠٦] من هنا بعبارة "لا يغرق...".

٢٥٦ م: أن لا يكون أن لا يكون، (مرتين).

٢٥٧ م: التالي أعم من المقدم. | المقدم أعم من التالي: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٢٤١.

٢٥٨ م - أو حملي ومتصل.

٢٥٩ م - أجزاء.

٢٦٠ م - ولا.

٢٦١ م: فلما.

والثالث من منفصلتين.<sup>٢٦٢</sup> كقولنا: ”إن كان كل حيوان إما إنسان أو لا إنسان فبعض الجسم إما إنسان أو لا إنسان“.

الرابع من حملي مقدم ومتصل تالي. كقولنا: ”إن كان هذا علة لذلك فمتى وجد هذا وجد ذلك“.

والخامس عكسها.<sup>٢٦٣</sup> كقولنا: ”إن كان متى وجد هذا وجد ذلك فذلك لازم لهذا“.

والسادس من حملي<sup>٢٦٤</sup> مقدم ومنفصل تالي. كقولنا: ”إن كان هذا الشيء عددا فهو إما زوج أو فرد“.

والسابع عكسهما. كقولنا: ”إن كان<sup>٢٦٥</sup> هذا الشيء إما أن يكون بياضا أو سودا فهو لون“.

والثامن من متصل مقدم ومنفصل تالي. [كقولنا]<sup>٢٦٦</sup>: ”إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود، وإما أن لا يكون الشمس طالعة وإما أن يكون<sup>٢٦٧</sup> النهار موجودا“.

والتاسع عكسهما. كقولنا: ”إن كان كل عدد إما زوج أو فرد، فإن كان زوجا فهو ليس بفرد“.

[١٦٠] وأما أمثلة المنفصلات:

فالأول من حمليتين. كقولنا: ”كل عدد إما زوج أو فرد.“

والثاني من متصلتين. كقولنا: ”إما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن يكون قد

يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود.“

والثالث من منفصلتين. كقولنا: ”هذه الحمى إما صفراوية أو دموية أو / أو بلغمية أو سوداوية“ بيان [١٠٧]

الحصر: إن الخلط الموجب للحمى إما حار أو بارد لإنحصار إخلاط [البدن]<sup>٢٦٨</sup> في هذين القسمين باتفاق

من [أهل]<sup>٢٦٩</sup> صناعة الطب وإنقسام الحار إلى الدم والصفير أو البارد إلى البلغم والسوداء.

٢٦٢ م: متصلتين.

٢٦٣ م: عكسهما.

٢٦٤ م: حمل.

٢٦٥ م - إن كان. | إن كان: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٤٣.

٢٦٦ م - كقولنا.

٢٦٧ م: لا يكون.

٢٦٨ م - البدن.

٢٦٩ م - أهل.



والرابع من حملي ومتصل. كقولنا: "إما أن لا<sup>٢٧٠</sup> يكون طلوع الشمس علة لوجود النهار وإما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود."

والخامس من حملي ومنفصل. كقولنا: "هذا الشيء إما أن يكون زوجاً أو فرداً وإما أن لا يكون عدداً."  
والسادس من متصل ومنفصل. كقولنا: "إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن يكون الشمس طالعة [وإما أن يكون]<sup>٢٧١</sup> النهار<sup>٢٧٢</sup> موجوداً" لوجود التباين بين طلوع الشمس ووجود النهار عند كذب هذه المتصلة الجزئية الموجبة. وهي قولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود."

### [الفصل السابع] في القياس

[١٦١] إذا استدللنا بشيء على شيء فإما أن يكون أحدهما داخلاً في الثاني أو لم يكن.

[١٦٢] فإن كان الأول كان أحدهما أعم من الثاني.

[١٦٣] فإما أن يستدل بالعام<sup>٢٧٣</sup> على الخاص، وهو «القياس»،<sup>٢٧٤</sup> كاستدلالنا بثبوت الجسم للحيوان الذي هو أعم من الإنسان على ثبوته له.

[١٦٤] أو بالخاص على العام، وهو «الإستقراء»، كاستدلالنا بثبوت حركة فك الأسفل عند المضغ للفرس والثور على ثبوته لكل الحيوان.<sup>٢٧٥</sup>

[١٦٥] وأما إن لم يكن داخلاً في الثاني، وجب دخولهما تحت كلي وهو «التمثيل». وكأنه مركب من القياس والإستقراء، لأنه يستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على إرتباطه بالوصف المشترك فيه في التمثيل، وهو الإستدلال بثبوت الحكم في محل الوفاق على<sup>٢٧٦</sup> الوصف المشترك بينه وبين محل الخلاف على ثبوته فيه، وهو يشبه الإستقراء. ثم على ثبوته في جزئي الآخر وهو يشبه القياس.

٢٧٠ م - لا. | لا: شاهين، التصديقات من حدائق الحقائق، ص. ٣٤٣.

٢٧١ م - وإما أن يكون.

٢٧٢ م: فالنهار.

٢٧٣ م: ان استدلل العام.

٢٧٤ م - وهو القياس. | وهو القياس: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ص. ٨٤.

٢٧٥ م: للحيوان.

٢٧٦ م: على عليه.

[١٦٦] والقياس «مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر.»

[١٦٧] فقولنا «من أقوال» احتراز<sup>٢٧٧</sup> عن المقدمة الواحدة. لأنها تتبع العكس وعكس النقيض وكذب النقيض مع أنها ليست بقياس.

[١٦٨] وقولنا «[إذا]<sup>٢٧٨</sup> سلمت» لا نريد به كونه مسلمة في نفسها بل بحيث أنه لو سلمت لزم عنه المطلوب.

[١٦٩] ونعني باللوزوم «[اللزوم]<sup>٢٧٩</sup> الذهني»، ونعني به أن شعور الذهن بالمقدمتين على الترتيب الخاص يستلزم العلم<sup>٢٨٠</sup> بالنتيجة.

[١٧٠] ثم القياس ينقسم بحسب صورته:

(أ) إلى ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل، وهو «الاستثنائي»<sup>٢٨١</sup>.

(ب) وإلى<sup>٢٨٢</sup> ما لا يكون كذلك، وهو «الإقتراني». وهو ينقسم ما عنه يتركب: (١) من الحمليات ، (٢) أو المتصلات، (٣) أو المنفصلات (٤) أو الحملي والمنفصل (٥) أو الحملي والمتصل (٦) أو المتصل والمنفصل.

[١٧١] وبحسب<sup>٢٨٣</sup> التركيب إلى الأشكال الأربعة.

[١٧٢] لأن / كل قضية لها طرفان. فإذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا ثالثا، يكون نسبته إليهما بحيث متى عرفناهما عرفنا النسبة المجهولة. وذلك الثالث لا بد وأن يكون له إلى كلي الطرفين نسبة معلومة، وبسبب ذلك تحصل مقدمتان. وهذا الثالث يسمى «بالأوسط» لتوسطه بين طرفي النتيجة.

[١٧٣] فالقياس لا بد فيه من مقدمتين، وحدوده ثلاثة. ولنضرب المثال من الحمليات: «كل أ ب، وكل ب ج، وكل أ ج».

٢٧٧ م: احترازا.

٢٧٨ م - إذا.

٢٧٩ م - اللزوم.

٢٨٠ م: الحكم.

٢٨١ م: و الاستثنائي.

٢٨٢ م: وإلا.

٢٨٣ م: بحسب.

[١٧٤] فحذان منهما موضوع المطلوب ومحموله. فالموضوع يسمى «بالأصغر» والمحمول يسمى «بالأكبر». والمقدمة التي فيها الأصغر «بالصغرى» والتي فيها الأكبر «بالكبرى». واجتماع الأصغر والأكبر «بالنتيجة».

[١٧٥] ثم الأوسط إن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو «الشكل الأول»، لأن الترتيب الطبيعي فيه فقط. لأن الذهن ينتقل من الموضوع إلى الأوسط ومنه إلى المحمول.

[١٧٦] فإن عكست كبراه وصار الأوسط محمولا في المقدمتين جميعا، وهو «الشكل الثاني». ولذلك يرتد الثاني إلى الأول بعكس الكبرى.

[١٧٧] وإن عكست صغراه صار الأوسط موضوعا في المقدمتين جميعا، وهو «الشكل الثالث». ولذلك يرتد الثالث إلى الأول بعكس الصغرى.

[١٧٨] وإن عكست كليتي مقدمتيه صار الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى، وهو «الشكل الرابع»، وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كليتي مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الطرفين في الوسط، والوسط في الطرفين.

[١٧٩] واشتركت الأشكال الأربعة [في] ٢٨٤ أنه: (١) لا قياس عن جزئيتين، (٢) ولا عن سالتين، (٣) ولا عن الصغرى سالبة كبراهها جزئية إلا في الوجوديات والممكنات الخاصة.

[١٨٠] وبحسب مادته إلى: (١) ما يتركب من اليقينيات وهو "البرهان". (٢) وما يتركب من المسلمات العامة والخاصة وهو "الجدلي"، (٣) وما يتركب من المظنونات وهو ["الخطابي"]، ٢٨٥، (٤) [وإلى ما يتركب من المشبهات بالحق أو المسلم أو المظنون وهو "المغالطى"]، ٢٨٦، (٥) وإلى ما يتركب من المخيلات وهو "الشعري"، ٢٨٧.

٢٨٤ م - في. | في: كشي، حدائق الحقائق، (كبرلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥. م: الأربعة لأنه.

٢٨٥ م - الخطابي: م، المغالطة. | الخطابي: كشي، حدائق الحقائق، (كبرلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥. ظ.

٢٨٦ م - وإلى ما يتركب من المشبهات بالحق أو المسلم أو المظنون وهو المغالطى. | وإلى ما يتركب من المشبهات بالحق أو المسلم أو المظنون وهو المغالطى: كشي، حدائق الحقائق، (كبرلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥. ظ.

٢٨٧ م: الصغرى، وما يتركب وأما الشكل الأول.

## [الفصل الثامن في شرائط إنتاج الأشكال الأربعة]

### [الشكل الأول]

[١٨١] وأما الشكل الأول، فينتج المحصورات الأربعة لاندراج بعض الأصغر أو كله تحت الأوسط المندرج تحت الأكبر اندراجا كلياً إما بالسلب أو بالإيجاب. وكون المندرج تحت المندرج تحت الشيء مندرجا تحت ذلك الشيء، يعني ذلك الحكم فيكون شرطه في [الإنتاج]:<sup>٢٨٨</sup>

(١) كون الصغرى موجبة، وإلا لم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلا يتعدى إليه ما حكم به<sup>٢٨٩</sup> على الأوسط إيجابا كان أو سلبا، لكنها لو كانت [ممكنة]<sup>٢٩٠</sup> سالبة تلتزمها صدق موجبتها كانت منتجة بالعرض لاستلزامها / الموجبة المنتجة بالذات.

[١٠٨ و]

(٢) وكون الكبرى كلية، وإلا لجاز أن يكون ما حكم به على الأصغر غير الذي حكم بالأكثر عليه، فلا يتحد الأوسط ولا يتعدى إليه ما حكم به على الأوسط إيجابا كان أو سلبا  
[١٨٢] فظهر أن الضروب المنتجة أربعة، لأن الصغرى الموجبة:

- إن كانت كلية، فهي مع الكبرى الموجبة<sup>٢٩١</sup> الكلية تنتج موجبة كلية، ومع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة كلية.

- وإن كانت موجبة جزئية، فهي مع الكبرى الموجبة الكلية تنتج موجبة جزئية، ومع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة جزئية.

### [الشكل الثاني]

[١٨٣] وأما الشكل الثاني، فلا ينتج إلا السالب. لأن حاصله راجع إلى<sup>٢٩٢</sup> الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات لامتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم.

٢٨٨ م - الإنتاج، م: الإندراج. | الإنتاج: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥ ظ.

٢٨٩ م: فالحكم به. | ما حكم به: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥ ظ.

٢٩٠ ك - ممكنة. | ممكنة: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٥ ظ.

٢٩١ م: الموجب.

٢٩٢ م: الا. | إلى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ و.

- [١٨٤] فيكون شرطه في الإنتاج<sup>٢٩٣</sup> اختلاف مقدمتيه في الكيف ليحصل التنافي في اللوازم.
- [١٨٥] وكون الكبرى كلية لاحتمال<sup>٢٩٤</sup> كون الأكبر أعم من الأصغر والأوسط، وعدم استلزام سلب أحد الأخصيين عن كل الآخر، وحمله على بعض الأعم أو حمله على كل الأخص وسلبه عن بعض الأخص، سلب الأكبر الأعم عن الأصغر الأخص وإلا لبطل العموم.
- [١٨٦] مثال الأول قولنا: "لا شيء من الإنسان بفرس."، "وبعض الحيوان فرس." فإنه لا ينتج سلب الحيوان عن الإنسان.
- [١٨٧] ومثال الثاني قولنا: "كل إنسان ناطق."، "وبعض الحيوان ليس بناطق." فإنه لا ينتج سلب الحيوان عن الإنسان لامتناع كون الأعم مسلوبا عن الأخص، وإلا لبطل العموم.
- [١٨٨] فإذا<sup>٢٩٦</sup> الضروب المنتجة أربعة. لأن اشتراط اختلاف مقدمتيه في الكيف أسقط من الأقسام الستة عشر ثمانية. واشتراط كون الكبرى كلية، أسقط أربعة أخرى، فيكون الضروب المنتجة أربعة بالضرورة.
- [١٨٩] فأن كانت<sup>٢٩٧</sup> الصغرى كلية موجبة كانت [أو]<sup>٢٩٨</sup> سالبة فهي مع الكبرى الكليتين تنتج سالبة كلية.
- [١٩٠] وإن كانت جزئية موجبة كانت أو سالبة، فهي مع الكبرى الكليتين [تنتج]<sup>٢٩٩</sup> سالبة جزئية. لأن الأوسط لزم أحد الطرفين، وباقي الطرف الثاني فيبين الطرفين منافاة.

### [الشكل الثالث]

- [١٩١] وأما الشكل الثالث، فلا ينتج إلا الجزئي، لأنه إذا إجتمع أمران -وهما الأصغر والأكبر- في شيء واحد -وهو الأوسط- حصل بينهما إلتقاء هناك وفي ما ورائه. فالإلتقاء وعدمه مشكوك. فلا جرم كانت النتيجة جزئية.

٢٩٣ م: في الاندراج. | الإنتاج: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ و.

٢٩٤ م: الاحتمال.

٢٩٥ م: فلنا.

٢٩٦ م: فإذا.

٢٩٧ م: كان.

٢٩٨ م - أو. | أو: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ و.

٢٩٩ م - تنتج. | تنتج: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ و.

[١٩٢] شرط إنتاجه: (١) [كون]<sup>٣٠٠</sup> إحدى مقدمتيه كلية. وإلا لا احتمال أن يكون البعض الذي فيه الأصغر مغايرا للذي فيه الأكبر، فلا يتحد الوسط فلا يحصل / الالتقاء، كالجنس إذا حمل على بعضه أحد نوعيه وحمل على بعض الآخر النوع الآخر أو حمل على بعضه<sup>٣٠١</sup> الآخر فصل النوع الأول أو سلب عنه. فإنه لا ينتج لا<sup>٣٠٢</sup> لا ينتج السلب ولا الإيجاب. ومثال الأول قولنا: ”بعض الحيوان إنسان.“، ”وبعض الحيوان ليس بناطق.“ فإنه لا ينتج السلب، وهو قولنا: ”بعض الإنسان ليس بناطق.“، [مثال الثاني قولنا: ”بعض الحيوان إنسان.“، ”وبعض الحيوان فرس.“ فإنه لا ينتج الإيجاب وهو قولنا: ”بعض الإنسان فرس.“]<sup>٣٠٣</sup>

[١٠٨ظ]

(٢) وكون الصغرى موجبة، لاحتمال كون الأكبر جنسا للأصغر والأوسط، أو<sup>٣٠٤</sup> فصلا للأوسط. فلا يلزم من سلب إحدى النوعين عن النوع الآخر، وحمل الجنس على النوع الآخر أو حمل فصله عليه، سلب الجنس عن ذلك النوع المسلوب أو حمل الفصل على ذلك النوع المسلوب. مثال الأول قولنا:<sup>٣٠٥</sup> ”لا شيء من الإنسان بفرس.“، ”وكل إنسان حيوان.“ فإنه لا ينتج السلب وهو قولنا: ”بعض الفرس ليس بحيوان.“ ومثال الثاني قولنا: ”لا شيء من الإنسان بفرس.“، ”وكل إنسان ناطق.“ فإنه لا ينتج الإيجاب، وهو قولنا: ”بعض الفرس ناطق.“ وإذا لم ينتج لا السلب ولا الإيجاب فلا ينتج أصلا.

[١٩٣] فاشتراط<sup>٣٠٧</sup> كلية إحدى مقدمتيه أسقط من الأقسام الستة عشر أربعة، واشتراط إيجاب الصغرى أسقط ستة أخرى فبقيت الضروب المنتجة ستة.<sup>٣٠٨</sup>

[١٩٤] لأن الصغرى الموجبة: (١) إن كانت كلية فهي مع الكبرى الموجبتين تنتج موجبة جزئية ومع الكبرى السالبتين تنتج سالبة جزئية. (٢) وإن كانت موجبة جزئية فهي مع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة جزئية [ومع الكبرى الموجبة الكلية تنتج موجبة جزئية].<sup>٣٠٩</sup>

٣٠٠ م - كون. | كون: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ظ.

٣٠١ م: بعضه على.

٣٠٢ م: الا.

٣٠٣ م - مثال الثاني... الإنسان فرس. | مثال الثاني... الإنسان فرس: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٦ظ.

٣٠٤ م: و.

٣٠٥ م: قلنا.

٣٠٦ م: فلانه.

٣٠٧ م: إشتراك: صح هامش.

٣٠٨ م: خمسة. ستة: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧و.

٣٠٩ م - ومع الكبرى الموجبة الكلية تنتج موجبة جزئية. | ومع الكبرى الموجبة الكلية تنتج موجبة جزئية: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧و.

## [الشكل الرابع]

[١٩٥] وأما الشكل الرابع، فلا ينتج الكلي موجبا لكن ينتجه سالبة.<sup>٣١٠</sup> لأن طريق إنتاج الكليتين في الشكل الرابع إندراج الأكبر تحت الأوسط المندرج تحت الأصغر إندراجا كليا.

[١٩٦] أما بالسلب أو الإيجاب، فيكون كل الأكبر أصغر ولا شيء من الأكبر بأصغر،<sup>٣١١</sup> إلا أن الموجبة الكلية لما لم يجب إنعكاسها كلية لا جرم كانت النتيجة [جزئية].<sup>٣١٢</sup> [والسالبة الكلية لما وجب إنعكاسها كلية كانت النتيجة كلية]<sup>٣١٣</sup>

[١٩٧] وشرط إنتاج الشكل الرابع، أن لا يكون السالبة الجزئية مستعملة فيه. لأننا لو جعلنا إحدى مقدمتيه سالبة جزئية فلا بد وأن يكون الأخرى موجبة كلية. لأنه لا قياس عن جزئيتين ولا عن سالتين. وحينئذ إما أن نجعل السالبة الجزئية صغرى أو كبرى. فالأول لا ينتج لاحتمال كون الأوسط جنسا للأصغر والأكبر. [١٩٨] فإذا سلبنا الأصغر عن بعض الجنس وحملنا الجنس على فصل النوع الأول أو حملنا الجنس على نوع آخر تحت ذلك الجنس فإنه لا ينتج لا السلب ولا الإيجاب.

[١٩٩] مثال الأول: "بعض الحيوان ليس بإنسان."، "وكل ناطق حيوان." / فإنه لا ينتج السلب وهو قولنا: "بعض الإنسان ليس"<sup>٣١٤</sup> بناطق.

[١٠٩]

[٢٠٠] ومثال الثاني قولنا: "بعض الحيوان ليس بإنسان."، "وكل فرس حيوان." فإنه لا ينتج الإيجاب، وهو قولنا: "بعض الإنسان فرس." وإذا لم ينتج لا السلب ولا الإيجاب لم ينتج أصلا.

[٢٠١] والثاني لا ينتج أيضا لاحتمال كون الأوسط فصلا للأصغر، وكون الأكبر جنسا له أو ما<sup>٣١٥</sup> يباين الأصغر مباينة كلية. فإذا حملنا الأصغر على كل فصله وسلبنا الفصل عن بعض الجنس أو عما يباين الأصغر مباينة كلية سلبا جزئيا، فإنه لا ينتج لا السلب ولا الإيجاب .

٣١٠ م: سالبة جزئية.

٣١١ م: بالأصغر. | بأصغر: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧و.

٣١٢ م - الجزئية، م: الكلية.

٣١٣ م - والسالبة الكلية لما وجب إنعكاسها كلية كانت النتيجة كلية. | والسالبة الكلية لما وجب إنعكاسها كلية كانت النتيجة كلية: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧و.

٣١٤ م - ليس. | ليس: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧ظ.

٣١٥ م: وإما. | أو ما: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٧ظ.

[٢٠٢] مثال الأول قولنا: "كل ناطق إنسان."، "وليس كل حيوان ناطق." فإنه لا ينتج السلب، وهو قولنا: "بعض الإنسان ليس بحيوان."

[٢٠٣] ومثال الثاني قولنا: "كل ناطق إنسان."، "وبعض الفرس ليس بناطق." فإنه لا ينتج الإيجاب وهو قولنا: "بعض الإنسان فرس." وإذا لم ينتج لا السلب ولا الإيجاب لم ينتج أصلا.

[٢٠٤] والشرط الثاني في إنتاج هذا الشكل، هو أن لا يكون الكبرى موجبة كلية، إذا كانت الصغرى موجبة جزئية لاحتمال كون الأوسط جنسا للأصغر والأكبر. فإذا حملنا الأصغر على بعض الجنس وحملنا الجنس على نوع آخر أو على فصل الأصغر حملا كلياً فإنه لا ينتج لا السلب ولا الإيجاب.

[٢٠٥] مثال الأول قولنا: "بعض الحيوان إنسان. وكل فرس حيوان." فإنه لا ينتج الإيجاب، وهو قولنا: "بعض الإنسان فرس."

[٢٠٦] ومثال الثاني وهو قولنا: "بعض الحيوان إنسان. فكل حيوان ناطق." فإنه لا ينتج السلب، وهو قولنا: "بعض الإنسان ليس بناطق." وإذا لم ينتج لا السلب ولا الإيجاب لم ينتج أصلا.

[٢٠٧] نقول، اشتراط شرط الأول أسقط من الأقسام الستة عشر، سبعة. واشتراط الشرط الثاني أسقط ضربا آخر. واشتراط أن لا يكونا<sup>٣١٦</sup> جزئيتين ولا سالتين ولا صغرى سالبة كبراهما جزئية أسقط ثلثة، فبقيت الضروب المنتجة خمسة.

[٢٠٨] لأن الصغرى الموجبة إن كانت كلية فهي مع الكبرى الموجبتين ينتج موجبة جزئية. مع الكبرى السالبة الكلية ينتج سالبة جزئية. وإن كانت موجبة جزئية فهي مع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة جزئية. وإن كانت الصغرى سالبة كلية فهي مع الكبرى الموجبة الكلية تنتج سالبة كلية.

### [الفصل التاسع] في البراهين التي تبين بها النتائج

[٢٠٩] وهي أربعة: أحدها الرد إلى ما هو الأقرب من الطبع، وذلك إما بالعكس أو بجعل كبرى صغرى والصغرى كبرى أو بهما جميعا ويعكس النتيجة حتى يحصل المطلوب.

[١٠٩ظ]



[٢١٠] أما [رد] ٣١٧ الشكل الثاني، فبعكس الكبرى. والثالث بعكس الصغرى. والرابع إما بجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى أو بعكس كلتين مقدمتيه.

[٢١١] ونظيره من الشكل الثاني قولنا: "كل إنسان حيوان. ولا شيء من الجماد بحيوان [دائماً] ٣١٨. ينتج، "لا شيء من الإنسان بجماد دائماً". بيانه بعكس الكبرى وهو قولنا: ٣١٩ "لا شيء من الحيوان بجماد." حتى يترد إلى الشكل الأول فينتج ما ذكرناه.

[٢١٢] ونظيره من الشكل الثالث قولنا: ٣٢٠ "كل إنسان حيوان. وكل إنسان ناطق. فبعض الحيوان ناطق." بيانه بعكس الصغرى، حتى يترد إلى الشكل الأول ينتج ما ذكرناه.

[٢١٣] ونظيره من الشكل الرابع قولنا: ٣٢١ "كل إنسان حيوان. وكل ناطق إنسان. فبعض الحيوان ناطق." بيانه بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، حتى يترد إلى الشكل الأول فينتج: "كل ناطق حيوان." ثم يعكس النتيجة حتى يعكس إلى المطلوب، وهو قولنا: "بعض الحيوان ناطق."

[٢١٤] والثاني البيان الخلفي، وحاصله الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناعه، وبه على أن الحق هو النقيض الآخر.

[٢١٥] ونظيره من الشكل الثاني، لو كذب قولنا: "لا شيء من الإنسان بجماد دائماً." لصدق نقيضه، وهو قولنا: "بعض الإنسان جماد بالإطلاق العام." فنضم ٣٢٢ صغرى إلى الكبرى هكذا: "بعض الإنسان جماد بالإطلاق العام. ولا شيء من الجماد بحيوان دائماً." ينتج من الشكل الأول "بعض الإنسان ليس بحيوان دائماً." وقد كان: "كل إنسان حيوان بالإطلاق العام." هذا خلف.

[٢١٦] ونظيره من الشكل الثالث، لو كذب قولنا: "بعض الحيوان ناطق بالإطلاق العام." لصدق نقيضه، وهو قولنا: "لا شيء من الحيوان بناطق دائماً." فنضم ٣٢٣ كبرى إلى الصغرى هكذا: ٣٢٤ "كل إنسان

٣١٧ م - رد. | رد: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٨ و.

٣١٨ م - دائماً، م: كلما.

٣١٩ م: قوله. | قولنا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٨ ظ.

٣٢٠ م: قوله. | قولنا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٨ ظ.

٣٢١ م: قلنا. | قولنا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٨ ظ.

٣٢٢ م: فضضمه.

٣٢٣ م: فضضمه.

٣٢٤ ك: هاكذا.

حيوان بالإطلاق العام. ولا شيء من الحيوان بناطق دائما.“ فينتج من الشكل الأول: ”لا شيء من الإنسان بناطق دائما.“ وقد كان: ”كل إنسان ناطق بالإطلاق العام.“ هذا خلف.

[٢١٧] ونظيره من الشكل الرابع، لو كذب قولنا: ”بعض الحيوان ناطق بالإطلاق العام.“ لصدق نقيضه، وهو قولنا: ”لا شيء من الحيوان بناطق دائما.“ فيضم كبرى إلى الصغرى هكذا: ”كل إنسان [حيوان].<sup>٣٢٥</sup> ولا شيء من الحيوان بناطق دائما.“ فينتج من الشكل الأول: ”لا شيء من الإنسان بناطق دائما.“ فينعكس: ”لا شيء من الناطق بإنسان دائما.“ وقد كان: ”كل ناطق إنسان بالإطلاق العام.“ هذا خلف.

[٢١٨] والثالث البيان اللمي، وهو ما ذكرنا في بيان شرائط إنتاج الأشكال الأربعة.

