

Sayı/Issue: 35



Yıl/Year: 2016

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 35 • Yıl / Year 2016

Sahibi / Owner	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editörler / Editors	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu (TDV İSAM)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi) Bayram Pehlivan (TDV İSAM)
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Orhan Ençakar, Abdülkadir Yılmaz, İsmail Özbilgin, İnalet Bebek, Osman Sevim
Tasarım / Graphic Design	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

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

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 35 • Yıl/Year 2016

Makaleler / Articles

Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı,
Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası

/ Some New Findings on Manuscript Copies of *Sahîh al-Buhkârî*: The Bulak
Printing, the Yûnînî Manuscripts and the Ditto of Abdullah b. Sâlim al-Basrî 1
ARAFAT AYDIN – ALİ ALBAYRAK

İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi

/ The Relationship Between Tafsîr (Quranic Exegesis) and
Kalâm (Theology) in the Context of the Causality of Divine Acts 41
MUHAMMED COŞKUN

تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

لأبي سعيد محمد الخادمي 71

/ The Critical Edition of *Hāshiyah ‘alā Tafsîr Sûrah al-Ihlās li Ibn Sînā*
by Abū Sa‘îd Muhammad al-Hādīmī

هارون بكر أوغلو

تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

المنسوبة إلى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي 127

/ The Critical Edition of *Bidā‘ah al-qādhī li ihtiyājihī ilayh fi al-mustaqbal*
wa al-mādhī, a Treatise Attributed to Sheikh al-Islām Abussuūd Efendi

آزار عَبَّاسُوفْ

Kitâbiyat / Book Reviews

İlker Dere, *Tek Parti Döneminde Din Eğitiminin Yolunu Açan Bakan: Hasan Tahsin Banguoğlu*

KERİM AYDIN 185

Muhammed Hasan Bekkâî, *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*

ZAKİR DEMİR 188

Mehmet Alıcı, *Kadîm İrân'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*

M. NESİM DORU – ZEYNELABİDİN HÜSEYİNİ 195

Kürşad Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih*

RAVZA AYDIN 200

Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*

SELDA GEYİK YILDIRIM 204

Vefeyat / Obituary

Bekir Topaloğlu (1932-2016)

İLYAS ÇELEBİ 213

Ömer Faruk Akün (1926-2016)

ABDULLAH UÇMAN 217

Sahîh-i Buhârî* Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası

Arafat Aydın** – Ali Albayrak***

Some New Findings on Manuscript Copies of *Sahîh al-Bukhârî*: The Bulak Printing, the Yûnînî Manuscripts and the Ditto of Abdullah b. Sâlim al-Basrî

It is unclear whether the manuscript sent from Istanbul to Egypt to be used for the Bulak printing of *Sahîh al-Bukhârî*, made on the order of Sultan Abdülhamid II, is the main Yûnînî (d. 701/1302) copy. Nor is it clear what happened to the manuscript after the printing or what other copies were used. These uncertainties are due to the scarcity of works on Yûnînî and the insufficiency of sources. In this paper we have tried to eliminate some of these uncertainties by using the rich collection of manuscripts in Turkey. It has been determined that the original copy of Yûnînî does not exist in Turkey and that the Bulak printing made by scholars of al-Azhar was based on the copy of Abdullah b. Sâlim al-Basrî (d. 1134/1722), the most eminent copy of Yunini manuscript, as well as those of Muhammed al-Mizzî, Bedrânî and Taqî al-dîn al-Subkî and that of Muhammed b. Ilyas, revised by Hâfiz Yusuf al-Mizzî. We have provided information about the copies by Abdullah b. Sâlim and other Yûnînî manuscripts found in Turkey. To show that there were similar efforts both before and after Yûnînî, we have also mentioned the copy of Sagânî, which was praised by Ibn Hajar al-Askalânî, as well as the gloss by Sehârenfûrî who made the first print of *Sahîh al-Bukhârî* in the Muslim world. It is hoped that the copies and the information presented in this paper will lead to some further works on the topic.

Key words: Bukhârî, *al-Jâmi' al-Sahîh*, Yûnînî, Abdullah b. Sâlim al-Basrî, Sultan Abdülhamid II, Bulak.

* Bu araştırma kapsamında Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphaneleri başta olmak üzere İstanbul ve Anadolu'daki diğer yazma eser kütüphaneleri de dahil Türkiye'de mevcut bulunan yaklaşık 1500'ün üzerindeki *Sahîh-i Buhârî* yazması incelemeye tâbi tutulmuştur. Yûnînî nüshası hakkındaki değerlendirmeler bu makalede, kalan diğer tetkik ve değerlendirmeler ise muhtelif çalışmalarımızda paylaşılacaktır.

** Yazma Eser Uzmanı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (arafataydin@yek.gov.tr).

*** Araştırmacı.

Giriş

Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i, gerek yazma nüshalarının yoğun olarak kullanıldığı dönemlerde gerekse matbu hale geldiği son 150 yılı kapsayan dönemde, nüshaları ve farklı rivayetleri üzerine yapılan çalışmalar itibarıyla diğer İslâmî literatüre nasip olmayacak ölçüde ilgiye mazhar olmuştur.

el-Câmiu's-sahîh'in yazma nüshalarının günümüze intikal sürecinde eserin farklı rivayetlerini bir araya getirme ve aralarındaki farkların tamamına işaret etme faaliyetini kusursuza yakın bir şekilde icra eden Şerefüddin el-Yûnînî (ö. 701/1302) özellikle dikkat çekmektedir. Gösterdiği ilmî titizlik ve gayret sayesinde Yûnînî'nin bu çalışması *Sahîh-i Buhârî*'nin temel müracaat metni olmuş ve bu nüsha Sultan II. Abdülhamid'in emriyle basılmıştır. Bu baskının Ezher ulemâsından oluşan on altı kişilik bir heyet tarafından, o dönemde muhahhahlarının ilmî ehliyetiyle dikkatleri çeken Bulak Emîriyye Matbaası'nda yapılmış olması ise hem bahsi geçen ihtimamın en büyük göstergelerinden biri olmuş hem de Yûnînî'nin gayretinin büyük bir takdiri niteliğini kazanmıştır. Eserin basımının ilmî sorumluluğunu üstlenen Ezher ulemâsının, Yûnînî'nin hangi yazma nüshalarını esas alarak eseri yayımladıklarına dair herhangi bir beyanda bulunmamış olmaları, böylesi bir neşirde olmaması gereken birtakım muğlaklıkları beraberinde getirmiştir. Ezherliler'in hangi yazmadan ne oranda istifade ettikleri ve eserin yayınında nasıl bir emek sarfettikleri meselesi bir yana, konunun asıl sorgulanan ve merak uyandıran yönü, Sultan Abdülhamid tarafından İstanbul'dan Mısır'a gönderilen yazma nüshanın Yûnînî'nin asıl nüshası olup olmadığı ve bu mühim nüshanın basıldıktan sonraki âkibetidir.

Bulak baskısında metnin hâşiyesinde Yûnînî'nin rumuzlarla ifade ettiği nüsha farklarına dair açıklamaların yanında eser boyunca her iki-üç sayfada bir sıklıkla görülebilen “Yûnînî'nin asıl nüshasında burası şöyledir, fer' nüshasında şöyledir” tarzındaki açıklamaların mevcudiyeti dikkate alındığında, basım esnasında hem asıl nüshanın hem de bu asıldan istinsah edilmiş kopya nüshaların dikkate alındığı ve bu karşılaştırmaların Ezherli âlimler tarafından yapıldığı izlenimi edinilmektedir. Nitekim konuyla ilgili genel kanaat, İstanbul'dan gönderilen ve baskıya esas kabul edilen nüshanın Yûnînî'nin asıl nüshası olduğu yönündedir. Eserin girişinde heyet adına açıklamada bulunan Ezher şeyhi Hasûne en-Nevâvî'nin (ö. 1924), kendilerine “Yûnînî nüshasının gönderildiğini”¹ ifade etmesi de bu yöndeki kanaati pekiştirmiştir.

1 “Âsitâne-i Aliyye'deki Mülûkiyye Kütüphanesi'nde (el-Hizânetü'l-mülûkiyye) mahfuz Yûnînî nüshası” tabirini kullanmaktadır. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak), Hasûne en-Nevâvî'nin mukaddimesi, s. 2.

Konu bu yönüyle birtakım araştırmacıların ilgisini çekmiş ve Mısır'dan Ahmed Muhammed Şâkir² (ö. 1958), Fas'tan Muhammed el-Menûnî³ (ö. 1999) ve Türkiye'den Fuat Sezgin⁴ Yûnînî nüshası ve Bulak (Sultâniye) baskısına dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Son dönemde Buhârî nüshalarına dair en ayrıntılı çalışmayı yapan Cum'a Fethî Abdülhalîm⁵ de zikredilmesi gereken önemli bir isimdir. Bu araştırmalar içerisinde Ahmed Şâkir, Yûnînî'nin aslının kullanılıp kullanılmadığı meselesini ayrıntılı bir şekilde sorgulamış ve "kesin bir karara varabilmek için basımda kullanılan asla bakmak gerektiğini"⁶ vurgulamıştır.

Temel hadis kaynaklarının yazma nüshaları üzerine yoğunlaşan ilmi çalışmalarımız çerçevesinde karşılaştığımız bazı Buhârî yazmalarında Yûnînî'nin rumuz ve açıklamalarına ilâve olarak sadece Bulak baskısında yer alan ve Ezhher ulemâsı tarafından Yûnînî'nin aslı ile kopyaları arasında karşılaştırmalar yapıldığını hissettiren, mezkûr açıklamaların aynı lafızlarla bu yazmalarda da mevcut olması dikkatimizi çekmiştir. Matbu nüshadaki bu tarz açıklamalarla yazma nüshalardaki açıklamaları birbiriyle karşılaştırdığımızda bu ibarelerin tamamına yakınının bu yazmalardan alındığını tespit ettik. Devam eden araştırmalarımız neticesinde karşılaştığımız yazmaların Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) nüshası olduğu ve bu ilâve bilgilerin bizzat Abdullah b. Sâlim tarafından kendi nüshasının kenarına not edildiği kesinleşmiştir. Diğer yandan İstanbul'dan gönderilen nüshanın Osmanlı arşiv vesikalarında "nüsha-i asliyyenin esah rivayeti"⁷ şeklinde tasvir edilmiş olması başta olmak

2 Buhârî'nin Bulak baskısının Dârü'l-cil tarafından yeniden yapılan ofset baskısına, yayınevi tarafından "en-Nüshatü'l-Yûnîniyye min Sahîhi'l-Buhârî" başlığıyla mukaddime olarak konulan çalışmasında Ahmed Şâkir, kısa da olsa ilk sayılabilecek bir değerlendirme yapmıştır. Ancak -ileride değineceğimiz üzere- yüzeysel bir bilgiyle tanıttığı bir Yûnînî kopyasının gerçekte ne olduğunu farkedebilseydi, burada belirteceğimiz yeni bulguların bir kısmı daha o zamandan yazılmış olurdu.

3 Menûnî, "Sahîhu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye" s. 500-49. Yazma eserleri kullanarak ve Bulak baskısındaki hâmişleri satır satır inceleyerek ilk ve belki de en doğru bilgileri vermekle öne çıkan Menûnî, bu makalemizde istifade ettiğimiz en önemli isimdir.

4 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Çalışmasının asıl konusu Buhârî'nin yazılı kaynakları olmasına rağmen Yûnînî nüshasına da ayrıntılı bir şekilde değinen Fuat Sezgin, yazma eserleri kullanma açısından takdire şayan bir tutum sergilemiş ve araştırmanın yapıldığı yılların imkânlarına rağmen sahaya önemli bir derinlik kazandırmıştır.

5 Abdülhalîm, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*. İki cilt halinde yayımlanmış olan bu çalışma, Yûnînî'nin *er-Rumûz/el-Usûl* olarak bilinen ve nüshasını doğru tanımak için elzem olan risâlesini içermesi bakımından da önem arz etmektedir.

6 Şâkir, s. 11.

7 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Y. PRK. MK. 6/89 (Altuntaş, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", s. 22'den naklen).

üzere, bunu teyit eder mahiyette, Bulak baskısının mukaddimesinde tashihe esas kabul edilen nüshanın “çok net ve gayet sahih bir Yûnîni kopyası”⁸ olarak tanıtılması da dikkate alındığında bu baskıda kullanılan temel nüshanın Yûnîni'nin aslı olmadığını, onun en sahih kopyası olarak kabul edilen⁹ Abdullah b. Sâlim nüshası olduğunu artık kesin bir dille ifade etmemiz mümkün olmaktadır.

Bu çalışmada Abdullah b. Sâlim nüshası ve ondan istinsah edilen nüshalar ayrıntılı olarak incelenmeden önce, Buhârî'nin erken dönem nüshaları ve Yûnîni'nin bunlar üzerinde tam olarak ne yaptığı konusu özetle ele alınacak ve İslâm âleminde pek bilinmeyen Yûnîni benzeri çalışmalar tanıtılacaktır. Ardından Yûnîni kopyaları ve Bulak baskısıyla ilgili ayrıntılara değinilecektir.

Ağırlıklı olarak Türkiye'deki yazma eserlerin kullanılacağı bu çalışma, Türkiye kütüphanelerindeki zengin yazma eser birikimini bir nebze de olsa yansıtmaya mahiyettedir.

1. Buhârî Nüshaları

Kendisinden önce yazılmış olan hadislerin sadece sahih olanlarıyla kitabını yazan Buhârî, kendisinden sonraki hadis edebiyatını şekillendirecek kadar haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Onun *Sahîh*'i daha çok iki râvisi aracılığıyla sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Bunlardan Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (ö. 320/932) çok meşhur olmuş ve rivayeti çeşitli nüshalar şeklinde günümüze ulaşmıştır. Buhârî'nin diğer önemli râvisi İbrâhim b. Ma'kûl en-Nesefî (ö. 293/908) rivayeti ise nüsha şeklinde olmasa da içerik olarak şerhlerde nakledilmiştir.

Firebrî'den *Sahîh*'i dinleyen ve kendileri için nüsha oluşturan en meşhur râviler Ebû Ali İbnü's-Seken (ö. 353/964), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû İshak el-Müstemlî (ö. 376/986), İbn Hammûye es-Serahsî (ö. 381/991), Ebû'l-Heyssem el-Küşmîhenî (ö. 389/998), Ebû Ahmed el-Cürcânî (ö. 373/983) ve İbn Şebbûye'dir (ö. 376/986). Kaynaklarda ayrıca Nu'aymî (ö. 386/996), Ahsiketî (ö. 346/957) ve Kûşânî'nin¹⁰ (ö. 391/1001) isimleri de

8 . نسخة شديدة الضبط بالغة الصحة من فروع النسخة اليونانية. Bk. Buhârî *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak), Mukaddime, s. 3.

9 Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 198.

10 Diğer ikisi gibi günümüze ulaşmadığı düşünülen Kûşânî rivayetinin İbnü'l-İmâd el-Kureşî tarafından 743'te yazılmış bir kopyası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 773) ile Muhammed b. Rıdvân el-Mevsilî tarafından 749'da yazılmış başka bir kopyası (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 67) mevcuttur. Fakat sıhhat dereceleri ve ilmi değerleri tartışmaya açıktır.

zikredilmekte olup bunlardan Nuaymî nüshası bir dönem kullanıldıktan sonra unutulmuştur.

Firebrî ile Neseî arasında ve Firebrî'nin yukarıda belirtilen râvileri arasında bazı nüsha farklılıkları olduğundan bunları yansıtan çalışmalar çok erken dönemde başlamıştır. Küşmîhenî'nin meşhur talebesi Kerîme el-Merveziyye (ö. 465/1073) nüshası ile Serahsî'nin rivayetini nakleden ve zamanla Buhârî'nin en meşhur rivayeti olan Ebû'l-Vakt (ö. 553/1158) nüshası müstakil olarak devam etmiş olsa da birden fazla rivayeti içeren nüshalar daha çok kabul görmüştür. Bunlardan Müstemlî, Serahsî ve Küşmîhenî rivayetlerini bir nüshada yansıtan Ebû Zer (ö. 434/1043) ile Mervezî ve Cürcânî rivayetlerini nakleden Asîlî (ö. 392/1002) nüshaları önemli çalışmalar olarak bilinmektedir.

2. Nüsha Farklarına Dair Çalışmalar

Farklı nüshaları tek nüsha halinde yansıtan çalışmalar sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bunların içerisinde en önemliler olarak gördüğümüz üç nüsha mevcuttur. Bunlardan ilki Sagânî (ö. 650/1252) nüshası, en meşhuru ise Yûnînî (ö. 701/1302) nüshasıdır. XIX. yüzyılda yaşayan ve Buhârî nüshalarıyla ilgili en ayrıntılı çalışmayı yapan Sehârenpûrî ise (ö. 1297/1880) bu tür bir çalışmayı yapan belki de en son kişidir.

Asıl konumuz olan Yûnînî'ye ayrıntılı olarak değinmeden önce İslâm dünyasında pek tanınmayan diğer iki çalışmadan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

2.1. Sagânî Nüshası

Dil konusunda otorite kabul edilen Lahorlu (Pakistan) Radiyyüddin Hasan b. Muhammed es-Sagânî (577-650) aynı zamanda fıkıh ve hadis âlimidir. Daha çok *Meşâriku'l-envâr* ve *el-Mevzûât* adlı eserleriyle tanınan Sagânî'nin Buhârî nüshası, İbn Hacer'in çok önem verdiği ve farklılıklarına muhakkak değindiği bir çalışmadır.¹¹

Sagânî bu çalışmasında İbnü'l-Husrî (536-616) ve diğerlerinden dinlediği Ebû'l-Vakt nüshası ile Ebû Zer nüshası arasındaki farkları göstermekte, bunun yanında "Bağdat nüshası" olarak bilinen ve üzerinde Firebrî'nin tashih

11 İbn Hacer'in Sagânî'den yaptığı bu nakillerin bir kısmı üzerine kaleme alınmış bir makale için bk. Sellûm, "Nüshatü'l-İmâm es-Sagânî min Sahîhi'l-Buhârî", s. 8-16.

kaydı bulunan bir nüshanın da farklarını belirtmektedir.¹² Fakat onun bir nüshayı esas alıp diğer nüshaların farkını gösterme şeklinde bir çalışma mı yaptığı, yoksa o dönemde pek görülmeyen bir şekilde nüshalar arasında kimi zaman bir tercihte mi bulunduğu net değildir. Başında zikretmiş olduğu Ebül-Vakt senedinin tamamen sembolik olup Bağdat nüshasını ana metin yaparak Ebû Zer nüshasının farklarını yansıtmış olması da mümkündür.

Çok önemli olmasına rağmen pek bilinmeyen Sagâni nüshasının Türkiye’de kopyaları mevcuttur.¹³ Hindistan’da Şeyh Ebü’l-Hasan en-Nedvi Merkezi’nde de bir nüshasının olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Sagâni nüshasının meşhur olmamasında bize göre asıl etken Yûnîni nüshasının tanınmasında etkisi olan Kastallânî (ö. 923/1517) ve Abdullah b. Sâlim (ö. 1134/1722) gibi bu nüshayı meşhur edecek isimlerin çıkmamış olmasıdır.

2.2. Sehârenpûri Hâşiyesi

Hindistanlı Ahmed Ali es-Sehârenpûri (ö. 1297/1880), İslâm dünyasında Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’inin basımını yapan (1270/1853) ilk kişidir. Sehârenpûri bu baskıda elindeki Yûnîni nüshasını temel almıştır. Bu nüsha Sehârenpûri’nin hocası Muhammed İshak’ın rivayetidir ki Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin de (ö. 1176/1763) içinde bulunduğu bir senetle Abdullah b. Sâlim el-Basrî’ye, yani ileride bahsedeceğimiz, Yûnîni’nin en sağlam kabul edilen kopyasına dayanmaktadır.¹⁵

Sehârenpûri’nin bu baskıya yazdığı hâşiyeye, yukarıda bahsettiğimiz Sagâni nüshası ile Yûnîni nüshasını içerdiği gibi, ancak şerhlerde ulaşabileceğimiz Nesefî nüshasını, ayrıca Firebrî’nin râvilerinden İbnü’s-Seken ve İbn Şebbûye

12 Sagâni, çalışmasında hangi nüshaları esas aldığını nüshasının sonunda bizzat kendisi ifade etmektedir. Bk. Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 267, vr. 268^a.

13 Türkiye kütüphanelerindeki Sagâni nüshaları üzerine yazma eser uzmanlık tezi hazırlanmıştır. Bk. Aydın, “Sagâni’nin Sahîh-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları”.

14 *el-Câmiu’s-sahîh bi-hâşiyeti’l-muhaddis es-Sehârenfûri*, Takıyyüddin en-Nedvi’nin mukaddimesi, I, 17.

15 Sehârenpûri, Mekke’de yaşayan Muhammed İshak’ı 1259 (1843) yılında dinlemiştir. Muhammed İshak, dedesi Abdülazîz ed-Dihlevî’den (1159-1239/1824), o da babası Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’den (ö. 1176/1762) hadis dinlemiştir. Şah Veliyyullah ise hadisi, Abdullah b. Sâlim’in (ö. 1134) talebeleri olan Şeyh Muhammed Efdal es-Siyâlkütî (ö. 1146), Ebû Tâhir el-Kürdî (ö. 1145) ve Abdullah b. Sâlim’in oğlu Sâlim’den (ö. 1160) almıştır. Bk. *el-Câmiu’s-sahîh bi-hâşiyeti’l-muhaddis es-Sehârenfûri*, Mukaddime, s. 18. Sehârenpûri hakkında bilgi için bk. Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, s. 101.

rivayetlerini de içermektedir. Bu yönüyle çok zengin bir kaynak ve nüsha farklılıklarıyla ilgili en ayrıntılı çalışma olmaktadır.¹⁶

Sehârenpûrî, çalışmasının ana metnini oluştururken tek nüshaya bağlı kalmamış, nüshalar arası tercihlerde bulunarak en doğru metni bulmaya çalışmıştır. Bu yönüyle onun ana metninde, Yûnînî'nin ana metninde bulunan bazı hatalar bulunmamaktadır.¹⁷ Şüphesiz bunda Sagânî'nin nüshasının ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) değerlendirmelerinin payı büyüktür. Nitekim Sehârenpûrî, bazı hadislerin takdim-tehirinde ve *Sahîh*'i otuz cüze bölmede de Sagânî nüshasına uymuştur.

Hindistan'da yapılan iki ciltlik baskısı iç içe geçmiş hâşiyeler sebebiyle oldukça karışık ve istifadesi zor bir haldeyken son dönemde yapılan güzel bir tahkikle kenardaki açıklamalar dipnotlar şekline dönüştürülmüş ve eser yeni haliyle on beş cilt halinde basılmıştır.¹⁸

3. Yûnînî Nüshası

Yûnînî¹⁹ nüshasının bir ana metni, bir de diğer nüshaların farklarına işaret edilen kenarlardaki notlar kısmı vardır. Bunları ayrı ayrı ele almak yerinde olacaktır.

3.1. Yûnînî'nin Ana Metni

Yûnînî'nin nüshasını kendisi gibi Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Zeyd²⁰ 669 yılında kaleme almıştır.²¹ İbn Zeyd'in yazdığı bu ana metin,

16 Bütün bu rivayetlere ayrı ayrı mı ulaştığı yoksa Buhârî şerhlerinden mi naklettiği net değildir. Şerhlere bakılarak yapılan çalışmanın bir örneği olarak, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* adlı eserinde bulunan nüshalara dair notların nüsha farkları olarak gösterildiği bir *el-Câmiu's-sahîh* nüshası için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 474. Eserin ikinci/son cildi olmadığından çalışmayı yapan kişinin kaydına ulaşamamıştır.

17 Yûnînî'nin ana metninde, dolayısıyla bugünkü Buhârî baskılarında bulunan bu hatalarla ilgili olarak henüz neşredilmemiş bir çalışma bulunmaktadır: Albayrak, *Sahîh-i Buhârî'nin Tashihi*.

18 *el-Câmiu's-sahîh bi-hâşiyeti'l-muhaddis es-Şehârenfûrî*. Yukarıda naklettiğimiz bilgiler, kitabı tahkik eden Nedvî'nin mukaddimesinden alınmıştır.

19 Aslen Ba'lebek (Yûnîn) bölgesinden olup ailesiyle Dimaşk'a yerleşen Muhammed b. Ali el-Yûnînî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kızıl, "Yûnînî", s. 595-96.

20 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmecîd b. Ebü'l-Fazl b. Abdurrahman b. Zeyd için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 545.

21 Anlaşılan o ki, nüshası üzerinde gösterdiği hassasiyeti yazı kısmında da gösteren Yûnînî, bu nüshayı yazısının güzelliğiyle tanınan İbn Zeyd'e yazdırmıştır. Bu ve

Hanbelîliğin Dimaşk'ta yerleşmesinde etkisi olan ve Cemmâîlî olarak tanınan Abdulganî el-Makdisî'nin²² (540-600) yazdığı Kerîme nüshasının kopyasıdır ki içerdiği senet şu şekildedir: Küşmîhenî (ö. 389) → Kerîme (363-463) → Ferrâ (433-519) → Ertahî (507-601) → Cemmâîlî.

Cemmâîlî bu nüshayı Ferrâ'nın aslıyla ve Kerîme'nin diğer bir talebesi Ebû Sâdık²³ (ö. 517) nüshasıyla mukabele etmiş ve kendi nüshasında olmayan kısımları kenarlara kırmızıyla yazmıştır. İbn Zeyd'in yazdığı asılda da böyle olduğundan Yûnînî nüshasını aynen yansıtanlarda bu kırmızı yazılar kenarlarda mevcuttur.²⁴

Cemmâîlî'nin bu nüshası Yûnînî'nin daha çocuk yaşta bulunduğu bir mecliste Zebîdî'ye²⁵ dinletilmiş, böylece onun Ebû'l-Vakt rivayeti de elde edilmiştir: İbn Hammûye es-Serahsî (293-381) → Dâvûdî (364-467) → Ebû'l-Vakt (458-553) → Zebîdî (546-631) → Yûnînî (621-701).

Yûnînî hem nüshasının kenarlarında hem de rumuzlarını açıkladığı risâlesinde²⁶ semâ' ettiği aslın (aslû's-semâ') Hammevî²⁷ rivayeti olduğunu özellikle belirtmektedir. Fakat Yûnînî, ana metni Kerîme nüshası iken semâ'ın nasıl Hammevî rivayeti olduğunu izah etmemektedir. Belki de nüsha farklarını

bundan sonraki bilgiler ileride değineceğimiz gibi Yûnînî'nin Nüveyrî kopyasının sonunda yer almaktadır.

22 *el-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* isimli eserin müellifi olan Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid b. Ali b. Sürûr el-Makdisî el-Cemmâîlî için bk. Mizzî, *Tehzîbül-Kemâl*, I, 38.

23 Ebû Sâdık Mürşîd b. Yahyâ el-Medîni için bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 545.

24 Şayet Yûnînî bu kısımları başka nüshalarda da tespit etmişse bunu kırmızı yazıların üstüne rumuzlar koymak suretiyle göstermiş, değilse öylece bırakmıştır. Yani üzerinde hiçbir işaretin bulunmadığı kırmızı yazılar Ebû Sâdık'ın Kerîme nüshasını yansıtmaktadır. Ebû Sâdık'ın Kerîme rivayeti Türkiye'de mevcuttur (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 4772).

25 İbnü'z-Zebîdî olarak da bilinen Hüseyin b. Mübârek b. Muhammed b. Yahyâ el-Bağdâdî ez-Zebîdî için bk. Fâsî, *Zeylüt-Takyid*, I, 517.

26 Türkiye'deki birçok Yûnînî yazmasının başında –özellikle de ileride tanıtacağımız Bedrânî nüshalarında– nakledilen bu risâlenin tamamı Cum'a Fethî Abdülhalîm'in çalışmasında yer almıştır. Bk. Abdülhalîm, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, s. 668-77. Ayrıca Rosemarie Quiring-Zoche tarafından yazılan bir makalede Berlin'deki Bedrânî nüshasının başında yer alan risâle neşredilmiş ve bu risâle üzerinden Yûnînî'nin nüshasını oluşturma sürecine değinilmiştir. Bk. "How al-Buhari's Sahih was Edited in the Middle Ages", s. 191-222.

27 İbn Hammûye'ye (Serahsî) nispet Hammüvî, telaffuz kolaylığıyla Hammevî şeklindedir. Günümüz Arap araştırmacılarının tercih ettiği Hammüvî yanlış olmasa da kaynaklardaki yazılışa uymamaktadır. Türkçe akademik metinlerde tercih edilen Hamevî ise Hamalî anlamına geldiğinden yanıltıcı bir kısaltmadır.

zaten belirttiğinden bu durumu önemsememiştir. Şu bir gerçektir ki birçok nüshada başta yazan isnattan çok metnin hangi nüshadan yazıldığı önemlidir.

Yûnînî, defalarca okuyup tashih etmek suretiyle nüshasının önemini artırmıştır. Ama onun değerini asıl yükselten husus, bu nüsha ile diğer önemli nüshaların farklarını belirttiği ayrıntılı bir çalışma yapmış olmasıdır.

3.2. Yûnînî'nin Kullandığı ve Farklarına İşaret Ettiği Nüshalar

Yûnînî'nin çok önem verdiği ve her biri hadis hâfızı olması yönüyle daha fazla itibar ettiği nüshalar şunlardır:

3.2.1. Ebû Zer Nüshası

Yûnînî, Ebû Zer (ö. 434/1043) rivayetinde yine bir Hanbelî olan İbn Hutay'e²⁸ (478-560) nüshasını kullanmıştır. Bu nüshanın çok titiz bir çalışma olduğunu risâlesinde belirten Yûnînî, bulunduğu bölgede Hanbelîler'in şeyhi olarak kabul edilen Sarîfî'nden²⁹ (ö. 641/1244) bu nüshayla ilgili övücü sözler nakletmektedir. Ebû Zerr'in râvilerinden Abdülcelîl'in (ö. 459/1067) rivayeti olan İbn Hutay'e nüshasının kopyaları Fas'ta ve Türkiye'de mevcuttur.

Daha önce bahsi geçtiği gibi Ebû Zer, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini Firebrî'nin üç ayrı râvisinden dinlemiş ve aralarındaki farkları nüshasında göstermiştir. Yûnînî kendi nüshasında bu farkların tamamına yakını aynı rumuzlarla yansıtmıştır.

3.2.2. Asîlî Nüshası

Asîlî de (ö. 392/1002) Firebrî'nin diğer iki râvisinden (Cürcânî ve Mervezî) Buhârî'yi semâ' etmiş ve bunlar arasındaki farkları nüshasında göstermiştir. Asîlî'nin dinlemiş olduğu Cürcânî (ö. 373/983) pek kuvvetli bir râvi sayılmaz, ancak muteber bir Şâfîi fakihî olan ve Şâfiîler'in "Buhârî'yi nakleden râvilerin en üstünü" olarak niteledikleri Mervezî'nin (ö. 371/981) rivayeti önemlidir.

Asîlî nüshası bu iki râvinin nüsha farklarını göstermesine rağmen³⁰ bu farklar zamanla gösterilmemeye başlamıştır. Yûnînî de bu farkları belirtmemiş,

28 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Hişâm b. Hutay'e el-Lahmî el-Fâsî. Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 453.

29 Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Ezher el-İrâkî es-Sarîfîni el-Hanbelî. Bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 332.

30 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 190-91.

sadece Asîlî ismiyle bu nüshayı nakletmiştir. Farkların belirtilmemeye başlanmasında Asîlî'nin kullandığı rumuzların –Kâdî İyâz'ın ifade ettiği üzere– çok karışık olması da muhtemelen etki etmiştir.

Yûnînî'nin kullandığı Asîlî nüshası, İbn Abdülber (ö. 463) tarafından nakledilen ve üzerinde hâşiyeleri olan bir nüshadır.

3.2.3. İbn Asâkir Nüshası

Çok övülen bir hadis hâfızı olması yönüyle İbn Asâkir'in (499-571) nüshası da Yûnînî'nin önemseydiği diğer bir kaynaktır. İbn Asâkir'in bu nüshası Küşmîhenî ve İbn Şebbûye rivayetlerini içermektedir.³¹ Yûnînî'nin risâlesinde zikri geçmediği için pek bilinmeyen bu bilgi, Yûnînî'nin bir kopyasını yazan Nüveyrî tarafından bizzat Yûnînî nüshasından aktarılmıştır.³²

Yûnînî'nin kenarda kaydettiği notların birinde “İbn Asâkir'in kendi nüshasında düşmüş olan bir yeri Hammevî (ö. 381/991) ve Nuaymî (ö. 386/996) rivayetlerinden tamamladığını” belirtmesi³³ de yukarıdaki bilgiyi teyit etmektedir.

İbn Asâkir nüshasında farklar diğerlerinde olduğu gibi ayrıntılı bir şekilde belirtilmemiş olmalı ki Yûnînî çok fazla olmayan bu farkları “İbn Asâkir'de belirtilen bir nüshada” şeklinde yorumlanabilecek “sin” harfi üzerinde “hı” şeklindeki işaretle yansıtmıştır.³⁴

3.2.4. Sem'ânî Nüshası

Hâfızlığıyla meşhur olan Abdülkerîm es-Sem'ânî³⁵ (506-602), Kerîme rivayetinin olduğu bir nüshayı Ebû'l-Vakt'e okumuş ve böylece iki rivayeti birleştirmiştir. Dimaşk'taki Şümeysâtiyye Hankahı'na vakfedilen bu nüsha çok meşhur olmuştur. Yûnînî, hâfızlığıyla ve sağlam iş yapmasıyla meşhur olan

31 Küşmîhenî (ö. 389) → Habbâzî (372-449) ve Hafsî (ö. 446) rivayeti ile İbn Şebbûye (ö. 376) → Ayyâr (ö. 457) rivayeti → Furâvî (441-530) → İbn Asâkir.

32 Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 362, vr. 296^b. Yûnînî'nin risâlesinde buna değinmeyişi herhalde nüshasında belirtmiş olması sebebiyledir.

33 Bk. Buhârî, *el-Câmiû's-sahih* (Bulak), III, 54.

34 Yûnînî'nin elinde birden fazla Asîlî ve Ebû Zer nüshasının olduğu kesindir. Fakat İbn Asâkir nüshasıyla ilgili ikinci bir nüsha açıklaması mevcut değildir. Bu sebeple söz konusu işaretin “İbn Asâkir nüshasının bir kopyasında” anlamına gelmesi zayıf bir ihtimaldir.

35 Doğrusu İbnü's-Sem'ânî şeklindedir. Zira müfessir Mansûr es-Sem'ânî'nin (ö. 489) torunudur. Fakat torun daha meşhur olduğundan ona da Sem'ânî denilmiştir.

Sem'ânî'ye işaret etmek üzere (ط)³⁶ rumuzunu kullanmıştır. Kerîme ile Ebü'l-Vakt karışımı olan kendi nüshasının durumuna çok benzediğinden Yûnînî bu nüshayı ayrıca önemsemektedir. Ama bu nüshada Kerîme-Ebü'l-Vakt ayrımı net değildir, daha çok "bir nüsha" şeklinde nakiller mevcuttur.

Yûnînî bütün bu nüshalar arasındaki farkları, çoğu zaman bir harf farkı da dahil olmak üzere büyük bir emekle göstermiş ve böylece aynı anda beş nüshayı birden aktarmıştır. Bunun yanında, kritik yerlerde senetlerle ilgili değerlendirmeleri Ebû Ali el-Ceyyânî (427-498) ve Kâdî İyâz'dan (476-544), dille ilgili değerlendirmeleri de Cevherî (ö. 400/1009) ve İbn Sîde'den (ö. 458/1066) nakletmek suretiyle nüshasının önemini arttırmış ve haklı bir şöhrete kavuşmuştur.

4. Yûnînî Nüshasının Kopyaları (Fürû')

Yûnînî'nin asıl nüshasının günümüzdeki âkıbeti bilinmemektedir. En son kopyasını yazan Abdullah b. Sâlim'den sonraki bilgiler Hindistan bölgesini işaret ettiğinden, eğer günümüze ulaşabilmişse bu nüshanın Hindistan'da olması mümkündür. Yûnînî'nin kopyalarına geçmeden önce kopya/fer' ifadesi üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fer' denilen ve "asl"dan yapılan çoğaltmalar, doğrudan asıl nüshadan yapılanlar ve diğer kopyalardan yapılanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Önemli olan, doğrudan asıldan yapılan çoğaltmalardır. Bu çalışmada tanıtılacak olan kopyalar/fürû', bir istisna dışında asıldan yazılmış olan ve nüshalar arası farklarla beraber kenarlardaki diğer izahları da tamamıyla –ya da neredeyse tamamıyla– aktaran nüshalardır. Bunlardan özellikle titiz bir şekilde yazılmış olanlar asıl olma özelliğini kazanmış ve biraz sonra tanıtacağımız gibi Yûnînî nüshası (asl) demeyi haketmiş kopyalardır.

Bunlardan farklı olarak bir de Yûnînî nüshasındaki rumuzları kullanarak nüsha farklarını yansıtan nüshalar vardır. Özellikle Ebü'l-Vakt rivayetini içeren nüshalarda bu durum yaygındır. Bu nüshalar Yûnînî'den kopya edilerek yazılmış değillerdir. Ancak Ebü'l-Vakt rivayeti olduklarından, Yûnînî'nin herhangi bir kopyasından nüsha farklarını aynı rumuzlarla aktarmışlardır. Yûnînî nüshasının kopyası veya kopyasının kopyası olduğuna dair herhangi bir açıklama içermeyen bu tür nüshalar bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Asıl olma özelliği kazanan nüshalardan Abdullah b. Sâlim nüshası bu çalışmanın temel konularından birini teşkil ettiğinden bir sonraki ana başlıkta

36 Bu rumuzun başka bir rumuzla karışma tehlikesi olmadığı için olsa gerek Yûnînî nüshasının çoğu yerinde (ط) şekline dönüşmüştür.

müstakil olarak ele alınacak ve diğerlerine göre daha ayrıntılı bir değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır. Abdullah b. Sâlim nüshası dışındaki diğer fer' nüshalar şunlardır:

4.1. Nüveyrî Nüshası

Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî en-Nüveyrî³⁷ (677-733), Yûnî'nin hem talebesi olması hem de nüshasını asıldan yazması yönüyle önem arz etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de biri 720,³⁸ diğeri 725³⁹ tarihli olmak üzere Nüveyrî'nin yazdığı iki nüsha mevcuttur. Ana metni açısından Abdullah b. Sâlim nüshası kadar açık ve net yazılmamış olsa da, İbn Zeyd'in kaleme aldığı asıl nüshanın sonunda bulunan ve bu asıl nüshayla ilgili tanıtıcı bilgiler içeren notları⁴⁰ ve kenardaki kırmızı yazıları⁴¹ aynen nakletmesi açısından bu nüsha eşsiz konumdadır.

Nüveyrî, Zebîdî (Ebü'l-Vakt) rivayetini hocası Yûnî'nden başka iki meşhur isimden⁴² daha semâ' etmiş ve bu isimleri nüshasının başındaki isnatta zikretmiştir.

4.2. Mekki Nüshası

İbrâhim el-Mekki b. Ali el-Kaysarî el-Hanefî'nin 1117 yılında Mekke'de, İbn Zeyd'in yazdığı asıl nüshadan doğrudan naklettiği bu kopya Fas'tadır.⁴³ Bu nüshayı satın alıp Fas'a götüren Ahmed b. Nâsır ed-Dir'î'nin 1128'de

37 Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 556.

38 Edirne Selimiye Ktp., nr. 1042.

39 Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 362. Bu nüsha M. Mustafa el-A'zamî tarafından tıpkıbasım yapılmak suretiyle neşredilmiştir (Riyad: Dârü'l-A'zamî, 1434/2013).

40 Bu bilgiler içerisinde, İbn Zeyd'in yazdığı nüshanın tek cilt olduğu haberi de geçmektedir. Ama bunun kendi içinde iki cilt şeklinde olduğu, Yûnî'nin ilk cildinin bittiği yerdeki (Buhârî, *el-Câmiûs-sahîh* [Bulak], IV, 146 = Buhârî, *el-Câmiûs-sahîh* [A'zamî], s. 266) "Yûnî'nin aslındaki ilk cildin sonudur" ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu durumda Kastallânî'nin şerhinde anlattığı "ayrı iki cilt" durumu (*İrşâdü's-sârî*, I, 40-41) herhalde nüshanın zamanla ikiye bölünmesiyle oluşmuştur.

41 Aslın asıyla ilgili olan kırmızı yazılar konusu Yûnî'nin ana metniyle ilgili bölümde geçmişti.

42 Sittü'l-Vüzerâ adıyla mâruf Vezîra bint Ömer b. Es'ad b. Müneccâ et-Tenûhiyye (624-716) ve el-Haccâr adıyla mâruf Şehâbeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebü Tâlib b. Ebü'n-Niam es-Sâlihî (625-730) için bk. Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, I, 317; II, 397.

43 Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 481 ج. Bk. Menûni, "Sahihu'l-Buhârî fi'd-dirâsâtil-magribiyye", s. 528.

bu nüshadan yazdırıldığı bir kopya da yine Fas'ta mevcuttur.⁴⁴ Abdullah b. Sâlim'in kaynaklarından biri olma ihtimali sebebiyle ileride bu kopyadan tekrar bahsedilecektir.

4.3. Muhammed el-Mizzî Nüshası

Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Safî b. Kâsım el-Mizzî el-Harîrî el-Gazûlî⁴⁵ (697-777) tarafından yazılan bu kopya, Kastallânî'nin esas aldığı ve "neredeyse aslını geçmiş"⁴⁶ diyerek övdüğü bir nüshadır. Yûnînî'nin aslından ve iki kopyasından⁴⁷ yazılan bu nüsha da her ayrıntıyı aktarmakla meşhurdur. Mısır'da Tenkîziyye Medresesi'ne vakfedildiği için "Tenkîziyye kopyası" (*el-fer'û't-Tenkîzî*) adıyla da bilinen bu nüshanın II. cildi Mısır'dadır ve Menûnî'nin naklettiğine göre bu yazma Gazûlî'nin 735 yılında yazdığı nüshadır.⁴⁸ Türkiye'de nüshanın tamamını içeren bir kopyası mevcuttur.⁴⁹

4.4. Muhammed b. İlyâs Nüshası

748 yılında Muhammed b. İlyâs b. Osman el-Mutasavvîf tarafından yazılan bu nüshanın Yûnînî'nin bir kopyası olduğu belirtilse de asıldan kopya edilmediği kesindir. Çünkü nüshada "Yûnînî nüshasıyla mukabele edilmiş bir nüshayla karşılaştırıldığı" notu mevcuttur.⁵⁰ Ayrıca Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî'nin (ö. 748/1347) tashih ettiği bir nüsha ile Ahmed es-Sübkî'nin (ö. 773/1372) ve Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1350) tashih ettiği başka bir nüshayla da mukabele edildiği belirtilmektedir. Asıldan kopya edilmeyen bu nüshayı burada özellikle zikretmemizin sebebi ileride göreceğimiz gibi Bulak baskısında bu nüshanın da kullanılmış olmasıdır. Bu nüsha Kahire'de mevcuttur.⁵¹

44 Hizânetü Temgrut, nr. 949. Bk. Menûnî, "Sahîhu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye", s. 528-29.

45 Bk. Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, I, 46.

46 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, I, 41.

47 Hacı Mâlik Medresesi'nde vakfedilen bu iki kopya hakkında bilgi verilmemiştir.

48 Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 177. Bk. Menûnî, "Sahîhu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye", s. 533.

49 Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 263. İleride değineceğimiz gibi, bu nüshaya başka nüsha bilgileri de eklenmiştir. Bu nüshadaki kayda göre Muhammed el-Mizzî asıl nüshayı 747 yılında yazmıştı. Bu kayıta bir yanlışlık yoksa Mizzî'nin de benzerlerinde görüldüğü gibi birkaç nüsha yazdığı anlaşılmaktadır.

50 Menûnî, "Sahîhu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye", s. 533.

51 Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 1108-1109.

4.5. Bedrânî Nüshası

Muhammed b. Hasan el-Bedrânî⁵² (787-837), Ebû Zür'a el-İrâkî'den (ö. 826/1422) *Sahîh-i Buhârî*'yi semâ' etmiştir. Ondan dinlediği bu nüshayı 831'de Yûnînî'nin aslıyla karşılaştırmış ve onun notlarını kendi nüshasına eklemiştir. Böylece nüshası da Yûnînî kopyası olmuştur.⁵³ Bu nüshanın başında, Yûnînî'nin *Usûl/Rumûz* ismiyle bilinen ve kullandığı nüshalarla sembolleri açıklayan risâlesi de bulunmaktadır. Aslı Mısır'da bulunan bu nüshanın Türkiye kütüphanelerinde kopyaları mevcuttur.⁵⁴

Bedrânî nüshasının, başında bulunan ve hocası Ebû Zür'a'dan dinlediği üç ayrı rivayeti (Ebû'l-Vakt, Kerîme, Ebû Zer) zikreden senet sebebiyle bu üç rivayeti içerdiği zannedilse de⁵⁵ gerçekte tek bir nüshadır ve o da Yûnînî'nin rumuzlarını kullanmaya müsait olan Ebû'l-Vakt rivayetidir. Yalnız Ebû Zür'a'nın tashih ettiği yerler de mevcuttur. Bedrânî nüshası İbn Ebû Râfi'⁵⁶ nüshasıyla mukabele edilmiş olup ileride örneklerini göreceğimiz gibi, nüsha içerisinde İbn Ebû Râfi' nüshasının farkları belirtilmektedir.

Yûnînî'nin en önemli fer'i olan Abdullah b. Sâlim el-Basrî nüshasına geçmeden, diğer bir Yûnînî nüshasından daha bahsetmek gerekmektedir. Yûnînî rumuzlarını / nüsha farklılıklarını aktaran bu nüsha İbn Hacer'in övdüğü⁵⁷ İsmâil b. Ali el-Bikâî (ö. 806/1404) nüshasıdır. Aslının Mısır'da olduğu belirtilen⁵⁸ bu nüshanın bir kopyası Türkiye'dedir.⁵⁹ Bikâî nüshası, başında verilen

52 Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 87.

53 Türkiye'deki bir nüshasının sonunda şu ifade geçmektedir: *قوبلت على الأصل اليوناني فصحت لصحتها.*

54 Âtîf Efendi Ktp., nr. 579-80; Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 161; Yazma Bağışlar, nr. 1557.

55 Abdülhalîm, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, s. 378.

56 Nüshanın sonundaki açıklamada İbn Ebû Râfi' olarak geçerken, nüsha içerisindeki bazı notlarda İbn Râfi' olarak zikredilmektedir. Bize göre bu isim, İbn Râfi' diye meşhur olan Kahireli Ebû'l-Meâlî Takıyyüddin Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî es-Sümejdî (704-774/1372) olabilir. Her ne kadar tarihçi kimliğiyle öne çıksa da aynı zamanda hadis hâfızıdır. Konumuz olan Bedrânî'nin *Sahîh*'i dinlediği hocası Ebû Zür'a el-İrâkî (762-826) çocuk yaşta İbn Râfi'den hadis dinlemiş, babası Zeynüddin el-İrâkî (725-806) ise onun talebesi olmuştur (bk. Kandemir, "İbn Râfi", s. 239). Fakat izah kısmında İbn Ebû Râfi' olarak geçtiğinden biz de bu şekilde naklettik.

57 Bk. *el-Câmiû's-sahîh* (Kahire), I, 154. *قال ابن حجر: قد كتب البقاعي بخطه صحيح البخاري في مجلدة واحدة معدومة النظير.*

58 *el-Câmiû's-sahîh* (Kahire), I, 154.

59 Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 355. Bu nüshanın kopya olduğuna dair hiçbir kayıt yoktur. Aslının Mısır'da olduğu bilgisi doğruysa, elimizdeki nüsha "kopya olduğu belirtilmeyen" bir kopya olmaktadır.

senet de dahil İbnü's-Serrâc'ın (705-782) Yûnînî'nin aslından yazdığı nüshasının kopyasıdır.⁶⁰ Doğrudan aslıdan aktarılmadığından ve Yûnînî'nin önemli notlarını içermediğinden burada bir başlık yapmadığımız bu nüshaya ileride tekrar temas edilecektir⁶¹

5. Abdullah b. Sâlim (Basrî) Nüshası

Mekke'de yaşayan ve Yûnînî nüshasını aslından yazan Abdullah b. Sâlim el-Basrî⁶² (1049-1134/1722), ulaşabildiği Yûnînî kopyalarını da dikkate almış ve kimi zaman oluşan asıl ile kopyalar arasındaki farkları veya bu kopyalar-daki kayıtları da nüshasında aktarmıştır. Bunun yanında, Yûnînî'nin kritik yerlerde yaptığı nakilleri aynen yansıttığı gibi kendisi de ihtilâflı veya yanlış olma ihtimali bulunan yerlerde şeyhülislâm olarak çokça zikrettiği İbn Hacer'den ve Kastallânî'den nakillerde bulunmuş, bu yönüyle Yûnînî nüshasına değer katmıştır. Hakkında nakledilen bilgilerden ve Türkiye'deki kopyalarından anladığımız kadarıyla güzel bir yazıyla yazdığı nüshasındaki bu bilgileri hiçbir karışıklığa mahal vermeden büyük bir titizlikle nakletmesi de nüshanın önemini arttıran diğer bir husustur.

Abdullah b. Sâlim, Yûnînî'nin aslıyla karşılaştırdığı iki kopyadan birine hiçbir isim vermemekte,⁶³ diğerine ise "Mekkî kopyası" (*el-fer'û'l-Mekkî*) demektedir. Bunun, bir önceki bölümde bahsettiğimiz ve Mekkî nüshası diye isimlendirdiğimiz İbrâhim el-Mekkî'nin Yûnînî kopyası olması kuvvetle muhtemeldir.⁶⁴ Abdullah b. Sâlim, *Sahîh-i Buhârî*'ye yazmış olduğu ama ta-

60 İbnü's-Serrâc olarak tanınan İmâdüddin Ebû Bekir b. Ahmed ed-Dımaşkî, Haccâr'ın ve Hâfız Mizzî'nin talebesidir. Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, I, 222.

61 A'zamî'nin naklettiğine göre Şeyh Nizâm Ya'kûbî, Türkiye'deki Bikâî nüshasının tıpkıbasımını yapmıştır. Bk. *el-Câmiu's-sahîh* (A'zamî), s. 3.

62 *Sahîh-i Buhârî* metni başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte* metinleri üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin hangi ilim ve eserden icâzetli olduğunu ve kimlerin eğitiminden geçtiğini, *el-İmdâd bi-ma'rifeti ulüvvî'l-isnâd* isimli sebet türünde kaleme alınan eserde oğlu Sâlim ifade etmektedir. Bk. Sâlim b. Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd bi-ma'rifeti ulüvvî'l-isnâd*, Haydarâbâd 1328. Bu çalışma üzerinden Abdullah b. Sâlim'in hadisçiliği ve XVIII. yüzyılda hadis ilmi üzerine yapılan birtakım değerlendirmeler için bk. Woll, "Abdullah b. Sâlim el-Basrî", s. 217-30.

63 İleride göreceğimiz gibi Abdullah b. Sâlim'in doğrudan Muhammed el-Mizzî'den nakil yaptığı bir yeri dikkate alırsak, ismini zikretmediği bu kopyanın Mizzî nüshası olabileceğini düşünebiliriz.

64 Fas'taki bu nüsha ile Abdullah b. Sâlim'in "Mekkî kopyası" notları arasında yapılacak bir karşılaştırma bu durumu netleştirecektir.

mamlayamadığı şerhte de “Yûnîni'nin aslı”, “Yûnîni'nin kopyası” ve “birçok asıl” ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁵

Kettânî (1886-1962), Basrî'nin Yûnîni aslına nasıl ulaştığına dair şu bilgiyi kaydetmektedir: Yûnîni'nin asıl nüshası bir şekilde, Mağribli olup Mekke'de yaşayan Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) eline geçmiştir.⁶⁶ Ondan bu nüshayı Hintli olup Mekke'de yaşayan Muhammed Ekrem b. Muhammed almış, Abdullah b. Sâlim de bu nüshayı ödünç alıp istinsah etmiştir. Aynı yerde, Basrî nüshasının âkıbetiyle ilgili bazı bilgiler de aktaran Kettânî, Şeyh Tâhir Sünbül'le⁶⁷ (1245-1343/1926) Medine'de karşılaştığını, onun elinde Basrî nüshasını gördüğünü ve onun bu nüshayı Bulak (Sultâniye) baskısının tashihi için Âsitâne'ye (İstanbul) götürmüş olduğunu nakletmektedir.⁶⁸

Bu bilgiden çıkardığımız sonuç, Abdullah b. Sâlim'in asıl nüshasının Bulak baskısı için getirildiği ve büyük bir ihtimalle bu baskıda kullanıldığıdır. Bu nüshanın geri gittiği de –çünkü Kettânî nüshayı bizzat gördüğünü söylemektedir– bu nakilden anlaşılmaktadır. Fakat nüshanın Türkiye'de kaldığı süre içerisinde ve Hicaz'da epey sayıda kopyası yazılmıştır.

Türkiye'deki Basrî nüshalarının çoğunda Abdullah b. Sâlim'le ilgili hiçbir kayıt mevcut değildir. Bu nüshaların Abdullah b. Sâlim nüshasının kopyaları olduğunu netleştiren husus, Yûnîni'nin aslı ile kopyaları arasında çokça yapılan karşılaştırmalar ve ileride örneklerini vereceğimiz gibi Bulak baskısının bu nüshadan belirterek veya belirtmeden yaptığı nakillerle bu nüshadaki notların uyumudur. Çünkü bu ifadeler, Yûnîni'nin aslında bulunan ve herhangi bir Yûnîni kopyasında da bulunabilecek yorumlar değildir; bilakis kopya sahibinin, hem de Kastallânî'den (ö. 923/1404) sonra yaşamış bir kopya sahibinin ifadeleri ve nakilleridir. Bazı nüshalarda ise durum daha nettir ki ilk bulduğumuz nüsha ile son bulduğumuz nüsha bu kabildendir.

Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'ndeki⁶⁹ nüsha, ilk bulduğumuz ve bir süre Basrî'nin asıl nüshası zannettiğimiz fakat Ezherliler'in yaptığı bazı nakillerle uyum göstermediğinden bir kopya olduğuna karar kıldığımız

65 Basrî, *Ziyâü's-sârî*, I, 156, 301; XV, 394.

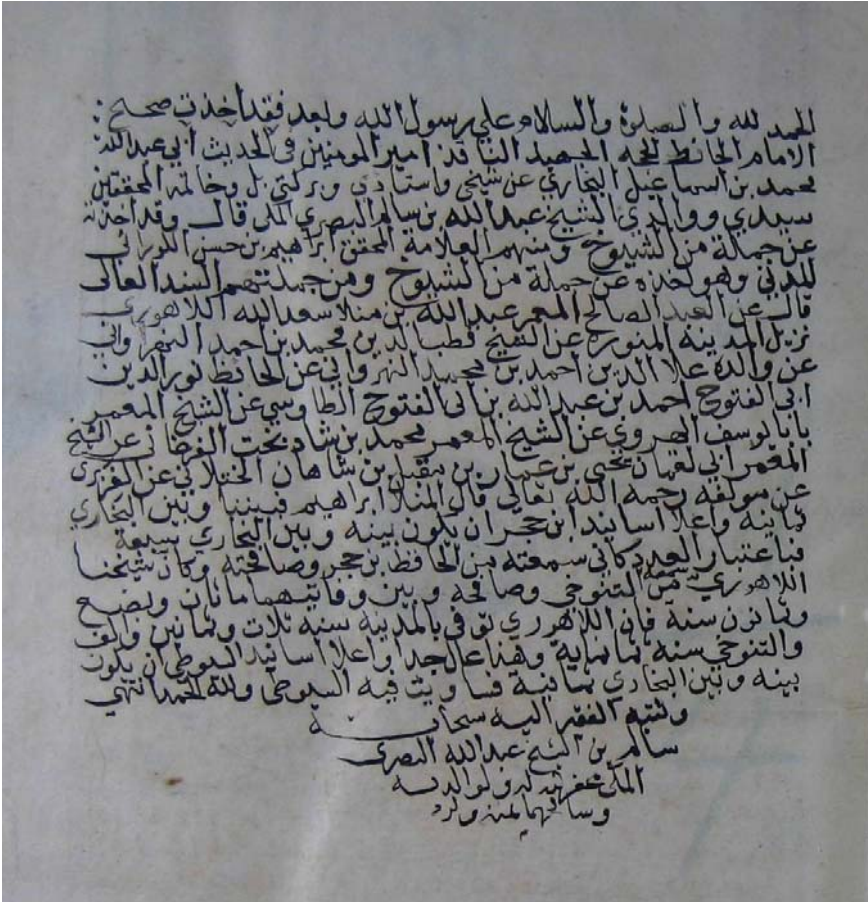
66 Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, hadisle ilgili senetlerinde Yûnîni tarihini de zikretmektedir. Bk. *Sılatü'l-halef*, s. 45-46.

67 Bilgi için bk. “Nesebü âleti Âli Sünbül”, <http://alansab.net/forum/archive/index.php/t-238.html> (16.03.2016).

68 Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 199.

69 nr. 5555.

nüşadır. Bu nüsha da diğerleri gibi Ebü'l-Vakt senediyle⁷⁰ başlamaktadır ama zahriyede diğerlerinden farklı olarak Abdullah b. Sâlim'in oğlu Sâlim'in (ö. 1160/1748) babası aracılığıyla Buhârî'ye ulaşan ve dünyadaki en kısa senet olarak kabul edilen ama bu nüsha açısından ilmî bir değeri olmayan senet zikredilmektedir.⁷¹



70 Basrî nüshasının başında ve Yünî'nin II. cildine denk gelen yerde (Konya Yüsf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 288^a) Ebü'l-Vakt ile başlayan senet vardır. Ezherliler sadece II. cilttekini aktarmışlardır. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak), IV, 146.

71 Yazılı bir nüshayı naklederken kapağa yakın bir yerde ayrıca bir senedin zikredilmesi tamamen bir formalitedir. Fakat bu geleneği önemseyenler, naklettiği nüshanın başka bir tarik olduğuna bakmaksızın kendi semâ' ettiği senedi zikretmeyi tercih etmişlerdir. Ebü Zer senediyle başlayan kimi nüshaların ilk sayfasına müstensih tarafından Ebü'l-Vakt senedi konması bundandır. Basrî'nin oğlunun aktardığı senet de ne Yünîni ne de Ebü'l-Vakt ile alakalıdır. Zaten Sâlim, "Birçok senedimiz var" deyip en kısasını nakletmeyi tercih etmiştir.



En son bulduğumuz nüsha⁷² ise daha nettir. Çünkü bu nüshanın son kısmında önce Yûnîni nüshasının sonunda ne yazdığı aktarılmakta, ardından da “Şeyhlerimizin şeyhi Şeyh Abdullah b. Sâlim’in Yûnîni nüshasının (Yûnîniyye) aslından naklettiği kopyanın sonunda şu metin vardır” diyerek Abdullah b. Sâlim’in bu nüshayı 1100 yılında yazdığı kaydı nakledilmektedir.⁷³

Ahmed Muhammed Şâkir’in bahsettiği ama Basrî nüshası olduğunu farakedemediği diğer bir kopya Muhammed es-Sâbir isimli bir müstensih tarafından 1218’de yazılmıştır.⁷⁴ Bu nüshanın giriş kısmında nüshaya bazı hâşiyeler ekleyen Abdullah Mîrganî (?) isimli şahıs “Abdullah b. Sâlim’in ve diğerlerinin Yûnîni nüshasıyla ilgili olarak nahiv kaidelerine uymayan bazı nakillerde bulunduğu” açıklamasını yapmaktadır. Bu nüshada Basrî’nin notları da kimi zaman “Basrî” kaydıyla bitmektedir.

Abdullah b. Sâlim’in izahlarını eksiksiz içeren Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde tespitini yaptığımız bir başka kopya nüsha ise henüz Abdullah b. Sâlim’in hayatta olduğu bir döneme tekabül eden 1114 istinsah tarihi ile dikkat çekmektedir.⁷⁵ Ancak müstensih hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Abdullah b. Sâlim’in birkaç kopyasını da Menûfi isimli bir şahıs Mekke’de yazmıştır. Tarih olarak Abdullah b. Sâlim’in yaşadığı devrin hemen sonrasına tekabül eden bu kopyalardan hem Menûfî’nin istinsah ettiği hem de Menûfî’den istinsah edilmiş olan nüshalar Türkiye’de mevcuttur.⁷⁶

72 Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 8980.

73 Bu bilgi elimizdeki bütün Basrî nüshalarının birer kopya olduğunu ortaya koyan diğer bir husustur. Çünkü erişebildiğimiz nüshaların hiçbirisi bu kayıta ifade edildiği gibi sona ermemektedir.

74 Bursa İnebey Ktp., Ulucami, nr. 539. Antepli olan bu müstensih altı tane Basrî nüshası yazmıştır. Ahmed Muhammed Şâkir’in elinde olan, 1215’te yazılan nüshanın II. cildir.

75 Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 250.

76 Menûfî’nin istinsah ettiği 1144 tarihli Abdullah b. Sâlim nüshasının bir kopyası için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 778. Bu şahsın ayrıca Basrî’nin notlarını içermeyip

Bazı Basrî kopyalarında nâdiren geçen notlarda da “Abdullah b. Sâlim nüshasında böyledir” açıklaması mevcuttur.⁷⁷

Abdullah b. Sâlim’in açıklamalarını kısmen içeren nüshalar da vardır.⁷⁸

Abdullah b. Sâlim kopyalarından aktaracağımız diğer bilgiler, “Bulak Baskısında Kullanılan Nüshalar” kısmında gelecektir.⁷⁹

6. Yûnînî Nüshasının Bulak’ta Basılması (*en-Nüshatü’s-Sultâniyye*)

Sultan II. Abdülhamid, 4 Şâban (1) 311 tarihli bir tahrirat ile Ezher meşâyihine bir emirnâme eşliğinde Yûnînî nüshasını göndermiş,⁸⁰ onlar da titiz bir çalışma ve tashihle Emîriyye Matbaası’nda bu basımı gerçekleştirmişlerdir (1311-1313). Sonraları “Sultâniyye nüshası” (*en-Nüshatü’s-Sultâniyye*) diye anılacak olan bu baskı, Osmanlı ve Ezher sebebiyle en meşhur Buhârî neşri olmuştur. Hemen akabinde yine Osmanlı Devleti eliyle İstanbul’da basılan nüsha bile⁸¹ Bulak baskısının gerisinde kalmıştır.

Abdülhamid’in, Yûnînî nüshasının aslını gönderdiği söylene de⁸² onun Mısır’a gönderdiği nüsha, daha önce belirttiğimiz gibi Abdullah b. Sâlim’in Yûnînî kopyasıdır. Baskıda kullanılan nüshanın Yûnînî aslı değil de Abdullah b. Sâlim kopyası olduğu hem bu neşirdeki mukaddimeden⁸³ hem de kenardaki notlardan anlaşılmaktadır. Biraz sonra yapacağımız karşılaştırmalı nakillerle bu durum net olarak ortaya konacaktır.

sadece Yûnînî rumuzunu / nüsha farklarını içeren Yûnînî kopyaları da mevcuttur. Bk. Râgıb Paşa Ktp., nr. 335.

77 Bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 778, vr. 631^b.

78 Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 52; Amasya Beyazıt Yazma Eser Ktp., nr. 199; Beyazıt Yazma Eser Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 501.

79 Kettânî’nin Şeyh Tâhir Sünbül’ün elinde gördüğünü ifade ettiği Basrî nüshasının aslıyla ilgili kullandığı şu ifade, Türkiye’deki Konya Yûsuf Ağa (nr. 5555); Konya Bölge Yazma Eserler (nr. 8980); Süleymaniye (Hamidiye, nr. 214; Fâtih, nr. 1059) kütüphanelerindeki nüshalardaki durumu da aynen yansıtmaktadır: نهاية في الصحة والمقابلة والضبط والخط الواضح.

80 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Y. PRK. MK. 6/89.