[٢١٩] الرابع البيان الافتراضي، ونظيره من الشكل الثاني في الضرب الرابع منه، وهو قولنا: ”بعض الحيوان ليس بإنسان. وكل ناطق إنسان. فبعض الحيوان ليس بناطق.“ لا يمكن بيانه / بالرد [إلى] <sup>٣٢٦</sup> الشكل [١١٠] الأول. لأن الموجبة الكلية إنما تنعكس جزئية، ولا قياس عن جزئيتين بل بالافتراض، فيفرض الحيوان الذي ليس بإنسان فرسا. فنقول: ”بعض الحيوان فرس. ولا شيء من الفرس بناطق. فبعض الحيوان ليس بناطق.“

[٢٢٠] طريق أخرى وهو أن نقول: ”لا شيء من الفرس بإنسان.“ ”وكل ناطق إنسان.“ ”فلا شيء من الفرس بناطق.“ ثم نقول: ”بعض الحيوان فرس.“ ”ولا شيء من الفرس بناطق.“ ”بعض الحيوان ليس بناطق.“

[٢٢١] ونظيره من الشكل الثالث في الضرب الرابع منه، وهو قولنا: ”كل إنسان حيوان. وليس كل إنسان بعالم. فبعض الحيوان ليس بعالم.“

[٢٢٢] لا يمكن بيانه بالرد إلى الشكل الأول لما ذكرنا أن الموجبة الكلية إنما ينعكس جزئية. ولا قياس عن جزئيتين بل بالافتراض،<sup>٣٢٧</sup> فيفرض بعض الإنسان الذي هو ليس [بعالم] <sup>٣٢٨</sup> طفلا. فنقول: ”بعض الحيوان طفل. ولا شيء من الطفل بعالم. فبعض الحيوان ليس بعالم.“

٣٢٥ م - حيوان، م: ناطق. | حيوان: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ و.

٣٢٦ م - إلى، م: على. | إلى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ و.

٣٢٧ م: إفراض. | إفراض: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ و.

٣٢٨ م - بعالم. | بعالم: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ و.

[٢٢٣] وطريق آخر وهو أن نقول: "كل طفل إنسان. وكل إنسان حيوان. وكل طفل حيوان." فينعكس "بعض الحيوان طفل." "ولا شيء من الطفل بعالم. فبعض الحيوان ليس بعالم."

## [الفصل العاشر] في الاختلاطات

### اختلاط الشكل الأول

[٢٢٤] وهي كل ضرب منه مائة وتسع وستون اختلاطا. لأن القضايا الثلث عشر مضروبة في نفسها، فتكون بالغة على هذا المبلغ، وهي على كثرتها مرتبة على ثلاثة أقسام:

### [القسم الأول]

[٢٢٥] أما القسم الأول، وهو الأصغر متى كان داخلا بالفعل تحت الأوسط، وذلك فيما عدا الممكنتين وهو أحد عشر نوعا من القضايا، وكانت الكبرى قضية لا تعتبر فيها دوام المحمول بحسب دوام وصف الموضوع. وذلك فيما عدا المشروطتين والعرفيتين وهي تسعة [أنواع]<sup>٣٢٩</sup> من القضايا، كانت النتيجة في الكل تابعة للكبرى. لأن معنى الكبرى في جميعها أن كل ما ثبت له الأوسط كيف ما كان ثبت له الأكبر أو سلب عنه إما من<sup>٣٣٠</sup> غير بيان جهة إن كانت مطلقة أو مع بيان جهة خاصة إن كانت موجهة. والأصغر مما ثبت له الأوسط فيكون محكوما عليه بالأكبر بعين تلك الجهة، إلا في الصغرى الضرورية مع الكبرى السالبة الدائمة فإن النتيجة فيها تابعة للصغرى وإلا لزم كذب الصغرى.

### [القسم الثاني]

[٢٢٦] القسم الثاني، في أن يضم الصغريات الأحد<sup>٣٣١</sup> عشر مع الكبرى المشروطتين والعرفيتين، وطريقه وهو أن اختلاط الكبرى المشروطة والعرفية<sup>٣٣٢</sup> العامتين مع ما لا يعتبر فيه الضرورة والدوام أصلا من الصغريات، وهي المطلقة العامة والوجوديات ينتج مطلقة عامة.

٣٢٩ م - أنواع. | أنواع: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ ظ.

٣٣٠ م: إما من بعه.

٣٣١ م: الصغرى بالأحد. | الصغريات الأحد: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ ظ.

٣٣٢ م: مع العرفية. | والعرفية: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ ظ.

[١١٠ظ]

[٢٢٧] واختلاط هذه الثلاثة / مع الكبرى الخاصتين ينتج لا دائمة. لأن استدامة وصف الأصغر للأوسط غير معلوم في الصغرى. فلا ينتج استدامته إلا كبرى<sup>٣٣٣</sup>، فلا يتعدى إليه هذا الحكم لعدم اتحاد الوسط في حق هذا الحكم. وإذا خرج هذا الحكم من البين بقي أصل الثبوت أو الانتفاء مع العامتين وهي المطلقة العامة ومع الخاصتين أصل الثبوت أو الانتفاء وهي اللادائمة مع اللادوام<sup>٣٣٤</sup>.

[٢٢٨] واختلاط الصغريات التي تعتبر فيها الضرورة أو الدوام بوجه [ما]<sup>٣٣٥</sup>، مع الكبرى المشروطة العامة ينتج كالصغرى. لأن مستديم المستديم<sup>٣٣٦</sup> للشيء مستديم لذلك الشيء، ضروريا إن كانت الضرورة مشتركة بينهما، ومحتملا له إن لم يكن الضرورة مشتركة بينهما إلا مع الصغرى الخاصتين، فإن النتيجة فيهما عامة لا بالصغرى<sup>٣٣٧</sup>.

[٢٢٩] ومع الصغرى الوقتيتين، فإن النتيجة فيهما وقتي محتمل للضرورة<sup>٣٣٨</sup> والدوام. لأن استثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي.

[٢٣٠] ومع الكبرى العرفية العامة ينتج كالكبرى، لما ذكرنا أن مستديم<sup>٣٣٩</sup> المستديم للشيء مستديم لذلك الشيء.

[٢٣١] واستثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي إلا في الصغرى الوقتيتين. فإن النتيجة فيهما وقتي مطلق محتمل للضرورة والدوام. لأن مستلزم المستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء.

[٢٣٢] واستثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي في الصغرى الضرورية والدائمة. فإن النتيجة فيهما تابعة للصغرى وإلا لزم كذب الصغرى إلا في الصغرى الضرورية مع الكبرى الموجبة العرفية العامة. فإنه لا يمكن بيانه بالشكل الأول ولا بالتالي بل النتيجة فيه دائمة وبيانه باللم.

٣٣٣ م: اللاكبر. | إلا كبرى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ظ.

٣٣٤ م: ومع اللادوام وهي اللادائمة. | وهي اللادائمة مع اللادوام: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ظ.

٣٣٥ م - ما. | ما: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ظ.

٣٣٦ م: المستديم مستديم. | مستديم المستديم: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٨٩ظ.

٣٣٧ م: عامة الصغرى. | عامة لا بالصغرى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠و.

٣٣٨ م: الضرورة. للضرورة: | كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠و.

٣٣٩ م - مستديم، صح هامش.

[٢٣٣] ومع الكبرى الخاصتين لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات، ومن الصغرى الضرورية والدائمة،<sup>٣٤٠</sup> قياس صادق المقدمات. لأن ذلك مما يستلزم دوام الأكبر، و[إلا]<sup>٣٤١</sup> دوامه<sup>٣٤٢</sup> بحسب دوام ذات الأوسط، وذلك محال.

[٢٣٤] ومع ما عدهما، فإن النتيجة في اختلاط المشروطتين مشروطة خاصة، وفيما عدها عرفية خاصة. لأن مستديم المستديم للشيء لا دائما، مستديم لذلك الشيء لا دائما إلا في الصغرى الوقتيتين، فإن النتيجة فيهما مع الكبرى المشروطة الخاصة بالصغرى، ومع العرفية الخاصة وقتي مطلق لا دائما. لأن مستلزم المستلزم للشيء لا دائما مستلزم لذلك الشيء لا دائما.

### [القسم الثالث]

[٢٣٥] القسم الثالث في ضم الصغرى الممكنتين إلى الكبيريات الثلاثة عشرة، وهو:

(١) مع الكبيريات / الغير المحتملة للضرورة ينتج ممكنة خاصة. لأن مستلزم المستلزم لنفسه بالإمكان مستلزما لصفة ذلك الشيء لنفسه بالإمكان على الاحتمال الذي كان ثابتا لذلك الشيء، لاستحالة ارتفاع إمكان [الأكبر]<sup>٣٤٣</sup> الذي هو ضروري للأوسط بتقدير من التقادير الممكنة [وقوعها في العقل].<sup>٣٤٤</sup> وهو تقدير صدق الصغرى بالفعل.

[١١١و]

(٢) ومع الكبيريات المحتملة للضرورة ينتج ممكنة عامة. لأن الكبرى إن صدقت ضرورية، كانت النتيجة ضرورية. وإن كانت غير ضرورية، كانت النتيجة ممكنة خاصة. والمشارك بينهما إنما هو الإمكان العام.

(٣) ومع الكبرى الضرورية ضرورية لما ذكرنا، لامتناع إرتفاع الضرورة على تقدير من التقادير الممكنة.<sup>٣٤٥</sup>

٣٤٠ م: ولا الدائمة.

٣٤١ م - إلا. | إلا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ و.

٣٤٢ م: دوام.

٣٤٣ م - الأكبر. | الأكبر: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ ظ.

٣٤٤ م - وقوعها في العقل. | وقوعها في العقل: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ ظ.

٣٤٥ م: من التقادير الممكنة وإن صدقت لا ضرورية.

## في اختلاطات الشكل الثاني

[٢٣٦] وهي أيضا مرتبة على ثلاثة أقسام: [٢٣٧] القسم الأول، وهو أن إحدى مقدمتي القياس في هذا الشكل<sup>٣٤٦</sup> متى كانت ضرورية أو دائمية [والأخرى أية]<sup>٣٤٧</sup> قضية كانت، كانت النتيجة مع الضرورية ضرورية ومع الدائمة دائمة، وإلا لزم كذب الصغرى إلا في الصغرى الممكنتين مع الكبرى السالبة الدائمة. فإن النتيجة فيهما ممكنة عامة، بيانه بالرد إلى الشكل الأول بعكس<sup>٣٤٨</sup> الكبرى. وباقي الاختلاطات من الممكنتين والدائمة عقيم، لجواز أن تكون الصفة الدائمة للشيء مسلوبة [عنه]<sup>٣٤٩</sup> بالإمكان وبالعكس مع أنه لا يمكن سلب الشيء عن نفسه ألبتة.

[٢٣٨] القسم الثاني، وهو أن يكون أحد السبعة التي لا تقبل سوابها العكس كبرى [للصغرى]<sup>٣٥٠</sup> الأحد عشر وهو ما عدا الضرورية والدائمة. فالقياس في هذا القسم عقيم، لجواز اختلاف الشيء الواحد في العوارض في الأحوال المختلفة، وامتناع سلب الشيء عن نفسه.

[٢٣٩] القسم الثالث، وهو أن يكون أحد الأربعة المنعكسة كبرى لهذه الصغريات. [وهو مع الصغريات]<sup>٣٥١</sup> السبع سوى الممكنتين ينتج مطلقة عامة، إلا في الكبرى السالبة الخاصتين، فإن البيان فيهما بعكس سالبها، فتكون النتيجة كعكسها، وإلا لزم كذب الصغرى. أما في العامتين فظاهر.

[٢٤٠] وأما في الخاصتين، فلأنه متى صدق [نقيض]<sup>٣٥٢</sup> النتيجة فيهما وهو الدائمة بطل خصوصهما، وإلا لزم المحال الذي ذكرناه في أقسام الصغرى الدائمتين مع الكبرى الخاصة. وإذا بطل خصوصهما بقي العموم، لأننا نتكلم بتقدير المقدمتين. وإذا بقي العموم لزم كذب الصغرى كما لزم في / العامتين، إلا في الصغرى الوقتيتين، فإن النتيجة فيهما مع الكبرى المشروطتين كالصغرى في الخاصة ومحتمل للضرورة والدوام في العامة لما مر في الشكل الأول. ومع العرفيتين وقتي مطلق.

[١١١ظ]

٣٤٦ م: هذه.

٣٤٧ م - والأخرى أية. | م: أو دائمية مع أنه قضية كانت.

٣٤٨ م: ويعكس. بعكس: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ ظ.

٣٤٩ م - عنه. | عنه: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ ظ.

٣٥٠ م - للصغرى. | م: للضروريات. | للصغرى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٠ ظ.

٣٥١ م - وهو مع الصغريات. | وهو مع الصغريات: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩١ و.

٣٥٢ م - نقيض. صح هامش.

[٢٤١] وأما الصغرى الممكنتين، فاختلاطهما مع موجبات هذه الأربعة عقيم لا ينتج لما مر بيانه في اختلاطهما مع الدائمة الموجبة. ومع سوالبها فإنه ينتج مع العامتين ممكنا عاما، ومع الخاصتين ممكنا خاصا لما مر في الشكل الأول. ومع الأربعة ينتج مشروطة عامة إن كانت التأليف من المشروطتين وإلا ينتج عرفية عامة، إلا في السالبة الخاصتين، فإن النتيجة فيهما تابعة لعكس السالبة.

[٢٤٢] والبيان في الكل بعكس الكبرى إن كانت سالبة ولا يجعل<sup>٣٥٣</sup> الكبرى صغرى، إن كانت موجبة والصغرى كبرى وعكسها حتى يترد إلى الشكل الأول. ثم عكس النتيجة حتى يحصل المطلوب، وبالخلف إن كانت الصغرى سالبة جزئية.

### في اختلاط الشكل الثالث

[٢٤٣] جهة النتيجة هاهنا كالأول إلا في اختلاطات الصغريات التي تعتبر فيها الضرورة أو الدوام، وهي الوقتيتان والدائمتان والعرفيتان والمشروطتان. فإن النتيجة ههنا مع الكبرى العامتين مطلقة عامة، ومع الكبرى الخاصتين وجودية لا دائمة، [مع الكبرى السالبة الدائمة دائمة].<sup>٣٥٤</sup> لأن عكس الموجبة غير حافظة للجهة.

[٢٤٤] والبيان في الكل بعكس الصغرى إن كانت الكبرى كلية، وبالخلف إن كانت جزئية.

### في اختلاط الشكل الرابع

[٢٤٥] وهو ينتج في ضريه الأولين المنتجتين للموجبة مطلقا عاما إن كان الاختلاط منه أو مما يدخل تحته من القضايا بسيطا كان الاختلاط أو مركبا.

[٢٤٦] وينتج ممكنا عاما إن [كان]<sup>٣٥٥</sup> الاختلاط من الممكنين بسيطا كان الاختلاط أو مركبا إلا في الصغرى الضرورية مع الكبرى الممكنين، فإن النتيجة فيهما مطلقة عامة.

[٢٤٧] والبيان في الكل بجعل الكبرى صغرى، والصغرى كبرى ويعكس النتيجة، وعكس الكبرى أيضا ليرتد إلى الأول حتى يحصل المطلوب.

٣٥٣ م: ويجعل. | ولا يجعل: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩١ ظ.

٣٥٤ م - مع الكبرى السالبة الدائمة دائمة. | مع الكبرى السالبة الدائمة دائمة: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩١ ظ.

٣٥٥ م - كان. | كان: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩١ ظ.

[٢٤٨] وأما في ضرورة الثالثة المنتجة السالبة فينتج إن كان الاختلاط من السوالب السبع الغير المنعكس صغرى كانت السالبة أو كبرى لامتناع عكسها.

[٢٤٩] وإن كان الاختلاط من الستة المنعكسة فينتج مع السالبة الضرورية ضرورة، ومع السالبة الدائمة دائمة إلا في الصغرى الممكنين مع الكبرى السالبة / الدائمة. فإن النتيجة فيهما ممكنة عامة وعلى العكس عقيم.

[٢٥٠] والبيان في الكل بعكس الصغرى إن كانت موجبة ويجعلها كبرى [والكبرى صغرى] إن كانت سالبة. ثم عكس النتيجة حتى يحصل المطلوب، وينتج مع أحد الأربعة الباقية إن كان كبرى مطلقا عاما، إلا في الصغرى الممكنتين فإن النتيجة فيها ممكنة عامة.

[٢٥١] والبيان في الشكل بعكس الصغرى حتى يرتد إلى الثاني أو بعكس كلتي مقدمتيه حتى يرتد إلى الشكل الأول،<sup>٣٥٧</sup> فينتج المطلوب.<sup>٣٥٨</sup>

[٢٥٢] واختلاط الصغرى المشروطة العامة مع الموجبات الستة المنعكسة سوابها ينتج كالكبرى، لأن في الكبرى الخاصتين فإن النتيجة فيهما عامة تابعة للكبرى.

[٢٥٣] واختلاط الصغرى العرفية العامة مع هذه الموجبات الستة المنعكسة سوابها ينتج كالصغرى إلا مع كبرى الدائمتين، فإن النتيجة فيهما تابعة للكبرى.

[٢٥٤] واختلاط الصغرى الخاصتين مع نفسيهما وعامتهما ينتج<sup>٣٥٩</sup> بعكس الصغرى وإن كان الاختلاط مركبا مع الدائمتين فإن النتيجة فيهما تابعة للكبرى.

[٢٥٥] واختلاط الصغرى الخاصتين مع نفسيهما ومع عامتهما ينتج بعكس الصغرى وإن كان الاختلاط بسيطا، وبالعكس العرفي العام إن كان الاختلاط مركبا، ومع الدائمتين لا ينظم قياس صادق المقدمات كما مر في الشكل الأول.

٣٥٦ م - والكبرى صغرى. | والكبرى صغرى: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩١ ظ.

٣٥٧ م: أو بعكس كلتي مقدمتيه حتى يرتد إلى الثاني، أو بعكس كلتي مقدمتيه حتى يرتد إلى الشكل الأول.

٣٥٨ م: المطلوب وإن كان أحد السوالب الأربع صغرى.

٣٥٩ م: وينتج.



[٢٥٦] والبيان<sup>٣٦٠</sup> في الكل بعكس الصغرى حتى يرتد إلى الشكل الثاني، أو يجعل الكبرى صغرى، والصغرى كبرى حتى يرتد إلى الشكل الأول. ثم يعكس النتيجة ليحصل المطلوب.

[٢٥٧] واختلاط أحد الأربعة إن كان صغرى مع موجبات، السوالب الغير المنعكسة عقيم، لا ينتج لامتناع عكس نتائج هذه الاختلاطات في الشكل الأول لما مر، وافتقار حصولها ينتج في الشكل الرابع إلى عكسها وباللّه التوفيق.

## [ال] فصل [الحادي عشر] في الشرطيات

### [في القياس الإقتراني]

[٢٥٨] [أما الإقتراني]<sup>٣٦١</sup> وهو على<sup>٣٦٢</sup> أنواع كثيرة إلا أنا نذكر منها [ما هو]<sup>٣٦٣</sup> أقرب إلى الطبع.

[٢٥٩] والأول، ما يتركب من المتصلات، والمنتج منها ما يكون الشركة في جزء تام. والمشارك فيه إن كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الأول. وإن كان تاليا فيهما جميعا فهو الشكل الثاني. فإن كان مقدما فيهما جميعا فهو الشكل الثالث. وإن كان مقدما في الصغرى تاليا في الكبرى فهو الشكل الرابع. شرائط الإنتاج ها هنا ما مر في الحمليات.

[٢٦٠] والثاني، ما يتركب من المنفصلات. والأقرب منها إلى الطبع ما يكون على نهج الشكل الأول. كقولنا: "هذا العدد / إما زوج أو فرد"، "وكل فرد [إما]<sup>٣٦٤</sup> واحد أو منقسم بغير متساويين." فينتج: "هذا العدد إما زوج أو واحد أو منقسم بغير متساويين."

[١١٢ظ]

[٢٦١] والثالث، ما يتركب من المتصلات والمنفصلات. والأقرب منهما إلى الطبع ما يكون المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى، [والشركة في جزء غير تام].<sup>٣٦٥</sup> كقولنا: "هذا العدد إن كان منقسما بمتساويين فهو زوج. وكل زوج فهو إما زوج أو فرد أو زوج زوج أو زوج زوج وفرد." ينتج: "إن كان هذا العدد منقسما بمتساويين فهو إما زوج فرد أو زوج زوج أو زوج زوج وفرد."

٣٦٠ م: وبيان، صح هامش.

٣٦١ م - أما الإقتراني. أما الإقتراني: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ و.

٣٦٢ م: وهي. | وهو على: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ و.

٣٦٣ م - ما هو. | ما هو: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ و.

٣٦٤ م - إما. | إما: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ ظ.

٣٦٥ م - والشركة في جزء غير تام. | والشركة في جزء غير تام: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ ظ.

[٢٦٢] والرابع ما يتركب من الحمليات والمتصلات فهو على قسمين: أحدهما: أن تكون الحملية صغرى والمتصلة كبرى. كقولنا: ”هذا الفعل عدل. وكلما كان الفعل عدلا فهو حسن. فهذا الفعل حسن.“  
والثاني أن تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى. كقولنا: ”إن كان هذا الفعل ظلما فهو قبيح. وكل قبيح [فهو]<sup>٣٦٦</sup> مما يستحق الذم عليه. ينتج: إن كان هذا الفعل ظلما فهو مما يستحق الذم عليه.“  
[٢٦٣] والخامس مما يتركب من الحمليات والمنفصلات. والأقرب منها إلى الطبع ما يكون الحملية منها صغرى والمنفصلة كبرى. كقولنا: ”هذا الشيء عدد. وكل عدد فهو إما زوج أو فرد.“ ينتج: ”هذا الشيء إما زوج أو فرد.“

### [الفصل الثاني عشر] في القياس الإستثنائي

[٢٦٤] وهو الذي يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل، وهو مركب من مقدمتين: أحدهما شرطية والأخرى وضع لأحد<sup>٣٦٧</sup> جزئهما أو رفع له، حتى يلزم وضع الجزء الآخر أو رفعه.  
[٢٦٥] ثم اعلم بأن المتصلة ينتج فيها استثناء عين<sup>٣٦٨</sup> المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم، وإلا كذب اللزوم، وعلى العكس لا ينتج. وإلا لارتفع إحتمال العموم.  
[٢٦٦] والمنفصلة الحقيقية التي هي ذات جزئين، فاستثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين الآخر. وإلا لكذب العناد في الثبوت والانتفاء جميعا.  
[٢٦٧] وفي ذوات الأجزاء: فاستثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض البواقي، واستثناء نقيض كل واحد منهما ينتج منفصلة مركبة من بواقي الأجزاء. كقولنا: ”هذا العدد إما زائدا أو ناقصا أو متساو [لعدد آخر].<sup>٣٦٩</sup> ولكنه ليس بزائد.“ ينتج: ”[فهو]<sup>٣٧٠</sup> إما ناقص أو متساو [لعدد آخر].“<sup>٣٧١</sup>

٣٦٦ م - فهو. | فهو: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٢ ط.

٣٦٧ م: لأحدهما.

٣٦٨ م: غير.

٣٦٩ م - لعدد آخر.

٣٧٠ م - فهو. | فهو: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٣ و.

٣٧١ م - لعدد آخر.

[٢٦٨] وأما المنفصلة المانعة من الجمع، فاستثناء عين كل واحد منهما ينتج<sup>٣٧٢</sup> نقيض الآخر، وإلا لكذب العناد في الثبوت. ٣٧٣ / واستثناء نقيض كل واحد منهما [لا]<sup>٣٧٤</sup> ينتج عين الآخر، وإلا لكذب العناد في الانتفاء.

[٢٦٩] [وأما المنفصلة المانعة من الخلو، فاستثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين الآخر، وإلا لكذب العناد في الانتفاء. واستثناء كل واحد منهما لا ينتج نقيض الآخر، وإلا لكذب العناد في الثبوت والله أعلم بالصواب.

### المصادر:

#### – حدائق الحقائق؛

زين الدين الكشي (ت. ١٢١٠هـ/١٦٠٧م – ١٢٢٨هـ/١٦٢٥م).  
مكتبة السليمانية، قسم كبريلي فاضل أحمد باشا الرقم ٨٦٤.

#### – الموجز في المنطق؛

زين الدين الكشي (ت. ١٢١٠هـ/١٦٠٧م – ١٢٢٨هـ/١٦٢٥م).  
كتبخانه مجلس شورای ملی، قسم المنطق، إيران، الرقم: ٩٤٦٣.

تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لحدائق الحقائق لعبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي؛  
علي رضا شاهين.

جامعة أنقرة، رسالة الماجستير، أنقرة ٢٠١٧.

٣٧٢ م: لا ينتج. | ينتج: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٣ و.

٣٧٣ هنا في آخر ورق [١١٢ظ] بعد عبارة “في الثبوت” قد اختلط ورق آخر بين أوراق كتاب الكشي “الموجز في المنطق”. هذا الورق مسجل في النسخة المكتبة برقم [١١٣] و، و[١١٣ظ]. حين بحثنا عن هذا الورق رأينا يتكلم المؤلف فيه عن عكس المستوى في القضايا الموجهة. لكن الموضوع التي وضع الورق فيه في كتاب الكشي “الموجز في المنطق”، كشي يوضح القياس الإستثنائي. حين بحثنا عن هذه المجموعة التي كتاب الكشي فيه، رأينا أن بعض أوراقه قد اختلطت. مثلاً في المجموعة، في ورق [١٢٣ظ] يوجد مختصر للمنطق يبدأ كذلك: بسم الله الرحمن الرحيم “في علم المنطق”. الورق [١١٣] و، و[١١٣ظ] الذي وضع في كتاب الكشي الموجز في المنطق يجب أن يوضع بعد [١٣٧ظ].

٣٧٤ م - لا. | لا: كشي، حدائق الحقائق، (كبريلي فاضل أحمد باشا: ٨٦٤)، ٩٣ و.

## C. Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık* İsimli Eserinin Tercümesi

[*el-Mûcez fi'l-Mantık*]

Bismillahirrahmanirrahim

Zeynuddin el-Keşşî'nin *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ı, Allah ona rahmet etsin.

[1] Makamına ve burhanının parlaklığına (açıklığına) yakışır bir şekilde hamd Allah'adır. Salât Muhammed'in (s.a.v) ve onun ailesinin üzerine olsun.

[Birinci Bölüm Tasavvurlar Hakkında]

[Birinci] Fasl Anlamlı Söz Hakkında

[Lafızların Manaya Delâleti]

[2] Anlamlı söz:

- Ya isimlendirdiği şeyin tamamına nispeti ifade eder, insanın düşünen canlıya nispetinde olduğu gibi ve bu *mutabakat yoluyla delâlettir*.
- Ya da parçası olması bakımından isimlendirdiği şeyin bir parçasına nispeti ifade eder, sadece canlıya ya da düşünene nispetle insan gibi ve bu *tazammun yoluyla delâlettir*.
- Ya da zihnin isimlendirilen şeyden kendisine intikal ettiği lazîmi hârice nispeti ifade eder, cesura nispetle aslan gibi ve aptala nispetle eşek gibi ve bu *iltizam yoluyla delâlettir*.

[Hakikat ve Mecaz]

[3] Bunlardan birincisi olan mutabakat yoluyla delâlet "hakikat" olarak isimlendirilir; diğer ikisi olan tazammun ve iltizam yoluyla delâlet ise mecaz olarak isimlendirilir. Bunlardan birincisi bütünün isminin parçaya söylenmesi olarak isimlendirilir. İkincisi melzûmun isminin lazıma hamledilmesi olarak isimlendirilir.

Lafzın kendisine nakledilene delâleti kendisinden nakledilene delâletinden daha kuvvetli olabilir.

[4] (1) Eğer nakleden şeriat ise *şer'î olarak nakledilen lafızlar* olarak isimlendirilir mesela zekât, namaz, oruç ve bunların dışındakilerin isimleri gibi. (2) Eğer nakleden genel örf ise *örfi olarak nakledilen lafızlar* olarak isimlendirilir, ata nispetle binek (dâbbe) ismi gibi. (3) Eğer nakleden özel örf ise *ıstılâhî olarak nakledilen lafızlar* olarak isimlendirilir, nahivcilerin, astrologların ve bu ikisi dışındaki ilim ehlinin terimleri gibi.

[5] Bazen bu şekilde olmayabilir de bu durumda kendisinden nakledilene nispetle “hakikat” ve kendisine nakledilene nispetle “meczaz” olarak isimlendirilir.

[6] Mutabakat yoluyla delâlet eden: (1) Ya kendisinin bir parçası olduğunda onun parçası bir şeye delâlet eder. Zeyd'in evi ve Amr'ın çocuğu gibi ve bu mürekkeptir. (2) Ya da kendisinin bir parçası olduğunda onun parçası bir şeye delâlet etmez ve bu müfrettir.

[7] Müfret:

(1) Ya tanım ve hakikat bakımından lafızı tek olur ancak anlamları farklı olur. “Gören göz”, “kaynayan göz”, güneş ve altın gibi ve satış akdi yapan “müşteri” ile astrologların şans saydıkları “müşteri” gibi ve hayız ve temizlik için kullanılan kur' ((كُرْ) gibi. İşte bunlar “eş sesli (müşterek) isimlerdir” ve manalarından her birine nispetle “mücmel” olarak isimlendirilirler.

(2) Ya da lafızları aynı, manaları farklı olur ancak bu tanım ve hakikat bakımından değil aksine bu farklılık sadece sayı bakımından olur. Mesela fertlerine nispetle canlı gibi, şahıslarına nispetle insan gibi ve fertlerine nispetle at gibi. İşte bunlar “eşit anlamlı” (mutevati) isimlerdir yani fertleri mana bakımından uyuşanlardır.

(3) Ya da hem lafız hem de mana bakımından çok olurlar (farklı lafızlar farklı anlama gelir) ve bunlar “ayrı (mütebayin) lafızlardır”, ister bunlar bir şeyin zatına delâlet etsin ya da bunlardan biri zata delâlet etsin diğeri ise sıfata delâlet etsin *seyf* (kılıç) ve *sârim* (keskin) gibi. Ya da zat ve sıfatın bütününe delâlet etsin Hindistan'a müntesip olma vasfı ile beraber kılıcın zatına delâlet eden “muhenned” gibi. Ya da bir şeyin sıfatına delâlet etsin düşünen ve fasih olma gibi.

[8] Sonra müfret lafız:

- Ya tek başına kendisiyle haber vermeye elverişli olmaz ki o “edattır”.
- Ya da tek başına kendisiyle haber vermeye elverişli olur. Bu da: (1) Ya varlığının arazlarıyla belli bir zamana delâlet eder ve o çekiminde mastara ârız olan şekillerdir “vurdu vuruyor” gibi ve bu “kelimedir”. (2) Ya da belli bir zamana delâlet etmez ve o “isimdir”.

### [Tikel ve Tümel]

[9] İsim: (1) Ya manasının kendisini tasavvur etmek kendisinde ortaklığın olmasını engeller, Zeyd ve Amr gibi. Bu “lafzen âlem (özel isim)”dir mana bakımından tikel ve tekildir. (2) Ya da (manasının kendisini tasavvur etmek kendisinde ortaklığın vuku bulmasını) engellemez, mesela insan gibi. Bu ise tümeldir (külli) ve “mutlak lafız” olarak isimlendirilir.

### [İkinci Fasil Beş Tümel Hakkında]

[10] Tümel: (1) Ya mahiyetin tamamı olur (2) Ya da mahiyete dâhil olur. Mahiyete dâhil olan tümel, mahiyetin ancak kendisinin varlığından sonra var olduğu ve kendisinin yokluğunda mahiyetin de hariçte ve zihinde birlikte yok olduğu şeydir ve mahiyete dâhil olan tümel bu mahiyet için zâtî olarak isimlendirilir. (3) Ya da tümel mahiyetin dışında olur ki o bu şekilde (mahiyetin zâtî'si) olmayandır ve bu onun ârâzî olarak isimlendirilir.

[11] Mahiyete dâhil olan (tümel):

- (1) Ya “O nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen” olur ve o “ikisi arasındaki ortak parçanın tamamıdır” cevher, cisim, nefsi olan cisim ve canlı gibi. İşte bu “cinstir”. Çünkü cins “O nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir.” Cinsin dört mertebesi vardır.
- (2) Ya da “o hangi şeydir? sorusunun cevabında sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen” olur ve o ayırt edici cüz'ün tamamıdır, mesela düşünene nispetle canlı gibi. Bu ise ayırmadır (fasıl). Çünkü ayırım: “O hangi şeydir? sorusunun cevabında sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir.” Ayırımın ademe (yokluğa) ait olması caiz de-

ğildir, çünkü yokluğun varlıktan bir parça olması caiz değildir. Onun türün cinsteki hissesinin varlığı için illet olması gerekli değildir. Çünkü büyüyen cisim bitkilerin ve canlıların cinsidir ve onlardan her birinin imtiyazı diğerinin aynıdır, bu cisimlerin kurucu olmasını (kâim) güçlendirir, bir şey ile kaim olan da o şeye muhtaç olur. Bu durumda onun illeti olması imkânsız olur.

[12] Fasıllar da:

- (1) Cinsi “bölen” olur,
- (2) Türü “kuran” olur.

Cinsin kurucu unsuru olan her şey türün de kurucu unsuru olur ve bunun aksi doğru değildir. Türü bölen her şey cinsi de böler ancak bunun aksi doğru değildir.

[13] Mahiyetin kendisi olan tümele gelince:

- (1) Ya o nedir? sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen olur, mesela fertlerine nispetle insan gibi. Bu *bakiki türdür*. Çünkü o “o nedir? sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümel”dir.
- (2) Ya da kendisinin üstündeki cinsin konusu ve ondan bir kısım olur, yani “o nedir? sorusunun cevabında onun için ve onun dışındaki cinsler için söylenir, mesela canlıya nispetle insan gibi. Bu itibar *görelî türdür* ve onun da aynı şekilde dört mertebesi vardır.

[14] Çünkü görelî tür:

- (1) Ya üzerinde bir tür olur fakat altında bir tür olmaz mesela at gibi ve bu *son türdür* ve “türlerin türü” olarak da isimlendirilir.
- (2) Ya da bunun aksi olur mesela cisim gibi ve o *yüksek türdür*.
- (3) Ya da üstünde ve altında bir tür olur canlı ve büyüyen cisim gibi ve bu *orta türdür*.
- (4) Ya da üstünde ve altında bir tür olmaz. Melek gibi ve bu *müfret tür'dür*.

[15] Bu şekilde bunu cinslerin mertebeleri hakkında söyleyebiliriz ancak yüksek cins orda cinslerin cinsidir son cins değil. Eğer cevher cins olmazsa müfret cins akıldır.

[16] (3) Mahiyetin haricinde olan tümele gelince o:

- (1) Ya tek bir türe özgü olarak mahiyetin lazımı olur, mesela insana nispet ile bil kuvve gülen gibi. Bu özelliştir (hâssa).
- (2) “Ya da bir türden daha fazlası” için söylenen tümel olur, mesela birçok türe nispetle hareket eden ve mevcut olan gibi. Bu da genel ilinektir (ârâz-ı âm).
- (3) Ya da mahiyetin lazımı olmaz ve o “kendisinden ayrılabilen ârâzdır”. Bu da eğer sadece bir türe özgü ise “özellik (hâssa)” olarak bir türden daha fazlasında bulunuyorsa “genel ilinek (ârâz-ı âm)” olarak isimlendirilir. İlinek:
  - (a) Ya hızlı kaybolan olur: Utananın yüzünün kızarıklığı ve korkan birinin yüzündeki sarılık gibi.
  - (b) Ya da yavaş yok olan olur: Gençlik ve yaşlılık gibi.

### [Mürekkep]

[17] Mürekkepler:

- (1) Ya “takyîdî” (kayıtlanmış) olur insanın tanımında düşünen canlının kullanılması gibi.
- (2) Ya da haberî (bildirimsel) olur ve bu önermedir.
- (3) Ya da mürekkep takyîdî ve haberî olmaz. Takyidi ve haberi olmayan da ya öncelikli olarak, ifade edilen bir şeyin talebini ifade eder ya da bunu ifade etmez. Eğer öncelikli olarak ifade edilen bir şeyin talebi ise talep edilen şey ya eşyanın mahiyetidir ve bu sorudur. Ya da muhataptan sadır olan fiillerdir. Bunlar yukarıdan olursa *emir* aşağıdan olursa *istek/sual* eşitlik ile beraber *dilemedir*. Bu şekilde “Ruh nedir ?” ve “Bana ruhun mahiyetini anlat” sözleri arasındaki fark ortaya çıktı. Çünkü bunlardan birincisinin amacı ruhun mahiyeti, ikincisinin amacı ise bu mahiyeti anlamaktır. Eğer ikincisi olursa o *tenbibtir* ve *beklenti*, *yemin* ve *nida* bunun içine girer.

### [Üçüncü Fasal Tanımlama Hakkında]

[18] Tanımlamaya gelince; o:

- Ya cins ve ayırım ile olur, “İnsan düşünen canlıdır” sözümüz gibi. Bu tam özsel tanımdır (hadd-i tâm).



- Ya da tanımlama sadece ayırım ile olur, “İnsan düşünerdir” sözümüz gibi. Bu eksik özsel tanımdır (hadd-i nâkıs).
- Ya da tanımlama cins ve özellik (hâssa) ile olur, “İnsan gülen canlıdır” sözümüz gibi. Bu tam ilintisel tanımdır (resm-i tâm).
- Ya da tanımlama sadece özellik ile olur, “İnsan gülerdir” sözümüz gibi. Bu eksik ilintisel tanımdır (resm-i nâkıs).

## [İkinci Bölüm Tasdikler Hakkında]

### [Birinci Fasal Önermenin Mahiyeti Hakkında]

- [19] Önermeye gelince; “Önerme, doğru ve yanlış olması muhtemel olan bir sözdür”. Bizim şu sözümüz gibi: “Cisim hareketlidir” yani cisim harekete sahiptir. Bu “türeme yoluyla yükleme” olarak isimlendirilir. Yine bizim şu sözümüz gibi: “Hareketli olan cisimdir”, yani harekete sahip olan cisimdir ve bu “muva-tat” (eşitlik yüklemesi) olarak isimlendirilir.
- [20] Önermede hüküm:
- (a) Ya daha önce söylediğimiz gibi<sup>375</sup> kesin (câzim) olur ve bu “yüklemlı önerme”dir.
  - (b) Ya da hüküm bir şarta bağlı olur ve bu “şartlı önerme”dir.
- [21] Bir şarta bağlı olan önermede:
- (a) Ya önbitişen ile ardbitişen arasında bir lüzum ilişkisi vardır. Bu bitişik şartlı önermedir. Şu sözümüz gibi: “Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur”.
  - (b) Ya da önbitişen ile ardbitişen arasında inad (ayırışma) ilişkisi vardır. Bu da ayrık şartlı önerme olur. Şu sözümüz gibi: “Her sayı ya çifttir ya da tektir”.
- [22] Yüklemlı önermeye gelince; onun bir konusunun olması gerekir ve bu kendisi hakkında hüküm verilendir (mahkûm-u aleyh) bir de yüklemının olması gerekir ve bu kendisi ile hüküm verilendir (mahkûm-u bih). Konu ve yüklem

375 Keşşî “daha önce söylediğimiz gibi” derken muhtemelen başka eserlerini kast ediyor. Çünkü bu eserinde önermede hüküm konusunu ilk kez ele alıyor. Hadâiku'l-Hakâik'te de aynı üslubu kullanmakta ve önermeler konusuna yeni başlarken “daha önce söylediğimiz gibi” demektedir.

kelam terminolojisinde mevsuf ve sıfat olarak isimlendirilir, nahiv terminolojisinde de mübteda ve haber olarak isimlendirilir.

- [23] Bir şeyin kendisi konu olduğu zaman onun o olması bakımından bil fiil konu olması gerekli değildir. Aksine ister mazi olsun ister şimdiki zaman olsun isterse de gelecek zaman olsun onun sadece o olması bakımından bil fiil cümlede olması konu olması için yeterlidir.

### [Yüklemli Önermede Nicelik ve Nitelik]

- [24] Eğer konu bir şahıs ise önerme “*mabsusa*” (tekil) olarak isimlendirilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Zeyd kâtipdir veya Zeyd kâtip değildir”.

- [25] Eğer konu tümel ise:

- (a) Ya “Her” ya da “Bazı” ya da “Hiçbir” ya da “Hiçbiri” ya da “Hepsi değil” ya da “Bazısı değil” niceliklerden biri ile sınırlanır/belirlenir: Bunlar, hükümün kendisi hakkında sabit olduğu ölçünün niceliğine delalet eden lafızlardır. Bu önermeler “*mabsûra*” ve “*müsevvera*” olarak isimlendirilir.
- (b) Önerme ister olumlu olsun isterse de olumsuz olsun bu niceliklerden biri ile sınırlanmaz ise “*mühmele*” (belirsiz, ihmal edilmiş) olarak isimlendirilir. Bizim şu sözümüz gibi: “İnsan gülerdir” ve “İnsan gülen değildir.” Mühmele önerme, doğruluğu tümelin değil, tikelin doğruluğuna bağlı olduğundan tikel hükmündedir.

- [26] Niceliği belirli (mahsûre) önermeler şu kısımlara ayrılır:

- (a) Tümel: Tümel önermeler “her” ya da “hiçbir” ya da “hiç biri” niceleyicileri ile belirlenmiştir. Bu önermeler genel (âmme) olarak isimlendirilir.
- (b) Tikel: Tikel önermeler “bazı” ya da “hepsi değil” niceleyicileri ile belirlenmiştir. Bu önermeler özel (hasse) olarak isimlendirilir.

- [27] Sonra tümel ve tikel önermelerin her biri şu kısımlara ayrılır:

- (a) Olumlu: Olumlu önerme, kendisinde bir şeyin bir şeyde sübutuna/gerçekleşmesine hükmedilen önermedir; isterse bu iki şey varlık bildirsin ya da ikisi yokluk bildirsin ya da birisi varlık bildirsin diğeri yokluk bildirsin bu fark etmez. Böyle önermeler *olumlu (müsebbite)* olarak isimlendirilir.

(b) Olumsuz: Olumsuz önerme, yukarıda söylediğimiz açıklama bağlamında kendisinde bir şeyin bir şeyde sübutuna hükmedilmeyen önermedir ve bu önermeler *olumsuz (nâfiye)* olarak isimlendirilir.

[28] Öyle ise niceliği belirli (mahsûrat) önermeler dört tanedir. Bunlar şunlardır: “Her insan canlıdır”, “Bazı canlılar insandır”, “Hiçbir insan at değildir”, “Bazı canlılar at değildir”, ve yine “Her canlı at değildir”. Çünkü bu ikisi arasında mana bakımından bir farklılık yoktur.

### [Udûl ve Tahsîl]

[29] Sonra olumlu ve olumsuz önermelerden her biri şu kısımlara ayrılır:

(a) Mâdûle: Madule önerme, olumsuzluk harfinin konunun ya da yüklem ya da her ikisinin bir parçası yapıldığı önermedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Her canlı olmayan cansızdır”. “Her cansız olan âlim olmayandır”. “Her canlı olmayan âlim olmayandır”.

(b) Muhassala ve basite; Muhassala olumluya, basite olumsuzza özgüdür. Bunları birbirinden ayırmak olumsuzluk harfini bağdan önce getirerek olur.

### [İkinci] Fasil Önermelerin Cihetleri Hakkında

[30] Yüklemelerin konularına nispetinin bir keyfiyetinin olması gerekir, ister bu olumlu nispetle olsun isterse de olumsuz nispetle olsun fark etmez. Yüklem konuya nispetinin bu keyfiyeti önermenin “ciheti” (kipi) olarak isimlendirilir.

[31] Çünkü yüklem konuya nispetinin bu keyfiyeti:

(1) Ya bi'l-kuvve olur ve o “imkân-ı has”tır.

(2) Ya da bi'l-fiil olur ve o “ıtlak-ı âmm”dır.

[32] Sonra fiili olan keyfiyet:

(1) Ya devamlı olur ve o “dâime”dir.

(2) Ya da lâ devam (devamsızlık) ile olur ve o “lâ dâime” dir.

[33] Sonra devamlı:

(1) Ya zorunlulukla olur ve o “zaruriye-i mutlakadır”.

(2) Ya da zorunlu olmama ile olur ve o “lâ zaruriyedir” (zorunsuzluktur).

[34] İşte bu altısı önermelerin cihetleridir; Yani önermelerin hiç birinin nefsu'l-emr'de (kendinde) bunlarsız olması mümkün değildir.

[35] O, eğer imkân-ı âmm ile kayıtlanmış ise bütün bu önermeler için muhtemel olan mümküne-i âmmedir. Mümküne-i âmme, kendisine muhalif olan yönden kendisinde zorunluluğun kaldırılmasıyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her ateş imkân-ı âmm ile sıcaktır”.

“Her sıcak olan imkân-ı âmm ile yakıcıdır”.

“Her ateş imkân-ı âmm ile yakıcıdır”.

[36] Eğer önerme lafız olarak kipli değilse ve asla bir kayıt ile kayıtlanmış değilse onun ne olduğunu ortaya çıkarmak için araştırmak gerekir.

[37] Eğer önerme zikrettiğimiz cihetlerden biriyle lafız olarak kiplenmiş ise ki bunlar şunlardır:

[38] (1) Ya imkân-ı has ile kiplenmiş olur ve o “mümküne-i hâssa”dır. Yani isterse önerme tümel olsun veya tikel olsun, isterse de olumlu veya olumsuz olsun zorunluluğun hem varlık hem de yokluk yönünden birlikte ortadan kaldırılmasıyla kendisinde hükmedilen önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her altın imkân-ı has ile eriyendir”.

“Her eriyen imkân-ı has ile katıdır”.

“Her altın imkân-ı has ile katıdır”.

[39] (2) Ya da ıtlak-ı âmm ile kiplenmiş olur, bu da “mutlaka-i âmme”dir. Yani yüklemnin bi'l-fiil konu hakkında sübutuyla veya selbiyle hükmedilen önermedir.

“Her at ıtlak-ı âmm ile kişneyendir”.

“Hiçbir kişneyen ıtlak-ı âmm ile anıran değildir”.

“Hiçbir at ıtlak-ı âmm ile anıran değildir”.

[40] (3) Ya da devam ile kiplenmiş olur ve o:

(a) Ya konunun zatı devam ettiği sürecedir ve bu “dâime”dir. Yani kendisinde konunun zatı devam ettiği sürece yüklemnin konu hakkındaki sübutunun veya yüklemnin konu hakkındaki selbinin devamlılığıyla hüküm verilen önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Daima her cisim müelleftir (bileşiktir)”.

“Daima Vacibu'l-Vücut bileşik değildir”.

“Daima hiçbir cisim Vacibu'l-Vücut değildir”.

[41] (b) Ya da devam konunun vasfı devam ettiği sürece dir. Bu da:

(b-1) Ya mutlak olarak olur ve o “örfiye-i âmme” dir. Yani konunun vasfı devam ettiği sürece yüklem konuya yüklenmesinin ya da yüklenmemesinin devamıyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her canlı, canlı olduğu müddetçe duyumsayandır”.

(b-2) Ya da lâ devam (süreksizlik) kaydı ile kayıtlanır. Bu da “örfiye-i hâssa”dır. Yani örfiye-i hâssa kendisinde konunun zatı devam ettiği sürece değil aksine konunun vasfı devam ettiği sürece yüklem konu için sübutunun ya da selbinin devamsız olmasıyla (lâ dâime) hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Hiçbir sarhoş edici devamlı olmaksızın sarhoş ettiği müddetçe üzüm değildir.”

“Her şarap devamlı olmaksızın şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir.”

“Hiçbir üzüm devamlı olmaksızın üzüm olduğu müddetçe şarap değildir.”

[42] (4) Ya da lâ devam (süreksizlik) cihetiyle kiplenmiş olur. Bu da “vücutiye-i lâ dâime”dir. Yani kendisinde devamlı olmaksızın bil fiil yüklem konu hakkında sübutuyla veya selbiyle hükmedilen önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Bazı insanlar devamlı olmaksızın bil-fiil gülerdir.”

“Hiçbir gülen devamlı olmaksızın bil-fiil uyuyan değildir.”

“Bazı insanlar devamlı olmaksızın bil-fiil uyuyan değildir.”

[43] (5) Ya da zorunluluk cihetiyle kiplenmiş olur. Bu da:

(a) Ya dâimedeki olduğu gibi konunun zatı devam ettiği sürece olur. Bu “zaruriye-i mutlaka”dır. Yani kendisinde konunun zatı devam ettiği sürece yüklem konu için zorunluluğunun sübutu veya ondan bunun selbiyle hükmedilen önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Zorunlu olarak her cisim mümkündür”.

“Zorunlu olarak hiçbir mümkün imkânsız değildir”.

“Zorunlu olarak hiçbir cisim imkânsız değildir”.

[44] (b) Ya da konunun vasfı devam ettiği sürece olur:

(b-1) Bu da ya “örfiye-i âmmе”de olduğu gibi mutlak olarak (konunun vasfının devamı) olur ve bu “meşrûte-i âmmе”dir. Yani konunun vasfı devam ettiği sürece kendisinde yüklem in konu için sübutunun veya selbinin zorunluluğunun devamıyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Zorunlu olarak her kâtip yazı yazdığı sürece hareketlidir”.

“Zorunlu olarak hiçbir hareketli olan hareketli olduğu sürece sakin değildir”.

“Zorunlu olarak hiçbir kâtip yazı yazdığı sürece sakin değildir”.

(b-2) Ya da “örfiye-i hâssa” da olduğu gibi lâ devam kaydı ile kayıtlanmış olur. Bu “meşrûte-i hâssa”dır. Yani kendisinde devamlı olmaksızın, konunun zatı devam ettiği sürece değil; aksine konunun vasfı devam ettiği sürece yüklem in konu hakkında sübutunun veya selbinin zorunluluğunun devamıyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Devamlı olmaksızın uyanık olduğu sürece zorunlu olarak hiçbir uyanık uyuyan değildir”.

“Devamlı olmaksızın her uyuyan (mesbût) uyuduğu sürece (mesbûten) zorunlu olarak uyuyandır”.

“Devamlı olmaksızın uyanık olduğu sürece zorunlu olarak hiçbir uyanık uyuyan değildir”.

[45] (c) Ya da vakte göre olur:

(c-1) Bu vakit de ya belirli olur ki bu “vaktiye”dir. Yani kendisinde devamlı olmaksızın aksine belirli bir vakitte yüklem in konu hakkında sübutunun veya selbinin zorunluluğuyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Devamlı olmaksızın dünya güneş ile ay arasında bulunduğu zaman her ay zorunlu olarak tutulur.”

“Devamlı olmaksızın hiçbir ay bu vaktin dışında zorunlu olarak ışık verici değildir.”

“Devamlı olmaksızın bazı tutulanlar bu vaktin dışında zorunlu olarak ışık verici değildir.”

(c-2) Ya da belirli bir vakitte olmaz. Bu da “müntezire” dir. Yani kendisinde devamlı olmaksızın aksine bazı vakitlerde yüklem konusunu hakkında sübutunun veya selbinin zorunluluğuyla hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her insan devamlı olmaksızın bazı vakitlerde zorunlu olarak nefes alır.”

“Devamlı olmaksızın hiçbir insan bazı vakitlerde zorunlu olarak koklayan değildir.”

“Devamlı olmaksızın bazı nefes alanlar bazı vakitlerde zorunlu olarak koklayan değildir.”

[46] (6) Ya da “lâ zaruret” cihetiyle kiplenmiş olur. Bu da “vücutiye-i lâ zaruriye” dir. Yani kendisinde yüklem konusunu hakkında sübutunun veya selbinin zorunlu olmaması ile hükmolunan önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her kâtip zorunlu olmaksızın <bil fiil> hareketlidir.”

“Bazı insanlar zorunlu olmaksızın <bil fiil> kâtiptir.”

“Bazı hareketli olanlar zorunlu olmaksızın bil fiil insandır.”

[47] Burada sınıfladığımız önermelerin hepsi on üç tanedir. Bunlar şunlardır: (1) Müküne-i âmme (2) Mümküne-i hâssa (3) Mutlaka-i âmme (4) Dâime (5) Örfiye-i âmme (6) Örfiye-i hâssa (7) Vücutiye-i lâ dâime (8) Zaruriye-i mutlaka (9) Meşrûte-i âmme (10) Meşrûte-i hâssa (11) Vaktiyye (12) Müntezire (13) Vücutiye-i lâ zarure. Başarı Allah'tandır.

### [Üçüncü] Fasal Çelişki Hakkında

[48] Çelişki; iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından zatı itibariyle (1) zorunlu, imkânsız, geçmişteki mümkün ve mümkün-ü has'ta olduğu gibi aynıyle (2) ya da gelecekteki mümkünde olduğu gibi aynıyle olmadan birinin doğru diğerinin yanlış olacak şekilde farklı olmasıdır. Çünkü eğer (gelecekteki mümkün şeylerde) taraflardan birisinin vukuu kesin olursa bu imkândan çıkmış ve seçim ortadan kalkmış olur. Bu, <gelecekteki mümkünün> zatını

nazar-ı itibara alırsak böyledir ancak <hariçteki> sebebi nazar-ı itibara alırsak belirlenmiştir.