81 Haz. Mehmed Zihni Efendi, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1315.

82 Bk. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 199; Menûnî, “Sahihu’l-Buhârî fi’d-dirâsâti’l-magribiyye”, s. 535.

83 Bk. Mukaddime, s. 3. بأن يعتمد على نسخة شديدة الضبط بالغة الصحة من فروع النسخة اليونانية.

Baskıda Kullanılan Yûnînî Yazmaları ve Diğer Nüshalar

Bulak baskısını yapanlar, kullandıkları Yûnînî kopyalarını ve diğer nüshaları belirtmemişlerdir. Bu sebeple, “kullanılan nüshalar” konusu kenarlardaki notlardan anlaşılmaya çalışılmaktadır.


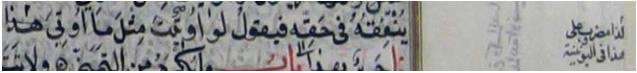
Biz daha önceki çalışmalarda zikredilen bilgileri tekrarlamak yerine, kenardaki notları ayrıntılı bir şekilde incelemeyi ve eldeki yazma nüshalarla karşılaştırma yapmayı tercih ettik. Çünkü Ezherliler’in kendi ifadeleriymiş gibi yaptıkları açıklamalardan yanlış sonuçlar çıkarmak mümkündür.

Bir hâmişte “Elimizdeki üç kopyada da yoktur” denilmektedir.⁸⁴ Bu, elle-
rinde en az üç kopyanın olduğunu göstermektedir. Kopya / fer‘ kelimesinin
kullanıldığı diğer notlara baktığımızda ise toplamda dört fer‘ çıkmaktadır.
Ancak bu dördüncüsünü Yûnînî kopyası mı yoksa ayrı bir nüsha mı olarak
gördükleri net değildir. Çünkü Ezherliler “Elimizdeki kopyada ve güvenilir
nüshalarda” ifadesini de sıkça kullanmakta ve birazdan aktaracağımız gibi
kimi zaman bu nüshalardakini metne almaktadırlar. Aşağıda bu dört nüsha-
dan ve tespit edebildiğimiz diğer nüshalardan yapılan nakiller incelenecektir.

6.1. Abdullah b. Sâlim Nüshası

Ezherliler özellikle II. ve IX. ciltlerde, esas aldıkları nüshanın Abdullah b. Sâlim nüshası olduğunu belli eden ifadeler kullanmışlardır.⁸⁵

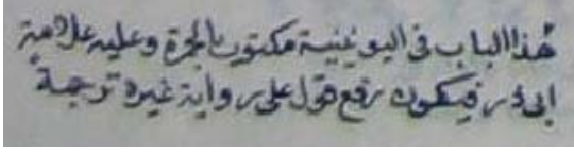
Örnek 1:

Bulak baskısı, IX, 84	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 572 ^b
	 <p>Açıklama: Ezherliler’in belirttiği gibi elimizdeki Basrî nüshasında هذا kelimesinin üzeri çizilidir ve kenarda da bunu açıklayan not vardır.</p>

84 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak), I, 112.

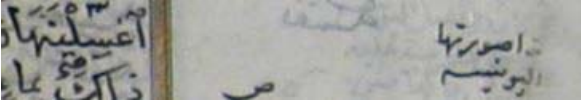
85 Abdullah b. Sâlim nüshasından vereceğimiz örnekler, makale boyutunu aşmamak için sınırlı sayıda tutulmuştur.

Örnek 2:

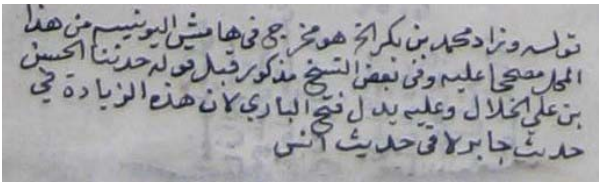
Bulak baskısı, IX, 84	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 572 ^b
<p>٧ لفظ باب في اليونينية مكتوب بالجرة وعليه علامة أبي ذر وعلى رواية غيره يكون لفظ قول مرفوعاً ترجمة اه من هامش نسخة عبد الله بن سالم</p>	 <p>Açıklama: Basrî burada باب kelimesi olduğu halde قول kelimesinin merfû okunuşunu izah etmektedir.</p>

Bununla beraber Ezherliler daha çok “itimat edilen/esas alınan kopya” (الفرع) (الذي يعول عليه), “elimizdeki kopya” (الفرع الذي بيدنا) ya da “asıldaki dipnottan-kopyadaki dipnottan” (من هامش الأصل من هامش الفرع) türü ifadelerle Basrî nüshasından nakillerde bulunmuşlardır.

Örnek 3:

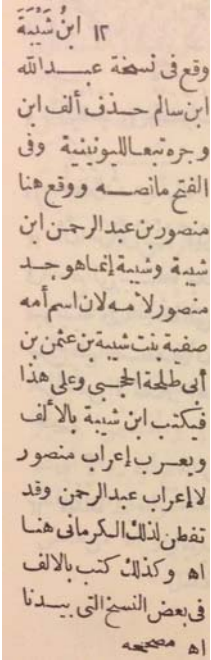
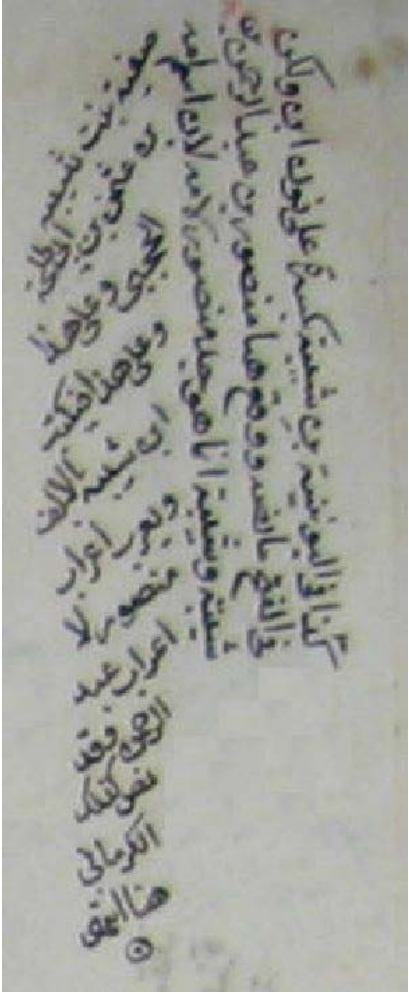
Bulak baskısı, II, 73	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 99 ^b
<p>١١ اعسلنها هي هكذا بهذه الصورة وهذا الضبط في الفرع الذي بيدنا وكتب عليه أنه صورة ما في اليونينية</p>	 <p>Açıklama: Yûnînî nüshasında bir kelimenin hem tekil hem de çoğul hali beraber kaydedildiğinden Basrî, asılda böyle olduğunu belirtmektedir.</p>

Örnek 4:

Bulak baskısı, 2/140	Yusuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 226 ^a
<p>٤ قوله وزاد محمد ابن بكر الخ هو مخرج في هامش اليونينية في هذا المحل معهما عليه وفي بعض النسخ مذ كور قبل قوله حدثنا الحسن بن علي الخلال وعليه يدل فتح الباري لان هذه الزيادة في حديث جابر لا في حديث أنس اه من هامش الاصل</p>	 <p>Açıklama: Basrî burada <i>Fethu'l-bârî</i>'deki ifadeleri de dikkate alarak وزاد محمد diye başlayan mütâbaatın Yûnînî'nin asıl nüshasında yanlış yerde olduğunu belirtmektedir. Burada görüldüğü gibi Ezherliler Basrî nüshası için “asl” ifadesini kullanmaktadırlar.</p>

Ezherliler, Basrî'nin İbn Hacer, Kastallânî ve diğerlerinden naklettiği bilgileri ya doğrudan nakletmekte ya da asıl kaynaklara dönerek oradan aktarmaktadırlar.

Örnek 5:

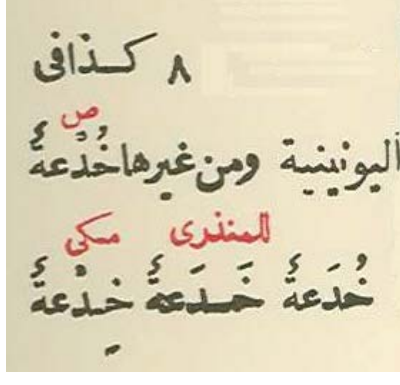
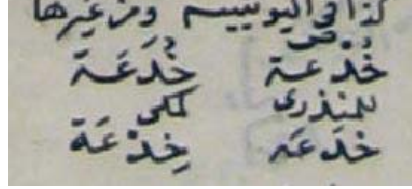
Bulak baskısı, IX, 109	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr.581 ^b
 <p>وقع في نسخة عبد الله ابن سالم حذف ألف ابن وجزه تبعاً لليونانية وفي الفتح مانصه ووقع هنا منصور بن عبد الرحمن ابن شيمة وشيمة إنما هو جد منصور لأنه لان اسم أمه صفية بنت شيبان بن عثمان بن أبي طلحة الحنظلي وعلى هذا فيكتب ابن شيبان بالألف ويعرب إعراب منصور لإعراب عبد الرحمن وقد تفطن لذلك الكرمانى هنا اه وكذلك كتب بالألف في بعض النسخ التي يسدنا اه مصححه</p> <p>Açıklama: Abdullah b. Sâlim nüshasındaki durumdan bahsettikten sonra İbn Hacer'den naklettikleri açıklamayı Basrî'den değil, doğrudan <i>Fethu'l-bârî</i>'den (XIII, 331) almışlardır. Çünkü Basrî'de نص olarak geçen kelimeyi elimizdeki <i>Fethu'l-bârî</i> nüshasına uygun olarak تفطن şeklinde nakletmişlerdir.</p>	

Basrî'nin, Yûnî'nin kopyaları başlığı altında tanıttığımız Muhammed el-Mizzî kopyasından ve Münzirî'nin (ö. 656/1258) Buhârî nüshasından yaptığı nakiller de aynen yansıtılmıştır.

Örnek 6:

Bulak baskısı, IV, 200	Konya Yüsf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 306 ^a
	 <p>Açıklama: Bu ifadeler, daha önce tanıttığımız Mizzî'nin kendi nüshasında da aynen mevcuttur. Bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 263, vr. 244^b.</p>

Örnek 7:

Bulak baskısı, IV, 63	Konya Yüsf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 254 ^b
	

Ezherliler'in Basrî nüshasını yansıtmadıkları yerler de mevcuttur ve buralarda muhakkak bir açıklama yapmışlardır.

Örnek 8:

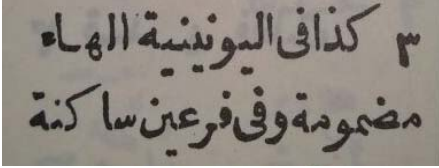
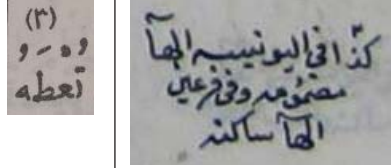
Bulak baskısı, VIII, 127	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 528 ^a

Örnek 9:

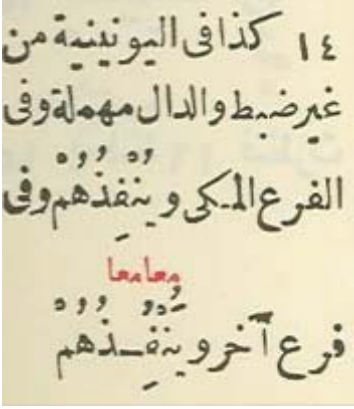
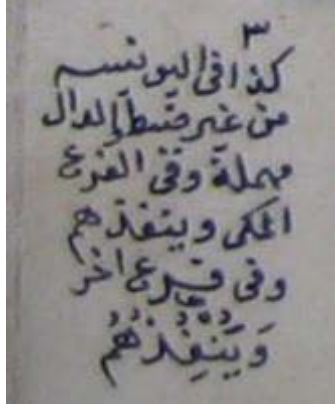
Bulak baskısı, V, 164	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 368 ^a
<p>ألا تأمنوني</p> <p>كذافي نسخة يوثق بها معجمها عليه كآزى والمطبوع أيضا وفي الفرع الذي يعول عليه بأيدنا تأمنوني بنون من غير تصحيح عليه كتبه معجمه</p>	<p>ألا تأمنوني</p> <p>Açıklama: Tercih etmedikleri yazım şekli, görüldüğü gibi, Basrî nüshasında mevcuttur. Nakletmeyi tercih ettikleri güvenilir nüshanın hangisi olduğu ise ileride zikredilecektir.</p>

Abdullah b. Sâlim'in asıl (Yûnîniyye) ile kopyalar (fer'ayn, el-fer'u'l-Mekkî vb.) arasında yaptığı karşılaştırmalar da aynen yansıtılmış ve alıntı olduğu çoğu zaman belirtilmemiştir.

Örnek 10:

Bulak baskısı, IV, 135	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 283 ^b
	

Örnek 11:

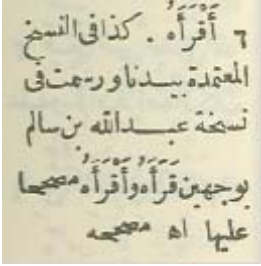

Bulak baskısı, IV, 141	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 286 ^a
	

Basrî Nüshasına Uymayan Yerler:

Bulabildiğimiz Basrî nüshalarının birer kopya olduğunu belirtmiştik. Asıllarda olabileceği gibi, sağlam kopyalarda da bazı kusurların bulunması veya bir kopyanın asıldaki her şeyi yansıtamaması çok normaldir. Bu sebeple, Ezherliler'in Basrî nüshasından yaptıkları nakil ile elimizdeki Konya (Yûsuf Ağa) nüshasının uyumlu olmadığı yerler de mevcuttur.⁸⁶ Elimizdeki diğer Basrî nüshalarından uyumlu olanı da ayrıca belirterek tespit edebildiğimiz örnekler şunlardır:

⁸⁶ Bunun tam tersi de yani Konya nüshasının uyduğu ama diğer bazı Basrî nüshalarının uymadığı yerler de mevcuttur.

Örnek 12:

Bulak baskısı, IX, 153	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 598 ^b	Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1053, vr. 616 ^b
	 Açıklama: Burada “ekleme sonrasında oluşan” tek vecih yansıtmıştır.	 Açıklama: İki vecih de yansıtılmış ve sonradan eklenen elif ile sükûn kırmızıyla yazılmış, üzerine de tashih işareti konulmuştur.

Örnek 13:

Bulak baskısı, IX, 152	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 598 ^b	Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 778, vr. 631 ^b
	 Açıklama: Burada büyük bir ihtimalle ana metindeki sükûn, öncesinde iki defa geçen aynı kelimedede olduğu gibi, tenvin olarak yorumlanmış gözük-mektedir.	 

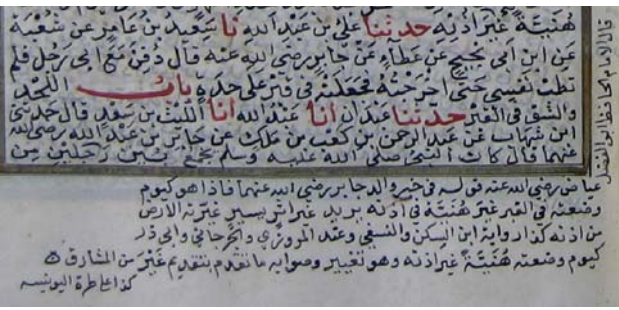
Örnek 14:

Bulak Baskısı, 1/100	Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr.38 ^a	Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1052, vr. 69 ^b
	 Açıklama: Burada Ebû Zer işareti atlanmıştır.	

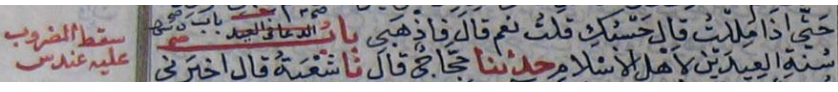
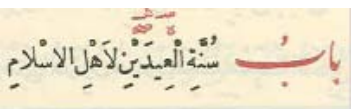
Abdullah b. Sâlim'den Aktarılmayan Yerler:

Ezher baskısında Basrî'nin bütün notları aktarılmamıştır. Bunların bir kısmı önemlidir; çünkü ya Yûnînî'nin kendi metniyle ilgili uyarılarını ya da anlaşılmayan bazı yerlerin izahını veya nüsha farklarına dair işaretleri içermektedir.

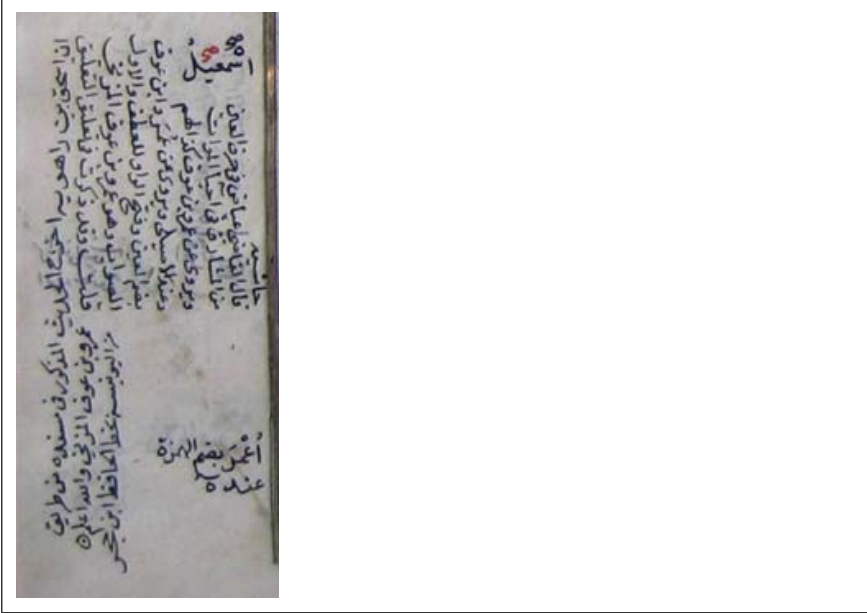
Örnek 15:

<p>Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 107^a</p>	<p>Bulak baskısı, II,92</p>
	<p>Açıklama: Yûnînî'nin Kâdî İyâz'dan yaptığı bu nakil, metindeki bir yanlışla ilgili açıklamayı içermektedir; ama Ezherliler bunu nakletmemişlerdir.</p>

Örnek 16:

<p>Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 75^a</p>	
	
<p>Bulak baskısı, II, 16</p>	
	
<p>Açıklama: Üstü çizili ifade ve onunla ilgili açıklama nakledilmemiştir.</p>	

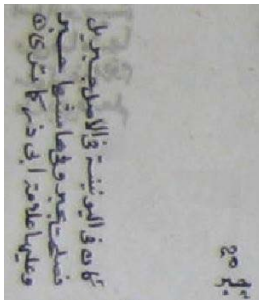
Örnek 17:



Açıklama: Bulak baskısında aktarılmayan bu bilgi sayesinde İbn Hacer'in Yûnîni nüshasının aslını okuduğunu ve bazı değerlendirmeler ilâve ettiğini öğrenmekteyiz.

Örnek 18:

Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 590^a



Açıklama: Bulak baskısında (IX, 134) aktarılmayan bu notta metinde حبر geçtiği halde kenarda da حبر yazıp üzerine Ebû Zer işareti konulması gibi bir garipliğin izahı Basrî tarafından yapılmaktadır. Asıl metin حبر iken sonradan حبر kelimesine dönüştürülmüş, böylece kenarda nüsha farklılığını yansıtan hâmiş boşa çıkmıştır.

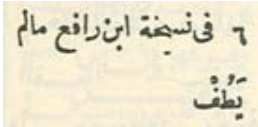
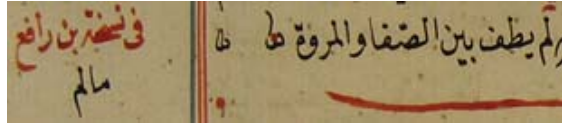
6.2. Bedrânî Nüshası

Daha önce tanıttığımız Bedrânî nüshasını Ezherliler'in, özellikle İbn Ebû Râfi' (İbn Râfi') nüshasını yansıtırken kullandıkları kesindir. Bedrânî kopyalarıyla karşılaştırarak, genellikle cümle düşüklükleri ve kelime eksikliklerini telafi eden notlar şeklindeki bu nakiller aşağıda yer almaktadır.

Örnek 19:

Bulak baskısı, I, 135	Âtıf Efendi Ktp., nr. 579, vr. 75 ^a
	

Örnek 20:

Bulak baskısı, III, 6	Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1557, vr. 317 ^a
	

Ezherliler'in muteber bir nüshadan veya kopyadan diyerek aktardıkları notlar da bazan Bedrânî nüshasıyla uyuşmaktadır:

Örnek 21:

Bulak baskısı, II, 27	Konya Yüsun Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 79 ^a	Âtıf Efendi Ktp., nr. 579, vr. 106 ^b
 <p>Açıklama: İkinci hâmişi aldıkları mu-teber nüshanın Bedrânî nüshası olduğu yandaki nakillerden anlaşılmaktadır.</p>	 <p>Açıklama: Basrî nüsha-sında sadece tek hâmiş vardır.</p>	 <p>Açıklama: Gö-rüldüğü gibi Bedrânî nü-s-hasında ikinci hâmiş de mev-cuttur.</p>

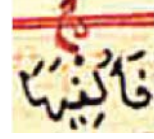
Örnek 22:

Bulak baskısı, V, 31
 <p>Açıklama: İsim vermeden iki fer‘ arasındaki farkı anlatmaktadırlar. Ama hâmişte النبي kelimesinin üzerine şüpheyi ifade eden tadbib işareti koymakla yanıılmışlardır. Diğer nüshalarda görüldüğü üzere bu işaret Hammevî'nin sembolü olan hâ harfidir.</p>
Konya Yüsun Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 318 ^b
 <p>Açıklama: Ezherliler'in belirttiği gibi tam tersidir.</p>
Âtıf Efendi Ktp., nr. 579, vr. 405 ^a
 <p>Açıklama: Ezherliler'in tercih ettiği nüsha budur.</p>

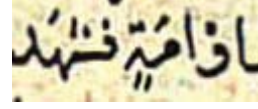
6.3. Muhammed el-Mizzî Nüşhası

Yûnînî'nin kopyaları kısmında bahsettiğimiz ve Tenkiziyye denilen yere vakfedildiği için *el-fer'û't-Tenkiziyye* diye anılan bu nüshanın Ezherliler tarafından kullanıldığının en açık delili, hâmişte yaptıkları şu açıklamadır:⁸⁷ وفي الفرع التنكري فألْفِيهَا بالفاء ونصب الياء وعليها علامة أبي ذر مصححا عليها..

Türkiye'de mevcut olan Mizzî nüshasında, üzerindeki “kırmızı mürekkeple Ebû Zer işareti ve tashih kaydı” dahil olmak üzere, kelimenin “فَأَلْفِيهَا” şeklinde yazıldığı görülmektedir.⁸⁸



Ezherliler, هكذا في نسخة عبد الله بن سالم ونسخة المزي وغيرهما (Bulak baskısı, IX, 11) diyerek ifade ettikleri⁸⁹ bir örnekte de metnin “أو أمة فشهد” şeklinde olduğunu belirtmektedirler. Elimizdeki Mizzî nüshasında da aynen bu şekildedir.⁹⁰



Yukarıdaki ifadeler Ezherliler'in bu nüshayı gördüklerini göstermektedir. Ama Kastallânî'nin çokça övdüğü ve şerhinde kullandığı bu nüshayı niçin yoğun olarak kullanmadıkları anlaşılmamaktadır. Şu an Mısır'daki nüshada olduğu gibi onların elindeki nüshanın da eksik olması ya da Türkiye'deki nüsha gibi Yûnînî kopyası olmayan nüshaları da içeriyor olması bunda etkili olmuş olabilir.

6.4. Muhammed b. İlyâs Nüşhası

Yukarıda Yûnînî kopyalarını sıralarken ismini zikrettiğimiz Muhammed b. İlyâs'ın, nüshasını mukabele ettiği nüshalardan birinin de Mizzî'nin ve Zehebî'nin tashih ettiği nüsha olduğunu zikretmiştik. Dolayısıyla Mizzî ve Zehebî'nin konuyla ilgili mülâhazaları Muhammed b. İlyâs'ın nüshasına da yansımıştır. Buna binaen Ezherliler'in “Hâfız Mizzî nüshası” derken kastettikleri nüshanın bu olduğunu düşünüyoruz.⁹¹ Kahire'de bulunan bu

87 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak), III, 125.

88 Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 263, vr. 158^b. Türkiye'deki bu nüsha Tabnâvî'nin (Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Heysemî) yazdığı bir kopyadır. Birmâvî'nin (ö. 831/1428) talebesi olan bu şahıs, Yûnînî rumuzları yanında Dimyâti (ö. 705) nüshasını ve başka bir nüshayı da rumuzlarla göstermiş, böylece nüshası biraz daha karışık bir hal almıştır.

89 Ezherliler “nüshatü'l-Mizzî” ifadesiyle bu nüshayı kastederken, ileride geleceği gibi “nüshatü'l-Hâfız el-Mizzî” ve “Aslün sahhahahu'z-Zehebî ve'l-Mizzî” ifadeleriyle başka nüshaları kastetmektedirler.

90 Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 263, vr. 479^b.

91 كذا... في القسطلاني ونسخة الحافظ المزي وفي نسخة عبد الله بن سالم Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Bulak), IX, 57. Yûnînî'nin talebesi olan Hâfız Yûsuf el-Mizzî'nin kendisine ait bir

nüşhaya⁹² henüz ulaşamadığımızdan bu bölümde herhangi bir karşılaştırma yapamıyoruz. Nüşhayı bizzat inceleyen Menûnî'nin belirttiğine göre bu nüsha Ezherliler tarafından kullanılmıştır.⁹³

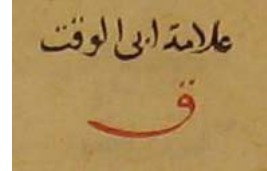
5. Takıyyüddin es-Sübki Nüşhası

Meşhur âlim Ali es-Sübki (683-756) nüshası da bir Yûnînî kopyası değildir. Ama o da hocası Dimyâtî'nin (613-705) Ebû'l-Vakt nüshası⁹⁴ ile Ebû Mektûm b. Ebû Zer rivayeti olan Ebû Zer nüshası arasındaki farkları göstermiştir. Zehebî ile Mizzî'nin tashihini içerdiğinden⁹⁵ ayrıca dikkate alınması gereken bu nüsha Türkiye'de mevcuttur.⁹⁶ Ezherliler bu nüshadan bahsederken “صلِّ صَحَّحَهُ الْمَزِّيُّ وَالذَّهَبِيُّ” ifadesini kullanmaktadırlar. Aşağıda Ezherliler'in bu nüshayla ilgili ifadelerinin, elimizdeki Sübki nüshasıyla karşılaştırması yapılacaktır.

Örnek 23:

Ezherliler kullandıkları rumuzlarla ilgili daha önce yaptıkları bir açıklamayı düzeltirlerken VII. cildin en başında bu nüshadan da bahsetmektedirler: وكذا بمامش نسخة مقابلة على أصول معتمدة منها النسخة التي صححها شيخ الإسلام جمال الدين .المزني و شيخ الإسلام شمس الدين الذهبي في ورقة ثمرة (٩) وهي وقف الأشراف والآن بالكتبخانة المصرية.

Burada Yûnînî nüshasında bulunan “Ş” harfinin daha önce Kâbisî olabileceğini söylediklerini ama Kastallânî'de ve söz konusu nüshada bu harfin Ebû'l-Vakt'e işaret ettiği açıklamasının bulunduğunu belirtmektedirler.⁹⁷ Yanda görüldüğü üzere elimizdeki nüshanın rumuzla ilgili izahı aynen naklettikleri gibidir.



Yûnînî nüshanın varlığı bilinmemektedir. Zaten müstakil bir nüshası olup da bunun bilinmemesi veya konuyla ilgili çalışma yapanların böylesi önemli bir nüshadan haberdar olmamaları garip bir durum ortaya çıkarırdı.

92 Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 1108-1109.

93 Menûnî, “Sahihu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye”, s. 533.

94 Dimyâtî'nin kendisi için yazdığı ve tashih ettiği bir nüsha olduğundan, önemlidir. İbnü'l-Mulakkîn'in Buhârî şerhinde kullandığı nüshanın Dimyâtî nüshası olma ihtimali vardır. Bk. *et-Tavzîh*, X, 549 (müstensihin notu).

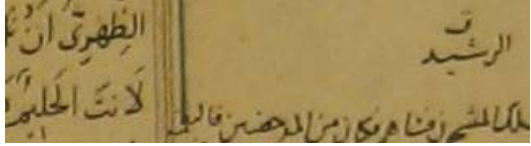
95 Bir önceki nüsha ile aynı olmadığı birazdan vereceğimiz örneklerden anlaşılacaktır.

96 Nuruosmaniye Ktp., nr. 703.

97 Yûnînî'deki “Ş” harfinin Ebû'l-Vakt'e veya Kâbisî'ye işaret ettiğine dair herhangi bir delil yoktur.

Örnek 24:

Ezherliler bir hâmişte, âyetteki الرَّشِيدِ kelimesiyle ilgili olarak bunun hangi nüshada bulunup bulunmadığı açıklamasını yaparken bu nüshadan da bahsetmektedirler: كذا في هامش اليونانية لفظ «الرشيد» محكوكًا. وكذا ليس في أصل مصحح على...⁹⁸ Bu ibare, Basrî nüshasında olduğu gibi, elimizdeki Sübkî nüshasında da kenarda mevcuttur.⁹⁹

<p>Nuruosmaniye Ktp., nr. 703, vr. 184^b.</p>	
---	--

Ezherliler bazan isim vermeden de bu nüshadan alıntı yapmaktadırlar:

Metinde geçen أَلَا تَأْمُونِي ifadesi için “Güvenilir bir nüshada tashih kayıtlı olarak bu şekildedir” demektedirler.¹⁰⁰ Sübkî nüshasında da aynen belirttikleri gibidir.¹⁰¹ Daha önce naklettiğimiz gibi, Basrî nüshasında ve diğerlerinde ise iki nûn ile yazılmıştır.¹⁰²

Diğer bir hâmişte ise¹⁰³ metinde geçmeyen عَمْرُ lafzının iki önemli nüshada (في نسختين جليلتين) geçtiğini belirtmektedirler. Elimizdeki yazma nüshalara göre bunların biri Bedrânî nüshası¹⁰⁴ diğeri de bahsettiğimiz Sübkî nüshasıdır.¹⁰⁵ Basrî’de geçmeyen bu kelime (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 277^a), olması muhtemel Bikâî nüshasında da yoktur (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 355, vr. 128^b).

Daha önce geçen nüshada değindiğimiz gibi *nüshatü’l-Hâfız el-Mizzî* dedikleri nüsha farklı olduğundan, bu isimle aktardıkları bilgiler Sübkî nüshasıyla uyuşmamaktadır. Meselâ ظِلَّ عَلَيَّ في ifadesinin Kastallânî ve Hâfız Mizzî nüshasında ayın harfinin zammeli ve kesreli olduğunu belirtmekte, Basrî

98 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak), IV, 159.

99 Bedrânî nüshasında (Âtîf Efendi Ktp., nr. 579, vr. 365^a) ve Yûnîni kopyalarının sonunda tanıttığımız Bikâî nüshasında (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 355, vr. 125^b) bu kelime metinde geçmektedir.

100 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak), V, 164.

101 Nuruosmaniye Ktp., nr. 703, vr. 237^b.

102 Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 368^a (Basrî nüshası); Âtîf Efendi Ktp., nr. 580, vr. 68^b (Bedrânî nüshası); Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 263, vr. 298^a (Mizzî nüshası).

103 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak), IV, 117.

104 Âtîf Efendi Ktp., nr. 579, vr. 344^b.

105 Nuruosmaniye Ktp., nr. 703, vr. 174^b.

nüshasında ise ظَلَّ kelimesinin tenvinli olduğunu eklemektedirler.¹⁰⁶ Konumuz olan Sübkî nüshasında ayın harfinde sadece zamme işareti vardır.¹⁰⁷

Ezherliler'in daha önce bahsettiğimiz ve Yûnîni nüshasının kopyasının kopyası (فرع الفرع) olan Bikâî (ö. 806) nüshasını kullanma ihtimalleri de yüksektir. Fakat biz bu hususta henüz kesin delil tespit edebilmiş değiliz.

Ezherliler'in bunlardan başka nüshalar kullandıkları da kesindir. Çünkü bu çalışmada zikredilen nüshaların hiçbirisinde bulunmayan nüsha bilgileri de nakletmektedirler.

Değerlendirme

Buhârî'nin *el-Câmiûs-sahîh* adlı eserinin çeşitli nüshaları arasında mevcut olan farkları tek nüshada yansıtmaya işi Asîlî (ö. 392/1002) ve Ebû Zer (ö. 434/1043) dönemine kadar uzanmaktadır. Daha fazla nüshayı içeren çalışmaların ise ilkini Sagâni (ö. 650/1252), en meşhurunu Yûnîni (ö. 701/1302), en sonuncusu ve kapsamlısını da Sehârenpûri (ö. 1297/1880) yapmıştır.

Sultan II. Abdülhamid'in emriyle Bulak Emîriyye Matbaası'nda gerçekleştirilen baskıda da çok meşhur olması sebebiyle Yûnîni nüshası kullanılmıştır. *el-Câmiûs-sahîh*'in "Sultâniye baskısı" diye bilinen ve Ezherli âlimlerin nezaretinde yapılan bu baskıda, neşre esas kabul edilen yazma nüshalar yönüyle muğlak ve cevapsız bırakılan birtakım hususlar mevcuttur. Bu belirsizlikleri gidermeyi amaçlayan bu çalışmada Türkiye'deki yazma eser birikiminin Buhârî nüshalarını ilgilendiren yönünün oldukça zengin olması sayesinde birçok yeni bilgiye ve sonuca ulaşılmıştır.

Eseri baskıya hazırlayanların hangi yazma nüshaları kullandıklarına dair bir beyanda bulunmamış olmaları ve esere yazdıkları mukaddimede net olmayan ibarelerle konuyu geçiştirmiş olmaları, bizi metnin kenarında yapılan izahlara yönlendirmiş ve ancak buradan yapılan çıkarımlar neticesinde sağlıklı sonuçlara erişebilmek mümkün olmuştur.

İstanbul'dan gönderilen nüshanın mahiyeti ve bu nüshanın baskıda kullanıldıktan sonraki âkıbeti meselesi, konunun belki de en çok cevap bekleyen vechesidir. Eserin herhangi bir yerinde Yûnîni'nin asıl nüshasının kullanıldığına dair sarîh bir beyan bulunmamaktadır. Sadece dönemin Ezher şeyhi Hasûne en-Nevâvî'nin esere yazdığı takrirden kendilerine emirname eşliğinde

106 Buhârî, *el-Câmiûs-sahîh* (Bulak), IX, 57. Basrı'de aynen belirttikleri gibidir (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5555, vr. 564^a).

107 Nuruosmaniye Ktp., nr. 703, vr. 393^b.

İstanbul'dan bir Yûnînî nüshası gönderildiğini ifade etmiş olması, konuyla ilgili genel kanaatin Yûnînî'ye ait asıl nüshanın gönderildiği yönünde şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Oysa bu ibareden, asıl nüsha sonucu elde edilebileceği gibi asıl nüshadan istinsah edilmiş fer' nüsha sonucunu elde etmek de mümkündür.

Eserde Yûnînî'nin asıl nüshasının kullanıldığı izlenimini veren açıklamaların peşine düşüldüğünde ise, yapılan nüsha taramaları neticesinde eriştiğimiz Abdullah b. Sâlim el-Basrî nüshasının da aynı açıklamaları Abdullah b. Sâlim'in dilinden içeriyor olması Yûnînî'nin aslını kullananların musahhihler değil Abdullah b. Sâlim olduğunu ortaya koymuştur. Osmanlı arşiv vesikaları arasında bulunan emirnâme tetkik edildiğinde de aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Zira gönderilen nüsha "nüsha-i aslıyyenin esah rivayeti" denilmek suretiyle tasvir edilmektedir. Bu durum Nevâvî'nin yazısından birkaç sayfa sonra gelen mukaddimede, tashihe esas kabul edilen nüshanın "gayet sahih ve net bir Yûnînî kopyası" olduğu ifade edilerek de dile getirilmiştir.

Ulaştığımız sonucu teyit eden bir başka durum ise Kettânî'nin 1920'li yıllarda Mekke'de karşılaştığı Şeyh Tâhir Sümbül Efendi'nin elinde Abdullah b. Sâlim nüshasını gördüğünü ve Tâhir Sümbül'ün daha önce Bulak baskısında kullanılmak üzere bu nüshayı İstanbul'a götürdüğünü söylediğini nakletmesidir.

Bütün bunlar İstanbul'dan gönderilen nüshanın Yûnînî'nin asıl nüshası olmadığını ve dolayısıyla basım esnasında Ezherliler'in elinde Yûnînî aslının olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca yapılan mukayeseler neticesinde Yûnînî'nin açıklamalarına ilâveten eserde yoğun bir şekilde yer alan Yûnînî'nin aslı ve kopyaları arasındaki karşılaştırmalar ve İbn Hacer ile Kastallânî'den yapılan çok sayıda alıntılar Abdullah b. Sâlim nüshasındakiyle birebir benzerlik gösterdiğinden bu durum baskıya esas kabul edilen nüshanın Abdullah b. Sâlim el-Basrî nüshası olduğunu netleştirmektedir. Ancak Ezherliler'in Basrî'den almadıkları yerler olabildiği gibi Basrî nüshasına uymayan yerlerin de mevcut olduğu yine bu mukayeseler neticesinde ortaya çıkan bir başka sonuçtur.

Ezherliler'in Basrî nüshası dışında da nüshalar kullandıkları tespit edilmiştir. Bir kısmı ilk defa bu çalışmada dile getirilen tespitler olmak üzere Muhammed el-Mizzî, Muhammed b. İlyâs, Muhammed b. Hasan el-Bedrânî ve Takıyyüddin es-Sübki'ye ait nüshaların da kullanıldığı, örnekleriyle birlikte sunulmaktadır.

Yûnînî benzeri çalışmalar olan ve İslâm dünyasında neredeyse hiç bilinmeyen Sagânî ve Sehârenpûrî'ye ait nüshaları da bir nebze tanıttığımız bu

çalışma sayesinde bir defa daha ortaya çıkmıştır ki Türkiye’de tahminlerimizin çok ötesinde zengin bir yazma eser külliyatı mevcuttur. Ne var ki üzerinde en fazla emek sarfedilmiş eserler olması beklenen Buhârî nüshaları bile gerektiği gibi tasnif edilmemiş ve yeterince tanıtılmamıştır.

Bu çalışmada mukayeseli olarak künye bilgilerini verdiğimiz yazma nüshaların bir kısmı araştırmacıların elinde olmasına rağmen mahiyeti ve önemi farkedilememiş, büyük bir kısmı ise hiç bilinmemiştir. Konuyla ilgili yeni çalışmalara vesile olabileceğini düşündüğümüz bu makalenin, yazma eserlerle ilgili tasnif ve tanıtım çalışmalarının hızlandırılmasına da katkıda bulunmasını ümit ederiz.

Bibliyografya

Abdülhalim, Cum’a Fethî, *Rivâyâtü’l-Câmiî’s-sahîh ve nusahuhû*, I-II, Katar: Dâru’l-felâh, 1434/2013.

Albayrak, Ali, “Sahîh-i Buhârî’nin Tashihi” (yayımlanmamış çalışma).

Altuntaş, M. Celil, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık” (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010).

Aydın, Arafat, “Sagâni’nin Sahîh-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları” (uzmanlık tezi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.

Basrî, Abdullah b. Sâlim, *Zıyâû’s-sârî fî mesâliki Sahîhi’l-Buhârî*, haz. Nüreddin Tâlib, I-XVIII, Katar: er-Rakîm li’l-buhûs ve’d-dirâsât, 1432/2011.

Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, I-IX, Bulak: el-Matbaatü’l-kübrâ el-emîriyye, 1311-13.

....., *el-Câmiu’s-sahîh bi-hâşiyeti’l-muhaddis es-Şehârenfûrî*, I-XV, haz. Takîyyüddin en-Nedvî, I-XV, Beyrut: Dârü’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1432/2011.

....., *el-Câmiu’s-sahîh*, haz. M. Mustafa el-A‘zamî, Riyad: Dârü’l-A‘zamî, 1434/2013.

....., *el-Câmiu’s-sahîh*, haz. Merkezü’l-Buhûs ve takniyyetü’l-ma‘lûmât, I-X, Kahire: Dârü’t-te’sîl, 2012.

....., *el-Câmiu’s-sahîh*, I-IX, Dâru’l-cil, Beyrut, t.y.

Fâsî, Takîyyüddin, *Zeylû’t-Takyîd*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-II, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410/1990.

- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I-XIII, Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, 1379.
-, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*, haz. Hasan Habeşi, I-III, Kahire: Lecnetü İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1389-92/1969-72.
- İbnü'l-Mulakkın, *et-Tavzih li-şerhi'l-Câmi's-sahih*, haz. Nüreddin Tâlib, I-XXXVI, Katar : Dâru'l-felâh, 2012.
- Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye*, haz. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-türâs, 1389/1970.
- Kandemir, M. Yaşar, "İbn Râfi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 239.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sâri*, I-X, Beyrut: y.y., 1323.
- Kettânî, M. Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, haz. İhsan Abbas, I-III, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kızıl, Fatma, "Yünîni", *DİA*, XLIII, 595-96.
- Menûnî, Muhammed, "Sahîhu'l-Buhârî fi'd-dirâsâti'l-magribiyye min hilâli ruvâtihi'l-evvelîn ve rivâyâtihi ve usûlih", *Mecelletü'l-Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk*, 4/3 (1394): 500-49.
- Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.
- Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.
- Quiring-Zoche, Rosemarie, "How al-Buhari's Sahih Was Edited in the Middle Ages: 'Ali al-Yunini and His Rumuz," *Bulletin d'Etudes Orientales*, 50 (1998): 191-222.
- Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, haz. Muhammed Haccî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Safedî, *A'yânü'l-asr*, haz. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-VI, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1418.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris, "Nüshatü'l-İmâm es-Sagâni min Sahîhi'l-Buhârî ve kıymetühü'l-ilmiyye", *Mecelletü'l-Cündî el-müslim*, 39 (1431/2010): 8-16.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, haz. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-II, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Woll, John Obert, "Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlmi", çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik, 2014, s. 217-30.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

Ziriklî, *el-A'lâm*, haz. Zühayr Fethullah, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, 1986.

Kullanılan Yazma Nüshalar

Amasya Beyazıt Yazma Eser Ktp., No. 199.

Âtîf Efendi Yazma Eser Ktp., No. 579, 580.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Y. PRK. MK. 6/89.

Beyazıt Yazma Eser Ktp., Veliyyüddin Efendi, No. 501.

Bursa İnebey Ktp., Ulucami, No. 539-543.

Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, No. 177, 1108, 1109.

Edirne Selimiye Ktp., No. 1042.

Konya Bölge Yazma Eser Ktp., No. 4772, 8980

Konya Yûsuf Ağa Ktp., No. 5555.

Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, No. 355, 362.

Millet Ktp., Feyzullah Efendi, No. 474.

Nuruosmaniye Ktp., No. 695, 703.

Rabat, el-Hizânetü'l-âmmе, No. 481 ق.

Râgıb Paşa Ktp., No.335.

Süleymaniye Ktp., Ayasofya, No.773, 778.

Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim, No. 267.

Süleymaniye Ktp., Denizli, No. 52.

Süleymaniye Ktp., Fatih, No. 1059.

Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, No. 161.

Süleymaniye Ktp., Hamidiye, No. 214.

Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, No. 263

Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, No. 67.

Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, No Yazma Bağışlar. 1557.

Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed Kitaplığı, No. 250.

***Sahîh-i Buhârî* Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası**

Sahîh-i Buhârî'nin Sultan II. Abdülhamid'in emriyle yapılan Bulak baskısında İstanbul'dan Mısır'a gönderilen ve baskıya esas kabul edilen yazma nüshanın Yûnînî'nin (ö. 701/1302) asıl nüshası olup olmadığı, bu mühim nüshanın basıldıktan sonraki âkabeti, bu baskıda başka hangi yazmaların kullanıldığı ve Yûnînî nüshasının kopyaları hakkında, Yûnînî'ye dair çalışmaların azlığı ve kaynakların yetersizliği sebebiyle belirsizlikler mevcuttur. Bu belirsizlikleri gidermek amacıyla Türkiye'deki zengin yazma eser külliyyatını kullanarak yaptığımız bu çalışmada Yûnînî'nin aslının Türkiye'de olmadığını, Ezher ulemâsı tarafından yapılan Bulak baskısında Yûnînî'nin en önemli kopyası kabul edilen Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) nüshasının esas alındığını, bunun yanında Muhammed el-Mizzî, Bedrânî ve Takıyyüddin es-Sübki nüshaları ile Hâfız Yûsuf el-Mizzî'nin tashih ettiği Muhammed b. İlyâs nüshasının kullanıldığını tespit ettik. Türkiye'de bulunan Abdullah b. Sâlim nüshalarını ve Yûnînî'nin diğer kopyalarını tanıttık. Konuyla ilgili olarak Yûnînî öncesi ve sonrası benzer gayretlerin olduğunu ortaya koymak amacıyla İbn Hacer'in çok önemseydiği Sagânî nüshasından ve İslâm âleminde Buhârî'nin ilk baskısını gerçekleştiren Sehârenpûrî'nin hâşiyesinden bahsettik. Bir kısmı araştırmacıların elinde olan ama ne olduğu farkedilemeyen, bir kısmı ise hiç bilinmeyen bu nüshaların ve bu makalede yer alan bazı bilgilerin yeni çalışmalara kapı aralmasını ümit ediyoruz.

Anahtar kelimeler: Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Yûnînî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Sultan II. Abdülhamid, Bulak.

İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi*

Muhammed Coşkun**

The Relationship Between Tafsîr (Quranic Exegesis) and Kalâm (Theology) in the Context of the Causality of Divine Acts

Throughout its long history, the works of tafsîr (Qur'anic exegesis) have been substantially influenced by discussions carried out within the discipline of kalâm (theology). Particularly, this influence might be observed in post-classical tafsîr texts. To a certain extent, this is understandable. However, to understand the Qur'anic text in its own context, in its integrity as a text and in an extra-textual context (*nuzûl*), it seems necessary to consider it through a perspective that is free of other considerations. In this paper we evaluate the influence of kalâm on the tafsîr works within the context of the commentaries made on Surah Anbiyâ 21/23 in particular; this verse is associated with the cause of the divine acts. We also designate alternative meanings given to this particular verse within the textual and extra-textual contexts, and finally discuss the possibility of associating these interpretations with contemporary discussions of kalâm.

Key words: Quranic exegesis/tafsîr, theology/kalâm, cause, divine acts.

1. Konu ve Çerçeve

Kelâm tartışmalarının sonucu olarak teşekkül eden temel kabullerin tefsirdeki güçlü etkisi, müfessirler tarafından satır aralarında sıklıkla ifade edilmektedir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), kelâm mezheplerinin muhkem ve müteşâbihleri belirlerken temel kabulleri uyarınca hareket edip bu kabulere uyan âyetleri muhkem, diğerlerini ise müteşâbih saydıklarını ve bunun hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet tarafından benimsenen ortak bir tavır

* Yaptıkları değerlendirmelerle makaleye katkıda bulunan kıymetli dostlarım Ercan Alkan'a ve Hayrettin Nebi Güdeklî'ye teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (muhammed.coskun@marmara.edu.tr).

olduğunu kaydetmektedir.¹ Bu çerçevede Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'yi (ö. 322/934), mezhebine muvafık âyetleri muhkem, diğerlerini ise müteşâbih addetmekle suçlayan ve yadırgayan Fahreddin er-Râzî,² tartışmanın sonunda, bunun aslında herkes (cumhûrû'n-nâs) tarafından sergilenen ortak bir tavır olduğunu ifade etmektedir.³

Fahreddin er-Râzî'nin sözünü ettiği husus, daha önce Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından da gerekçeleriyle birlikte dile getirilmiştir. *el-Müstasfâ*'nın başında kelâm ilmini bütün dinî ilimler içinde en kapsamlı ve aslî konuma yerleştiren ve tefsir dahil bütün ilimlerin kelâma tâbi olduğunu kaydeden⁴ Gazzâlî, kelâm ilminin dindeki küllî kaideleri belirlemesi açısından kuşatıcı ve tümel konumda olduğunu, diğer ilimlerin ise kelâm tarafından çizilen çerçeve içerisinde hareket ettiklerini ifade etmektedir. Gazzâlî'nin bu ifadeleri, kelâm ilmine sahip olmadığı bir yetkiyi atfetmek ya da tefsir ve diğer disiplinlerin alanını daraltmak şeklinde değil, açık bir durum tespiti olarak anlaşılmalıdır. Çünkü tarihsel gerçeklik içerisinde kelâm ilminin dinî ilimler arasında, küllî kaideleri belirleyici, dinî düşüncenin genel çerçevesini inşa edici bir konuma sahip olduğu açıktır.⁵ Bununla beraber kelâmın bu konumu, onun tefsir üzerinde belirleyici bir işlev görmesini gerektiren ya da bunu mantıksal olarak zorunlu kılan bir durum değildir. Kelâm, İslâm düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik çerçevesini çizmesi açısından tefsir ve diğer disiplinlerden daha üst düzeyde konumlanmış olsa da, başka bir açıdan ilimler arasındaki hiyerarşide tefsir ve hadis gibi ilimlerin öncelenmesi de mümkündür. Tefsir ve hadis disiplinleri, Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in ifade ya da uygulamalarında içkin olan mâna ve maksadı başka herhangi bir kabulün etkisi altında olmadan salt tefsir (anlama) faaliyeti çerçevesinde tespit etmeye çalışması, nüzûl ve vürût bağlamı içerisinde ilk muhataplar tarafından idrak edilmiş olan –otantik– anlamı araması ve elde ettiği sonucu kelâm ve fıkıh gibi disiplinlere veri olarak sunması açısından, kelâm ve fıkıh disiplinlerini “belirleyici/önceleyici” konumda olabilir. En azından tefsir ve hadis alanlarının birer veri kaynağı olarak kelâm ve fıkıh üzerinde böyle bir belirleyiciliğinin olmasını beklemek, kelâmın bu iki alan üzerindeki belirleyiciliği kadar mâkul görünmektedir.⁶ Ancak bu ilimlerin arasındaki hiyerarşide bilfiil ta-

1 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 182; benzer ifadeler için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, 8.

2 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 188.

3 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 189.

4 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 13.

5 Bk. Seyyid, *Asâletü ilmi'l-keâm*, s. 45.

6 Tefsir ve hadis disiplinlerinin, kelâm tartışmalarından bağımsız bir şekilde, nasları salt hermenötik bir kaygıyla yorumlayabilmesi, bunu sağlayacak bir usul geliştirebilmesi durumunda, kelâmın naslardan istinbat ettiği ön kabulleri belirlemesi

hakkuk eden durum daha çok bunun aksidir. Önce kelâm ilminde mezheplerin temel kabulleri belirlenmekte, ardından naslar bu kabuller çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu kabullerin belirleniş sürecinde dış etkilerden bağımsız bir tefsir faaliyetinin yapıldığını söylemek de zordur. Meselâ, yukarıda Râzî'den aktardığımız üzere, hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih kabul edileceğinin belirlenmesi, tefsir disiplininin iç gereklerinden yani nesnel anlama ulaşmaya ilişkin kriterlerden değil, kelâmî tartışmalara özgü kaygılardan yani mezhebî kabullerden hareketle yapılmıştır. Kelâm ilminin bu belirleyiciliğinin ötesinde, müfessirlerin kendilerine özgü bir tefsir anlayışına ya da kelâmî kabullerden bağımsız bir Kur'an tasavvuruna sahip olmadıklarının araştırılması büyük önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, müfessirin tefsir faaliyetinde esas alacağı ilkeleri belirleyen özgün bir tefsir usulünün bulunup bulunmadığı tartışmalıdır.

Klasik tefsir usulünde hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih sayılacağı, tefsirde esbâb-ı nüzûlün ne ölçüde ve hangi şartlar altında belirleyici kabul edileceği ya da dil bilimi açısından birden fazla ve hatta birbirine zıt anlamlara gelmesi mümkün olan lafızların bu anlamlardan hangisine ve hangi gerekçeyle hamledileceği gibi birçok önemli husus, fıkıh usulünde, ağırlıklı olarak literal yorumu meyyal kaideler çerçevesinde ele alınmıştır. Benzer şekilde Kur'an karşısında müfessirin, yazılı metni anlama çabası gösteren bir yorumcu gibi mi, yoksa canlı/şifahî bir konuşmaya tanık olan ve konuşmanın ardındaki esas gündemi anlamaya çalışan bir dinleyici gibi mi hareket edeceği noktasında temel bir Kur'an tasavvuru geliştirmek adına ilk seçeneğe ağırlık verilmiş, böylelikle çoğu zaman Kur'an'ın yazılı belge gibi okunması metodolojik bir yöntem olarak benimsenmiş görülmektedir.

büyük oranda mümkündür. Meselâ rü'yetullah meselesinde nasların, şu ya da bu kelâmî paradigmadan bağımsız olarak yorumlanması durumunda elde edilecek veri, kelâmcının "tanrı anlayışı" nı önemli ölçüde belirleyebilir. Diğer bir ifadeyle, tefsir ve hadisin, kelâmın kullanacağı verileri, kelâm tartışmalarını önceleyen bir perspektif üzerinden oluşturabilmesi, kelâmın kullanacağı önemli bazı verilerin kelâm dışından belirlenmiş olması anlamına gelecektir. Hâlihazırda kelâmcının önceden sahip olduğu "tanrı tasavvuru" üzerinden nasları yorumluyor veya yorumlayabiliyor olması, başka pek çok etkenin yanı sıra, tefsir ve hadis disiplinlerinin hesabı verilmiş birer yorum metodolojisi geliştirememiş olmalarından kaynaklanıyor görünmektedir. Nitekim hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih kabul edileceği dahi tefsir usulünde yeterince tartışılmamış, bu konuda genel geçer tasniflerin ötesinde incelikli ayrımlar yapılmamış olduğundan, kelâmcı tabii olarak kendi mezhebinin ana ilkelerine zâhiren uyan nasları muhkem, diğer nasları müteşâbih kategorisine yerleştirebilmektedir.

Klasik tanımlamada Kur'an'ın "mushafın iki kapağı arasında bulunan bir metin" olduğunun ifade edilmesi⁷ Kur'an algısının belli ölçüde "mushaf" merkezli olduğu intibaini vermektedir. Gerçi klasik Kur'an tanımlarında onun "Hz. Peygamber'e inzal edilen vahiy" olduğu da söylenmiştir; ancak mushaf vurgusunun öne çıkması Kur'an'ın canlı bir ortamda inzal edilmesinden kaynaklanan diyalojik yönünün en azından tanım ve tasavvur düzeyinde ikinci plana düşmesine sebebiyet vermiş görünmektedir. Böyle bir durum ise netice itibarıyla Kur'an'ın yazılı bir metin şeklinde değerlendirilip mushaf olarak (salt dilsel bir metin olarak) okunmasına ve nüzül şartları içerisindeki orijinal anlamını belirleyecek en önemli unsur olan sünnet/sîret çerçevesinden bağımsızlaştırılmasına,⁸ ayrıca lafızların dil bilimi açısından muhtemel bulunduğu bütün anlam ihtimallerinin metnin anlam alanına dahil edilmesine sebep olabilmektedir. Klasik tefsirde aynı âyetle ilgili birbirine taban tabana zıt yorumların ardarda zikredilmesi ve böylece âyetin bütün bu anlam ihtimallerine açık olduğunun îmâ edilmesi bu tespitimizi desteklemektedir.⁹ İbn Âşûr bunu, "Kur'an cümlelerinin taşıyabileceği muhtemel anlamlar, o cümlelerden kastedilen anlam olarak değerlendirilir" (أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها) şeklinde ifade etmektedir.¹⁰ Bununla beraber klasik tefsirin metin (mushaf) merkezli temayülün yanı sıra, Kur'an'ı nüzül dünyasında ve diyalojik ortamında anlamaya çalışan bir temayülü de ihtiva ettiği açıktır. Bu yazıda konuyu örneklendirmek üzere merkezi bir yer vereceğimiz Enbiyâ sûresinin 23. âyetinin tefsirinde de bu iki temayülün eşgüdümlü bir mevcudiyet arzettiğini görmekteyiz. Ancak biz burada bu temayüllerden ikincisini tercih edecek ve incelediğimiz âyetin bu çerçevede yorumunu yapmaya çalışacağız.

Enbiyâ sûresinin 23. âyeti لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ genellikle "Allah, yaptıklarından sorulmaz, ama kullar sorulurlar" şeklinde anlaşılakta ve kelâm ilminde ilâhî fiillerin bir illete mebni olup olmadığına ilişkin tartışma çerçevesinde ele alınmaktadır. Hatta bu âyet yer yer, katı cebrî yaklaşım karşısında

7 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 9-10; Serahsî, *el-Muharrer*, I, 210; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 405.

8 Fıkıh usulünde sünnet temel bir teşri' kaynağı olarak kabul edilmiş olmakla beraber, sünneti nakleden rivayetler de salt birer metin olarak ele alınmaktadır. Bu konuda önemli bir eleştiri için bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, s. 163 vd.

9 Meselâ Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı, "Bu âyetin şu anlama gelme ihtimali de vardır" şeklindeki ifadeleri, yukarıdaki değerlendirmemize imkân tanyacak işaretler içerir. Râzî, Kurtubî, Âlûsî gibi pek çok müfessirin yöntemleri de, yorumlar arasında tercihte buldukları, eleştiri ve analiz yaptıkları yerler istisna sayılırsa, buna yakındır.

10 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 93.

akla gelen itirazların bertaraf edilmesi için¹¹ bir argüman olarak da devreye sokulmaktadır.¹² Fiillerinden dolayı Allah'ı hesaba çekmenin ya da O'na bu amaçla soru yöneltmenin itikadî açıdan imkânsız görülmesi, bütün mezheplerin ittifak ettiği bir husus olmakla beraber,¹³ Mu'tezile'ye göre bu durumun sebebi Allah'ın bütün fiillerinin güzel ve O'nun çirkin şeyleri yapmaktan münezzehe olması, Eş'arîler'e göre ise ilâhî fiillerin ardında herhangi bir amaç (illet/garaz) bulunmamasıdır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü (ilâhî fiilleri tâlil etme düşüncesi) Eş'arîler dışında hemen bütün mezheplerce, Allah'a zorunluluk atfetme konusundaki itiraz kaydı haricinde, kabul görmüştür.¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *Şifâü'l-alil* adlı risâlesinde konuyu genişçe ele alıp ilâhî fiillerin illersiz olduğunu savunanlara cevap vermiş ve "Ehl-i İslâm'ın cumhurunun, nazar ehlinin ve fukahânın" görüşünün, tâlili kabul etme istikametinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Meselenin bu yazıda ele alınacak yönü, müşriklere hitap ettiği hem nüzûl döneminden hem de metin içi siyakından belli olan bir âyette, ilâhî fiillerin illeti meselesinin konu edilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Çünkü "lâ yüs'elü ammâ yef'al" ifadesiyle, "Allah'ın fiilleri illersizdir, dolayısıyla O'nun fiilleri hakkında 'Niçin böyle yaptı?' gibi sorular soramazsınız!" şeklinde bir anlamın kastedilmiş olabilmesi için, muhatapların birtakım ilâhî fiilleri anlamsız bulup çeşitli itirazlar seslendirmiş yahut başka saiklerle Allah'ın fiillerinin ardında illet aramış olmaları icap etmektedir. "Allah'ın fiilleri illersizdir, dolayısıyla O'nun fiilleri hakkında 'niçin böyle yaptı?' gibi sorular soramazsınız!" cümlesi, ancak bu tür itirazların seslendirildiği bir ortamda anlamlı bir karşılık sayılabilir. Oysa âyetin nüzûl ortamındaki muhatapları olan müşrikler, Allah'ı sorguya çekebilme düşüncesini ihtiva edebilecek bir inanca sahip değildiler. Onların Allah tasavvurları Allah'ın kudretinde, ilminde ya da diğer herhangi bir vafında eksiklik olduğunu içermemekte-

11 Bk. Nizâmeddin en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'an*, V, 15; Derveze, *et-Tefsirü'l-hadis*, V, 263.

12 Meselâ İbn Hazm gerek *el-Muhallâ*'da gerek *el-İhkâm*'da bu âyeti bolca kullanmaktadır. Bu kullanımların genelinde, muhatabın muhtemel itirazlarına cevap verme arzusu söz konusudur. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 38, 163; IV, 178; V, 38; VI, 266; VII, 93, 319, 478; VIII, 70, 116; IX, 456; X, 192; *el-İhkâm*, I, 85, 115; III, 105, 144; IV, 74; VII, 15, 61; VIII, 85, 102, 103, 104, 117, 125. Bu referanslara bakıldığında, İbn Hazm'ın bu âyeti kullanımının çoğunlukla konuyla ilgisiz olduğu görülecektir.

13 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 156.

14 Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 29. Âlûsî yukarıdaki tespiti yapmış ve Mâtürîdî mezhebinin görüşünün, *Şerhu'l-Makâsîd*'da ifade edildiği üzere tâlil istikametinde olduğunu belirtmiş olmakla beraber, Teftâzânî'nin söz konusu eserde ilâhî fiillerin genel anlamda tâlil edilemezliğini savunduğunu, ancak şer'î hükümleri bundan istisna ettiğini görmekteyiz. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 301-3.

15 Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, II, 122-25.

dir. Kur'an açısından onların tasavvurundaki sorun, O'na ortak koşmalarıdır. O'na ortak koşmak ise, ilk bakışta akla gelebilecek olanın aksine, başka varlıkların gerçekten Allah'la aynı kudrete sahip olduklarını ve bu itibarla Allah'a ortak olduklarını düşünmek, bu çerçevede bir çoktanrıci anlayışa inanmak değil,¹⁶ bizzat Kur'an'ın ifade ettiği üzere,¹⁷ bazı varlıkları Allah nezdinde değerli telakki edip onların yardımını ummak ve bu sebeple onlara ibadet derecesinde tâzim göstermektir. Dolayısıyla müşriklerin "Acaba Allah şu fiili niçin yaptı?" şeklinde bir teolojik tartışmaya girmiş olduklarını yahut Allah'a karşı itiraz anlamına gelebilecek bir temerrüt tavrı içinde olduklarını düşünmek, vâkıya uygun olmayacaktır. Bu durumda, âyetin ilâhî fiillerin illeti meselesiyle tek ilgisi, lafız benzerliğinden ibaret görünmektedir. İlk dönem tefsirlerinde işaret edildiği ve İbn Âşûr'un (ö. 1973) detaylıca üzerinde durduğu üzere,¹⁸ âyetin nüzûl dönemindeki muhtevası, meleklerin Allah'ın kızları olduğuna, dolayısıyla ilâhî bir nitelik taşıdıklarına inanan ve onlara ibadet eden müşriklere cevap mahiyetindedir. Buna göre âyet, "Melekler yaratılmış ve âhirette hesaba çekilecek iken onlara nasıl kulluk edersiniz; kulluk edilmeye lâyık yegâne ilâh, hesaba çekilemeyecek olan mutlak kudret sahibi Allah'tır" mesajını iletmektedir.

Bu yazıda tercih edilecek görüş en genel hatlarıyla bu istikamette olup Kur'an âyetlerini nüzûl şartları içerisinde anlamayı esas almakta¹⁹ ve sonraki

16 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 122.

17 Nitekim Kur'an, müşriklerin, putların kendilerini Allah'a yakınlaştıracaklarına inandıklarını ve bu yüzden onlara tapıklarını ifade etmektedir (bk. ez-Zümer 39/3). Yine onların Allah'ın yaratıcılığını ve kudretini kabul ettikleri de birçok âyette açıkça ifade edilmiştir (bk. el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9, 87).