- [49] Eğer önerme mahsusa (tekil) ise onda çelişkinin gerçekleşmesi için konuda ve yüklemde birliğin olmasının yeterli olduğunu bil. Şartta birlik, parça ve bütünde birlik, mekânda birlik, izafette birlik, kuvve ve fiilde birlik ve zamanda birlik konu ve yüklem altına girer.
- [50] İki önerme eğer mahsûre yani niceliği belirli ise; bunlarda çelişkinin gerçekleşmesi için aynı şekilde nicelikte ihtilaf etmeleri gerekir. Çünkü iki tümel imkân maddesinde birlikte yanlış olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Her mevcut mümkündür.” Hiçbir mevcut mümkün değildir.”
- [51] İki tikel önerme de imkân maddesinde birlikte doğru olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı mevcutlar mümkündür.” “Bazı mevcutlar mümkün değildir.” İki önerme nicelikte ihtilaf ederse doğru ve yanlışlıkta her biri bir pay sahibi yani biri doğru diğeri yanlış olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her mevcut mümkündür.” “Bazı mevcutlar mümkün değildir.”
- [52] Çelişkinin gerçekleşmesi zamanda birlik olmadan imkânsız olduğundan ve bunun gerçekleşmesi de zor olduğundan dolayı, önermelerden her birini çelişğini belirttik.
- [53] Diyoruz ki; mutlaka-i âmme'nin kendi türünden yani mutlaka-i âmme olarak bir çelişği yoktur. Çünkü o lâ-devamda muhtemeldir. Önermenin maddesinin böyle olmasının takdirine göre, bunlardan birisinin zamanının diğerinin zamanından farklı olması ihtimalinden dolayı olumlu ve olumsuz arasında çelişki gerçekleşmez. Bu durumda onun çelişğinde devam kaydının itibara alınması gerekir. Çünkü devamlı olumsuzluk, ister dâimi olsun isterse de olmasının olumluluğu ortadan kaldırır.
- [54] Sonra devamlı olan:
- (1) Zorunlu olabilir (2) Zorunlu olmayabilir de. Diğer kısım doğru olduğunda mutlakanın yanlışlıkta diğer iki kayıttan her biri ile bir araya gelmesinin geçerliliğinden dolayı bu iki kayıttan herhangi birine mutlakanın çelişğinde itibar edilmesi caiz değildir. Böylece bu mutlakanın çelişğinde devam kaydının göz önünde bulundurulmasının zorunluluğu sabit olmuş olur.
- [55] Nasıl ki mutlaka-i âmme'nin kendi türünden çelişği yoktur aynı şekilde onun dışındaki önermeler de kendi türünden bir şey ile çelişmez. Çünkü doğru olan



ona cihet bakımından muhalif olduğu zaman bunların yanlışlıkta bir araya gelmeleri geçerli olurdu. Bundan dolayı aksine onun çelişği ona nicelik, nitelik ve cihet bakımından birlikte muhalif olandır.

### [Modal Önermelerde Çelişki]

[56] Sonra şunu bil ki önermeler şu kısımlara ayrılır:

- (1) Bir cüze (cihete) sahip olanlar ki bunlar olumsuzluk harfi onun tek bir cüzüne ya da beraberce iki cüzüne ilişmeyendir: mesela mümküne-i âmme, mutlaka-i âmme, dâime, örfiye-i âmme, zaruriye-i mutlaka ve meşrûte-i âmme gibi.
- (2) İki cüze sahip olanlar ki bunlarda ya olumsuzluk harfi iki tarafına birlikte ilişir: zorunluluğu her iki tarafından birlikte ortadan kaldırmak için olumsuzluk harfinin kendisine iliştiği mümküne-i hâssa gibi ya da olumsuzluk harfine de ilişir; iki hâssa, iki vaktiye ve iki vücüdiye gibi.

[57] Bir cüze sahip olan ilk kısmın yani basit modal önermelerin çelişği, kendisine nicelikte, nitelikte ve cihette birlikte muhalif olan önermedir.

[58] İki cüze sahip olan ikinci kısmın yani bileşik modal önermelerin çelişği, ya kendisine nitelikte muvafık olan, nicelik ve cihette muhalif olan önermedir. Ya da kendisine nicelikte, nitelikte ve cihette birlikte muhalif olandır.

[59] Mümküne-i âmmenin çelişği; nicelik ve nitelikte kendisine muhalif olan zorunludur. Bizim şu sözümüz gibi: “Zorunlu olarak bazı ateşler sıcak değildir.”

[60] Mümküne-i hâssanın çelişği bu şekilde değildir, aksine doğru olan ya kendisine muvafık olan zorunludur ya da kendisine muhalif olan zorunludur. Bizim şu sözümüz gibi: “Zorunlu olarak bazı altınlar eriyen değildir.” Ya da “Zorunlu olarak bazıları eriyendir.

[61] Mutlaka-i âmmenin çelişği kendisine muhalif olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı atlar daima kişneyen değildir.”

[62] Dâimenin çelişği de kendisine muhalif olan mutlaka-i âmmedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı cisimler ıtlak-ı âmm ile birleşik değildir”.

- [63] Örfiye-i âmmenin çelişği konunun vasıfla nitelendiği bazı vakitlerde ona muhalif olan önermedir (hiniye-i mutlaka). Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı canlılar canlı olduğu zaman ıtlak-ı âm ile duyumsayan değildir.”
- [64] Örfiye-i hâssânın çelişği bu şekilde değildir; aksine doğru olan ya vasfın olduğu bazı vakitlerde ona muhalif olandır (hiniye-i mutlaka) ya da kendisine muvafık olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı sarhoş edenler(içkiler) sarhoş ettiğinde üzündür.” Ya da “Bazısı daima üzüm değildir.”
- [65] Vücutiye-i lâ-dâimenin çelişği bu şekilde değildir, aksine onun çelişği kendisine muvafık olan dâime veya kendisine muhalif olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Hiçbir insan bilfiil daima gülen değildir.” Ya da “Her insan dâime bilfiil gülerdir.”
- [66] Zaruriye-i mutlakanın çelişği kendisine nicelik ve nitelikte muhalif olan mümkün-i âmmedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı cisimler imkân-ı âm ile mümkün değildir.”
- [67] Meşrûte-i âmmenin çelişği konunun vasıfla nitelendiği bazı vakitlerde kendisine muhalif olandır (hiniye-i mümkün). Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı kâtipler kâtip olduğunda imkân-ı âm ile hareketli değildir.”
- [68] Meşrûte-i hâssânın çelişği bu şekilde değildir, aksine konunun vasıfla nitelendiği bazı vakitlerde kendine muhalif olandır yani hiniye-i mümkünedir ya da asla muvafık olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı uyanıklar uyanık olduğu vakit imkân-ı âm ile uyuyandır.” Ya da “Bazısı daima uyuyan değildir.”
- [69] Vaktiyenin (Vaktiye-i lâ dâime) çelişği bu şekilde değildir, aksine doğrusu ya zorunluluğu bu muayyen vakitten kaldıran kendisine muhalif olandır ya da kendisine muvafık olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı aylar dünya güneş ile kendisi arasına girdiğinde imkân-ı âm ile tutulmaz. Ya da “Bazı aylar dâime tutulur.”
- [70] Münteşirenin çelişği bu şekilde değildir, aksine doğru olan ya bütün vakitlerden zorunluluğu kaldıran kendisine muhalif olan <mümküne-i dâime> dir ya da kendisine muvafık olan dâimedir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı insanların herhangi bir vakitte nefes almalarında asla bir zorunluluk yoktur” ve “Bazı insanlar daima nefes alır.”
- [71] Vücutiye-i la- zaruriye'nin çelişği bu şekilde değildir, aksine doğrusu asla muhalif olan dâime ya da asla muvafık olan zorunludur. Bizim şu sözümüz

gibi: “Bazı kâtipler dâima hareketli değildir.” Ya da “Bazıları zorunlu olarak hareketlidir.”

### [Dördüncü] Fasal [Düz] Döndürme Hakkında

[72] Düz döndürme önermenin olumluluk, olumsuzluk ve doğruluk ile yanlışlığı aynı kalmak ile beraber mahkûm-u aleyhi (konu) olumsuzluk ve olumluluk bakımından mahkûm-u bih (yüklem) yapmak ve mahkûm-u bih'i mahkûm-u aleyh yapmaktır.

### [Olumlular]

[73] Sonra şunu bil ki önermeler olumlu ve olumsuz olarak iki kısma ayrılır:

[74] (1) Olumluya gelince; bunlardan fiili olanlar ki bunlar mümküne-i âmme ve mümküne-i hâssanın dışındakilerdir, yüklem konudan daha genel olma ihtimalinden dolayı ve daha özel olanın daha genel olanın bütün fertlerine yüklem olmasının imkânsızlığından dolayı ister tümel olsun ister tikel olsun nicelikte tikel olarak döndürülür tümel olarak döndürülmez. Eğer böyle olmazsa genel olma batıl olur ki bu çelişkidir.

[75] Bu önermeler nitelik bakımından ise mutlaka-i âmme olarak döndürülür. Böyle olmazsa onun çelişği olan tümel olumsuz dâime doğru olur. Tümel olumsuz dâime de kendisi gibi tümel olumsuz dâime olarak döndürülür ve önermenin döndürmesinin çelişğinin döndürmesi bu önermeye çelişiktir. Bu durumda iki çelişğin doğrulukta birleşmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Her insan ıtlak-ı âmm ile canlıdır.” “Bazı canlılar ıtlak-ı âmm ile insandır.” Eğer böyle olmazsa bunun çelişği doğru olur ki o da bizim şu sözümüzdür: “Hiçbir canlı daima insan değildir.” O da kendisi gibi yani tümel olumsuz dâime olarak döndürülür ve o bizim şu sözümüzdür: “Hiçbir insan daima canlı değildir.” Ancak “Her insan daima canlı idi.” Bu da çelişkidir.

[76] Aynı şekilde olumlu önermeden ve onun döndürmesinin çelişğinden bir şeyin daima kendisinden olumsuzlandığı bir kıyas oluşturulur. Bir şeyin daima kendisinden olumsuzlanması ise muhaldir. Bizim şu sözümüz gibi: “Her insan canlıdır.” “Bazı canlılar ıtlak-ı âmm ile insandır.” Eğer bu doğru olmazsa onun çelişği doğru olur. Onun çelişği bizim şu sözümüzdür: “Hiçbir canlı daima

insan değildir.” Ancak “Her insan dâima canlıdır” idi, bu şunu sonuç verir: “Hiçbir insan dâima insan değildir” bu çelişkidir.

- [77] İki mümküne gelince; bunlar zikrettiğimiz gibi her durumda nicelik bakımından tikel, nitelik bakımından mümküne-i âmme olarak döndürülür. Eğer böyle olmazsa onun tümel olumsuz zaruriye olan çelişği doğru olur ki bu da daha önce zikrettiğimiz gibi imkânsızı gerektirir.

### [Olumsuzlar]

- [78] (2) Olumsuzlara gelince; (a) Olumsuzlardan tikel olan; yüklemnin konudan daha özel olma ihtimalinden ve genel olanın özel olandan selb edilmesinin imkânsız olmasından dolayı döndürülemez. Aksi durumda özel olma mutlak olarak geçersiz olurdu.

- [79] (b) Tümel olumsuz önermelere gelince; bunlardan yedi tanesi döndürülemez. Bunlar şunlardır: İki vaktiye, iki vücudiye, iki mümküne ve mutlaka-i âmme. Bunların döndürülememesinin nedeni bunların en özel olanı vaktiyede döndürmenin imkânsız olması sebebiyledir. Çünkü “Zorunlu olarak hiçbir ay ilk dördünde (vakti terbide) tutulmaz” demek doğru iken bununla beraber “Hiçbir tutulan ay değildir” demek doğru değildir. Çünkü ay ıtlak-ı âmm ile tutulandır. Bu onun bu vasıfla konu olması için yeterlidir. Bu durumda ay zatı anlamında zorunlu olarak ay olduğundan dolayı bazı tutulanlar zorunlu olarak aydır. Bu da hangi şekilde olursa olsun bütünü olumsuzlanmasını nefyeden şeylerdendir. Bu burhan ile şu sabit oldu: Vaktiye önerme döndürülemez. Genel olan doğruysa onun özel olan maddelerinde de doğruluğunun zorunluluğundan dolayı ve bu maddelerde döndürmenin imkânsızlığından dolayı ne zaman özel olanda döndürme imkânsız olursa genel olanda da imkânsız olur.

- [80] Diğer kalan altı önerme ye gelince; bunların dört tanesi olan dâime, zaruriye, iki âmme (örfiye-i âmme ve meşrûte-i âmme) kendileri gibi döndürülür. Bunlar kendileri gibi döndürülmez ise bu durumda bu dört önermeden her birine uyan bunların tikel olumluları olan çelişikleri doğru olur. Bu da birkaç yönden imkânsız olan bir şeyi gerektirir.

Birincisi asıl ile beraber döndürmenin çelişğinin birleştirilmesi yoludur; bu da bir şeyin kendisinden selb edilmesini sonuç verir ki o da muhaldir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Bazı sakinler sakin olduğu zaman hareketlidir.”

“Hiçbir hareketli, hareketli olduğu müddetçe sakin değildir.” Şunu sonuç verir:

“Bazı sakinler sakin olduğu zaman sakin değildir.” Küçük öncülü vaktiye, büyük öncülü örfiye olanın modal bileşiminde geleceği üzere bu çelişkidir.

İkincisi çelişğin döndürülmesi yolu iledir ta ki aslın döndürülmüş halinin çelişğine döndürülmüş olsun. Çünkü önermenin döndürülmesinin çelişğinin döndürülmesi bu önermeye çelişiktir. Bu durumda iki çelişğin doğrulukta birleşmesi gerekir ki bu muhaldir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Bazı sakin olanlar sakin olduğu zaman hareketlidir.”

“Bazı hareketli olanlar hareketli olduğu zaman sakindir.”

Ancak “Hiçbir hareketli, hareketli olduğu zaman sakin değil” idi. Sakin olma ve hareketli olma bir zatta birleştiği için bu çelişkidir. Çünkü bizim şu sözümüz doğru olurdu: “Bazı sakinler sakin olduğu zaman hareketlidir.”

Üçüncüsü, yüklem konu ile zıt olabilir. Zıtlık da daima iki yönden olur.

[81] Bunu “iki hâssanın” (örfiye-i hâssa ve meşrûtiye-i hâssa) kendileri ile “iki âmme” (örfiye-i âmme ve meşrûtiye-i âmme) arasında ortak olanların döndürülmeleri hakkında da söylüyoruz. Ancak o ikisi (iki hâssa) âmmelerine döndürülmez. Çünkü onlardan her birinin zorunlu olması muhtemeldir. Zorunlu da kendisi gibi döndürülür. Döndürülmüş önermenin döndürülmesi asıl önermeyi verir. Bu durumda zorunlu olmayanın zorunlu olması gerekir ki bu muhaldir. Bu ikisi kendisi gibi de döndürülemez. Çünkü “Hiçbir kâtip devamlı olmaksızın, kâtip olduğu sürece sakin değildir.” şeklinde söylemek doğru olur. Ancak onun “Hiçbir sakin devamlı olmaksızın sakin olduğu sürece kâtip değildir.” şeklinde döndürülmesi doğru değildir. Çünkü bazı sakinler daima sakindir örneğin yeryüzü gibi.

[82] O ikisinin döndürülmesi konusunda genel ve özel geçersiz olduğu zaman, o ikisinin döndürülmesinin konunun bazı fertlerinde âmm (genel) bazı fertlerinde hâs (özel) olması gerekir.

### [Beşinci] Fasal Ters Döndürme Hakkında

- [83] Önermenin olumsuzluk, olumluluk ve doğruluk ile yanlışlığının aynı kalmasıyla beraber olumsuzluk ve olumluluk bakımından mahkûm-u aleyh'in (konu) çelişğinin mahkûm-u bih (yüklem) yapılması ve mahkûm-u bih'in çelişğinin mahkûm-u aleyh yapılmasıdır.
- [84] Sonra şunu bil ki; daha önce zikrettiğimiz gibi önermeler olumlu ve olumsuz olarak iki kısma ayrılır.

### [Tümel Olumlular]

- [85] Olumlu önermelere gelince; onlardan yedi tanesi ki onlar şunlardır: İki vaktiye iki vücudiye, iki mümküne ve mutlaka-i âmme; bunlardan daha özel olan vaktiyede döndürmenin imkânsız olmasından dolayı ve daha özeldede döndürme imkânsız olduğunda daha genel olanda da döndürmenin imkânsız olacağından dolayı düz döndürmede bunların olumsuzları döndürülemedikleri gibi ters döndürmede de bu olumlular döndürülemezler.
- [86] Çünkü "Her insan belirsiz vakitte (bil intişar) nefes alandır" demek doğru olur. Ancak bunun "Her nefes almayan insan olmayandır" şeklinde ters döndürmesi doğru değildir. Çünkü kendisi hakkında "o nefes almayandır" denen bazılarının insanlıkla nitelenmesi zorunludur.
- [87] Yine "Her ay yeryüzü onunla güneş arasına girdiğinde tutulur" demek doğru olur ancak onun "Her tutulan olmayan ay olmayandır" şeklindeki ters döndürmesi doğru olmaz. Çünkü kendisi hakkında "o tutulan değildir" denen bazılarının ay olma ile nitelenmeleri zorunludur.
- [88] Ancak vaktiyenin yüklemine çelişği muvakkat (belirlenmiş zaman) konu olarak alınırsa o zaman düz döndürmede döndürüldüğü gibi döndürülür. Fakat bu ters döndürme olmaz, çünkü bu sadece yüklemine çelişği değildir. Ters döndürmenin şartlarından birisi konuda yüklemine sadece çelişğinin alınmasıdır.
- [89] Aynı şekilde "Her insan imkân-ı hâs ile kâtiptir" denmesi doğrudur ancak bunun "Her kâtip olmayan insan olmayandır" şeklindeki ters döndürmesi doğru değildir. Çünkü kendisi hakkında 'o kâtip olmayandır' denenlerin bir kısmının insanlık ile nitelenmesi zorunludur.

[90] Bu kesin deliller ile bu olumlu önermelerin tümel olarak ters döndürülemez oldukları ortaya çıkmıştır. Ancak ters döndürmede konu devamlı veya zorunlu olarak alındığında; lâzımın yokluğunda melzûmun da yokluğu zorunlu olduğundan dolayı yüklem devamlı olarak veya zorunlu olarak döndürülür. Aksi takdirde lüzum yanlış olur onun çelişigi doğru olur.

Bizim şu sözümüz gibi: “Her insan ıtlak-ı âmm ile uyuyandır.” “Daima her uyuyan olmayan daima insan olmayandır.” Çünkü lâzımın yokluğunda -ki o insan için uykunun sübutudur- melzûmun da -ki o insandır- yokluğu gerekir. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişigi olan “Bazı insanlar daima uyuyan değildir” şeklindeki sözümüz doğru olur. Ancak “Her insan ıtlak-ı âmm ile uyuyan” idi. Bu çelişiktir.

Yine bizim şu sözümüz gibi: “Her insan ıtlak-ı âmm ile nefes alandır.” Lâzım ortadan kalktığına melzûmu da ortadan kalkacağı için “Daima her nefes almayan daima insan olmayandır.” Aksi durumda lüzum yanlış olur onun çelişigi olan “Bazı insanlar daima nefes almazdır” şeklindeki sözümüz doğru olur. Ancak “Her insan ıtlak-ı âmm ile nefes alan” idi bu çelişiktir. Diğerlerini bununla kıyasla.

[91] Diğer geriye kalan altı önermeye gelince; bunların olumları, lâzım yok olduğunda onun melzûmunun da yokluğu gerektiğinden dolayı, olumsuzlarının düz döndürmede döndürüldüğü gibi kendileri gibi döndürülürler. Aksi takdirde lüzum yanlış olur ve onun çelişigi doğru olur.

[92] Dâimeye gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Daima her cisim birleşiktir.” “Daima her birleşiktir olmayan cisim olmayandır.” Bu, lâzım ortadan kalktığına onun melzûmunun da ortadan kalkmasındandır. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişigi olan “Bazı cisimler ıtlak-ı âmm ile birleşik değildir” sözümüz doğru olur. Ancak “Daima her cisim birleşik” idi bu çelişiktir.

[93] Örfiye-i âmmeye gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Her canlı canlı olduğu müddetçe duyumsayandır.” “Her duyumsayan olmayan duyumsayan olmadığı müddetçe canlı olmayandır.” Bu, lâzım ortadan kalktığına onun melzûmunun da ortadan kalkmasındandır. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişigi olan “Bazı canlılar canlı olduğu zaman duyumsayan değildir” şeklindeki sözümüz doğru olur. Ancak “Her canlı canlı olduğu müddetçe duyumsayandır” idi. Bu çelişiktir.

- [94] Örfiye-i hâssaya gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Her şarap devamlı olmaksızın şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir.” “Her sarhoş edici olmayan devamlı olmaksızın sarhoş edici olmadığı müddetçe şarap olmayandır.” “Her sarhoş edici olmayan bazılarında devamlı olmaksızın, diğer bazılarında devamlı olma veya devamlı olmama ihtimaliyle şarap olmayandır” düz döndürmede olduğu gibi. Lâzım ortadan kalktığında onun melzûmunun da ortadan kalkması gerektiğinden sarhoş edici olmadığı müddetçe bu böyledir. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişği doğru olur. O da bizim şu sözümüzdür: “Bazı şaraplar şarap olduğu zaman sarhoş edici değildir.” Ancak “Her şarap daima olmaksızın şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir” idi. Bu çelişkidir.
- [95] Zaruriye-i mutlakaya gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Zorunlu olarak her cisim mümkündür.” “Zorunlu olarak her mümkün olmayan cisim olmayandır.” Bu lâzım ortadan kalktığında melzûmun da ortadan kalkmasından dolayıdır. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişği olan “Bazı cisimler imkân-ı âmm ile mümkün değildir” şeklindeki sözümüz doğru olur. “Ancak “Zorunlu olarak her cisim mümkündür” idi. Bu çelişkidir.
- [96] Meşrûte-i âmmeye gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Zorunlu olarak her kâtip kâtip olduğu müddetçe hareketlidir.” “Zorunlu olarak her hareketli olmayan hareketli olmadığı sürece kâtip olmayandır.” Bu, lâzım ortadan kalktığında melzûmun da ortadan kalkmasından dolayıdır; aksi durumda zorunlu olan lüzum yanlış olur ve onun çelişği olan “Bazı kâtipler kâtip olduğu zaman hareketli değildir” şeklindeki sözümüz doğru olur. Ancak “Zorunlu olarak her kâtip, kâtip olduğu müddetçe hareketlidir” idi. Bu çelişkidir.
- [97] Meşrûte-i hâssaya gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Zorunlu olarak her mesbût (uykuda olan) devamlı olmaksızın uykuda olduğu sürece uyuyandır.” “Zorunlu olarak her uyuyan olmayan bazısında devamlı olmaksızın bazısında devamlı olma ve devamlı olmama ihtimaliyle uykuda olmayandır. Lâzım ortadan kalktığında onun melzûmunun da ortadan kalkması gerektiğinden “uykuda olmadığı sürece” böyledir. Aksi durumda lüzum yanlış olur ve onun çelişği doğru olur. O da bizim şu sözümüzdür: “Bazı uykuda olanlar uykuda olduğu zaman imkânı âmm ile uyuyan olamayandır.” Ancak “Zorunlu olarak her uykuda olan devamlı olmaksızın uykuda olduğu müddetçe uyuyandır” idi, bu çelişkidir.



### [Tikel Olumlular]

[98] Tikel olumluya gelince; konunun yüklem çelişğinden daha genel olması ihtimalinden dolayı ve daha genel olanın çelişğinin, bu ikisi farklı olduğu için diğerine yüklem olmasının imkânsız olmasından dolayı onun ters döndürmesi gerekli değildir. Aksi durumda özel olma mutlak olarak batıl olurdu. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazı insan olmayanlar canlıdır.” Bunun “Bazı canlı olmayanlar insandır” sözümüzdeki gibi ters döndürülmesi gerekli değildir. Çünkü konu olan “insan olmayan” yüklem çelişği olan “canlı olmayandan” daha geneldir. Çünkü birincisi olan insan olmayan daha özel olumsuzlanmasıdır ve ikincisi olan canlı olmayan daha genel olumsuzlanmasıdır. Aksi doğru olmayacak şekilde daha genel olumsuzlanması daha özel olumsuzlanmasını gerektirdiği için daha özel olanın olumsuzlanması daha genel olanın olumsuzlanmasından daha geneldir ve bir şeyi gerektiren şey aksi olmayacak şekilde bu şeyden daha özeldir.

[99] ‘Canlı olmayan’ ‘insan olmayan’dan daha özel olduğundan zorunlu olarak ‘insan olmayan’ ‘canlı olmayan’dan daha genel olur. Böylece insan olmayanın canlı olmayandan daha genel olduğu sabit olmaktadır. Bu durumda ‘insan olmayan’ın çelişği olan ‘insan’ın ‘canlı olmayan’a yüklenmesi imkânsız olur. Aksi durumda ‘canlı olmayan’ insan olmayanı gerektirmezdi ve ondan daha özel olmazdı. Ancak biz kesin delillerle ‘canlı olmayanın’ insan olmayandan daha özel olduğunu ve onu gerektirdiğini gösterdik.

### [Olumsuzlar]

[100] Olumsuzlara gelince; bunlardan fiili olanlar ki bunlar iki mümkünün dışındakilerdir ister tümel olsun ister tikel olsun ters döndürülürler; çünkü bunların en geneli olan mutlaka-i âmme’de ters döndürmenin doğruluğu zorunludur. Daha özel olanın ters döndürme için gerekli olan daha geneli gerektirmesinden dolayı daha özeldede ters döndürme doğru olur. Bir şeye gerekli olan şeye gerekli olan bu şeye de gereklidir. Ancak bu önermeler yüklem çelişğinin konudan daha genel olması ihtimalinden dolayı ve eğer tümel olarak döndürülürlerse bu, konunun çelişğinin yüklem çelişğinin fertlerinin her birinden olumsuzlanmasını gerektireceğinden ve daha özel olanın bütün genelle yüklem olmasının imkânsız olmasından dolayı -aksi durumda özel olma batıl olur- tikel olarak döndürülürler tümel olarak değil.

- [101] Bu fiili olumsuzlar nitelikte de mutlaka-i âmme olarak döndürülür aksi durumda onun çelişği doğru olur, o da bu olumsuz önermenin çelişği olan tümel olumlu muhassala dâimeyi gerektiren tümel olumlu madule dâimedir. Bu da iki çelişğin bir arada olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Hiçbir insan ıtlak-ı âmm ile kâtip değildir.” Bu önerme “Hiçbir kâtip olmayan ıtlak-ı âmm ile insan olmayan değildir”i gerektirmez. Çünkü bu tümel olumsuz “Bütün kâtip olmayanlar dâima insandır” olsaydı doğru olurdu. Ancak “Hiçbir kâtip olmayan ıtlak-ı âmm ile insan olmayan değildir” idi. Bu çelişkidir.
- [102] ‘Kâtip olmayanın’ ‘insandan’ daha genel olduğundan şüphe yoktur. <Biz tümel olumsuzu tümel olumsuz olarak döndürürsek bu durumda> daha özel olanın bütün genel olana yüklem olması gerekir bu ise imkânsızdır. Aksi durumda özel olma batıl olurdu. Fakat “Bazı kâtip olmayan ıtlak-ı âmm ile insan olmayan değildir”i gerektirir. Eğer bu doğru olmazsa onun çelişği doğru olur ve o bizim şu sözümüzdür: “Her kâtip olmayan daima insan olmayandır.” Bu da şu ters döndürmeyi gerektirir: “Her insan daima kâtipdir” ancak “Hiçbir insan ıtlak-ı âmm ile kâtip değildir” idi. Bu çelişkidir. Diğerlerini bununla kıyasla.
- [103] İki mümküne önermeye gelince; bu ikisi isterse tümel olsun isterse de tikel olsun zikrettiğimiz üzere tümel olarak değil aksine nicelikte tikel olarak nitelikte mümküne-i âmme olarak ters döndürülmesi gerekir. Aksi durumda ters döndürme için gerekli iki mümkünün çelişği olan zıttı doğru olur; bu da iki zıttın doğrulukta birleşmelerini gerekli kılar ki bu imkânsızdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Hiçbir insan imkân-ı âmm ile uyuyan değildir.” Onun şöyle ters döndürülmesi gerekir: “Bazı uyuyan olmayan imkân-ı âmm ile insan olmayan değildir.” Aksi durumda onun çelişği doğru olur. O da bizim şu sözümüzdür: “Zorunlu olarak her uyuyan olmayan insan olmayandır.” Onun da şu şekilde ters döndürülmesi gerekir: “zorunlu olarak her insan uyuyandır” ancak “Hiçbir insan imkân-ı âmm ile uyuyan değildir” idi. Bu çelişkidir.

## [Altuncı] Fasal [Şartlı Önermelerin Kısımları ve Hükümleri Hakkında]

### [Bitişik Şartlı Önerme]

- [104] Bitişik şartlı önerme: “Bir önermenin başka bir önerme ile birlikte meydana gelmesinin olumlanması ya da olumsuzlanmasıdır. Yani ister iki olumlu olsun

ister iki olumsuz olsun isterse de karışık (biri olumlu diğeri olumsuz) olsun kendisinde bir önermenin diğeri bir önerme için lüzumuna ya da bu lüzumun olmamasına hükmedilen önermedir. Bizim şu sözümüz gibi:

“Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.”

“Hiçbir zaman güneş doğmuşsa gece mevcut değildir.” Şunu sonuç verir:

“Hiçbir zaman gündüz mevcut ise gece mevcut değildir.”

Yine bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman gündüz mevcut değil ise güneş doğmamıştır.”

“Hiçbir zaman güneş doğmuş değil ise gece mevcut olmamış değildir.” Şunu sonuç verir:

“Hiçbir zaman gündüz mevcut değil ise gece mevcut olmamış değildir.”

Yine bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman gündüz mevcut değilse gece mevcut olur.”

“Her ne zaman gece mevcut ise güneş doğmuş değildir.” Şunu sonuç verir:

“Her ne zaman gündüz mevcut değilse güneş doğmuş değildir.”

[105] Bu önermelerde “izlenen (metbu)”, önbitişen ve melzûm olarak; izleyen (tâbi) ise ardbitişen ve lâzım olarak isimlendirilir.

[106] önbitişen ve ardbitışenden her biri daha önce zikrettiğimiz gibi diğeriyle her iki cüzünde birlikte farklı olabilir; diğeriyle her iki cüzünde ortak da olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bütün insanlar canlı ise; bazı canlılar insandır ve “<Eğer bütün insanlar canlı ise> bazı insanlar canlıdır.”

[107] Ya da ikisinden sadece birisinde ortak olabilir bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her insan canlı ise bazı canlılar at değildir” ve “<Eğer her insan canlı ise> her insan cisimdir” ve “<Eğer her insan canlı ise> her düşünen canlıdır.”

[108] Şart edatı yani “her ne zaman (كلما) kelimesi eğer önbitişenin konusundan daha sonra gelirse haberin onun hakkında bir haber olmasından dolayı bitişik şartlı önerme yüklemli önermeye daha çok benzer. Bizim şu sözümüz gibi: “Güneş her ne zaman doğmuş ise gündüz mevcuttur.” Yani bu onun özelliğidir, çünkü sen “Güneş her ne zaman doğmuş ise gündüz mevcuttur” dediğin zaman sanki bu özelliği güneşe yükledin, böylece yüklemliye benzedi.

- [109] Eğer şart edatı önbitişenin konusundan önce olursa halis bitişik şartlı önerme olur.
- [110] Sonra eğer önbitişen ardbitişeni gerektirirse:
- (1) Ya onun illeti/nedeni olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman Güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur.”
  - (2) Ya da ona eşit sonuç (ma'lûl) olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman gündüz mevcut ise güneş doğmuştur.”
  - (3) Ya da önbitişen ardbitişenin nedeninin sonucu olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman gündüz mevcut ise dünya aydınlıktır.”
  - (4) Ya da ona izafe olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman Zeyd Amr'ın babası ise Amr onun oğludur.”
- [111] önbitişen ile ardbitişen arasındaki bu lüzum ister bedihî olsun isterse de akıl yürütme (istidlâlî) ile olsun bu “lüzumîye” dir. Aksi durumda “ittifakîye” dir (rastlantısal). Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman insanın mahiyeti düşünen ise merkebin mahiyeti anırandır.”
- [112] Harici varlığı açısından ise; insan herhangi bir zamanda veya mümkün olan herhangi bir takdirde mahiyeti itibariyle düşünen olarak mevcut iken merkebin anıran olmasının yanında asla mevcut olmamasının mümkün olmasından dolayı yanlış olur.

### **[Bitişik Şartlı Önergelerde Nicelik ve Nitelik]**

- [113] Bitişik şartlı önerme de bizim yüklemli önergelerde zikrettiğimiz kısımlara ayrılır:
- [114] (1) Mahsûsaya (tekil önermeye) ayrılır; bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bugün bana gelirsen sana ikramda bulunurum.”
- [115] (2) Mühmeleye (belirsiz önermeye) ayrılır; bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bana gelirsen sana ikramda bulunurum.”
- [116] (3) Yine zikrettiğimiz gibi tümel olumlu ve olumsuzu ayrılır; ancak mutlak bitişik şartlı önerme bitişik şartlı lüzumiyeden daha genel olduğundan, onun olumsuzu lüzumiyenin olumsuzundan daha özel olur. Bizim: “Hiçbir zaman insan düşünen ise merkebin anıran olması gerekli değildir” sözümüz; “Her ne

zaman insan düşünen ise merkep anırandır” sözümüzün mutlak bitişiklik ile doğru olması ile beraber doğrudur.

- [117] Tikel olumlu ve olumsuzu ayırılır; bizim şu sözümüz gibi: “Bazen bana geldiğinde sana ikramda bulunurum”, “Bazen bana geldiğinde sana ikramda bulunmam” ve “Her bana geldiğin zaman sana ikramda bulunmam.”
- [118] “Bir şey canlı olduğu zaman düşünen” olabilir, burada lüzum, önbitişen olan cinsten dolayı değildir, aksi durumda lüzum küllî (bütün) olarak gerekli olurdu; aksine burada lüzum ardbitişen olan ayırımdan (fasıl) dolaydır.
- [119] Sonuç olarak; bitişik şartlı bir önermenin tümelliği ve onun tikelliği, (önbitişen ile ardbitişen arasındaki bitişme ilişkisinin) bütün durumları kapsamaması veya bütün durumları kapsamaması ile olur yoksa konunun önbitişende tümel olmasına göre değil. Mesela sen diyorsun ki: “Her ne zaman Zeyd yazıyorsa Zeyd elini hareket ettirir.” Bu önerme her iki tarafın (önbitişen ve ardbitişen) konusunun tekil olmasıyla beraber bütün durumları kapsadığı için önerme tümeldir. Yani önbitişenin varsayıldığı her durumda ardbitişen de meydana gelir.

### [Bitişik Şartlı Önermede Doğruluk ve Yanlışlık]

- [120] Daha önce söylediğimiz gibi bu tümelin doğruluğunun kesinliği ittifakiyede mahiyetine göredir, hariçteki varlığına göre değil.
- [121] Lüzumiyede ise önbitişen, önbitişenin üzerinde vuku bulmasının mümkün olduğu durumlara göre alındığında <doğruluğu kesin olur>. Çünkü eğer önbitişen ardbitişeni gerektirmeyecek takdirine göre farz edilirse, ardbitişen ona lazım olmaz. Bu takdire göre ister mümkün olsun isterse de olmasın bütün takdirlere göre ona lazım olmaz; aksine önbitişenin kendisinde gerçekleşeceği durumlara göre alınırsa <ardbitişen gerçekleşir>.
- [122] Bitişik şartlı önermenin doğruluğu ve yanlışlığı onun cüzlerinin doğruluğuna ve yanlışlığına göre değildir. Çünkü doğru bir bitişik şartlı önerme:
- (1) İki doğru önermeden oluşabilir.
  - (2) İki yanlış önermeden oluşabilir. Çünkü ne zaman doğru gerekli olursa lâzımın ortadan kalkmasıyla melzûmun ortadan kalkmasının zorunluluğundan dolayı, melzûmun (gerektirenin) çelişigi lâzımın (gerekinin)

çelişği için lâzım olur. Bizim gündüz hakkındaki şu sözümüz gibi: “Her ne zaman güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur” (iki doğrudan oluşanın örneği) Şunu gerektirir: “Her ne zaman gündüz mevcut değil ise güneş doğmuş değildir” bu ikisinin güneşin doğuşu için ve gündüzün varlığı için yanlış olmalarıyla beraber.

- (3) Ardbitişenin önbitişenden daha genel olması ihtimalinden dolayı önbitişeni yanlış olan ve ardbitişeni doğru olan önermeden oluşabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer at insan ise o canlıdır.” Burada önbitişen olan insan yanlıştır, ardbitişen olan canlı ise önbitişenden daha genel olduğundan dolayı doğrudur.
- (4) Yukardakinin aksi şekilde önbitişenin doğru olması ardbitişenin yanlış olması; yanlış olanın doğru olan için lâzım olmasının imkânsızlığından dolayı bu muhaldir.
- (5) O ikisinde (önbitişen ve ardbitişen) doğru ve yanlış belirlenmemiş şekilde olabilir. Eğer yazma<sin>da, yazmama<sin>da; hareket etme<sin>de ve hareket etmeme<sin>de durumu meçhul ise bizim şu sözümüz gibi: “Eğer Abdullah yazıyor ise o elini hareket ettiriyor.”

[123] Yanlış olan <bitişik şartlıya> gelince; o da doğru <bitişik şartlı> da zikrettiğimiz beş şekilde olur. Onlar şunlardır:

- (1) İki doğrudan oluşabilir.
- (2) İki yanlıştan oluşabilir.
- (3) Doğru ve yanlışlığı meçhul olandan oluşabilir.
- (4) önbitişeni yanlış olan ve ardbitişeni doğru olandan oluşabilir.
- (5) Doğru olan <bitişik şartlıda> imkânsız olan, önbitişeni doğru, ardbitişeni ise yanlış olandan oluşabilir.

[124] Fakat iki doğrudan oluşan yanlış bitişik şartlı önerme varlıkta birbirini gerektirmeyen iki şeyin birleşmesinin caiz olmasından dolayı ittifakiyede imkânsızdır; lûzumiyede ise caizdir.

### [Bitişik Şartlı Önermelerin Sayısının Artması]

- [125] Bitişik şartlı önermenin sayısının artması önbitişenin artmasıyla değildir. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman güneş doğmuş ise ve gökyüzü güneşli ise dünya aydınlıktır.” Aksine <bitişik şartlı önermenin sayısının artması> ardbitişenlerinin artması ile olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu insan ise o canlıdır, düşündür ve güler” ve benzeri gibi.

### Bitişik Şartlılarda Gerektirme Hakkında

- [126] Bitişik şartlı olumlu önerme kendisinin önbitişeninden ve ardbitişeninin çelişğinden oluşan olumsuz bir önermeyi gerektirir. Çünkü ne zaman bizim: “Her ne zaman güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur” sözümüz doğru olursa bu şunu gerektirir: “Hiçbir zaman güneş doğmuş ise gündüz mevcut olmamış değildir.” Aksi durumda olumlu önerme yanlış olurdu ve bunun tersi de doğrudur. Yani bu olumsuz önermeyi gerektiren bu olumsuz önerme için lâzımdır aksi durumda olumsuz yanlış olurdu.
- [127] <Bu yukarıdaki bitişik şartlı olumlu önerme kendisinin> (a) önbitişeni ve ardbitişeninin çelişğinden oluşan mâniatu'l-cem olan ayırık şartlı önermeyi gerektirir. (b) Önbitişeninin çelişği ve ardbitişeninden oluşan mâniatu'l-huluv olan ayırık şartlı önermeyi gerektirir. (c) önbitişeni ve ardbitişeninden oluşan ve aralarındaki inadı olumsuzlayan ayırık şartlı önermeyi gerektirir. (d) Ancak gereken ve gerektiren (lâzım ve melzûm) arasında tarafların birlikte ayrışmalarının ve olumsuzlanmalarının (teanud ve tenafi) sübutunun imkânsız olmasından dolayı olumlu ayırık şartlı önermeyi gerektirmez aksi durumda lüzum yanlış olur.
- [128] <Yukarıdaki bitişik şartlı olumlu önermenin> önbitişeni ve ardbitişeninin çelişğinden oluşan mâniatu'l-cem olan ayırık şartlı önermeyi <gerektirmesine> gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Ya güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir”. Bu, önbitişenin doğruluğu ve ardbitişenin çelişği arasında birleşmenin imkânsız olmasından dolayıdır, aksi durumda lüzum yanlış olur.
- [129] <Bitişik şartlı olumlu önermenin> önbitişeninin çelişği ve ardbitişeninden oluşan mâniatu'l-huluv olan ayırık şartlı önermeyi <gerektirmesine> gelince -böyle olmazsa lüzum yanlış olur- bizim şu sözümüz gibidir: “Ya güneş doğmamış olur ya da gündüz mevcut olur. Bu, önbitişenin çelişğinin ardbitişe-

nin yanlışlığıyla beraber yanlış olmasının imkânsız olmasından dolayıdır, aksi durumda lüzum yanlış olur.

- [130] Önbitişeni ve ardbitışenin aynından oluşan olumsuz ayrık şartlı önermeyi gerektirmesine gelince; bizim şu sözümüz gibidir: “Hiçbir zaman ya güneş doğmuş ya da gündüz mevcut olur değildir”. Bu, lâzım ve melzûm arasında teanud ve tenafinin olumlanmasının/sübut imkânsız olmasından dolayıdır, aksi durumda bu lüzum yanlış olur.
- [131] Bu önermeler birbirini gerektirir ve birbirine döndürülebilir. Şu anlamda ki bunlardan ne zaman biri doğru olursa diğerleri de doğru olur. Aksi durumda bu diğeri de yanlış olur. Ancak bu yukarıdaki olumsuz ayrık şartlı önermede böyle değildir. Çünkü iki şeyden her birinin varlığının diğerinin varlığı ve yokluğu ile beraber olma ihtimalinden dolayı iki şey arasındaki çelişkinin yokluğu onların birbirini gerektirmesini gerektirmez.

### Ayrık Şartlı Önermeler Hakkında

- [132] Ayrık şartlı önerme kendisinde;
- İki şeyin veya daha fazlasının doğrulukta (sübut) ve yanlışlıkta (intifa) birleşmesinin imkânsızlığı ile hükmolunan önermedir. Bu da mâniatu'l-cem ve mâniatu'l-huluvdur ve bu ayrık şartlı hakîkiyedir.
  - Ya da sadece doğrulukta iki şeyin veya daha fazlasının bir araya gelmesinin imkânsızlığı ile hükmolunur ve bu mâniatu'l-cemdir, huluv değil.
  - Ya da sadece yanlışlıkta iki şeyin veya daha fazlasının bir araya gelmesinin imkânsızlığı ile hükmolunur ve bu mâniatu'l-huluvdur, mâniatu'l-cem değil. Bunlar olumlu ayrık şartlı önermenin kısımlarıdır.
- [133] Ya da iki şeyin birleşmesinin imkânsız olmaması ile hükmolunur ve o olumsuz ayrık şartlıdır.
- [134] Mâniatu'l-cem ve mâniatu'l-huluv'a gelince <yani hakîkiyye>:
- [135] (a) Bu, iki cüze sahip olabilir, bunlar:
- Önermeye karşılık çelişgi konursa olur; bizim şu sözümüz gibi: “Her sayı ya çifttir ya da çift olmayandır.”



- Ya da onun çelişğine eşit olan şey konur. Bizim şu sözümüz gibi: “Sayı diğer bir sayıya ya eşit olur ya da ondan farklı olur.” Yine bizim şu sözümüz gibi: “Her sayı ya çifttir ya da tektir.” Tek olmanın çiftin çelişği olan çift olmayana eşit olmasından dolayı ve iki çelişğin doğruluk ve yanlışlıkta birleşmesinin imkânsız olmasından dolayı böyledir.
- [136] (b) Üç parçaya sahip olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu sayı diğer bir sayıdan ya fazladır ya ondan eksiktir ya da ona eşittir.”
- [137] (c) Dört parçaya sahip olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu sayı tektir ya çifttir ya çiftin çiftidir ya da tekin çiftidir.”
- [138] (d) Sonsuz sayıda parçaya sahip olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu sayı ya ikidir ya üçtür... ve benzeri gibi. Bu, bunlardan her birinin geriye kalanların çelişğine eşit olmasından ve iki çelişğin doğrulukta ve yanlışlıkta birleşmelerinin imkânsız olmasından dolayıdır. Çünkü çift tek olmayana eşittir tek de çift olmayana eşittir. Eğer çift ve tek bir şeyde bir araya gelirse çift ve çift olmayan, tek ve tek olmayan da birleşir ki bu imkânsızdır.
- [139] Mâniatu'l-cem olan ayrık şartlı önermeye gelince, o kendisinde iki şeyin veya daha fazlasının sadece doğrulukta birleşmesinin imkânsızlığı ile hükmolunan önermedir. Mâniatu'l-cem, önermeye karşılık önermenin çelişğinden daha özel olan şey konulduğunda meydana gelir. Çünkü aksi olmayacak şekilde daha özel olan, önermenin çelişği olan daha geneli gerektirir ve iki çelişğin doğrulukta birleşmeleri imkânsızdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey ya taştır ya da ağaçtır.” Çünkü taşın çelişği olan taş olamayan; ağaca, çamura ve başka şeylere bölündüğünden ve iki şeye bölünen o iki şeyin her birinden daha genel olduğundan dolayı ağaçtan daha geneldir.
- [140] Mâniatu'l-cem, iki veya daha çok farklı hakikatin bir şeyde birleşmelerinin imkânsız olmasından dolayı sonlu ve sonsuz sayıda cüz sahibi olabilir. Bu daha önce söylediğimiz üzere onlardan her birinin diğerlerinin çelişğini gerektirmesinden ve iki çelişğin doğrulukta birleşmelerinin imkânsız olmasından dolayıdır. Ancak onlardan her birinin çelişği geriye kalanlardan daha genel olduğundan ve aksi doğru olmayacak şekilde daha genel olan daha özel olanı gerektirmediğinden o şey hakkında onun bütünüyle yanlış olması muhtemeldir.
- [141] Mâniatu'l-huluv olan ayrık şartlı önermeye gelince, o kendisinde sadece yanlışlıkta iki şeyin bir araya gelmesinin imkânsızlığı ile hükmolunan önermedir.

Mâniatu'l-huluv, aksi olmayacak şekilde daha genel olanın yanlışlığının daha özel olanın yanlışlığını gerektirmesinden ve iki çelişğin yanlışlıkta birleşmelerinin imkânsız olmasından dolayı önermeye karşılık kendisinin çelişğinden daha genel olan şey konulduğunda olur. Bu kısmın <ayrık şartlı mâniatu'l-huluv> cüzlerinden biri olumlu diğeri olumsuz olabilir; bu da: 1-Olumlu tarafın yerine, ondan daha genel olan olumlu lazımı koymak gibidir. 2- Ya da olumsuz tarafın yerine ondan daha genel olan olumsuz lazımı konulur. Birincinin örneği bizim şu sözüme gibi: "Bu şey ya insan olmayandır ya da o canlıdır." Çünkü 'canlı', insan olmayanın çelişği olan insandan daha geneldir. Çünkü canlı insana ve onun dışındakilere bölünebilmektedir ve iki şeye bölünen onların her birinden daha geneldir. İkincinin örneği bizim şu sözüme gibi: "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır." Çünkü onun denizde olması ancak boğulmamasının mümkün olmasından dolayı 'boğulmaması' onun 'denizde bulunmamasından' daha geneldir.

[142] Önbitişen ve ardbitişen birlikte yanlış olmaz, aksi durumda zikrettiğimiz üzere daha genel olanın yanlış olması aksi olmayacak şekilde daha özel olanın yanlış olmasını gerektirdiğinden iki çelişik yanlış olur. Fakat o ikisi birlikte doğru olabilirler. Çünkü vasıf bir şeyin çelişğinden daha genel olmaz ancak bu şey ile beraber husule gelir. Çünkü o eğer onunla beraber ortaya çıkmazsa ancak onun çelişği ile beraber ortaya çıkar. O zaman onun çelişğinden daha genel olması mümkün değildir. Ancak biz onu kendi çelişğinden daha genel olduğunu farz etmiştik ki bu çelişkidir.

[143] Mâniatu'l-huluv iki olumsuz cüze sahip olabilir; bu da iki çelişikten olumlu tarafın yerine ondan daha genel olan olumsuz lazımı koymak gibidir. Bizim şu sözüme gibi: " Bu şey ya insan olmayandır ya da at olmayandır." Çünkü 'insan olmayanın' karşılığı olarak konulmuş 'at olmayan,' 'insan olmayanın' çelişği olan 'insandan' daha geneldir; çünkü at olmayan, insana ve onun dışındakilere bölünebilir. İki şeye bölünen de onların her birinden daha geneldir ve birlikte yanlış olmazlar. Eğer ikisi birlikte yanlış olursa zikrettiğimiz üzere daha genel olanın yanlış olması aksi doğru olmayacak şekilde daha özel olanın yanlışlığını gerektirdiğinden iki çelişik yanlış olur.

[144] Fakat önbitişen ve ardbitişen olumlu olduklarında yanlış olurlar. Çünkü o ikisinin doğruluğu konunun varlığına dayanır, onun yokluğunda kesinlikle

yanlışlıkta birleşirler. Bizim şu sözümüz gibi: “Zeyd ya denizdedir ya da karadadır.” Çünkü o ikisi bizzat, re'sen Zeyd'in yokluğunda yanlış olurlar.

### [Ayrık Şartlılarda Nicelik ve Nitelik]

[145] Ayrık şartlı önermeye gelince; o da şu kısımlara ayrılır:

- (1) Tekil olumlu (mahsûsa); bizim şu sözümüz gibi: “Bu evde bugün ya Amr vardır ya da Bekir vardır. Çünkü o ikisinden başkasının olmadığı kesinlikle bilinmektedir.
- (2) Mühmele (niceliği belirsiz); bizim şu sözümüz gibi: “Her canlı ya insandır ya da insan olmayandır” ve “Her insan olmayan ya attır ya da at olmayandır” şunu sonuç verir: “Her canlı ya insandır ya attır ya da at olmayandır.”
- (3) Tümel olumlu; bizim şu sözümüz gibi: “Daima her sayı ya çifttir ya da tekdir.” “Daima her çift ya iki teke bölünür ya da iki çifte bölünür.” “Her sayı tekdir ya iki teke ya da iki çifte bölünür.”
- (4) Tümel olumsuz; bizim şu sözümüz gibi: “Hiçbir zaman sayı ya çift ya da tek olmayan değildir” ve Bizim şu sözümüz gibi: “Hiçbir zaman canlı ya insan ya da düşünen değildir.”
- (5) Hakiki tikel olumlu; şu sözümüz gibi: “Bazen sayı başka sayıdan ya fazladır ya da eksiktir.” Çünkü aralarındaki eşit olmama bilinmektedir. “Bazen çizgi başka bir çizgiden ya eksiktir ya da ona eşittir” . Çünkü dünyanın ekseninde olduğu gibi fazla olmadığı kesin olarak bilinmektedir. “Bazen insan ya Zeyd ya da Amrdır” çünkü ikisi dışındakilerin olmadığı kesin olarak bilinmektedir.
- (6) Tikel olumsuz; bizim şu sözümüz gibi: “Bazen insan ya Amr ya da Zeyd değildir.” Çünkü ikisinin ortadan kalkmasında (olumsuzlanmasında) inad olmadığı için ikisinin birlikte nefy edilebildiği kesin olarak bilinmektedir. Yine bizim şu sözümüz gibi: “Dâima her canlı ya nefes alan ya da koklayan (müstenşik) değildir.

[146] Ayrık şartlının cüzlerinden her biri (önbitişen ve ardbitişen) diğeriyle her iki cüzünde birlikte ortak olabilir; ikisinden sadece birinde ortak olabilir ya da diğerinden her iki cüzüyle birlikte farklı da olabilir. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey ya mevcuttur ya da bu şey mevcut değildir” ve bizim şu sözümüz gibi:

“Bu şey ya kadimdir (ezelidir) ya da bu şey hadistir” ve bizim şu sözümüz gibi: “Ya yaratıcı mevcuttur ya da âlem kadim değildir.”

- [147] İnfisal harfi (ayrıklık bildiren harf) eğer önbitişenin konusundan sonra gelirse haber onun kendisi hakkında haber olduğundan dolayı ayrık şartlı önerme yüklemli önermeye çok fazla benzer. Bizim şu sözümüz gibi: “Her sayı ya çift olur ya da tek olur.” (كل عدد إما أن يكون زوجا أو فردا). Yani sayılardan her biri bu iki vasıftan biri (teklik ve çiftlik) olmadan olamaz. Bu, yüklemli önerme kuvvetindedir.
- [148] Ancak iki tümelden oluşan ayrık şartlıda eğer ayrıklık bildiren harf konudan önce gelirse sadece “mâniatu’l-cem” olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Ya her sayı çift olur ya da her sayı tek olur” (إما أن يكون كل عدد زوج وإما أن يكون كل عدد فرد) bazı sayıların çift olma ve bazılarının da tek olma ihtimalinden dolayı.
- [149] Hakîkiye olan ayrık şartlı ve mâniatu’l-huluv’a gelince; cüzlerinin birlikte yanlış olması caiz değildir aksi durumda iki çelişğin yanlış olması gerekirdi. Mâniatu’l-cemde her iki cüzün yanlış olması caizdir her ikisinin doğru olması caiz değildir. Mâniatu’l-huluv bunun tersidir yani her iki cüzünün doğru olması caizdir yanlış olması caiz değildir.
- [150] Olumsuz ayrık şartlı onun iki cüzünün doğrulukta ya da yanlışlıkta birleşmesinin geçerliliğinden ya da (onda) asla bir teanüd olmamasından dolayı doğru olur.
- [151] Tikel olumlu doğru olur; çünkü tümel ayrık şartlı hakîkiyenin cüzleri üçtür. Onlardan birisi ortadan kaldırıldığında diğer ikisi arasındaki hakîki infisal ortadan kalkar. Bizim şu sözümüz gibi: “Bazen çizgi başka bir çizgiden fazla olur ya da ona eşit olur. Dünyanın eksenini hakkında söylediğimiz gibi

### Ayrık Şartlılarda Gerektirme İlişkisi Hakkında

- [152] Olumlu ayrık şartlı önerme ister hakîkiye olsun isterse olmasın;
- (1) Kendi iki cüzünden birisi ile diğer cüzün çelişğinden oluşan kendi cinsinden olumsuz bir önermeyi gerektirir.
  - (2) Yine bu her ikisinden oluşan olumlu bitişik şartlı bir önermeyi gerektirir. <Yani ister hakîkiye olsun isterse olmasın her ayrık şartlı önerme;

kendisinin iki cüzünden birisi ile diğer cüzün çelişiginden oluşan olumlu bitişik şartlı önermeyi gerektirir.>

(3) Ayrık şartlı hakikiye ve mâniatu'l-cem'in cüzlerinden oluşan olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir. Aksi durumda iki çelişik birlikte doğru olur veya yanlış olur ki bu çelişkidir/yanlıştır.