18 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45-46.

19 Nüzûl şartlarını belirlemenin zorluğu, metnin anlamının orada öylece duran bir "huzur" (presence) arz etmediği ve nüzûl şartlarının tespitine yönelik her çabanın yorumcunun içinde bulunduğu tarihsel-kültürel koşullarla belirlenmiş olacağı açıktır. Gadamer, herhangi bir tarihî döneme ait verilerin değerlendirilmesinin, bu değerlendirmeyi yapan yorumcudan bağımsız olamayacağını, her yorumun ancak okuyucunun "etkin tarihi" eşliğinde mümkün olduğunu yeterli açıklıkla göstermiştir. Dahası Heidegger, insan aklının her türlü faaliyetinin, zaten önceden içerisinde konuşlanmış, yetişmiş ve "o ana kadar" yaşamış olduğu ortam tarafından belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla her türlü etkiden bağımsız (salt/pure) bir akıldan bahsetmenin mümkün olmadığını, böylesi bir (Kartezyen) salt akıldan söz etmenin metafiziksel bir kabulden ibaret olduğunu göstermiştir. Bk. Sheehan, "Dasein", s. 193-213; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 40 vd. Ancak Heidegger-Gadamer çizgisinin, her türlü objektif değerlendirmeyi yadsıyan Derridacı dekonstrüksiyon stratejilerine dönüştüğü postmodern yaklaşımların sağduyuya yakın olmadığı da açıktır. Yorumcu her ne kadar kendi "şartları" tarafından belirlenmiş olsa da, insan aklı bir şekilde kendi şartlarını aşabilme ve başkasını anlayabilme, bir başka tarihsel-kültürel ortamı kavrayabilme

asırların paradigmatlarıyla yapılan anakronik yorumlara işaret etmeyi hedeflemektedir. Burada ilgili âyet çerçevesinde, tefsir literatüründe yer alan fikirler klasik ve çağdaş birçok tefsir eserinden takip edilecek olmakla beraber özellikle Fahreddin er-Râzî, Âlûsî (ö. 1127/1715) ve İbn Âşûr gibi, konuyu daha teferruatlı bir şekilde ele alan müfessirlerin yorumlarına ağırlık verilecektir. Müfessirlerin değerlendirmeleri özet olarak verildikten sonra âyetin metin içi bağlamı (siyak ve sibak) ve nüzûl şartları incelenecek, bu çerçevede “lâ yüs’elü ammâ yef’alü ve hüm yüs’elûn” cümlesinin ilk muhataplar nezdinde nasıl bir anlama tekabül ettiği (etmiş olabileceği) tespit edilmeye çalışılacak, tefsirde kelâm tartışmalarının etkisi bu âyet örneğinden hareketle değerlendirilecek ve tefsir disiplininin aslî görevinin, yer yer ifade edildiği üzere, kelâm ve fıkıh ilimlerine veri sağlamak değil, Kur’an âyetlerinin nüzûl çağında ne anlama geldiklerini tespit etmeye çalışmak olduğu şeklindeki yaklaşım savunulacaktır.

2. Enbiyâ Sûresinin 23. Âyetinin Tefsirlerdeki Yorumu

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu âyetin tefsirinde Allah’ın melekleri hesaba çekeceğini ifade etmekte, konuyu bu çerçevede değerlendirmektedir ki onun bu yorumu, ileride göreceğimiz üzere, İbn Âşûr tarafından tafsilâtlı olarak izah edilmiştir. Mukâtil’e göre “ve hüm yüs’elûn” (onlar sorulur) ifadesiyle kastedilen, kıyamette meleklerle, “Sizler mi bu kullarımı saptırdınız, yoksa onlar mı yoldan saptılar?”²⁰ ve “Yoksa bunlar sizlere mi ibadet ediyorlardı?”²¹ âyetlerinde ifade edildiği şekliyle sorulacak olan sorulardır.²² Taberî (ö. 310/922), “ve hüm yüs’elûn” ifadesinin “hesaba çekilmek”le ilgili gönderimine işaret etmekte, fakat âyetin başındaki “lâ yüs’elü ammâ yef’al” ifadesini, Katâde (ö. 117/735), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Dahhâk’ten (ö. 105/723) üç ayrı rivayete dayandırarak; “Allah’a, hayat, ölüm, izzet verme, zillete düşürme gibi fiilleri konusunda soru soracak kimse yoktur ... kendisine herhangi bir fiili konusunda bunu niçin yaptın ya da niçin yapmadın diye soracak kimse yoktur” şeklinde tefsir etmektedir.²³ Tâbiîn rivayetlerinde ve Taberî’nin yorumunda ilâhî fiille-

imkânına da sahiptir. Gadamer’in “ufukların kaynaşması” tabiriyle kastettiği şey buna yakındır. Dolayısıyla Kur’an yorumcusunun nüzûl çağına dair, kendi dünyasının verilerinden kısmen bağımsız bir tasavvur geliştirebilmesi ve Kur’an’ı, sahâbe neslinin anladığına mümkün mertebe yakın bir tarzda anlamayı başarabilmesi, en azından teorik olarak mümkündür.

20 el-Furkân 25/17.

21 Sebe’ 34/40.

22 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 355.

23 Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVI, 247.

rin bir illete mebni olup olmadığı meselesine henüz girilmemiş olması ve *وَهُمْ يُسْأَلُونَ* ifadesinin, kulların kendi amellerinden hesaba çekilecek oldukları şeklinde anlaşılması dikkate değerdir. İleride görüleceği üzere bu ifadenin tefsirindeki merkezî nokta, sonraki asırlardaki kelâm tartışmalarıyla birlikte, konunun âhiretle ilgili yönünden ziyade, fiillerin illeti meselesine dönüşecektir. Taberî ile birlikte başlamış görünen bu dönüşüm sürecinin onunla yaklaşık aynı sırada yaşamış olan Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ifadelerinde görülmesi mümkündür. Mâtürîdî, ilgili ifadenin muhtemel üç anlamını vermekte, fakat birbirine kısmen yakın olan bu anlamlar arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır. Ona göre âyetin muhtemel ilk anlamı, “Allah bütün fiillerini kendi mülkünde ve saltanatında yaptığı için kendisine bunlar sorulmaz. Çünkü sadece başkasının mülk ve saltanatında bir fiil işleyen kimseye o fiil ile ilgili soru sorulur” şeklindedir. Bu anlam ihtimali çerçevesinde âyet, sahibinin emir ya da izni olmaksızın hiçbir şey üzerinde tasarrufta bulunmanın câiz olmadığına delâlet etmektedir. Bundan dolayı, “Eşyada asıl olan ibâhadır, başkasının mülkünde tasarruf, mutlak anlamda câizdir” görüşünü savunanların iddiaları geçersizdir.²⁴ Mâtürîdî'nin verdiği bu ilk yorum Eş'arîler'e ait olmalıdır. İlerleyen dönemlerde Eş'arî âlimlerin eserlerinde, “Kendi mülkünde tasarrufta bulunan kimse, bu tasarrufundan mesul olmaz” şeklindeki argümanı görmek mümkündür.²⁵ Haddizatında Eş'arî kelâmının, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkilerine taalluk eden bahisler (irade, tâlil, sebeplilik vb.) söz konusu olduğunda en hassas olduğu noktalardan biri “hudûs” fikri ise, bir diğeri de “kâdir-i muhtar” tanrı anlayışının muhafazasıdır. Bununla beraber kâdir-i muhtar tanrı düşüncesinin sadece Eş'arîler'e mahsus olmadığı, filozoflar karşısında bütün kelâmcıların ortak refleksi olduğu da unutulmamalıdır.²⁶ Dolayısıyla tâlil meselesindeki Eş'arî yaklaşım ile kâdir-i muhtar tanrı düşüncesi arasında bir lâzım-melzum ilişkisi bulunmamaktadır. Mâtürîdî'nin kendi görüşü, muhtemelen ikinci sırada verdiği görüştür. Buna göre Allah'ın yaptığından sorulmaz oluşunun sebebi, O'nun zatı itibariyle hikmet sahibi olmasıdır. Bu yüzden O'nun fiilleri hikmet dairesinin dışına çıkmaz. Dolayısıyla ancak fiillerinde bir anlamsızlık/hikmetsizlik ve abeslik (sefeh) bulunması muhtemel kimselere, “Bunu niçin yaptın?” gibi bir soru sorulabilir; fiillerinin hikmet dairesi dışına çıkması muhtemel olmayan zata değil.²⁷ İlerleyen dönemlerde Mâtürîdî mezhebine

24 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 270.

25 Meselâ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 183; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 410-11.

26 Bk. Türker, “Mukaddime'de Aklı İlimler Algısı”, s. 4.

27 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 270.

mensup âlimlerin eserlerinde bu argümanı görmek mümkündür.²⁸ Bu görüş Mu'tezile'nin görüşüyle paralellik arz ediyor olsa da, hem meseleyi hü-sün-kubuh konusuna çekmemesi hem de ilâhî fiilleri “zorunluluk/vücûb” kavramıyla ilişkilendirmemesi sebebiyle, Mâtürîdî mezhebinin tutumunu yansıtmaktadır. Üçüncü yorum olarak Mâtürîdî, kulun Allah'a emir kipiyle hitap etmesinin ancak dua anlamında mümkün olabileceğini, kendisinden daha üst makamdakine emir kipiyle konuşan kimsenin bu emir kipiyle ancak bir ihtiyacını ifade etmek isteyebileceğini söylemektedir.²⁹

Mâverdî (ö. 450/1058) bu âyetle ilgili dört görüşe yer vermektedir. İbn Cüreyc'den naklettiği ilk görüşe göre âyet kulların Allah'ın fiillerini sorgulayamayacaklarını, Allah'ın ise onları sorgulayacağını söylemektedir. İkinci görüşte bunun sebebi açıklanmaktadır; buna göre ilâhî fiillerin mahzâ doğru ve hikmetli olmasına karşılık kulların fiillerinin yanlış olma ihtimali vardır, bu yüzden de ilâhî fiiller sorgulanamaz. Üçüncü görüşe göre âyetin anlamı, “Allah fiillerinden hesaba çekilemez, kullar ise hesaba çekilirler” şeklindedir. Dördüncü görüş Mâverdî'nin kendisine aittir, buna göre anlam, “Allah fiillerinden sorgulanamaz (muâhaze edilemez), kullar ise sorgulanırlar” şeklindedir.³⁰ Burada sadece İbn Cüreyc'den nakledilen ilk görüş, ilâhî fiillerin illetsizliği tartışmalarına kapı açacak türden gözükmektedir. Dikkat edileceği üzere diğer üç görüşün ortak noktası, fiillerin sebebinin ya da illetinin bulunup bulunmaması ya da sorulması değil, bu fiillerden hesaba çekilme konusudur.³¹ Buradaki hesaba çekilme ifadesi, âhirete ilişkin gönderimi dikkate alındığı ve bu husus, sorgulanacak kullardan maksadın melekler olduğuna dair Mukâtil'in ifadeleriyle birlikte düşünüldüğünde, âyetteki vurgunun melekleri Allah'ın kızları olarak görüp onlara ibadet eden müşriklere cevap şeklinde olduğunu göstermektedir. Mâverdî'nin aktardığı görüşlerden üçü, bu yoruma imkân tanımaktadır. Buna göre âyet müşriklere, “Bizzat kendileri hesaba çekilecek olan varlıklara ibadet edilmez, ibadete lâyık yegâne kudret, hesaba çekilemeyecek olan Allah'tır” demiş olmaktadır. Bu çerçevenin dışında kalabilecek İbn Cüreyc rivayeti ise Kurtubî tarafından şu önemli kayıtla izah edilmiştir:

28 Pezdevî, *Usûlûd-dîn*, s. 134; Beyâzizâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 131-32.

29 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 270.

30 Bk. Mâverdî, *en-Nüket*, III, 442.

31 Âyetteki “sual” kelimesini “hesaba çekmek” olarak anlayınca, konunun ilâhî fiillerin illetleriyle ilgisi kalmamakta, müşriklerin melekleri Allah'a ortak koşmalarına cevap mahiyetinde olması ön plana çıkmaktadır.

بين بهذا أن من يسأل غدا عن أعماله كالمسيح والملائكة لا يصلح للإلهية.

Böylece (İbn Cüreyc) şu hususu beyan etmiş olmaktadır ki mesih ve melekler gibi yarın (âhirette) amellerinden hesaba çekilecek olan varlıklar ilâhlık vasfını haiz olamazlar.³²

Görüldüğü gibi Kurtubî'nin izahları çerçevesinde okunduğunda, İbn Cüreyc'in görüşünün de tâlil meselesiyle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Benzer bir değerlendirme, Celâleyn şârihlerinden Cemel (ö. 1204/1789) ve Sâvî (ö. 1241/1825) tarafından da yapılmıştır.³³ Kaldı ki âyetin Kaderiyye/Mu'tezile mezhebine kesin bir cevap olduğunu ifade etmesine ve konuyu tâlil ile ilişkilendirmesine rağmen Kurtubî, İbn Cüreyc'in ifadesini bu şekilde yorumlamıştır. Bu durum, Mâverdî'de yer alan nakillerin hiçbirinin tâlil meselesiyle ilişkilendirilemeyeceğini, dolayısıyla âyetin tefsirinde girilen kelâm tartışmalarının ilk dönem tefsirlerinde herhangi bir kökeninin bulunmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Mâverdî gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini derlemesiyle meşhur bir diğer müfessir olan İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1200), âyetin tefsirinde hiçbir rivayete yer vermemiştir.³⁴

Âyetin önemli ölçüde kelâm tartışmalarının merkezine yerleştirildiği tefsir metinlerinden biri, Zemahşeri'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ıdır. Zemahşeri "lâ yüs'elü ammâ yef'al" ifadesini yorumlarken Allah'ın kudretiyle kralların kudretini mukayese etmekte, kralın kendi tebaası tarafından sorguya çekilememesiyle Allah'a soru sormanın imkânsızlığını mukayese etmekte, buna ilâve olarak ilâhî fiillerin ardındaki hikmet gerekçesine vurgu yapmakta ve insan aklında "ilâhî fiillerde herhangi bir hatanın var olamayacağı" hakikatinin sabit olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Diğer bir ifadeyle Zemahşeri ilâhî fiillerin sorguya çekilemez oluşunu iki sebebe bağlamaktadır. Bunlardan birincisi, o fiillerin sahibi olan zatın (Allah), fiilleri sorgulanamayan krallardan çok daha yüce olması, bütün mahlûkatın yaratıcısı ve sonsuz kudret sahibi olmasıdır. Bu argüman, ileride göreceğimiz üzere, Mu'tezilî olmayan âlimler tarafından da kullanılacaktır. İkincisi ise ilâhî fiillerin muhakkak bir hikmet gerekçesiyle yapılmış olduğuna ve Allah'ın çirkin fiil işlemesinin câiz olmadığına dair akıllarda mevcut olan sabit hakikattir. Kâdî Abdülcebâr da (ö. 415/1024) Allah'ın fiillerinden dolayı sorguya çekilememesinin sebebini,

32 Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 190.

33 Bk. Cemel, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, III, 136; Sâvî, *Haşiyetü's-Sâvî*, III, 62.

34 Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 345.

35 Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 137.

onun her fiilinin mutlak surette güzel olması ve çirkin işlerin onun için câiz olmaması olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Buraya kadar verdiğimiz görüşler, tefsir geleneğinde bu âyet çerçevesinde yürütülen tartışmaların başlangıç aşamasını gösterir niteliktedir. Bundan sonraki dönemlerde Fahreddin er-Râzî ve Âlûsî gibi müfessirler konuyu kelâm ilmindeki detaylarıyla tartışmaya başlamışlar ve ilk dönem tefsirlerinde kısmen gözlemlediğimiz, “nüzl ortamını dikkate alma” hassasiyetini büyük ölçüde terketmişlerdir. Yorumdaki bu değişimi kelâm tartışmalarının tefsir metinleri üzerindeki bâriz etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bazı tefsir metinlerinde ise âyetin tefsirinin kısmen senkretik sayılabilecek bir tarzda ele alındığını görmekteyiz. Buna örnek olarak Kurtubî'nin (ö. 671/1272) yorumunu zikredebiliriz. Göreceğimiz üzere Kurtubî hem âyetin “Kaderiyye/Mu'tezile” mezhebinin kökünü kazıyacak (kâsımet^{ün} li'l-Kaderiyye) bir âyet olduğunu ifade etmekte, hem de İbn Cüreyc'den naklettiği bir rivayet vasıtasıyla, âyetin meleklerin ulûhiyyetine dair iddialara cevap olduğunu söylemektedir. Yani birbiriyle taban tabana zıt iki yorumu da benimseyerek vermektedir. Kurtubî metnindeki yorumlar müstakil paragraflar halinde aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

1. Bu âyet Kaderiyye (Mu'tezile) ve (benzer görüşleri savunan) diğer mezheplerin kökünü kazıyacak bir âyettir.
2. İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Mahlûkat Allah'a, onlar üzerindeki takdirden dolayı soru soramaz, Allah ise onları amellerinden sorgular, çünkü onlar kuldurlar.” Böylece (İbn Cüreyc) şu hususu beyan etmiş olmaktadır ki Mesih ve melekler gibi yarın (âhirette) amellerinden hesaba çekilecek olan varlıklar ilâhlık vasfını haiz olamazlar.
3. Bir yorum da şöyledir: Allah fiillerinden hesaba çekilmez, kullar ise çekilirler.
4. Rivayete göre bir kişi Hz. Ali'ye, “Ey müminlerin emîri! Rabbimiz kendisine isyan edilmesini ister mi (sever mi)?” diye sormuş, o da, “Herhangi bir kimsenin Rabbimiz'in rızası olmaksızın O'na isyan etmesi mümkün müdür?” demiştir. Bunun üzerine o kişi, “Peki Allah hidayeti benden alıyorsa ve dalâleti bana verirse, o takdirde bana iyilik mi yapmış olur yoksa kötülük mü?” diye sorar. Hz. Ali de, “Senin hakkın olan bir şeyi senden alıyorsa kötülük etmiş olur, ama sana olan fazlını ve ihsanını alıyacak olursa böyle olmaz; zira O, ihsanını dilediğine verir” demiş ve bu âyeti okumuştur.

36 Kâdi Abdülcebâr, *Tenzihül-Kur'an*, s. 260.

5. İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Yüce Allah Hz. Mûsâ'ya peygamber olarak seçip kendisiyle konuştuğundan ve Tevrat'ı inzal ettikten sonra Hz. Mûsâ şöyle demiştir: Allahım! Sen azamet sahibi Rab'sin, itaat edilmeyi dilesen herkes sana itaat eder, isyan edilmemeyi dilesen kimse sana isyan edemez. Sen itaat edilmeyi sevmektesin, ama bu halde bile sana isyan edilebilmektedir. Bu nasıl mümkün olmaktadır ey Rabbim!” Allah da ona şöyle vahyetti: Ey Mûsâ! Ben yaptıklarımın sorulmam, ama onlar sorulurlar!”³⁷

Dikkatle incelendiğinde bu metnin birbiriyle ilgisiz ve zıt görüşlerin, herhangi bir uzlaştırma, mukayese ya da tartışma yapılmadan verildiği “senkretik tefsir” örneği teşkil ettiğini gözlemek mümkündür.³⁸ Öncelikle ifade edelim ki Kurtubî'nin burada Hz. Ali'ye atfettiği ifade, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) tarafından, bir Ehl-i sünnet âlimi ile bir Mu'tezile âlimi arasında geçen bir tartışmada kullanılan diyalog olarak nakledilmektedir.³⁹ Hz. Mûsâ ile ilgili olarak İbn Abbas'tan nakledilen rivayet ise hem senet açısından problemlidir, hem de muhteva olarak uyarlama olduğu bâriz bir şekilde ortadadır.⁴⁰

Metnin başında âyetin Kaderiyye mezhebine ve benzer görüşleri savunanlara yönelik sıkı bir cevap olduğunun söylenmesiyle hemen devamında İbn Cüreyc'den yapılan nakil çelişkilidir. Zira bu naklin devamında geçen “Böylece şu hususu beyan etmiş olmaktadır ki, Mesih ve melekler gibi yarın (âhirette) amellerinden hesaba çekilecek olan varlıklar ilâhlık vasfını haiz olamazlar” ifadesinde, âyetin Kaderiyye mezhebine değil, Mesih'in ve meleklerin ulûhiyyetine inanan müşriklere reddiye olduğu açıktır. Hemen ardından kullanılan, “Bir yorum da şöyledir: Allah fiillerinden hesaba çekilmez, kullar ise çekilirler” ifadesi, âyetteki tevhit vurgusuna işaret eden ilk dö-

37 Kurtubî, *el-Câmî*, XIV, 190.

38 Senkretizm, Lalandé'a göre, değişik kökenli farklı iddiaların birleştirilmesi, bir araya toplanması anlamına gelir. Buna karşılık eklektizm, değişik kökenli tez ve iddiaların bir uyum içerisinde, insicamlı bir şekilde bir araya getirilip derlenmesidir (bk. Lalandé, *Vocabulaire*, III, 1407-8). Görüldüğü gibi senkretizm ile eklektizm arasındaki fark, ilkinde belli bir sistem/insicam gözetilmeksizin bir araya getirilen tezlerin, ikincisinde belli bir sistem içerisinde derlenmesidir. Senkretik tefsir ifadesiyle, herhangi bir âyetin tefsirinde, birbiriyle ilgisiz yahut zıt görüşleri ardı ardına sıralayan ve bunlar arasında herhangi bir tercih ya da değerlendirme yapmayan tefsir tarzını kastediyoruz.

39 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, XIII, 451.

40 Hz. Mûsâ ile Allah arasında geçtiği ifade edilen diyalog, kelâm kitaplarında Ehl-i sünnet âlimleri ile Mu'tezile âlimleri arasında sıkça örneklerine rastlayabileceğimiz diyaloglara benzemektedir. Buna benzer birçok rivayet Süyûtî tarafından da nakledilmiştir. Bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, X, 280 vd. Ayrıca senesinde yer alan Ebû Yahyâ el-Kattât, ricâl âlimlerinin çoğunluğu tarafından zayıf bulunmuştur (bu bilgi Kurtubî muhakkiki Abdülmuhsin et-Türki tarafından nakledilmektedir).

nem müfessirlerinin yorumlarını andırırken,⁴¹ devamında Hz. Ali'ye ve İbn Abbas'a atfedilerek nakledilen rivayetler, âyeti tamamen Eş'ariyye-Mu'tezile tartışması eksenine yerleştirmeye yöneliktir. Burada Kurtubî, âyeti nüzûl şartları eşliğinde değerlendirme refleksi ile kelâm tartışmaları arasında karsız görünmektedir.

Şii tefsir geleneğinde de ilâhî fiillerin illetliliği meselesindeki görüşler, tıpkı Mu'tezile'de oluğu gibi, hikmet ve isabetlilik kavramlarıyla gerekçelendirilmiştir. Kummî (ö. 307/919) âyetin Seneviyye'ye reddiye anlamına geldiğini ifade ederken,⁴² Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi müfessirler ilâhî fiillerin hesaba çekilmezliğinin temel gerekçesi olarak hikmet unsurunu özellikle zikretmişlerdir.⁴³ Yine Tabersî, temriz sığası olarak kabul edilen "kîle=derler ki" ifadesiyle de olsa, iki önemli yoruma daha yer vermektedir. Bunlardan birincisine göre âyet Allah'ın rubûbiyyet iddiası sebebiyle mesul olmadığını, buna karşılık başka varlıkların bu iddiada buldukları takdirde mesul olacakları anlamına gelir. Tabersî bu görüşü temriz sığasıyla vermiş olsa da, âyetin siyakının ve nazımının bu anlama delâlet ettiğini ifade etmektedir. Bu da onun temriz sığasıyla verdiği görüşleri benimsemediği şeklinde bir kanaate varmanın yanlış olacağını göstermektedir. Tabersî'nin verdiği ikinci önemli görüşe göre âyetin anlamı şöyledir: "Melekler ve mesih Allah'ın fiillerini hesaba çekemezken, Allah onları hesaba çeker. Eğer onlar ilâh olsalardı, fiillerinden hesaba çekilmezlerdi."⁴⁴ Nâsır Mekârim Şîrâzî başkanlığında bir grup Şii müfessir tarafından telif edilen *el-Emsel* tefsirinde âyetteki "sual" kelimesi tafsilâtli olarak ele alınmakta ve Allah'ın fiilleri hakkında bilgi ve izah isteme anlamında soru sormanın mümkün ve câiz olduğu, buna karşılık isyan ve itiraz anlamında soru sormanın söz konusu olamayacağı belirtilmektedir. Yine bu tefsirde, Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen bir rivayet aracılığıyla, Allah'ın fiilleri hakkında soru sorulamamasının ardında, ilâhî fiillerin tamamının hikmet ve doğruluk niteliklerine sahip olmasının yer aldığı ifade edilmektedir.⁴⁵

Konunun bütünüyle kelâm tartışmalarına dönüştüğü Râzî ve Âlûsî tefsirlerinde, mesele oldukça uzun anlatılmıştır. Râzî konuya başlarken âyetin metin içindeki bütünlüğüne dikkat çekmekte ve öncesiyle irtibatını

41 Sual kelimesi "hesaba çekmek" şeklinde anlaşıldığında âyetin tâlil meselesiyle ilişkisi çok zayıftır. Çünkü "Allah hesaba çekilemez" önermesi ile "Allah'ın fiilleri illersizdir" önermesi, birbirinden açıkça ayrıştırılabilecek iki farklı hususa işaret etmektedir.

42 Bk. Kummî, *Tefsîrül-Kummî*, II, 69.

43 Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 239; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VII, 59.

44 Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VII, 59.

45 Bk. Şîrâzî, *el-Emsel*, X, 132-33.

kurma sadedinde, bütün şirk inançların temelinde ilâhî fiillerin sebeplerini merak edip soruşturma (talebü'l-limmiyye) davranışının bulunduğunu ifade etmektedir. Müşrik olan Mecûsiler, âlemde hem iyilik hem kötülük olduğu ve iyiliğin fâilinin iyi, kötülüğün fâilinin ise kötü olması gerektiği öncüllerinden yola çıkarak, biri iyilikleri diğeri de kötülükleri yaratan iki farklı ilâhın var olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Böyle olduğu için de, ilâhî kelâmın mükemmel nazmının bir gereği olarak, bir önceki âyette şirkin yanlışlığına ve tutarsızlığına vurgu yapılmış ve onu takip eden 23. âyette de şirkin sebebi olan (müşriklere cevap sadedinde aslî nükte olan) hususa yer verilmiş, yani ilâhî fiillerin illetsizliği ilkesi vazedilmiştir.⁴⁶

Görüleceği üzere Fahreddin er-Râzî, konunun öncesiyle irtibatı konusunda ilk dönem müfessirlerinin söz ettikleri hususu tamamen görmezden gelmiştir. Hatırlanacağı üzere Mukâtil ve Taberî'nin yorumlarında âyet, müşriklerin melekleri Allah'a ortak koşmalarına cevap sadedindedir ve onlara, "Âhirette hesaba çekilecek varlıkları nasıl Allah'a ortak koşarsınız?" mesajını iletmektedir. Fakat Fahreddin er-Râzî, müşriklerin (kendi örneğine göre Mecûsiler'in) ilâhî fiillerin ardındaki sebepleri fazlaca araştırmaları ve niçin, neden gibi soruları sormaları (talebü'l-limmiyye) neticesinde şirke düşmüş olduklarını iddia etmektedir. Bu iddia birçok açıdan tartışmaya açıktır. Öncelikle Fahreddin er-Râzî'nin kendisi, Bakara sûresinin 22. âyetinin tefsirinde, şirk inançlarının nasıl ortaya çıktığı meselesine dair hususi bir fasıl açmış ve orada, âlemde hayır ve şer ilâhî olarak iki farklı ilâh kabul eden Seneviyye'yi diğer müşrik gruplardan ayırmış, bunların dışında kalan müşriklerden hiçbirinin varlık, kudret, ilim ve hikmet itibarıyla herhangi bir varlığın Allah'a ortak olduğunu iddia etmediklerini,⁴⁷ aksine bazı varlıkları Allah'a yakınlaşmak üzere aracı kıldıklarını ya da teşbih, tâzim, şefaata talebi vb. sebeplerle şirke düşüklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'nin şirk inançlarını burada "neden, niçin" gibi sorulara bağlaması ve müşriklerin inançlarını izah sadedinde sadece Mecûsiler'den söz etmesi, kendi söyledikleriyle çelişmektedir. Zira Bakara sûresinin 22. âyetinin tefsirinde, Mecûsiler'in diğer müşriklerden farklı olarak, eşit ilâhî kudrete sahip iki ilâha inandıklarını sarâhaten ifade etmiştir. Bu durumda Mecûsiler diğer müşrik gruplar içinde bir istisna olmakta ve genel anlamda bütün müşrikleri temsil etmemektedirler. Diğer taraftan Mekke müşriklerinin yaratma, rızık verme vesair ilâhî fiiller konusunda Allah'a ortak koşmadıkları, Allah dışında herhangi bir varlığa ilâhî kudret atfetmedikleri, buna karşılık kendilerini Allah'a yakınlaştırması ümidiyle bazı

46 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 155.

47 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 122.

48 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 123-24.

varlıkları aracı telakki edip onlara aşırı derecede tâzimde buldukları bizzat Kur'an tarafından ortaya konulduğu gibi, tefsir, siyer ve Câhiliye dönemine dair mâlûmat veren kaynaklarda da zikredilmektedir.⁴⁹

Bunun ardından Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler'in ilâhî fiillerin illetsizliği konusunda ortaya koydukları delilleri özetlemektedir. Bu delilleri aktarmadan önce, Fahreddin er-Râzî'nin meramının daha iyi anlaşılması için, illetin tanımı konusunda birkaç hususa işaret etmek yararlı olacaktır.

Usulcülere göre illet, şer'î bir hükmü gösteren yahut gerekli kılan vasıftır.⁵⁰ Ancak ilâhî hükmü icap ettiren dış bir etkenin varlığını kabul etme anlamında "illet" kavramı, beraberinde bazı tartışmaları da getirmektedir. Ebül-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) illetin mûcip (hükmü gerektirici) olduğunu, hikmetin ise mûcip olmadığını ifade etmiştir.⁵¹ İletinin bu şekilde tanımlanması, Hanefîler ile Mu'tezile'nin ortak noktası gibi görünse de, aslında Hanefîler'in söz ettiği vücûb, meselenin kullar için olan yönüyle ilgilidir. Ebül-Yüsr Fahrülislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) şer'î illetlerin bizâtihi mûcip olmadıklarını, asıl mûcip olanın Allah olduğunu, fakat Allah'ın hükümleri icap ettirmesinin bizim için gaybî bir nitelik arzemesi sebebiyle vücûbun illetlere nispet edildiğini, böylece illetlerin kullar açısından hükümleri icap ettiren vasıflar olduğunu, Allah açısından ise sadece alâmet olduğunu ifade etmek suretiyle konuya açıklık getirmiştir.⁵² Buna karşılık Şâfiî usulcüler genel anlamda şer'î hükümlerin illetlendirilmesini kabul etmemişler; tahâret, necâset, kölelik, hürriyet gibi vasıfların ve hükümlerin Allah tarafından taabbüdi olarak belirlenmiş hükümler kategorisine girdiğini ve bunların hakikatlerine erme hususunda insanın zayıf, aklının yetersiz olduğunu iddia etmişler, bu tür konulardaki ilâhî hükümlerde illet veya maslahat aramanın beyhude olduğunu, çünkü Allah'ın insana güç yetiremeyeceği sorumlulukları dahi yükleyebileceğini (teklîf-i mâ lâ yutâk) savunmuşlar ve Enbiyâ sûresinin 23. âyeti başta olmak üzere birçok âyeti bu hususta delil olarak kullanmışlardır.⁵³

Eş'arîler Allah'ın fiillerinin herhangi bir şekilde bir illete yani o fiilleri gerektirecek bir sebebe bağlanamayacağını, zira böyle bir durumda Allah'ın kudretinde eksiklik olduğu ve O'nun bu eksikliği gidermek için başka şeylere

49 Meselâ Taberî'nin tâbiin âlimlerinden Mücâhid'den naklettiğine göre "Lât", vaktiyle Kâbe'de yaşayan ve hacılar için yemekler hazırlayıp onlara ikram eden bir zattır ve öldüğü zaman insanlar onun kabrini tâzim etmeye başlamış, böylece onu putlaştırmışlardır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 47-48.

50 Bk. Dönmez, "İlet", XXII, 117.

51 Bk. Kerhî, *Usûl*, s. 375.

52 Bk. Şelebi, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 113-14.

53 Bk. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 38-39.

yöneldiği (el-istikmâl bi'l-gayr) iddiasının söz konusu olacağını savunmuşlardır.⁵⁴ Bu görüşün ardında, ilâhî kudrete vurgu ve tenzih ilkesini muhafaza düşüncesi yer almaktadır. Bununla beraber mutlak kudret düşüncesinin ahlâkî sonuçları izlendiğinde, yaptığı fiillerde “sorumsuz” veya “sorgulanamaz” bir tanrı fikrine varılabilir. Diğer bir ifadeyle, varlık bakımından zorunlu olmama, ahlâkî açıdan da zorunlu olmamayı doğurur.⁵⁵ Belki de bu sebeple Mu'tezile âlimleri Allah'ın fiillerinin illetli olduğunu savunmuş ve aksi durumda ilâhî fiillerin hikmetsiz ve abes işler olarak görülmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁶ Mu'tezile'nin bu görüşü usul tartışmalarında kısmen yanlış anlaşılmış (ya da kasten yanlış yorumlanmış) ve onların, bir şey akıl tarafından güzel görünüyorsa Allah'ın onunla ilgili olumlu bir hüküm koymasını aklen zorunlu gördükleri şeklinde değerlendirilmiştir. Oysa İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) ifade ettiği üzere, onların görüşlerinin özü şöyledir: İlk olarak akıl bir fiilin ihtiva ettiği güzellik veya çirkinliği idrak eder, daha sonra Allah'ın o fiille ilgili olarak tam da aklın idrak ettiğine uygun bir hükmünün bulunduğunu ve o hükme binaen sevap ya da günah terettüp ettiğini idrak eder. Yani onlar aklın Allah'ı bağlayacak bir hüküm koyacağını iddia etmiş değildirlir.⁵⁷ Mu'tezile'nin bu görüşünün arka planındaki düşünce, ilâhî fiillerin muhakkak bir hikmete (daha çok adalet ilkesi) mebni olmasıdır. Eğer âlemin yaratılması zorunlu değilse –ki filozoflar karşısında bütün kelâmcılar bu konuda müttefiktir– bu durumda Allah'ın, hiçbir ihtiyacı olmadığı halde âlemi niçin yarattığı sorusu akla gelmektedir. Eş'arîler bu soru karşısında, ilâhî fiillerin ardında illet aramanın anlamsızlığını savunurken, Kâdî Abdülcebbar bu soruya, muhtaçlık ile tercih arasında doğrusal bir ilişkinin olmadığı ve tercih muhtaçlığı gerektirmeyeceği gibi, müstağni olmanın da tercihi engellemeyeceği cevabını vermektedir.⁵⁸ Mu'tezile'nin ve özel olarak aslah taraftarının söz konusu zorunluluk kavrayışına varmasının bir diğer sebebi, gaibin şahide kıyası yöntemi gereğince fâilin kendisi-

54 Eş'arî mezhebinin görüşünü Şehristânî şöyle özetlemektedir: “Allah, içindeki cevherleri, arazları vesair tür ve mahlûkatıyla birlikte bu âlemi, kendisini fiile hamledecek bir illet olmaksızın yaratmıştır. Bu illetin kendisine faydalı olmasının ya da olmamasının takdir edilmesi, durumu değiştirmez. Çünkü O'nun zatı fayda ve zararı kabil değildir. Aynı şekilde bu illetin Allah'tan başkasına fayda sağladığını düşünmek de durumu değiştirmez. Çünkü Allah'ı fiile sevkedecek hiçbir etken (bâis) söz konusu değildir. Bu sebeple onun fiillerinin garazı da yoktur, onu fiile sevkedecek bir etken (hâmil) de! Aksine her şeyin illeti, O'nun yaratmasıdır, O'nun yaratmasının ise illeti yoktur” (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397).

55 Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu”, s. 3.

56 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397 vd.

57 Bk. İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 158 vd.

58 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XI, 98 (nakleden: Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu”, s. 13).

ne veya başkasına yararı olmayan bir fiili abes kabul etmesidir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre ilâhî fiil, hikmet olması için mutlaka bir başkasına faydalı olmak zorundadır.⁵⁹ Mâtürîdîler ise orta bir yol izlemişler, bir taraftan ilâhî fiillerin tamamının (bir kısmı bizim için kapalı dahi olsa) maslahat için yapılmış (hikmete mebni) olduğunu ifade ederken, diğer taraftan Allah'a herhangi bir zorunluluk atfetmenin yanlış olduğunu vurgulamışlardır.⁶⁰

Fahredden er-Râzî bu tartışmanın kelâm ilmine taalluk eden kısmında Eş'arî mezhebini savunduğu için, konumuzla ilgili âyetin tefsirinde de, âyeti ilâhî fiillerin illetsizliği görüşüne delil olarak göstermiştir. Eş'arîler'in bu âyet dışında konuyla ilgili diğer delilleri şöyledir:

1. Eğer Allah herhangi bir fiilini bir illete binaen yapacak olsaydı, o zaman o illetin ortaya çıkması için de bir illete ihtiyaç duyulacaktı. Böylece sonsuz geri gidiş (teselsül) durumuna düşüleceği için, illetsiz bir şeyin kabul edilmesi gerekecektir ki buna en lâyük olan da Allah'ın zatı ve sıfatlarıdır.
2. Eğer Allah herhangi bir fiilini bir illet ve amaca binaen yapıyorsa, o zaman bu illet ya zorunlu ya da mümkün olmalıdır. Eğer bu illet zorunlu ise, o zaman illetin gerektirdiği fiili yapmak da zorunlu olacaktır. Bu durumda da Allah, fâil-i muhtar (kendi iradesiyle fiil yapan zat) değil, zatı itibarıyla zorunluluk altında olacaktır. Eğer söz konusu illet mümkün ise, o zaman o illet yine Allah'a ait bir fiil olacaktır ve o illetin bir fiil olarak yapılması da bir başka illeti gerektirecektir. Bu durumda yine bir teselsül söz konusu olacaktır ki, bu da muhaldir.
3. Eğer Allah'ın âleme yönelik fiilinin illeti ezeli ise o zaman O'nun âleme yönelik fiili de ezeli olacaktır ki bundan âlemin kıdemi (ezeliliği) sonucu çıkar. Eğer bu illet muhdes (sonradan yaratılmış) ise, o zaman da bir başka illete muhtaç olacaktır. Bu durumda da teselsül (sonsuz geri gidiş) söz konusu olacaktır.
4. Bir kimse bir amaca ulaşmak için bir fiil yapıyorsa, ortada iki ihtimal vardır: Ya amaca o fiilin aracılığı olmaksızın da ulaşabilme imkânına sahiptir ya da bu imkânı sahip değildir. Eğer fiilin aracılığı olmadan amaca ulaşabiliyorsa, fiilin varlığı abes olacaktır. Ulaşamıyorsa, o zaman da acziyet içindedir ki bu durumun Allah için düşünülmesi muhaldir. Fakat acziyet bizler için muhal değildir, bu sebeple bizim fiillerimiz amaçlarla mualleldir.⁶¹
5. Eğer Allah herhangi bir fiilini bir illet ve amaca binaen yapıyorsa, bu amaç ya bizzat Allah'ın kendisine yönelik olmalıdır ya da kullara. Birincisi

59 Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu", s. 5.

60 Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 343-51; Şelebî, *Ta'lîlül'-ahkâm*, s. 97.

61 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 155-56.

muhaldir, çünkü Allah fayda ve zarardan münezzehtir. O halde amaç kullara yönelik olmalıdır. Kullara yönelik amaçların tahsili ise Allah için herhangi bir vasıta olmadan da yapılabilecek bir şeydir. Dolayısıyla O'nun herhangi bir şeyi bir amaç için yapmış olması imkânsızdır.⁶²

6. Eğer Allah herhangi bir filini bir illet ve amaca binaen yapıyorsa, bu amacın varlığı ya da yokluğu Allah için ya eşit olmalı ya da eşit olmamalıdır. Eğer bu iki durum onun için eşit ise, zaten ortada bir amaç olması söz konusu olamaz. Aksi durumda ise (yani amaca ulaşmış ulaşmamının birbirine eşit olmaması durumunda) O'nun o fiili yapmadan önce, söz konusu amaca (hedefe) vâsıl olmadığını, dolayısıyla bir eksiklik taşıdığını, o fiiliyle bu eksikliğini gidermiş olduğunu (el-istikmâl bi'l-gayr) düşünmek gerekecektir ki Allah hakkında böyle bir şey düşünmek muhaldir. Eğer söz konusu amaca ulaşmış ulaşmamak Allah için eşitse, fakat bu amaç kullara yönelik olduğu (yani o amaca ulaşmak kullar için bir önem arz ediyor olduğu) için o fiili yapıyorsa, o zaman bu argüman geçersiz olacaktır. Ancak Fahreddin er-Râzî buna karşılık şunu ifade eder: Eğer kulun söz konusu amaçtan hâsıl olacak yararı elde etmesi ve etmemesi Allah için eşit değilse, o zaman yukarıdaki taksim yine söz konusu olacak ve (el-istikmâl bi'l-gayr) durumu ortaya çıkacaktır.

7. Varlık âlemi dediğimiz şey iki varlıktan oluşur. Biri Allah'ın zatıdır, diğeri de onun mülküdür. Kendi mülkünde tasarrufta bulunan bir zata ise “Şunu niçin yaptın?” gibi bir soru sorulmaz.

8. Bir başkasına, “Bunu niçin yaptın?” diye sormak, ancak onu o fiilden alıkoyma kudretine sahip olan biri tarafından sorulduğunda anlamlı ve güzel olur. Oysa Allah'a karşı böyle bir durum söz konusu olamaz.⁶³

9. Tâtil, lafzî olabileceği gibi mânevî de olabilir. İnsanlar eşyanın hakikatini bilemezler, metinlerden anlaşılan tek şey, onların lafzî mânalarıdır. Bu yüzden, Kur'an âyetlerinde geçen tâtil ifadeleri, sadece lafzî olarak tâlidir.⁶⁴

Fahreddin er-Râzî'nin sıraladığı bu delillerin her birine çeşitli cevaplar verilmiştir. Ancak onun bütün bu tartışmaları bu âyetin tefsirinde yapması, âyetin tefsiri ile doğrudan ilgili görünmemektedir. Çünkü âyetin bu konularla ilişkilendirilmesi oldukça zorlamadır. Kaldı ki ilâhî fiillerin tâtil edilebileceğini savunan âlimler, Allah'ın sorguya çekilebileceğini iddia etmiş değillerdir.⁶⁵ Ancak Fahreddin er-Râzî ve diğer Eş'arî âlimler âyetteki “sual” (sorma) ifadesini, “fiilin sebebini, hikmetini öğrenmek üzere sormak” şeklin-

62 Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 205.

63 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 155-56.

64 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 232-33.

65 Bk. Şelebi, *Ta'îlül-ahkâm*, s.102.

de anlamışlardır. Oysa birçok tefsirde bu ifadenin, beyan, istikşaf, öğrenme gibi amaçlarla soru sormak değil, ihticac (karşı çıkma, itiraz) ve muhasebe anlamında sormak anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁶⁶

Fahreddin er-Râzî'nin Eş'arî mezhebi penceresinden bakarak yorumladığı bu âyet çerçevesinde, Mu'tezile âlimlerinin değerlendirmeleri de, muhteva ve hedef itibarıyla tam aksi istikamette olsa da, yorum mantığı açısından aynı minvalde seyretmektedir. Onlar da âyetin nüzûl ortamındaki vurgusunu esas almak yerine, "lâ yüs'elü ammâ yef'al" ifadesini kendi mezhepleri uyarınca yorumlamışlardır. Fahreddin er-Râzî onların görüşlerini altı maddede özetlemiştir. Bazıları mükerrer olan bu hususları şöyle aktarmak mümkündür:

Eğer hüsün ve kubuh (güzellik ve çirkinlik) Allah tarafından yaratılan şeyler ise o zaman bu âyette ifade edildiği gibi "Allah yaptıklarından sorulmaz" denilmemesi gerekirdi. Zira o zaman Allah'ın methi gerektiren şeylerde methedilmesi, zemmi gerektiren şeylerde zemmedilmesi gerekirdi.⁶⁷

Her fiilin yaratıcısı Allah ise, o zaman Allah'ın insanları hesaba çekmemesi, yaptıklarından dolayı onları sorumlu tutmaması gerekirdi.

Allah Kur'an'da birçok yerde kullarının kendisine karşı hüccetlerinin ve iddialarının olabileceğinden söz etmiştir.⁶⁸

Kıyamet gününde Allah bir kula, "Niçin bana isyan ettin?" diye sorduğunda, kul cevap olarak, "Allahım! Sen beni kâfir olarak yarattın, benden kudretimi aşan bir şey yapmamı (iman etmemi) istedin, ama benimle iman arasına engel koydun" diyecek olsa, Cebriyye mezhebinin görüşüne göre doğru söylemiş olacaktır. Allah da, "O gün doğru sözlülere sadakatlere fayda edecektir" buyurmaktadır. 69 Dolayısıyla bu kişinin sözü (eğer Cebriyye'nin görüşü doğruysa) kendisine fayda etmelidir. Buna karşılık, "Allah o kişiye bunları söyleme izni/fırsatı vermez" denilecek olsa, buna cevaben şöyle denilir; "Allah, o kişiye fırsat verecek olsa, onun bu savunmayı yapacak olduğunu bilmektedir. Bu da (Cebriyye açısından) söylenecek bir sözün kalmadığı noktadır."⁷⁰

Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin yorumunda da ilgili âyetler nüzûl ortamından koparılmış ve lafzî olarak okunmuştur. Ancak bunlara cevap sadedinde Fah-

66 Bk. Zeccâc, *Meanî'l-Kur'an*, III, 388; Semerkandî, *Bahrül-ulûm*, II, 365; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 46.

67 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihül-Kur'an*, s. 260; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 157.

68 Meselâ bk. en-Nisâ 4/165; Tâhâ 20/134.

69 el-Mâide 5/119.

70 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 157.

reddin er-Râzî'nin, söz konusu âyetleri nüzül bağlamına irca etmek şeklinde bir itirazı olmamış, aksine, Allah'ın fiilleri konusunda "neden, niçin?" gibi soruların (talebü'l-limmiyye) söz konusu olamayacağını söylemekle yetinmiştir.

Âlûsî bu âyeti tefsir ederken önce, âyetin ne gibi bir soru ya da itiraza cevap teşkil ettiğini tartışmıştır ki kanaatimizce bu yaklaşım son derece önemlidir. Çünkü bir sözün mânasının bütün gönderim ve hedefleriyle birlikte anlaşılabilmesi için, hangi ortamda ve nasıl bir soruya (ya da duruma) cevap olarak söylenmiş olduğunu bilmek gerekmektedir. Âlûsî de burada bu soruyu sormuş ve muhtemel iki cevap üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi, kâfirlerin (müşrikler) Allah hakkında uygunsuz vasıflar öne sürmeleri ve bu durum karşısında müminlerin, "Madem Allah sonsuz kudret sahibi yegâne yaratıcıdır, o halde niçin şu kâfirleri yaratmıştır, niçin bunların bu uygunsuz sözlerine engel olmamaktadır?" gibi sorular sormuş olmasıdır. Buna cevap olarak da, "lâ yüs'elü ammâ yef'al" denilmiş olmaktadır.⁷¹

Âlûsî'nin dile getirdiği bu ihtimal pek mümkün görünmemektedir. Çünkü âyetin siyaki müşriklere cevap mahiyetindedir. Onlara cevap verilirken, arada kısacık bir cümlede muhatabın değişmiş olması, zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Üstelik eğer müminler böyle bir soru sormuş iseler, bu sorunun Allah'a karşı isyankâr bir tavır içinde değil, meselenin sırrını ve hikmetini anlamaya yönelik bir soru olması icap eder. Böyle bir soru karşısında ise, "Kimse Allah'ı sorguya çekemez" anlamına gelen "lâ yüs'elü ammâ yef'al" cevabının verilmesi, diyalogun doğası açısından pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu ifade, yukarıda referanslarını verdiğimiz üzere ilk dönem tefsirlerinde "Kimse Allah'ı sorguya çekemez" anlamında anlaşıldığı ve âhiretteki hesap meselesiyle ilişkilendirildiği halde, ilerleyen dönemlerde ilâhî fiillerin illetsizliği meselesiyle ilişkilendirilmiş ve buna bağlı olarak, Allah'ın yaptığı fiillerin sebepsiz olduğu, onların sebep ve hikmetlerini aramanın nâfile olduğu düşünülmüştür. Âlûsî de bir anlamda meseleyi bu noktaya getirmiş görünmektedir.

Âlûsî ikinci ihtimal olarak, bu ifadenin herhangi bir soruya, itiraza ya da duruma cevap teşkil etmediği şeklindeki görüşü zikretmekte ve bu durumda cümlenin kâfirler için bir vaîd/tehdit anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Ardından ilâhî fiillerin illeti meselesine girmekte, "ve hüm yüs'elûn" ifadesindeki "hüm" (onlar) zamirinin "kullar" anlamına geldiğini, dolayısıyla âyetin, "kulların ilâhî fiillerin illetini soramayacaklarını" ifade ettiğini savunmaktadır. Yine Âlûsî, bu ifadenin âhirette kulların amellerinden hesaba çekileceği anlamına geldiğini söyleyen Zeccâc'ın (ö. 311/923) görüşünü ak-

71 Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 28.

tarmakta, fakat diğer görüşün daha evlâ olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar Zeccâc'ın görüşü esas alındığında âyette kâfirlere tehdit vurgusunun daha açık ve güçlü olduğunu kabul etse de, Âlûsî'nin genel anlamda bu âyeti umumuna hamlettiğini ve ilâhî fiillerin tâlil edilmesi meselesiyle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendisi, önce illeti kabul edenlerin görüşlerini İbn Kayyim el-Cevziyye'den alıntılarla kısaca özetledikten sonra karşıt görüşte olanların delillerinin özünü de sunmuştur.⁷²

Buna göre Eş'arîler, iki zıt ihtimal söz konusu olduğunda Allah'ın bu iki ihtimalden birini tercih etmesini sadece iradenin taalluk etmesine bağlar-ken, illeti kabul edenler bu tercihe sebep olacak bir illetin bulunması gerektiğini söylerler. Bu sebebe terminolojide "muhasıs" denilmiştir. Mu'tezile'ye göre muhasıs, tercihin sonucunun faydalı olacağına dair ilâhî ilimdir. Ancak bu argümana karşı Eş'arîler'in şöyle bir itirazı olacaktır:

Allah'ın ilmi bütün varlığa taalluk etmektedir, eğer O'nun herhangi bir şeyin yaratılmasının faydalı olacağına dair bilgisi "muhasıs" (tercih sebebi) olsaydı, o zaman O'nun fiili ihtiyarî değil, zorunlu olurdu ki bu durum, Allah'ın özgür irade sahibi olmadığını savunan filozofların görüşlerine kapı aralayacaktır.

Bu itiraz Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine karşı da geçerlidir. Çünkü ilâhî zat zorunlu olarak ilim sahibi olmayı gerektirir, ilim (faydalı ve maslahat içeren şeylere dair ilim) faydalı ve maslahat içeren şeylerin yaratılması yönünde bir iradenin taalluk etmesini gerektirir, irade ise böyle bir fiilin vukuunu gerektirir. Böylece ilâhî zat fâil-i muhtar (özgür iradeyle fiil işleyen) değil, mecbur olmuş olur. Mâtürîdîler'in buna verdiği cevap şöyledir: Fayda ve maslahata dair ilâhî bilginin faydalı ve maslahat içeren şeyleri irade etmeyi icap ettirmesi söz konusu değildir; aksine bu ilâhî bilgi bir tercih sebebidir, ama "Allah'ın zatı açısından, vücûb derecesine varmayacak ölçüde bir tercih sebebidir" (مرجح ترجيحاً غير بالغ إلى حد الوجوب). Dolayısıyla ilâhî fiillerin, onlara sebep olabilecek birtakım amaçlarla/hikmetlerle illetlendirilmesinin Allah'a zorunluluk atfetmek gibi bir anlama gelmesi söz konusu değildir.⁷³ Buna karşılık şöyle bir itiraz mümkündür:

Tercih sebebi olan bir etken, fâili tercihe (fiil) zorlayacak ölçüde değilse, bu durumda tercihe şayan olan seçeneğin bir defasında gerçekleşip (aynı tercih sebebinin mevcut olduğu) diğer bir defada gerçekleşmemesi

72 Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, XVII, 29.

73 Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, XVII, 30.

mümkündür. Hangisinde söz konusu seçeneğin gerçekleşeceğini hususen tercih edilmesi, ilk tercih sebebi dışında bir etkenin ilâvesiyle oluyorsa, o zaman ilk tercih sebebi artık tercih sebebi sayılmaz.⁷⁴

Âlûsî bu itirazın şu iki gerekçeden dolayı geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

Birincisi; bu itiraz, illet ile mâlûl arasında tam bir mutabakatın bulunduğu durumlarda (yani bir fiilin tamamen bir illete bağlı olması durumunda) geçerli olabilir, yoksa fiilini icra ederken ihtiyar sahibi olan bir fâil mevzubahis iken, bu itiraz geçerli olamaz... İkincisi; belli bir zamanda tercihe sebep olan etken, bir başka zaman öyle olmayabilir, hatta maslahata aykırı olabilir...⁷⁵

Câbirî'nin ifadesiyle bu mesele, beyanî Arap aklının, Kant'ın antinomilerine (saf aklın çelişkilerine) benzer şekilde karşılaştığı ilk büyük antinomidir. İlâhî fiillerin illetli olduğu kabul edildiği takdirde konu Allah'ın bir başka şeye muhtaç oluşu meselesiyle ilgisi açısından ilâhî kudrete taalluk etmekte ve illetin kabulü kudretin nefyine sebep olmakta, illetin reddedilmesi durumunda ise ilâhî fiillerin hikmetsiz oluşları meselesinden dolayı konu yine ilâhî "kemal" ve "ilâhî kudret"e taalluk etmektedir. Böylece her iki durumda da ilâhî kudretin nefyi söz konusu olmaktadır.⁷⁶ Bizi ilgilendiren nokta Âlûsî'nin âyetin tefsirinde konuyu nüzûl vasatından bağımsız bir şekilde ele almış, ilgili kelâm tartışmalarını özetlemiş olmasıdır. Yakın dönem müfessirlerinden biri olan Şevkânî (ö. 1250/1834) ise klasik görüşlerden ikisini vermekle yetinmiş, kelâm tartışmalarına girmemiştir.⁷⁷ Âyetteki konunun kelâm tartışmalarına çekilmesinin sakıncasına işaret eden Derveze (ö. 1404/1984) âyetin katı bir kadercilik anlayışının gerekçesi olarak sunulmasının yanlış olduğunu özellikle ifade etmekte, âyetin siyakının ve ruhunun bu tür anlamlara muhtemil olmadığını, aksine burada Allah'tan başka varlıkları ilâh edinen müşriklere cevap maksadının söz konusu olduğunu belirtmektedir. Yine onun önemle vurguladığı bir başka husus, müşriklerin Allah'a soru sorabileceklerini ya da putların (meleklerin) böyle bir yetkiye sahip olduklarını asla düşünmedikleri, aksine putları Allah katında kendilerine aracı olarak telakki ediyor olduklarıdır. Kısacası Derveze'ye göre âyetteki vurgunun ve mesajın bu çerçevenin dışına çıkarılmaması gerekmektedir.⁷⁸

74 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 30.

75 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 30.

76 Bk. Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, s. 159.

77 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 402-3.

78 Derveze, *et-Tefsirü'l-hadis*, V, 236.

3. Âyetin İç ve Dış Bağlamı

3.1. İç Bağlam: Siyak-Sibak

İncelemekte olduğumuz âyet, sûrenin 23. âyetidir ve sûrenin başından beri konu, müşriklerin tenkididir. Özellikle 11. âyetten itibaren, geçmişte birçok zalim/müşrik kavmin helâk edilmiş olduğu vurgusu yapılmakta, 19. âyetten itibaren de, kâinattaki her şeyin ilâhî kudret altında olduğu, bu yüzden de Allah dışında hiçbir varlığın kulluk edilmeye lâayık olmadığı ifade edilmektedir. 19 ve 20. âyetlerde müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak görmelerine cevap verilmekte ve Allah katında bulunan (وَمَنْ عِنْدَهُ) o meleklerin⁷⁹ Allah'a kulluk etmekten hiçbir şekilde kaçınmadıkları ifade edilmektedir. Bu âyetlerle burada incelemekte olduğumuz 23. âyetin arasına giren 21. âyetteki *أَمْ اتَّخَذُوا* *آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ* cümlesi ise, İbn Âşûr'un titizlikle kaydettiği üzere, bir ara cümledir ve bu cümledeki *آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ* ifadesi 23. âyetteki “ve hüm” [ve onlar] zamirinin mercii değildir.⁸⁰ Yani 23. âyetteki “ve hüm yüs'elûn” ifadesinde geçen “ve hüm” [ve onlar] zamiriyle, 21. âyette sözü edilen müşriklerin yer-yüzünde kendilerini ilâh edindikleri varlıklar (putlar) değil, 19. Âyette *وَمَنْ عِنْدَهُ* ifadesiyle sözü edilenler, yani müşriklerin Allah'ın kızları olarak telakki ettikleri melekler kastedilmektedir.⁸¹ Dolayısıyla 23. âyetteki “ve hüm yüs'elûn” ifadesine, “Kullar yaptıklarından sorulurlar” ya da “Putlar yaptıklarından sorulurlar” şeklinde anlam verilmesi doğru değildir. Bu ifadenin anlamı, “Müşriklerin Allah'ın kızları olarak telakki edip ibadet ettikleri Allah katındaki melekler dahi hesaba çekilecektir, dolayısıyla onlara kulluk etmek beyhudedir” şeklindedir. Çünkü kulların fiillerinden hesaba çekilecekleri zaten müsellem ve bedihî bir durumdur (لأن أولئك لا جدوى للإخبار بأنهم يسألون إذ لا يتردد في العلم بذلك) ⁸² ve buradaki konu açısından bahs-i diğerdir. Putların hesaba çekilmesi ise (cansız varlık olmaları açısından) söz konusu değildir (ولا يرجع إلى آلهة) ⁸³. Dolayısıyla 23. âyetteki “ve hüm yüs'elûn” ifadesi hakkında yukarıda takdir ettiğimiz anlamın dışındaki ihtimaller, metnin iç bütünlüğüne (siyak) uygun değildir. İbn Âşûr da bunu (الأظهر أن هذه الجملة) حال مكملة لمداول قوله تعالى: لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون), “Açıktır ki bu cümle, ‘Onlar/melekler Allah’a ibadetten ne kibirlenir ne de yüksünürler, bıkıp usanmadan gece gündüz O’na ibadet ederler’ âyetinin anlamını tamamlayıcı bir ifadedir” cümlesiyle sarâhaten ifade etmiştir.⁸⁴

79 Bu ifadenin melekler anlamına geldiği, İbn Âşûr'un yanı sıra Şii müfessirlerden Kummî tarafından da ifade edilmiştir (Bk. Kummî, *Tefsîri'l-Kummî*, II, 68).

80 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 37.

81 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45.

82 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45.

83 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45.

84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45.

3.2. Dış Bağlam: Müşriklerin İnanç Dünyaları

Enbiyâ sûresinin Mekke’de nâzil olduğu konusunda ittifak vardır.⁸⁵ Zaten âyetin siyaki, yukarıdaki değerlendirmemizde görüldüğü üzere, tamamen müşriklere reddiye sadedindedir. O halde burada hitap müşriklere yönelik olmalıdır. Bu durumda da müşriklerin inançlarının ve düşüncelerinin, Allah’a soru sormayı ya da O’na karşı çıkmayı mümkün kılıp kılmayacağına bakmak icap etmektedir. Müşrikler Allah’ın yaratıcılığına, kudretine ve ulûhiyyetine inanmakta, O’na ulaşmak için başka varlıkları aracı kabul etmektedirler. Onların Allah inancındaki problem, doğrudan kulluk yerine şirk koşmalarıdır. Fakat onlar bunu yaparken doğru hareket ettiklerini düşünmekte ve kendilerini tamamen haklı görmektedirler. Onların Kur’an tarafından “müşrik” olarak nitelendirilmeleri, yorumlayıcı bir ifade tarzıdır. Çünkü onlar kendilerini müşrik görmedikleri gibi, tam aksine doğru yolda görmektedirler.⁸⁶ Ayrıca onlar Allah’a şirk koşarken bile bunu daha dindar olmak ve Allah’ı tâzim etmek gibi gerekçelerle yapmaktadırlar. Râzî’nin aşağıdaki cümlesinde ifade ettiği gibi, şirk mantığının altında şu değerlendirme yer almaktadır:

Putlara tapanlar şöyle derlerdi: “Âlemin ilâhı, bizim kendisine ibadet etmemiz uygun düşmeyecek kadar yücedir, biz ise gök cisimlerine ve şu putlara ibadet ederiz. Bu gök cisimleri ve putlar da o en yüce ilâhın kullarıdır.”⁸⁷

Diğer taraftan Mekke ve çevresindeki Araplar’ın Câhiliye döneminde diğer Araplar arasında dindarlıklarıyla ön plana çıktıkları, kendilerini dinin bağlısı ve hâmesi olarak gördükleri, onların hums⁸⁸ ve hille⁸⁹ kavramlarından da anlaşılmaktadır. Mekke ve çevresindeki bazı kabileler “hums” adı verilen bir gruba mensup iken Medine Arapları dahil diğer birçok kabile “hille” adı

85 Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 255; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV, 124; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-veciz*, IV, 74; Kurtubî, *el-Câmi’*, XIV, 170.

86 Fahreddin er-Râzî, A’râf sûresinin 28. âyetinin tefsirinde şu ifadelere yer vermektedir: “Bil ki müşrikler, yaptıkları davranışların Allah’ın emri olduğunu söylerlerken aynı zamanda o davranışların kötü olduğunu düşünüyor değillerdi, çünkü böyle bir şeyi aklı başında hiç kimse kabul etmez. Aksine âyetin maksadı; bu davranışların aslında kötü olduğunu, fakat müşriklerin bunları Allah’a itaat ve ibadet olarak telakki ettiklerini, Allah’ın bu davranışları emrettiğini düşündüklerini anlatmaktır” (*Mefâtihu’l-gayb*, XIV, 59).

87 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XX, 85.

88 Hums kelimesi “dine bağlılık ve dinde aşırılık” anlamına gelir. Mekkeliler’in kendilerini böyle isimlendirmelerinin sebebi, inançlarına sıkı bağlılıklarıdır. Bk. Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XV, 555.