[153] Sonra şunu bil ki; ayrık şartlı hakikiye olan önerme, kendi cüzlerinin birinden ve diğer cüzün çelişiginden oluşan olumlu bitişik şartlı önermeyi gerektirir. Bu durumda önbitişen ve ardbitişen birbirini gerektirir. Aksi durumda ayrık şartlı hakikiye yanlış olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Daima her sayı ya çifttir ya da tektir.” “Eğer çift ise tek değildir.” “Eğer tek değil ise o çifttir.” “Eğer tek ise o çift değildir.” “Eğer çift değil ise o tektir.”

[154] Mâniatu'l-cem olan ayrık şartlı önerme, önbitişeni ayrık şartlının cüzlerinden biri olan ve ardbitişeni diğer cüzün çelişigi olan bitişik şartlıyı gerektirir. Aksi durumda ayrık şartlı önerme yanlış olur. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey ya taşdır ya da ağaçtır.” “Eğer o taş ise, o ağaç değildir.” “Eğer o ağaç ise o taş değildir.” Fakat bunun aksi, karşıt hali ki o bizim şu sözümüzdür: “Eğer ağaç değil ise o taşdır” önbitişen ardbitışenden daha genel olduğundan ve daha genel olanın özel olanı gerektirmemesinden dolayı imkânsızdır.

[155] Sadece mâniatu'l-huluv'a gelince; önbitişeni ayrık şartlı önermenin cüzlerinden birinin çelişigi olan ve önbitişeni ayrık şartlının diğer cüzü olan bitişik şartlı önermeyi gerektirir. Aksi durumda ayrık şartlı yanlış olur. Bizim şu sözümüz gibi:

“Bu şey ya insan olmayandır ya da canlıdır.”

“Eğer o insan ise o canlıdır.”

“Eğer canlı değil ise o insan olmayandır” ve bizim şu sözümüz gibi:

“Ya Zeyd denizdedir ya da Zeyd boğulmamıştır.”

“Eğer o denizde değil ise o boğulmamıştır.”

“Eğer o boğulmuş ise o denizdedir.” Ve bizim şu sözümüz gibi:

“Bu şey ya insan olmayandır ya da at olmayandır.”

“Eğer o insan ise o at olmayandır.”

“Eğer o at ise o insan olmayandır.” Fakat bunun aksi önbitişenin ardbitişenden daha genel olmasından ve daha genel olanın özel olanı gerektirmemesinden dolayı muhaldir.

### **Ayrık Şartlı Önermelerin Terkîbi Hakkında**

- [156] Bitişik ve ayrık şartlılardan her biri ya iki yüklemlerle önermeden, ya iki bitişik şartlıdan ya iki ayrık şartlıdan ya bir yüklemlerle bir bitişik şartlıdan ya bir yüklemlerle bir ayrık şartlıdan ya da bir bitişik şartlı ile ayrık şartlı önermeden oluşur.
- [157] Bildiğin üzere bitişik şartlı önermede, tersi doğru olmayacak şekilde ardbitişenin önbitişenden daha genel olma ihtimalinden dolayı önbitişen tabii olarak ardbitişenden ayrıldığından dolayı; bu son üç tanesinden her birinin bitişik şartlıda iki şekilde gelmesi mümkündür. Bu, bitişik şartlının bazı cüzlerinin bu üçünde bazen önbitişen bazen de ardbitişen olarak gelmesinden dolayıdır.
- [158] Ancak önbitişen ve ardbitişen ayrık şartlı önermede tabii olarak ayrılmadığından dolayı bu, ayrık şartlıda böyle değildir. Çünkü ayrık şartlıda önbitişeni ardbitişen yapmak ile ardbitişeni önbitişen yapmak arasında bir fark yoktur. Daha önce geçtiği gibi bu bitişik şartlı önermelerde böyle değildir. Bitişik şartlılar dokuz tanedir, ayrık şartlılar ise altıdır.
- [159] Bitişik şartlıların örneklerine gelince:
- Birincisi iki yüklemlerle oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.”
- İkincisi iki bitişik şartlıdan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcut ise her ne zaman gündüz mevcut değil ise güneş doğmuş değildir.”
- Üçüncüsü iki ayrık şartlı önermeden oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her canlı ya insan ise ya insan olmayan ise bazı cisimler ya insandır ya da insan olmayandır.”
- Dördüncüsü önbitişeni yüklemlerle önerme olan ve ardbitişeni bitişik şartlı önermeden oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu şunun sebebi ise her ne zaman bu var olursa şu da var olur.”

Beşincisi yukarıdakinin tersi şekilde <önbitişeni bitişik şartlı önbitişeni yüklemli önermeden oluşur>. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her ne zaman bu mevcut olursa şu mevcut oluyorsa şu bunun lâzımıdır.”

Altıncısı önbitişeni yüklemli önerme ardbitişeni ayrık şartlı önermeden oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu şey sayı ise o ya çifttir ya da tekdir.”

Yedincisi yukarıdakinin tersidir <yani önbitişeni ayrık şartlı önerme, önbitişeni yüklemli önermeden oluşur>. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu şey ya beyaz ya da siyah ise o renktir.”

Sekizincisi önbitişeni bitişik şartlı ve ardbitişeni ayrık şartlı olandan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcut ise ya güneş doğmamış olur ya da gündüz mevcut olur.”

Dokuzuncusu yukarıdakinin tersidir, <yani önbitişeni ayrık şartlıdan ve ardbitişeni bitişik şartlı olandan oluşur> . Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer her sayı ya çift ya da tek ise eğer çift ise o tek değildir.”

[160] Ayrık şartlının örneklerine gelince;

Birincisi iki yüklemli önermeden oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Her sayı ya çifttir ya da tekdir.

İkincisi iki bitişik şartlı önermeden oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Ya her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcut olur ya da bazen güneş doğduğunda gündüz mevcut değildir.”

Üçüncüsü iki ayrık şartlıdan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu humma (tifo) ya safravîdir (sarı) ya demevîdir (kanlı) ya da ya balgamlıdır ya sevdavîdir (kara).” Bu hasrın açıklaması: Bedenin salgılarının bu iki kısımda inhisarından dolayı hummayı gerektiren karışım ya sıcaktır ya da soğuktur. Bu tıp zanaatı ehline de ittifakla kabul edilir. Sonra sıcaklığın kan ve safra kısımlarına ayrılması ya da soğüğün balgam ve sevda kısımlarına ayrılmasından dolayıdır.

Dördüncüsü bir yüklemli ile bir bitişik şartlıdan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Ya güneşin doğuşu gündüzün varlığı için illet olmaz ya da her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcut olur.”

Beşincisi bir yüklemli önerme ile ayrık şartlıdan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey ya çifttir ya da tektir ya da sayı değildir.”

Altıncısı bir bitişik şartlı ile bir ayırık şartlıdan oluşur. Bizim şu sözümüz gibi: “Ya güneş doğmuş ise gündüz mevcut olur ya da ya güneş doğmuş olur ya gündüz mevcut olur.” Bu bitişik şartlı tikel olumlu yanlış olduğunda güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasında küllî bir farklılık (teğâyür) olduğundan dolayıdır. Bu da bizim şu sözümüzdür: “Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur.”

### [Yedinci Fasıl] Kıyas Hakkında

- [161] Diyoruz ki biz bir şeyle başka bir şey hakkında akıl yürüttüğümüzde (istidlâl) ya onlardan biri diğerinin dâhilinde olur ya da böyle olmaz.
- [162] Eğer birincisi olursa (yani onlardan biri diğerinin dâhilinde olursa) onlardan birisi diğerinden daha genel olur.
- [163] Ya genelden özele şeklinde bir akıl yürütme (istidlâl) yapılır. Bu da “kıyas” tır; cismin insandan daha genel olan canlıya sübutundan onun insana da sübutunun gerektiği şeklinde çıkarım yapmamız.
- [164] Ya da özelden genele şeklinde akıl yürütme yapılır. Bu da “tümevarım” dır; at ve öküzün çığneme esnasında alt çenesinin hareket etmesini bütün canlılara delil getirmemiz gibi.
- [165] Onlardan birisinin diğerinin dâhilinde olmaması durumuna gelince; o ikisinin bir tümelin dâhilinde olması gerekir ki o da “temsildir”. Sanki temsil kıyas ve tümevarımdan oluşmaktadır. Çünkü temsil, kendisinde ortak olduğu vasıf ile irtibatından dolayı hükmün uygunluk gösterdiği (benzediği) noktada sübutuna delil getirilmesidir. Temsil, hükmün benzerlik gösterdiği noktadan sabit olmasıyla onun başka şeyle ortak vasfı ve ayrılık noktası arasında, ayrılık noktası hakkında da sabit olması şeklinde çıkarım yapmaktır ve o tümevarıma benzer. Sonra bu hükmün başka bir tikel hakkında sabit olmasına hümedilir bu yönüyle de kıyasa benzer.
- [166] Kıyas; sözlerden (önermelerden) oluşur, öyle ki onlara teslim olunduğunda onlardan zatı gereği başka bir söz gerekli olur.
- [167] Bu tanımdaki “sözlerden” sözümüz bir tek önermeyi hariç tutmak (ondan sakınmak) içindir. Çünkü tek bir önermeyi kıyas olmamak ile beraber döndürme, ters döndürme ve çelişğin yanlışlığı izler.



- [168] Biz “ne zaman kendisine teslim olunursa” sözümüzle önermenin kendi başına “müsellem” olmasını kast etmiyoruz; aksine eğer buna teslim olunursa ondan sonuç (matlub) gerekli olur.
- [169] Biz kıyasın tanımındaki lüzum ile zihnî lüzumu kast ediyoruz. Biz bununla zihnin özel bir tertipte olan bu iki öncülün farkında olmasının sonucu bilme-yi gerektireceğini kast ediyoruz.
- [170] Sonra kıyas suretine göre şu kısımlara ayrılır:
- (a) Sonuç veya sonucun çelişğinin kendisinde bil fiil zikredilen ki o istisnâî (seçmeli) kıyastır.
  - (b) Bu şekilde olmayana ayrılır ki o iktirânî (kesin) kıyastır. Kesin kıyas ta kendisinden oluştuğı önermelere göre şu kısımlara ayrılır:
    - (1) Yüklemlerden oluşmuşlar;
    - (2) Ya da bitişik şartlı önermelerden oluşmuşlar;
    - (3) Ya da ayırık şartlı önermelerden oluşmuşlar;
    - (4) Ya da bir yüklemlerle bir ayırık şartlı önermeden oluşmuşlar;
    - (5) Ya da bir yüklemlerle bir bitişik şartlı önermeden oluşmuşlar;
    - (6) Ya da bir bitişik şartlı önerme ile bir ayırık şartlı önermeden oluşmuşlar.
- [171] Kıyas oluşumuna göre de dört şekilde ayrılır.
- [172] Çünkü her önermenin iki tarafı vardır. Eğer o ikisi arasındaki nispet meçhul ise üçüncüyü talep ederiz. Bu üçüncünün o ikisine nispeti, ne zaman o ikisini bilirsek bu meçhul nispeti de bilecek şekilde olur. Bu üçüncünün her iki tarafa malum bir nispetinin olması gerekir ve bu sebeple iki öncül hâsıl olur. İşte bu üçüncüsü neticenin her iki tarafı arasında aracılık yaptığından dolayı “orta <terim>” olarak isimlendirilir.
- [173] Bir kıyasta iki öncülün olması gerekir ve onun terimleri üç tanedir. Şimdi yüklemlerden örnekler verelim. “Her A, B'dir” ve “Her B, C'dir” öyle ise “Her A, C'dir.
- [174] Onun iki terimi sonucun konusu ve yüklemidir. Sonucun konusu “küçük terim” olarak isimlendirilir. Onucun yüklemi de “büyük terim” olarak isimlendirilir.” İçinde küçük terimin bulunduğu öncül “küçük öncül” olarak ve

içinde “büyük terimin” bulunduğu öncül “büyük öncül” olarak isimlendirilir. Küçük terimin ve büyük terimin bir araya gelmesi de sonuç olarak isimlendirilir.

- [175] Sonra eğer orta terim küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olursa bu birinci şekil olur. Çünkü tabî tertip sadece birinci şekilde vardır. Çünkü birinci şekilde zihin konudan orta terime ve orta terimden yükleme intikal eder.
- [176] Eğer birinci şeklin büyük öncülü döndürülürse orta terim her iki öncülde birlikte yüklem olur ve bu “ikinci şekil” dir. Bundan dolayı ikinci şekil birinci şekle büyük öncül döndürülerek irca edilir.
- [177] Eğer birinci şeklin küçük öncülü döndürülürse orta terim her iki öncülde birlikte konu olur ve bu “üçüncü şekil” dir. Bundan dolayı üçüncü şekil birinci şekle küçük öncül döndürülerek irca edilir.
- [178] Eğer birinci şeklin her iki öncülü döndürülürse orta terim küçük öncülde konu ve büyük öncülde yüklem olur ve bu “dördüncü şekil” dir. Onun her iki öncülünün tabî düzenden farklılık göstermesinden dolayı ve her iki tarafın orta terimde ve orta terimin de her iki tarafta vuku bulmasından dolayı insan tabiatından oldukça uzaktır.
- [179] Bu dört şekil şu noktalarda ortaktır: (1) İki tikel öncül den kıyas olmaz. (2) İki olumsuz öncül den kıyas olmaz. (3) Mümküne-i hâssa ve vücûdiye (fiili) olanlar hariç küçük öncülü olumsuz olan büyük öncülü tikel olandan kıyas kurulamaz.
- [180] Yine kıyas maddesine göre de şu kısımlara ayrılır: (1) Kesinlik (yakîn) ifade eden öncüllerden oluşan kıyaslar ki o “burhan” dır. (2) Özel ve genel şeklinde müselleme türü öncüllerden oluşanlar ki o “cedelî kıyas” tır. (3) Zanna dayalı öncüllerden oluşanlar ki o “hitâbî kıyas” tır. (4) Doğru ya da müselleme ya da zanna benzeyen öncüllerden oluşanlar ki o “muğalata kıyası” dır. (5) İnsan nefsinin birşeye isteklendiren ya da o şeyden nefret ettiren (muhayyelât) öncüller den oluşanlar ki o “şiiirî kıyas” tır.

## [Sekizinci Fasil Dört Şeklin Sonuç Vermesinin Şartları Hakkında]

### [Birinci Şekil]

[181] Birinci şekle gelince; küçük terimin bir kısmının ya da tamamının küllî bir şekilde büyük terimin altında olan orta terimin dâhilinde olmasından dolayı ister olumlu olsun ister olumsuz olsun mahsurâtı erbaa'yı sonuç verir. Bir şeyin kapsamına girenin kapsamına giren şey o şeyin dâhilinde olur, yani o hükümün dâhilinde olur. Bu şeklin sonuç vermede şartları:

(1) Küçük öncül olumlu olmalıdır; aksi durumda küçük terim orta terimin kapsamında olmaz ve bu durumda ister olumlu olsun ister olumsuz olsun orta terim ile ilgili verilen hüküm ona geçmez. Fakat eğer o olumsuz mümkün olursa, olumlu sonucu bizzat gerektirdiği için, onun olumlusunun doğru olması bil araz sonuç vermesini gerektirir.

(2) Büyük öncülün tümel olması gerekir; aksi durumda küçük öncül hakkında verilen hükmün büyük öncül hakkında verilen hükümden farklı olması caiz olurdu; bu durumda orta terim birleşmezdi ve orta terimdeki hüküm olumlu ya da olumsuz olsun ona geçmezdi.

[182] Böylece birinci şeklin sonuç veren modlarının dört olduğu ortaya çıktı. Çünkü olumlu küçük öncül:

- Eğer tümel olursa; tümel olumlu büyük öncül ile beraber olumlu sonuç verir; tümel olumsuz büyük öncül ile beraber ise tümel olumsuz sonuç verir.

- Eğer olumlu küçük öncül tikel olursa; tümel olumlu büyük öncül ile beraber tikel olumlu sonuç verir; tümel olumsuz büyük öncül ile beraber ise tikel olumsuz sonuç verir.

### [İkinci Şekil]

[183] İkinci şekle gelince; sadece olumsuz sonuç verir. Çünkü onun hâsılı lâzımlarda birbirine benzeyenlerin (mutemâsil) farklı olmalarının imkânsız olmasından dolayı lâzımların nefy edilmesinin melzûmların nefy edilmesine istidlâline dayanır.

[184] Bu durumda onun sonuç vermesinin şartı lâzımlarda çelişkinin ortaya çıkması için iki önermenin nitelik bakımından farklı olmasıdır.

- [185] Büyük terimin tümel olması gerekir. Bu, büyük terimin küçük terimden ve orta terimden daha genel olması ihtimalinden dolayı ve iki özel olandan birinin diğerinin hepsinden selb edilmesinin gerekli olmamasından dolayı ve onun genel bir kısmına yüklenmesinin ya da onun özel olanın hepsine yüklenmesinin ve onun özel olanın bir kısmından olumsuzlanmasının ve genel olan büyük terimin özel olan küçük terimden selb edilmesinin gerekli olmamasından dolayıdır. Aksi durumda genel olma batıl olur.
- [186] Birincinin örneği bizim şu sözüdür: “Hiçbir insan at değildir.” “Bazı canlılar attır.” Bu, canlının insandan olumsuzlanmasını sonuç vermez.
- [187] İkincinin örneği bizim şu sözüdür: “Her insan düşünendir.” “Bazı canlılar düşünen değildir.” Bu, daha genel olanın özel olandan selb edilmesinin imkânsız olmasından dolayı canlının insandan olumsuzlanmasını sonuç vermez; aksi durumda genellik batıl olur.
- [188] Öyle ise bu şeklin sonuç veren modları dört tanedir. Çünkü iki öncülün nitelik bakımından ihtilaf etmesi şartı, on altı kısımdan sekizini düşürdü. Büyük öncülün tümel olması şartı dört modu daha düşürdü, buna göre bu şeklin sonuç veren modları zorunlu olarak dört olmaktadır.
- [189] Eğer küçük öncül tümel olursa, bu ister tümel olumlu olsun isterse de tümel olumsuz olsun büyük öncülü iki tümel olan ile birlikte tümel olumsuz sonuç verir.
- [190] Eğer <küçük öncül> tikel olursa bu ister tikel olumlu olsun isterse de tikel olumsuz olsun büyük öncülü iki tümel olan ile birlikte tikel olumsuz sonuç verir. Çünkü orta terim iki taraftan birini ve ikinci tarafın kalanını gerektirir, iki taraf arasında da bir çelişki vardır.

### [Üçüncü Şekil]

- [191] Üçüncü şekle gelince; sadece tikel sonuç verir. Çünkü iki şey -ki bu ikisi küçük terim ve büyük terimdir- tek şeyde bir araya geldiklerinde -ki o orta terimdir- aralarında bir birleşme ortaya çıkar. Bu birleşme ve onun yokluğu şüphelidir; bundan dolayı neticenin tikel olmasında bir beis yoktur.
- [192] Üçüncü şeklin sonuç vermesinin şartı:

- (1) Onun öncüllerinden birinin tümel olmasıdır. Aksi durumda kendisinde küçük terimin bulunduğu bazılarının büyük terimin bulduklarından farklı olması muhtemel olur. Bu durumda orta terim birleşmez ve aralarında birleşme (mutabakat) ortaya çıkmaz. Mesela cins gibi, onun bir kısmına türlerinden birisi yüklendiğinde ve bir kısmına başka bir tür yüklendiğinde ya da başka bir kısmına ilk türün ayrımı (faslı) yüklediğinde ya da ondan olumsuzlandığında o ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermez.

Birincisinin örneği bizim şu sözüdür: “Bazı canlılar insandır” ve “Bazı canlılar düşünen değildir.” Bu olumsuz sonuç vermez. O da bizim şu sözüdür: “Bazı insanlar düşünen değildir.”

İkincisinin örneği bizim şu sözüdür: “Bazı canlılar insandır” ve “Bazı canlılar attır.” Bu olumlu sonuç vermez ki o bizim şu sözüdür: “Bazı insanlar attır.”

- (2) Büyük terimin, küçük terimin ve orta terimin cinsi ya da orta terimin faslı olması ihtimalinden dolayı küçük öncülün olumlu olması gerekir. İki türden birinin diğerinden olumsuzlanması ve cinsin diğer türe yüklenmesinden ya da onun ayrımının ona yüklenmesinden cinsin bu olumsuzlanmış türden selb edilmesini gerektirmez ya da ayrımın bu olumsuzlanmış türe yüklenmesini gerektirmez.

Birincinin örneği bizim şu sözüdür: “Hiçbir insan at değildir.” “Her insan canlıdır.” Bu olumsuz sonuç vermez ve o olumsuz bizim şu sözüdür: “Bazı atlar canlı değildir.”

İkincinin örneği bizim şu sözüdür: “Hiçbir at insan değildir.” “Her insan düşünenidir.” Bu olumlu sonuç vermez ve o olumlu bizim şu sözüdür: “Bazı atlar düşünenidir.” Bu kıyas eğer ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermediyse sonuç vermiyor demektir.

[193] İki öncülden birinin tümel olması şartı, on altı kısım moddan dört tanesini düşürür. Küçük öncülün olumlu olması şartı, altı modu daha düşürür. Bu durumda sonuç veren modlar altı tane kalır.

[194] Çünkü olumlu küçük öncül: (1) Eğer tümel olursa o olumlu iki büyük öncül ile beraber tikel olumlu sonuç verir ve olumsuz iki büyük öncül ile beraber tikel olumsuz sonuç verir. (2) Eğer tikel olumlu olursa tümel olumsuz büyük

öncül ile beraber tikel olumsuz sonuç verir ve tümel olumlu büyük öncül ile beraber tikel olumlu sonuç verir.

### [Dördüncü Şekil]

- [195] Dördüncü şekle gelince; tümeli olumlu olarak sonuç vermez fakat tümeli olumsuz olarak sonuç verir. Çünkü dördüncü şekilde iki tümelin sonuç vermesinin yöntemi büyük terimi küllî bir şekilde küçük terimin altında yer alan orta terimin altına koymaktır.
- [196] Olumsuz ve olumlu olarak olmasına gelince; büyük terimin bütünü küçük terim olur ve hiçbir büyük terim küçük terim değildir; ancak olumluyu tümel olarak döndürmek gerekmediğinden dolayı sonucun tikel olmasında bir beis yoktur. Tümel olumsuzu tümel olarak döndürmek gerektiğinden dolayı sonuç tümel olur.
- [197] Dördüncü şeklin sonuç vermesinin şartı onda tikel olumsuzun kullanılmasıdır. Çünkü eğer biz onun öncüllerinden birini tikel olumsuz yaparsak diğer öncülün tümel olumlu olması gerekir. Çünkü iki tikel öncülün ve iki olumsuz öncülün kıyas olmaz. O zaman tikel olumsuzu ya küçük öncül yaparız ya da büyük öncül yaparız. Bunlardan birincisi <tikel olumsuzu küçük öncül yaptığımızda> orta terimin küçük terime ve büyük terime cins olma ihtimalinden dolayı sonuç vermez.
- [198] Eğer küçük terimi cinsin bir kısmından selb edersek ve cinsi birinci türün ayırımına yüklersek ya da cinsi bu cinsin altında yer alan başka bir türe yüklersek bu durumda o ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermez.
- [199] Birincinin örneği bizim şu sözümdür: “Bazı canlılar insan değildir.” “Her düşünen canlıdır.” Bu kıyas olumsuz sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar düşünen değildir.”
- [200] İkincinin örneği bizim şu sözümdür: “Bazı canlılar insan değildir.” “Her at canlıdır.” Bu kıyas olumlu sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar attır.” Bu kıyas ne olumsuz ne olumlu sonuç vermediyse aslında sonuç vermemiştir.
- [201] İkincisi de (tikel olumsuzu büyük öncül yapma durumu) aynı şekilde orta terimin küçük terimin ayrımı olma ihtimalinden ve büyük terimin ona (küçük

terime) cins olma ihtimalinden dolayı ya da küçük terim ile küllî bir mübayenet ile ayrılmamasından dolayı sonuç vermez. Eğer küçük terimi ayrımının tamamına yüklersek ve ayrımı cinsin bir kısmından selb edersek ya da ayrımı, küçük terimden küllî bir mübayenet, cüzî olumsuzluk ile ayrıldandan selb edersek; bu durumda o ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermez.

- [202] Birincisinin örneği bizim şu sözümdür: “Her düşünen insandır.” “Bazı canlılar düşünen değildir.” Bu kıyas olumsuz sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar canlı değildir.”
- [203] İkincisinin örneği bizim şu sözümdür: “Her düşünen insandır.” “Bazı atlar düşünen değildir.” Bu kıyas olumlu sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar attır.” Kıyas ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermiyorsa aslında sonuç vermiyordur.
- [204] Bu şeklin sonuç vermesinin ikinci şartı; küçük öncül tikel olumlu olduğunda orta terimin küçük terimin ve büyük terimin cinsi olması ihtimalinden dolayı büyük öncülün tümel olumlu olmamasıdır. Küçük terimi cinsin bir kısmına yüklediğimizde ve cinsi başka bir türe yüklediğimizde ya da küllî bir yükleme ile küçük terimin ayrımına yüklediğimizde o ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermez.
- [205] Birincinin örneği bizim şu sözümdür: “Bazı canlılar insandır.” “Her at canlıdır.” Bu kıyas olumlu sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar attır.”
- [206] İkincinin örneği bizim şu sözümdür: “Bazı canlılar insandır.” “Her canlı düşünenidir.” Bu kıyas olumsuz sonuç vermez. O bizim şu sözümdür: “Bazı insanlar düşünen değildir.” Kıyas ne olumsuz ne de olumlu sonuç vermiyorsa aslında sonuç vermiyordur.
- [207] Diyoruz ki birinci şart on altı kısım moddan yedi tanesini düşürdü. İkinci şartın koşulması başka bir modu daha düşürdü. İki tikel olmaması ve iki olumsuz olmaması ve küçük öncülün olumsuz büyük öncülün tikel olmaması şartı üç modu daha düşürdü. Buna göre sonuç veren modlar beş tane kaldı.
- [208] Çünkü olumlu küçük öncül eğer tümel olursa o iki olumlu büyük öncül ile beraber tikel olumlu sonuç verir ve tümel olumsuz büyük öncül ile beraber tikel olumsuz sonuç verir. Eğer küçük öncül tikel olumlu olursa o tümel olumsuz büyük öncül ile beraber tikel olumsuz sonuç verir. Eğer küçük ön-

cül tümel olumsuz olursa o, tümel olumlu büyük öncül ile beraber tümel olumsuz sonuç verir.