89 Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, I, 228-29.

verilen diğer bir gruba mensup sayılmıştır. Hums grubu Mescid-i Harâm'ın sahibi olarak görülüp daha dindar kabul edilmiş,⁹⁰ bunların dinî ve dünyevî olarak diğer gruptan üstün ve ayrıcalıklı oldukları düşünülmüştür.⁹¹ Kur'an, Mekkeli müşriklerin (hums grubu) Kâbe'nin bakımını yapmak, hacılara su dağıtmak, misafir ağırlamak, kısacası Mescid-i Harâm'ın hizmetkârları olmak gibi niteliklerle övündüklerini kaydetmekte ve bu hususta onları eleştirmektedir.⁹² Bu bilgiler dikkate alındığında, Mekke müşriklerinin Allah'a karşı çıkmak, O'na karşı had bilmezlik yapmak gibi bir tavır içinde olduklarını düşünmek imkânsız görünmektedir. Öyleyse onlara, "Allah yaptıklarından sorulmaz" denildiğinde, onların böyle bir iddiada bulunduğu kastediliyorsa, bu tarihî bağlam dikkate alındığında, müşrikler açısından böyle bir ifadenin hiçbir hakiki karşılığı olmayacaktır. Buna karşılık müşriklerin Allah nezdinde bazı varlıkları aracı telakki ettikleri, onların rızasını kazanmak suretiyle Allah'a yakınlaşmayı düşündükleri, bunu giderek aşırılaştırıp o varlıklara yönelik tâzim ve takdis duygularını şirk derecesine vardırırdıkları göz önünde bulundurulduğunda, "Onlar yaptıklarından sorulurlar" ifadesiyle, yukarıda İbn Âşûr'dan da iktibas ettiğimiz gibi, müşriklerin takdis ettikleri meleklerin kastedildiği anlaşılacaktır. Bu durumda âyet, onların melekleri Allah'ın kız-

90 İbn Hişâm (ö. 213/828) bu durumu şöyle anlatmaktadır: Kureyşliler –Fil yılından önce mi, sonra mı bilmiyorum– bir hums düşüncesi icat ettiler ve şöyle dediler: Bizler İbrâhim'in evlâtları, Harem ehli, Beytullah'ın dostları, Mekke'nin sakinleriyiz. Araplar'dan hiç kimse bizim sahip olduğumuz haklara sahip olmadığı gibi bizim konumumuza da sahip değildir. Araplar hiç kimseye bizlere tanıdıkları bu mevkiyi tanımazlar. O halde (ey Mekkeliler!) sizler de Harem dışında (hille) hiçbir şeye Harem'e gösterdiğiniz saygıyı ve tâzimi göstermeyin. Eğer böyle yaparsanız sizi hafife alırlar ve "Bunlar Harem'e saygı gösterdikleri gibi Harem dışında da saygı gösteriyorlar" derler. İşte bu sebeple Mekkeliler (Harem dışında kaldığı için) Arafat'ta vakfe yapmayı ve oradan akın akın inmeyi (ifâzâ) terkettiler. Bununla beraber onlar Arafat'ta vakfe yapıp oradan akın akın inmenin hac menâsikinden (meşâir) ve İbrâhim dininden olduğunu kabul ve itiraf ediyorlardı. Diğer Araplar'ın Arafat vakfesi yapıp oradan (Müzdelif ve Mina'ya) akın akın inmeleri gerektiğini düşünüyorlar, fakat kendileri için şöyle diyorlardı: "Biz Harem ehliyiz, bu yüzden Harem'in dışına çıkıp da, Harem'e gösterdiğimiz tâzimi başka bir yere göstermemiz uygun olmaz" (*es-Siretû'n-nebeviyye*, I, 225, 226).

91 İbn Hişâm bu hususu şöyle anlatmaktadır: "(Kureyşliler) şöyle dediler: 'Hille ehli hac veya umre için Mekke'ye geldikleri zaman yanlarında getirdikleri yiyecekleri yiyemezler, Mekke'ye geldiklerinde ilk yapacakları tavafı ancak hums ehline ait elbiselerle yapabilirler. Eğer böyle bir elbise bulamazlarsa çıplak tavaf ederler. Eğer hille ehli biri hums ehlinde alacak bir elbise bulamaz ve çıplak tavaf etmekten de çekinir, bu sebeple kendi elbisesiyle tavaf ederse, tavaftan sonra bu elbisesini çıkarıp atmalı, bir daha onu giymemelidir. Artık o elbiseye ne o ne de bir başkası dokunabilir.' Araplar bu elbiseye 'el-lekâ' adını vermişlerdir. Böylece Kureyşliler Araplar'a bu kuralları dayatmışlar, onlar da bunu kabullenmişlerdi" (*es-Siretû'n-nebeviyye*, I, 228-29).

92 el-Bakara 2/17-19.

ları olarak görmeleri ve onlardan medet ummalarına cevap teşkil etmekte, meleklerin âhirette Allah tarafından hesaba çekilecek varlıklar olduklarını, bu sebeple de kendilerinden medet umulamayacağını vurgulamış olmakta, buna karşılık Allah'ın hesaba çekilemez kudret olduğunu hatırlatarak sadece O'na kulluk edilmesi gerektiğini söylemektedir.

4. Sonuç Yerine: İbn Âşûr'un Yorumu Eşliğinde Âyetin Tefsiri

İncelediğimiz âyet, nüzûl dönemi itibariyle, Mekke müşriklerinin melekleri Allah'ın kızları olarak görüp onlardan âhirette medet umuyor ve bir anlamda onları mâbut seviyesinde telakki ediyor olmalarına cevap veren ve söz konusu meleklerin Allah katında birer kul olduklarını, âhirette hesaba çekileceklerini vurgulayan bir mahiyet arzederken, kelâm tartışmalarının alevlenmesiyle birlikte bu âyetin anlam alanı tamamen değişmiş ve ilâhî fiillerin nedenliliği/nedensizliği meselesinde konuşlandırılmaya başlanmıştır. Fahreddin er-Râzî ve Âlûsî gibi müfessirlerin eserlerinde artık tamamen bu mecraya çekilen âyet, diğer birçok tefsirde de önemli ölçüde nüzûl ortamının dışında anlaşılmıştır. Bu durumu bu yazıda, “tefsir ilmi üzerinde kelâm tartışmalarının etkisi” olarak tesmiye edilebilecek olgunun bâriz bir örneği olarak inceledik. Bu aşamada, ilgili âyetin nüzûl ortamı çerçevesinde değerlendirilmesine güzel bir örnek olduğunu düşündüğümüz İbn Âşûr'un yorumlarını özet olarak aktarıp konuyu tamamlayacağız.

İbn Âşûr önce bu âyetteki ifadelerin (daha önce işaret ettiğimiz üzere), 19. ve 20. âyetlerde bahsedilen meleklerle ilgili mevzunun tamamlayıcısı mahiyetinde olduğunu ifade ederek konuya başlamakta ve âyetin anlamının şu şekilde olduğunu ifade etmektedir:

فالمعنى أن من عنده وهم المقربون من المخلوقات هم مع قريهم يسألون عما يفعلون ولا يسألونه عما يفعل، أي لم يبلغ بهم قريهم إلى حد الإدلال عليه وانتصابهم لتعقب أفعاله

Buna göre âyetin anlamı şöyledir: Allah katında bulunan mukarrabîn (O'na yakın) melekler, mahlûkat içerisinde O'na en yakın varlıklar olmalarına rağmen, Allah'a hesap soramazlar, aksine onlar kendi fiillerinden hesaba çekileceklerdir. Yani onların Allah'a olan yakınlıkları, onları Allah karşısında münakaşa edebilme ya da O'nun fiillerini değerlendirme konumuna yükseltmemiştir.⁹³

Bu yorumun dil bilimi açısından temelini izah etme sadedinde İbn Âşûr, “Allah sorulmaz” ifadesindeki fâilin, yani “Allah'a kim soru soramaz?” soru-

93 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 45.

sunun cevabının, ifadenin umumi anlam içermesini sağlamak maksadıyla hazfedilmiş olduğunu ve bu sebeple, 19. âyette söz edilen mukarreb (Allah'a yakın) meleklerin bu umumi ifadenin kapsamına girmesinin dil bilimi açısından mümkün olduğunu ifade etmektedir. Yine "lâ yüs'elü ammâ yef'al" ifadesinin aslında "ve hüm yüs'elûn" cümlesi için bir girizgâh mahiyetinde olduğunu, asıl vurgunun "ve hüm yüs'elûn" kısmında, yani müşriklerin medet umdukları meleklerin hesaba çekilecek varlıklar oluşunun ifade edilmesinde olduğunu altını çizdikten sonra, meleklerin hesaba çekilecek olmalarının ifade edilmesinin, onların kulluklarının ifade edilmesinden kinaye olduğunu (فكونهم يسألون كناية عن العبودية) belirten İbn Âşûr, "lâ yüs'elü ammâ yef'al" ifadesindeki "soru"nun, herhangi bir bilgi öğrenmek ve benzeri maksatlarla sorulan soru anlamında değil, hesaba çekmek, sığaya çekmek, sorgulamak anlamında soru olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ardında da âyetin temel vurgusunu çok sarih bir şekilde ortaya koyan şu cümleyle değerlendirmelerine son vermektedir:

وفي هذا إبطال لإلهية المقربين التي زعمها المشركون الذين عبدوا الملائكة وزعموهم بنات الله تعالى، بطريقة انتفاء خاصية الإله الحق عنهم إذ هم يسألون عما يفعلون وشأن الإله أن لا يسأل.

Burada meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia eden ve onlara ibadet eden müşriklerin dile getirdikleri "meleklerin ulûhiyyeti" iddiasının iptali (geçersizliğinin ifadesi) söz konusudur. Bu iddianın geçersizliği, gerçek ilâhın hususiyeti olan "hesaba çekilmeme" özelliğinin meleklerde bulunmadığının ifade edilmesi suretiyle ortaya konulmaktadır.⁹⁴

Aslında bu cümle İbn Âşûr'un konuyla ilgili son cümlesi değildir. Bundan sonra, âyetten yola çıkarak, "ilâhî fiillerin tamamının hikmetle yapılmış olduğu ve bunları dikkatlice inceleyip sınırlarını anlayan kimsenin bu fiilleri eleştirmesine imkân olmadığı" gibi bir mânanın da çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Bu son ifade kelâm tartışmalarına benziyor gibi görünse de, öncesinde âyetin nüzûl ortamındaki temel vurgusunun güçlü bir şekilde ifade edilmiş olması sebebiyle, İbn Âşûr'un tefsiri, kanaatimizce, bu konuda diğer tefsirlerden farklı olma özelliğini korumaktadır. Diğer taraftan buradaki ilgili kelâm tartışmalarının bütünüyle yersiz ve âyetin fehvâsıyla dahi ilgisiz olduğunu söylemek abartılı olacaktır. Ancak bu tartışmaları âyetle birebir ilişkilendiren ve âyeti tartışmalarda delil olarak kullanan yorumların âyetin nüzûl dönemindeki karşılığını görmezden geldiği ve bir tür anakronizmle mualllel olduğu da açıktır.

94 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 46.

Bibliyografya

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm*, haz. Yûsuf Abdürrez-zak, Karaçi: Zemzem Publishers, 2004.
- Câbirî, M. Âbid, *Bünyetü'l-aklî'l-Arabî*, Beyrut: Merkezü Dirâsâtü'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2007.
- Cemel [Süleyman b. Ömer], *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi-tavzihi tefsîri'l-Celâleyn*, I-IV, Kahire: el-Matbaatü'l-âmire eş-şarkiyye, 1303.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, I-X, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 117.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebir*, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. İ. Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1962.
-, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, haz. Nâcî es-Süveyd, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2009.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- İbn Âşûr, M. Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, haz. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1317.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, haz. Muhibbüddin el-Hatîb – M. Fuad Abdülbâkî, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rif, 1378/1959.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Muhammed el-İskenderânî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2008.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, haz. Ahmed M. Şâkir, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ*, haz. Ahmed M. Şâkir v.dğr., I-XI, Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1347-52.

- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, haz. Abdüsselâm Tedmürî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alîl fî mesâilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, haz. Mustafa Ebü'n-Nasr eş-Şelebî, I-II, Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, I-IX, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, haz. Adnan M. Zerzûr, I-II, Kahire: Dârü't-türâs, 1969.
- Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-hadise, t.y.
- Kerhî, *Usûlü'l-Kerhî. Usûl-i Pezdevî* ile birlikte, Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhanê, t.y.
- Kummî, Ali b. İbrâhim, *Tefsîrül-Kummî*, I-II, Kum: Müessesetü dâri'l-kitâb, 1967.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr., I-XXVI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Lalandé, André, *Vocabulaire: Mevsûatü Laland el-felsefiyye*, çev. Halil Ahmed Halil, Beyrut-I-III, Paris: Menşûrâtü Uveydât, 2001.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu v.dğr., I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, haz. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, haz. Ahmed Ferîd, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, haz. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1996.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn*, haz. Hans Peter Lins, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ tefsîri'l-Celâleyn*, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1926.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Bahrü'l-ulûm*, haz. Ali M. Muavvad v.dğr., I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Serahşî, Şemsüleimme, *el-Muharrer fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Seyyid, M. Sâlih, *Asâletü ilmi'l-keâm*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1987.
- Sheehan, Thomas, "Dasein", *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus - Mark A. Wrathall, London: Blackwell Publishing, 2005, s. 193-213.
- Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XVII, Kahire: Dâru Hicr, 1424/2003.

- Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, haz. Alfred Guillame, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.
- Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lilü'l-ahkâm*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fi tefsiri kitâbillâhi'l-münzel*, I-XV, Kum: Dârü'n-neşri-Medreseti'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, haz. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, I-X, Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 2009.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, haz. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tüsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, haz. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, I-X, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Türker, Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 1-24.
- Türker, Ömer, "İslâm Metafizik Gelenekleri", *Sabah Ülkesi*, 40 (2014): 4.
- Türker, Ömer, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 33-50.
- Zebîdî, M. Murtazâ, *Tücü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XL, Küveyt: Matbaatü Hükûmeti Küveyt, 1965-2001.
- Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbüh*, haz. Abdülcelil Şelebî, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zencânî, Şehâbeddin, *Tahricü'l-fürû' ale'l-usûl*, haz. M. Edîb Sâlih, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.

İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi

Tefsir çalışmaları, tarihî süreci boyunca kelâm tartışmalarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu etkiyi özellikle müteahhirin dönemi tefsir metinlerinde bâriz şekilde görmek mümkündür. Bu durum belli ölçüde tabii kabul edilebilir olsa da, Kur'an metninin kendi ortamı, metinsel bütünlüğü ve metin dışı (nüzü'l) bağlamı içerisinde anlaşılabilmesi için, başkaca değerlendirmelerden mümkün mertebe bağımsız bir perspektiften ele alınması önem taşımaktadır. Bu makalede kelâmın tefsir kitapları üzerindeki etkisi, ilâhî fiillerin nedenliliği konusuyla ilişkilendirilen Enbiyâ sûresinin 23. âyeti özelinde takip edilmiş ve söz konusu âyetin metin içi ve metin dışı bağlam çerçevesinde ifade ettiği anlamın tespiti yapılmış; ardından bu anlamın ilgili kelâm tartışmalarıyla ilişkilendirilmesinin imkânı tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, kelâm, illet, ilâhî fiiller.

تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا» لأبي سعيد محمد الخادمي

هارون بكرأوغلو*

The Critical Edition of *Hāshiyah ‘alā Tafsīr Sūrah al-Ihlās li Ibn Sīnā* by Abū Sa‘īd Muhammad al-Hādīmī

Ibn Sīnā (Avicenna) is one of the commentator of Sūrah Ihlās, a sūrah which deals with the questions of being, the unity/oneness of being and the quidity of God. Ibn Sīnā’s commentary on Sūrah Ihlās is one of the primary philosophical exegesis in which the divine commandments (*nass*) are interpreted through the rules of philosophy and logic/dialectic. This commentary presents the way in which the Qur’an can be understood by the philosophical and rational disciplines. It also presents the outcome of the transition of Islamic philosophy from theory to practice. Many commentaries have been written to understand the philosophical setup of Sūrah Ihlās. The most important one belongs to Abū Sa‘īd Muhammad al-Hādīmī (m. 1701/h. 1762). Hādīmī wrote his treatise in a holistic, evidential and scholarly way, without trying to prove a particular view. Likewise, considering his work to be a philosophical study, Hādīmī did not digress from the rules of philosophy and logic. In the light of these rules he reasonably put forward his views about those points on which he did not agree with Ibn Sīnā. This article presents the critical edition of Hādīmī’s commentary on the interpretation of Sūrah Ihlās by Ibn Sīnā.

Key words: Ibn Sīnā (Avicenna), Hādīmī, philosophical commentary, Sūrah Ihlās, being, quidity of God, emanation (*sudūr*), essence, oneness of God (*tawhīd*).

* الأستاذ المساعد في كلية الإلهيات جامعة هيتيت (harunbekiroglu@hitit.edu.tr). أشكر المحكمين الذين قاموا بقرائة المتن أثناء التحقيق وقدموا الاقتراحات والإسهامات.

أ. الدراسة

١. مقدمة

تتناول سورة الإخلاص بشكل واضح وبيّن عقيدة التوحيد التي هي الأساس الأول للإسلام؛ لهذا كتبت عدید من التفاسیر المستقلة حول هذه السورة. كما أن وجدان المدارس الفكرية المختلفة إمكانية للتعبير عن مبادئها ومناهجها كان سبباً في كثرة الدراسات المتعلقة بهذه السورة. إن الموضوعات التي تناولتها الفلسفة الإسلامية مثل الوجود، وأقسام الوجود، ووحدة الوجود، والعلاقة بين الله والعالم، تشكل أساساً مشتركاً بين الفلسفة الإسلامية وتفسير سورة الإخلاص.

في تفسير سورة الإخلاص قام ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) الذي يعتبر من أهم الشخصيات في الفلسفة الإسلامية، بطرح مقارباته الفلسفية المتعلقة بالتوحيد مثل: وجود واجب الوجود ووحده، هل صدر أم لم يصدر؟ هل يوجد وجودٌ مساوٍ له أم لا؟^١ وقد رأى أبو سعيد محمد الخادمي (١١١٣-١١٧٥هـ/١٧٠١-١٧٦٢م)^٢ ضرورة إيضاح ودراسة بعض مصطلحات واقتراحات وادعاءات ومناهج هذا التفسير الذي تبناه بشكل كبير، ولهذا كتب أثره "حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا".^٣

تناولنا في مقالنا "حاشية محمد الخادمي على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا كمثل للتفسير الفلسفي" - المتعلقة بمحتوى حاشية الخادمي - حياة الخادمي، والموضوعات

وحصل على إجازة فيها. بعد عودته إلى خادم درس في المدرسة هناك. التحق في إسطنبول بدروس الطمأنينة. وتمكن الخادمي من العربية يظهر في أسلوب الكتب التي ألفها وفي لغتها. الخادمي الذي ربى العديد من الطلاب مدفون في مقبرة مجاورة لبلدة خادم. Şimşek, *Muhammed Hadimi*, s. 30-58.

^٣ Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, s. 52; Güney, *İbn Sina'dan Elmahlı'ya İhlâs Suresi Felsefi Tefsir Geleneği*, s. 46.

^١ التفسير القرآني واللغة الصوفية، حسن عاصي، ص ١٠٤-١١٣.

^٢ اسمه الكامل أبو سعيد محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي القونوي الحسيني النقشبندي، ولد في بلدة خادم في قونية، أكمل حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، بعدها قرأ كتباً تتعلق بالتفسير والحديث والفقہ والكلام والمنطق والبالغة والتصوف. أكمل تعليمه في إسطنبول والتحق بدروس أحمد ذي قضا بادي. أنهى الكتب الأساسية لتعلم اللغتين العربية والفارسية

بكر أغلو: تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

الأساسية لحاشيته على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، ونسبة المتن للخادمي، ونسخه بشكل مفصل. ووصلنا إلى قناعة بضرورة إعادة تحقيق الحاشية من جديد.^٤ ولأننا ذكرنا تلك المسائل في مقالتنا السابقة فسنكتفي بتلخيصها هنا، وسنحقق الحاشية في مقالتنا هذه.

٢. حاشية الخادمي على تفسير سورة الإخلاص

يمكننا القول إن من مميزات التراث تراث التفسير العثماني استخدامه المنطق والفلسفة طريقة ومنهاجاً للتفسير والتأويل، وهذا من أهم صفاته. ويلاحظ بروز هذه الصفة أيضاً في رسائل وكتب العالم العثماني أبي سعيد محمد الخادمي. الخادمي الذي أظهر مقارباته في موضوع العقل والنص بإدخال الفلسفة الإسلامية إلى المناهج الدراسية المطبقة في المدرسة التي كان يدرس فيها استفاد كثيراً من قواعد الفلسفة والمنطق في التفسير.^٥ أمّن الخادمي الارتباط بين التفسير والمنطق والفلسفة بحاشية تفسير سورة الإخلاص، كما قام في رسالته التي فسر فيها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾^٦ بطرح نموذج من أوائل النماذج للتفسير بحسب قواعد المنطق من خلال تضمينه موضوعات؛ فيما إذا كانت الآية المذكورة قد تضمنت قياساً أولاً، وفي حال تضمنها للقياس ما القياس الذي يمكن أن يعد؛ مثل: هل هو شكل أول في القياس الاقتراحي أم لا بحسب المنطق، وعدم تعارض في الآية على قواعد المنطق، فالرسالة المذكورة دافعة لما يتوهم من الإشكال من أنه شكل أول مع أن النتيجة محال ومتضمنة لدفع ما يتوهم من التناقض. يمكننا القول إن عمله هذا أول عمل استخدم المنطق سبيلاً لحل مشكل القرآن وتأويله. ولأن هذه الدراسة رائدة للفهم الفلسفي في أعمال التفسير العثمانية؛ لهذا فالحاشية التي كتبها على سورة الإخلاص تحمل أهمية خاصة.^٧

٢.١. حواشي تفسير ابن سينا لسورة الإخلاص

من الملاحظ أن سورة الإخلاص فسرت تفسيراً فلسفياً في رسائل مستقلة أو ضمن كتب التفاسير. فإن خمسة من هذه الدراسات تتكون من حواش تفسير سورة الإخلاص لابن سينا.^٨

^٦ الأنفال ٢٣/٨.

^٧ تم تحقيق هذه الرسالة من قبلي وكتبت مقالة حوله، انظر: Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması", s. 51-81.

^٨ Güney, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlâs Suresi Felsefi Tefsir Geleniği*, s. 46-131; Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Tefsiri*, s. 51-52.

^٤ للمزيد من المعلومات انظر: Bekiroğlu, "Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Suresi Tefsirine Haşiyesi", s. 127-154.

^٥ Şimşek, *Muhammed Hadimi*, s. 59-83; Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, s. 184-187; Görkaş, *Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, s. 40-43.

١- حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا، لجلال الدين دواني (ت. ١٥٠٢/١٩٠٨م) وضح مفهوم الهوية، أما الأقسام الأخرى فهي متعلقة بالنحو واللغة والقراءات.

٢- حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا، لأحمد المرعشي الدباغي (ت. ١١٦٥هـ/١٧٤١م) والغاية من كتابتها "توضيح مرام ابن سينا، وإيضاح مخفياته، وتصريح مطوياته". وهذا الكتاب الذي يشرح التفسير بإعطاء اقتباسات طويلة ما يزال مخطوطاً.

٣- حاشية الخادمي على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، لأبي سعيد محمد الخادمي (ت. ١١٧٦هـ/١١٦٢م). وهذا الأثر هو موضوع تحقيقنا.

٤- تفسير سورة الإخلاص لابن سينا وترجمتها وشرحها، لأحمد حمدي أكسكي (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م) الحاشية باللغة التركية، ويبدأ بنشرها على أجزاء في مجلة السلامة (Selâmet) في نسختها الصادرة في آذار/مارس ١٩٤٩م.

٥- تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله الشهير بابن سينا مع الترجمة والحاشية الفائقة الشائقة السننية البهية، لأبي القاسم محمد بن عبد الرحمن المنان، وقد عمل على إيضاح تفسيره كاملاً. تُرجمت إلى الأوردية وطبع في دلهي في عام ١٣١١هـ.

وبين هذه الأعمال تبرز جوانب الخادمي الملفتة للنظر، التي يمكن أن نذكر منها: تقييمه تعليقات ابن سينا وفقاً لقوانين المنطق، وطرح للجوانب التي تبدو متناقضة مع قوانين النظام نفسه، فيما يخص الموضوعات المتعلقة بالنحو واللغة كانت مراجعته لها فقط لفهم النص أو لطرح فكرة فلسفية، وحله مقدمات ابن سينا، وأخذ به عين الاعتبار إقدامه الفلسفي الصوفي، ومحاولته جمع جميع التعليقات التي قام بها على أرضية واحدة في إطار الفقه والحديث. إنَّ حاشية الخادمي التي أظهرت اهتمام الحقبة العثمانية بالمنطق تلفت الانتباه ضمن نسيج التفسير-الفلسفة-المنطق.

٢.٢. دوافع كتابة الحاشية

الخادمي في مقدمة الحاشية يُعرِّف ابن سينا بأنه فيلسوف مميّز ومشهور. ويبين أن تفسيره يحتاج إلى شرح نتيجة بعض الأسباب؛ مثل كون أسلوب تفسير ابن سينا لسورة الإخلاص بديعاً، إضافة إلى اختلاف منهاجه، وصعوبة إمكانية حل مقدماته. كما أنه يتضمن معلومات مفيدة فيما يتعلق بالسورة، وكونه عملاً حافظاً على دقائق السورة.

ومن ناحية أخرى فالخادمي يعتقد أن قسمًا من مقاصد تفسير ابن سينا يقوم على قواعد فلسفية لا تتوافق مع القواعد الشرعية، كما أن تصوير مقدماته صعب؛ فهي مشكلة من حيث أساسها، وقياساته نظمت بشكل غامض جدًا، ولهذا يرى أن هذا الأثر يحتاج إلى شرح. ومن الأسباب التي دعت به إلى شرح هذا الأثر أيضًا طلب أحد أصدقائه المقربين منه كتابة شرح لتفسير ابن سينا. هذا الصديق وإن كان لا يعرف فقد قال عنه: «إنه من أكرم الناس الذين أحببهم، والأصدقاء الذين لا يمكن أن أُرَدَّ لهم طلبًا». ونزولاً عند رغبة هذه الصديق كتب الخادمي الرسالة.

٣.٢. مصادر الحاشية

في مجال التفسير والقرآن الكريم يشكل كل من جواهر القرآن للغزالي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، والتفسير الكبير للرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) مصادر الحاشية.

أما في مجال الفقه والأصول فتلفت الانتباه الكتب الآتية؛ التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة (ت. ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م)، وشرح العضد على شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، والتلويح على كشف حقائق التنقيح للتفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)، إضافة إلى كتاب الفتاوى التاتارخانية لفريد الدين الأندريتي (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م) وهو من الآثار في مجال الفتوى.

أما في مجال علم الكلام والعقيدة فيشير إلى كتاب شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م)، وكتاب حاشية طوابع الأنوار من مطالع الأنظار للجرجاني أيضًا، والدرة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي (ت. ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)، وكتاب شرح العقائد العضدية للدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م).

أما في مجال الفلسفة والمنطق يلفت الانتباه كل من كتاب الشفاء لابن سينا، وشرح حكمة العين لقطب الدين شيرازي (ت. ٧١٠هـ/ ١٣١١م)، وشرح هداية الحكمة للقاضي مير ميبودي (ت. ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣-١٥٠٤م).

أما مصادر الحديث فهي صحيح البخاري (ت. ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) ومسلم (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، وكتاب الزهد لأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، وفيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (ت. ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م).

كما أن كتاب فتاوى قاضي خان للفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١٩٦م)، وعلى الرغم من أنه لم يرد ذكر اسم الكتاب في الحاشية إلا أنه يعتبر أحد مصادر الحاشية. من هذه المصادر يفهم أن الخادمي كون حاشيته من بحث موسع جدًا.

٤.٢. الموضوعات الأساسية للحاشية

يرى الخادمي الذي يجيب عن الأسئلة الآتية: ما الوجود؟ وما أقسامه؟ وما هي مواصفاته؟ أنّ "هو" الوارد في سورة الإخلاص هو واجب الوجود وعينه. وهو مطلق الوجود الذي لا يحدد وجوده نفسه وليس مختلفًا عن نفسه أو زائدًا عليه. ووجوده من نفسه بالذات؛ لأن من وجوده ليس من نفسه ليس موجودًا بمفرده بل مرتبط بغيره.

يمكن الوجود هو الواجب مع الذي هو خارج عنه، ووجوده مرتبط بغيره، في الوقت نفسه هو الذي وجوده وعدمه مرتبط بعله، ووجوده وعدمه في نطاق الإمكان. ومستحيل وجود أي شيء لم يصل إلى درجة الجوب. والوجود والعدم متساويان في كلمة ممكن، وإنّ سبب احتياج الممكن إلى مسبب - حتى وإن كان بحسب رأي البعض حدودًا وبحسب رأي البعض الآخر حدودًا وإمكانًا - الإمكانية الموجودة في نفسه أصلًا.

يقال إنّ عبارة ابن سينا التي تستدعي أن الممكن ليس نفسه الواجب تحمل في طياتها معنى رفض وحدة الوجود. ووحدة الوجود هي فكرة العلماء وأهل التصوف. لكن معارضة ابن سينا وحدة الوجود بالتفريق بين الممكن والواجب ليست صحيحة. إن عبارات ابن سينا يمكن أن يكون قد طرحها وفقًا للفكرة الشائعة بين الفلاسفة، أو أن ابن سينا - كما فعل أهل الظاهر - من الممكن أيضًا أنه لا يقبل بوحدة الوجود.

الله لا يُعرّف بحد تام ولا يسمى باسم خاص؛ ولهذا فإن "هو" هي الكلمة الوحيدة للتعبير عنه. هويته كون حقيقته وماهيته دون اسم. ولعدم وجود لفظ يدل عليه فإنه لا يشرح؛ لأنه فقط يمكن تعريف الكلّي، أما الفرد/الشخصي فلا يُعرّف. والجزئي يمكن معرفته بواسطة الحواس؛ ولهذا هو لا يعرف بوسائط جسمية. وكونه ذات الوجود عينها، وكون وجوده من نفسه، وتحديد عائد له، يظهر أنه بسيط وليس مركبًا وليس مشتركًا مع أي شيء. والواجب - لأنه لا يحتوي جنسًا أو نوعًا - لا يُعرّف بالحد والعلم. التعريف الأشمل له هو إله.

وورود كلمة الله بعد "هو" في سورة الإخلاص لكون لفظ الله شارح للذات التي دل عليها "هو".

لفظ "أحد" جاء بعد لفظ الله ليعبر عن النهاية في الوجدانية. لاسيما أن وجدانية الله فهمت من قبل فهما التزاميا. بعد هذا الالتزام وحتى لا تكون كلمة "أحد" دون فائدة يجب أن تكون هناك حكمة أو معنى دقيق. هذه الحكمة أو المعنى الدقيق هو النهاية في الوجدانية. ومعنى النهاية في الوجدانية: هو واحد في الخارج وفي الذهن وفي الذات وفي الوصف وفي النوع وفي الشخص. وكونه مشتركا مع المجردات في الجنس لا يضر أن يكون في ذروة الوجدانية. وخاصة أن تجرد الله -مثلاً كما هو في الوجود- مختلف عن بقية المجردات. في هذه الحالة كما هو في بقية الخصائص الأخرى هو واحد في التجرد أيضاً. وبحسب هذا فإن معنى كون الله واجب الوجود كونه مبدأ كل شيء وتجرده من الماهية والمادة ووجدانيته.

كلمة "صمد" تعني السيد ومن ليس له جوف. الجوف مسألة تكون في الأشياء ثلاثية الأبعاد ذات الأجزاء والطول والعرض والسماكة. والله لكونه صمداً وكونه ليس ثلاثي الأبعاد واحد. أما السيادة فهي كون الله بداية كل شيء، واستغناؤه عن غيره، واحتياج غيره له. في هذه الحالة معنى صمد يشير إلى أنه ليس له جوف - وهذا معنى سلمي -، وإلى أنه ليس ماهية أو حقيقة يمكن للغير معرفتها. ولا سيما أنه بسيط. إضافة إلى ذلك فمعنى "الذي ليس له أبعاد ليس له ماهية أيضاً"، يعني "الحقيقة لا تُعرف بالعقل". ولهذا فإن المصطلحات التي استخدمها الفلاسفة بكثرة من مثل "ماهية الواجب" أو "ماهية الباري" يجب أن تفهم في معنى إدراك حقيقة الواجب بالعقل. وبناء عليه فحقيقته لا تدرك بالعقل.

الهوية تطلبت الإلهية. إن قسماً من المعاني التي تتضمنها كلمة الإلهية أيضاً كونه بداية كل شيء (مبدأ الكل). واجب الوجود لا يمكن أن يكون مساوياً لواجب الوجود الآخر، كما أن كلا الواجبين لا يمكن أن يكونا في الآن ذاته. ولهذا "كونه مبدأ يتطلب أن يكون له شبيهه وهكذا يكون صاحب ولد" لاحتمال تخيل هذا التوهم قال: "لم يلد ولم يولد". وهكذا يوضح أن الله لم يولد من غيره وليس له شبيهه. ولأنه لم يولد من غيره لا يكون له أولاد. مهما كان فياض الوجود لغيره فإنه مثلما أن وجوده لم يكن منحة من غيره فإن منحه الوجود لغيره عن طريق الولادة غير ممكن.

وعندما أوضح أنه لا يوجد شبيهه له عن طريق الولادة، عبّر بقوله: "ولم يكن له كفواً أحد" عن عدم وجود شبيهه له أو كفؤ بطريق غير طريق الولادة.

ويرى الخادمي أن سورة الإخلاص تتكون من قسمين رئيسيين؛ القسم الأول يمتد من بداية السورة حتى جملة "لم يلد". تناول في هذا القسم الموضوعات الآتية؛ ماهية الله، ولوازم الماهية، وكون حقيقته فردًا، وعدم كونه مركبًا ذهنيًا وخارجيًا وأثبتها. أما القسم الثاني فيتكون من جملة "لم يلد" إلى نهاية السورة. في هذا القسم يوضح الخادمي عدم وجود كفو له لناحية عدم ولادته لأحد وعدم ولادة أحد له. وفي الشكل نفسه يبيّن عدم وجود كفو له في الخصائص الأخرى خارج الولادة.

يرى الخادمي أنه بطاقة البشر عُرفت الذات الإلهية مع موضوعات مثل ماهية الله ولوازمه. تعبير بطاقة البشر ترجيح واع. ولاسيما أنه إذا انعدم وجود "طاقة البشر" لا يمكن معرفة الناس له بالمعنى الحقيقي؛ لأنه ليس له حد تام. الغرض الأساسي للعلم هو معرفة ذات الله وصفاته الثبوتية من مثل الحياة والعلم، ومعرفة كيفية ظهور آثار أفعال الله بالقوة والإرادة. ويرى الخادمي أن غاية خلق الإنسان هي معرفة الله.^٩ والآية بيّنت ثلث هذا الهدف بطريق الإيماء والإشارة. ولأن موضوعات الذات هي إثبات وجود الله، واختلاف ذاته عن غيرها من الموجودات، وكون وجوده عين ماهيته. وسورة الإخلاص تتضمن هذه الموضوعات كلها، والنبي صلى الله عليه وسلم عدّد هذه السورة ثلث القرآن.^{١٠}

٢.٥. الشروط الضرورية للتحقيق ومنهاجه

عمل أحمد فاروق كويّ على تحقيق حاشية الخادمي على سورة الإخلاص في رسالته للدكتوراه عام ٢٠٠٨ المتعلقة بتقليد تفسير سورة الإخلاص. ولكون الغاية الأساسية للرسالة هي دراسة تقليد سورة الإخلاص بقيت مسألة تحقيق الحاشية ثانوية بجانب موضوع الرسالة ما أدى إلى وجود بعض السهوات، لكن هذه السهوات شكلت أرضية لتكوين أخطاء فادحة. إضافة إلى أن كون أحمد فاروق كويّ لم يدرس جميع نسخ الحاشية فقد وقع في أخطاء في تحديد المتن أثرت في المعنى. ولأننا قد أوضحنا بعض الأمثال المهمة في مقالتنا السابقة فلا داعي لذكرها مرة أخرى هنا.^{١١}

^{١١} للمزيد من المعلومات انظر: Bekiroğlu, "Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlas Suresi Tefsirine Haşiyesi", s. 127-154.

^٩ البيّنة ٥٠/٩٨؛ الذاريات ٥٦/٥١.

^{١٠} صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ٤٥.

بكر أغلو: تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

استطعنا الوصول إلى النسخ المخطوطة من الحاشية في جوروم^{١٢} وفي السلিমانيّة^{١٣} وقونية^{١٤} وأنقرة^{١٥} وأثبتنا أن الرسالة الموجودة في قيسري^{١٦} والمنسوبة للخادمي ليست للخادمي. أثناء التحقيق رمزنا النسخ على الشكل الآتي:

ر : مكتبة السلیمانيّة (رشيد أفندي ١٠١٧)

ك : مكتبة السلیمانيّة (قصيده جي زاده)

آ : مكتبة أنقرة الوطنية

ق : قونية مكتبة قره طاي يوسف أغا

ح : المكتبة الشعبية في محافظة جوروم ٢/١٤١

ج : المكتبة الشعبية في محافظة جوروم ٤/٣٤٢٢

تُظهر القيود الموجودة على الحاشية أن الرسالة كُتبت عام ١١٥٦هـ/١٧٤٣م. وبحسب القيد الموجود في الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السلیمانيّة (رشيد أفندي ١٠١٧) فإن هذه النسخة قد كتبها الحافظ عبد الرحمن في ٢١ رجب ١١٧٧هـ؛ أي بعد سنة واحدة من وفاة المؤلف، متخذاً نسخة شيخه المؤلف أساساً لها. أما نسخة قصيده جي زاده فقد استنسخها سليمان أفندي زاده أحمد في عام ١٢٢٢هـ.

أما نسخة أنقرة فقد استنسخها حسن بن حسن الأماسي في ذي الحجة ١١٨٩هـ، واتخذ من نسخة المؤلف أساساً لكتابتها.

أما نسختنا جوروم فلا يوجد أي قيد تاريخي عليهما. أما نسخة قونية فقد كتبت من قبل مستنسخ اسمه مصطفى عام ١٣١٧هـ.

^{١٢} المكتبة الشعبية في محافظة جوروم، رقم ٤/٣٤٢٢ قونية مكتبة قره طاي يوسف أغا، رقم ٦٣/٤٨٩٣ ورقة ورقه ٣٢ظ-٣٩ظ؛ رقم ٢/١٤١ ورقة ٦ظ-٤ظ. ١٤ قونية مكتبة قره طاي يوسف أغا، رقم ١٤٣ظ-٤٨ظ. ١٣ مكتبة السلیمانيّة، رشيد أفندي، رقم ١٠١٧، ورقة ٩٣و-١٠٣و؛ رشيد أفندي، رقم ١٠٣٢، ورقة ١٠٣ظ-١٠ظ. ١٥ مكتبة أنقرة الوطنية، قسم المخطوطات، رقم ١/٥٤١٦ ورقة ١٠ظ-١٠ظ. ١٦ مكتبة الآثار القديمة لرشيد أفندي قيسري، رقم ٦٧١ ورقة ٤٨و-٥٨و. ٢٩. ١١٢٩٩ ورقة ٢٩.

في ضوء هذا في أثناء التحقيق أخذت النسخة الأقدم والتي استنسخت من نسخة المؤلف؛ وهي نسخة السلیمانیة (رشید أفندي ١٠١٧)، أساساً للتحقيق مع الأخذ بعين الاعتبار النسخ الأخرى.

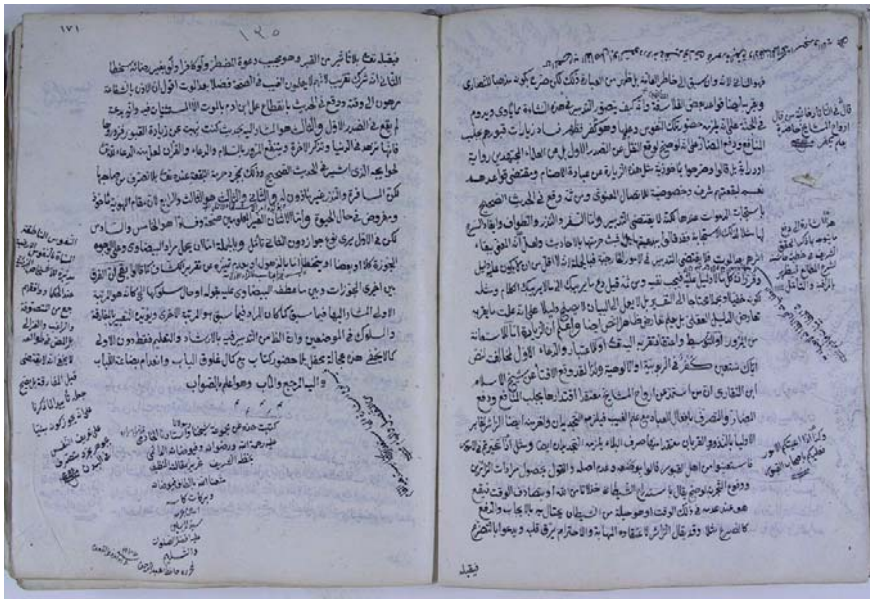
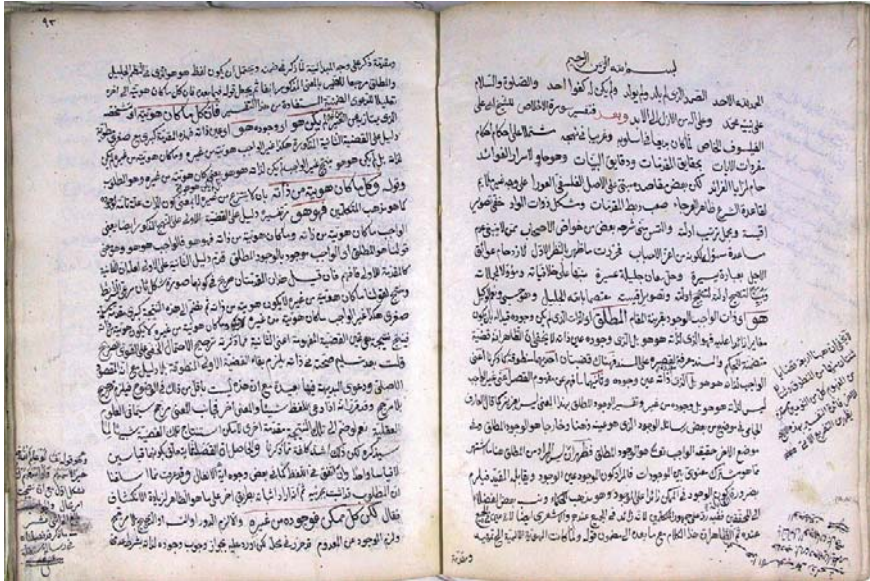
أجري التحقيق وفقاً لمقاييس التحقيق في مركز البحوث الإسلامية بشكل عام. كما بينت الآيات والأحاديث الواردة في المتن ومصادرها في حواشي. وعدنا في أثناء التحقيق إلى أصول المصادر التي اقتبس منها الخادمي وبيّنا ذلك في الحواشي. أما فيما يتعلق بالمصادر التي لم يتم بالاعتباس منها لكنه أشار إليها فقد حددنا أماكن المعلومات المشار إليها وبيّناها في الحواشي أيضاً.

كما بيّنا الأسماء الكاملة للمشهورين في العلوم الإسلامية وتاريخ وفياتهم في الحواشي، لكننا لم نورد معلومات موسعة عن حياتهم؛ لأننا لم نجد حاجة لذلك. كما أوردنا مرادف الرموز التي استخدمها الخادمي والمعروفة من قبل أهل الاختصاص في المتن تسهيلاً للقارئ. مع هذا وللمحافظة على أصالة النص بينا أصلها في الحواشي. مثال: الرمز "هف" الذي استخدمه الخادمي للتعبير عن عبارة "اقتراح متناقض" بيناه في الحاشية. أما مقابله (هذا حُلّف) فقد كتب في المتن. الرموز التي استخدمها الخادمي بيّناها في مقالتنا السابقة. أما الهوامش الموجودة على أطراف النسخة فقد بيّناها في الحواشي أيضاً. قليلاً ما صححنا بعض الأفعال والضمائر التي استخدمها المصنف على قواعد التذكير والتأنيث. وبهدف التسهيل على القارئ بيّنا في الحاشية المصطلحات ذات الاستخدامات المختلفة في العلوم الإسلامية. مثال: الخادمي استخدم كلمة "الكناية" بدلاً من كلمة "الضمير" لذلك أشرنا في الحاشية إلى أنه يقصد بها الضمير.

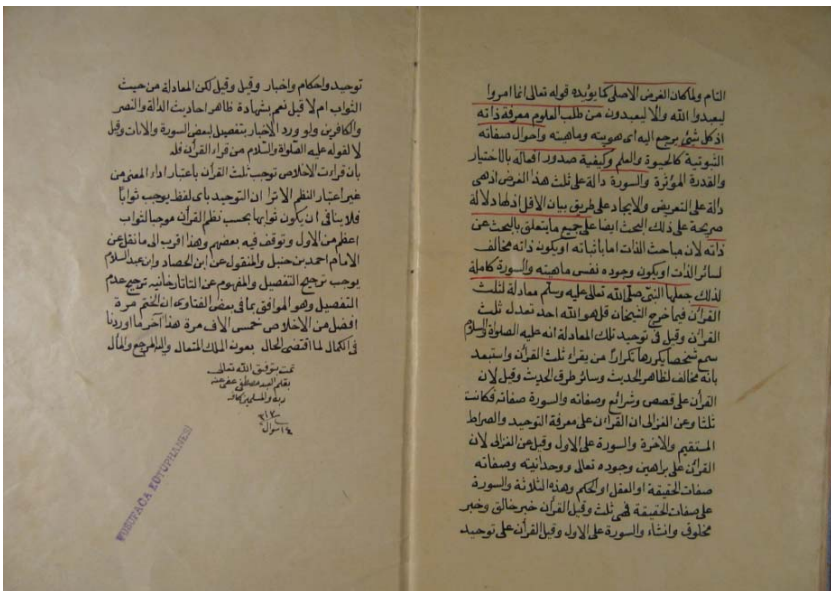
وضعت عبارات ابن سينا في التحقيق بين قوسين وبخط غامق. أثناء تحضير نسخة تحقيق حاشية الخادمي على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا نثرنا مقاطع من تفسير سورة الإخلاص لابن سينا بشكل مواز للحاشية. لكن المحكمين في مركز البحوث الإسلامية رأوا أن هذا الوضع يصعب الأمر على القارئ ويشتت انتباهه، واقتروا أن يوضع نص تفسير سورة الإخلاص لابن سينا دفعة واحدة في نهاية المتن بدلاً من ذلك.

بكرأغلو: تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

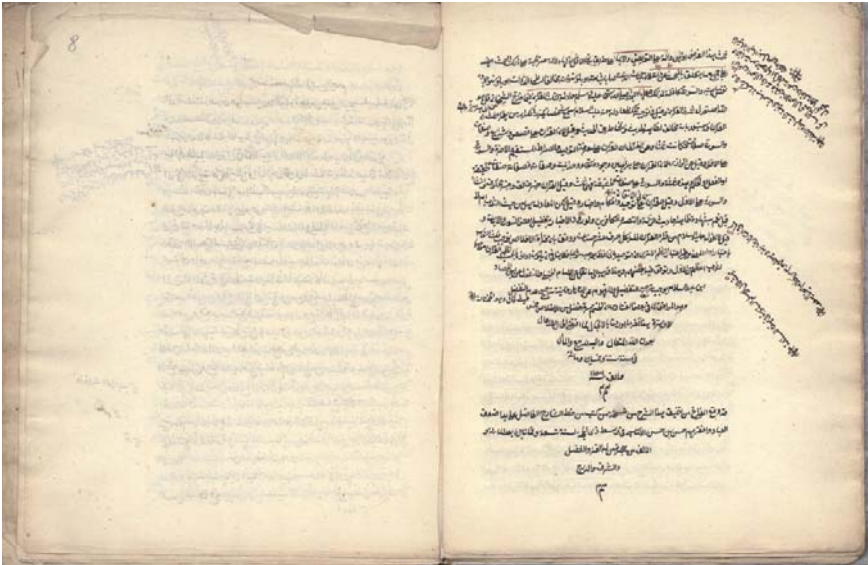
إضافة إلى أن ثمة فروقاً تتعلق بالمعنى بين نص تفسير سورة الإخلاص لابن سينا الذي اتخذته الخادمي أساساً له، والنسخة الموجودة بين أيدينا والمستخدمة بشكل شائع والتي حققها عاصي. ولهذا -وباقتراح من المحكمين- أظهرنا الفروق بين النسخة والتحقيق في الحواشي، وأضفنا تفسير سورة الإخلاص لابن سينا في نهاية النص.



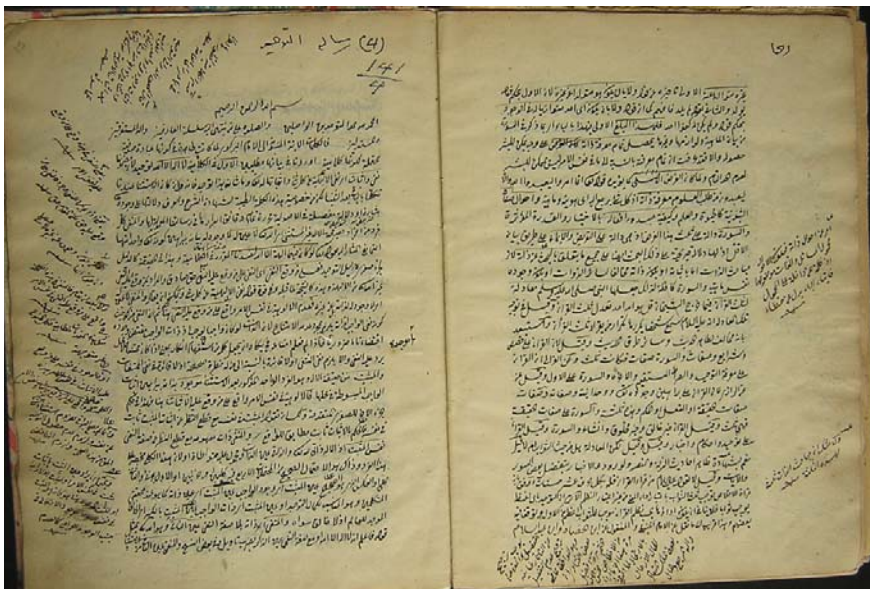
صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة السليمانية (رشيد أفندي ١٠١٧)



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة قونية



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة أنقرة الوطنية

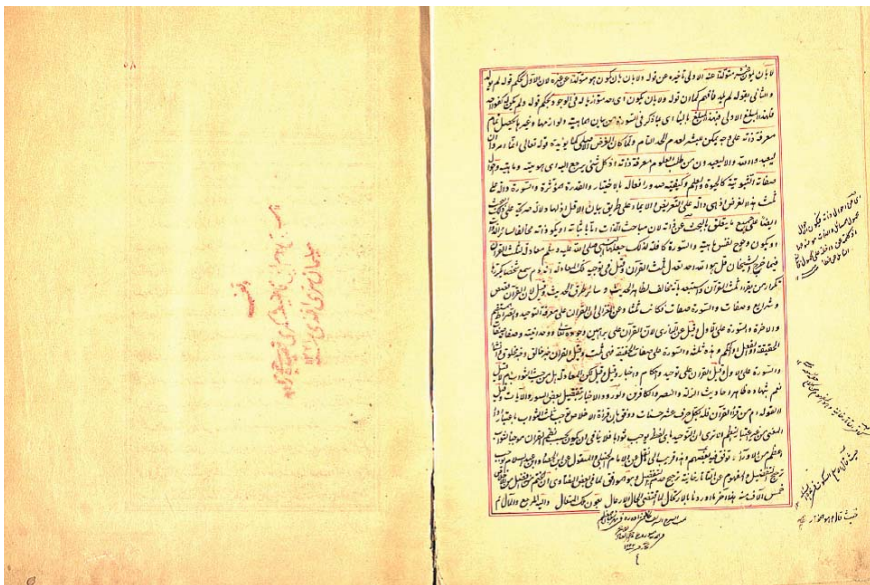


صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة الشعبية في محافظة جواروم ٢٠١٤



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة الشعبية في محافظة جواروم ٤/٣٤٢٢

بكر اغلو: تحقيق «حاشية على سورة الاخلاص لابن سينا»



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة السلیمانية (قصیده جي زاده)

ب. التحقيق

حاشية الخادمي على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا

لأبي سعيد محمد الخادمي

هذا شرح تفسير سورة الإخلاص للشيخ أبي علي الفيلسوف الخاص للأستاذ العلامة أبي سعيد الموفتي الخادمي رحمه الله الباري.^{١٧}

[٩٢ظ]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحدٌ والصلاة والسلام على نبيه محمد وعلى آله من الأزل إلى الأبد.

وبعد:

فتفسير سورة الإخلاص للشيخ أبي علي الفيلسوف الخاص، لما كان بديعاً في أسلوبه وغريباً في نهجه، مشتملاً على أحكام أحكام مفردات الآيات بحقائق المقدمات ودقائق البيئات وهو حاوٍ لأسرار الفوائد حامٍ^{١٨} لمزايا الفرائد، لكن بعض مقاصده مبني على الأصل الفلسفي العوراء على وجه غير ملائم لقاعدة الشرع ظاهر العرجاء، صعب ربط المقدمات ومشكل ذوات المواد، خفي تصوير أقيسته ومجمل ترتيب أدلته، التمس مني شرحه بعض من خواص الأصحاب ممن لا ينبغي عدم مساعدة مسألته؛^{١٩} لكونه من أعز الأحياء، فحررت ما ظهر بالنظر الأول؛ لازدحام عوائق الأجل، بعبارة يسيرة وحلٍ^{٢٠} معان جليلة عسيرة، منبهاً على خلافياته، ومؤولاً لمجملاته، ومبيناً لتفكيح أدلته وتصوير أقيسته معتصماً بالله الجليل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

^{١٧} ق: حاشية المغفور العلامة المشهور بالخادمي على

تفسير سورة الإخلاص إلى الشيخ أبي علي حسين بن

^{١٨} ق: جامع.

^{١٩} ق: جميع النسخ: مسأله.

^{٢٠} ق: حد.

سينا رحمة الله تعالى عليهما.

(هو) أي ذات الواجب الوجود بقرينة المقام (المطلق) أي الذات الذي لم يكن وجوده قيداً له بأن يكون مغايراً زائداً عليه، فهو الذي لذاته هو هو بل الذي وجوده عين ذاته. لا يخفى أن الظاهر أنه قضية متضمنة للحكم والمسند^{٢١} معرفة مفيدة لقصره على المسند إليه.^{٢٢} فهناك قضيتان:^{٢٣} إحداهما: منطوقة، كما ذكرنا. أعني: الواجب لذاته هو هو بل الذي ذاته عين وجوده. وثانيتها: ما فهمَ عن مفهوم القصر. أعني: غير الواجب ليس لذاته هو هو بل وجوده من غيره.

وتفسير الوجود المطلق بهذا المعنى ليس بعزيز كما قال العارفُ الجامي (ت. ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م) في موضع من بعض رسائله: "الوجود الذي هو عينه ذهنًا وخارجًا هو المطلق"^{٢٤}، وفي الموضع الآخر: "حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق"^{٢٥}. فظهر أنه ليس المراد من المطلق هنا ما اشتهر بما هو مشتركٌ معنوي بين الموجودات. فالمراد كونُ الموجود عين الوجود ويقابله المقيد. فيلزم بضرورة المقابلة كونُ الوجود في الممكن زائداً على الموجود وهو مذهب الحكماء. ونسبه بعض الفضلاء إلى المحققين. ففيه ردٌّ على جمهور المتكلمين؛ لأنه زائد في الجميع عندهم والأشعري أيضاً؛ لأنه عين في الجميع عنده.

ثم الظاهر^{٢٦} أن هذا الكلام مع ما بعده إلى مضمون قوله: "ولمَّا كانت الهوية الإلهية... إلخ" تمهيداً / ومقدمةً دُكرَ على وجه المبدئية لِمَا دُكرَ في ضمنه. ويحتمل أن يكون لفظ "هو" هو الذي في النظم الجليل و"المطلق" مرجعاً للضمير بالمعنى المذكور آنفاً، ثم يُجَعَلُ قوله فيما بعده: "فإن كل ما كان هويته... إلى آخره" تعليلاً للدعوى الضمنية المستفادة من هذا التفسير.

(فإن كل ما كان هويته) أي تشخصه الذي يمتاز به عن الغير (من غيره لم يكن هو) أي وجوده (هو) أي عين ذاته. فهذه المقدمة كبرى مع صغرى مطوية دليل على القضية الثانية المذكورة. هكذا: غير الواجب هويته من غيره. وما كان هويته من غيره لم يكن لذاته

٢٤ الدرة الفاخرة للجامي، ص ٢.

٢١ ك + والمسند إليه.

٢٥ الدرة الفاخرة للجامي، ص ٣؛ حاشية العطار، ٤٩٢/٢.

٢٢ ر ح ك - إليه.

٢٦ وفي هامش ر ح ج آ: في هذا الأسلوب كله ردٌ لمحشيه من وجه، بل من وجهين؛ ليظهر بالتأمل الوجهان، بل وجهُ الوجهان.

٢٣ وفي هامش ر ح ج آ: لا يخفى أنَّ ههنا أربعة فضايا. ثنتان منها من المنطوق، وثنان منها من المفهوم. كل من النوعين مستلزمٌ للآخر. فائدة التفسير بهذه الأربعة يظهر من التفريع الآتي.

بل لم يكن هو هو. منتج: غير الواجب لم يكن لذاته هو هو بل لم يكن هو هو. يعني "كان هويته من غيره" وهو المطلوب.

وقوله: (وَكُلُّ مَا كَانَ هَوَيْتَهُ مِنْ ذَاتِهِ) بأن لا يُتَنَزَعَ من غيره لا بمعنى كون الذات علة تامة لوجوده كما هو مذهب المتكلمين (فهو هو) مرّ تفسيره، دليل على القضية الأولى على النهج المذكور أيضًا. يعني: "الواجب ما كان هويته من ذاته. وما كان هويته من ذاته فهو هو. فالواجب هو هو." وهو معنى قولنا: "هو المطلق" أي الواجب موجود بالوجود المطلق. قدّم دليل الثانية على الأولى لعله أن الثانية كالمقدمة للأولى. فافهم!

فإن قيل: هتان المقدمتان صريحتان في كونهما صورة شكل ثانٍ مرعيّ الشرائط ومنتج لقولنا: "ما كان هويته من غيره لا يكون هويته من ذاته" ثم نضم إلى هذه النتيجة كبرى مقدّمة مسلمة صغرى، هكذا: غير الواجب ما كان هويته من غيره، وما كان هويته من غيره لا يكون هويته من ذاته. فينتج نتيجة هي عين القضية المفهومة أعني الثانية. فما ذكرته ترجيح الاحتمال الخفي على القوي الصريح قلت: بعد تسليم صحته في ذاته يلزم بقاء القضية الأولى المنطوقة بلا دليل مع أنه المقصود الأصلي. ودعوى البديهية فيها بعيدة مع أن هذه ليست بأقلّ من ذلك في الوضوح فيلزم ترجيح بلا مرجح. وقد قررنا أنه إذا دعا اللفظ شيئًا والمعنى آخر فجانّب المعنى مرجح سيمًا في العلوم العقلية. نعم، لو ضمّ إلى تلك النتيجة مقدمة أخرى لأمكن استنتاج تلك القضية شبيهاً لما سيذكره. لكن ذلك أشدّ كلفة ممّا ذكرنا. والحاصل أن القصد إنما يتعلق بكونهما قياسين لا قياسًا واحدًا وإن اتفق في اللفظ كما في بعض آية الأنفال.^{٢٧}

وقد عرفت ممّا أسلفنا أن المطلوب قد أُثبت بجزأيه. ثم إنه أراد إثباته بطريق آخر على ما هو الظاهر؛ لزيادة الانكشاف، فقال: (لكن كل ممكن فوجوده من غيره) وإلا لزم الدور أو التسلسل أو الترجيح بلا مرجح ولزم الموجود من^{٢٨} المعدوم قد حُرِّز في محله. لكن أورد عليه بجواز وجوب وجوده لذاته بشرطٍ عدميٍّ / وبجواز كون الوجود في الممكن راجحًا غير [٩٣ظ] واصل إلى حد الوجوب. ولا يخفى أن الشيء ما لم يصل إلى رتبة الوجوب يمتنع الوجود. وأيضًا لو لوحظ معنى الممكن في تساوي طرفي الوجود والعدم لا يرد عليه شيء. ثم فيه إيماء

^{٢٧} وفي هامش ر ح ج آ ك: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَقَوْلُوا وَهُمْ مَعْرُضُونَ بِهَا سورة الأنفال، ٢٣/٨. فشكل أول مع أن نتيجته أثمر محالًا،

^{٢٨} ر آ ق: عن؛ ك ج ح: عين.

إلى أن علة الافتقار إلى العلة هو الإمكان عنده أي المصنف، وإن قيل: هو الحدوث أو المجموع. فلنطو^{٢٩} الكلام على غرّة^{٣٠}.

فهذه المقدمة صغرى لكبرى هي قولنا: (وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده) من قبيل حصول صورة الشيء (من غيره). والمراد من خصوصية الوجود ما فهم من قوله: (وذلك) مشيراً إلى تلك الخصوصية (هو الهوية) أي الوجود الخاص. فمعنى هذه المقدمة: وكل ما كان وجوده من غيره فهويته من غيره. يرد عليه: أنه إن أريد من الوجود الأول الخاص فهذيان؛ لعدم الإفادة وإن المطلق فنفس المقدمة ممنوع؛ لأن المطلق ليس بوجود فلا يكون له علة فضلاً أن يكون علته غيره تأمل!

فهاتان المقدمتان تنتجان من الشكل الأول قولنا: (فإذا كل ممكن فهويته من غيره) فهذه مساوٍ للقضية الثانية؛ لأن غير الواجب ليس شيئاً غير الممكن. وقد قرّر في الميزانية: ^{٣١} أن التقريب تام عند كون النتيجة مستلزماً للمطلوب سواء بالتساوي أو بكونها أخص أو منعكساً إليه.

وإن لم تقنع بذلك تضم إلى تلك النتيجة كبرى صغرى مسلمة قولنا: "غير الواجب ممكن" فينتج من الشكل الأول عين المطلوب. إذ المراد من الهوية هو الوجود كما عرفت. ثم نضم إلى تلك النتيجة صغرى مقدمة مسلمة كبرى أعني قولنا: "وكل ما كان هويته من غيره فليس لذاته هو هو" ينتج القضية الأخرى بما اشتمله القضية المفهومة. ثم نجعل هذه النتيجة مقدمةً لدليلٍ منتج لأحد جزأي القضية الأولى، أعني المنطوقة، ولا امتناع لكون بعض المقاصد مبادئاً لبعض الآخر فنقول هكذا: إذا لم يكن وجود الممكن لذاته (فالذي لذاته هو هو الواجب الوجود) لكن المقدم حق^{٣٢} لما ذكرنا^{٣٣} فالتالي كذلك. فنعكسه بالمستوي إلى قولنا: "الواجب الوجود الذي لذاته هو هو" وهو المطلوب. إذ هو الجزء الأول من المقدمة المنطوقة. لكن بيان هذه الملازمة بمقدمةً بديهية هي أنه لا بدّ في جملة الموجودات ممّا يكون وجوده لذاته؛ للدور أو التسلسل أو الترجيح [بلا مرجح] ونحو كما أشير. ولك أن تقول في ترتيب هذا الدليل بناءً على تلك: "الذي وجوده لذاته إمّا ممكن أو واجب" لكن المقدم باطل فالتالي حق وهو المطلوب؛ لأن كل ممكن فهويته من غيره.

لقطب الدين الرازي، ٨/١.

٣٢ ر ج آ - حق.

٣٣ ق: كما ذكرنا.

٢٩ ق: فليطلع.

٣٠ ق: ر: غر.

٣١ المراد بـ"الميزانية" علم المنطق. انظر: شرح المطالع

[٩٤و] فالنتيجة الأولى دليلٌ لبطلان المقدم.^{٣٤} ثم أراد استنتاج الجزء الثاني / من المقدمة الأولى المنطوقة فقال: (وأيضًا) عطفٌ على قوله: "لكن كل ممكن..." على ما هو المتبادر (كل ما كان ماهيته مغايرةً لوجوده فوجوده من غيره) ونضم إليه: "وكل ما كان وجوده من غيره فلا يكون وجوده عين ماهيته"، "فكل ما كان ماهيته مغايرةً لوجوده فلا يكون وجوده عين ماهيته". وإن شئتَ تضم إلى هذه النتيجة كبرى على طريقٍ سهلةٍ الحصولِ صغرى قولنا: "كل ممكن كان ماهيته مغايرةً لوجوده"، فينتج: "كل ممكن لا يكون وجوده عين ماهيته". فنقول بالطريق السابق: "إذا لم يكن وجود الممكن عين ماهيته فوجود الواجب عين ماهيته" لكن المقدم حقٌّ فالتالي - وهو قوله: (فإذًا وجود الواجب عين ماهيته) - حقٌّ، وهو المطلوب. فلنطوِّ في محتملات صور الأدلة على هذا القدر كما في ذوات المقدمات.