### [Dokuzuncu Fasıl] Sonucun Kendisiyle Açık Olduğu Burhanlar Hakkında

- [209] Bunlar dört tanedir: Bunlardan biri insan tabiatına en yakın olana çevirmektedir. Bu da ya döndürme ile olur ya büyük öncülü küçük öncül yaparak ve küçük öncülü büyük öncül yaparak olur ya da bunların her ikisi ile olur ve sonucu (matlub) elde etmek için kıyasın sonucu döndürülür.
- [210] İkinci şeklin birinci şekle çevrilmesine gelince; büyük öncül döndürülerek olur. Üçüncü şeklin birinci şekle çevrilmesinde küçük öncül döndürülür. Dördüncü şeklin birinci şekle çevrilmesi ya küçük öncül büyük öncül yapılarak ve büyük öncül küçük öncül yapılarak ya da onun her iki öncülü döndürülerek olur.
- [211] Bunun ikinci şekilde benzeri bizim şu sözümezdür: “Her insan canlıdır.” “Daima hiçbir cemad (hareketsiz) canlı değildir.” Bu şunu sonuç verir: “Daima hiçbir insan cemad değildir.” Bunun beyanı büyük öncülün döndürülmesi iledir. O da bizim şu sözümezdür: “Daima hiçbir canlı cemad değildir.” Ta ki birinci şekle çevrilsin; bu durumda zikrettiğimiz şeyi sonuç verir.
- [212] Onun üçüncü şekilde benzeri bizim şu sözümezdür: “Her insan canlıdır.” ve “Her insan düşünendir.” “Bazı canlılar düşünendir.” Bunun beyanı küçük öncülü döndürerek olur bu şekilde birinci şekle irca edilir, zikrettiğimiz şeyi sonuç verir.
- [213] Onun dördüncü şekilde benzeri bizim şu sözümezdür: “Her insan canlıdır.” ve “Her düşünen insandır.” “Bazı canlılar düşünendir.” Bunun beyanı büyük öncülü küçük öncül yaparak ve küçük öncülü büyük öncül yaparak olur; bu şekilde birinci şekle irca edilmiş olur. Bu durumda “Her düşünen canlıdır.”ı sonuç verir. Sonra sonuç döndürülür ta ki istenilene döndürülmüş olsun. O da bizim şu sözümezdür: “ Bazı canlılar düşünendir.”
- [214] İkincisi hulf yoluyla beyandır. Hulf yoluyla beyanın hâsılı; iki çelişik olan şeyden birinin lâzımının imkânsızlığını onun imkânsızlığına delil getirmektir ve bununla da diğer çelişğin doğru olduğuna delil getirmektir.



- [215] Bunun ikinci şekilde benzeri şöyledir: Eğer bizim “Daima hiçbir insan cemad değildir.” sözümüz yanlış olursa onun çelişği doğru olur. O da bizim şu sözümüzdür: “Bazı insanlar ıtlak-ı âmm ile cemaddir.” Küçük öncülü şu şekilde büyük öncüle ekleriz: “Bazı insanlar ıtlak-ı âmm ile cemaddir.” “Daima hiçbir cemad canlı değildir.” Bu birinci şekilden şunu sonuç verir: “Bazı insanlar daima canlı değildir.” Ancak “Her insan ıtlak-ı âmm ile canlıdır” idi. Bu çelişkidir.
- [216] Bunun üçüncü şekilde benzeri şöyledir: Eğer bizim “Bazı canlılar ıtlak-ı âmm ile düşünendir.” sözümüz yanlış olursa onun çelişği doğru olur ki o da bizim şu sözümüzdür: “Hiçbir canlı daima düşünen değildir.” Büyük öncülü küçük öncüle şu şekilde ekleriz: “Her insan ıtlak-ı âmm ile canlıdır” “Daima hiçbir canlı düşünen değildir.” Birinci şekilden şunu sonuç verir: “Daima hiçbir insan düşünen değildir.” Ancak “Her insan ıtlak-ı âmm ile düşünendir” idi. Bu çelişkidir.
- [217] Bunun dördüncü şekilde benzeri şöyledir: Eğer bizim “Bazı canlılar ıtlak-ı âmm ile düşünendir.” sözümüz yanlış olursa onun çelişği doğru olur ki o da bizim şu sözümüzdür: “Hiçbir canlı daima düşünen değildir.” Büyük öncül küçük öncül ile şu şekilde birleştirilir: “Her insan canlıdır.” “Daima hiçbir canlı düşünen değildir.” Birinci şekilden şunu sonuç verir: “Daima hiçbir insan düşünen değildir.” Bu da “Daima hiçbir düşünen insan değildir” şeklinde döndürülür. Ancak “Her düşünen ıtlak-ı âmm ile insandır” idi. Bu çelişkidir.
- [218] Üçüncüsü limmî beyandır ki o bizim dört şeklin sonuç vermesinin şartlarını açıklarken zikrettiğimiz şeylerdir.
- [219] Dördüncüsü iftiraz yoluyla/varsayımsal beyandır. Bunun benzeri ikinci şekilde ve onun dördüncü modunda; bizim şu sözümüzdür: “Bazı canlılar insan değildir.” ve “Her düşünen insandır.” “Bazı canlılar düşünen değildir.” Bu kıyasın beyanını birinci şekle irca ederek yapmak mümkün değildir. Çünkü tümel olumlu tikel olarak döndürülür ve iki tikelden kıyas olmaz ve birinci şekilde küçük öncülü olumsuz olan ve büyük öncülü tikel olanlardan kıyas olmaz. Aksine iftiraz yoluyla olur. İnsan olmayan canlının at olduğu varsayılır. Şöyle söyleriz: “Bazı canlılar attır.” “Hiçbir at düşünen değildir.” “Bazı canlılar düşünen değildir.”

- [220] Bir başka yöntem şöyle söylememizdir: “Hiçbir at insan değildir.” ve “Her düşünen insandır.” “Hiçbir at düşünen değildir.” Sonra deriz ki: “Bazı canlılar attır.” “Hiçbir at düşünen değildir.” “Bazı canlılar düşünen değildir.”
- [221] Bunun benzeri üçüncü şekilde ve onun dördüncü modunda bizim şu sözü-müzdür: “Her insan canlıdır.” ve “Her insan âlim değildir.” “Bazı canlılar âlim değildir.”
- [222] Zikrettiğimiz gibi tümel olumlu ancak tikel olarak döndürüldüğünden ve iki tikelden kıyas olmayacağından bunun beyanını birinci şekle irca ederek yapmak mümkün değildir. Aksine iftiraz yoluyla olur; âlim olmayan bazı insanların çocuk olduğu varsayılır. Deriz ki: “Bazı canlılar çocuktur.” “Hiçbir çocuk âlim değildir.” “Bazı canlılar âlim değildir.”
- [223] Bir başka yöntem şöyle söylememizdir: “Her çocuk insandır.” ve “Her insan canlıdır.” “Her çocuk canlıdır.” Bu “Bazı canlılar çocuktur” şeklinde döndürülür. “Hiçbir çocuk âlim değildir.” “Bazı canlılar âlim değildir.”

## **[Onuncu Fasal] Modal Bileşimler Hakkında**

### **Birinci Şeklin Modal Bileşimleri**

- [224] Onun her bir modunun yüz atmış dokuz modal bileşimi vardır. Çünkü on üç önerme kendisiyle (on üç ile) çarpılır bu sayıya ulaşılır. Bunlar çok olmak ile beraber üç kısım olarak tertip edilmiştir.

### **[Birinci Kısım]**

- [225] Birinci kısma gelince; mümküne-i âmme ve mümküne-i hâssa'nın dışında küçük terim ne zaman bilfiil orta terimin altına girerse ve bunlar on bir çeşit önermedir; büyük öncül, konunun vasfının devamına göre yüklem devamina itibar edilmeyen önermedir. Bu da iki meşrûtenin ve iki örfiyyenin dışındakilerde olur ve bunlar da dokuz çeşit önermedir. Bunların hepsinde sonuç büyük öncüle tabidir. Çünkü bunların hepsinde büyük öncülün manası, orta terimin kendisi için sabit olduğu her şey için nasıl olursa olsun büyük terim de sabit olur ya da eğer mutlaka ise cihet belirtilmeden ya da eğer kipli ise özel bir cihetinin beyan edilmesiyle beraber ondan olumsuzlanır. Küçük terim kendisi için orta terimin sabit olduğu şeylerdendir, onun hakkında bu

cihetin aynıyla büyük terim ile hükmedilir. Ancak küçük öncülü zorunlu olan ve büyük öncülü olumsuz dâime olan bunun dışındadır. Sonuç bunlarda küçük öncüle tabidir aksi durumda küçük öncülün yanlışlığı gerekir.

### [İkinci Kısım]

- [226] İkinci kısım; on bir küçük öncülün iki meşrûte ve iki örfiye ile birleştirilmesidir. Onun yolu büyük öncülü meşrûte ve örfiye-i âmme olanın kendisinde asla zorunluluğun ve devamın olmasına itibar edilmeyen küçük öncül ile berber modal bileşimidir. Bunlar da mutlaka-i âmme ve vücudiyât (fili) olanlardır; mutlaka-i âmmeyi sonuç verir.
- [227] Bu üç modal bileşim büyük öncülü iki hâssa olan ile beraber la dâimeyi sonuç verir. Çünkü küçük terimin vasfının orta terimde devamlılığı küçük öncülde malum değildir; onun devamlılığı ancak büyük öncülü sonuç verir. Bu durumda bu hüküm hakkında orta terimin ittihadı (birliği) bulunmadığından bu hüküm ona geçmez. Eğer bu hüküm aradan çıkarsa iki âmme ile beraber sübutun ya da nefyin aslı kalır o da mutlaka-i âmmedir ve iki hâssa ile beraber sübutun ya da nefyin aslı kalır ki o devamlı olmama ile beraber la dâimedir.
- [228] Herhangi bir şekilde içinde zorunluluk ve devam olduğu kabul edilen küçük öncüllerin modal bileşimi, büyük öncülü meşrûte-i âmme olan ile beraber küçük öncül gibi sonuç verir. Çünkü eğer zorunluluk ikisi arasında ortak ise bir şey için devamlı olana devamlı olan bu şey için zorunlu olarak devamlıdır. Eğer zorunluluk ikisi arasında ortak değil ise onun için muhtemel olur. Ancak küçük öncülü iki hâssa olan bunun dışındadır. Sonuç o ikisinde âmme olur küçük öncül ile olmaz.
- [229] Küçük öncülü iki vaktiye olan ile beraber, sonuç o ikisinde zorunluluk ve devamı muhtemel olan vaktiyedir. Çünkü önbitişenin çelişğini seçmek önbitişenin çelişğini sonuç vermez.
- [230] Büyük öncülü örfiye-i âmme ile beraber; zikrettiğimiz gibi bir şey için devamlı olana devamlı olan bu şey için de devamlı olduğundan büyük öncül gibi sonuç verir.
- [231] önbitişenin çelişğini seçmek küçük öncülü iki vaktiye olanın dışında önbitişenin çelişğini sonuç vermez. Sonuç o ikisinde (iki vaktiyede) zorunlu ve

devamlı için muhtemel olan mutlak vaktiyedir. Çünkü bir şey için gerekli olana gerekli olan o şey için gereklidir.

- [232] Küçük öncülü zaruriye ve dâime olanda önbitişenin çelişğini seçmek önbitişenin çelişğini sonuç vermez. Sonuç o ikisinde küçük öncüle tabidir, aksi durumda küçük öncülü zaruriye olanın büyük öncülü olumlu örfiye-i âmme olan ile bileşimi hariç küçük öncülün yanlış olması gerekirdi. Onun ne birinci şekil ve ne ikinci şekil ile beyanı mümkün olmaz aksine onda netice dâimedir ve onun beyanı limmî yoluyladır.
- [233] Büyük öncülü iki hâssa olan ile beraber öncülleri doğru olan bir kıyas tanzim edilemez. Yine küçük öncülü zaruriye ve dâime olandan öncülleri doğru olan bir kıyas tanzim edilemez. Çünkü bu, büyük terimin devamını gerektiren şeylerdendir aksi durumda onun devamı orta terimin zatının devamına göre olur. Bu imkânsızdır.
- [234] O ikisi dışında olanlar ile beraber ise, sonuç iki meşrûtenin modal bileşiminde meşrûte-i hâssa olur ve onun dışındakilerde ise örfiye-i hâssa olur. Çünkü küçük öncülü iki vaktiye olan haricinde devamlı olmayarak bir şey için devamlı olanın devamlılığı bu şey için devamlı olmayarak devamlıdır; sonuç bu ikisinde <iki vaktiye> büyük öncülü meşrûte-i hâssa olan ile beraber küçük öncül gibidir ve örfiye-i hâssa ile beraber devamlı olmayan mutlak vaktiyedir. Çünkü devamlı olmayarak bir şey için gerekli olana gerekli olan o şey için devamlı olmayarak gereklidir.

### [Üçüncü Kısım]

- [235] Üçüncü kısım; küçük öncülü iki mümkün olanın büyük öncülü on üç önermeden biri olan ile birleşmesidir. O:
- (1) Zorunlu için muhtemel olmayan büyük öncüllerle beraber mümkün-i hâssayı sonuç verir. Çünkü bir şeyin kendisine imkân ile gerekli olan -bu şey için sabit olan ihtimale binaen- bu şeyin sıfatının kendisi için de imkân ile gereklidir. Çünkü aklen gerçekleşmesi mümkün olan takdirlere göre orta terim için zorunlu olan büyük terimin imkânını ortadan kaldırmak imkânsızdır. Bu, küçük öncülün bil fiil doğru olması takdiridir.
  - (2) Zorunlu için muhtemel olan büyük öncülle beraber ise; mümkün-i âmme-yi sonuç verir. Çünkü büyük öncül eğer zorunlu olarak doğru olursa

sonuç da zorunlu olur. Eğer zorunlu olmayarak olursa sonuç mümkün-i hâssa olur ve ikisi arasında ortak olan imkân-ı âmm olur.

- (3) Zikrettiğimiz gibi, mümkün olan takdirlerde zorunluluğun ortadan kaldırılmasının imkânsız olmasından dolayı büyük öncülü zorunlu olan ile beraber zorunluyu <sonuç verir>,

### İkinci Şeklin Modal Bileşimleri

[236] O da üç kısım olarak tertip edilmiştir:

[237] Birinci kısım: Kıyasın iki öncülünden birinin bu şekilde ne zaman zaruriye ya da dâime olursa diğeri de hangi önerme olursa olsun sonuç zaruriye ile beraber zaruriyedir ve dâime ile beraber dâimedir. Aksi durumda küçük öncülü iki mümkün olanın büyük öncülü olumsuz dâime olan ile beraber olduğu durum hariç küçük öncülün yanlış olması gerekir. Sonuç o ikisinde mümkün-i âmmedir. Bunun beyanı, birinci şekle çevirerek büyük öncülün döndürülmesiyle olur. Bir şey için daimî olan sıfatın ondan imkân ile selb edilmesinin ve bunun tersinin caiz olmasından dolayı, bununla beraber elbette bir şeyin kendisinden selb edilmesinin mümkün olmamasından dolayı iki mümkünedenden ve dâimedenden meydana gelen geriye kalan modal bileşimler akimdir (sonuç vermez).

[238] İkinci kısım; olumsuzları döndürmeyi kabul etmeyen yedi taneden birisinin on bir küçük öncül için büyük öncül olmasıdır ve bunlar zaruriye ve dâime haricinde olanlardır. Tek bir şeyin farklı durumlarda arazlarda ihtilaf etmesinin caiz olmasından ve bir şeyin kendisinden selb edilmesinin imkânsız olmasından dolayı bu kısımda kıyas akimdir (sonuç vermez).

[239] Üçüncü kısım; o, döndürülebilen dört tanesinden birisinin bu küçük öncüllerle büyük öncül olmasıdır. Bunlar iki mümkün haricindeki yedi küçük öncül ile beraber mutlaka-i âmmeyi sonuç verir. Ancak büyük öncülü olumsuz olan iki hassâ bunun dışındadır. Bu ikisinin beyanı olumsuzunun döndürülmesiyledir. Bu durumda sonuç onun aksi gibi olur. Aksi durumda küçük öncülün yanlış olması gerekir. İki âmmeye gelince bunlarda durum açıktır.

[240] İki hâssaya gelince; çünkü ne zaman sonucun çelişği o ikisinde doğru olursa ki o dâimedir, o ikisinin özel olması (husus) batıl olur; aksi durumda küçük öncülün iki dâime büyük öncülün iki hâssa olduğu durumda zikrettiğimiz

muhal gerekli olurdu. Eğer o ikisinin özel olması batıl olursa umum (genel) olmaları kalır, çünkü biz iki öncülün <özel olması> takdirine göre konuşuyoruz. Eğer umum kalırsa iki âmmede gerekli olduğu gibi, küçük öncülün yanlış olması gerekir. Ancak küçük öncülün iki vaktiye olması durumu bunun haricindedir. O ikisinde (vaktiye) sonuç birinci şekilde geçtiği üzere özel (hâssa) olanda küçük öncül gibidir; genel olanda (âmm) ise zorunlu ve devamlı için muhtemeldir. İki örfiye ile beraber ise mutlak vaktiyedir.

- [241] Küçük öncülü iki mümküne olana gelince; bu ikisinin bu dört tanesinin olumluları ile modal bileşimi, bunların olumlu dâime ile birlikte modal bileşimlerinde açıklaması geçtiği üzere kısırdır sonuç vermez. Bunların olumsuzları ile beraber ise birinci şekilde geçtiği üzere; iki âmm ile birlikte olursa mümküne-i âmmeyi sonuç verir; iki hâsse ile birlikte ise mümküne-i hâseyi sonuç verir. Eğer modal bileşim iki meşrûte ile ise dört tane ile birlikte meşrûte-i âmmeyi sonuç verir. Aksi durumda iki olumsuz hâsse hariç örfiye-i âmmeyi sonuç verir. Sonuç o ikisinde (iki hâsse) olumsuzun aksine tabidir.
- [242] Bütünün beyanı (kontrolü); eğer olumsuz ise büyük öncül döndürülerek olur, büyük öncül küçük öncül yapılarak olmaz. Eğer olumluysa küçük öncül büyük öncül yapılıp ve birinci şekle çevrilmesi için döndürülür. Sonra istenilen sonucun elde edilmesi için sonuç döndürülür. Yine <onun beyanı> eğer küçük öncül tikel olumsuz ise hulf yoluylaadır.

### **Üçüncü Şeklin Modal Bileşimleri Hakkında**

- [243] Sonucun modalitesi burada kendisinde zorunluluk ve devam olduğu kabul edilen küçük öncüllülerin modal bileşimleri hariç birincideki gibidir ve bunlar iki vaktiye, iki dâime, iki örfiye ve iki meşrûtedir. Burada sonuç büyük öncülü iki âmm olan ile beraber mutlaka-i âmmedir ve büyük öncülü iki hâsse olan ile beraber vücudiyeye-i la dâimedir. Büyük öncülü olumsuz dâime olan ile beraber dâimedir. Çünkü olumlunun döndürülmesinde cihet korunmamaktadır.
- [244] Bütünün beyanı (kontrolü), eğer büyük öncül tümel ise küçük öncülün döndürülmesi ile, eğer tikel ise de hulf yoluylaadır.

### Dördüncü Şeklin Modal Bileşimleri Hakkında

- [245] O, olumlu sonuç veren ilk iki modunda -modal bileşim ister basit olsun isterse de bileşik olsun eğer modal bileşim ondan ya da onun altına giren önermelerden ise- mutlaka-i âmmeyi sonuç verir.
- [246] Modal bileşim ister basit olsun isterse de bileşik olsun eğer modal bileşim iki mümkünedenden <meydana geliyor> ise mümküne-i âmmeyi sonuç verir. Ancak küçük öncülü zaruriye, büyük öncülün iki mümküne ile birlikte olan bunun dışındadır. Sonuç bu ikisinde mutlaka-i âmmedir.
- [247] Bütünün beyanı (kontrolü), büyük öncülü küçük öncül, küçük öncülü de büyük öncül yapmakla olur ve istenilen sonucun elde edilmesi için sonuç döndürülür.
- [248] Olumsuzu sonuç veren üç zorunluya gelince; eğer modal bileşim döndürülmeyen yedi olumsuzdan biri ise <bu> olumsuz ister küçük öncül olsun isterse de büyük öncül olsun onun döndürülmesi imkânsız olduğu için sonuç vermez.
- [249] Eğer modal bileşim döndürülen altı taneden biri ise olumsuz zaruriye ile beraber zaruriyeyi; olumsuz dâime ile beraber de dâimeyi sonuç verir. Ancak küçük öncülü iki mümküne, büyük öncülü olumsuz dâime olan bunun dışındadır. Bu ikisinde sonuç mümküne-i âmmedir ve bunun aksi ise akimdir (sonuç vermez).
- [250] Bütünün beyanı (kontrolü), eğer olumluysa küçük öncülün döndürülmesi ve onun büyük öncül yapılması ile ve eğer olumsuz ise büyük öncülün küçük öncül yapılması ile. Sonra istenilen sonucun elde edilmesi için sonuç döndürülür. Büyük öncül eğer mutlaka-i âmme ise geriye kalan dört tanesinden biri ile sonuç verir ancak küçük öncülün iki mümküne <olduğu durum> hariç. Onda sonuç mümküne-i âmmedir.
- [251] Şeklin beyanı (kontrolü), ikinci şekle çevrilmesi için küçük öncülü döndürmek ile ya da birinci şekle çevrilmesi için her iki öncülü döndürmek ile. Bu durumda istenileni sonuç verir.
- [252] Küçük öncülü meşrûte-i âmme olanın olumsuzları döndürülebilen altı olumlu ile birlikte büyük öncül gibi sonuç verir. Çünkü büyük öncülü iki hâsse olanda sonuç âmmedir, büyük öncüle tabidir.

- [253] Küçük öncülü örfiye-i âmme olanın olumsuzları döndürülebilen altı olumlu ile birlikte küçük öncül gibi sonuç verir. Ancak büyük öncülü iki dâime olan bunun dışındadır. Bu ikisinde sonuç büyük öncüle tabidir.
- [254] Küçük öncülü iki hâsse olanların kendileri ile ve kendilerinin âmmeleri ile modal bileşimleri küçük öncülün döndürülmesi ile sonuç verir. Eğer modal bileşim iki dâime ile birlikte oluşuyorsa bunlarda sonuç büyük öncüle tabidir.
- [255] Küçük öncülü iki hâsse olanların kendileri ile ve kendilerinin âmmeleri ile modal bileşimleri, eğer modal bileşim basit ise küçük öncülün döndürülmesi ile sonuç verir. Eğer modal bileşim bileşik ise örfiye-i âmmenin döndürülmesi ile sonuç verir. İki dâime ile birlikte ise birinci şekilde geçtiği üzere öncülleri doğru olan bir kıyas oluşturulamaz.
- [256] Bütünün beyanı (kontrolü), ikinci şekle çevrilmesi için küçük öncülün döndürülmesi ile ya da birinci şekle çevrilmesi için büyük öncülü küçük öncül küçük öncülü de büyük öncül yaparak olur. Sonra istenilen sonucun elde edilmesi için sonuç döndürülür.
- [257] Eğer bu dört tanesinden birinin modal bileşimi, olumsuzları döndürülemeyenlerin olumluları ile birlikte küçük öncül olursa -daha önce birinci şekilde geçtiği üzere bu modal bileşimlerin sonuçlarının döndürülmesinin imkânsız olmasından dolayı ve dördüncü şekilde sonuç olarak ortaya çıkmasının onların döndürmesine ihtiyaç duymasından dolayı- akimdir sonuç vermez. Başarı Allah'tandır.

### **[On Birinci] Fasil Şartlılar Hakkında**

### **[Bitişmeli (İktirânî) Kıyas Hakkında]**

- [258] İktirânî kıyasa gelince; bunun birçok çeşidi vardır ancak biz bunlardan insan fitratına en yakın olanları zikredeceğiz.
- [259] Birincisi; iki bitişik şartlı önermeden meydana gelenlerdir. Bunlardan sonuç verenler aralarındaki ortaklık tam bir cüzde olanlardır. Eğer ortak cüz küçük öncülde ardbitişen, büyük öncülde önbitişen olursa bu "birinci şekildir". Eğer ortak cüz her ikisinde <büyük ve küçük öncülde> ardbitişen olursa bu ikinci şekildir. Eğer ortak cüz her ikisinde <büyük ve küçük öncülde> önbitişen olursa bu üçüncü şekildir. Eğer ortak cüz küçük öncülde önbitişen, büyük



öncülde ardbitişen olursa bu “dördüncü şekildir”. Burada bunların <bitişik şartlı kıyasların> sonuç vermesinin şartları daha önce yüklemli önermelerde geçtiği gibidir.

[260] İkincisi; iki ayrıık şartlı önermeden meydana gelenlerdir. Bunlardan insan fıtratına en yakın olanı birinci şeklin metodunda olanlardır. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu sayı ya tekdir ya da çifttir.” “Her tek ya birdir ya da iki eşit olmayana bölünür.” Şunu sonuç verir: “Bu sayı çifttir ya birdir ya da iki eşit olmayana bölünendir.”

[261] Üçüncüsü; bitişik şartlı ve ayrıık şartlı önermelerden meydana gelenlerdir. Bunlardan insan fıtratına en yakın olan, küçük öncülü bitişik şartlı, büyük öncülü ise ayrıık şartlı önerme olan ve aralarındaki ortaklık tam olmayan cüzde olandır.

Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu sayı iki eşite bölünüyorsa o çifttir.” “Her çift ya çifttir ya tektir ya çiftin çiftidir ya çiftin ve tekin çiftidir.” Şunu sonuç verir: “Eğer bu sayı iki eşite bölünüyorsa o ya tekin çiftidir ya çiftin çiftidir ya da çiftin ve tekin çiftidir.”

[262] Dördüncüsü; yüklemli önermelerden ve bitişik şartlı önermelerden oluşandır. Bunlar da iki kısma ayrılır:

Onlardan birisi; yüklemli önermenin küçük öncül olması ve bitişik şartlı önermenin büyük öncül olmasıdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu fiil adaletlidir. Her ne zaman fiil adaletli olursa o güzeldir. O halde “Bu fiil güzeldir.”

İkincisi; bitişik şartlı önermenin küçük öncül olması ve yüklemli önermenin büyük öncül olmasıdır. Bizim şu sözümüz gibi: “Eğer bu fiil zulüm ise o çirkindir.” “Her çirkin olan yerilmeyi (ayıplamayı) hak eder.” Şunu sonuç verir: “Eğer bu fiil zulüm ise yerilmeyi hak eder.”

[263] Beşincisi; yüklemli önermelerden ve ayrıık şartlı önermelerden meydana gelenlerdir. Bunlardan insan fıtratına en yakın olanı yüklemli önermesi küçük öncül olan ve ayrıık şartlı önermenin büyük öncül olandır. Bizim şu sözümüz gibi: “Bu şey sayıdır” ve “Her sayı ya çifttir ya da tektir.” Şunu sonuç verir: “Bu şey ya çifttir ya da tektir.”