ثم لَمَّا استنتج هذه الأربع صراحةً أو ضمناً التي هي مضمون قوله: "هو المطلق" مفهومًا ومنطوقًا أراد أن يذكر مجموعها بلفظ واحد كما في المطلوب فأجمل فقال: (فإذًا واجب الوجود هو الذي لا هو إلا هو) وهو المعنى عن قولنا: "هو المطلق". فهذا التفريع للقضايا الأربع المفصلة كما يدل عليه تفسيره بقوله: (أي كل ما عداه) وهو معنى قولنا: "غير الواجب" (من حيث هو هو) قيل: هذا احترازٌ عن حيثية كونه عين الواجب كما ذهب إليه من قال بوحدة الوجود. أقول: هذا قول المحققين^{٣٥} كما في قاضي مير^{٣٦} (ت. ٩٠٩هـ/١٥٠٣م) وكذا عند الصوفية، فالاحتراز ليس بمناسب إلا أن يُحمَل على المشهور أو إنه ليس بمسلّم عند المصنف كما عند أهل الظاهر، بل بعضهم يجعلون ذلك كفرًا. (ليس هو هو لذاته) وهو الذي فهم عن قوله: "فإذن كل ممكن... إلخ" في المرة الثانية. وقوله: (بل هويته من غيره) عين هذا القول.

وقوله: (وواجب الوجود الذي لذاته هو هو) عكس قولنا: "فالذي لذاته... إلخ" وقوله: (بل ذاته هو) بمعنى ذاته عين ماهيته مضمونٌ قوله: "فإذن وجود الواجب عين ماهيته". وقوله: (لا غير) تأكيدٌ لما قبله. (وتلك الهوية) الذي لذاته هو هو وذاته عين وجوده الذي هو معنى المطلق الذي كونه مرجعًا للضمير (معناه) أي حقيقته وتام ماهيته

بتقييدات وتعيينات اعتبارية، انتهى. وأكفره المولى
المرحوم أحمد العلمي بـ "أنه هم الكفرة الوجودية" إلى
آخر ما قال: "لعل مرادهم مصروف عن ظاهر ما فهم
من كلامهم"، يعرف بالتأمل بأساليب كلامهم.

^{٣٦} شرح قاضي مير للأبهرى، ص ١٠١.

^{٣٤} ر ج ح آ: لبطلان التَّالِي.

^{٣٥} وفي هامش ر و آ و ح ك: حيث قال: وقال المحققون:
إن الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل
الموجودات وظهر فيها فلا ينحو عنه شيء من الأشياء،
بل هو حقيقتها وعينها. وإنما امتازت وتعددت

(عديمُ الاسم) أي اللفظُ الدالُّ، (أي لا يمكن شرحها) لعل وجه عدم الإمكان هو ما حصل من جميع ما قدمه من كونه عين ذاته وكون وجوده من ذاته مع القصر المذكور؛ لأنه يلزم البساطة وعدم المشاركة المانع من التعريف. ولعل من فوائد ما قدمه ذلك. فافهم!

ثم الشرح إمَّا بالحد التام أو العلم المنبئ عن ذات الشيء. وهو المناسب لما هو المختار عند البيضاوي^{٣٧} (ت. ١٢٨٥/٥٦٨٦م) من أن الجلالة وصف لا علم؛ لأن ذاته تعالى غير معقول للبشر. لكن يرد عليه بأنه يجوز كونه معقولاً لبعض البشر كأكمل الأنبياء بالتصفية أو بخلق الضروري، ولو سلّم فلا يلزم منه أن لا يُدَلَّ عليه بلفظٍ مطلقاً؛ لجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى / وهذا مبنيٌّ على ما يقال "أن معرفته بالكنه غير واقعة؛ بل ممتعة" عند بعض، منهم الفلاسفة. إذ طريق الكنه الحد التام المستلزم للجنس والفصل المنفي فيه تعالى و"أن طريق معرفة الجزئي الحواس". وهنا لتجرده ليس بممكن. لكن قال في شرح المواقف: "يجوز خلقه تعالى للبعض الفهم بكنه حقيقته تعالى"^{٣٨} وفي شرح العضد^{٣٩} "يجوز إفادة الرسم كنه المرسوم."

[٩٤ظ]

اعلم أن التعريفات إنما هي للكليات ولهذا يقال - كما في التوضيح -: "الشخصي لا يحد وأمَّا طريق الجزئي فبالحواس"^{٤٠}، وهنا لكون الجزئي مجرداً لا يدرك بالآلة الجسمانية. وفي التلويح إيراداً عليه وتحقيقاً لا يتحملة المقام.^{٤١}

(إلا بلوازمها) أي برسومها. فلا يرد أن^{٤٢} لازم الشيء قد يكون أعم فيكون عرضاً عاماً وقد يكون غير بين وقد فُتِرَ بعدم جواز التعريف بهما والعقل يقدر على إدراك لوازمه، ولو لم يمكن كنهها أيضاً. (منها إضافية) والإضافية عند المتكلم يقال على نحو قادرٍ وعالمٍ، لكن المراد هنا ليس ذلك كما سيظهر، (وهي أشد تعريفاً) بالنسبة إلى السلبية (وسلبية) كعدم كونه تعالى جسماً وجوهراً عنده أيضاً. والظاهر أن المراد غيره هنا. يرد عليه أنه إن أريد من اللازم لازم الماهية فكلّي والملزوم المقصود تعريفه هنا شخصيٌّ وجزئيٌّ فلا ينطبق، وإن لازم وجود فبعد تسلّم وجوده. إن لازم الوجود من قبيل العرض المفارق، كما ذُكِرَ في محله. فلا يصلح تعريفاً.

٣٧ أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥/٣٤٧.
 ٣٨ شرح المواقف للجزجاني، ١/٢٣٦.
 ٣٩ كتاب "شرح العضد على شرح مختصر المنتهى الأصولي" المسمى "شرح مختصر المنتهى الأصولي" لعبد الرحمن الإيجي (ت. ١٣٥٦/٥٧٥٦م). وهذا شرح من شروح "مختصر ابن الحاجب (ت. ١٢٤٩/٦٤٦)" المعروف باسم "مختصر المنتهى الأصولي" وب"منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". انظر: شرح العضد للإيجي، ص ١٦-١٧.
 ٤٠ ر ح ج: بالحواس. التوضيح لصدر الشريعة، ١/٢٨.
 ٤١ شرح التلويح للفتنازاني، ١/٢٨.
 ٤٢ ر: فلا يرد أن إن.

ودعوى الاكتفاء في معرفة ذاته بالوجه القليل الغير الحاصل بإحدى التعريفات المتعده بعيداً غاية البعد، (والأكمل فيه) أي التعريف (اللازم الجامع لنوعيتها) أي نوعي اللوازم من الإضافات والسلوب، (وذلك) اللازم الجامع (كون تلك الهوية) الخاصة الخارجية المذكورة (إلهاً) الظاهر أي معبوداً أو يقال ما ذكره فيما بعده هو معناه في عرفهم. (فإن) هذا (الإله هو الذي ينتسب إليه غيره) أي جميع ما عداه على أن يكون الإضافة للاستغراق وسواءً كان الانتساب بواسطة أو لا. فلا يرد أنه إن أريد من الغير الجميع فلا نسلم^{٤٣} ذلك عند الحكيم بل عندهم لا يصدر عنه شيء غير العقل الأول، وإن البعض فلا نسلم كونه إلهاً مطلقاً، لكن يرد عليه إن أريد الانتساب بالإرادة والاختيار فلا نسلم عند الحكيم، وإن بالإيجاب فلا نسلم كونه إلهاً. وهذه إحدى المسائل التي يخطئ فيها الحكيم.

ثم إن هذه المسألة هنا تعتبر مسلمةً وإلا فبيانها محتاج إلى أنظار دقيقة. وهذه مرجع براهين إثبات الواجب (دون عكسه) أي لا ينتسب هو إلى غيره. فهذه مقدمة بديهية بل أولية بعد تصور الطرفين.

(والإله المطلق) أي للجميع من المجردات والماديات والجواهر والأعراض في عالم الغيب والشهادة، أو المراد من المطلق مفهومه الكلّي مع قطع النظر عن تحققه في ضمن فردٍ خارجي، (هو الذي كذلك) في انتساب الغير إليه وعدم انتسابه إلى الغير (فانتساب الغير إليه إضافي)؛ / لأن الانتساب من مقولة الإضافة. لعل هذا مختص منهم صيانةً [٩٥و] لقاعدتهم: "أن البسيط لا يكون مبدأً لأكثر من واحد". فافهم! (وكونه غير منتسب إلى الغير سلبي) لأنه سلب فيه الانتساب.

ثم ترتيب هذه الأدلة على دعوى "الإله لازم جامع للإضافي والسلبي" التي هي المطلوب هنا هكذا: الإله هو الذي ينتسب إليه غيره بلا عكس. وكل كذا فهو لازم جامع للإضافي والسلبي. فينتج المطلوب الذي هو مضمون قوله: "وذلك هو كون تلك الهوية إلهاً". يظهر بالتأمل. والصغرى قولنا: "فإن الإله هو الذي... إلخ". والكبرى مطوية. بيان الصغرى: الإله هنا الإله المطلق. والإله المطلق هو الذي كذلك. فالمقدمة المذكورة ثانياً كبرى لهذا الدليل. وصغراه مطوية. وبيان الكبرى بقوله: "فانتساب الغير... إلخ". فعليك تصويره على طريق إثبات دعاوى المركبة.

^{٤٣} في جميع النسخ: لا نم.

ثم إن شئت تقول: «الإله أكمل التعريف؛ لأنه لازم جامع.»

ثم الظاهر مما تحرر إلى هنا أمران: «كونه لا هو إلا هو» و«كون الأكمل في تعريفه هو الإله». والمقصود منهما التمهيد لما ذكره بعد هذا، المقصود منه بيان وجه إتيان تعالى بهو ابتداء ثم الجلالة ثم الأحد.

(ولمّا كان الهوية الإلهية لا يمكن التعبير عنها) بحد أو اسم علم لعدم معقولية ذاته لغيره لما مر. وإنما لم يتعقل (لجلالته وعظمتها)؛ لأنه لا هو إلا هو بالمعنى الذي ذكر. ولا شك أن من شأنه كذا فهو في غاية الجلالة ونهاية العظمة. الأولى أن يذكر هذه العلة فيما تقدم. لا يخفى أن غاية ما لزم من هذا التعليل هو التعسر. والمطلوب^{٤٤} هو الامتناع.

كيف؟ والأصح عند المحققين من الصوفية - وهو مذهب ابن عباس وأبي ذرٍّ وكعب الأخبار والحسن البصريّ والشافعيّ والحنبلي^{٤٥} وإحدى روايتي ابن مسعود وأبي هريرة رضي الله عنهم - أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج بعين رأسه. وأيضاً في شرح الجامع الصغير: «أنه جمع بين الرؤية البصرية والجنانية»،^{٤٦} وإن كان المشهور فيه قول عائشة رضي الله عنها^{٤٧} إنه بالبصيرة فقط.^{٤٨}

أن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِيَخبرَ أَن يُسَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِن وَرَآيَ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ﴾؟ قالت: ومن زعم أن رسول الله ﷺ كتّم شيئاً من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية والله يقول: ﴿رَبِّئَاثِمًا رَّرْسُوْلًا بَلَّغَ مَا أَنزَلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾. قالت: ومن زعم أنه يُخبر بما يكون في غدٍ فقد أعظم على الله الفرية والله يقول: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾. انظر: الديباج للسيوطي، ٢١٩/١-٢٢٠. ويقول السّوّي: الراجح عند أكثر العلماء أنه ﷺ رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء؛ لحديث ابن عباس وغيره، وإثبات هذا لا يكون إلا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تعتمد عائشة في نفي الرؤية على حديث رسول الله ﷺ وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات. والجواب عن هذه الآية أن الإدراك هو الإحاطة، والله تعالى لا يحاط به، وإذا ورد النص بنفي الإحاطة فلا يلزم منه نفي الرؤية بغير إحاطة. المنهاج للنووي، ٣/٥٠-٦.

٤٤ في جميع النسخ: المط.

٤٥ يقصد المؤلف أحمد بن الحنبل، لا المذهب الحنبلي.

٤٦ فيض القدير للمناوي، ٦/٤.

٤٧ في ر: عنهم.

٤٨ حدثني زهير بن حرب حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن داود عن الشعبي عن مسروق قال: كنت متكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئاً فجلست فقلت: يا أم المؤمنين! أنظري ولا تعجليني. ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾؟ فقلت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خُلِقَ عليها غير هاتين المرّتين؛ رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظيماً خلقه ما بين السماء إلى الأرض». فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصُرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصُرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾؟ أولم تسمع

(إلا بأنه هو) هذا استثناء بالنسبة إلى عدم إمكان الاسم. وكان معلوميته بقوله: "لا هو إلا هو". فكأنه يقول: التعبير عن الذات إنما يكون بالضمير المكني عنه، وهو هو. وقوله: (ثم شرحه) الظاهر أنه داخل تحت الاستثناء. وهو بالنسبة إلى عدم إمكان التعبير بحد. (إنما يكون بلوازمها وإنه إضافية وسلبية والأكمل فيه ذكرهما) أي الإضافية والسلبية. (وإن الله يتناولهما) لعل هذا مبني على ترادف "الإله" و"الله" عندهم أو تساويهما، وإلا فالفرق بينهما ظاهر والاستلزام ليس بظاهر. (عَقَّبَ) أي الله سبحانه وتعالى جوابٌ "لَمَّا". (هو) أي لفظٌ هو الراجع إلى الذات. وفيه كلام لا يتحمله المقام. / (بالله) في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؛ (ليكون كالكاشف). إذ حقيقة الكشف ليس بمتصور لما عرفت. (عَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ هُوَ) وهو ذات الواجب تعالى. والذي تحرر ممَّا تقدم أنه إنما ابتداءً الله تعالى في هذه السورة بعد الأمر إلى حبيبه صلى الله عليه وسلم بالضمير المكني عن ذاته؛ لعدم الاسم الدال عليه. ثم عَقَّبَ بالله؛ لكونه لازماً أكمل في شرح ماهيته تعالى. ففيه إشارة إلى اختيار طريق الترتي من الأدنى إلى الأعلى. وهو الذي يقتضيه حال السالك العارف طورًا فطورًا.

(وفيه) أي في هذا التعقيب (لطائف كثيرة منها أن تعريفها) أي الهوية (أشعرَ عدم مقدماتها) كالجنس والفصل. وجه الإشعار؛ أنه لو كان ذلك لأتى به ولكون الدلالة خفيةً عُيِّرَ بلفظ الإشعار المنبئ عن العلم الجزئي. وإلا فالملازمة ممتنع. وقد قالوا بعدم قيام دليل على ثبوت البسيط العقلي.

وفي "من التبعية" مضافة إلى "الكثيرة" إشارة إلى أنّ في وراء ما ذكّر لطائف أخرى. لعل منها ما ذكرنا آنفًا. ومنها أن فيه تنبيهًا إلى أن اللائق بالسالك العارف أن لا يقنع على ما ظهر له من وجوه المعرفة، بل يسعى إلى تحصيل ما في وسعه.

(ومنها أنه لما شرحها) أي الهوية (بها) أي بـ ﴿اللَّهُ﴾، باعتبار اللوازم (عَقَّبَ ذلك) أي "الله" (بأنه الأحد وهو الغاية في الوحدة)؛ لأنه لَمَّا عَلِمَ وحدته ممَّا سبق التزامًا ففي التصريح بعده يناسب أن يعبر بنكته لائقة؛ لئلا يخلو عن فائدة.

ومعنى الغاية؛ أنه واحدٌ خارجًا وذهنًا وذاتًا وصفةً ونوعًا وشخصًا، فلا يضر مشاركته في الجنس مع سائر المجردات. بل معنى المجرد فيه مغايرٌ لما في سائر الوجود فواحدٌ فيه أيضًا (فكأن فيه تنبيهًا على أنه لما كان) أي الواجبُ تعالى (في أقصاها) أي الوحدة (ولم يكن له مقدمات) من قبيل عطف العلة على المعلول أو العكس (تعذر تعريفها) أي الهوية المذكورة (بها) بالمقدمات.

ليس المراد بالمقدمات ما يعم العلل والشروط الذهنية، بل المراد ما يكون جزءًا ذاتيًا، وإلا فينتفى مطلق التعريف. هذا حُلْفٌ؛^{٤٩} إذ قد سبق منه تحقق مطلق التعريف أي الرسمي، والمنفي هو الذاتي. فلا منافاة.

(ومنها أن لهوية المبدأ الأول لوازم كثيرة) كوجوب الوجود ومبدئية الكل والإلهية كما سيشير، (لكنها مرتبة فإنها معلولات له ولا يصدر من البسيط من كل وجه) هذا هو المراد في كونه من جملة لطائف ذلك التعقيب (أكثر من الواحد إلا على الترتيب من عنده) أي المبدأ.

يرد عليه أن ذلك إنما هو في المعلول الموجود في الخارج. وظاهر أن هذه المعلولات ليس لها وجود خارجي كالعقل الأول، إلا أن يقال إن لها وجودًا في نفس الأمر فلا بد في جانب العلة^{٥٠} رعاية ذلك كما في الخارجي.

ويرد أيضًا أن ذلك إنما يتصور عند كون الوسطة علة مؤثرة لما بعده كما هو الظاهر^{٥١} في ترتيب العقول مثلًا. وأما الظاهر من هذا الكلام فصدور المجموع من المبدأ على الترتيب. إلا أن يبني الكلام على تحقيقهم^{٥٢} من "أن الكل / مستند إليه تعالى". وما ذكروا [٩٦و] فمن قبيل الشروط والآلات، وإلا فقد أورد عليهم بأمر:

نحو أن الواجب له جهات اعتبارية كالسلوب والإضافات. فباعتبار هذه الجهات يجوز صدور الأمور المتعددة عن المبدأ الفياض، وأنه يجوز أن يكون لذات واحد حقيقي خصوصية مع أمور متعددة فيصدر تلك الأمور بأسرها. فتأمل هنا أيضًا!

وتصوير دليله: "فإنها معلولات له" صغرى. ومضمون قوله: "ولا يصدر... إلخ" كبرى؛ لأنه لازم لقولنا: "وكل معلولات له مرتبة". فينتج من الأول "اللوازم مرتبة". وإن شئت قلت: هذه الكبرى مطوية، وقوله: "لا يصدر..." دليل لهذه الكبرى. والأظهر هكذا: معلولات البسيط إما ليست بصادرة عنه أو صادرة مرتبة. والمقدم باطل، هو مضمون قوله:

^{٤٩} في جميع النسخ: هف.

^{٥٠} وفي هامش ر آ ح: يعني أن البسيط الخارجي ما لا يكون مبدأ لأكثر من معلول واحد خارجي. كذلك البسيط بحسب نفس الأمر لا يكون مبدأ لأكثر كذلك. فافهم!

^{٥١} في جميع النسخ: الظ.

^{٥٢} وفي هامش ر آ ح: وقد نقل من "الشفاء" كذلك. [لم أعر عليه في "الشفاء". ولكن في "شرح المقاصد" للفتازاني ما نصه: "أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات. قال: تمسك المخالف بوجوده: الأول: أن الكل مستند إليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلاً وفاعلاً. ورد بمنع بطلانه." [شرح المقاصد للفتازاني، ٧٨/٤.

”أن لهوية المبدأ الأول لوازمٌ كثيرة“. فالتالي - أعني ”معلولاتٌ بسيطٌ صادرةٌ مرتبة“ - حَقٌّ. وهو مساوٍ للكبرى المطوية.

(ومنها أن القريب منها) أي من اللوازم (أشدُّ تعريفاً) أي رسمياً. أي قوياً في التعريف، ولو كان حصول ذلك خفياً كالحد التام؛ حصوله صعب، وهو موصل إلى كنه الماهية. فلا يرد أن زيادة القرب لا يقتضي أشدّية التعريف كما في لوازم الإنسان، على أنه يمكن أن يقال: ”المراد من القرب ما يكون بالنسبة إلى الذهن“، أو يقال: ”المراد الأصل أن يكون كذلك“. وقد أجيب في محله عن لوازم الإنسان كهوية التي احتج بها المهندسون في نفي إفادة النظر العلم.

(ولا يلزم له) أي ليس له لازم (أقدم) أي أقرب (من وجوب الوجود) إذ سائر اللوازم - ككونه مبدأ الكل - متفرع عليه. وهو بديهي؛ إذ لو لم يجب وجوباً ذاتياً لما يصدر عنه جملة الممكنات كما في^{٥٣} براهين إثبات الواجب وكون العقل الأول لازماً أول إضافي بالنسبة إلى سائر العقول أو في اللوازم لها وجود مستقل وذات أصيل.

ثم إن الأشبه كون هذا ملايم اللازم الإضافي أي انتساب الكل إليه. وإلا يخالف قوله هنالك: ”وهو أشد تعريفاً“. وقوله: (وبواسطة يلزمه^{٥٤} أنه مبدأ الكل) ملايمٌ للسلي، بمعنى أنه لا ينتسب إلى الغير؛ لأنه مستلزم ذلك. (ومجموع هذين الأمرين هو الإلهية) التي هي معنى ﴿اللَّهُ﴾ كما تقدم.

(ولذا) الظاهر من حيث المقام أن يقال: أي ولكون ما ذكر نهاية تعريف الذات مع عدم إفادة حقيقته وشرح ماهيته؛ ليرتب عليه قوله: (أشار بهو إلى الهوية المحضنة البسيطة).

وجعل الإشارة إلى مضمون قوله: ”عديمٌ الاسم وعدم إمكان التعريف“ بعيداً^{٥٥} مقاماً وإن قريباً ربطاً. (حتمًا) أي قطعاً.^{٥٦} الظاهر قيدٌ للبسطة. يؤيده قوله: (التي لا^{٥٧} يمكن التعبير عنها إلا بأنه هو).

ومنها (أنه لا بدّ من تعريفها باللوازم) الأظهر: ”أن تعريفها باللوازم“؛ إذ التعريف بالآله - يعني بالله - غايةٌ في التعريف كما مرّ وهو باللوازم. (وهو) أي التعريف / (الإلهية) [٩٦ظ]

^{٥٦} ح ج - قطعاً.

^{٥٧} ر - لا.

^{٥٣} ر: في بي.

^{٥٤} ر: يلزم.

^{٥٥} ر + فيه إيهام.

الجامعة للإيجاب - أي وجوب الوجود الذي كان تعبير انتساب الكل إليه كما أشير - والسلب هو معنى مبدأ الكل، يعني عدم انتسابه إلى الغير.

(وفيه) أي في^{٥٨} وجوب التعريف باللوازم. وهو مبني على ما^{٥٩} مهده سابقاً من قوله: "عديم الاسم، لا يمكن شرحها"؛ إذ ما ذكر هناك كتمهيد لمجموع اللطائف. تصويره: أن الواجب ذات لا يمكن شرحها والتعبير عنها. وما شأنه كذا فهو باللوازم. وإرجاع الضمير إلى هذا القول ابتداءً خارج عن طور الأفهام. (شك. وهو أن معرفة ماهيته وإن لم يكن لغيره) لبطاطته وجلالته (إلا بالإضافات والسلب) أي باللوازم (إلا أنه) أي الواجب تعالى. وهو متكلم هذا النظم الجليل (عالم بها) أي بماهيته تعالى. (فليم لم يذكرها و) لم (اقتصر على تلك اللوازم؟) وحاصل الشك هو المنع على التردد بأن يقال: "عدم إمكان الشرح إن بالنسبة إلى الله أو المطلق فلا نسلم الصغرى. إذ الواجب عالم بماهيته، فيمكن شرحها له. وإن إلى الغير فقط فالصغرى مسلمة. لكن الكبرى ممنوعة.^{٦٠} وإن بما في الصغرى النسبة إلى العبد وبما في الكبرى إلى الله فالمقدمتان مسلمتان لكن تكرر^{٦١} الوسط ممتنع. وإن شئت جعلت التردد في الكبرى أو^{٦٢} التقريب. فافهم!".

(فقول: ليس للمبدأ الأول مقوم أصلاً) كما عرفت مراراً. فقوله: ^{٦٣} (لأنه وحده مجردة بسيطة منزه عن الكثرة) كالمستغنى عنه. وحاصل الجواب: الظاهر إثبات المقدمة الممنوعة - أعني الصغرى - هكذا: الواجب ذات ليس له مقوم أصلاً. وما شأنه كذا^{٦٤} فيمتنع شرحها. فنفرض سلب الصغرى سالبة المحمول أو المعدولة أو نقول: إن الصغرى السالبة المحمول مع الكبرى السالبة الموضوع منتج في الشكل الأول. ويمكن أن يجعل من قبيل إبطال السند المدعى مساواته. فتأمل! وتحقيق الجواب: أن شرح الماهية ممتنع ذاتي. فلا يتعلق به القدرة ولا يستلزم العجز والنقص كما في سائر الممتنعات كشريك الباري عز اسمه تعالى، وأن العلم بالماهية لا يصحح^{٦٥} الشرح مطلقاً. لكن إن اعتبر في السؤال عديم^{٦٦} الاسم^{٦٧} يعني قد مر أن عدم العلم موجب لعدم الاسم. فلو اعتبر ذلك أيضاً في السؤال لا يدفعه الجواب.

٦٣ ر: فنقله.
٦٤ ق آر - كذا.
٦٥ ق: يصح.
٦٦ ج ق: عدم.
٦٧ ج + الكريم الاسم.

٥٨ ق - في.
٥٩ ق ر - ما.
٦٠ في جميع النسخ: ممة.
٦١ ق: تكرر.
٦٢ ج: إذ.

ويمكن أن يقال في الجواب: أن عاداته تعالى في الخطابات القرآنية خطابه على تحمل المخاطبين. فالمخاطبون - سيما العوام بل الجهلة منهم - لا يقدرّون فهم الشرح لو عبر بذلك. فإن قيل: "إن الله تعالى قادر على إعطاء القدرة إليهم" قلت: لو سلم إمكان ذلك منهم فذلك محل لحكمة الخبير الحكيم. هذا وإن كان / وظيفة لفظية شبيهة^{٦٨} بالخطابية لكن مدار^{٦٩} نكات القرآنية على مثله.

والظاهر أن قوله: (فإذا ذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة أشار إلى وجوده الخاص) من تمتة الجواب. يعني فالإشارة إلى وجوده الخاص إنما هي بذكر الهوية، أعني هو، وبـ "شرحه^{٧٠} باللوازم" أعني الله لا غير؛ لعدم الإمكان.

(ولهذا) أي لاقتصار معرفة الواجب تعالى باللوازم (أصل في الحكمة) فيه إيهام لطيف لا يخفى لطفه، (وهو أن تعريف البسائط بلوازمها القريبة في الكمال) يعني: تعريف البسائط على وجه الكمال^{٧١} إنما هو بلوازمها القريبة. فقوله: "بلوازمها" قيد للمبتدأ^{٧٢} وقوله: "في الكمال" خبر على ما هو الظاهر. فإذا كان تعريفها الكامل باللوازم فليس لها تعريف بالمقدمات. فالحصر مفهوم منه ومن تقابل قوله أيضاً: (كتعريف المركبات بمقوماتها) أي بالأجزاء العقلية وأيضاً يجوز بالأجزاء الخارجية. لعل لهذا أورد بكلمة "الكاف". (وبلوازمها) يعني: المركبات لها تعريفات، بالتحقيقات^{٧٣} واللوازم. وأما البسائط فلها الثانية فقط.

(مُأَحَدٌ^{٧٤} مبالغة في الوحدة) وقد عرفت أنه غاية في الوحدة. (هي لا تتحقق إلا إذا كانت الواحديّة أشد)؛ إذ الغاية إنما يتحقق بالشدة فيما له شدة وفي الواحد شدة. (فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك) بأنواعه الثلاث المحررة في أوائل الميزانية. (فالذي لا ينقسم أصلاً) كالواحد بالعدد الذي يكون حقيقياً بأن لا ينقسم أصلاً كالنقطة والواجب تعالى. وقيل: "وكالعقول المجردة". لكن عليه كلام للمحقق الدوّاني (ت. ١٠٨٠ هـ / ١٥٠٢ م).^{٧٥}

٦٨ ق: شبيهه.

٦٩ ق: مراد.

٧٠ ق: وشرحه.

٧١ ق: الكل.

٧٢ ر: للمبتدأ.

٧٣ ج: بالتحقيقات.

٧٤ ق: وشرحه.

٧٥ ق: الكل.

٧٦ ر: للمبتدأ.

٧٧ ج: بالتحقيقات.

٧٨ ق: وشرحه.

٧٩ ق: وشرحه.

٨٠ ق: وشرحه.

٨١ ق: وشرحه.

٨٢ ق: وشرحه.

٨٣ ق: وشرحه.

٧٤ وفي هامش ر آ ح: الأولى أن يقدم هذا البيان على

(أولى لها) أي للوحدة ممّا ينقسم.^{٧٦} يرد عليه أن المطلوب هو الشدة.^{٧٧} واللازم من هذا البيان هو الأولوية. وهي مغايرة^{٧٨} لذلك؛ لكونهما قسمي مقسم واحد. إلا أن يقال بتلازمهما^{٧٩} كما قيل. أو المراد من أحدهما هو الآخر بالتجزؤ. فيكون حاصل الدليل من هذه المقدمات هكذا: ﴿أَحَدٌ﴾^{٨٠} مبالغة في الوحدة، “والمبالغة في الوحدة ما يكون^{٨١} فيه الواحدية أشد”، “وما يكون فيه الواحدية أشد الذي لا ينقسم أصلاً” بتأويل الأولوية بالشدّة وبعكسه المستوي يتحمل يسير أيضاً. فينتج “أحد أي الأحد الواقع في هذا الموضوع الشريف الذي لا ينقسم أصلاً” وهو المطلوب. / وقوله: “فإن الواحد... إلخ” علّة لما تضمنه المقدمة الأولى بأن يقال مثلاً: “الواحد مقولٌ بالتشكيك والمقول بالتشكيك فيه أشد”. فافهم!

[٩٧ظ]

(فإذا ثبت أن الوحدة قابلة للشدّة والضعف) كما ذكرنا فقوله: (وأن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك) ممّا لا يحتاج إليه، (والأكمل في الوحدة لا يمكن أقوى منه في الوحدة) لعل هذا منتزع من قوله: “فالذي لا ينقسم”. (ف﴿أَحَدٌ﴾)^{٨٢} جواب “إذا”، دل على أنه واحد من جميع الوجوه ذهنًا وخارجًا كما مر، كما يشير إليه قوله: (لا كثرة هناك، لا كثرة المقدمات كالأجناس والفصول) التي تكون في الماهية المركبة المتكثرة التي لها أجزاء عقلية. ولفظ “الكاف” تفسيرية كما يقال في بعض المواضع أو الذي يقال له: “القران والعينية”. (ولا كثرة الأجزاء) أي الخارجية (كالمادة) الهيولى (والصورة) والظاهر الصورة الجسمية ويحتمل ما يعم لها وللنوعية. (وذلك) أي الوحدة على الوجه المذكور (تتضمن كونه منزهاً عن الجنس والفصول) كأنه أراد بالجنس الأبعد وبالفصل المطلق؛ ولذا أورد بصيغة الجمع مع إيراد الأول بالإفراد. فإذا تضمنت التنزه عن الأجزاء الذهنية التي هي الجنس والفصل فأولى أن تتضمن التنزه عن الأجزاء الخارجية. فقوله: (وعن سائر وجوه التشبيه) غير مصروف

٧٦ ر: فما ينقسم.

٧٧ ر: النكته؛ ق: شدة.

٧٨ وفي هامش ح ج ر: وإن شئت قلت بعد هذه المقدمة:

٧٩ ج: فهي مغايرة.

٨٠ “وما لا ينقسم أصلاً فهو مبالغة في الوحدة” فينتج:

٨١ وفي هامش ح ج: المغايرة اعتبارية.

٨٢ “أحد مبالغة في الوحدة” وقلت: هو المطلوب.

٨٣ وفي هامش ح ج ر: قوله “أحد... إلخ” ما هو مذكور

٨٤ وفي هامش ح ج ر: قوله: “فأحد دل” خلاصته نتيجة

ابتداء وصريحا وقوله: “والمبالغة... إلخ” ما هو

الدليل المفرد، وقوله: “فإذا ثبت” تذكير لهذا الدليل

المذكور ثانيًا بتأويل، وقوله: “وما يكون فيه الواحدية”

كما يظهر بعد التأمل الصادق.

هو مضمون قوله: “فالأذي لا ينقسم” بقلبه اللازم له، إذ

العكس؛ لكونه جزئيًا لا يصلح كبرى. فلو لم يقلب لزم

عن ظاهره وواقع على حقيقته التي يقتضيها مقام كمال تنزيه الواجب تعالى وتقدس وغير خارج عن تضمن الوحدة المذكورة.

فلئن قيل: "حب أن دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة تحت هذه اللفظة، فأين البرهان عليها في هذه الصورة؟"، فنقول: برهانه أن كل ما كانت هويته إنما تحصل من اجتماع أجزاء، كانت هويته موقوفة على حضور تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره. لكن المبدأ الأول هو هو لذاته كما دل عليه ﴿هُوَ اللَّهُ﴾^{٨٣} فإذا ليس له شيء من الأجزاء. هذا ما بلغ إليه فهمي في هذه الآية. والله المحيطة بأسرار كلامه.

ثم المراد من هذا الكلام إثبات الوحدة المقصودة هنا بدليل آخر. وإلا فمستغنى عنه بما تقدم كما يشعره قوله: (والبرهان على اندراج هذه المسألة) أي مسألة عدم جزء الواجب ذهنًا وخارجًا (تحت هذه اللفظة) أي لفظه أحد^{٨٤} (أن ما كان هويته من اجتماع الأجزاء) ذهنًا وخارجًا (فهويته موقوفة عليها) على تلك الأجزاء، وكل شيء يكون هويته موقوفة على الأجزاء فلا يكون هو / لذاته. فينتج من أول الشكل قولنا: "إن ما يكون هويته من اجتماع الأجزاء (فلا يكون هو هو لذاته)". فنجعل هذه النتيجة كبرى لقولنا: (لكن المبدأ الأول هو هو لذاته) صغرى. فينتج من الشكل الثاني "المبدأ الأول لا يكون من اجتماع الأجزاء". ثم نعكس هذه النتيجة فنقول: "ما لا يجتمع"^{٨٥} من الأجزاء هو المبدأ الأول. "والمبدأ الأول أحد". ينتج: "إن ما لا جزء له أحد" وهو المطلوب.

ولك أن تجعل النتيجة الأولى صغرى، والمقدمة الثانية كبرى للشكل الثاني أيضًا، إذ الشخصية قد تقوم مقام الكلية. فينتج بلا احتياج إلى ارتكاب تقديم الكبرى على الصغرى، وإلى عكس النتيجة. وقوله: (كما دل عليه ﴿هُوَ اللَّهُ﴾) دليل على المقدمة الأخيرة كما مر.

ثم إنك قد عرفت أن المراد من الأجزاء ما يعم الخارجية والذهنية، بل مجعتهما من حيث هما، لا الذهنية فقط، وأن هذه المقدمة مبنية على ما تقدم بيانه كما يشير إليه قوله: "كما دل عليه ﴿هُوَ اللَّهُ﴾"، وأن هذه ليست مبنية على لزوم التركيب ابتداء. فلا يرد أن اللازم هو التركيب الذهني وليس بمتنع والممتنع هو الخارجي، وليس بلازم على أنه يقال

^{٨٣} وفي هامش ح ج ر: بأن يكون معنى له ومحمولاً عليه، ^{٨٤} وفي هامش ح ر: بتأويل الإيجاب. كما سيظهر.

في إثبات البساطة العقلية: إنه إذا كان التعيين يعني نفس الحقيقة كان نوع تلك الماهية منحصرًا في الشخصي بالضرورة، ويقربه ما ذكر العلامة القُطْبُ^{٨٥} على ما ذكره شارح^{٨٦} **حكمة العين**:^{٨٧} "أنه إذا كان وجوب الوجود نفس الماهية أي تمامها لا يمكن أن يكون الامتياز بالفصل، وإلا لكان وجوب الوجود جزء الماهية لا نفسها".^{٨٨} وأنا أقول: إذا سلم البسيط الخارجي من جميع الوجوه يثبت البسيط العقلي، وإلا يلزم قيام التعدد بالبسيط أو صدوره عنه. فإن قلت: إنه عينه، والقيام والصدور يقتضي الغيرية، قلت: المتعدد لا يكون عين الواحد ونفسه أيضًا. فحاصله راجع إلى الترديد. فافهم!

وبما قرر كله أمكن لك الجواب عمّا يقال: "من عدم قيام برهان على ثبوت البسيط العقلي أو على امتناع التركيب العقلي".

واعلم أن في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أربعة أحكامٍ ضمناً أو صراحةً: كونه واجب الوجود، وكونه مبدأ الكل، وكونه مسلوب الماهية، / وكونه أحدًا. فجعل المصنف قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [٩٨ظ] دليلاً على الأولين صريحاً، وعلى الأخيرين ضمناً. فقوله: ﴿هُوَ مَا لَا جَوْفَ لَهُ﴾ دليلٌ ضمني لكونه أحدًا. إذ الجوف إنما يتصور باشمال الأجزاء وبالحدود الثلاثة،^{٨٩} يعني هو أي المبدأ أحد؛ لأنه صمد بمعنى لا جوف له. وما لا جوف له أحد. (والسيد) أي المقصود إليه في الحوائج، من^{٩٠} "صَمَدٌ إِلَيْهِ إِذَا قَصِدَ". وهو الموصوف به على الإطلاق، فإنه يستغني عن غيره، وكل ما عدها يحتاج إليه في جميع جهاته كما في القاضي.^{٩١} وقوله: (فمعناه على الأول سلباً، إشارة إلى نفي الماهية) أي المتعلقة^{٩٢} للغير لبساطته كما عرفت مراراً دليل^{٩٣} ضمني على كونه مسلوب الماهية، هكذا: "المبدأ لا جوف له أي بسيط"، "وما لا جوف له لا ماهية له أي متعلقة".^{٩٤} وإلا فقد اشتهر في السنة الحكماء والمتكلمين أن يقال: "ماهية الواجب، وماهية البارئ". نعم! يقال: إنه لا يتصف بالماهية أو بالمائية. لكن ما ذكروا في بيانه ليس بخارج عمّا ذكرنا.

ثم إن المقدمة الأولى - أعني قوله: الصمد ما لا جوف له - صغرى، مع قوله: "وما لا جوف له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار لذاته غير الوجود" كبرى، ومع قوله: "والذي لا اعتبار لذاته

^{٨٥} هو قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (ت. ١١١٦هـ/١١١٦م). وفي هامش ح ج ر: الطول والعرض والعمق.

^{٩٠} ر: في. ^{٩١} هو السيد الشريف الجرجاني (ت. ١١١٦هـ/١١١٦م).

^{٨٦} تفسير البيضاوي، ٥/٣٤٧.

^{٨٧} شرح حكمة العين لمحمد بن مبارکشاه، ص ٣؛ حكمة

^{٩٢} ر: المتعلقة. ^{٩٣} ر: دليلى.

^{٨٨} شرح حكمة العين لمحمد بن مبارکشاه، ص ١١-١٢. ^{٩٤} ر: متعلقة.

إلا الوجود غير قابل للعدم“ كبرى ثانية، دليل“ صريح على قولنا: ”فإذا الصمد الحق الواجب الوجود“ بطي كبرى ثالثة هي قولنا: ”وما لا يقبل العدم هو الواجب الوجود“ بطريق مفصول النتائج. ولا يخفى أن هاتين المقدمتين - سيما الأولى - مما يحتاج إلى البيان.

(وعلى الثاني) وهو كون الصمد بمعنى السيد (إضافي وهو كونه مبدأ لكل)؛ لأنك قد عرفت من معنى السيد من الاستغناء عن الغير واحتياج الغير إليه. فنقول: الصمد سيدٌ والسيد مبدأ الكل. (ويحتمل إرادتهما) بناءً على عموم المشترك.^{٩٥} وأما البناء على تجويز جميع معاني المشترك - كما هو مذهب الشافعي - فلا يساعده ما اشتهر من مذهب المصنف من أنه من الحنفية؛ لأنهم لا يجوزون ذلك الجمع مطلقاً. فالأولى فيما سبق أن يقال: ”هو ما لا جوف له أو السيد“ بـ(أو) بدل الواو. (فمعناه: أن الله هو الذي يكون كذلك) أي الواجب الوجود والمبدئية لكل مثلاً. فهذا كمجموع النتيجة المذكورتين صريحاً / كما يؤيده قوله: (أي الإلهية عبارة عن السلب والإيجاب) التي معناها وجوب الوجود والمبدئية لوجود ما عداه.

[٩٩و]

وكونه نتيجة لما ذكر، باعتبار ضم الصغرى مسلمة على تلك النتيجة، بل النتائج كبرى، هكذا: ”الله صمد“، ”والصمد الحق الواجب الوجود مثلاً“، فالله هو الذي يكون كذلك أي الواجب الوجود. عليه فقس! فيكون الصمد دليلاً بل أدلة باعتبار لما قبلها من الأحكام كما عرفت.

ثم قيل: في تنكير ﴿أَحَدٌ﴾ مع تعريف ﴿الصَّمَدُ﴾ وجوه.^{٩٦} منها أن الإشارة إلى الذات المقدسة غير ممكن تعريفها، وأن الأصل في ﴿أَحَدٌ﴾ عدم دخول (ال) وإن دخل شاذاً، وأن ﴿اللَّهُ﴾ خبرٌ لـ ﴿هُوَ﴾ فيفيد الحصر. فناسب كون هذه الجملة مفيداً للحصر. فعرف الخبر؛ ليكون على وفقه.

والجُبائي وأبو هاشم من المعتزلة. وذهب مالك والشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني المالكي والقاضي عبد الجبار المعتزلي إلى جواز عموم المشترك. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤/ ٣١٠-٣١١؛ شرح العضد للإيجي، ص ٣٦-٣٧؛ أصول الفقه لمحمد الخُصري بكَ، ص ١٤٧؛ الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زُيدان، ص ٣٢٩-٣٣٠.

^{٩٦} ر: وجوها.

^{٩٥} اختلفوا في عموم المشترك؛ وهو أن يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد جميع معانيه، بأن تتعلق النسبة بكل واحد منها، بأن يقال: رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية والذهب والجاسوس وغيرها من معانيها، ورأيت الجؤن، ويراد به الأبيض والأسود، وأقرأت هند، ويراد بها حاضتٌ وطهرت. وكالمولى وضع للمعتق وللعتيق. فذهب أبو حنيفة إلى منع عموم المشترك، وعليه الكرخي وفخر الدين الرازي والبصري

(هَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) لما بين أن الكل محتاج إليه) كما هو الأظهر من الصمد على تقدير معنى السيد، (فإنه فياض الوجود) والمراد من الفيض هنا فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وكما^{٩٧} فهم من معنى الإضافي للجلالة أيضاً كما في حاشية المطالع.^{٩٨} وهذا أقرب لقوله: (وكان لبعض الأوهام أن يتوهم أن هويته لما كانت تقتضي الإلهية التي بعض معناها الإضافة) أي كونه مبدأ الكل. (فلعله يقتضي وجود مثله فيلد) لأن كونه مبدأ إنما يكون بالولادة. فلعل هذا الوهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد؛ إذ المبدئية في الشاهد إنما هو يتصور كذلك. فحاصل الوهم: الله يلد منه مثله؛ لأنه مبدأ للكل، والمبدأ يلد منه مثله؛ لأن مدخول «لَمَّا» علةٌ لجوابه. (بين الله) جواب «لما» الأولى (أنه لا يتولد عنه مثله) فقال: (هَلَمْ يَلِدْ).

ثم أراد الاستدلال عليه فقال: (فإن ما يتولد عنه مثله كانت ماهية نوعية) الظاهر بالرفع اسمٌ كان (مشاركةً بينه) أي بين شخص الوالد (وبين غيره) أي شخص المولود مثلاً؛ إذ المماثلة اشتراك شخصين مثلاً في نوع. (فيتشخص بالمادة) الظاهر أن المراد من المادة هي الهيولى، ففي التفريع خفاء. ولو قلنا: «إن الاشتراك في الماهية يوجب قبول الانفكاك والانفصال والاتصال الموجب لثبوت الهيولى» لكان في غاية البعد؛ إذ الواجب عندهم ماهية نوعية. والظاهر إن التفريق بما ينحصر في فرد واحد، وغيره لا يفيد شيئاً. لعل الوجه فيه أن يراد بقوله: «بالمادة» أي المادي بمعنى أنه يلزم حينئذ تشخص كل من الأشخاص / يعني تعينه وامتيازها بالأمر المنسوبة إلى المادة وهي العوارض المشخصة، لكن قوله: [٩٩ظ] (والمادي متولد عن غيره) إن أريد الكلية فليست بمسلمة؛ إذ ظاهر أن معظم الماديات ليس بمتولد عن شيء، وإن الجزئية فليس بمفيد.

(والتقدير أنه لم يلد) لعل المقام أن يقال: إنه لم يتولد عن غيره، كما أن المقام في قوله: «لأنه لم يلد»؛ لأنه لم يولد، على طريق عطف العلة على المعلول؛ لأنه لو كان ممن يولد لم يكن مبدأ للكل ومحتاجاً إليه للجميع. وقد قررنا فيما سبق - بل مراراً - أنه ليس كذلك كما يشير إلى بعضه الجواب الآتي. فأمكن لك أن تقول: إنه بعد هذا التقرير لا سؤال ولا حاجة إلى الجواب. فافهم!

^{٩٧} وفي هامش ح ج ر: عطف على قوله: «كما هو» ج ق - كما في حاشية المطالع. حاشية طوالع الأنوار للأصفهاني، ص ٣٢٨؛ طوالع الأنوار للبيضاوي، الأظهر.

ثم نقول في تصوير هذا الدليل: لو تولد عنه مثله لكانت ماهيته مشتركة، ولو مشتركة كانت مشخصة بالمادة، ولو مشخصة بالمادة لكان مادياً، ولو كان مادياً لتولد عن غيره، فلو تولد عنه مثله لتولد عن غيره. والتالي باطل؛ لأن التقدير خلافه؛ لأنه لم يولد.

وإن نظرتَ إلى عدم الشرط في ظاهر المقدمات قلتَ هكذا: "إذا كان ما يتولد عنه مثله متولداً عن غيره، فلو تولد عن الله مثله لتولد عن غيره". (فالمقدم حق؛ لأن ما يتولد مثله)^{٩٩} ماهيةً مشتركةً. والماهية المشتركة متشخصة بالمادة، والمتشخصة بها مادي، والمادي متولد عن غيره، فما يتولد عنه مثله متولد عن غيره. والتالي حق أيضاً؛ أعني قولنا: "لو تولد عن الله مثله لتولد هو عن غيره".

ثم نجعله مقدمة شرطية لقياس استثنائي باستثناء نقبض تاليه بالأسلوب السابق.

(فإن قيل: أي إشارة) أي دليل (في السورة تدل على أنه غير متولد عن غيره) يعني: أنك قد استدلت قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾. فما دليل قوله: ﴿لَمْ يُولَدْ﴾. بل الأول متوقف على الثاني، فالاتجاه فيه أكد؟ (قيل: لأنه لما لم يكن له ماهية سوى أنه هو ابتداءً به في أولها) أي السورة، من قولنا "هو" و"الله" بناءً على المعاني المحررة هناك بمثل كون وجوده عين ذاته (وجب أن لا يكون متولداً عن غيره) فنقول: الله وجوده عين ذاته ومبدأً للكل. وما شأنه كذا فلا يتولد عن غيره. بحكم كون مدخول "لما" علّةً لجوابه. فقوله: (وإلا لكانت هويته مستفادة من غيره، فلا يكون هو هو لذاته) دليلٌ لإحدى هاتين المقدمتين. لكن الظاهر بحسب المعنى كونه دليلاً آخر على المطلوب الأول. / وهو الظاهر بطريق قياس الخلف.

(﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾: لما بين أنه غير متولد عن مثله وأن مثله غير متولد عنه، بين أنه لا يكون له كفوًا أي ليس له ما يساويه في قوة الوجود) نوعية أو جنسية، يعني من غير علاقة ولادة أيضاً (أما) وجود المساوي في الماهية النوعية (فيبطله)^{١٠٠} قوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾؛ فإن وجود المساوي في الماهية النوعية وجود ماهية مشتركة (وما كان ماهيته مشتركة فوجوده مادي متولد عن غيره)، فينتج بضم صغرى مطوية مذكورة قولنا: وجود المساوي في الماهية النوعية وجوده مادي متولد عن غيره. ثم نقول: "وكل مادي متولد عن غيره" يبطله قوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾. فينتج المطلوب.

^{٩٩} ر - فالمقدم حق؛ لأن ما يتولد مثله.

^{١٠٠} وفي هامش ر آ: الفاء جواب شرط محذوف.

أو في الجنسية (وهو) أي الجنس المنفهم من قوله: "الجنسية" (وجوب الوجود) فيبطله هذه الآية أي ﴿لَمْ يُؤَلَّفْ﴾ كما يؤيده قوله أيضاً؛ لأنه حينئذ^{١٠١} له جنس وفصل؛ لأن المساوي في الجنس مستلزم للجنس. وكل ما له جنس فله فصل؛ لأن الجنس مستلزم للفصل. وإذا كان له جنس وفصل (فيكون وجوده) أي تمام ماهيته حاصلاً (من الأزواج) أي المزوجة (الحاصل بين الجنس الذي كالأم وبين الفصل الذي كالأب) فإن الولد منتسب بالأب وأصالته قوية. والفصل مقوم للماهية وأصل في انتساب الماهية. وقد سمعت الكلام في التركيب العقلي جرحاً وتعديلاً. فيكون صورة الدليل: وجود المساوي في الجنسية مستلزم للجنس والفصل له تعالى. وما له جنس وفصل^{١٠٢} يكون حاصلاً من الأزواج، وما يحصل من الأزواج^{١٠٣} يكون متولداً عن الغير. وما يكون متولداً عن الغير يبطله قوله: ﴿وَلَمْ يُؤَلَّفْ﴾.^{١٠٤} ينتج: وجود المساوي في الجنسية يبطله الآية، وهو المطلوب. وتقرير الجامع بين هذين الدليلين ويكون منتجاً للمطلوب الأول أن يقال: ما يساوي له في الوجود إما مساوٍ في النوعية أو الجنسية. والمساوي في النوعية يبطله الآية بما تقدم من الدليل، والمساوي في الجنسية يبطله الآية بما تأخر من الدليل السابق. فينتج على طريق قياس المقسم: "ما يساوي له / في الوجود تبطله الآية، وهو معنى قوله: ليس له ما يساويه في قوة الوجود". فهو المطلوب. (ويبطله) أي المساوي في الجنسية كما هو الظاهر^{١٠٥} (أيضاً أولها) أي أول السورة (لأن ما كان ماهيته منها) على ما في النسخة. لكن الظاهر "منهما" أي الجنس والفصل (لم يكن هو هو لذاته) تقريره: المساوي في الجنس ما كان ماهيته منهما. وما كان ماهيته منهما لم يكن هو هو لذاته. وما لم يكن هو هو لذاته يبطله أول السورة. ينتج: "المساوي في الجنس يبطله أول السورة". وهو المطلوب، لكن بنوع مساهمة في المقدمات ولا يعبأ به في ترتيب الأدلة.

[١٠٠ظ]

(خاتمة) أي نتيجة وخلاصة لما سبق كله. إذ نتيجة الشيء تتأخر عن الشيء وتكون في خاتمته. (أشار) والإشارة قد تستعمل في ما هو أعم منها ومن الصراحة وهو المراد هنا،

^{١٠١} في جميع النسخ: ح. وفي هامش ر ح ج: هذه المقدمة تعتبر مطوية في نظم

^{١٠٢} وفي هامش ر ح ج: هذا بحكم قوله: "لأنه حينئذ له

القياس كالمقدمة المقدمة. جنس وفصل؛ لأنه مستلزم لذلك".

^{١٠٣} وفي هامش ر ح ج: فيكون قوله: "الحاصل بين

الجنس... إلخ" إشارة إلى دليل هذه المقدمة. الأصل: "إذا دار الضمير بين القريب والبعيد فالقريب

أولى" [المحقق].

أو يقال: "الكناية بالضمير ليست بصراحة"^{١٠٦} (أولاً إلى هويته المحضنة) الخالصة عن اللوازم بقوله: ﴿هُوَ﴾، وإنما أورد بالإشارة لأنها التي لا اسم لها إلا بأنه هو؛ لما عرفت من عديم الاسم والشرح. (ثم عقب بالإلهية التي هي أقرب اللوازم وأشدّها تعريفاً) الأوفق لما سبق "أشد اللوازم وأكملها". (ثم عقب بالأحدية لثلاً يعرض بالمقومات) بأن يقال مثلاً: "لِمَ لا يجوز أن يعبر عنه بما يدل على كنه ذاته تعالى كالحمد التام". وجه دفع هذا الاعتراض: أن ذلك إنما يتصور عند وجود الأجزاء المقومة له. وهذا منتف هنا؛ إذ هو أحد لأجزاء له ذهنًا، كما لا أجزاء له خارجًا، كما يشير إليه قوله: (وليدل على أنه واحد من جميع الوجوه) أي ذهنًا وخارجًا كما مر. ففيه إشارة إلى أن ﴿أَحَدٌ﴾ مساقٌ لفائدتين، لغيره ولنفسه. فافهم! (ورتب الأحدية على الإلهية) أي الجلالة (دون عكسه) بأن يقال: "هو أحد الله" (فإن الإلهية عبارة عن استغنائه) وهو المعنى الإضافي كما أن قوله: (واحتياج الكل إليه) هو المعنى السليبي (ولما كان كذلك) أي إذا ثبت الاستغناء عن الكل واحتياج الكل إليه (كان واحدًا مطلقًا وإلا لاحتاج إلى أجزائه) والتالي باطل؛ لأننا قد فرضنا استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه. لعل هذا مبني على كون الجزء غير الكل أو عدم عينه. وإلا فأمر هذا البطلان مشكل. ويمكن أن يقال في البطلان: إن الافتقار من لوازم الإمكان. ولا يخفى أن الكلام في هذا المقام مبني على ما تقدم؛ إن تم تم، وإلا فلا. فالكلام / على مقدماته - بحثًا بل حلًا أيضًا - مما ينبغي أن يتحاشى عنه. تقرير الدليل: [١٠١ و]

الإلهية عبارة عن الاستغناء والاحتياج إليه. وكل كذا فهو مقتض للوحدة. فينتج قوله: (هي تقتضي الوحدة). وأما قوله: "ولما كان كذلك... إلخ" دليلٌ لهذه الكبرى المطوية.

(ثم عقب ذلك) أي الأحدية (بالصمدية ودل) لعل أدلُّ أو أي أدلُّ^{١٠٧} (على تحقيق معنى الإلهية التي معناها وجوب الوجود والمبدئية لما عداه) كما مر هنالك. (ثم عقبه) أي الصمدية (بأن لا يتولد عنه غيره؛ لأنه غير متولد عن غيره، وبين أنه وإن كان إلهاً

فقال: "هذا مبحث المضمّر، والتعبير به وبالضمير للبطريّين. وألْكُوفِيُونٌ يقولون: الكناية والمكّيّ. ولكونه ألفاظاً محصورة بالعدّة، استغنيا عن حده، كما هو اللائق بكل معدود، كحروف الجرّ". انظر: الاعتراضات النحوية لرضا عبد الجيد، ص ١٦٣؛ شرح شذور الذهب لعبد الله بن يوسف، ص ١٦٨؛ همع الهوامع للسيوطي، ١/١٩٠.

١٠٧ ر: أدلّ.

١٠٦ الكناية عند الكوفيين تستعمل لمرجع الضمير. قال ابن هشام: "ولتعلم أن المضمّر والضمير اسمان لما دل على متكلم، أو مخاطب، أو غائب كأنا، وأنت، وهو، وتسميته مضمراً أجرى على قياس التصريف؛ لأنه من أضمّرتُه، أي: أخفيتُه، وأما الضمير فعلى حد قولهم: عقدت العسل فهو عقيد؛ أي: معقد. والكوفيون يسمونه كناية ومكنياً؛ لأنه ليس بالاسم الصريح." وأما السيوطي، فقد استغنى بعده عن حده،

لجميع فياضاً للوجود له لكن لا يجوز أن يفيضه) أي الوجود (على غيره) على طريق الولادة (كما لم يكن وجوده عن فيض غيره. ثم عقبه) أي عدم الولادة (بأنه ليس له ما يساويه في قوة الوجود) وقد سبق التفصيل، فلن تحتاج إلى الإعادة.

خلاصة الخاتمة:

أنه إنما ابتدأ بـ ﴿هُوَ﴾ لعدم إمكان التعبير^{١٠٨} بما يدل على حقيقته وهويته الخاصة، والمقام يقتضي التعبير عن ذاته.

وإنما عقبه بـ ﴿اللَّهُ﴾؛ لأنه لما تعذر تعريفه بذاته وأمكن باللوازم وكان الأولى ما يكون أشد وأكمل منها، وذلك إنما يكون بمجموع اللازم الإضافي والسلي وكان الإلهية جامعاً لهما أورده عقبيه. وعقبه بقوله: ﴿أَحَدٌ﴾؛ لئلا يتوهم إمكان التعريف بالمقومات. وقدم قوله: ﴿اللَّهُ﴾ على قوله: ﴿أَحَدٌ﴾؛ لأن الألوهية مقتضية للأحدية. فكأنها علة لها.

ثم عقبه بقوله: ﴿الصَّمَدُ﴾؛ ليكون كالدليل على الإلهية؛ لأن وجوب الوجود والمبدئية لكل مختص بالإلهية.

ثم عقبه بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾؛ لئلا يتوهم كون المبدئية على طريق الولادة. ثم قوله: ﴿وَلَمْ يُؤَلَدْ﴾؛ ليكون كالدليل لما قبله. ثم أورد قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾؛ لئلا يتوهم وجود مساوٍ له من غير الولادة.

(فمن أولها) أي السورة إلى ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ وقع (في بيان ماهيته) بحكم لفظ ﴿هُوَ﴾. فإن الماهية والهوية متحدتان بالذات وإن تغايرتا بالاعتبار (ولوازمها) بحكم لفظ ﴿اللَّهُ﴾ (و) بيان (وحدة حقيقته تعالى) بحكم قوله: ﴿أَحَدٌ﴾ (وعدم تركبه أصلاً) بحكم قوله: ﴿الصَّمَدُ﴾ (ومن ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى آخر السورة) وقع في بيان (أنه ليس له ما يساويه لا في نوعه ولا في جنسه لا بأن يكون غيره متولداً عنه) الأولى تأخيرها عن قوله: (ولا بأن يكون هو متولداً عن غيره)؛ لأن الأول بحكم قوله: ﴿لَمْ يُؤَلَدْ﴾ والثاني بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾. فافهم! كما أن قوله: (ولا بأن يكون) أي أحد (موازياً له في الوجود) / بحكم قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (فهذا المبلغ). الأولى "فهذا" بالباء أي بما ذكر في السورة من بيان الإلهية ولوازمها وغيرها (يحصل تمام معرفة ذاته) على وجه يمكن للبشر حصوله،

[١٠١ظ]

وعن الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م): إن القرآن على معرفة التوحيد والصراف المستقيم والآخرة. والسورة على الأول.^{١١٩} وقيل عن الرّازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩م): لأن القرآن على براهين وجوده تعالى ووحدايته وصفاته، فصفاته صفات الحقيقية أو الفعل أو الحكم، وهذه ثلاثة، والسورة على صفات الحقيقية، فهي ثلاث.^{١٢٠} وقيل: القرآن خبرُ خالق وخبر مخلوق وإنشاء، والسورة على الأول. وقيل كما في الإِتقان:^{١٢١} القرآن على توحيد وأحكام وأخبار.^{١٢٢} وقيل، وقيل...

لكن المعادلة هل من حيث الثواب أم لا؟

قيل: نعم، بشهادة ظاهر أحاديث «الرِّزْلَةُ وَالنَّصْرُ وَالْكَافِرُونَ»، ولورود الأخبار^{١٢٣} بتفضيل بعض السور والآيات. وقيل:^{١٢٤} لا؛ لقوله عليه السلام: «مَنْ قرَأَ الْقُرْآنَ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرٌ حَسَنَاتٍ». ووفق بأن قراءة الإخلاص توجب ثلث الثواب باعتبار أداء المعنى من غير اعتبار النظم. ألا ترى أن التوحيد بأي لفظٍ يوجب ثواباً فلا ينافي أن يكون أداؤها بحسب نظم القرآن موجباً لثوابٍ أعظم من الأول. وتوقف^{١٢٦} فيه^{١٢٧} بعضهم.^{١٢٨} وهذا قريب إلى ما نقل عن الإمام الحنبلِيّ،^{١٢٩} والمنقول عن ابن الحَصَّارِ^{١٣٠} وابن عبْدِ السَّلَامِ^{١٣١}

١١٩ جواهر القرآن للغزالي، ص ٥٩.
١٢٠ التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ١٧٦/٣٢-١٧٧.
١٢١ ج ح ق - كما في الإِتقان.
١٢٢ الإِتقان للسيوطي، ٤٠٦/٤.
١٢٣ وفي هامش ر آ ك: كما في التآريخاتية وهو المفهوم من كلام حفيد السعد.

١٢٤ لعله أشار بهذا إلى قول ابن عقيل. أصله في الإِتقان هكذا: "وقيل: تعدل في الثواب وهو الذي يشهد له ظاهر الحديث والأحاديث الواردة في سورة الزلزلة والنصر والكافرين. لكن ضعف ابن عقيل ذلك وقال: لا يجوز أن يكون المعنى فله أجر ثلث القرآن لقوله: «من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات»." الإِتقان للسيوطي، ٤١٢/٤.

١٢٦ ر ح ج ق: يتوقف.

١٢٧ وفي هامش ر آ: حيث قال: الأسلم السكوت في هذه المسألة.

١٢٨ الإِتقان للسيوطي، ٤١٣/٤.

١٢٩ كتاب الزهد لأحمد بن حنبل، ص ١٥٦.

١٣٠ ر ح ج ق آ: ابن حصاد. هو أبو الحسن الحَصَّارِ علي بن محمد الحَزْرَجِيّ الإِشْبِيلِيّ (ت. ٦١١هـ/١٢١٤م). وهو من مصادر الإِتقان. انظر: الإِتقان للسيوطي، ٤٥/١. وقال ابن الحصار: "العجب ممن يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة بالتفضيل." الإِتقان للسيوطي، ٤٠٦/٤.
١٣١ الإِتقان للسيوطي، ٤٠٦/٤.

١٣١ عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةٌ اللَّهِ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدُبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ، وَالتَّوَرُّ الْمُبِينُ، وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ، عَصَمَةٌ مَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ مَنْ تَبِعَهُ، وَلَا يَعْجُزُ فِيمَوْمٍ، وَلَا يَزِيغُ فِيمُسْتَعْتَبٌ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبِهِ، وَلَا يَخْلُقُ مِنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ فَاتْلُوهُ، فَإِنَّ اللَّهَ يُجْرِكُمْ عَلَى تَلَاوَتِهِ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ

يوجب ترجيح التفضيل. والمفهوم عن التَّاتَارْخَانِيَّةِ ترجيح عدم التفضيل.^{١٣٢} وهو الموافق لما في بعض الفتاوى: أن الختم مرة أفضل من الإخلاص خمسة^{١٣٣} آلاف مرة.^{١٣٤}

هذا آخر ما أوردنا بالارتجال لما اقتضى الحال الارتحال بعون الملك^{١٣٥} المتعال. وإليه المرجع والمآل.

تم ١٣٦ سنة ١١٥٦ هـ.

م م م . ١٣٧

الخادمي رحمه الله. ق + تمت بتوفيق الله تعالى بقلم
العبد مصطفى عفى عنه ربه والمسلمين كافة ١٤ شؤال
١٣١٧. آ + قد وقع الفراغ من تنميق هذا الشرح من
نسخة من كتب من خط الشارح الفاضل على يد
أضعف العباد وأقرهم حسن بن حسن الأمايبي في
وسط ذي الحجة لسنة تسعة وثمانين بعد المئة والألف
من مهاجرة من له العزّ والفضل والشرف والدرجة.

١٣٢ الفتاوى التاتارخانية للأندزبتي، ١/٥٠٢.

١٣٣ ج ح ق آ ر: خمس.

١٣٤ فتاوى قاضيخان للفرغاني، ١/١٦٣.

١٣٥ آ: بعون الله.

١٣٦ آ + تم في سنة ستّة وخمسين ومئة وألف.

١٣٧ ر + سنة ٢١ رجب ١١٧٧ عن يد حافظ عبد الرحمن
من نسخة مؤلفه أستاذنا وشيخنا المفتي أبي سعيد

ج. تفسير سورة الإخلاص لابن سينا

لأبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (ت. ٤٢٧هـ/١٠٣٧م).

{قال ابن سينا رحمه الله: { قوله جل جلاله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره. فإن كل ما كان هويته مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكل ما كان هويته من ذاته فسواء اعتبر أم لم يعتبر فهو هو.

لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره، وذلك هو الهوية.

فإذا كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون هويته لذاته هو هو الواجب الوجود، وأيضاً فكل ما كان ماهيته مغايرة لوجوده فوجوده من غيره فلا تكون هويته ماهيته فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الأول هو هو لذاته. فإذا وجود الواجب عين ماهيته.

فإذا واجب الوجود هو الذي لا هو إلا هو. أي كل ما عداه من حيث هو هو ليس هو هو لذاته، بل هويته من غيره.

وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته أنه هو لا غير، وتلك الهوية والخصوصية معناها عديم الاسم [أي] لا يمكن شرحها إلا بلوازمها. واللوازم؛ منها إضافية، ومنها سلبية. واللوازم الإضافية أشد تعريفاً من الأمور السلبية، والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لتوابعي الإضافة والسلب. وذلك هو كون تلك الهوية إلهاً. فإن الإله هو الذي ينتسب إليه غيره، ولا ينتسب هو إلى غيره.

والإله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب الغير إليه إضافي، وكونه غير منتسب إلى الغير سلبي.

ولما كانت الهوية الإلهية مما لا يمكن أن يعبر عنها لجلالته وعظمتها إلا بأنه هو هو. ثم شرح تلك الهوية إنما يكون بلوازمها. وقد بينا أن اللوازم منها سلبية، ومنها إضافية،

وبينا أنَّ الأَكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكرُ الأمرين، وبيننا أنَّ اسم الله متناولٌ جميعاً، لا جرم. عقب قوله بذكر الله؛ ليكون "الله" كالكاشف عمّا دل عليه لفظ "هو" وكالشرح لذلك.

وفيه لطائف:

منها: أنَّه لَمَّا عرّف تلك الهوية بلوازمها - وهي الإلهية - أشعر ذلك بأنه ليس له شيء من المقومات. وإلا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصراً.

ومنها: أنَّه لَمَّا شرح تلك الهوية بلازم الإلهية عَقَّب ذلك بأنّه الأَحد وهو الغاية في الوجدانية كَأَنَّ فيه تنبيهاً^{١٣٨} على أنّه لَمَّا كان في أقصى الغايات في الوحدة، ولم يكن له شيء من المقومات لا جرم، تعذر تعريف تلك الهوية إلا بذكر اللوازم. ويصير تقدير الكلام: الهوية التي لا شرح لها إنّما ترك في تعريفها ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم - وهي الإلهية -؛ لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر العقول عن اكتناهاها والوقوف دون مبادئ إشراق أنوارها.

ومنها: أنَّ هوية المبدأ الأول لها لوازم كثيرة، ولكن تلك اللوازم مترتبة. فإنّ اللوازم معلولات. والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد، إلا على الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً؛ ولأنّ اللازم القريب أشد تعريفاً من اللازم البعيد. فكون الإنسان متعجباً أعرف من كونه ضاحكاً. ولهذا من أراد تعريف ماهية من الماهيات بشيء من لوازمها فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشد. بل ليتذكر هذا الكلام من نمط آخر أشد تحقيقاً، وهو أنّ اللازم البعيد عن الشيء لا يكون معلولاً للشيء حقيقة، بل يكون معلولاً لمعلوله. والشيء الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة إلا من جهة العلم بأسبابه. وأمّا الذي لا سبب له فلا يعرف إلا من جهة لوازمه.

فهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شيء من لوازمها البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقياً. بل التعريف الحقيقي هو أنّ يذكر في التعريف اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره. والمبدأ الأول لا يلزمه لازم أقدم من وجوب الوجود؛ فإنه هو الواجب الوجود، وبواسطة وجوده يلزمه أنّه مبدأ لكل ما عداه. ومجموع هذين الأمرين هو الإلهية.

^{١٣٨} في تحقيق حسن عاصي: كان فيه تشبيهاً. انظر: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا لحسن عاصي، ص ١٠٦.

فهذا كما أشار بقوله ﴿هُوَ﴾ إلى ١٣٩ أن الهوية المخضبة البسيطة حقاً التي لا يمكن أن يعبر عنها بشيء سوى أنه هو، وكان لا بد من تعريفها بشيء من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزومًا له وهو الإلهية الجامعة لللازمي السلب والإيجاب. فهذا أشار بقوله هو إلى هو، فسبحانه ما أعظم شأنه وما أقهر سلطانه! فهو الذي إليه منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطلبات، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال والعظمة والغبطة والبهجة أقصى نعوت الناعتين وأعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره الممتنع أزيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز، وأودعه في وحيه المقدس ورموزه المقدسة الطاهرة الجليلة الرفيعة.

وفيه شك: وهو أن ماهيته تعالى وإن كان لا يمكن لغيره معرفتها إلا بواسطة الإضافات والسلوب، إلا أنه - جل جلاله - عالم بها. فإن هناك العقل والعامل والمعقول واحد. فلم لَمْ يذكر تلك واقتصر على ذكر اللوازم؟ فنقول: ليس للمبدأ الأول شيء من المقومات أصلاً؛ فإنه وحدة مجردة وبسطة محضه، ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك أصلاً. فعقله لذاته ليس لأنه يعقل من ذاته مقومات ذاته، فإنه ليس لذاته مقومات، فكيف يعقل لذاته مقومات؟! بل لا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضه الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه. ولتلك الوحدة لوازم: فإذا ذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة فقد أشار إلى وجوده المخصوص على ما هو وجوده عليه.

ولهذا أصل في الحكمة، وهو أن تعريف البسائط بلوازمها القريبة في الكمال، كتعريف المركبات بذكر مقوماتها. فإن التعريف البالغ هو أن يحصل في النفوس صورة مطابقة للمعقول. فإن كان مركباً وجب أن يحصل فيها أجزاءه، وإن كان بسيطاً وله لوازم. فمتى حصل في العقل كذلك، كانت الصورة العقلية مطابقة أيضاً. فيكون التعريف باللوازم القريبة موصلاً للذهن إلى حاق الحقيقة، ويصير في هذا الباب تعريف المقومات في المركبات. وتمام تقرير هذا الأصل مستقصى في المنطق من تصنيفي في كتاب الشفاء.

قوله جل جلاله: ﴿أَحَدٌ﴾ مبالغة في الوحدة. والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية لا يمكن أن يكون أشد ولا أكمل منها. فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك. والذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه. والذي

١٣٩ في تحقيق عاصي: لما أشار بقوله هو أن الهوية.

ينقسم انقسامًا عقليًا أولى ممّا ينقسم بالحس. والذي ينقسم بالحس انقسامًا بالقوة أولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل، وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة. فإن وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ.

وإذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للأشد والأضعف، وأنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والأكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، وإلا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة، فلا يكون أحدًا مطلقًا، بل يكون أحدًا بالقياس إلى شيء دون شيء، [فَهُوَ أَحَدٌ] دالٌّ على أنّه واحد من جميع الوجوه، وأنّه لا كثرة هناك أصلًا؛ لا كثرة معنوية، أعني: كثرة المقومات كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء العقلية كالمادة والصورة في الجسم، أو كثرة حسية بالقوة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمن البيان؛ لكونه منزهًا عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال والألوان، وعن سائر وجوه النسبة التي تسلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه - عز وجل - أن يشبهه شيء أو يساويه شيء.

قوله جل جلاله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ للصمد تفسيران: أحدهما: لا جوف له، والثاني: السيد. فعلى التفسير الأول معناه سلمي، وهو إشارة إلى نفي الماهية، فإن كل ما له ماهية فله جوف أو باطن، وهو تلك الماهية. وما لا باطن له وهو موجود فلا ماهية ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود. والذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للعدم. فإنّ الشيء من حيث هو موجود غير قابل للعدم. فإذا الصمد الحق واجب الوجود مطلقًا من جميع الوجوه.

وعلى التفسير الثاني معناه إضافي. وهو كونه سيدًا لكل شيء مبدأ لكل، ويحتمل أن يكون كلاهما مرادًا من الآية، وكأن معناه: أنّ الإله هو الذي يجب أن يكون كذلك؛ أي الإلهية عبارة عن مجموع هذا السلب والإيجاب.

قوله جل جلاله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، لمّا بين سبحانه أن الكل مسند إليه ومحتاج إليه، وأنه هو معطي الوجود لجميع¹⁴⁰ الموجودات، وهو الفيض للوجود على كل الماهيات، فإنّه ربما سبق إلى الأوهام أنّه لمّا كانت هويته تقتضي الإلهية التي معناها الإفاضة على الكل وإيجاد الكل، فلعله يفيض عن وجوده وجود مثله حتى يكون ولدًا له، بيّن سبحانه أنّه لا يتولّد عنه مثله، فإنّ كل ما يتولد عنه مثله كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره. فكل ما

¹⁴⁰ في تحقيق عاصي: المعطي لوجوده جميع.

ماهيته مشتركة بينه وبين غيره فإنه لا يتشخص إلا بواسطة المادة وعلاقتها، وكل ما كان مادياً أو كان له علاقة بالمادة كان متولداً عن غيره.

فيصير تقدير الكلام هكذا: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾؛ لأنه ﴿لَمْ يُولَدْ﴾. فإن قيل: وأي إشارة في هذه السورة تدل على أنه سبحانه غير متولد؟ قيل: لأنه لَمَّا لم يكن له ماهية واعتبار سوى أنه هو هو الذي ابتداء في أول السورة بذكره وكانت هويته لذاته، وجب أن لا يكون متولداً عن غيره، وإلا لكانت هويته مستفادة من غيره، فلا يكون هو هو لذاته. وعند هذا تنبيه على سر عظيم؛ وهو أنّ التحديد الوارد في القرآن على العالمين بالولد والزوجة يعود إلى هذا السر. وهو أنّ التولد أن يفصل عن الشيء مثله. فإنّ ما لا يكون مثل^{١٤١} له لا يقال: إنّ له ولداً. وإنما لم يفصل عنه مثله؛ لأنّ الانفصال يقتضي الانفصال، والشيء إنما يفعل لو تكثر ماهيته النوعية؛ وذلك بسبب المادة كما بينا. وكل ما كان مادياً لا تكون ماهيته هويته، لكن واجب الوجود ماهيته هويته، فإذا لا يتولد عنه غيره وهو غير متولد عن غيره.

قوله جل جلاله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لَمَّا بين أنه غير متولد عن مثله وأن مثله غير متولد عنه، بين أنه لا يكون له كفاء^{١٤٢} أي ليس له ما يساويه في قوة الوجود. والمساوي في قوة الوجود يحتمل وجهين: أحدهما: أن لا يكون مساوياً في الماهية، والثاني: أن لا يساويه في الماهية النوعية، ولكن يساويه في وجوب الوجود. فأما أن يكون له ما يساويه في ماهيته النوعية فذلك يبطله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فإن كل ما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده مادياً وكان متولداً عن غيره، لكنّه غير متولد عن غيره.

وأما أن يكون مساوياً في ماهية جنسية وهو وجوب الوجود، فذلك أيضاً تبطله هذه الآية؛ لأنه يكون له جنس وفصل، ويكون وجوده متولداً من الأزواج الحاصل بين جنسه الذي يكون كالأم وفصله الذي يكون كالأب، لكنه غير متولد أيضاً يبطله أول السورة. فإنّ كل ما كانت ماهيته ملتزمة من الجنس والفصل لم تكن هويته لذاته، لكنه هو هو لذاته.

خاتمة لهذا التفسير: انظر إلى كمال حقائق هذه السورة، أشار أولاً إلى هويته المحضة التي لا اسم لها غير أنه هو، ثم عقبه بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدّها تعريفاً كما بينا، ثم عقبه بذكر الأحدية لفائدتين: الأولى، لئلا يقال إنه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل إلى ذكر اللوازم الثابتة؛ ليدل على أنه في ذاته

^{١٤٢} في تحقيق عاصي: كفواً.

^{١٤١} في تحقيق عاصي: مثلاً.

واحد من جميع الوجوه. الثانية، أنه رتب الأحدية على الإلهية. ولم يرتب الإلهية على الأحدية. فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه. وما كان كذلك كان واحدًا مطلقًا، وإلا لكان محتاجًا إلى أجزائه. فإن الإلهية من حيث هي هي تقتضي الوحدة. والوحدة لا تقتضي الإلهية.

ثم عقب ذلك بقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ودل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود أو المبدئية؛ لوجود كل ما عداه من الموجودات. ثم عقب ذلك ببيان أنه لا يتولد عنه مثله؛ لأنه غير متولد عن غيره. وبين أنه وإن كان إلهًا لجميع الموجودات فياضًا للوجود عليها فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره. ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود.

فمن أول السورة إلى قوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ في بيان ماهيته ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته وأنه غير مركب أصلاً، ومن قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ في بيان أنه ليس له ما يساويه من نوعه ولا من جنسه؛ لا بأن يكون متولدًا عنه، ولا بأن يكون هو متولدًا عنه، ولا بأن يكون موازيًا له في الوجود، وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته.

ولمّا كان الغرض الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالة على سبيل التعرض والإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى، لا جرم كانت معادلة لثلث القرآن. فهذا ما وفقت إلى أن وفقت عليه من أسرار هذه السورة الكريمة.

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن؛

تأليف جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم؛

تأليف محمد بن محمد العمادي أبو السعود (ت. ٩٨٢هـ/١٥٠٤م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

تأليف أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

- أصول الفقه؛

تأليف محمد الحُضْرِي بَيْك (ت. ١٣٤٥هـ/١٩٢٧م)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- الاعتراضات النحوية في منار الوقف و الابتداء لابن الأنباري؛

تأليف رضا عبد الجيد السيد فرج عزام، رسالة مقدمة لنيل درجة التخصص (الماجستير) في اللغويات العربية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- تفسير سورة الإخلاص؛

المسمى جامع البدائع؛ تأليف أبو علي ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة بدون تاريخ.

- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا؛

تأليف حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٣هـ/

- التفسير الكبير؛

تأليف أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- التوضيح في حلّ غوامض التنقيح في أصول الفقه؛

تأليف صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.

- الجامع الصحيح؛

المسمى صحيح مسلم؛ تأليف أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م)، دار الجيل، بيروت بدون تاريخ.

- جواهر القرآن؛

تأليف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

- حاشية طوابع الأنوار من مطالع الأنظار؛

تأليف أبو الثناء شمس الدين محمود الاصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، مطبعة درسعادة، إسطنبول ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م.

- حاشية العطار على شرح الجلال الخلي على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي؛

تأليف حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.

- حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا؛

تأليف أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي القونوي الحسيني النقشبندي (ت. ١١٧٦هـ/١٧٦٢م)، مكتبة السلیمانية، رشيد أفندي، رقم ١٠١٧، ورقة ٩٣ و - ١٠٣ و؛ رشيد أفندي، رقم ١٠٣٢، ورقة ٢ و - ١٣ و.

- الدرّة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والحكماء؛

تأليف أبو البركات نور الدين عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي الشّيرازي (ت. ٨٩٨هـ/١٤٩٢م)، تحقيق نيكولا هير - علي موسى بهبهاني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران ١٣٥٨هـ.

بكر أغلو: تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

- **الديباج على مسلم؛**

تأليف جلال الدين السيوطي، تحقيق: أبو إسحاق الأثيري، دار ابن عفان، الرياض
١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- **السنن الكبرى؛**

تأليف أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م)،
مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ.

- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**

تأليف سعد الدين مسعود التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، دار الكتب العلمية،
بيروت ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

- **شرح حكمة العين؛**

تأليف ميرك. شمس الدين محمد بن مبارکشاه البخاري (ت. ٧٤٠هـ/١٣٣٩م)، اهتم بطبعه
محمد جان الكرمي في مطبعة شقيقه شريف جان وحسن جان، قرآن ١٣١٩هـ/١٩٠٠م.

- **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب؛**

تأليف عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام،
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة ٢٠٠٤م.

- **شرح العضد على شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب؛**

تأليف عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦هـ)، ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف - طارق
يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- **شرح العقائد العُصْديَّة؛**

تأليف جلال الدين الدوّاني الشافعي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م)، دار الكتب العلمية،
بيروت بدون تاريخ.

- **شرح قاضي مير على هداية الحكمة للأبهري؛**

تأليف كمال الدين قاضي مير حسين بن معين الدين محمود المَبْذِي اليزدي (ت.
٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، إسطنبول ١٣١١هـ.

- شرح المطالع؛

تأليف قطب الدين الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م)، راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي، منشورات ذوي القرى، بدون تاريخ.

- شرح المقاصد؛

تأليف سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- شرح المواقف في علم الكلام؛

تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤٠٣م)، الطبعة الأولى على نفقة الحاج محمد أفندي ساسي المغربي التونسي، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

- شعب الإيمان؛

تأليف أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار؛

تأليف البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- الفتاوى التاتارخانية؛

تأليف فخر الدين عالم ابن العلاء الأنصاري الأندلسي الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م)، تحقيق: سجّاد حسين، طبعة حيدرآباد سنة ١٤٠٤هـ.

- فتاوى قاضيخان؛

المسمى الفتاوى الخانية؛ تأليف قاضي أبو المحاسن فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني الحنفي (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، الكتاب بهامش "الفتاوى العالمكيريّة المعروفة بالفتاوى الهندية ومعه الفتاوى البرازييّة المسماة بالجامع الوجيز"، المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الثانية، مصر ١٣١٠هـ.

بكر أغلو: تحقيق «حاشية على سورة الإخلاص لابن سينا»

- فيض القدير شرح الجامع الصغير؛

تأليف زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (ت. ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م)، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١ هـ.

- كتاب الزهد؛

تأليف أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩م.

- كتاب حكمة العين؛

تأليف نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني الشافعي (ت. ٦٧٥هـ/ ١٢٧٧م)، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد التركي، إسطنبول بدون تاريخ.

- المسند؛

تأليف أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة بدون تاريخ.

- معالم التنزيل؛

تأليف أبو محمد محيي السنة حسين بن مسعود البغوي (ت. ٥١٦هـ/ ١١٢٢م)، تحقيق: محمد عبد الله نمر، دار طيبة، الرياض ١٩٩٣م.

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛

تأليف أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٢ هـ.

- الموسوعة الفقهية الكويتية؛

تأليف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، الطبعة الثانية، الكويت ١٤٠٤ هـ.

- الوجيز في أصول الفقه؛

تأليف عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، بيروت ١٩٨٧م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع؛

تأليف جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

المصادر غير العربية

- Bekiroğlu, Harun, “Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2013): 127-54.
-, “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2015): 51-81.
- Görkaş, İrfan, “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi” (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Güney, Ahmet Faruk, “İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği (Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri)” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2003.
- Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, İstanbul: Mizan Yayınevi, t.y.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlıda Müderris Bir Süfi: Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.

Ebû Sa'îd Muhammed el-Hâdimî'nin *Hâşiye 'ala Tefsiri sûreti'l-İhlâs li-bni Sînâ* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili

Varlık, varlığın birliği ve Allah'ın zatı konularının yer aldığı İhlâs sûresini tefsir edenlerden biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın İhlâs sûresine yönelik tefsiri, nasların felsefe ve mantık kurallarıyla yorumlandığı felsefi tefsirlerin başlıcalarındandır. Felsefe ve akli ilimlerle Kur'an'ın nasıl anlaşılabileceğini gösterdiği gibi İslâm felsefesinin teoriden pratiğe geçişinin sonuçlarını da ortaya koymaktadır. İhlâs sûresi tefsiri'nde kullanılan felsefi kurgunun anlaşılabilmesi için çeşitli şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi, Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (1113-1176/1701-1762) hâşiyesidir. Risâlesini bütüncül, delilli ve ilmî bir tarzda kaleme alan Hâdimî, herhangi bir görüşü ispat etme amacı gütmemiştir. Aynı şekilde eserin felsefi bir tefsir olduğunu göz önünde bulundurarak felsefe ve mantık kurallarının dışına çıkmamıştır. Bu kurallar doğrultusunda İbn Sînâ'ya katılmadığı görüşlerini de gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır. Bu çalışmada Hâdimî'nin İhlâs sûresi tefsiri hâşiyesinin tahkikli neşri yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Hâdimî, felsefi tefsir, İhlâs sûresi, varlık, zat, sudûr, mahiyet, tevhîd.

تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي» المنسوبة إلى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي

آراز عَبَّاسُوف*

The Critical Edition of *Bidā'ah al-qādhī li ihtiyājihī ilayh fi al-mustaqbal wa al-mādhī*, a Treatise Attributed to Sheikh al-Islām Abussuūd Efendi

This paper is a critical edition of *Bidā'ah al-qādhī*, a treatise attributed to Abussuūd Efendi, a famous Ottoman scholar who served as sheikh al-Islām during the reigns of Sultan Süleyman and Sultan Selim II. This treatise is a collection of law cases known as *saqq*; it is by means of these cases that the qādhī (judge) had an opportunity to observe how to record different law cases. The *saqq* books, collected from authentic court records, serve as important source materials for legal history and criminal laws. The treatise attributed to Abussuūd Efendi, which consists of an introduction and ten chapters, contains more than sixty documents related to various topics, such as waqfs, marriage contracts, divorces, alimony, gifts, precautions, purchases, public peace, etc. The first section of the paper provides information regarding the author and his work, while the second section offers a critical edition.

Key words: Abussuūd Efendi, *Bidā'ah al-qādhī*, *saqq*, *saqq* books.

* طالب دكتوراه في جامعة مرمره، قسم الفقه الإسلامي (azerabbasov04@gmail.com). تمت دراسة هذا البحث وإخراجه في نهاية دورة التحقيق المنظمة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM). ولهذا السبب أتقدم بالشكر للدكتور محمود المصري الذي قرأ الرسالة من أولها إلى آخرها إشرافاً على تحقيق الرسالة، والمحكمين لقراءة مقالتي وإبداء ملحوظاتهم القيمة.

أ. الدراسة

١. حياة المؤلف ومصنفاته

مؤلف الكتاب الفقيه الحنفي الكبير شيخ الدولة العثمانية أبو السعود أفندي. اسمه الكامل أحمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى، ولد في قرية مدرّس/مترس القرية من إسطنبول في ١٧ من صفر عام ٨٩٦هـ/١٤٩٠م. أبو السعود هي كنيته. وكان والده الشيخ محيي الدين اليّوسّي، ويعرف أيضًا بالإسكليبي والعمادي نسبة إلى مكان ولادة أبيه.^١

تلقى أبو السعود تعليمه على يد والده أولاً، وعلى كل من الشيخ صدر الإفادة مؤيد زاده، والشيخ صدر الأناضول سيد أفندي قَرْماني.^٢ بدأ حياته الوظيفية في جانكري سنة ٩٢٢هـ/١٥١٦م، واستمر مدرّساً في مدارس مختلفة إلى عام ٩٣٩هـ/١٥٣٣م، إذ تم تعيينه قاضياً على بورسة مكان أشجي زاده حسن جلبي، وفي عام ٩٤٠هـ/١٥٣٤م تم تعيينه قاضياً في إسطنبول، ثم صار قاضي العساكر الروملية سنة ٩٤٤هـ/١٥٣٧م، وبعد ثماني سنوات من العمل في القضاء العسكري تم ترفيعه ليصبح شيخ الإسلام مكان الشيخ فناري زاده محيي الدين أفندي في شعبان من عام ٩٥٢هـ/١٥٤٥م، عاصرت مشيخته حكم السلطانين سليمان القانوني وسليم الثاني، وقد استمر في المشيخة ثلاثين سنة هجرية، وثمانين وعشرين سنة وأحد عشر شهراً ميلادية. توفي شيخ الإسلام في الخامس من جمادى الأولى عام ٩٨٢هـ/١٥٧٤م، وصلى عليه كاتب الحاشية على تفسير البيضاوي المحشي سنان أفندي، ودفن في حديقة مكتب بناه الشيخ بنفسه قرب مسجد أبي أيوب الأنصاري.^٣

ذكر الشيخ أبو السعود تحت ألقاب متعددة في المصادر منها؛ مفتي الأنام، شيخ الإسلام، سلطان المفسرين، أبو حنيفة الثاني، وخواجه جلبي وغيرها من الألقاب التي تدل على مكانته العلمية. وإلى جانب توليه منصب القضاء العسكري ومشيخة الإسلام ترك الشيخ

^٣ معجم المؤلفين لكحالة، ٣٠٢/١١؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٨١-٨٢، *Atâi, Hadâiku'l-hakâik*, II, 184-186; Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", s. 329-332.

^١ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٥٣/٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٨٢، *Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi"*, s. 329-332.

^٢ *Atâi, Hadâiku'l-hakâik*, II, 184-186.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

مؤلفات كثيرة في علوم عدة، كان من أهمّها الفقه، ويليه التفسير والعقائد والتصوف واللغة والآداب. منها: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم، معاهد الطّرف في أول سورة الفتح من الكشّاف، تفسير سورة الفرقان، تفسير سورة المؤمنون، ورسالة في بحث إيمان فرعون، وتعد مؤلفاته هذه في التفسير أبحاثاً مهمّة استوعبت القرآن كلّهُ أو بعضه.^٤

ورغم أن الشيخ قد انشغل بمنصب مشيخة الإسلام مدة طويلة دون انقطاع لكن ذلك لم يحل بينه وبين التصنيف، فقد كان فقيهاً وعالمًا كبيرًا وإن لم يستوعب كل موضوعات الفقه في مؤلّفات مستقلة فالرسائل التي كتبها ضمت كثيرًا من مواضع الفقه الإسلامي، كما أن له مجموعات تم اختيارها من آلاف الفتاوى التي أفتى بها في كل المسائل الفقهية. ولهذا يمكننا القول بأنه فقيه نظرًا إلى شهرة الشيخ في هذا المجال التي تعود إلى فتاويه أكثر من مؤلفاته. وإن كتابه فتاوى أبو السعود أفندي ومعروضات الذي استوعب تقريبًا كل المواضيع الفقهية يعد أهم مجموعة للفتاوى جمعت في كتابٍ واحدٍ. ومن كتب الشيخ الأخرى المهمّة في الفقه وأصوله: حاشية على الهداية، رسالة في الفقه، غمزات المليح في أول قصر العام من التلويح، رسالة في المسح على الخفّين، رسالة في وقف المنقول والنقود، رسالة في وقف الأراضي وبعض أحكام الوقف.^٥

٢. التعريف بالرسالة

٢. ١. اسم الرسالة وتاريخ تأليفها

إن كتاب بضاعة القاضي الذي قمنا بتحقيقه يعد رسالة مهمّة لأبي السعود في موضوع الصكوك، وقد تم ذكر الكتاب بأسماء مختلفة في فهراس المكتبات؛ لكن الاسم الذي وضعه المؤلّف في مقدمة كتابه هو: بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي.^٦ وذكرت بعض المصادر اسم الكتاب بأنه بضاعة القاضي في الصك،^٧

^٤ وقد وردت عبارة «لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي» بعد عبارة «بضاعة القاضي» فيمكن أن يكون هذا اسم الكتاب الكامل وتعتبر صفة مفسرة لمحتوى الكتاب، حيث ورد اسم الكتاب في بعض المصادر مجردًا عن الصفة باسم بضاعة القاضي.

^٥ سلّم الوصول لجلبي، ١/٢٩٥، المكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، رقم ٦٣١٤، الورقة ١.

^٤ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٥٨٤-٥٨٦؛ Düzenli, "Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi", s. 446.

^٥ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ٩/٣٦٢-٣٦٥؛ Akgündüz, "Ebüssüüd Efendi", s. 351-354; Düzenli, "Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi", s. 447-450.

^٦ مثال على ذلك انظر: المكتبة السليمانية، عاطف أفندي، رقم ٢٥٨٢، الورقة ١٠، ٢٢؛ المكتبة السليمانية، هدائي أفندي، رقم ١٨١١، الورقة ٥٢؛

وبضاعة القاضي في الصكوك.^٨ كما أن اسم الكتاب ورد بصيغ متعددة في نسخ الكتاب وفي سجلات المكتبات منها: **بضاعة القاضي لاحتياجه في المستقبل والماضي**،^٩ و**بضاعة القاضي**،^{١٠} و**كتاب الصك**،^{١١} و**بضاعة القاضي**.^{١٢}

لا يعرف تاريخ كتابة الرسالة بشكل قطعي إلا أن بعض العبارات الموجودة في المقدمة يمكن أن يستدل بها على تاريخ كتابة الرسالة. وذلك أن المؤلف يذكر في المقدمة أنه أفنى جزءاً كبيراً من عمره يعمل في المحاكم، وقد ذكرنا سابقاً أن أبا السعود عمل مدرساً قبل توليه القضاء، وذكرنا أن أول وظيفة قضائية تولها هي قضاء بورسة سنة ٩٣٩هـ/١٥٣٣م، واستمر في عمل القضاء بعد تعيينه قاضي إسطنبول سنة ٩٤٠هـ/١٥٣٤م. ومن جانب آخر فإن أقدم تاريخ للنسخ التي بين أيدينا هي الموجودة في نسخة عاطف أفندي عام ٩٧٤هـ، وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن الكتاب ألف بين عامي ٩٣٩-٩٧٤هـ، لكن هناك صكوكاً تسعة قد ورد فيها ذكر مدينة بورسة صراحةً، ولذلك فهي توحى باحتمال كتابته في فترة قضائه ببورسة بين عامي ٩٣٩-٩٤٠هـ.

٢.٢. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

إن نسبة الكتاب لأبي السعود ثابتة من خلال نسخ الكتاب أولاً، ومن تأكيد المصادر الأخرى ذلك ثانيًا؛ فقد ذكرت كل النسخ التي عثرنا عليها للكتاب وبينت في مقدّماتها أن مؤلف الكتاب هو: "أبو السعود بن محمد الإسكليبي".^{١٣} ومن جانب آخر فإن كل المصادر وكتب التراجم والطبقات التي ترجمت لأبي السعود وكتبته ذكرت اسم أبي السعود صراحة، من هذه المصادر **كشف الظنون**، و**سَلَم الوصول** لكاتب جلي الذي أكد أن أبا السعود كتب رسالة في موضوع الصك اسمها: **بضاعة القاضي**.^{١٤} ومن المترجمين الذين أكدوا نسبة الكتاب أيضًا إسماعيل باشا^{١٥} وعمر رضا كحّالة.^{١٦}

^٨ معجم المؤلفين لكحّالة، ٣٠٢/١١؛ كشف الظنون لجلي، ٢٤٧/١؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢٥٣/٢.

^٩ المكتبة السليمانية، لالهلي، رقم ٣٧١١، الورقة ٣١ و٣٠.

^{١٠} قصيده جي زاده، رقم ٦٨٢، ورقة ٢١-٢٨.

^{١١} مخطوطات غيروسون، رقم ٣٦٤٨، ورقة ٨٦-٩٦.

^{١٢} المكتبة الخالدية، رقم ٤٦٧، ورقة ٢٨٠-٣٠٢.

^{١٣} انظر: المكتبة السليمانية، عاطف أفندي رقم ٢٥٨٢، انظر: معجم المؤلفين، ٣٠٢/١١.

الورقة ٢٢؛ المكتبة السليمانية، هدايي أفندي، رقم ١٨١١، الورقة ٥٢؛ المكتبة السليمانية، لالهلي، رقم ٣٧١١، الورقة ٣١؛ المكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، رقم ٦٣١٤، الورقة ٣٢.

^{١٤} كشف الظنون لجلي، ٥٦/٢؛ سَلَم الوصول لجلي، ٩٥/١.

^{١٥} انظر: هداية العارفين، ٢٥٣/٢.

^{١٦} انظر: معجم المؤلفين، ٣٠٢/١١.

ورغم كل الأدلة السابقة التي تؤكد نسبة الكتاب لأبي السعود إلا أن هناك بعض الأمور التي تثير الشبهات حول نسبته إليه، وذلك أن المصادر ذكرت مؤلفاً آخر -غير أبي السعود- لكتاب **بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي** هو محمد البورسوي. واسمه الكامل هو محمد بن محمد بن موسى ويلقب بـ"كُول كُدسي" و"البير"، ولا توجد في مصادر التراجم معلومات كافية عنه؛ لكنهم ذكروا أنه من أقران أبي السعود، وأن تاريخ وفاته هو ٩٨٢هـ/١٥٧٤-١٥٧٥م،^{١٧} وهو تاريخ وفاة أبي السعود أفندي نفسه.

وإذا ما نظرنا في كتب التراجم والمؤلفات نجد كاتب جلي^{١٨} وإسماعيل باشا^{١٩} وبورسلي طاهر أفندي^{٢٠} وبروكلمان^{٢١} قد ذكروا أن للبورسوي كتاباً في الصك اسمه: **بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي**. ولهذا الكتاب أكثر من عشر نسخ مخطوطة داخل تركيا وخارجها. والجدير بالذكر أنه يشبه كتاب أبي السعود من جوانب عديدة. وقد أدى هذا التشابه إلى الخلط بينهما أحياناً. وعند الحديث عن نسخة لكتاب أبي السعود في كتاب **كشف الظنون** ذكر في الحاشية أن الكتاب نسب أيضاً للبورسوي.^{٢٢} وعند المقارنة بين نسخ الكتاب -الذي ألف في موضوع واحد وفترة واحدة- التي نسبت لكلا المؤلفين لا نجد تشابهاً في اسم الكتاب فحسب؛ بل نجد توافقاً من حيث المحتوى أيضاً. كما أن هناك تطابقاً كاملاً في المقدمة والباب الأول الذي يحتوي على التعريف بالصك، ولا يوجد فرق سوى اسم المؤلف؛ ففي النسخ التي نسب الكتاب فيها لأبي السعود ذكر أن اسمه "أبو السعود بن محمد الإسكيليبي"، أما النسخ التي نسبت للبورسوي^{٢٣} فذكرت أن اسمه "بير محمد بن موسى بن محمد البورسوي". كما أن هناك كثيراً من الأمثلة عن الصكوك وعناوين الأبواب وبعض العبارات في بعض المتون متطابقة تماماً في النسخ المنسوبة لكلا المؤلفين.

وإلى جانب كل هذا التشابه بين النسخ المنسوبة للمؤلفين فإن هناك بعض الاختلافات أيضاً. عندما نجري مقارنة سطحية بسيطة نلاحظ الاختلاف من حيث الشمول أو ترتيب

^{٢٠} Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 228.

^{٢١} انظر: تاريخ الأدب العربي، ٣/٣٣٩.

^{٢٢} المكتبة السليمانية، لالهلي، رقم ٣٧١١، الورقة ٣١ ظ.

^{٢٣} انظر: بضاعة القاضي للبورسوي، المكتبة السليمانية،

لالهلي، رقم ١٠٩٧، الورقة ٢ ظ؛ المكتبة السليمانية،

إسميخان سلطان، رقم ٢١٦، الورقة ٢ ظ؛ المكتبة

السليمانية، محمد عارف محمد مراد، رقم ١٥، الورقة

٢ ظ؛ الفاتح، رقم ٢٢٧٤، الورقة ٢ ظ.

^{١٧} كشف الظنون لجلي، ٢/٥٦؛ Tahir, *Osmanlı*

Müellifleri, I, 228؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا،

٢/٢٥٣؛ ذكر بروكلمان أن شاخت قال عن البورسوي

إنه شافعي دون الاعتماد على مصدر، وقد لفت

بروكلمان الانتباه إلى أن هذه النسبة غير صحيحة.

انظر: تاريخ الأدب العربي، ٣/٣٣٩.

^{١٨} انظر: كشف الظنون، ٢/٥٦.

^{١٩} انظر: هدية العارفين، ٢/٢٥٣.

الموضوعات أو العناوين الرئيسية والفرعية، فكتاب البورسوي يتألف من تسعة أبواب، في حين نجد في كتاب أبي السعود عشرة أبواب. وهناك صكوك تتعلق بالبيع بالوفاء والبيع بالاستغلال والحوالة والكفالة موجودة في نسخ البورسوي دون نسخ أبي السعود. فضلاً عن أنه لكل نسخة منسوبة لمؤلف نسق وترتيب خاص بها يميزها عن غيرها. وكما سيتضح في الجدول في الأسفل فهناك اختلاف بين نسخ المؤلفين من حيث ترتيب الموضوعات والتقديم والتأخير وجمع العناوين وتفريقها. وعلى سبيل المثال هناك موضوعات بحثت في نسخة البورسوي تحت عنوان واحد نجدها عند أبي السعود مفرقة تحت عناوين مستقلة.

الجدول الأول: مقارنة موضوعات عناوين الأثرين				
بضاعة القاضي لأبي السعود		بضاعة القاضي للبورسوي		رقم الباب
عدد الوثائق	عنوان الباب	عدد الوثائق	عنوان الباب	
-	في بيان عنوان (أنواع) الصكوك وإمضائها	-	في بيان أنواع الصكوك	الباب الأول
٣٠	فيما يكتب في النكاح وفروض النفقة والطلاق ونصب الوصي والوصية بشيء لأحد	٢	في بيان الوقف	الباب الثاني
١٣	فيما يكتب في العتاق والتدبير والمكاتب وما يتعلق بها	١٦	في بيان النكاح والطلاق وفروض النفقة	الباب الثالث
٦٠	فيما يكتب في الإقرار بالبيع والدين والصلح والإبراء والإيجار والهبة وما يتعلق بها	٤	في بيان الوصي والوصية بشيء لآخر	الباب الرابع
١٦	فيما يكتب في ثبوت شيء بمحضر من المنكر بشهادة الشهود	٩	في الإيجار والهبة	الباب الخامس
١٥	في أنواع نقل الشهادة	٨	في العتاق والتدبير والمكاتب	الباب السادس
٧	فيما يكتب في الوقف واستبداله وما يتعلق به	٥	في الإقرار بالبيع والدين	الباب السابع
٨	فيما يكتب في الحكم بالدية والقصاص وما يتعلق بهما	٨	في الصلح والإبراء والتسليم والأداء	الباب الثامن
١٣	في صور شتى	١٠	في ثبوت شيء بمحضر من المنكر بشهادة الشهود وفي أنواع نقل الشهادة	الباب التاسع
-	-	٤	في الدية والقصاص	الباب العاشر

وفي نتيجة البحث والمقارنة تم التوصل إلى أن كتاب **بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي** الذي قمنا بتحقيقه ثابت النسبة إلى أبي السعود خاصة، وأن بعض الدلالات المذكورة في النسخ تؤكد ذلك؛ ومن هذه الدلالات ما ورد في نسخة عاطف أفندي المؤرخة بعام ٩٧٤هـ إذ قال: «رسالة حضرت المولى أبو السعود أفندي المفتي سلّمه الله»، يفهم من قوله: «سلّمه الله» في هذه العبارة بأنه نسب الكتاب إليه في حال حياته،^{٢٤} كما أن نسخة هدائي أفندي المؤرخة بأواسط ذي القعدة ٩٨٠هـ تمت نسبتها إلى شيخ الإسلام أبي السعود قبل وفاته.^{٢٥} وكما أن النسخة المنسوبة للبورسوي والمنسوخة في أوائل شعبان ٩٩١هـ تحت الرقم ٢٢٧٤ ورد في آخر صلِّ عبارة عربية «هذه رسالة في أنواع صور الحج المسمى بـ **بضاعة القاضي** للمولى الفاضل الشهير بخوجه جلي»^{٢٦} وتؤكد هذه العبارة نسبة الكتاب لأبي السعود المعروف بخوجه جلي أيضاً.^{٢٧} وقد ذكر في مجموعة الصكوك التي ألفت في فترة لاحقة أن لأبي السعود كتاباً في هذا المجال، وهذا أيضاً يؤكد نسبة الكتاب إليه، وقد تيسر لي الاطلاع على نسخة لمجموعة صكوك لخضر أفندي^{٢٨} كتب على طرف إحدى نسخها: «قال: العلامة المرحوم أبو السعود في صكه...» مما يؤيد صحة نسبة الكتاب إلى أبي السعود.^{٢٩}

٢. ٣. محتوى الرسالة وأهميته

يتحدث الكتاب كما ذكر المصنف في المقدمة عن موضوع الصكوك، كلمة «صكّ» (جمعها صكوك) فارسية الأصل معربة،^{٣٠} تستعمل في مجالات متعددة مثل القانون والأموال والتجارة، وتفيد معاني مختلفة، وتعني بالمعنى الواسع «الوثيقة المكتوبة» أو «الضبط الرسمي». وقد أطلق مصطلح الصك أحياناً على عديد من المعاملات مثل مَحْضَر، وسند الاستحقاق،

^{٢٨} اسمه الأصلي خِضْرُ بن عثمان، عاش في القرن السابع عشر، عمل قاضيًا، وقد شكل مجموعته للصكوك من مسودات خلال عمله كاتبًا للقاضي العسكري لروملي أحمد أفندي بيازى زاده (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٦م). لمعلومات أكثر عن صك خِضْرُ انظر: Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının", s. 405-406.

^{٢٩} صكِّ خِضْرُ لخضر بن عثمان، المكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، رقم ٩٣٩، الورقة ٢؛ عاشر أفندي، رقم ١٣١، الورقة ٢.

^{٣٠} Ayverdi, *Türkçe Sözlük*, III, 2643.

^{٢٤} عاطف أفندي، رقم ٢٥٨٢، الورقة ٢٢، و٢٩؛ ومع ذلك فإن الصفحة الأولى من المجموعة للنسخة نفسها احتوت على عبارة بالعربية ذكرت بعد اسم الكتاب وهي «رسالة لأبي السعود أفندي -رحمه الله سبحانه-»، ويحتمل أن هذه العبارة كتبت بعد وفاة المؤلف تصرفًا من بعضهم. انظر: عاطف أفندي، رقم ٢٥٨٢، الورقة ١.

^{٢٥} هدائي أفندي، رقم ١٨١١، الورقة ٥٩ ظ.

^{٢٦} انظر: فاتح، رقم ٢٢٧٤، الورقة ٢٢.

^{٢٧} Kinalızâde, *Tezkiretü-şuarâ*, I, 349.

والصك/چك، والتملك، وسند الدين، وسند الإبراء، والكفالة، والمكاتبة.^{٣١} كما أن الصك يطلق على ما ينظمه القاضي حول دعوى ما من إعلام، أو حجة، أو حكم،^{٣٢} وقد غلب استعماله في الدولة العثمانية في الأمور المتعلقة بالمحاكم. وقد بين أبو السعود معنى الصك عند حديثه عن أنواع كتابة الصك في كتابه فقال: بأن الصك نوعان؛ أحدهما "ما يكون حكمًا" والآخر "ما لا يكون حكمًا"،^{٣٣} فوضح أبو السعود بيانه هذا أنه يطلق على الإعلام،^{٣٤} والحجة^{٣٥} في زمانهم.

كما تم تعريف الصك بالمعنى التقني المتعلق بالمحاكم بأنه: "الوثيقة المكتوبة في المحاكم والتي لا تتضمن تصديق القاضي". وبذلك تشكلت مجموعة الصك من خلال جمع عديد من الوثائق في مواضيع مختلفة مثل الإعلام، والحجة. وهذه المجموعات عبارة عن وثائق مساعدة للقضاة تبين لهم كيفية كتابة الأحكام واختيار العبارات وترتيب القضايا بشكل واضح. ولذلك يطلق على العلم الذي يهتم بأسلوب كتابة الوثائق "علم الصك".^{٣٦} وفي أغلب الأحيان يتم تجهيز مجموعات الصكوك من قبل قضاة مختصين في هذا المجال، وذلك بانتقاء نموذج من الوثائق متعلقة بالمعاملات الشرعية الموجودة في السجلات الشرعية، والتي تهدف إلى التسهيل وإرشاد القضاة والكتاب الجدد إلى كيفية تنظيم الوثائق المختلفة في المحاكم.^{٣٧} فإن هذه المجموعات لها مكانة كبيرة في الفقه الإسلامي عامةً، وفي تاريخ الفقه العثماني خاصةً؛ فلكون هذه الصكوك نماذجًا للسجلات الشرعية فإنها

Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, s. 3-11; Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri Mahiyyeti*, I, 29-31.

^{٣٥} تطلق «الحجة» على الوثيقة التي تتضمن إقرار أحد المدعين المتعلق بدعواه وتصديق الطرف الآخر، ولكنها لا تتضمن حكم القاضي. وفي نهاية الدعوى المنظورة أمام القاضي تعطى نسخة «حجة» لكل طرف، وتسجل نسخة في دفتر السجلات الشرعية. وعلى الرغم من أن هذه الوثائق المعطاة لأطراف الدعوى تحمل اسم القاضي وخاتمه (تصديق القاضي) في أعلى الوثيقة لم تذكر بين نماذج السجلات الشرعية. انظر: Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, s. 12-18; Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri Mahiyyeti*, I, 21-22; Küttükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 350-359.

^{٣٦} Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu", s. 380, 382.

^{٣٧} Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri Mahiyyeti*, I, 18.

^{٣١} Cengiz Kallek, "Sak", s. 584.

^{٣٢} Bilmen, *Hukuk-i İslâmiye*, VIII, 205; Ayverdi, *Türkçe Sözlük*, III, 2643.

^{٣٣} عاطف أفندي، رقم ٢٥٨٢، الورقة ٢٢ ظ.

^{٣٤} مصطلح «الإعلام» بالمعنى القانوني الاصطلاحي يعني الوثيقة المكتوبة التي تحمل توقيع القاضي وختمه، والتي تبين حكم المحكمة في القضية وتوضح قرار القاضي وتفسيره. وأهم ميزة تميز الإعلام عن السجلات الشرعية الأخرى هي احتواء الإعلام حكم القاضي. فالقاضي عندما يكمل المحاكمة ويصدر حكمًا يعلنه للأطراف شفهيًا ومن ثم يصدر إعلامًا يتضمن مبررات الحكم ومسوغاته ومقتضياته، ويعطي المدعي والمدعى عليه نسخة لكل منهما ونسخة تحتفظ بها المحكمة في سجلاتها، لكن قسم التوقيع والختم للإعلام لا يتم تسجيله في دفتر السجلات. لمعلومات أكثر انظر:

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

لذلك تصلح مصدرًا في المجالات التي تصلح لها السجلات نفسها، مثل الكتابة العدلية والوثائق المكتوبة في المحاكم، والتي تخصّ بعض الأعمال المتعلقة بالتاريخ القضائي.

فأثر أبي السعود المعروف ب**بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي** هو مجموعة ألقت لتبين للقضاة الأصول والقواعد التي يجب عليهم مراعاتها في عملهم. وكان أبو السعود قد ألفه بعد أن طُلب منه تأليف كتاب في هذا المجال، حيث قال أبو السعود في مقدمة رسالته:

ثم إنّ أكثر قضاة هذا الزمان - سوى الخواص والأعيان - غافلون عن هذا الفنّ الشريف، وعارون عن ذلك العلم المنيف، فلهذا لم تقبل صكوكهم عند أهل العرفان؛ لما فيها من العيب والخلل والنقصان، لاسيّما نقل الشهادة الواردة من موضع بعيد، لا يحصل لصاحبها إلّا تعب غير مفيد. وقد حرّر بعض من أرباب الفضل السابقين كتابًا فيه نفع للطالبيين، لكنّ أسلوبه لا يخلو عن تطويل الكلام من مبدئه إلى حصول المرام؛ لما فيه من العبارات الزائدة والألفاظ المتكاثرة التي لا يحصل بها إلّا التعب للمحرّرين، والكسل للناظرين. وقد سألتني بعض من الإخوان، والأصحاب من الخلان، أن أملي لهم في هذا الفنّ مجموعًا، وأبيّن فيه قواعد الصكوك أصولًا وفروعًا، وأحرّر صور المكاتب الشرعيّة على وجوه الأساليب المرعيّة، من الوقعات في محكمة الشرع، من كل نوع من الأصل والفرع، على وجه يكون لفظه أقلّ ومعناه أدلّ، اتباعًا لمن قال: "خير الكلام ما قلّ ودلّ"، وتقليدًا للمحرّرين في كتابتهم، وتسهيلًا للناظرين في قراءتهم. فلما مال البال إلى إجابة كلامهم، وإتمام مرامهم، سبلت ذيل الأقدام، وربطت وسط الإبرام، وشرعت فيه ملتزمًا بالإتمام...

وعلى الرغم من الدراسة الشاملة التي قام بها سليمان كايا حول مجموعات الصكوك المدونة ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر والتي ذكر فيها³⁸ أن **بضاعة القاضي** هي أول مجموعة صكوك مثبتة، إلا أنه ينبغي الحذر عند تبني هذا الرأي. وذلك؛ لأنه كما يفهم من خلال عبارات المصنف في مقدمته أنه قد أشار إلى وجود مصنفات أخرى قد دونت في هذا المجال قبل كتابه.

تتألف الرسالة من مقدمة، وقسم للتواقيع، وعشرة أبواب. وقد جمعت المواضيع المتقاربة في باب واحد تحت عنوان موحد. ويتحدث المؤلف نفسه في مقدمته عن عمله في القضاء والمحاكم وعن اشتغاله بالعلوم اللازمة للقضاة. وقد ركز على العلوم التي يجب على القاضي معرفتها، ونظرًا لأن معظم الصكوك كانت بالعربية في عصره، فقد أكد ضرورة معرفة القاضي

38 انظر: "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu", s. 384.

العربية والنحو والصرف والشرع والمعاني. وكما يرى المؤلف فإن أكثر قضاة عصره - سوى الخواص والأعيان - غافلون عن هذا الفن، فلهذا لم تقبل صكوكهم عند أهل العرفان، لما فيها من العيب والخلل والنقصان.

تحدث المصنف عن أنواع الصكوك المشهورة في زمانه أثناء حديثه عن الصك في كتابه، وهذه الأنواع هي "الصك الشرعي" و"الصك القانوني". وقد أشار المؤلف إلى أن المقصود هو الصك الشرعي؛ لكن الصك القانوني صار عادةً في كتابة الصكوك في زمانه. وكما ذكرنا سابقاً أن أبا السعود قد وضع أنّ الصكوك نوعان في عهده؛ ما يكون حكم القاضي، وما لا يكون حكم القاضي. ويفهم من هذا الكلام أن أنواع الوثائق المنظمة في المحاكم في تلك الفترة تتألف من الإعلام والحجة.

الرسالة تحتوي على نحو ٦٦ وثيقة كلها بالعربية. وحسبما حققناه فقد تم توثيق ٣٦ حجة و ٢٣ إعلاماً في المجموعة تتكون في مواضيع متنوعة. عدا عن ذلك يوجد نموذجان لحجتين وقفيتين وعدد محدد ٥ - تقريباً- لنقول. الرسالة تتنوع من حيث المحتوى بطريقة مماثلة أيضاً؛ إذ يتألف من وثائق في موضوعات متعددة كما يمكن أن يُرى في الجدول التالي. وهذه الموضوعات في الغالب: الوفاق والنكاح والطلاق والمخالعة والنفقة ونصب الوصي والإجارة والهبة والعناق والتدبير والمكاتبة والبيع والصلح والإبراء والدية والقصاص.

وفي أغلب الأحيان في مجموعات الصكوك يتم استخدام عبارات تقليدية فيما يتعلق بالإمضاء والختم في الإعلام والحجة. وقد ذكر أبو السعود في قسم الإمضاء بعض النماذج للتوقيعات. كما حاول المصنف الاختصار في ذكر الوثائق كما أشار إلى ذلك في المقدمة، وبسبب هذا الأمر لم يورد ما يجعل الوثيقة صالحة كشهود الحال أو أسمائهم. وتم استعمال أسماء مبهمّة للأشخاص والقرى والأحياء من قبيل فلان بن فلان أو الحي الفلاني، ولم تكتب التواريخ كاملة في آخر الوثيقة. وهذا الأسلوب ناتج عن الأصول المتبعة في كتابة مجموعات الصكوك؛ فإنّ الوثائق المستعملة في مجموعات الصكوك ليست نفس الوثائق الأصلية، ولهذا السبب فإنّ بعض ميزات الوثائق الأصلية لا تظهر في هذه الوثائق؛ لأنها ليست إلا عبارة عن صور من الوثائق الأصلية. مع ذلك تم استعمال أسماء أحياء ومساجد موجودة على أرض الواقع مثل "حضرت أمير بخارى" و"مولانا عرب" و"مولانا إلياس البروسوي" و"جامع مولانا العرب" و"محلّة علي باشا" و"عيسى بيك الفناري". ونظرًا إلى أن معظم الوثائق الواردة في المجموعة تتعلق بمدينة بورسة يمكن القول إنها مقيدة في سجلات محاكم بورسة.

الجدول الثاني: أنواع الوثائق في المجموعة			
رقم الوثيقة	عدد الوثائق	موضوع الوثيقة	نوع الوثيقة
٢/٢، ١/٢	٢	الوقف	الحجة/ الوقفية
١/٣	١	النكاح	الحجة
٩/٣، ٧/٣، ٥/٣، ٢/٣	٤	الطلاق	
٦/٣	١	المخالعة	
٤/٤، ٣/٤	٢	الوصية	
٣/٥، ٢/٥، ١/٥	٣	الإجارة	
٩/٥، ٨/٥، ٧/٥، ٦/٥، ٤/٥	٥	الهبة	
١/٧، ٥/٥	٢	الإقرار	
١/٦	١	العناق	
٤/٦، ٣/٦، ٢/٦	٣	المكاتبه	
٧/٦، ٦/٦، ٥/٦	٣	التدبير	
٥/٧، ٤/٧، ٣/٧، ٢/٧	٤	البيع	
٣/٨، ٢/٨، ١/٨	٣	الصلح والإبراء	
٤/٨	١	الإبراء	
٥/٨	١	الأداء	
٧/٨	١	القبض	
٨/٨	١	القسمه/الميراث	
٣/٣	١	الرضاع	
٨/٣، ٤/٣	٢	الطلاق	
١٠/٣	١	النكاح	
١٦/٣، ١٥/٣، ١٤/٣، ١٣/٣، ١٢/٣، ١١/٣	٦	النفقة	
١٣/٤، ٢/٤	٢	الوصية	
٨/٦	١	المكاتبه	
٦/٨	١	التسليم	
١/١٠	١	الدية	
٢/١٠	١	القصاص	
٣/١٠	١	القصاص/الإقرار	
٤/١٠	١	الدية/القسمه	
٥/٩، ٤/٩، ٣/٩، ٢/٩، ١/٩	٥	الإثبات	النقل
٦/٩	١	إثبات الدين	
٧/٩	١	إثبات الورثه	
١٠/٩، ٩/٩، ٨/٩	٣	الوكالة	

٢.٤. وصف عام لنسخ الرسالة ومنهجي في التحقيق

بعد البحث والاستقصاء تم العثور على ثماني نسخ لهذه الرسالة؛ سبعة منها في مكتبات تركيا، وواحدة في المكتبة الخالدية في القدس. وقد وردت الرسالة ضمن مجموعات مختلفة في تلك المكتبات. ونظرًا لعدم وجود نسخة للمؤلف أو نسخة مقابلة على نسخة المؤلف تم اختيار ثلاث نسخ وتحقيق الرسالة بناءً عليها.

اتبعنا في التحقيق قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM). وقابلنا ثلاث نسخ، واستعملنا رموزًا للنسخ التي اعتمدها في التحقيق؛ فرمزا لنسخة عاطف أفندي بـ(ع) ولنسخة هدائي أفندي بـ(هـ) ولنسخة لاله لي بـ(ل). وليبان أرقام الورق تم اختيار أقدم نسخة من النسخ الموجودة لتكون الأصل، وهي نسخة عاطف أفندي. وقد أشرنا في الهوامش إلى الفروق بين النسخ.

٢.٤.١. نسخة عاطف أفندي، المكتبة السلিমانيّة، رقم ٢٥٨٢ الورق ٢٢-٢٩، و(ع):

اسم الرسالة في سجل المكتبة هو رسالة في الصك الشرعي. تم استنساخها في صفر ٩٧٤هـ. وتتكون الرسالة من ٨ أوراق، كتبت بخط التعليق، وفي كل صفحة ٢٥ سطرًا، ولم تسجل أي معلومات عن المستنسخ. وقد كتبت عناوين الأبواب والعناوين الفرعية بالحبر الأحمر. ونظرًا لما تميزت به هذه النسخة من سهولة قراءتها وكونها أقدم نسخة بين النسخ الموجودة تم اعتمادها النسخة الأصل في التحقيق وفي أرقام الأوراق.

٢.٤.٢. نسخة هدائي أفندي، المكتبة السلیمانيّة، رقم ١٨١١-٦، الورق ٥٢-٥٩، و(هـ):

اسم الرسالة في سجل المكتبة هو بضاعة القاضي في الصكوك. وقد تم استنساخها في أواسط ذي القعدة عام ٩٨٠هـ. وتتكون الرسالة من ٨ أوراق، كتبت بخط التعليق، تراوح عدد الأسطر بين ٢٢-٢٦ سطرًا، ولم تسجل أي معلومات عن المستنسخ. وقد كتبت عناوين الأبواب بالحبر الأحمر، وهي صعبة القراءة نتيجة نوع الخط المستخدم. وذكرت عناوين الأبواب في مقدمة هذه النسخة، وهي النسخة الثانية التي اعتمدها في التحقيق.

٢.٤.٣. نسخة لاله لي، المكتبة السلیمانيّة، رقم ٣٧١١، الورق ٣١-٤٠، و(ل):

هذه النسخة في المكتبة السلیمانيّة ضمن مجموعة حوت العديد من الآثار بقسم لاله لي. ولا يعرف بشكل قطعي مستنسخها أو تاريخ استنساخها، وقد كتب في آخر أثر

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

في هذه المجموعة تاريخ استنساخ هو ١١٢٣هـ. اسم الرسالة في سجل المكتبة هو **بضاعة القاضي لاحتياجه في المستقبل والماضي**. وقد كتبت عناوين الأبواب بالحبر الأحمر. وقد فُقد من هذه النسخة الباب التاسع والعاشر اللهم إلا أول عنوانين فرعيين من الباب التاسع. وفي الهامش نصادف أحياناً بعض التصحيحات، وكتبت بخط النسخ، وهي واضحة وسهلة القراءة، وتتألف من ٣١ سطراً، وهي النسخة الثالثة المعتمدة في التحقيق.

٤.٤.٢. نسخة حاج محمود أفندي، المكتبة السليمانية، رقم ٦٣١٤، الورق ٣٢-٤٤و:

على الرغم من أن اسم الرسالة على غلاف المجموعة هو **بضاعة القاضي في الصك** إلا أن اسمها في سجل المكتبة هو **بضاعة القاضي**. لا يعرف تاريخ استنساخها ولم تيسر لنا معرفة أي معلومة عن ناسخها، تتألف هذه النسخة من ١٣ ورقة، كتبت بخط النسخ في كل ورقة ١٩ سطراً. ورغم وضوح هذه النسخة إلا أن الأخطاء فيها كثيرة، وقد كتبت عناوين الأبواب بالحبر الأحمر.

٤.٤.٣. نسخة قصيده جي زاده، المكتبة السليمانية، رقم ٦٨٢، الورق ٢١-٢٨:

ورد اسم هذه النسخة في سجل المكتبة على أنه **صناعة القاضي**. لا يعرف ناسخها أو تاريخ استنساخها. عدد أوراق النسخة ٨، كتبت بخط النسخ، وفي كل ورقة ٢٣ سطراً. وقد ذكرت العناوين الرئيسية في المقدمة.

٤.٤.٦. نسخة مخطوطات غيروسون (تويانوك)، المكتبة السليمانية، رقم ٣٦٤٨،

الورق ١٨٦ظ-١٩٦ظ:

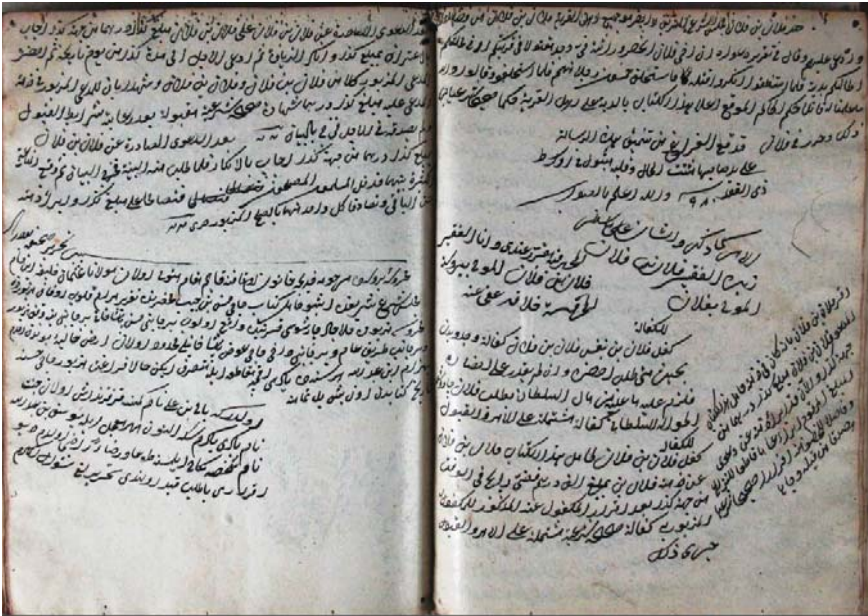
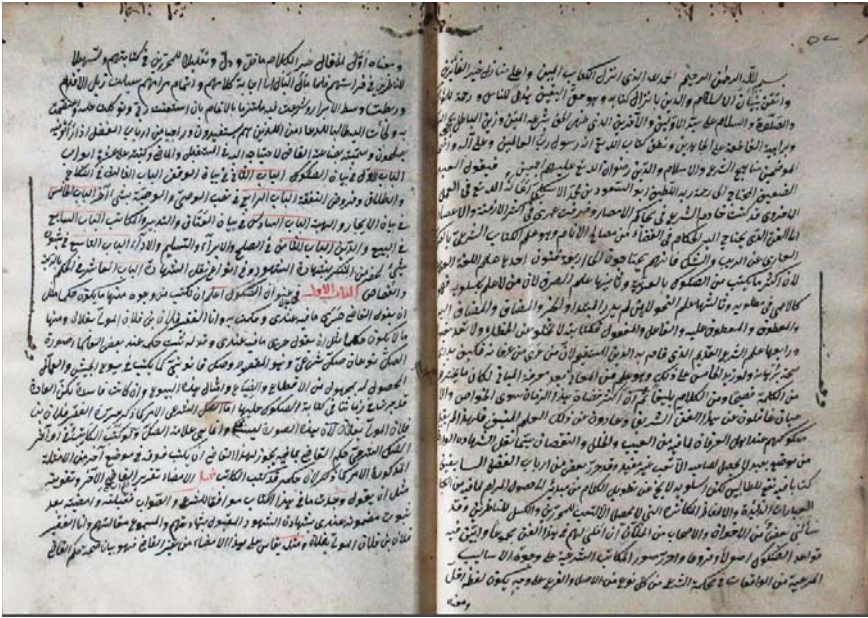
اسم الرسالة في سجل المكتبة هو **كتاب الصك**. وتتكون هذه النسخة من عشرة أوراق. ولا يعرف ناسخها أو تاريخ نسخها.