### [On İkinci Fasıl] İstisnâî (Seçmeli) Kıyas Hakkında

- [264] İstisnâî kıyasa gelince; o, sonucun ya da onun çelişğinin kendisinde bil fiil zikredildiği kıyastır. O iki öncülde oluşur. Bu öncüllerden birisi şartlı öncüdür diğeri de onun cüzlerinden birisini ya vaz' eder <aynen koyar> ya da onu ref' eder <yanlışlar> ta ki bu durumda <şartlı öncülün> diğeri cüz'ünün aynen konulması (vaz'ı) ya da yanlışlanması (ref'i) gerekli olur.
- [265] Sonra şunu bil ki; şartlı öncülü bitişik şartlı olan <seçmeli kıyas> larda önbitişenin aynını seçmek ardbitişenin aynını sonuç verir ve ardbitişenin çelişğini seçmek önbitişenin çelişğini sonuç verir. Aksi durumda aralarındaki lüzum ilişkisi yanlış olur. Bunun aksi durumu aralarındaki genellik ihtimali ortadan kalkacağından sonuç vermez.
- [266] İki cüz'e sahip ayrık şartlı öncülü "hakikiyye" olan <seçmeli kıyas> larda; onlardan <önbitişen ve ardbitışenden> her birinin aynını seçmek diğerrinin çelişğini sonuç verir. Onlardan <önbitişen ve ardbitışenden> her birinin çelişğini seçmek diğerrinin aynını sonuç verir. Aksi durumda hem sübutta hemde nefiyde inad yanlış olurdu.
- [267] Birçok cüz'e sahip olan <ayrık şartlı öncülü "hakikiyye" olan seçmeli kıyas> larda; cüz'lerden herhangi birini seçmek, diğeri cüzlerin çelişğini sonuç verir. Cüzlerden herhangi birinin çelişği seçmek diğeri cüzlerden meydana gelen ayrık şartlı bir önermeyi sonuç verir. Bizim şu sözümüz gibi: "Bu sayı ya diğeri sayıdan fazladır ya ona eşittir ya da ondan eksiktir. "Fakat o fazla değildir. Şunu sonuç verir: <O halde> o diğeri sayıdan ya eksiktir ya da ona eşittir."
- [268] Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-cem olan seçmeli kıyaslara gelince; taraflardan herhangi birinin aynını seçmek diğeri tarafın çelişğini sonuç verir. Aksi durumda sübuttaki inad yanlış olurdu. Taraflardan herhangi birinin çelişğini seçmek diğeri tarafın aynını sonuç vermez. Aksi durumda nefiydeki inad yanlış olurdu.
- [269] Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-hulûv olan seçmeli kıyaslara gelince; taraflardan herhangi birinin çelişğini seçmek diğerrinin aynını sonuç olarak verir. Aksi durumda nefiyde aralarındaki inad yanlış olurdu. Onlardan birini seçmek diğerrinin çelişğini sonuç vermez. Aksi durumda sübutta aralarındaki inad yanlış olurdu. Allah doğrusunu daha iyi bilir.

# Sankt Petersburg Şarkiyat Ekolü ve Arapça El Yazma Arşivleri

*Filistinli Rim'in şabsında  
rubumuzun rubu olan tüm  
şebit çocuklara itbah olunur!*

**Öz:** Bu araştırmada iki önemli mevzuya kısaca değinilmiştir. Birinci husus, Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi Doğu Araştırmaları Fakültesi'nin imkânları ile İslami araştırmalardaki potansiyelidir. İkincisi ise, genel olarak St. Petersburg'da bulunan Arapça el yazmalar arşivlerinin kısa tanıtımıdır. Netice olarak St. Petersburg'da farklı ölçeklerde üç arşiv tespit edilmiş olup, detayları araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Araştırmanın sonuç kısmında tespit edilen arşivlerle ilgili yapılabilecek çalışmalar önerilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslami Araştırmalar, St. Petersburg, Doğu Araştırmaları Fakültesi, Arapça El Yazma Arşivleri.

## St. Petersburg School of Oriental Studies and Arabic Manuscript Archives

*In memory of the martyred children  
who are the souls of our souls  
and especially Palestinian Rim!*

**Abstract:** This research briefly sheds the light on two important issues. The first is the capabilities of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University and its potential in Islamic studies. The second is a brief introduction to the archives of Arabic manuscripts in St. Petersburg in general. As a result, three archives of different scales have been identified in St. Petersburg and their details are presented to the attention of researchers. In the conclusion of the research, possible studies regarding the introduced archives are suggested.

**Keywords:** Islamic Studies, St. Petersburg, Faculty of Asian and African Studies, Arabic Manuscript Archives.

Not: Bu çalışma Erasmus+ Ders Verme Hareketliliği programı kapsamında hazırlanmıştır.

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı (İnterdisipliner), ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr

ATIF: SHAMSHIYEV, Ozat. "Sankt Petersburg Şarkiyat Ekolü ve Arapça El Yazma Arşivleri". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık / December 2023): 477-486

Makale Türü / Article Type: **Araştırma Notu / Research Notes**. Geliş Tarihi / Date Received: **02.08.2023** Kabul Tarihi / Date Accepted: **25.11.2023**  
DOI: [10.5281/zenodo.10417418](https://doi.org/10.5281/zenodo.10417418) ORCID: [orcid.org/0000-0002-9385-7235](https://orcid.org/0000-0002-9385-7235).

**İntibal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## 1. Giriş

Sankt Petersburg 1703 yılında I. Petro'nun (1672-1725)<sup>1</sup> emriyle inşa edilen Rus İmparatorluğu'nun Batı dünyasına açılan kapısı mesabesinde olan stratejik önemi haiz bir şehirdir. Yaklaşık iki yüzyıl boyunca İmparatorluğun başkenti olma fonksiyonunu üstlenen St. Petersburg, aynı zamanda Rus bilimi ile medeniyetinin beşiği olan bir kültür başkentidir. Rusya'nın kuzey batısında yer almakta olan St. Petersburg, Moskova'dan sonraki ikinci başkenttir.



Санкт-Петербургский  
государственный  
университет

### SPbU Logosu<sup>2</sup>

Şehrin kuruluşundan çok geçmeden yine I. Petro'nun fermanıyla 8 Şubat 1724 tarihinde bugünkü Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi'nin (SPbU) temeli atılmıştır. 1821 yılında İmparatorluk Üniversitesi statüsüne layık görülen SPbU'de, Mihayil Vasilyeviç Lomonosov (meşhur doğa bilimci, fizikçi), İvan Petroviç Pavlov (1904 yılında Nobel ödülü alan ilk Rus bilim adamı), Nikolay Nikolayeviç Semenov (Nobel 1956), Lev Davidoviç Landau (Nobel 1962), Aleksandr Mihayloviç Prohorov (Nobel 1964), Dmitri İvanoviç Mendelejev (meşhur kimyager, mucit) vb. birçok önemli Rus bilim adamı yetişmiştir. Bilim ve sanatta Avrupa'nın en önde gelen üniversiteleriyle yarışan SPbU, günümüzde de Rusya Federasyonu'nun gözde üniversitelerinden biri olarak görülmektedir.<sup>3</sup>

- 1 Şehre isim olan "Sankt Petersburg" tamlaması, literal olarak "Kutsal Petro'nun Şehri" anlamına gelmektedir. Ancak söz konusu adlandırma ile kastedilen, halk arasında yaygın olarak bilindiği gibi şehrin kurucusu olan I. Petro değil, Hz. İsa'nın havarilerinden olan Aziz Petrus'tur.
- 2 Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi (SPbU), "Logolar ve Semboller" (Erişim 31 Temmuz 2023).
- 3 Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi (SPbU), "Tarihçe ve Mezunlar" (Erişim 9 Ekim 2023).

Rus İmparatoru I. Nikolay fermanıyla 1854 yılında, günümüzde SPbU'nun en önemli araştırma alanlarından birini oluşturan Doğu Dilleri Fakültesi kurulmuştur. Daha sonra Doğu Araştırmaları Fakültesi olarak yeniden yapılandırılan fakülte, hâlihazırda Doğu Dünyası'nın dilleri ile dinlerini, tarihi ile kültürünü mercek altına alan dünya çapında önde gelen araştırma merkezlerinden biridir.



Doğu Araştırmaları Fakültesi Logosu<sup>4</sup>

Kökleri Alman oryantalist okuluna kadar uzanan Petersburg Şarkiyat Ekolü'nün kurucu isimleri O. İ. Senkovski, A.K. Kazembek, K.P. Patkanov, İ.N. Berezin, V.P. Vasiliyev, V.V. Radlov, V.V. Bartold, N. Y. Marr, İ.A. Orbeli ve B.B. Piyetrovski'dir.<sup>5</sup>

- 4 Logoda yer alan “Ex Oriente Lux” ifadesi Latince “Işık Doğu'dan Yükselir” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aynı kökten türeyen “oryantalist” ve “oryantalizm” gibi kavramlar da kelime anlamıyla “doğubilimci” ve “doğubilim” gibi manalara gelmektedir.
- 5 St. Petersburg University Faculty of Asian and African Studies, “History of the Faculty”, (Erişim 29 Temmuz 2023).



**SPbU Şarkiyatçı Öğretim Üyeleri ile 1897 Mezunları**

Hâlihazırda Kafkasya, Orta Asya, Ortadoğu, Afrika, Güneydoğu Asya ve Uzakdoğu bölgelerine yönelik araştırmalarını sürdürmekte olan Doğu Araştırmaları Fakültesi'nde Afrika dilleri, Sami dilleri, Türkçe ve lehçeleri, Hint dilleri, Çince ve lehçeleri, hatta Tibet dağındaki bazı kabileler tarafından konuşulan nadir diller de dâhil olmak üzere birçok dil ve kültür araştırılmakta ve aynı zamanda okutulmaktadır. Fakülteye bağlı Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Vostokovedeniye i Afrikanistika (Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и Африканистика)<sup>6</sup> adlı uluslararası indekslerde taranan hakemli-bilimsel dergi de yayın faaliyetine devam etmektedir. Fakültenin en derin ve nitelikli alanlarından biri, Arapça ve İslami ilimlere dair ortaya koyduğu araştır-

6 St. Petersburg Üniversitesi Habercisi. Doğu ve Afrika Araştırmaları Dergisi, "Dergi Hakkında", (Erişim 1 Ağustos 2023).

malarıdır. Birincil kaynak olarak Arapça el yazmalarını esas alan şarkiyatçılar İslami ilimlerden spesifik alanlara inerek ayrıntılı çalışmalar da ortaya koyabilmektedir.<sup>7</sup> Doğu Araştırmaları Fakültesi'nin İslami araştırmalar açısından önemini birkaç noktada özetlemek mümkündür:

1) Fakültenin mezunları hem Sovyet döneminde hem de Sovyet Birliği'nin dağılması ile kurulan Bağımsız Devletler Topluluğu'nda Almatı, Bakü, Taşkent, Bişkek, Aşkabat, Duşanbe gibi başkentlerde ve stratejik önemi haiz büyük şehirlerdeki şarkiyatçılık kürsülerinin kurulmasında fikrî ve fiilî olarak görev almıştır. Özellikle Orta Asya Türk asıllı devletlerinde, bağımsızlık sonrasındaki ilk yıllardan yakın geçmişe kadar İslami eğitim ve İslami araştırmalar, doğrudan veya dolaylı olarak Petersburg ekolünden beslenen şarkiyatçılar tarafından yürütülmüştür. Hatta söz konusu şarkiyatçıların kimisi kendi ülkelerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na tekabül eden görevlerini bile icra etmişlerdir.<sup>8</sup>

2) Doğu Araştırmaları Fakültesi'nde görev yapmakta olan akademisyenler aşağıda kısaca tanıtaçığımız arşivlerin incelenmesi, tasnif edilmesi, kataloglanması, yayınlanması vb. faaliyetlerini üstlenmede ilk sırada gelmektedir. Öğretim üyelerinin büyük bir kısmı eğitim-öğretim faaliyetlerine Doğu Araştırmaları Fakültesi'nde devam ederken, akademik çalışmalarını genellikle söz konusu arşivlerde gerçekleştirmektedirler. Hatta yurtdışından el yazması talebinde bulunduğu, el yazmasının verilir verilmemesi noktasında büyük ölçüde takdir sahibi olan, Doğu Araştırmaları Fakültesi'nin ilgili akademisyenleridir. Zira Doğu Araştırmaları Fakültesi'nin Sankt Petersburg'un kültürel ve tarihi birikimi açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Nitekim hâlihazırda fakültenin dekanlık görevini icra eden P.M. Borisoviç, aynı zamanda dünyanın en büyük ve eski müzelerinden olan Ermitaj Müzesi'nin Baş Yöneticisi pozisyonunda bulunmaktadır.<sup>9</sup> Aynı şekilde bir yandan fakültede öğretim üyesi iken diğer yandan resmi olarak arşivde görevde bulunan birçok akademisyene rastlamak mümkündür.<sup>10</sup>

7 İslam araştırmaları ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. SPbU, Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi, “Yayınlar”, (Erişim 11 Ekim 2023).

8 R.B.Süleymenov Şarkiyat Enstitüsü, “Absattar Hacı Derbisali ve Kazak Şarkiyatçılığı”, (Erişim 10 Ekim 2023).

9 St. Petersburg University Faculty of Asian and African Studies, “About FAAS”, (Erişim 10 Ekim 2023).

10 St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, “Personalialia”, (Erişim 10 Ekim).



3) Tarih boyunca dünyaca bilinen Rus bilim adamlarının, sanatkârlarının, düşünürleri ile siyasilere yetişmesine beşiklik eden SPbU, Rus düşüncesi ile dünya görüşünün teşekkülünde önemli bir yere sahiptir. Son iki devlet başkanının da SPbU mezunu olması ayrıca dikkat çekmektedir. Rus bilimi ile düşüncesini tanımlayan, yön veren ve şekillendiren söz konusu kurumun İslami araştırmalar noktasında ortaya koyduğu çalışmalar da önemlidir. Zira Rusların genelde Doğu toplumlarına, özelden İslam dünyasına açılan penceresi ve bakan gözü Doğu Araştırmaları Fakültesi'dir.

Şimdi de St. Petersburg'da bulunan ve Rus oryantalistlerin İslam dünyasını araştırmada temel dayanağını oluşturan Arapça el yazması arşivlerini kısaca tanıyalım:

## 2. Doğu El Yazmaları Enstitüsü (RAN) Arapça El Yazmalar Arşivi

Doğu El Yazmalar Enstitüsü<sup>11</sup> Sankt Petersburg'da bulunan ve Rusya Bilimler Akademisi'ne bağlı olan önemli bir kuruluştur. Enstitüde Arapça, Türkçe, Farsça, Gürcüce, Ermenice, Hintçe, Japonca, Çince ve daha birçok dilde yazılan el yazmaları mevcuttur. Enstitüdeki Arapça el yazmaları arşivinin oluşumu 1818 tarihine kadar dayanmaktadır. Sovyet Birliği'ne bağlı Taşkent, Bakü, Kazan, Tiflis, Mahaçkale, Duşanbe, Semerkand ve Erivan gibi önemli merkezlerden toplanan tüm Arapça el yazmaları arşive getirilmiştir. Gönüllü olarak bağışta bulunan tüccar, seyyah ve devlet adamlarının koleksiyonları da kayda değer bir yekûn tutmaktadır. Elde edilen el yazmalarıyla ilgili farklı zaman dilimlerinde değişik kataloglama çalışmaları yapanların arasında H.D. Fren, B.A. Dorn, V.R. Rozen, K.G. Zaleman, İ.Y. Kraçkovski, V.İ. Belyayev, V.V. Bartold, V. G. Tizengauzen, P.G. Bulgakov, A.B. Halidov vb. isimler yer almaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla enstitünün Arapça el yazmalarıyla ilgili tek bir çalışma değil, bilimsel makale ve kitap olmak üzere farklı açılardan ortaya konan değişik çalışmaları söz konusudur. Yine de zincirin son halkası konumunda olmasından dolayı A.B. Halidov'un editörlüğünde yapılan katalog<sup>13</sup> çalışması ilk aşamada

- 11 Rusya Bilimler Akademisi (RAN), "Doğu El Yazmalar Enstitüsü", (Erişim 1 Ağustos 2023).
- 12 Hanâ Yâfi'a Yüsuf Cemil – Amaliya Anatoliyevna Mokruşina, *Описание арабских рукописей (Arapça El Yazmaların Tanıtımı)* (St. Petersburg: SPbU Publishing, 2019), 7-16.
- 13 S.M. Batsiyeva vd., *Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог (Doğu El Yazmalar Enstitüsü'nün Arapça Arşivi: Kısa Katalog Çalışması)*, ed. Anas Bakıyevic Halidov (Moskova: Nauka Yay., 1986).



araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Enstitüdeki el yazmaları üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar, söz konusu katalogu inceledikten sonra, el yazmasının kopyasını elde etmek için enstitünün sitesinde yer alan fiyat bilgilerini ve kopya talep etme usulünü<sup>14</sup> incelemek suretiyle eserin kopyasına ulaşabilirler.

### 3. Rusya Milli Kütüphanesi'nin (RNB) Arapça El Yazmalar Arşivi

1805 yılında I. Aleksandr'ın talimatıyla P.P. Dubrovski'nin nezaretinde “El Yazmalar Deposu” olarak kurulan arşiv,<sup>15</sup> sonradan yapılan eklemelerle birlikte temel olarak Zalusski (Polonya), Dubrovski (Fransa) ve Frolova (Rusya) koleksiyonlarından oluşmaktadır. Bunların bir kısmı Arapça el yazmalardır. Günümüz itibariyle 28000 adet Doğu el yazmaları bulunduran arşivin tam olarak ne oranda Arapça el yazmaları kapsadığı bilinmemektedir. Bununla birlikte arşivde yer alan VIII-XI. yüzyıllara ait kûfi stilinde yazılmış Mushaflar veya sahifeler, IX. yüzyıla ait Arap kabilelerinin jenealojisine dair şecere kayıtları, Aristo'nun Metafizik'ine şerh mahiyetinde yazılmış anonim risale, X. yüzyıla ait İbnü'l-Cezzâr'ın ilaçlarla ilgili risalesi, es-Sûlî'nin yapraklarla ilgili kitabı, Mu'tezile'yle ilgili yazılmış bir dizi kitaplar, 37 ayrı harita içeren el-İdrîsî'nin “Coğrafya” adlı kitabı ile İranlı es-Sûfî'nin (v. 1606) astronomiye dair eseri dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> El yazmalarına ulaşmak için kütüphanenin e-katalog<sup>17</sup> ve kartlı katalog hizmeti bulunmaktadır. E-katalogla el yazmasının künyesine ulaşılabilir. Bazen künye bilgilerinin yanı sıra el yazmasının fiziki özellikleri ile geçtiği diğer yerlere yapılan atıf bilgileri de bulunabilmektedir. El yazmasını görmek için ya bizzat gidilmeli veya kopyası istenmelidir. Kütüphanenin sitesinde el yazmalarının kullanımı ve siparişi ile ilgili bilgilerle şartlar da bulunmaktadır.<sup>18</sup>

14 Ayrıntılı bilgi için bk. Institute of Oriental Manuscripts, “The Manuscript Collection Kept at the IOM RAS”, (Erişim 11 Ekim 2023).

15 Rusya Milli Kütüphanesi (RNB), “El Yazmalar Birimi”, (Erişim 1 Ağustos 2023).

16 Cemil – Mokruşina, *Arapça El Yazmaların Tanıtım*, 16-18.

17 Dijital katalogu incelemek için bk. Rusya Milli Kütüphanesi, “E-Katalog”, (Erişim 11 Ekim 2023).

18 El yazmaların kullanım ve siparişiyle ilgili şartname için bk. NLR, The National Library of Russia, “Ordering Manuscripts, Microcopies, Printed Publications, and References”, (Erişim 11 Ekim 2023).

#### 4. SPbU Maksim Gorkiy Kütüphanesi'nin Doğu Araştırmaları Fakültesi Binasında Bulunan Arapça El Yazmalar Arşivi

SPbU'de Doğu dillerine ait el yazmalar arşivi, 1819 yılından itibaren Doğu Dilleri Fakültesi kurulmadan önce oluşmaya başlamıştır. 1855 yılına kadar bireysel çabalarla oluşturulmaya devam eden arşiv, Kazan Üniversitesi ve Odessa Rişel Lisesi'nden transfer edilen 400 cildi aşkın el yazmalarıyla birlikte birkaç katına çıkmıştır. Daha sonra A.K. Kazembek (179 cilt), M.A. et-Tantâvî (156 cilt) ve A.O. Muhlinski'nin (36 cilt) bağışlarıyla sayıca artmaya devam etmiştir. Kütüphanedeki Arapça el yazmalarının sayısı yukarıda bahsettiğimiz iki arşive göre oldukça düşüktür. Bununla birlikte araştırılmayı ve gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen yüzlerce el yazması bulunmaktadır. Kütüphanenin Arapça el yazmalarına yönelik katalog çalışmasıyla ilgilenenlerin arasında İ.Y. Kraçkovski'nin emeği çok büyüktür.<sup>19</sup> Hâlihazırda araştırmacıların başvurabilecekleri en güncel çalışma O.B. Frolova ve T.P. Deryagina tarafından hazırlanan katalogtur.<sup>20</sup> Ne yazık ki kütüphanenin dijital kataloğu bulunmamaktadır. Frolova'nın editörlüğünde hazırlanan söz konusu en güncel kaynak bile 1996 yılına ait olunca, sürekli genişlemekte olan bir arşiv için dijital katalogun oluşturulması kaçınılmaz bir hâl almaktadır.

#### Sonuç

St. Petersburg özellikle Doğu araştırmaları açısından Rusya'nın önemli şehirlerinden biridir. Sovyet döneminde yetişen oryantalistlerin çoğunun St. Petersburg menşeli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Petersburg şarkiyatçılığını bir ekol olarak

19 Amaliya Anatoliyevna Mokuşina, “Обзор истории собрания и изучения арабских рукописей в Петербурге (St. Petersburg'ta Arapça El Yazma Arşivlerinin Oluşumu ve İncelenmesine Dair Bir Araştırma)”, *Вестник Санкт-Петербургского Университета. Востоковедение и Африканистика* 13/2 (2015), 129-135.

20 Olga Borisovna Frolova – T.P. Deryagina, *Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского Государственного университета. Краткий каталог (St. Petersburg Devlet Üniversitesi'nin Bilimsel Kütüphanesindeki Arapça El Yazmalara Dair Küçük Katalog)*, ed. Olga Borisovna Frolova, (St. Petersburg: SPbU Pub., 1996). Kütüphanede bulunan Arapça el yazmalarla birlikte diğer Doğu dillerindeki el yazmalar için bk. Vladimir L. Uspensky, *Manuscripts and Woodblock Prints in Asian Languages at the Scientific Library of Saint Petersburg State University*, (St. Petersburg: SPbU Philology Faculty Pub., 2014).

nitelememiz mümkündür. St. Petersburg gerek İslam arařtırmaları gerekse Arapça el yazmaları açısından günümüz arařtırmacılarına zengin bir birikim ve materyal potansiyeli sunmaktadır. Yukarıda deęinilen el yazması arşivleri ile ilgili yapılması gerekenler řunlardır:

1. Mevcut kataloglar özenle gözden geçirilmeli, arşivlere bizzat gidilerek kataloglardaki hatalar düzeltilmeli ve eksiklikler giderilmelidir. Ayrıca katalogların Arapça, İngilizce veya Türkçe gibi yaygın dillere çevrilmesi veya Rusça ibareleri anlamada yardımcı olacak ek rehber çalıřması üzerine kafa yorulmalıdır.
2. El yazmalarını dijital ortama aktarmaya ve dijital olarak yeniden kataloglamaya yönelik projeler yapılmalıdır. Zira řu anda St. Petersburg’a bilfiil gidilmeden söz konusu el yazmalarının tamamını görme imknı bulunmamaktadır.
3. El yazmaları üzerinde çalıřmak isteyen arařtırmacılara yönelik eriřim konusu üzerinde gerekli ikili görüřmeler ve çalıřmalar yapılmalıdır. Çünkü hem el yazmalarının ücretli olması hem de St. Petersburg’a ulařmanın ve orada konaklamanın doęuracaęı masraflar, arařtırmacılar için ciddi bir engel olarak karřımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

Cemil, Han Yfi’a Ysuf – Mokuřına, Amaliya Anatoliyevna. *Описание арабских рукописей (Arapça El Yazmaların Tanıtımı)*. St. Petersburg: SPbU Publishing, 2019.

Frolova, Olga Borisovna – Deryagina, T.P. *Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского Государственного университета. Краткий каталог (St. Petersburg Devlet niversitesi’nin Bilimsel Kütüphanesindeki Arapça El Yazmalara Dair Küçük Katalog)*. ed. Olga Borisovna Frolova. St. Petersburg: SPbU Pub., 1996.

Institute of Oriental Manuscripts. “The Manuscript Collection Kept at the IOM RAS”. Eriřim 11 Ekim 2023. [http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com\\_content&task=view&id=316&Itemid=92](http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=316&Itemid=92)

Mokuřına, Amaliya Anatoliyevna. “Обзор истории собрания и изучения арабских рукописей в Петербурге (St. Petersburg’ta Arapça El Yazma Arşivlerinin Oluřumu ve İncelenmesine Dair Bir Arařtırma)”. *Вестник Санкт-Петербургского Университета. Востоковедение и Африканистика* 13/2 (2015), 129-135.

NLR, The National Library of Russia. “Ordering Manuscripts, Microcopies, Printed Publications,

- and References”. Erişim 11 Ekim 2023. <https://nlr.ru/eng/RA2359/conditions-use-manuscripts>
- R.B. Süleymenov Şarkiyat Enstitüsü. “Absattar Hacı Derbisali ve Kazak Şarkiyatçılığı”. Erişim 10 Ekim 2023. <https://shygystanu.kz/archives/2813>
- RAN, Rusya Bilimler Akademisi. “Doğu El Yazmalar Enstitüsü”. Erişim 1 Ağustos 2023. <http://www.orientalstudies.ru/>
- RNB, Rusya Milli Kütüphanesi. “El Yazmalar Birimi”. Erişim 1 Ağustos 2023. <https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog>
- S.M. Batsiyeva. vd. *Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог (Doğu El Yazmalar Enstitüsü'nün Arapça Arşivi: Kısa Katalog Çalışması)*. ed. Anas Bakıyevič Halidov. Moskova: Nauka Yay., 1986. 1. Cildin linki: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c\\_khalidov\\_ed\\_vol1\\_1986.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c_khalidov_ed_vol1_1986.pdf) 2. Cildin linki: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c\\_khalidov\\_ed\\_vol2\\_1986.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c_khalidov_ed_vol2_1986.pdf)
- SPbU, Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi. “Logolar ve Semboller”. Erişim 31 Temmuz 2023. <https://pr.spbu.ru/9-simvolika.html>
- SPbU, Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi. “Yayınlar”. Erişim 11 Ekim 2023. <https://publishing.spbu.ru/>
- St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts. “Personalialia”. Erişim 10 Ekim. [http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com\\_personalities&Itemid=74](http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_personalities&Itemid=74)
- St. Petersburg University Faculty of Asian and African Studies “About FAAS”. Erişim 10 Ekim 2023. <https://orient.spbu.ru/index.php/en/about-faas/leadership>
- St. Petersburg University Faculty of Asian and African Studies. “History of the Faculty”. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://orient.spbu.ru/index.php/en/about-faas/history-of-the-faculty>
- St. Petersburg Üniversitesi Habercisi. Doğu ve Afrika Araştırmaları Dergisi. “Dergi Hakkında”. Erişim 1 Ağustos 2023. <https://aasjournal.spbu.ru/about>
- Uspensky, Vladimir L. *Manuscripts and Woodblock Prints in Asian Languages at the Scientific Library of Saint Petersburg State University*. St. Petersburg: SPbU Philology Faculty, 2014. Uspensky'nin hazırladığı çalışmanın PDF linki: [https://orient.spbu.ru/images/knigi/Rukopisi\\_i\\_ksilografy\\_na\\_vostochnyh\\_yazikah.pdf](https://orient.spbu.ru/images/knigi/Rukopisi_i_ksilografy_na_vostochnyh_yazikah.pdf)