٤.٤.٧. نسخة مكتبة الوطنية، رقم ٤٣٥٣، الورق ٧٤-٩٧:

اسم الكتاب في سجل المكتبة هو **بضاعة القاضي**، تتكون من ١٣ ورقة. وهي غير مؤرخة، كتبت بخط النسخ، وفي كل ورقة ١١ سطراً.

٢ . ٤ . ٨ . نسخة مكتبة الخالدية، رقم ٤٦٧، الورق ٢٨٠ و-٣٠٢و:

هذه النسخة مسجلة في المكتبة الخالدية في القدس تحت رقم: ٤٦٧ (الرقم القديم هو ١١/٤٨٢). اسم الرسالة في الكاتالوج (السجل) **بضاعة القاضي**، ناسخها هو إبراهيم بن محمد علي المدرس، نسخها عام ١١٠١هـ. وتتألف هذه النسخة من ٢٢ ورقة، في كل ورقة ١٥ سطرًا.



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة هدايي أفندي: (١٨١١)

ب. التحقيق

بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي

المنسوبة إلى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي

[٢٢و]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد لله الذي أنزل الكتاب المبين، وأعلى منازل خير الفائزين،^{٣٩} وأتقن بنيان الإسلام والدين، بإنزال كتابه وهو الحق^{٤٠} اليقين، هدى للناس ورحمة للمؤمنين، والصلاة والسلام على محمد^{٤١} سيد الأولين والآخرين، الذي ظهر الحق بشرعه المتين، وزهق^{٤٢} الباطل بحججه^{٤٣} الساطعة وبراهينه^{٤٤} القاطعة على جاحدين، ونطق كتاب الله تعالى بأنه^{٤٥} رسول رب العالمين، وعلى آله وأصحابه الموضحين مناهج الشرع والإسلام والدين، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وبعد^{٤٦} فيقول العبد الضعيف، المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف، أبو السعود بن محمد الإسكيبلي، أعانه الله تعالى في العمل الأخروي: قد كنت خادم^{٤٧} الشرع في محاكم الأمصار، وصرفت عمري في أكثر الأزمنة والأعصار، إلى الفن الذي يحتاج إليه الحكام، في القضايا^{٤٨} من مصالح الأنام، وهو علم الكتاب الشرعي المسمى^{٤٩} بالصك، العاري عن الريب والشك، فإنهم فيه لمحتاجون إلى تحصيل أربعة فنون:^{٥٠}

٣٩ ل: الغافلين.	٤٥ ع هـ: أنه.
٤٠ هـ ل: حق.	٤٦ ع هـ - وبعد.
٤١ هـ - محمد.	٤٧ ل: حاكم.
٤٢ هـ: وزين.	٤٨ هـ: في القضاء.
٤٣ ع: بحجته.	٤٩ هـ - المسمى.
٤٤ ل: وبراهنه.	٥٠ ع هـ: فإنهم يحتاجون إلى أربعة فنون.

أحدها: ^{٥١} علم اللغة العربيّة؛ لأنّ أكثر ما يكتب من الصكوك بالعربيّة. وثانيها: ^{٥٢} علم الصرف؛ لأنّ من لا علم له بأسلوبه، ^{٥٣} فهو كالأعمى في مطلوبه. وثالثها: ^{٥٤} علم النحو؛ لأنّ من لم يدر المبتدأ والخبر، والمضاف والمضاف إليه، والمعطوف والمعطوف عليه، والفاعل والمفعول، فكتابه ^{٥٥} لا تخلو ^{٥٦} عن الخطأ، ولا تعدّ من المقبول. ^{٥٧} ورابعها: ^{٥٨} علم الشرع القويم، الذي قام به الدين المستقيم؛ لأنّ من عري من عرفانه فكيف يدري صحّة برهانه. ولو زيد الخامس على ذلك - وهو علم المعاني ^{٥٩} بعد معرفة المباني - لكان ما يحرّر ^{٦٠} من الكلمة فصيحًا، ومن الكلام بليغًا.

ثم إنّ أكثر قضاة هذا الزمان - سوى الخواصّ والأعيان - غافلون عن هذا الفنّ الشريف، وعارون عن ذلك العلم المنيف؛ فلهذا لم تقبل صكوكهم عند أهل العرفان؛ لما فيها من العيب والخلل والنقصان، لا سيّما ^{٦١} نقل الشهادة الواردة من موضع بعيد، لا يحصل لصاحبها ^{٦٢} إلّا تعب غير مفيد. وقد حرّر بعض من أرباب الفضل السابقين كتابًا فيه نفع للطالبيين، لكنّ أسلوبه لا يخلو عن تطويل الكلام من مبدئه إلى حصول المرام؛ لما فيه من العبارات الزائدة والألفاظ المتكاثرة ^{٦٣} التي لا يحصل بها إلّا التعب ^{٦٤} للمحرّرين، والكسل للناظرين. وقد سألتني بعض من الإخوان، والأصحاب من الخلّان، أن أملي لهم في هذا الفنّ مجموعًا، وأبيّن فيه قواعد الصكوك أصولًا وفروعًا، وأحرّز صور المكاتب الشرعيّة على وجوه الأساليب المرعيّة، من الوقعات في محكمة الشرع، من كل نوع من الأصل والفرع، على وجه يكون لفظه أقلّ ومعناه أدلّ، ^{٦٥} اتباعًا ^{٦٦} لمن قال: "خير الكلام ما قلّ ودلّ"، / وتقليدًا [٢٢ظ] للمحرّرين في كتابتهم، وتسهيلًا للناظرين في قراءتهم. ^{٦٧} فلما مال البال إلى إجابة كلامهم، وإتمام مرامهم، سبلتُ ذيل الأقدام، وربطتُ ^{٦٨} وسط الإبرام، ^{٦٩} وشرعتُ فيه ملتزمًا بالإتمام،

- | | |
|-------------------------------|---|
| ٥١ ع: الأول. | ٦١ ه: سيّما. |
| ٥٢ ع: الثاني. | ٦٢ ع ه: لصاحبه. |
| ٥٣ ه: علم بأسلوبه. | ٦٣ ع: المتكثرة. |
| ٥٤ ع: الثالث. | ٦٤ ه: يحصل إلّا التعب؛ ل: يحصل بها التعب. |
| ٥٥ ل: فكتابه. | ٦٥ ه: أول. |
| ٥٦ ع ل: لا يخ. | ٦٦ ع ه - إبتاعا. |
| ٥٧ ع: عن المقبول؛ ه: المقبول. | ٦٧ ه: فراستهم. |
| ٥٨ ع: الرابع. | ٦٨ ل: ربطته. |
| ٥٩ ه: علم من المعاني. | ٦٩ ه: الأبرار. |
| ٦٠ ه: يخترف. | |

بأن استعنتُ ربي وتوكلتُ عليه، واعتصمتُ به ولجأتُ إليه، طالبًا للدعاء من الذين هم به يستفيدون،^{٧٠} وراجيًا من أرباب الفضل إذا رأوا فيه خللاً^{٧١} يصلحون، وسميته بضاعة القاضي لاحتياجه إليه^{٧٢} في المستقبل والماضي، وكتبته على عشرة أبواب:

الباب الأول: في بيان الصكوك.

الباب الثاني: في بيان الوقف.

الباب الثالث: في بيان^{٧٣} النكاح والطلاق وفرض النفقة.^{٧٤}

الباب الرابع: في نصب الوصي والوصية.^{٧٥}

الباب الخامس: في بيان^{٧٦} الإيجار والهبة.

الباب السادس: في بيان^{٧٧} العتاق والتدبير والمكاتب.

الباب السابع: في البيع والدين.

الباب الثامن: في الصلح والإبراء والتسليم والأداء.

الباب التاسع: في ثبوت شيء بمحضر من المنكر بشهادة الشهود وفي أنواع نقل الشهادة.

الباب العاشر: في الحكم^{٧٨} بالدية والقصاص.

٧٥ هـ + بشيء آخر؛ ل + بشيء آخر.

٧٦ ع ل - بيان.

٧٧ ع ل - بيان.

٧٨ ع: الحكم.

٧٠ هـ: من الذين هم يستفيدون.

٧١ هـ - خللاً؛ ل: عيباً.

٧٢ ل - إليه.

٧٣ هـ ل - بيان.

٧٤ هـ ل: فروض النفقة.

الباب الأول

في بيان أنواع^{٧٩} الصكوك

اعلم أن الصكوك^{٨٠} تكتب من وجوه: منها ما يكون حكمًا، مثل أن يقول القاضي: جرى ما فيه عندي وحكمت به، وأنا الفقير فلان بن فلان المولّى بفلان، أو يقول: صحّ ما فيه عندي.^{٨١} ومنها ما لا يكون حكمًا، مثل أن يقول:^{٨٢} جرى ما فيه عندي، وقوله ثبت حكمه^{٨٣} عند بعض العلماء.

[١] فصل: الصكّ^{٨٤} نوعان في زماننا: صكّ شرعيّ - وهو المقصود -، وصكّ قانونيّ: كما يكتب في بيوع الجيش والعمّال المحصول المجهول^{٨٥} من الإقطاع والصّياح. وأمثال هذه البيوع وإن كانت فاسدة، لكنّ العادة^{٨٦} قد جرت في زماننا في كتابة^{٨٧} الصكوك عليها. أمّا الصكّ الشرعيّ فيكتب القاضي فوقه من الأمثلة المذكورة ما شاء.^{٨٨} وأمّا الصكّ القانونيّ فلا يكتب فوقه إلا هذه الصورة:^{٨٩} الأمر كما ذكر حرّره الفقير فلان بن فلان المولّى بفلان؛ لأنّ هذه الصورة ليست بحكم، وإنّما هي علامة الصكّ. ولو كتب الكاتب في أواخر^{٩٠} الصكّ الشرعيّ: حكم القاضي بما فيه، يجوز لهذا القاضي أن يكتب فوقه في موضع^{٩١} آخر^{٩٢} من الأمثلة المذكورة: الأمر كما ذكر؛^{٩٣} لأنّ حكمه قد كتب[ه] الكاتب.

[٢] فصل: الإمضاء: تقرير القاضي حكم القاضي^{٩٤} الآخر وتقويته، مثل أن يقول: وجدت ما في هذا الكتاب موافقًا للشرع الصواب،^{٩٥} / فقبلته وأمضيته بعد ثبوت مضمونه [٢٣و]

^{٨٨} ل: ما شاء من الأمثلة المذكورة.

^{٨٩} ه - فيكتب القاضي فوقه من الأمثلة المذكورة ما شاء.

وأمّا الصك القانوني فلا يكتب فوقه إلا هذه الصورة.

^{٩٠} ع: آخر.

^{٩١} ل: توقيع.

^{٩٢} ع - آخر.

^{٩٣} ل - الأمر كما ذكر.

^{٩٤} ع - حكم القاضي.

^{٩٥} ه - والصواب.

^{٧٩} ه: عنوان؛ ل - أنواع.

^{٨٠} ه - الصكوك.

^{٨١} ع - المولّى بفلان أو يقول صح ما فيه عندي؛ ه - أو

يقول صح ما فيه عندي.

^{٨٢} ل - أن يقول.

^{٨٣} ع ل: حكم.

^{٨٤} ه + صورة الصك.

^{٨٥} ه + له بمجهول.

^{٨٦} ع + في أمثال.

^{٨٧} ع: كتابة.

عندي بشهادة الشهود المقبول شهادتهم^{٩٦} والمسموع^{٩٧} مقالتهم، وأنا الفقير فلان بن فلان المولّى بفلان. ومثله يقاس على هذا الإمضاء من غير القاضي، فهو بيان صحة الحكم الماضي،^{٩٨} مثل أن يقول: لما طالعْتُ هذا الكتاب لقيته^{٩٩} على نهج الصواب، حرّره الفقير فلان بن فلان المولّى بفلان،^{١٠٠} ويقاس مثله على هذا، وهذا ليس بإمضاء حقيقة؛ لأنّه من القضاء، والقضاء لا يجوز ممّن لا ولاية له، اللهمّ إلّا أن يكون ذلك^{١٠١} على وجه التحكّم أو على سبيل المجاز.

[٣] فصل: لا يكتب القاضي اسمه في نقل الشهادة،^{١٠٢} إلّا في ذيل الكتاب، مثل أن يقول: مُنهيّه^{١٠٣} الفقير^{١٠٤} إلى مجلسهم^{١٠٥} الخطير^{١٠٦} أو إلى ناديهم الخطير فلان بن فلان المولّى بكذا، وقس على هذا. إذا انتهى عن شهود الطريق^{١٠٧} عنده، لما ثبت^{١٠٨} هذا الكتاب عندي بشهادة الشاهدين المذكورين في ذيله قبلته وأمضيته وأشهدت على إمضائي^{١٠٩} هذا فلان بن فلان وفلان بن فلان،^{١١٠} لانتهاه سفر^{١١١} الشاهدين المزبورين^{١١٢} ثمة، وأنهيته^{١١٣} إلى من انتهى^{١١٤} إليه وأنا الفقير فلان بن فلان المولّى بفلان وقس على هذا.^{١١٥} واعلم أن الواجب على القاضي أن يكتب في عنوانه^{١١٦} اسمه واسم أبيه، ولا يقتصر على اسمه فقط؛ لأنّه لا تحصل المعرفة إلّا باسم أبيه.

١٠٧ ع: إذا انتهى شهود الطريق؛ ل: أو انتهى من شهود الطريق.
١٠٨ ل + مضمون.
١٠٩ ه: إمضاء.
١١٠ ه ل - فلان بن فلان.
١١١ ه: السفر.
١١٢ ه: المذكورين.
١١٣ ه: وانتهيته.
١١٤ ع ل: أنهى.
١١٥ ع - فلان بن فلان المولى بفلان وقس على هذا؛
ه - وقس على هذا.
١١٦ ه - في عنوانه.

٩٦ ه - بشهادتهم.
٩٧ ل: المسموع.
٩٨ ه ل: القاضي.
٩٩ ل: ألقيته.
١٠٠ ع ه - المولى بفلان.
١٠١ ع: هذا.
١٠٢ ه - في نقل الشهادة.
١٠٣ ه: منهيته.
١٠٤ ل + أو الفقير.
١٠٥ ع ه: المجلس.
١٠٦ ه: بالخطير.

الباب الثاني في بيان الوقف

[١] صورة^{١١٧} ما يُكتب في وقف السقاية: ^{١١٨}

بذكر الله الملك الحليم، وهو بكل شيء عليم، أمّا بعد؛ فهذه حجّة صحيحة شرعيّة، ووثيقة صريحة مرعيّة، ناطق مضمونها بذكرها^{١١٩} أن صاحب^{١٢٠} الخيرات والحسنات^{١٢١} فلان بن فلان لما علم أن لأصحاب^{١٢٢} الخيرات وأرباب الصدقات^{١٢٣} جنة فيها^{١٢٤} يسقون^{١٢٥} من كأس كان مزاجها زنجبيلاً، عيناً فيها تسمى سلسبيلاً^{١٢٦} أراد أن يكون من سلك هذه الأصحاب، وزمرة تلك الأرباب فوقف وحبس بنية الخير والإحسان إبتغاء لرضاء^{١٢٧} الله الملك المَنَّان، وهرّباً من عقابه يوم الحشر والميزان، وطلباً لماء^{١٢٨} الرحمة وقت حرق النيران، من خالص ماله أو محض مناله^{١٢٩} مبلغ ألف درهم فضي رائج في الوقت، نصفه تأكيداً للأصل وتوضيحاً لكل خمس مئة درهم مزبور، نعتة بعدما أفرزه من ماله وميزه^{١٣٠} من مناله^{١٣١} وسلمه إلى من نصبه متولّياً عليه، وهو فلان بن^{١٣٢} فلان فتسلمه منه تامّاً كاملاً على مصلحة السقاية التي وضعها في محروسة بروسة المحمية^{١٣٣} في محوطة جامع مولانا عرب^{١٣٤}

١١٧ ل: مثاله.

١١٨ ل: أو ميزه.

١١٩ ل - من مناله.

١٢٠ ع - بن.

١٢١ هـ: في مبروسة المحمية.

١٢٢ هـ: جامع مُلا عرب موجود الآن في بروسة. يمكن أن يكون هو الجامع المذكور في النص. وقد شيد هذا الجامع في القرن السادس عشر بإشراف محيي الدين محمد الملقب بملا محمد أو ملا عرب (ت. ٨٩٣٨هـ). وهو يقع في منطقة بلديريم المركزية في المحلة المسماة بالاسم نفسه. هذا الجامع في الأصل كان له تسع قبب، ولكن في سنة ٩٥٣م أعيد بناء الجامع لتعلوه قبتان. انظر:

Özcan, "Molla Arap", XXX, 240-241.

١١٧ هـ: هذه صورة.

١١٨ هـ: السقايات.

١١٩ ع هـ: بذكر ما.

١٢٠ هـ: لصاحب.

١٢١ ل: راغب الحسنات.

١٢٢ ع هـ: لصاحب.

١٢٣ ل: الحسنات.

١٢٤ ع - فيها.

١٢٥ هـ - فيها يسقون.

١٢٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا﴾ (سورة الإنسان، ١٨ - ١٧).

١٢٧ ل: لوجه.

١٢٨ ل: لمرضات.

يشرب من مائها المسلمون والمسلمات، وشرط أن يستغل ويستريح المبلغ^{١٣٥} المذكور^{١٣٦} بيد المتولي بالمعاملة الشرعية والمرابحة المرعية^{١٣٧} الخالية عن ريب الربا، على وجه / يكون ربح كل عشرة منه عشرها^{١٣٨} في كل^{١٣٩} عام، ويصرف ربحه إلى مصالح السقاية المزبورة^{١٤٠} من^{١٤١} دلو وأجرة حمال وغير ذلك مما لا بد^{١٤٢} منه، وقفاً صحيحاً شرعياً وحبساً صريحاً مرعياً. ثم لما حكم الحاكم^{١٤٣} الموقع^{١٤٤} أعلى هذا الكتاب بالتوقيع المستطاب بصحة وقفية^{١٤٥} المبلغ المسطور، ولزومه على قول من جوز^{١٤٦} وقفية الدراهم والدنانير من الأئمة المجتهدين^{١٤٧} رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، صار ذلك المبلغ وقفاً لازماً ومتفقاً^{١٤٨} عليه، بحيث لا يجوز تبديله ولا تغييره^{١٤٩} بوجه من الوجوه، وعلى هذا وقع الإشهاد والتحرير في أوائل ذي الحجة^{١٥٠} المباركة^{١٥١}.

[٢] صورة ما يُكتب في وقف المنزل والدكان:

الحمد^{١٥٢} لمن له^{١٥٣} الحمد^{١٥٤} والثناء، والصلاة على نبيه^{١٥٥} أشرف الورى وعلى آله وأصحابه^{١٥٦} نجوم الهدى. أما بعد؛ فهذا كتاب صحيح شرعيّ وصكّ صريح مرعيّ ناطق مضمونه بذكر^{١٥٧} أن صاحب الخيرات والحسنات الخواجه^{١٥٨} علي ابن المرحوم مولانا إلياس البروسوي لما علم أن ما أكله الإنسان فقد أفناه، وما لبسه فقد أبلاه، وما تصدق به فقد أبقاه وقف وحبس بنية خالصة وطوية^{١٥٩} صافية طلباً للثواب^{١٦٠} العظيم، وهرّباً من عقابه الأليم، ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^{١٦١} ما هو^{١٦٢} له وملكه

١٣٥ هـ - المبلغ.	١٤٩ ل: وتغييره.
١٣٦ ل: المسطور.	١٥٠ هـ: سؤال.
١٣٧ هـ ل + العارية.	١٥١ هـ ل - المباركة.
١٣٨ ل: عشرة.	١٥٢ هـ + الله.
١٣٩ ع ل - كل.	١٥٣ ع - له.
١٤٠ ل: المرقومة.	١٥٤ هـ - لمن له الحمد.
١٤١ ل + حبل.	١٥٥ ل + محمد.
١٤٢ هـ: بدل.	١٥٦ ل: صحبه.
١٤٣ ع - الحاكم.	١٥٧ ل: بذكرها.
١٤٤ ع: موقع؛ ل: المواقع.	١٥٨ هـ: خواجه.
١٤٥ ل: لصحة الوقفية.	١٥٩ هـ: وطيبة.
١٤٦ ل: جحد.	١٦٠ ل: لثواب الله.
١٤٧ ل + البخاريين.	١٦١ سورة الشعراء، ٢٦/٨٨-٨٩.
١٤٨ ل: متفقاً.	١٦٢ ع - هو.

وفي يده وتحت تصرفه إلى حين صدور هذا الوقف منه، وذلك جميع المنزل الكائن في محلة فلان بن فلان^{١٦٣} من محلات بروسة المحمية المشتملة^{١٦٤} على كذا وكذا، المحدود بكذا وكذا،^{١٦٥} بجملة حدوده وكافة حقوقه، وجميع الدكان^{١٦٦} الكائن في سوق كلنجك من^{١٦٧} أسواق بروسة^{١٦٨} المحروسة المزبورة، المحدود^{١٦٩} بكذا وكذا، بجملة حدوده وكافة حقوقه^{١٧٠} على نفسه ما دامت لابسة لباس الحياة، ثم على أولاده^{١٧١} ثم على^{١٧٢} أولاد^{١٧٣} أولاده بطنًا بعد بطن إلى الانقراض، ثم على^{١٧٤} من يكون إمامًا في مسجد المحلة المذكورة، على شرط^{١٧٥} أن يقرأ في ذلك المسجد كل يوم^{١٧٦} جزءًا واحدًا من القرآن العظيم^{١٧٧} بعد صلاة الفجر لروح^{١٧٨} الواقف المزبور، وقفًا صحيحًا شرعيًا، وحسبًا صريحًا مرعيًا، فحكم الحاكم الموقع أعلى^{١٧٩} هذا الكتاب بتوقيعه المستطاب بصحة هذا الوقف على قول من رآه،^{١٨٠} حكمًا صحيحًا شرعيًا، وسجله تسجيلًا صريحًا^{١٨١} مرعيًا، جامعًا^{١٨٢} لشرائطه،^{١٨٣} فصار الوقف المزبور وقفًا لازمًا متفقًا عليه بحيث^{١٨٤} لا يجوز تبديله ولا تغييره^{١٨٥} بوجه من الوجوه وسبب من الأسباب، وعلى هذا وقع الإشهاد والتحرير منه^{١٨٦} إلخ.^{١٨٧}

١٧٥ ع ل - شرط.

١٧٦ هـ - كل يوم.

١٧٧ ع: كلام القديم.

١٧٨ هـ: روح.

١٧٩ ل: أعلاه.

١٨٠ ل: يراه.

١٨١ هـ - صريحًا.

١٨٢ هـ ل - جامعًا.

١٨٣ هـ: من الشرائط.

١٨٤ هـ ل - بحيث.

١٨٥ هـ: و تغييره.

١٨٦ هـ ل - منه.

١٨٧ هـ - إلخ.

١٦٣ هـ - بن فلان.

١٦٤ ع هـ: المشتمل.

١٦٥ ل - المحدود بكذا وكذا.

١٦٦ ع: الدكاكين.

١٦٧ ل: في.

١٦٨ ع - بروسة.

١٦٩ ل - المحدود.

١٧٠ هـ - وجميع الدكان الكائن في سوق كلنجك من

أسواق بروسة المحروسة المزبورة المحدود بكذا وكذا

بجملة حدوده وكافة حقوقه.

١٧١ ل - ثم على أولاده.

١٧٢ هـ - ثم على.

١٧٣ هـ: وأولاد.

١٧٤ ل + كل.

الباب الثالث

في بيان النكاح والطلاق وفروض^{١٨٨} النفقة

[١] صورة ما يُكتب في النكاح:

الحمد لله الذي أحلَّ النكاح وحرّم السفاح، والصلاة على محمد أفضل الأرواح والأشباح، وعلى آله وأصحابه / في كل مساء وصباح. أما بعد؛ فهذا كتاب صحيح شرعيّ، [٢٤ و] وصكّ صريح مرعيّ، ناطق مضمونه بذكر ما أحضر^{١٨٩} في مجلس الشرع الشريف، ومحفل الحكم المنيف فلان بن فلان وأثبت وكالته بالتزويج عن قبل فلانة خاتون بنت فلان بشهادة فلان بن فلان^{١٩٠}، وزوّجها^{١٩١} من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان،^{١٩٢} على مهر مؤجل، وهو عشرة آلاف درهم فضي رائج في الوقت، وعلى مهر معجل، وهو قباء من قطفة^{١٩٣} مذهبة حمراء، وسوار زوج من زينب وزنه ثلاثون مثقالاً، وقبل وكيل الزوج المذكور فلان بن فلان ذلك النكاح، وعقده لموكله فلان المزبور على الوجه المسطور، بعد ثبوت وكالته عنه بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان، وذلك^{١٩٤} بمحضر من الشهود المسموع شهادتهم والمقبول مقالتهم تزويجاً وقبولاً صحيحين شرعيّين،^{١٩٥} جرى ذلك وحُرّر^{١٩٦} إلخ.^{١٩٧}

[٢] صورة^{١٩٨} ما يُكتب في العنين^{١٩٩} والتأجيل له:

حضر فلان بن فلان الثابت وكالته بالدعوى^{٢٠٠} الآتي ذكرها^{٢٠١} من قبل فلانة بنت فلان بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان، وأحضر^{٢٠٢} زوج^{٢٠٤} الموكلة المذكورة^{٢٠٥} فادعى

١٩٦ ع ل - وحرر.

١٩٧ ه - إلخ.

١٩٨ ع: هذه صورة.

١٩٩ ه ل: للعنين.

٢٠٠ ه - بالدعوى.

٢٠١ ل: ذكره.

٢٠٢ ل: عن.

٢٠٣ ل + معه للدعوى فلان بن فلان.

٢٠٤ ه: وزوج.

٢٠٥ ل: المزبورة.

١٨٨ ع: وفروضية.

١٨٩ ع ه: حضر.

١٩٠ ل + فلان بن فلان.

١٩١ ل: وتزوجها.

١٩٢ ع - وزوجها من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان.

١٩٣ القباء: الذي يلبس من الثياب، والقطفة: كساء من

الوَبْر - الصوف - ونحوه. لسان العرب لابن منظور،

«قبا»؛ وتاج العروس للزبيدي، «قطف».

١٩٤ ه - وذلك.

١٩٥ ل + مقبولين.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

عليه، وقال في تقرير دعواه إنّه لما تزوج موكلتي^{٢٠٦} المزبورة، وخلا بها^{٢٠٧} خلوة صحيحة، وسلمت إليه^{٢٠٨} نفسها وجدته عينيًّا غير قادر على الوصول، فلما استئطق الزوج المذكور اعترف بما قرره الوكيل المسفور، فطلب هو من الحاكم الموقع أعلاه المتوقع رضاه مولاه تأجيلًا شرعيًّا، فأجله الحاكم المومى إليه من شهر كذا إلى سنة كاملة، وأمرها بتسليم نفسها إليه، فإن وصل إليها في المدة المذكورة فيها، وإلا فارق بينهما، وتلك^{٢٠٩} الفرقة تطليقة بائنة،^{٢١٠} ولها كمال المهر لوجود الخلوة الصحيحة، جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٢١١}

[٣] صورة^{٢١٢} ما يُكتب في الحكم بحرمة^{٢١٣} الرضاع:

لما ثبت بشهادة^{٢١٤} فلان بن فلان وفلان بن فلان غبّ الدعوى الصادرة عن زوجته فلانة بنت^{٢١٥} فلان أن الزوجين المذكورين قد اجتمعا في مدة^{٢١٦} الرضاع، ورضع كل منهما^{٢١٧} في تلك المدّة من ثدي فلانة بنت فلان، ثبوتًا صحيحًا شرعيًّا فحكم^{٢١٨} الحاكم الموقع أعلاه^{٢١٩} بالتحريم والتفريق بينهما، كما يقتضيه الشرع الشريف والدين المنيف، حكمًا صحيحًا^{٢٢٠} شرعيًّا، جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٢٢١}

[٤] صورة^{٢٢٢} ما يُكتب في طلاق المرأة على مهرها ونفقة عدتها ودعاويها عليه: ^{٢٢٣}

أقر فلان بن فلان عن محلّة حضرت أمير بخاري عليه رحمة الباري^{٢٢٤} من محلات بروسة المحمّية بأنّه طلق زوجته حامله هذا الكتاب فلانة بنت فلان على مهرها ونفقة عدتها، وعلى جميع دعاويها عليه، تطليقًا بائنًا، وقبلت هي تلك الطلقة على الوجه المزبور، إقرارًا صحيحًا شرعيًّا، وهي صدقته وجاهاً وشفاهًا،^{٢٢٥} جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٢٢٦}

٢١٧ هـ: منها؛ ل: واحد منها.

٢١٨ هـ ل: حكم.

٢١٩ ع + المتوقع ورضاه مولاه.

٢٢٠ ل - صحيحا.

٢٢١ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

٢٢٢ ع: هذه صورة.

٢٢٣ ل: عليها.

٢٢٤ ع: عن محلّة فلان.

٢٢٥ ع ه - وشفاهها.

٢٢٦ ع ه - إلخ.

٢٠٦ ل: موكله.

٢٠٧ ه ل: إليها.

٢٠٨ ل: هي له.

٢٠٩ هـ: في تلك.

٢١٠ ع ه - بائنة.

٢١١ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

٢١٢ ع: هذه صورة.

٢١٣ ل: بحرمة.

٢١٤ ل - بشهادة.

٢١٥ هـ: فلان بن.

٢١٦ ع: هذه.

[٥] صورة^{٢٢٧} ما يُكتب في طلاق الوكيل زوجة موكله في مجلس الشرع الشريف:

هذه حجة صحيحة شرعية ووثيقة صريحة مرعية بؤب مضمونها^{٢٢٨} / يذكر ما أن فلان [٢٤ظ] بن فلان لما ثبت وكالته بالتطبيق على الوجه الآتي ذكره عن قبل فلانة بنت فلان بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان طلق، وأبان زوجة موكله المزبور^{٢٢٩} حاملة هذا الكتاب فلانة بنت فلان على مهرها ونفقة عدتها، وعلى جميع دعاويها عليه، وهي قبلت تلك الطلقة على الوجه المذكور تطبيقاً صحيحاً شرعياً،^{٢٣٠} جرى ذلك إلخ.^{٢٣١}

[٦] صورة^{٢٣٢} ما يُكتب في المخالعة بإقرار الزوج:

أقرّ فلان بن فلان من محلّة^{٢٣٣} فلان بأنّه قد خالع مع زوجته حاملة هذا الكتاب فلانة بنت فلان، وهي خالعت معه على مهرها ونفقة عدتها، وعلى جميع دعاويها عليه، وعلى مبلغ مقبوض، وهو كذا درهمًا فضيًّا رائجًا، مخالعة صحيحة شرعية، فصارت هي مطلقة منه فلا تحل له^{٢٣٤} إلّا بعقد جديد، جرى ذلك وحُرّر إلخ.^{٢٣٥}

[٧] هذه صورة^{٢٣٦} ما يُكتب في شرط الزوج على طلاق زوجته^{٢٣٧} حين سفره:

حضر مجلس الشرع الشريف الزوجان المدعوان فلان بن فلان وفلانة بنت فلان فشرط الزوج المذكور على أنه إن لم يأت من سفره هذا إلى تمام ستة^{٢٣٨} أشهر^{٢٣٩} تكون مطلقة ومباينة منه،^{٢٤٠} شرطاً صحيحاً شرعياً^{٢٤١} موجباً وقوع طلاقها المذكور^{٢٤٢} عند وجود الشرط المزبور، فحُرّرت^{٢٤٣} هذه الوثيقة، ودفعت إلى يدها ليحتج بها عند الاحتياج إليها، جرى ذلك وحُرّر إلخ.^{٢٤٤}

٢٢٧ ع: هذه صورة.	٢٣٦ ع: هذه صورة.
٢٢٨ ع هـ - هذه حجة صحيحة شرعية ووثيقة صريحة مرعية بوب مضمونها.	٢٣٧ هـ: زوجة.
٢٢٩ هـ: الموكلة المزبورة؛ ل: المذكور.	٢٣٨ ل: السنة.
٢٣٠ هـ ل - تطبيقاً صحيحاً شرعياً.	٢٣٩ ل - أشهر.
٢٣١ ع هـ - إلخ.	٢٤٠ ع - منه.
٢٣٢ ع: هذه صورة.	٢٤١ هـ - شرعياً.
٢٣٣ هـ: عن محلّة.	٢٤٢ هـ: المذكورة.
٢٣٤ هـ: يحل لها.	٢٤٣ ل: فحرر منه.
٢٣٥ ع هـ - إلخ.	٢٤٤ ع - وحرر إلخ؛ هـ - إلخ.

[٨] صورة^{٢٤٥} ما يُكتب في ثبوت الطلقات^{٢٤٦} الثلاث بمحضر من الزوج المنكر:

شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضر فلان بن فلان منكر^{٢٤٧} الطلاق الآتي ذكره^{٢٤٨} غبّ الدعوى الصحيحة الصادرة عن حامله هذا الكتاب فلانة بنت فلان بأنّ الفلان المذكور قد طلق زوجته فلانة المذكورة بثلاث تطليقات الأُمس عند غروب الشمس وفارقها، شهادة صحيحة شرعية مقبولة بعدما^{٢٤٩} روعيت شرائط القبول، فحكم بموجب شهادتهما بالتطليقات الثلاث، حكمًا صحيحًا شرعيًا، فصارت هي مطلقّة منه على الوجه المذكور، فلا تحلّ له حتى تنكح زوجًا غيره ويطلقها وتعدّ^{٢٥٠} من هذا الطلاق، جرى ذلك وحرّر إلخ.^{٢٥١}

[٩] صورة ما يُكتب في التوكيل بالتطبيق إن لم يأت الزوج من سفره:^{٢٥٢}

حضر مجلس الشرع الشريف فلان بن فلان زوج^{٢٥٣} فلانة^{٢٥٤} بنت فلان، فوكّل حامل هذا الكتاب إن لم يأت من سفره هذا فلان بن فلان بعد مدّة كذا بتطبيق به زوجته^{٢٥٥} على مهرها ونفقة عدتها،^{٢٥٦} وعلى جميع دعاويها عليه إن رضيت بذلك، وهو قبل الوكالة المزبورة والتزم^{٢٥٧} بإقامتها عند تمام المدّة المزبورة، على تقدير عدم مجيئه^{٢٥٨} إياها في الوقت المسطور، توكيلًا صحيحًا شرعيًا،^{٢٥٩} جرى ذلك وحرّر إلخ.^{٢٦٠}

[١٠] صورة^{٢٦١} ما يُكتب في فسخ النكاح على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله:^{٢٦٢}

لما ثبت بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان^{٢٦٣} غبّ الدعوى الصحيحة^{٢٦٤} الصادرة عن حامله هذا الكتاب فلانة بنت فلان أن زوجها^{٢٦٥} فلان بن فلان الحداد قد غاب عنها

٢٤٥ ع: هذه صورة.	٢٥٦ ل - ونفقة عدتها.
٢٤٦ ل: التطليقات.	٢٥٧ ه: التزامها.
٢٤٧ ع: المنكر.	٢٥٨ ع: مجيئه.
٢٤٨ ل - ذكره.	٢٥٩ ل - توكيلًا صحيحًا شرعيًا.
٢٤٩ ه: بعد.	٢٦٠ ع - وحرر إلخ؛ ه - توكيلًا صحيحًا شرعيًا جرى ذلك وحرر إلخ.
٢٥٠ ه: تعد.	٢٦١ ع: هذه صورة.
٢٥١ ع ه - إلخ.	٢٦٢ ع ل - رحمه الله.
٢٥٢ ع ه - من سفره.	٢٦٣ ه - وفلان بن فلان.
٢٥٣ ع - زوج.	٢٦٤ ه ل - الصحيحة.
٢٥٤ ع: وفلانة.	٢٦٥ ه: زوجتها.
٢٥٥ ل: فلان بن فلان بتطبيق فلانة بنت فلان المزبورة على أنه إن لم يأتها من سفره إلى تمام السنة كاملة يطلقها.	

[٢٥و] قبل تاريخه منذ أربعين سنة^{٢٦٦} غيبة / منقطعة، بحيث لم يُدر حياته ولا مماته، ولم يدع لها نفقة ولا كسوةً ولا شيئاً من جنس النفقة والكسوة، وهي الآن مضطرة عاجزة عن^{٢٦٧} إنفاق نفسها غير ناشزة ولا عاصية، طالبة للتفريق على مذهب الإمام الشافعي رحمة الله عليه، ثبوتاً صحيحاً شرعياً،^{٢٦٨} فحكم^{٢٦٩} الحاكم الشافعي -الموقع أعلاه المتوقع رضاء مولاة- بفسخ نكاحها، والتفريق بينهما على مذهبه، ونقذه الحاكم الحنفي -الموقع^{٢٧٠} أعلاه دام فضله وعلاه- حكماً صحيحاً شرعياً، وتنفيذاً صريحاً مرعياً،^{٢٧١} فلها أن تزوج^{٢٧٢} نفسها ممن^{٢٧٣} تشاء وتختار، بعد تكميل عدتها،^{٢٧٤} جرى ذلك وحُرر إلخ.^{٢٧٥}

[١١] صورة^{٢٧٦} ما يُكتب في فرض النفقة للزوجة^{٢٧٧} ولأولادها^{٢٧٨} على الزوج الغائب:

فرض الحاكم الموقع أعلاه^{٢٧٩} لنفقة فلانة بنت فلان ولأولادها الصغار المدعويين فلان^{٢٨٠} وفلانة^{٢٨١} أولاد^{٢٨٢} فلان بن فلان ولكسوتهم ولسائر مهماتهم كل يوم من تاريخ هذا الكتاب، لكل واحد منهم درهمين رائجين على^{٢٨٣} فلان بن فلان زوج فلانة^{٢٨٤} المذكورة أبي^{٢٨٥} الصغار المذكورين بطلب أمهم المذكورة، وهم في حجرها وتربيتها، فرضاً صحيحاً شرعياً، وأذن لها بالاستدانة عند^{٢٨٦} الضرورة، وبالرجوع عليه وقت الظفر، إذناً معتبراً مرعياً، جرى ذلك وحُرر إلخ.^{٢٨٧}

[١٢] صورة ما يُكتب في فرض النفقة للصغار^{٢٨٨} من مالهم الموروث من أبيهم:

فرض الحاكم^{٢٨٩} الموقع أعلاه لنفقة الصغيرين المدعويين فلان وفلان^{٢٩٠} بن فلان^{٢٩١}

٢٦٦ ع ل: سنين.	٢٧٩ هـ + هذا الكتاب.
٢٦٧ ع هـ: من.	٢٨٠ هـ ل + وفلان.
٢٦٨ هـ: شرعياً صحيحاً.	٢٨١ ل: وفلان.
٢٦٩ هـ ل: حكم.	٢٨٢ هـ + أولاد.
٢٧٠ ل + أيضاً.	٢٨٣ ع: من.
٢٧١ ع - وتنفيذاً صريحاً مرعياً.	٢٨٤ ع - فلانة.
٢٧٢ ع: تزوج؛ هـ: تزوجها.	٢٨٥ ع: وأب؛ هـ: إلى.
٢٧٣ ع هـ: لمن.	٢٨٦ هـ: وقت.
٢٧٤ ع: بعد تكميل مدتها حكماً وتنفيذاً صحيحين شرعيين.	٢٨٧ ع - وحرر إلخ؛ هـ - إلخ.
٢٧٥ ع - إلخ؛ هـ - جرى ذلك وحرر إلخ.	٢٨٨ ل: للصغائر.
٢٧٦ ع: هذه صورة.	٢٨٩ هـ - الحاكم.
٢٧٧ ع - للزوجة.	٢٩٠ هـ + وفلانة أبناء فلان.
٢٧٨ ع: لأولادها.	٢٩١ ع - بن فلان.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

المتوفى أبوهما^{٢٩٢} ولكسوتهما^{٢٩٣} ولسائر مهماتهما،^{٢٩٤} كل يوم من تاريخ^{٢٩٥} هذا الكتاب،^{٢٩٦} لكل واحد درهمًا واحدًا^{٢٩٧} من مالهما^{٢٩٨} الموروث من أبيهما^{٢٩٩} المذكور، بطلب أمهما^{٣٠٠} المدعوة فلانة بنت فلان، وهما^{٣٠١} في حجرها وتربيتها، وأذن الحاكم الموقع أعلاه^{٣٠٢} لها بالاستدانة عند الضرورة، فرضًا وإذناً صحيحين شرعيين، جرى ذلك وحُرر إلخ.^{٣٠٣}

[١٣] صورة ما يُكتب في التزام المرأة بنفقة ولدها الصغير:

إنّ المرأة المدعوة فلانة بنت فلان المطلقة من فلان بن فلان قد التزمت وضمنت نفقة^{٣٠٤} ابنها الصغير المدعو فلان بن فلان -المذكور أبوه- من تاريخ هذا الكتاب إلى تمام ثلاث سنين، بلا طلب نفقة ولا كسوة منه، التزامًا وضمناً صحيحين شرعيين، جرى ذلك وحُرر إلخ.^{٣٠٥}

[١٤] صورة ما يُكتب في زيادة^{٣٠٦} النفقة على المفروضة^{٣٠٧} لعدم كفايتها:

لما ثبت بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان^{٣٠٨} بمحضر من فلان^{٣٠٩} بن فلان غب الدعوى الصادرة عن حاملة هذا الكتاب، المدعوة فلانة بنت فلان، التي هي أم للصغير المدعو^{٣١٠} فلان بن فلان^{٣١١} -المذكور أبوه- وهو في حجرها وتربيتها أن ما فُرض لنفقة الصغير المزبور^{٣١٢} من قبل الشرع ولكسوته على أبيه المذكور -وهو كل يوم درهم واحد رائج- غير وافٍ ولا كافٍ؛ لأنه نفقة العسار لا نفقة^{٣١٣} اليسار، ثبوتًا صحيحًا شرعيًا، زاد الحاكم الموقع أعلاه من تاريخ^{٣١٤} هذا الكتاب^{٣١٥} على ذلك، كل يوم^{٣١٦} درهمًا واحدًا،

٣٠٥ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

٣٠٦ ل: لزيادة.

٣٠٧ ل: المفروض.

٣٠٨ ه - وفلان بن فلان.

٣٠٩ ه: فلان.

٣١٠ ه: الصغيرة المدعوة.

٣١١ ع ل - بن فلان.

٣١٢ ل: المذكور.

٣١٣ ع - العسار لا نفقة.

٣١٤ ع - من تاريخ.

٣١٥ ه - من تاريخ هذا الكتاب.

٣١٦ ع ه - كل يوم.

٢٩٢ ع + فلان بن فلان؛ ه: أبيهم.

٢٩٣ ه: لكسوتهم.

٢٩٤ ه: مهماتهم.

٢٩٥ ع ه: تاريخه.

٢٩٦ ع ه - هذا الكتاب.

٢٩٧ ه - واحدا.

٢٩٨ ه: مالهم.

٢٩٩ ه: أبيهم.

٣٠٠ ه: أمهم.

٣٠١ ه: وهم.

٣٠٢ ع ل - الحاكم الموقع أعلاه.

٣٠٣ ه - إلخ؛ ع - وحرر إلخ.

٣٠٤ ه: لنفقة.

زيادة صحيحة شرعية، فصار / جملة ما فرض له من تاريخه كل^{٣١٧} يوم درهمين رائجين، [٢٥ظ] جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٣١٨}

[١٥] صورة ما يُكتب لحطّ النفقة المفروضة عليه لعجزه:^{٣١٩}

لما ثبت بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان^{٣٢٠} بمحضر من فلانة بنت فلان أم الصغير المدعو فلان بن فلان غبّ الدعوى الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان^{٣٢١} بأنّ المدعي المزبور^{٣٢٢} عاجز غير قادر على ما فُرض عليه لنفقة ابنه الصغير المزبور، الذي في حجر أمه^{٣٢٣} فلانة^{٣٢٤} المذكورة وتربيتها، وهو كل يوم درهمان رائجان، ثبوتاً صحيحاً شرعياً، حطّ الحاكم -الموقع أعلاه المتوقع رضاء مولاه- عن ذلك درهماً واحداً، فبقي^{٣٢٥} عليه لنفقة ابنه^{٣٢٦} المذكور ولكسوته كل يوم من تاريخه درهم واحد حطاً شرعياً، جرى ذلك^{٣٢٧} وحُرِّر^{٣٢٨} إلخ.^{٣٢٩}

[١٦] صورة ما يُكتب في نفقة الصغير على كل من له حق الطلب:^{٣٣٠}

فرض وقدّر الحاكم الموقع أعلاه هذا الكتاب -بالتوقيع المستطاب- لنفقة الصغير المدعو فلان ولكسوته ولسائر حوائجه كل يوم من تاريخه درهمين رائجين،^{٣٣١} بطلب من يريه فلانة بنت فلان على كل من له حق الطلب، فرضاً صحيحاً شرعياً، جرى ذلك وحُرِّر^{٣٣٢} إلى آخره.^{٣٣٣}

٣١٧ ل: لكل.	٣١٦ ل: الابن.
٣١٨ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.	٣٢٧ ه - جرى ذلك.
٣١٩ ه: صورة ما يكتب لحطّ النفقة لعجز المفروض عليه	٣٢٨ ه: حرر.
عنه؛ ل: صورة ما يكتب في خط النفقة المفروضة عليه.	٣٢٩ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.
٣٢٠ ه - وفلان بن فلان.	٣٣٠ ه - ما يكتب في نفقة الصغير على كل من له حق
٣٢١ ل + المذكور.	الطلب.
٣٢٢ ل: المذكور؛ ل + فقير.	٣٣١ ه - رائجين.
٣٢٣ ع ه: أمها.	٣٣٢ ه: في أوائل محرم الحرام.
٣٢٤ ل - فلانة.	٣٣٣ ع - وحرر إلى آخره.
٣٢٥ ل: فبقي.	

الباب الرابع

في بيان الوصي والوصية بشيء لآخر^{٣٣٤}

[١] صورة ما يكتب في نصب الوصي للصغير المحتاج إليه: ^{٣٣٥}

نصب الحاكم الموقع أعلاه هذا الكتاب - بالتوقيع المستطاب - حامل هذا الكتاب فلان بن فلان وصياً للصغير^{٣٣٦} المدعو فلان بن فلان،^{٣٣٧} المتوفى أبوه لحفظ أمواله وضبط أحواله^{٣٣٨} لاحتياجه إلى الوصي، وهو قبل الوصاية المذكورة، والتزم بإقامتها نصباً وقبولاً صحيحين شرعيين، جرى ذلك وحُرِّرَ^{٣٣٩} إلخ. ^{٣٤٠}

[٢] صورة ما يكتب في عزل الوصي بعد ظهور خيانتة: ^{٣٤١}

شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضر من زيد^{٣٤٢} الوصي للصغير المدعو فلان بن فلان، المتوفى أبوه غبّ الدعوى الصادرة عن فلان بن فلان، المنصوب ناظرًا من قبل الشرع على الوصي المزبور بأنّ هذا الوصي قد اشترى من مخلفات المتوفى المذكور المنتقلة إلى الصغير المسفور قطعة قماش أحمر أفرنجي بثلاث مئة درهم رائج،^{٣٤٣} وهو^{٣٤٤} أقلّ من قيمته ثم باعه في يومه بأربع مئة درهم، وأمسك ربحه لنفسه، شهادة صحيحة^{٣٤٥} شرعية مقبولة بعدما روعيت^{٣٤٦} شرائط القبول، فعزله^{٣٤٧} الحاكم الموقع أعلاه هذا الكتاب عن تلك الوصاية،^{٣٤٨} ونصّب^{٣٤٩} غيره، وهو فلان بن فلان، وهو قبل الوصاية المذكورة، والتزم بإقامتها، عزلاً ونصباً صحيحين شرعيين، جرى ذلك وحُرِّرَ إلخ. ^{٣٥٠}

^{٣٣٤} ع: على الآخر؛ ه: في نصب الوصي والوصية بشيء

^{٣٣٥} ع: آخر.

^{٣٣٦} ع: الوصي؛ ه - صورة ما يكتب في نصب الوصي للصغير المحتاج إليه.

^{٣٣٧} ع: ه - وصية للصغير المدعو فلان بن فلان.

^{٣٣٨} ه: وضبط أحواله.

^{٣٣٩} ه: في أوائل ذي الحجة.

^{٣٤٠} ع: وحُرِّرَ إلخ.

^{٣٤١} ه: ما يكتب في عزل الوصي بعد ظهور خيانتة.

^{٣٤٢} ع: فلان بن فلان؛ ه + وعمرو.

^{٣٤٣} ع - رائج.

^{٣٤٤} ه ل - وهو.

^{٣٤٥} ع ه - صحيحة.

^{٣٤٦} ع: بعد رعاية.

^{٣٤٧} ل: فعل.

^{٣٤٨} ل: الوصية.

^{٣٤٩} ع + كأنه.

^{٣٥٠} ع - وحُرِّرَ إلخ؛ ه - جرى ذلك وحُرِّرَ إلخ.

[٣] صورة ما يكتب في الوصية بخدمة العبد لآخر: ٣٥١

أوصى فلان بن فلان لحامل هذا الكتاب فلان بن فلان بخدمة عبده المدعو فلان بن فلان، الموصوف بكذا وكذا، ويخدم له من حين وفاته إلى سنة كاملة واحدة،^{٣٥٢} جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٣٥٣}

[٤] صورة ما يكتب في وصية^{٣٥٤} الزوجة لزوجها بجميع مالها: ٣٥٥

أوصت فلانة بنت فلان أنّها إذا قضت^{٣٥٦} نحبها ولقيت ربها يكون مخلفاتها - بعد إتمام تجهيزها وتكميل تكفينها - لزوجها^{٣٥٧} حامل^{٣٥٨} هذا الكتاب^{٣٥٩} المدعو فلان بن فلان؛ نصفها بجهة الإرث،^{٣٦٠} ونصفها^{٣٦١} بجهة الوصية^{٣٦٢} أيضاً، صحيحاً شرعياً على تقدير عدم وارث آخر^{٣٦٣} لها عند وفاتها، جرى ذلك وحُرِّر إلخ.^{٣٦٤}

-
- ٣٥١ هـ - ما يكتب في الوصية بخدمة العبد لآخر.
٣٥٢ ل: إلى تمام سنة واحدة كاملة.
٣٥٣ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.
٣٥٤ ع: في الوصية.
٣٥٥ هـ - ما يكتب في وصية الزوجة لزوجها بجميع مالها.
٣٥٦ ل: انقضت.
٣٥٧ هـ ل: منها.
٣٥٨ ع هـ: لحامل.
٣٥٩ ل + زوجها.
٣٦٠ هـ - نصفها بجهة الإرث.
٣٦١ هـ: نصفها؛ ل + الآخر.
٣٦٢ ل: الوصاية.
٣٦٣ ع هـ - آخر.
٣٦٤ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

الباب الخامس

/ في الإيجار والهبة

[٢٦و]

[١] صورة ما يُكتب في استئجار الجاي الوقف من المتولي: ٣٦٥

أقرّ فلان بن فلان الجابي^{٣٦٦} بأنه قد استأجر من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان المتولي على وقف فلان، وهو أجر منه ما هو من الوقف المزبور، وذلك الخان^{٣٦٧} الكائن في بلدة كذا في سوق^{٣٦٨} كذا، المستغني عن التحديد لشهرته في مكانه باسم واقفه مع^{٣٦٩} ما يتصل به من خمسة وعشرين ذكناً ملحقاً به بجملة حدوده وكافة حقوقه، من غرة محرم الحرام من سنة^{٣٧٠} كذا إلى تمام سنة واحدة كاملة، بأجرة معيّنة قدرها في المدة المذكورة كذا درهماً رائجاً، على أن يؤدي أجرة كل شهر عند انقضائه،^{٣٧١} استئجاراً وإيجاراً صحيحين شرعيين، إقراراً صحيحاً شرعياً مصدقاً من قبل المؤجر المزبور وجاهاً، جرى ذلك وحُرّر^{٣٧٢} إلخ.^{٣٧٣}

[٢] صورة ما يُكتب في إيجار النفس: ٣٧٤

أقرّ حامل هذا الكتاب فلان بن فلان بعد الإقرار ببلوغه في السن يحتمله، وهو أجر نفسه من غرة محرم الحرام سنة خمس وتسع مئة إلى تمام سنة كاملة بأجرة معيّنة قدرها - في المزبورة - كذا درهماً رائجاً في الوقت، ثم أقرّ المستأجر المذكور بأنه قد أخذ وقبض عن يد المؤجر المزبور^{٣٧٥} جميع الأجرة المسفورة مقدماً، إقراراً صحيحاً شرعياً مصدقاً منه وجاهاً، ذلك وحُرّر إلخ.

٣٦٥ هـ - صورة ما يُكتب في استئجار الجاي الوقف من

٣٧٠ ل: سنة.

المتولي؛ ل: صورة ما يُكتب في استئجار الخان الوقف

٣٧١ ع - انقضائه؛ ه: استئجاره.

من المتولي مدة معلومة أو الجابي.

٣٧٢ ل - وحرر.

٣٦٦ ل: الخاني.

٣٧٣ ع - وحرر إلخ؛ ه: إلخ.

٣٦٧ ل: الخاني.

٣٧٤ هذا الباب غير موجود في ع هـ.

٣٦٨ ل: بسوق.

٣٧٥ ه: المزبورة.

٣٦٩ ع ه: باسمه وأخذ.

[٣] صورة ما يُكتب في إيجار الحمل في طريق الحج: ٣٧٦

استأجر فلان بن فلان من فلان بن فلان الجمال، وهو أجر منه جملة ليحمل أثقاله من دمشق المحروسة إلى مكة الشريفة ذهابًا وإيابًا، بأجرة معيّنة مقبوضة قدرها ألف درهم فضة رائج في الوقت، إيجارًا أو استئجارًا صحيحين شرعيين، جرى ذلك إلى آخره.

[٤] صورة ما يُكتب في الإقرار بالهبة ثم بالعرض عنها: ٣٧٧

أقر فلان بن فلان بأنه قد وهب ومنح لحامل هذا الكتاب فلان بن فلان منزله الكائن في محلة قيز يعقوب ٣٧٨ من محلات مدينة ٣٧٩ بروسة المحميّة المحدود بكذا وكذا بجملة حدوده وكافة حقوقه، وهو قبضه وتسلمه ٣٨٠ منه قبضًا وتسليمًا تامينًا كاملين، وأعطى الموهوب له المذكور ٣٨١ الواهب قبالةً جديدًا مخيطًا ٣٨٢ من جوخة ٣٨٣ بنفسجية عوضًا من ٣٨٤ تلك الهبة، وهو أخذه وقبضه منه ٣٨٥ تامينًا كاملاً، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وحُرر إلخ. ٣٨٧

[٥] صورة ما يُكتب في الإقرار بملكته جميع ما في يد المقر له: ٣٨٨

أقر فلان بن فلان بأن جميع ما في يده من الأمتعة والأعيان والعقار والحيوان وكلّ ما يطلق عليه اسم المال من ذوات القيم والأمثال ملك محض وحقّ صرف لحامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وأن يده في ذلك كلّ يد أمانة، لا يد ملك وأصالة، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك ٣٨٩ [و] حُرر إلخ. ٣٩١

[٦] صورة ما يُكتب في هبة الدين لمن عليه الدين: ٣٩٢

أقر فلان بن فلان بأنه كان له ٣٩٣ في ذمة ٣٩٤ حامل ٣٩٥ هذا الكتاب فلان بن فلان مبلغ

-
- ٣٧٦ هذا الباب غير موجود في ع هـ.
٣٧٧ هـ - ما يكتب في الإقرار بالهبة ثم بالعرض عنها.
٣٧٨ ع هـ: في محلة فلان.
٣٧٩ هـ ل - مدينة.
٣٨٠ ع هـ: وتسلم.
٣٨١ هـ + له.
٣٨٢ هـ: الجديد لمخيط؛ ل: الجديد المخيط.
٣٨٣ ل: صوخة.
٣٨٤ هـ ل: عن.
٣٨٥ ع: أخذه منه وقبضه.
٣٨٦ ع - وهو صدّقه وجاهًا.
-
- ٣٨٧ ع - وحرر إلخ؛ ل - جرى ذلك وحرر إلخ.
٣٨٨ هـ - صورة ما يكتب في الإقرار بملكته جميع ما في يد المقر له؛ ل: في المقر لمقر له.
٣٨٩ هـ - جرى ذلك.
٣٩٠ ل - حرر.
٣٩١ ع - ذلك حرر إلخ؛ هـ - إلخ.
٣٩٢ هـ - صورة ما يكتب في هبة الدين لمن عليه الدين.
٣٩٣ ع هـ - له.
٣٩٤ هـ: ذمته.
٣٩٥ هـ: لحامل.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت من ثمن^{٣٩٦} كذا، والآن قد وهبت ومنحت له جميع المبلغ المزبور ابتغاء لرضاء الله تعالى، وإبراء في ذمته^{٣٩٧} عن ذلك، هبة وإبراء صحيحين شرعيين، إقرارًا صحيحًا شرعيًّا، وهو صدّقه وجاهًا،^{٣٩٨} جرى ذلك وحُرّر^{٣٩٩} إلخ. ٤٠٠

[٧] صورة ما يُكتب في الرجوع عن الهبة: ٤٠١

أقرّ فلان بن فلان بأنّه كان وهب لحامل^{٤٠٢} هذا الكتاب فلان بن فلان العبد^{٤٠٣} المدعو فلان بن^{٤٠٤} فلان^{٤٠٥} الأصفر^{٤٠٦} الأزرق الطويل القامة^{٤٠٧} الروسي، وكان هو قبضه منه، ثم رجع عن تلك الهبة، فأخذه وتسلمه من الموهوب له^{٤٠٨} المذكور، رجوعًا صحيحًا شرعيًّا؛ لعدم مانع فيه من موانع الرجوع، إقرارًا صحيحًا شرعيًّا،^{٤٠٩} مصدّقًا من قبله، وجاهًا، جرى ذلك وحُرّر إلخ. ٤١٠

[٨] صورة ما يُكتب في الإقرار بملكية شيء لمن أصابه عند المقاسمة من مورثه: ٤١١

أقرّ الإخوة المدعون فلان وفلان وفلان أبناء فلان المتوتّي أبوهم^{٤١٢} وأقرت أمهم أيضًا^{٤١٣} المدعوة فلانة بنت فلان بأنّ الحانوت الكائن في بلدة كذا في سوق كذا^{٤١٤} المحدود بكذا ملك وحقّ لحامل هذا الكتاب أخيهم^{٤١٥} المدعو فلان بن فلان - المذكور أبوه -^{٤١٦} قد انتقل إليه^{٤١٧} بالنقل والإصابة حين القسمة بينهم،^{٤١٨} لا دعوى ولا نزاع لهم عليه في ذلك بوجه من الوجوه، إقرارًا شرعيًّا، وهو صدّقهم وجاهًا،^{٤١٩} جرى ذلك إلخ. ٤٢٠

٤٠٩ ه ل - صحيحا شرعيا.

٤١٠ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

٤١١ ه - ما يكتب في الإقرار بملكية شيء لمن أصابه عند المقاسمة من مورثه.

٤١٢ ع - أبوهم.

٤١٣ ه - أيضا؛ ل: أيضا أمهم.

٤١٤ ه - في سوق كذا.

٤١٥ ه - أخيهم.

٤١٦ ع - أبوه.

٤١٧ ل: إليهم.

٤١٨ ه - بينهم.

٤١٩ ع - وجاهها.

٤٢٠ ع - إلخ؛ ه - ذلك إلخ.

٣٩٦ ع: الثمن.

٣٩٧ ل: منه.

٣٩٨ ل - وجاهها.

٣٩٩ ل - وحرر.

٤٠٠ ع - وحرر إلخ؛ ه - إلخ.

٤٠١ ه - ما يكتب في الرجوع عن الهبة.

٤٠٢ ل: حامل.

٤٠٣ ل: عبده.

٤٠٤ ه - بن.

٤٠٥ ع ه: عبد الله.

٤٠٦ ع: الأفدق.

٤٠٧ ل - القامة.

٤٠٨ ع - له.

[٩] صورة ما يُكتب في الإقرار^{٤٢١} بملكية^{٤٢٢} العقار^{٤٢٣}:

أقرّ فلان بن فلان بأنّ المنزل الكائن في محلّة^{٤٢٤} المرحوم مولانا عرب من محلات^{٤٢٥} مدينة بروسة المحميّة^{٤٢٦} بملك فلان بن فلان وبالطريق العام، وبملك فلان بن فلان وبالطريق الخاص^{٤٢٧} بجملة حدوده وكافة حقوقه / ملك محض وحقّ صرف لحامل هذا الكتاب فلان بن فلان، لا دعوى ولا حقّ له^{٤٢٨} عليه في ذلك بوجه من الوجوه، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وحرّر إلخ.^{٤٢٩}

٤٢٧ ع - المرحوم مولانا عرب من محلات مدينة بروسة المحميّة بملك فلان بن فلان وبالطريق العام وبملك فلان بن فلان وبالطريق الخاص؛ ل - وبالطريق الخاص.
٤٢٨ هـ - عليه؛ ل - له.
٤٢٩ ع - وحرر إلخ؛ هـ - إلخ.

٤٢١ ع - في الإقرار.
٤٢٢ ع: في ملكية.
٤٢٣ هـ - ما يكتب في الإقرار بملكية العقار.
٤٢٤ ع + فلان المحدود بكذا وكذا.
٤٢٥ هـ: في محلات.
٤٢٦ هـ + المحدود.

الباب السادس

في العتاق والتدبير والمكاتب^{٤٣٠}

[١] صورة ما يُكتب في العتاق حسبيًا: ^{٤٣١}

هذا الكتاب صحيح شرعيّ ناطق مضمونه عن ذكر ما أقرّ واعترف ^{٤٣٢} فلان بن فلان بأنه قد أعتق وحرّر عبده ومملوكه ^{٤٣٣} حامل هذا الكتاب فلان بن فلان ^{٤٣٤} الحنطي الأشهل الأفرق الأوسط البسناوي، وفي خده الأيمن خال أسود، ^{٤٣٥} إعتاقًا وتحرييرًا صحيحين شرعيين، ^{٤٣٦} حسبة لله تعالى، وطلبًا لمرضاته، فصار ^{٤٣٧} حرًا كسائر الأحرار، ^{٤٣٨} له ما لهم وعليه ما عليهم، جرى ذلك وحرّر إلى آخره. ^{٤٣٩}

[٢] صورة ما يُكتب في كتابة العبد على حال معين: ^{٤٤٠}

أقرّ فلان بن فلان الفلاني الموصوف بكذا وكذا على مبلغ ألف درهم فضة رائج في الوقت وقبل فلان المذكور الكتابة المسطورة، والتزم بأداء المبلغ المسفور، فمتى أُدِّي إليه تامًا كاملاً يصير هو حرًا كسائر الأحرار الأصليين، جرى ذلك وحرّر إلى آخره.

[٣] صورة ما يُكتب في كتابة العبد على خدمة معينة: ^{٤٤١}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد كاتب عبده ومملوكه ^{٤٤٢} حامل هذا الكتاب ^{٤٤٣} فلان بن فلان ^{٤٤٤} الموصوف بكذا وكذا على خدمة خمس سنين من تاريخ هذا الكتاب، كتابة صحيحة ^{٤٤٥} شرعية مقبولة منه ^{٤٤٦} وجاهًا، فمتى أدى إليه ^{٤٤٧} الخدمة المذكورة ^{٤٤٨} يصير هو ^{٤٤٩} حرًا كسائر

٤٣٠ هـ - والمكاتب.

٤٣١ ع: صبيًا؛ هـ - صورة ما يكتب في العتاق حسبيًا.

٤٣٢ ل - واعترف.

٤٣٣ هـ: والمملوكه.

٤٣٤ هـ: عبد الله.

٤٣٥ ع: السوداء.

٤٣٦ ع - صحيحين شرعيين.

٤٣٧ ل + هو.

٤٣٨ هـ ل + للأصلين.

٤٣٩ هـ ع - وحرر إلى آخره.

٤٤٠ هذا الباب غير موجود في ع هـ.

٤٤١ هـ - ما يكتب في كتابة العبد على خدمة معينة؛ ل: معلومة.

٤٤٢ هـ: والمملوكه.

٤٤٣ هـ ل - حامل هذا الكتاب.

٤٤٤ هـ: عبد الله.

٤٤٥ ل - صحيحة.

٤٤٦ هـ - منه.

٤٤٧ ل - إليه.

٤٤٨ ل + إليه.

٤٤٩ هـ ل - هو.

الأحرار المسلمين^{٤٥٠} الأصليين، جرى ذلك وحُرِّر^{٤٥١} إلخ.^{٤٥٢}

[٤] صورة ما يُكتب في كتابة الجارية على إرضاع الولد مدّة معلومة:^{٤٥٣}

أقرّ فلان بن فلان بأنّه كاتب جاريته حامله^{٤٥٤} هذا الكتاب المدعوة فلانة بنت فلان الموصوفة بكذا وكذا على إرضاع ولده المدعو فلان بن فلان،^{٤٥٥} من تاريخ هذا الكتاب^{٤٥٦} إلى تمام سنتين ونصف سنة، كتابة صحيحة^{٤٥٧} شرعية مقبولة منها وجاهًا، فمتى أرضعت هي ولده المذكور^{٤٥٨} إلى تمام المدّة المزبورة تصير حرّة^{٤٥٩} كسائر الحرائر الأصليات،^{٤٦٠} جرى ذلك وحُرِّر^{٤٦١} إلخ.^{٤٦٢}

[٥] صورة ما يُكتب في تدبير العبد مطلقًا:^{٤٦٣}

أقرّ فلان بن فلان بأنّه قد دبّر عبده ومملوكه^{٤٦٤} حامل هذا الكتاب^{٤٦٥} فلان بن فلان الموصوف بكذا وكذا، تدبيرًا مطلقًا موجبًا عتقه عند وفاة مولاه المذكور من ثلث ماله^{٤٦٦} إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا،^{٤٦٧} جرى ذلك وحُرِّر^{٤٦٨} إلخ.

[٦] صورة ما يُكتب في التدبير المقيد:^{٤٦٩}

أقرّ فلان بن فلان بأنّه قد دبّر جاريته ومملوكته^{٤٧٠} حامله هذا الكتاب فلانة بنت فلان الموصوفة^{٤٧١} بكذا وكذا تدبيرًا مقيدًا، قائلاً بأنّها حرّة متّي قبل مرض موتي بثلاثة أيام، فمتى مات مولاه المذكور تصير حرّة قبل موته^{٤٧٢} من جميع مال مولاه^{٤٧٣} المزبور على المذهب المختار، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه^{٤٧٤} وجاهًا،^{٤٧٥} جرى ذلك وحُرِّر^{٤٧٦} إلخ.

- | | |
|---|--|
| ٤٥٠ هـ ل - المسلمين. | ٤٦٤ هـ: والمملوكه. |
| ٤٥١ هـ + في محرم الحرام. | ٤٦٥ هـ ل + المدعو. |
| ٤٥٢ ع هـ - إلخ. | ٤٦٦ ع - موجبا عتقه عند وفاة مولاه المذكور من ثلث ماله. |
| ٤٥٣ هـ - صورة ما يكتب في كتابة الجارية على إرضاع الولد مدّة معلومة. | ٤٦٧ ل + فمتى قضى مولاه المذكور نجبه ولقي ربه يصير هو حرا من ثلث مال مولاه المذكور. |
| ٤٥٤ ع: حامل. | ٤٦٨ ع - وحرر إلخ؛ هـ - إلخ. |
| ٤٥٥ ل - بن فلان. | ٤٦٩ هـ - صورة ما يكتب في التدبير المقيد. |
| ٤٥٦ ع: الكتاب. | ٤٧٠ هـ: والمملوكته. |
| ٤٥٧ هـ ل - صحيحة. | ٤٧١ ع: الموصوف. |
| ٤٥٨ هـ: المذكورة. | ٤٧٢ هـ: قبل موته تصير حرّة؛ ل: فمتى صار مولاه المذكور ووجدت المذكورة قبل موته تصير حرّة. |
| ٤٥٩ هـ: حرا. | ٤٧٣ ع هـ: مولاه. |
| ٤٦٠ هـ ل: الأحرار الأصليين. | ٤٧٤ ل: وصدقه. |
| ٤٦١ ل - وحرر. | ٤٧٥ ع - وصدقه وجاهها. |
| ٤٦٢ ع - وحرر إلخ؛ هـ؛ وحرر في محرم الحرام. | ٤٧٦ ع هـ - وحرر إلخ. |
| ٤٦٣ هـ - ما يكتب في تدبير العبد مطلقًا؛ ل + بإقرار المدير. | |

[٧] صورة ما يُكتب في التدبير المطلق وتنفيذ الوصية: ٤٧٧

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد دبر عبده ومملوكه ٤٧٨ حامل هذا الكتاب فلان بن عبد الله ٤٧٩ تدبيرًا مطلقًا، ثم أوصى له بمبلغ ألف درهم فضّي ٤٨٠ رائج في هذا الوقت، ٤٨١ فمتى انتقل مولاه ٤٨٢ إلى دار البقاء يصير ٤٨٣ حرًّا من ثلث ماله، وينفذ وصيته من الثلث أيضًا، إقرارًا صحيحًا شرعيًّا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك ٤٨٤ وحُرّر ٤٨٥ إلخ. ٤٨٦

[٨] صورة ما يُكتب في فسخ الحاكم الكتابة لعجز المكاتب: ٤٨٧

حضر فلان بن فلان في مجلس الشرع الشريف وأحضر معه عبده المدعو فلان بن فلان ٤٨٨ البوسناوي الأشهل الأفرق المتوسط، ٤٨٩ وقال: إن ٤٩٠ عبدي هذا قد كاتبته على مبلغ كذا ليؤدي إلي ٤٩١ كل شهر كذا ٤٩٢ درهمًا، وإنّه عاجز عن أداء ٤٩٣ ذلك، فلما استنطق العبد المزبور ٤٩٤ أظهر العجز عن ذلك، وطلب مولاه المذكور من الحاكم الموقع أعلى ٤٩٥ هذا الكتاب الحكم بعجزه ٤٩٦، فحكم ٤٩٧ به، ٤٩٨ وبفسخ كتابته برضاه بعد علمه بأنه ٤٩٩ ليس له مال ولا له ٥٠٠ دين، حكمًا وفسخًا صحيحين شرعيين، فقال ٥٠١ العبد ٥٠٢ المذكور: ٥٠٣ [٢٧و] إني أرجع ٥٠٤ / إلى أحكام الرّق وأقرّ ٥٠٥ كما كان، جرى ذلك وحُرّر إلخ. ٥٠٦

٤٧٧ هـ - صورة ما يكتب في التدبير المطلق وتنفيذ الوصية؛	٤٩١ ع ل - إلي.
ل: الوصية للمدبر.	٤٩٢ هـ - كذا.
٤٧٨ هـ: والمملوكه.	٤٩٣ ع هـ - أداء.
٤٧٩ ل: فلان.	٤٩٤ هـ ل: المذكور.
٤٨٠ ل: فضه.	٤٩٥ ل: أعلاه.
٤٨١ هـ: في الوقت.	٤٩٦ ل: لعجزه.
٤٨٢ ل + المذكور.	٤٩٧ ل: حكم.
٤٨٣ ل + هو.	٤٩٨ هـ: بعجزه.
٤٨٤ هـ - جرى ذلك.	٤٩٩ هـ ل: بأن.
٤٨٥ هـ: حرر.	٥٠٠ ل - له.
٤٨٦ ع - وحرر إلخ؛ هـ - إلخ.	٥٠١ هـ: فعال؛ ل: فعاد.
٤٨٧ هـ - ما يكتب في فسخ الحاكم الكتابة لعجز المكاتب؛	٥٠٢ هـ - العبد.
ل: في الحكم بفسخ الكتابة بعجز الكاتب.	٥٠٣ هـ ل: المزبور.
٤٨٨ هـ: عبد الله.	٥٠٤ هـ ل - إني أرجع.
٤٨٩ ع: فلان بن فلان الموصوف بكذا وكذا.	٥٠٥ هـ - وأقرّ؛ ل: أقرأ.
٤٩٠ ل: له.	٥٠٦ ع - جرى ذلك وحرر إلخ؛ هـ - إلخ.

الباب السابع

في الإقرار بالبيع والدين^{٥٠٧}

[١] صورة ما يكتب في الإقرار بالبيع: ^{٥٠٨}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد باع من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان وهو اشترى منه ما هو له وملكه، وذلك جميع^{٥١٠} المنزل الكائن في مدينة بروسة المحمية بمحلة المرحوم عيسى بيك الفناري،^{٥١١} المشتتمل^{٥١٢} على ستة^{٥١٣} بيوت سفلية وغرفة وصُفّة^{٥١٤} تحتها سرداب وبئر ماء وجنيّة^{٥١٥} وكنيف محوطة،^{٥١٦} المحدود بملك فلان بن فلان وبملك ورثة فلان بن فلان،^{٥١٧} وبالطريق العام من الطرفين،^{٥١٨} بجملته حدوده وكافة حقوقه، بثمن معيّن مقبوض قدره عشرة آلاف درهم فضّي^{٥١٩} رائج في الوقت، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهاً، جرى ذلك وحُرّر^{٥٢٠} إلخ.^{٥٢١}

[٢] صورة ما يكتب في بيع المزرعة: ^{٥٢٢}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد باع من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو اشترى منه ما هو له وملكه ويده وتحت تصرفه، وذلك جميع المزرعة الكائنة في قرية فلان من قضاء فلان المشتتمل على بيوت متعددة، المحدودة بما في يد فلان بن فلان وبالطريق العام من الأطراف الثلاثة، بجملته حدودها وكافة حقوقها وتوابعها ولواحقها ومراسمها ومرافقها وبكل حقّ داخل فيها وخارج عنها، مع الرقين الزوجين المدعويين شبرود وقدم وزوج جاموس وزوج بقرة وجميع آلات الحراثة وأسباب الزراعة [وغيرها ممّا هو الموجود فيها]،^{٥٢٣} المعلوم

^{٥١٧} هـ: المحدود بكذا وكذا.

^{٥١٨} ع: المحدود بكذا وكذا.

^{٥١٩} ل: فضة.

^{٥٢٠} ل - وحرر.

^{٥٢١} ع - إلخ؛ ه - وحرر إلخ.

^{٥٢٢} هذا الباب غير موجود في ع هـ.

^{٥٢٣} في جميع النسخ: وغيرهما هو الموجودة فيها، والمثبت

من: مخطوط بضاعة القاضي للبورسوي، من مقتنيات

مكتبة محمد عارف ومحمد مراد، رقم ١٥، الورقة ١٢.

^{٥٠٧} هـ: في البيع والدين.

^{٥٠٨} هـ - صورة ما يكتب في الإقرار بالبيع.

^{٥٠٩} ل: بذكر ما أقر.

^{٥١٠} ل - جميع.

^{٥١١} ع: المنزل الكائن في محلة فلان من محلات فلان.

^{٥١٢} ل - المشتتمل.

^{٥١٣} ل: ثلاثة.

^{٥١٤} ل - وصفة.

^{٥١٥} ل: وجنة.

^{٥١٦} ع: سفلية وفلان وفلان؛ ه - محوطة.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

بينهما بثمن معين مقبوض قدر عشرة آلاف درهم فضّة رائج في الوقت، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وصدّقه وجاهًا، جرى ذلك وحُرّر إلخ.

[٣] صورة ما يُكتب في بيع الحانوت على طريق التقاص: ٥٢٤

أقرّ فلان بن فلان بأنّه قد باع من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو اشترى منه ما هو له وملكه، وذلك الحانوت القصايي^{٥٢٥} الكائن في سوق كذا،^{٥٢٦} المحدود بكذا وكذا وبدكان فلان بن فلان وبالطريق العام،^{٥٢٧} بجملة حدوده وكافة حقوقه بثمن معين قدره ألف درهم فضّي^{٥٢٨} رائج في الوقت، ثم تقاصًا الثمن المزبور بما كان دين للمشتري المزبور على البائع المسفور من ثمن القماش المقبوض، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وحُرّر^{٥٢٩} إلخ.^{٥٣١}

[٤] صورة ما يُكتب في بيع المقابضة: ٥٢٢

أقرّ فلان بن فلان بأنّه قد باع بطريق المقابضة من حامل^{٥٢٣} هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو اشترى منه ما هو له وملكه، وذلك المنزل الكائن في محلة فلان، المشتمل على كذا وكذا^{٥٢٤} بجملة حدوده^{٥٢٥} وكافة حقوقه،^{٥٢٦} بيعًا وشراءً صحيحين شرعيين مشتملين على إيجاب وقبول مرعيين^{٥٢٧} في اليدين من الطرفين، على طريق المقابضة المزبورة، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وإلخ.^{٥٢٨}

[٥] صورة ما يُكتب في بيع الجارية المغنية: ٥٣٩

أقرّ فلان بن فلان بأنّه قد باع من حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو اشترى منه ما هو له وملكه، وذلك الجارية المغنية المدعوة فلانة بنت فلان، البيضاء الشهباء الغرقاء الوسطاء البغدادية، بثمن معين مقبوض قدره عشرة آلاف درهم فضّة رائج في الوقت، إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وإلخ.

٥٢٤ هـ - صورة ما يكتب في بيع الحانوت على طريق التقاص. ٥٢٢ ع هـ: عن حامل.

٥٢٥ ع - القصايي. ٥٢٤ ل + المحدود بكذا.

٥٢٦ هـ - كذا؛ ل: فلان. ٥٢٥ ل: الحدود.

٥٢٧ ع - وبدكان فلان بن فلان وبالطريق العام. ٥٢٦ ل + بمنزله الكائن في محلة على كذا وكذا المحدود

٥٢٨ ل: فضة. بكذا وكذا بجملة الحدود وكافة الحقوق.

٥٢٩ ل - هو. ٥٢٧ ل + وتقابض.

٥٣٠ ل - وحرر. ع هـ - إلخ. ٥٢٨ ع هـ - إلخ.

٥٣١ ع - إلخ؛ هـ - وحرر إلخ. ٥٢٩ هذا الباب غير موجود في ع هـ.

٥٣٢ هـ - صورة ما يكتب في بيع المقابضة.

الباب الثامن

في الصلح والإبراء والتسليم والأداء

[١] صورة ما يكتب في الصلح والإبراء^{٥٤٠} من الطرفين: ^{٥٤١}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد صلح مع حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو صالح معه عمّا عليه له، وهو ألف درهم فضّي^{٥٤٢} رائج في الوقت، من جهة القرض أو من ثمن كذا^{٥٤٣} على مبلغ معين مقبوض، وهو ست مئة درهم مزبور نعته، مصالحة صحيحة شرعية، ثم أبرأ كل واحد منهما ذمة الآخر عن جميع الدعاوي عموماً وخصوصاً، ومن الدعاوي^{٥٤٤} المتعلقة بمبلغ المصالح عنه والمصالح عليه^{٥٤٥} المذكورين، إبراء [بن] صحيحين شرعيين،^{٥٤٦} جرى ذلك،^{٥٤٧} [و] حرّر^{٥٤٨} إلخ.^{٥٤٩}

[٢] صورة ما يكتب في الصلح والإبراء عن الباقي وعن جميع الدعاوي: ^{٥٥٠}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد صلح مع حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وهو صالح معه عمّا ادّعه عليه، وهو ألف درهم فضّة رائج في الوقت، من جهة كذا على مبلغ مقبوض، وهو خمس مئة درهم مزبور نعته، مصالحة صحيحة شرعية، ثم أبرأ ذمته عن جميع الدعاوي والحقوق والخصومات مطلقاً، إقراراً صحيحاً شرعياً، وهو صدّقه وجاهاً، جرى ذلك إلخ.

[٣] صورة ما يكتب في الإقرار بالصلح مع الوكيل الفضولي ثم الإبراء من ذمته: ^{٥٥١}

أقرّ فلان بن فلان بأنه قد صلح مع فلان بن فلان الوكيل الفضولي من قبل^{٥٥٢} حامل^{٥٥٣}

^{٥٤٨} ل - حرر.

^{٥٤٠} ل: ثم في الإبراء.

^{٥٤٩} ع - حرر إلخ؛ ه - إلخ.

^{٥٤١} ه - صورة ما يكتب في الصلح والإبراء من الطرفين.

^{٥٥٠} هذا الباب غير موجود في ع ه.

^{٥٤٢} ه - فضي؛ ل: فضة.

^{٥٥١} ه - صورة ما يكتب في الإقرار بالصلح مع الوكيل

^{٥٤٣} ع: ومن كذا.

الفضولي ثم الإبراء من ذمته؛ ل: صورة ما يكتب في

^{٥٤٤} ه ل: عن الدعاوي.

الإقرار بالصلح مع الوكيل الفضولي في الإقرار.

^{٥٤٥} ع - والمصالح عليه.

^{٥٥٢} ه: عن قبل؛ ل: على قبل.

^{٥٤٦} ه ل - إبراء صحيحين شرعيين.

^{٥٥٣} ل - حامل.

^{٥٤٧} ه - جرى ذلك.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

هذا الكتاب زيد بن عمرو،^{٥٥٤} وهو صالح معه^{٥٥٥} فضوليًّا عمّا ادّعاه على زيد المذكور،^{٥٥٦} وهو مبلغ ألف درهم فضّي^{٥٥٧} رائج في الوقت، على مبلغ مقبوض، وهو خمس مئة درهم مزبور نعته، مصالحة صحيحة^{٥٥٨} شرعية موقوفة على قبول^{٥٥٩} من زيد المذكور،^{٥٦٠} ثم إبراء زيد المسطور^{٥٦١} عن جميع^{٥٦٢} الدعاوي والخصومات مطلقًا، إقرارًا صحيحة^{٥٦٣} شرعية، مصدقًا من قبل الوكيل المذكور^{٥٦٤} وجاهًا، جرى ذلك.^{٥٦٥}

[٤] صورة ما يُكتب في الإبراء عن دعوى العقار ثم أخذ بشيء^{٥٦٦} بمقابلته:

أقرّ فلان بن فلان بأنّه^{٥٦٧} كان ادعى على حامل هذا الكتاب فلان بن فلان المنزل الكائن في محلّة فلان، المحدود بكذا وكذا، والآن قد أبرأ^{٥٦٨} ذمته عن تلك الدعاوي وغيرها، إبراء صحيحة^{٥٦٩} مطلقًا، بعد أن أخذ وقبض منه بمقابلة / الإبراء المذكور [٢٧ظ] مبلغ كذا درهمًا،^{٥٧٠} إقرارًا صحيحة^{٥٧١} شرعية، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك إلخ.^{٥٧٣}

[٥] صورة ما يُكتب في استيفاء الدائن حقّه من مديونه:^{٥٧٤}

أقرّ فلان بن فلان بأنّه كان له في ذمة حامل هذا الكتاب فلان بن فلان مبلغ كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت من جهة كذا، والآن قد أخذه وقبضه منه تامًّا كاملاً، إقرارًا صحيحة^{٥٧٥} شرعية، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك إلخ.

[٦] صورة ما يُكتب في تسليم الوصي إلى الوارث ماله بإذن^{٥٧٥} الحاكم:^{٥٧٦}

لما ثبت بشهادة فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضر من فلان بن فلان^{٥٧٧} الوصي

٥٥٤ ع: زيد بن فلان.	٥٦٧ ع: بأن.
٥٥٥ ل: مع فلان بن فلان المزبور.	٥٦٨ ل: إبراء.
٥٥٦ ه: زيد المزبور.	٥٦٩ ل - صحيحا شرعيا.
٥٥٧ ل: فضة.	٥٧٠ ل: درهم.
٥٥٨ ع - صحيحة.	٥٧١ ل - صحيحا.
٥٥٩ ه: إذن.	٥٧٢ ه - مطلقا بعد أن أخذ وقبض منه بمقابلة الإبراء المذكور مبلغ كذا درهما إقرارا صحيحا شرعيا.
٥٦٠ ع: على قبول فلان المزبور.	٥٧٣ ع - إلخ؛ ه - جرى ذلك إلخ.
٥٦١ ل: المزبور.	٥٧٤ هذا الباب غير موجود في ع ه.
٥٦٢ ل: على جميع.	٥٧٥ ل: بأمر.
٥٦٣ ل - صحيحا.	٥٧٦ ه - صورة ما يكتب في تسليم الوصي إلى الوارث ماله بإذن الحاكم.
٥٦٤ ه: ل: المزبور.	٥٧٧ ه - بن فلان.
٥٦٥ ه ل - جرى ذلك.	
٥٦٦ ل: شيئا.	

للشباب المدعو فلان بن فلان^{٥٧٨} غبّ الدعوى الصادرة عن الشاب^{٥٧٩} المذكور أنّه قد بلغ درجة إكمال^{٥٨٠} قرية^{٥٨١} التكليف بالحرام والحلال، وهو^{٥٨٢} على نهج السداد وطريق الرشاد،^{٥٨٣} وحافظ لأمواله وضابط لأحواله فصار أهلاً لأن يسلم إليه أمواله ويدفع إليه أمثاله،^{٥٨٤} ثبوتاً صحيحاً شرعياً قبلت شهادتهم وسمعت مقالتهن، فحكمت^{٥٨٥} بصحة رشده وأهليته لدفع ماله إليه، فأمر الوصي المذكور بتسليم^{٥٨٦} ماله إليه، حكماً وإبراءً صحيحين شرعيين، جرى ذلك إلخ.^{٥٨٧}

[٧] صورة ما يُكتب في قبض الغلام السلطاني^{٥٨٨} من مخلفات المتوفى بمقتضى

الحكم الوارد من العتبة العلمية: ^{٥٨٩}

أقرّ فخر الأقران فلان بن فلان الغلام^{٥٩٠} السلطاني^{٥٩١} وفخر المحررين فلان بن فلان الكاتب، اللذان هما^{٥٩٢} وردا من العتبة العلية بالحكم الشريف بقبض مخلفات فتحي بك بن ألبوك^{٥٩٣} المتوفى في بروسة المحميّة^{٥٩٤} ممّن^{٥٩٥} هي عنده وعليه وفي يده، والإيصال إلى العتبة العلية، بأنهما^{٥٩٦} قد أخذوا وقبضا من يد حامل هذا الكتاب فلان بن فلان جميع ما كان ديناً عليه للمتوفى المزبور، وذلك مبلغ كذا درهماً فضيًّا رائجاً في الوقت، ولم يبق عليه شيء من الدين المزبور، إقراراً صحيحاً شرعياً، وهو^{٥٩٧} صدّقهما وجاهاً، جرى ذلك وحرّر إلخ.^{٥٩٨}

[٨] صورة ما يُكتب في المقاسمة بين الورثة: ^{٥٩٩}

إنّ المدعو فلان بن فلان توفي عن زوجته فلانة بنت فلان، وعن ابنين مدعويين^{٦٠٠} فلان

٥٧٨ ع - بن فلان.	٥٩٠ ل - الغلام.
٥٧٩ ل: من الشاب.	٥٩١ ل: السلطان.
٥٨٠ هـ ل: الكمال.	٥٩٢ ل + قد.
٥٨١ هـ ل: قرية.	٥٩٣ ع: مخلفات فلان.
٥٨٢ هـ - هو.	٥٩٤ ع: المتوفى فلان.
٥٨٣ ل: والرشاد.	٥٩٥ ع هـ: عن.
٥٨٤ ل: ماله.	٥٩٦ ل: بأنها.
٥٨٥ ل: فحكم.	٥٩٧ ع - هو.
٥٨٦ ل: تسليم.	٥٩٨ ع - وحرر إلخ.
٥٨٧ ع - إلخ؛ هـ - جرى إلخ.	٥٩٩ هـ - صورة ما يكتب في المقاسمة بين الورثة؛ ل +
٥٨٨ ل: السلطات.	والوارثين.
٥٨٩ هذا الباب غير موجود في هـ.	٦٠٠ ع ل: المدعون.

وفلان، وعن أربع بنات فلانة وفلانة وفلانة وفلانة،^{٦٠١} وعن أب وهو^{٦٠٢} فلان المذكور، والوراثة منحصرة فيهم، وخلف^{٦٠٣} من التركة جميع المنزل الكائن في محلة علي باشا من محلات مدينة^{٦٠٤} بروسة المحمية،^{٦٠٥} المحدود بكذا وكذا، وجميع الكرم الكائن في ظاهر المحروسة المزبورة، المحدود^{٦٠٦} بملك فلان بن فلان، وبملك فلان بن فلان، وبالطريق العام من الجانبين،^{٦٠٧} ومبلغ^{٦٠٨} كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت، وأثاث البيت^{٦٠٩} والفرش^{٦١٠} والوسائد والأواني، المقوم^{٦١١} كلّها كذا^{٦١٢} درهمًا مزبورًا نعته، فأصاب من التركة المزبورة لزوجته المسفورة ثمنها^{٦١٣} ومهرها المؤجل، وهو خمسون^{٦١٤} أفلورًا^{٦١٥} ثابتًا لها^{٦١٦} عليه شرعًا،^{٦١٧} وجميع المنزل^{٦١٨} المذكور،^{٦١٩} وخرجت من البنين، وأصاب إلى البنات المذكورة جميع الكرم المسطور،^{٦٢٠} وأصاب إلى الابنين المذكورين جميع أثاث البيت المزبور، وأصاب إلى الأب^{٦٢١} المسطور جميع^{٦٢٢} النقد المسفور، إصابة صحيحة شرعية، وذلك بالتراضي بينهم، ثم أبرأ كل واحد منهم ذمة الآخر عن جميع الدعاوي المتعلقة بتلك الجهة، إبراءً تامًّا مطلقًا، وما سيوجد^{٦٢٣} بعد ذلك يكون كل واحد منهم^{٦٢٤} على ما^{٦٢٥} فرض الله تعالى، جرى ذلك إلخ.^{٦٢٦}

- | | |
|--|---|
| ٦٠١ ع - وفلانة وفلانة. | ٦١٤ ع: كذا. |
| ٦٠٢ هـ - وهو. | ٦١٥ الأفلوري: نقد بندي كان مستعملًا في العصر المملوكي. |
| ٦٠٣ ل: وصف. | وانظر في هامش: نهاية الأرب للنويري، ٣٣/٣١٠. |
| ٦٠٤ هـ: باريته. | ٦١٦ ع: له. |
| ٦٠٥ ع: في محلة فلان. | ٦١٧ هـ: شرعياً. |
| ٦٠٦ ع: في فلان المحدود. | ٦١٨ ع هـ + الكائن. |
| ٦٠٧ ع: بكذا وكذا؛ هـ - وجميع الكرم الكائن في ظاهر المحروسة المزبورة المحدود بملك فلان بن فلان وبملك فلان بن فلان وبالطريق العام من الجانبين. | ٦١٩ ل: المزبور. |
| ٦٠٨ ع: ومبلغا. | ٦٢٠ ع - وأصاب إلى البنات المذكورة جميع الكرم المسطور؛ هـ: المسفورة. |
| ٦٠٩ ع: واللحف؛ ل + اللحف والقماش. | ٦٢١ ل: الإبن. |
| ٦١٠ ع: الفرس؛ ل - الفرش. | ٦٢٢ ع هـ - المسطور جميع. |
| ٦١١ ع هـ: المقدم. | ٦٢٣ ع هـ: وسيوجد. |
| ٦١٢ ع هـ - كذا. | ٦٢٤ ل: بينهم. |
| ٦١٣ هـ: لثمنها. | ٦٢٥ هـ - ما. |
| | ٦٢٦ ع هـ - إلخ. |

الباب التاسع

في ثبوت شيءٍ بمحضَر من المنكرِ وأنواع النقل^{٦٣٧}

[١] صورة^{٦٣٨} ما يُكتب في إثبات مال على المنكر^{٦٣٩}:

بذكر ما شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضَر من فلان بن فلان المنكرِ غبَّ الدعوى^{٦٣٠} الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان بأنَّ للمدعي المزبور في ذمة المدعي عليه المزبور^{٦٣١} مبلغ كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت، من ثمن كذا المقبوض دينًا^{٦٣٢} لازم الأداء الآن،^{٦٣٣} شهادة صحيحة^{٦٣٤} شرعية مقبولة بعدما رُوغيت شرائط القبول، فحكم به له^{٦٣٥} حكمًا صحيحًا شرعيًّا، جرى ذلك إلخ.^{٦٣٦}

[٢] صورة ما يُكتب في إثبات التديير^{٦٣٧} بمحضَر من بيت المال: ^{٦٣٨}

/ شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضَر من فلان بن فلان الأمين على^{٦٣٩} بيت المال^{٦٤٠} غبَّ الدعوى الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان الموصوف بكذا وكذا بأنَّ مولاه فلان بن فلان المتوفى في محلَّة كذا المضبوطة^{٦٤١} مخلفاته بيد بيت^{٦٤٢} المال المذكور، وقد^{٦٤٣} دبره^{٦٤٤} تدييرًا مطلقًا، شهادة شرعية^{٦٤٥} مقبولة بعدما رُوغيت شرائط القبول، فحكم بعقده من ثلث مال مولاه المذكور، وهو وافٍ بقيمته، حكمًا صحيحًا^{٦٤٦} شرعيًّا، فصار حرًّا^{٦٤٧} كسائر الأحرار الأصليين،^{٦٤٨} جرى ذلك وحرَّر إلخ.^{٦٤٩}

٦٣٧ هـ - في ثبوت شيءٍ بمحضَر من المنكر وأنواع النقل .

٦٣٩ هـ ل - صورة .

٦٤٠ هـ ل + فلان بن فلان .

٦٤١ ل: المضبوط .

٦٤٢ ع: البيت .

٦٤٣ هـ ل: قد .

٦٤٤ ع هـ: دبر .

٦٤٥ هـ ل - شرعية .

٦٤٦ ل - صحيحا .

٦٤٧ ع - حرا .

٦٤٨ هـ - الأصليين .

٦٤٩ ع هـ - وحرر إلخ .

٦٣٨ هـ - ما يكتب في إثبات التديير بمحضَر من بيت المال .

[٣] صورة ما يُكتب في ثبوت الحرية الأصلية بمحضر من هي في يده: ٦٥٠

شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضر فلان بن فلان ٦٥١ غبّ الدعوى الصادرة عن حامله هذا الكتاب فلانة بنت فلان، الموصوف [ة] بكذا وكذا، التي في يد المدعى عليه المذكور، بأنّ المدعية المزبورة حرّة أصلية قد ولدت من الحرّة الأصلية المدعوة فلانة بنت فلان في قرية فلان ٦٥٢ من قضاء فلان، اسمها بلسان الكافر فلان، واسم أبيها فلان بن فلان، واسم أمّها فلانة بنت فلان، وأنّ أباها المذكورين ذميّان لم يستند عليهما رق بوجه من الوجوه، شهادة مقبولة بعدما رُوّعت شرائط القبول، فحكم بحريّتها الأصليّة حكمًا صحيحًا شرعيًّا، جرى ذلك وحُرّر. ٦٥٣

[٤] صورة ما يُكتب في ثبوت الوراثة بمحضر من أمين بيت المال: ٦٥٤

شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان بمحضر من فلان بن فلان أمين بيت المال في فلان غبّ الدعوى الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان بأنّ المدعى المزبور ٦٥٥ وارث من جهة العصوبة النسبية لفلان بن فلان، المتوفّي في محلّة فلان، المضبوطة ٦٥٦ مخلفاته بيد الأمين المزبور؛ لأنّه ابن لزيد هو ابن لعمر، وأنّ المتوفّي المذكور ٦٥٧ ابن لبكر، وهو ابن لبشر، وهو أخ لأبي وأمّ المذكور، أبوهما خالد، وهو الجدّ الأعلى للمدعى والمتوفّي المزبورين، والوراثة منحصرة فيه لا نعلم له ٦٥٨ وارثًا سواه، شهادة مقبولة بعدما رُوّعت شرائط القبول، فحكم بوراثة ٦٥٩ المدعى المذكور للمتوفّي المزبور حكمًا صحيحًا شرعيًّا، ثمّ أقرّ الوارث المسفور بأنّه قد أخذ وقبض جميع ما ادّعه إليه من المتوفّي المزبور من يد الأمين المسفور، ٦٦٠ وهو كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت أخذًا وقبضًا تاتين كاملين، إقرارًا صحيحًا ٦٦١ شرعيًّا، وهو صدّقه وجاهًا، جرى ذلك وحُرّر. ٦٦٢

٦٥٠ هـ - صورة ما يكتب في ثبوت الحرية الأصلية بمحضر

من هي في يده؛ من هذا الباب إلى نهاية الرسالة ناقص

في ل. ٦٥٨ هـ: به.

٦٥١ ع - بمحضر فلان بن فلان.

٦٥٢ ع - في قرية فلان.

٦٥٣ ع - وحرر. المزبور من يد الأمين المسفور.

٦٥٤ هـ - صورة ما يكتب في ثبوت الوراثة بمحضر من أمين

بيت المال. ٦٦١ ع - صحيحا.

٦٦٢ ع - جرى ذلك وحرر. ٦٥٥ هـ: المزبورة.

[٥] صورة ما يُكتب في إثبات العتق على من يدعي الرق: ٦٦٣

ادّعى فلان بن فلان على حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وقال في تقرير دعواه: إنك كنت عبدًا ومملوكًا لأبي المذكور إلى موته وأنت اليوم ملك موروث لي منه، فلما استنطق المدّعى عليه المزبور أجاب وقال: إني معتق كنت مملوك فلان بن فلان ٦٦٤ قد أعتقني، فطوب هو بالبينة على ذلك فحضر فلان بن فلان وفلان بن فلان فشهدا بأنّ المذكور قد أعتقه وهو في ملكه إعتاقًا صحيحًا شرعيًا بشهادة صحيحة شرعية مقبولة، بعدما روعيت شرائط القبول، فحكم بعتقه وبقصر يد المزبور عنه حكمًا صحيحًا شرعيًا بناء على ما ذكر في أكثر الكتب أنّ هذا المدعي ينصب خصمًا عن الغائب ٦٦٥ في إثبات العتق، جرى ذلك وحُرر. ٦٦٦

[٦] صورة ما يُكتب في النقل لإثبات الدين بالإصابة: ٦٦٧

الداعي إلى تحرير هذا الكتاب الشرعي وإرساله هو أنّه قد شهد للنقل والتحويل في محلّ الجرح والتعديل الرجلان العدلان ٦٦٨ المدعوان فلان بن فلان وفلان بن فلان غبّ الدعوى الصحيحة الشرعية ٦٦٩ الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان بأنّ للمدعي المزبور في ذمة فلان بن فلان الساكن الآن ٦٧٠ في بلدة فلان في محلة فلان مبلغ كذا درهمًا فضيًّا رائجًا في الوقت من ثمن القماش المقبوض، دينًا لازم الأداء إليه الآن، شهادة مقبولة بعدما روعيت شرائط القبول، فأُنهي إليه حقيقة الحال ومصدوقة / المقال ٦٧١ بعد الطلب ٦٧٢ والسؤال إلى افتخار قضاة المسلمين واختيار ولاية الموحدين [٢٨ ظ] معدن الفضل واليقين المختص بعناية الملك المعين، أعني به الحاكم العدل بالبلدة المذكورة ٦٧٣ زيد فضله وإلى كلّ من يصل إليه الكتاب من الأصول ٦٧٤ والأخلاف هداهم الله سبيل العدل والإنصاف، مأمولًا منهم الإنعام بالقبول، والعمل بالمدلول نيلًا به الثواب من الملك الوهاب، جرى ذلك. ٦٧٥

[٧] صورة ما يُكتب في النقل لإثبات الورثة النسبية: ٦٧٦

شهد فلان بن فلان وفلان بن فلان غبّ الدعوى الصادرة عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان بأنّ المدعي المذكور أخ لأب وأمّ لفلان ابن المتوفّي في بلدة فلان المضبوطة مخلفاته بيد

٦٦٣ هـ - صورة ما يكتب في إثبات العتق على من يدعي الرق. ٦٧٠ هـ - الآن.
 ٦٦٤ هـ - بن فلان.
 ٦٦٥ ع: من الغائب.
 ٦٦٦ ع - وحرر.
 ٦٦٧ هـ - صورة ما يكتب في النقل لإثبات الدين بالإصابة.
 ٦٦٨ هـ - العدلان.
 ٦٦٩ هـ - الصحيحة الشرعية.
 ٦٧٠ هـ - الآن.
 ٦٧١ هـ - مصدوقة المقال.
 ٦٧٢ ع: غب الطلب.
 ٦٧٣ ع: بالبلد المذكور.
 ٦٧٤ ع + والثواب.
 ٦٧٥ هـ - جرى ذلك.
 ٦٧٦ هـ - صورة ما يكتب في النقل لإثبات الورثة النسبية.

بيت المال، والوراثة منحصرة فيه، جدّهما فلان^{٦٧٧}، لا نعلم له وارثاً سواه، شهادة مقبولة بعدما روعيت شرائط القبول، فأنها حقيقة الحال ومصدوقة المقال،^{٦٧٨} جرى ذلك وحُرّر^{٦٧٩} إلخ.^{٦٨٠}

[٨] صورة ما يُكتب في نقل الوكالة بقبض الحقوق الكائن في ذمم الناس:^{٦٨١}

حضر مجلس الشرع الشريف فلان بن فلان^{٦٨٢} فوكّل حامل هذا الكتاب فلان بن فلان، وأتابه مناب نفسه بقبض حقوقه الكائنة في ذمم^{٦٨٣} الناس، الساكن في بلدة كذا،^{٦٨٤} وغيرها ممّن عليه الدين أينما يجدهم وحيثما نطق بهم، وبكلّ أمير يتوقف عليه القبض والإيصال من المخاصمة والمرافعة إلى الحكام إن احتج إليها توكيلاً مقبولاً منه وجاهاً، فأنها حقيقة الحال، جرى ذلك وحُرّر.^{٦٨٥}

[٩] صورة ما يُكتب في نقل الوكالة بتطليق الزوجة على ما لها عليه:^{٦٨٦}

حضر مجلس الشرع الشريف الأغرّ^{٦٨٧} فلان بن فلان فوكّل حامل هذا الكتاب فلان بن فلان^{٦٨٨} وأتابه مناب نفسه بتطليق زوجته المدعوة فلانة بنت فلان، الساكنة الآن في بلدة كذا محلّة كذا على مهرها ونفقة عدّتها وعلى جميع دعاويها، فأنها^{٦٨٩}.

[١٠] صورة ما يُكتب في نقل الوكالة بقبض المفروضة:^{٦٩٠}

حضر مجلس الشرع الشريف فلانة بنت فلان فوكّلت حامل هذا الكتاب فلان بن فلان وأتابته^{٦٩١} مناب نفسها بطلب نفقتها^{٦٩٢} المفروضة لها من قبل الشرع على زوجها فلان بن فلان الساكن الآن في بلدة فلان في محلّة فلان، وهو كل يوم من اليوم العاشر من رجب المرجب في سنة^{٦٩٣} كذا درهمان رائجان،^{٦٩٤} وبقبضها وإيصالها إليها،^{٦٩٥} وبكلّ ما يتعلق بتلك المصلحة توكيلاً شرعياً مقبولاً منه وجاهاً، فأنها^{٦٩٦} إلى جناب^{٦٩٦} إلخ، جرى ذلك.^{٦٩٧}

^{٦٨٧} في جميع النسخ: الغراء.

^{٦٨٨} ع - بن فلان.

^{٦٨٩} ه - فأنها.

^{٦٩٠} ه - صورة ما يكتب في نقل الوكالة بقبض المفروضة.

^{٦٩١} ع: وأتابه.

^{٦٩٢} ع: نفقته.

^{٦٩٣} ع: إلخ؛ ه: سنة.

^{٦٩٤} ع: أيضاً.

^{٦٩٥} ع: وبقبضها وإيصالها إليه.

^{٦٩٦} ع - جناب.

^{٦٩٧} ع - جرى ذلك.

^{٦٧٧} ه - جدّهما فلان.

^{٦٨٨} ه: إلخ.

^{٦٧٩} ع - جرى ذلك وحرر.

^{٦٨٠} ه - إلخ.

^{٦٨١} ه - صورة ما يكتب في نقل الوكالة بقبض الحقوق

الكائن في ذمم الناس.

^{٦٨٢} ه: فلان بن فلان مجلس الشرع الشريف.

^{٦٨٣} ع: ذمم.

^{٦٨٤} ع: فلان.

^{٦٨٥} ع - جرى ذلك وحرر.

^{٦٨٦} ه - صورة ما يكتب في نقل الوكالة بتطليق الزوجة

على ما لها عليه.

الباب العاشر في الدية والقصاص

[١] صورة ما يُكتب في الدية على العاقلة في القتل في الخطأ: ٦٩٨

لما أقرّ فلان بن فلان ٦٩٩ - حال ٧٠٠ صحة أقراره شرعاً - بأنه لما رمى سهماً بقصد صيد أصاب ذلك السهم بفخذ رجل من يدي فمات هو من ذلك إقراراً صحيحاً شرعياً، وصدقه في ذلك فلان بن فلان وفلانة بنت فلان، وهما ولد العمة وجدّة المزبور، ٧٠١ تصديقاً وجاهاً، وطلباً ٧٠٢ من الحاكم الموقع أعلى هذا الكتاب - طوبى له وحسن مأب - الحكم بمقتضى ذلك، فحكم هو ٧٠٣ لها بالدية على عاقلة المقرّ المزبور حكماً صحيحاً ٧٠٤ شرعياً، جرى ذلك. ٧٠٥

[٢] صورة ما يُكتب في العفو عن القصاص: ٧٠٦

بذكر ٧٠٧ أنّ فلان بن فلان لما سمع من أصحاب العلم ٧٠٨ وأرباب الفضل معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾، ٧٠٩ وقوله تعالى: ﴿وَالْكٰظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، ٧١٠ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: من قدر وعفا فجزاؤه الجزاء الأوفى، عفا ٧١١ عن حامل هذا الكتاب فلان بن فلان الذي قتل ابن ٧١٢ أخيه فلان بن فلان المنحصر وراثته فيه فعلاً موجب القصاص شرعاً، راجياً الجزاء من الله الملك المنان يوم الجزاء والحشر والميزان، وإبراء ذمته عن جميع الدعاوى والمطالبات والأيمان والمخاصمات عموماً وخصوصاً عن الدعاوى المتعلقة بدم مؤرّثه المقتول المذكور إبراءً

- | | |
|---|---|
| ٦٩٨ هـ - صورة ما يكتب في الدية على العاقلة في القتل في الخطأ. | ٧٠٥ ع - جرى ذلك. |
| ٦٩٩ ع - بن فلان. | ٧٠٦ هـ - صورة ما يكتب في العفو عن القصاص. |
| ٧٠٠ هـ - حال. | ٧٠٧ ع + ما؛ هـ: بذكرة. |
| ٧٠١ هـ: وجدة المزبورة. | ٧٠٨ هـ - العلم. |
| ٧٠٢ هـ: وطلب. | ٧٠٩ سورة الشورى، ٤٠/٤٢. |
| ٧٠٣ هـ - هو. | ٧١٠ سورة آل عمران، ٣/١٣٤. |
| ٧٠٤ ع - صحيحاً. | ٧١١ هـ - عفا؛ لم أثبت هذا الحديث. |
| | ٧١٢ هـ - ابن. |

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

صحيحًا شرعيًا قاطعًا للنزاع وحاسمًا مادة الشقاق إقرارًا صحيحًا شرعيًا،^{٧١٣} وهو صدّقه
وجاهًا، جرى ذلك وحُرّر.^{٧١٤}

[٣] صورة ما يُكتب في الإقرار بالقتل^{٧١٥} وتسليم القاتل الولي:^{٧١٦}

[٢٩و] / لما أقرّ فلان بن فلان - حال صحة أقراره شرعًا - بأنّه قد ضرب فلان بن فلان
بالسكين القلمي على عاتقه فمات^{٧١٧} من ذلك على الفور إقرارًا صحيحًا شرعيًا، وصدّقه في
ذلك فلان بن فلان ولي المقتول المزبور الذي هو ابن عمه وارث المقتول المزبور، ومنحصر
وراثته فيه، وطلب - بمقتضى ذلك - وحكّم^{٧١٨} بتسليمه إلى ولي المقتول المذكور، إن شاء
عفا وإن شاء اقتضه، جرى ذلك.^{٧٢٠}

[٤] صورة ما يُكتب في الحكم بالدية على أهل القرية أو على أهل المحلّة:^{٧٢١}

حضر فلان بن فلان مجلس الشرع الشريف وأحضر معه جميع أهل القرية^{٧٢٢} من
قضاء فلان، وادّعى عليهم، وقال في تقرير دعواه: إنّ فلانًا أخي ووراثته منحصرة^{٧٢٣} فيّ وُجد
مقتولًا في قريبتكم أو في محلّتكم أطلبكم بديته، فلما استنطقوا أنكروا قتله، فاستحلف
خمسون رجلًا منهم فلما استحلفوا^{٧٢٤} وقالوا: ^{٧٢٥} "والله ما علمنا له قاتلًا"، حكم الحاكم
الموقع أعلى هذا الكتاب بالدية الكاملة^{٧٢٦} على أهل القرية حكمًا صحيحًا شرعيًا، جرى
ذلك وحُرّر في فلان.^{٧٢٧}

٧١٣ هـ - قاطعًا للنزاع وحاسمًا مادة الشقاق إقرارًا صحيحًا
شرعيًا.
٧١٤ هـ - ذلك وحرر.
٧١٥ هـ في جميع النسخ: بالنقل، المثبت من: مخطوط بضاعة
القاضي للبورسوي، من مقتنيات مكتبة محمد عارف
ومحمد مراد، رقم ١٥، الورقة ١٢.
٧١٦ هـ - صورة ما يكتب في الإقرار بالنقل وتسليم القاتل الولي.
٧١٧ هـ + هو.
٧١٨ هـ - وحكم.
٧١٩ هـ: وإن.
٧٢٠ هـ - ذلك.
٧٢١ هـ - صورة ما يكتب في الحكم بالدية على أهل القرية
أو على أهل المحلّة.
٧٢٢ هـ + فلان بن فلان.
٧٢٣ هـ: إن أخي فلان الحضرة وراثته.
٧٢٤ هـ: فاستحلفوا.
٧٢٥ هـ - وقالوا.
٧٢٦ هـ - الكاملة.
٧٢٧ هـ - وحرر في فلان.

المصادر والمراجع

- بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي؛

تأليف محمد بن محمد موسى البورسوي المعروف بكُول كديسي، المكتبة السليمانية، لالهلي، رقم ١٠٩٧، ورقة ٢-١٧ظ؛ إسْمِخَان سلطان، رقم ٢١٦، ورقة ٢-٢١ظ؛ محمد عارف محمد ومراد، رقم ١٥، ورقة ٢-٤٩و؛ الفاتح، رقم ٢٢٧٤، ورقة ١-٢٢ظ.

- تاج العروس من جواهر القاموس؛

تأليف أبو الفيض محمد بن مرتضى بن محمد بن عبد الرزاق الرّبيدي، تحقيق إبراهيم التريزي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٥م.

- تاريخ الأدب العربي؛

تأليف كارل بروكلمان، نقله إلى العربية عبد الحلیم النجار والسيد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

- سلّم الوصول إلى طبقات الفحول؛

تأليف مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة المعروف بكاتب جلي، تحقيق أكمل الدين إحسان أوغلي ومحمود عبد القادر الأرنأؤوط وصالح سعداوي صالح، منظمة المؤتمر الإسلامي، إسطنبول ٢٠١٠م.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

تأليف أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرنأؤوط ومحمود الأرنأؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٩٩٣م.

- صلِّ خِصْر؛

تأليف خضر بن عثمان، المكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، رقم ٩٣٩، ورقة ٢-١٤٣؛ عاشر أفندي، رقم ١٣١، ورقة ١-١٨٥.

عبّاسوف: تحقيق «بضاعة القاضي لاحتياجه إليه في المستقبل والماضي»

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

تأليف محمد عبد الحي اللكنوي أبو الحسنات، تصحيح/تعليق محمد بدر الدين أبو فراس النعاني، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٤م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

تأليف كاتب جلبي، دار صدر، بيروت بدون تاريخ.

- لسان العرب؛

تأليف أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي المعروف بابن منظور، دار صدر، بيروت ١٤١٤م.

- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية؛

تأليف عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٧م.

- نهاية الأرب في فنون الأدب؛

تأليف أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين النويري، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ١٤٢٣هـ.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

تأليف إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إسطنبول ١٩٥٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

المصادر غير العربية

- Akgündüz, Ahmet, *Şer'îyye Sicilleri: Mahiyyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
-, "Ebüssuûd Efendi (1490-1574), Şahsiyeti, Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Tasavvufla İlgili Görüşleri", *Osmanlı Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları I*, İstanbul: OSAV Yayınları, 2009, s. 334-63.
- Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmiletiş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ayverdi, İlhan - Ahmet Topaloğlu, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-42.
- Düzenli, Pehlul, "Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5 (2005): 441-75.
- Kallek, Cengiz, "Sak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 584-86.
- Kaya, Süleyman, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5 (2005): 379-416.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi, *Tezkiretüş-şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kütükoğlu, Mübahat S., *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Özcan, Tahsin, "Molla Arap", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 240-41.

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye Nispet Edilen *Bidâ'atü'l-kâdi li'htiyâcihi fi'l-müstakbel ve'l-mâdi* Adlı Risâlenin Tahkik ve Tahlili

Bu çalışma, Ebüssuûd Efendi'ye nispet edilen *Bidâ'atü'l-kâdi* adlı risâlenin tanıtım ve tahkikli metnini içermektedir. Büyük ilmî birikime sahip olan Ebüssuûd Efendi, XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinde uzun zaman şeyhülislâmlık yapmış, yazdığı eserleri ve fetvalarıyla haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Tahkikini yaptığımız *Bidâ'atü'l-kâdi* adlı eser, sak konusunda kaleme alınmıştır. Sak, hukukî muamelelerin ne şekilde kayda geçirileceğine dair mahkemelerde yazılan, fakat kadının tasdik yazısını içermeyen belge olarak tanımlanır. Bu tür belgelerin bir araya getirilmesiyle oluşan sak mecmuaları özellikle hukuk tarihi ve yargı hukuku açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. Müellif, eserini dîbâce ve on bölüm şeklinde düzenlemiştir. Eserde, vakıf, nikâh, talâk, nafaka, hibe, i'tâk, tedbîr, bey', sulh, nakl-i şehâdet vb. konularla ilgili altmıştan fazla belge yer almaktadır. Çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda müellif, eserin müellife nispeti, eserin konusu ve nüshaları hakkında bilgi verilmiş, ikinci kısımda ise farklı nüshalara dayanarak eser tahkik edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebüssuûd Efendi, *Bidâ'atü'l-kâdi*, sak, sak mecmuası.

Kitâbiyat Book Reviews

Tek Parti Döneminde Din Eğitiminin Yolunu Açan Bakan: Hasan Tahsin Banguoğlu

İlker Dere

İstanbul: Akıl Fikir Yayıncılık, 2014, 280 sayfa.

Cumhuriyet'in ilânından yakın döneme kadar olan zaman dilimini anlamak ve incelemek isteyen her araştırmacının yolu Hasan Tahsin Banguoğlu ile mutlaka keşişecektir. Zira bir akademisyen, bir milletvekili, bir parti başkanı olarak gerçekteşirdiği pek çok hizmetle önemli bir devlet adamı Banguoğlu. Türkiye'de uzun bir aradan sonra din eğitiminin devlet eliyle yeniden başladığı II. Hasan Saka (10 Haziran 1948 – 14 Ocak 1950) ve şemsettin Günaltay (16 Ocak 1949 – 22 Mayıs 1950) hükümetlerinde Millî Eğitim bakanı olarak görev yapması, Banguoğlu'nun hayatının ve düşüncelerinin incelenmesini daha da anlamlı kılmaktadır.

Üç bölüm, ekler ve dizin kısımlarından oluşan eser, Hasan Tahsin Banguoğlu'nun hayatını ve çalışmalarını anlatmayı hedeflemektedir. Yazarının 2012 yılında tamamladığı yüksek lisans tezine dayanan bu çalışma, müellifinin ifadesiyle, arşiv vesikalarının yanı sıra yaklaşık otuz gazete, yirmi dergi ve 300'ün üzerinde akademik yayının incelenmesi sonucu hazırlanmıştır.

Yazar, eserin ilk bölümünde 21 Nisan 1904 tarihinde Yunanistan'ın Drama şehrinde doğan Banguoğlu'nun hayatını; milletvekilliğine kadar olan dönem, 1943 yılında akademisyenliğe ara verip Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de iktidara gelişine kadar süren milletvekilliği dönemi, 1950 sonrası İngiltere'de yeniden akademisyenliğe başlaması, akabinde Türkiye'ye dönüş ve 27 Mayıs

1960 darbesiyle tekrar aktif siyasete girişi, son olarak siyasetten el çekip ilmi hayata kesin dönüşü başlıkları altında ele almıştır.

İlk bölümde yer alan “Banguoğlu’nun Eserleri” başlığı altında ise, kendisinin doktora tezi olan *Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl-ü Nevbahar* (Süheyl-ü Nevbahar’ın Erken Dönem Osmanlıca Dil Çalışması), dil ve edebiyat üzerine yazdığı makalelerden bir araya gelen *Dil Bahisleri, Ana Hatları ile Türk Grameri, Türk Grameri I Ses Bilgisi, Andırı II, Bir Muhtıra (Milli Eğitim Planı Üzerine)*, olgunluk dönemi eseri olarak tanımladığı *Türkçenin Grameri* ve fikirlerini yansıtan *Kendimize Geleceğimiz* adlı eseri içerik bilgileri ile birlikte özetlenmiştir.

Banguoğlu’nun, o dönemde revaçta olan dildeki tasfiye sürecine karşı Türkçe’yi korumak için verdiği mücadele (s. 66-68), üzerinde ayrı bir çalışma yapılabilecek kadar önemli olmasının yanı sıra günümüze bakan yönleriyle de herkese örnek teşkil edecek niteliktedir. Banguoğlu, Türkçe için verdiği mücadeleyi hayatının son dönemine kadar röportajlarla ve Kubbealtı Akademisi, Aydınlar Ocağı gibi konuşma yaptığı farklı platformlarda sürdürmüştür.

Eserin ikinci bölümünde geniş bir perspektifle II. Mahmud döneminden başlayarak Banguoğlu dönemine kadar Osmanlı Devleti’nde ve Türkiye Cumhuriyeti’nde eğitim alanında yaşanan gelişmelere değinen yazar, Osmanlı modernleşme sürecinde eğitim başlığı altında (s. 90) bu dönemde yaşanan gelişmeleri de güzel bir şekilde özetlemektedir. Bu bölüm, Cumhuriyet’in ilânından din eğitiminin yeniden gündeme alındığı Banguoğlu’nun başkanlığı dönemine kadar olan gelişmelerin ele alınmasıyla sona ermektedir.

Eserin üçüncü bölümünde Banguoğlu’nun 10 Haziran 1948 – 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında Millî Eğitim bakanı olarak gerçekleştirdiği ve eğitim/din eğitimi açısından da büyük önem arzeden İmam-Hatip kursları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin açılışı gibi icraatlarına yer verilmekte, konunun devamında da kültür ve sanat hareketleri başlığı altında Banguoğlu’nun yaptığı hizmetler ele alınmaktadır. Yazar, kitabın genelinde olduğu gibi bu bölümde de, kronolojik bir sıra takip etmemekle beraber, bazı bölümlerde sayısal veriler ve ders dağılım cetvellerini tablolar halinde sunmaktadır.

Banguoğlu’nun fikrî yapısındaki değişimi görmek, Banguoğlu’nu tanımak adına önemlidir. Zira hayatının belli bir dönemine odaklanmak Banguoğlu’nu tanımada ve fikirlerini anlamada yanlış bir kanaat oluşturabilir. Yazar, bu fikrî değişimi Ziya Paşa’nın ve 1965 sonrası Necip Fazıl Kısakürek’in yaşadığı büyük değişime benzetmekle yetinmiştir (s. 52). Banguoğlu’nun özellikle dinî konulardaki fikrî değişimini anlayabilmek adına dönemin mecmualarına bakmak faydalı olacaktır. Bu dönemde Eşref Edip gibi yazarlar ve devrin

dinî mecmualarınca dinî konularda Banguoğlu tenkit edilmiş, “din eğitimi geciktirmek ve bu konuda ipe un sermekle” itham edilmiştir.¹ Hatta partisinin Van milletvekili İbrahim Arvas 3 Ocak 1948’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’ndeki konuşmasında Banguoğlu’nu şiddetle eleştirmiş ve Başbakan Hasan Saka’dan görevden alınmasını talep etmiştir.²

Vefatından bir yıl kadar önce 1988 yılında Olcay Yazıcı ile yaptığı röportajda İmam-Hatip okullarının yeniden açılışını “Cenâb-ı Hak hizmeti bana nasip etti” diyerek açıklayacak³ olan Banguoğlu, din eğitimi çalışması yapan komisyonda bulunmuş, ancak İmam-Hatip okullarının Millî Eğitim bakanlığı yerine Diyanet İşleri reisliği tarafından açılması fikrine Nihat Erim’le beraber şerh koyarak karşı çıkmıştır (s. 37). Kitapta bulunmayan şerh sebebini ise “Diyanet’in iskolaistik medrese zihniyetindeki insanlardan meydana geldiğini ve zorla yerleştirilen inkılaplar açısından tehlikeli olduğunu” (*İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 2/96 [1987], s. 9-11’den aktaran Sertkaya, s. 58)⁴ belirterek açıklamıştır.

Dolayısıyla yaşanan bu gibi hadiseler göz önüne alınırsa, Banguoğlu’nun bakanlığı döneminde Halk Fırkası görüşleri doğrultusundaki dinî görüşlerini ve meseleye bakışını aslında daha net görmüş oluruz. Fakat daha sonraki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Banguoğlu’nun bu düşüncelerinden vazgeçerek fikrî olarak dönüş yapması, Sertkaya’nın ifadesiyle 1970’lerden sonra mümkün olabilmıştır.⁵

Eser, “Tek Parti Döneminde Din Eğitiminin Yolunu Açan Bakan Hasan Tahsin Banguoğlu” ismiyle okuyucuya takdim edildiği halde, Banguoğlu ve döneminin din eğitimi tartışmaları, bu konuda Banguoğlu’na nasıl eleştiriler yöneltilmiş vb. sorularına kitapta yeteri kadar yer verilemediği görülmektedir. Zira 280 sayfalık eserde özel olarak bu konuya ayrılan yirmi beş sayfalık kısımda (s. 170-195) özellikle 1947 yılında yapılan VII. Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı sonrası yeniden alevlenmeye başlayan din eğitimi ve laiklik eksenli tartışmalarla, İmam-Hatip okullarının kursa dönüşme süreci ele alınmakla yetinilmiştir. Dolayısıyla eserin ismindeki bu ifadenin kaldırılması eserde bir kayıp meydana getirmeyecektir. Zaten çalışmanın orijinal isminin (yüksek

1 “Mekteplere Konacak Din ve Ahlak Dersleri Ne Oldu? Din Üzerinde Baskı Daha Ne Kadar Devam Edecek?”, *Sebilürreşad*, 1/15 (1948): 233-34.

2 İbrahim Arvas, *Tarihi Hakikatler: İbrahim Arvas’ın Hâtıratı* (İstanbul: HTS Yayıncılık, 2010), s. 72-73.

3 Olcay Yazıcı, *Tahsin Banguoğlu’ndan Hâtıralar, Eğitim ve Kültür Trajedimiz* (İstanbul: Marifet Yayınları, İstanbul, 2001), s. 61.

4 Osman F. Sertkaya, “Banguoğlu, Hasan Tahsin”, *DİA*, V, 58.

5 Sertkaya, “Banguoğlu, Hasan Tahsin”, s. 58.

lisans tez başlığı), “Hasan Tahsin Banguoğlu’nun Millî Eğitim Bakanlığı Dönemi” şeklinde olması da eserin ismine sonradan yapılan bu etkin fazlalık olduğunu göstermektedir.

Tahsin Banguoğlu adına yapılan bu eserden hareketle, Tevfik İleri, Şemsettin Günaltay, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Şevket Raşit Hatipoğlu gibi kişilerin Türkiye’de din eğitime yaptıkları katkılar perspektifinde akademik çalışmaların yapılması yakın dönem din eğitimi tarihimizin daha iyi anlaşılması adına faydalı olacaktır.

Sonuç olarak Banguoğlu’nun Millî Eğitim Bakanlığı yaptığı 10 Haziran 1948 – 22 Mayıs 1950 tarihleri arasındaki dönemi ayrıntılı olarak incelemek isteyen araştırmacıların, hem birincil hem de ikincil literatür açısından zengin olan bu çalışmaya başvurması faydalı olacaktır. Fakat fikrimizce eserin başlığını ve genelini düşündüğümüzde Banguoğlu’nun din eğitimi görüşleri ve bu görüşlerindeki değişim süreci çalışmada eksik kalmıştır. Ayrıca arşiv vesikaları ve ilgili dönemin Türkiye Büyük Millet Meclisi zabıt cerîdeleriyle süreli yayınlarının incelenmesi çalışmanın Banguoğlu üzerine yapılan hatırat tarzı eserlerden ayrılarak akademik açıdan ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu vesileyle yazarı tebrik ederken, bu eserin nitelikli çalışmalarının habercisi olmasını ümit ederiz.

Kerim Aydın

(Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur’ân-ı Kerîm

Muhammed Hasan Bekkâî

Tahran: Vizâret-i Ferheng ü İrşâd-ı İslâmî, 1995-2007, I-XX cilt.

İslâm ilim ve fikir mirası incelendiğinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı gibi temel İslâmî ilimlere dair bibliyografik ve biyografik pek çok çalışmanın yapıldığını görebiliriz. Özellikle eserler ve bunların yazarları hakkında bilgi veren kitaplar arasında ilk sırayı İbnü’n-Nedîm’in (ö. 385/995) *el-Fihrist*’i ve Kâtip Çelebî’nin (ö. 1067/1657) *Keşfü’z-zünûn*’u alır. Bunların dışında nispeten yakın tarihli olarak Bağdatlı İsmâil Paşa’nın (ö. 1920) *Keşfü’z-zünûn zeyli İzâhü’l-meknûn*’unu, Brockelmann’ın (ö. 1956) *Geschichte der Arabischen Litteratur*’ü (GAL), Fuat Sezgin’in *Geschichte*

des Arabischen Schrifttums'u (GAS) ve yazma eserlere dair bilgiler veren *el-Fihrisüŝ-ŝâmil li't-türâsi'l-Arabî* adlı çalışmayı anabiliriz. Tabii ki bu alanlarda yazılmış daha yüzlerce çalışma bulunmaktadır. Bu genel çalışmaların yanında doğrudan Kur'an ilimleri, kıraat ve tefsir alanlarına dair eserleri ve müellifleri tanıtan çok sayıda kitabın kaleme alındığı da alanın araştırmacıları tarafından bilinmektedir. Aşağıda tanıtımı yapılacak olan yirmi ciltlik *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eser, kısmî bir araştırmacı grubu dışında pek tanınmayan bibliyografik bir çalışmadır.

Bekkâî'nin eserini tanıtmaya geçmeden evvel hayatına dair bilgi vermek daha faydalı olacaktır. Ancak yaptığımız araştırmalarda müellifimizin hayatına dair müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu sebeple ona ve ilmî faaliyetlerine dair bilgileri bazı dergilerde yer alan tanıtımlardan ve İran menşeli bazı internet sitelerinden derlemeye çalıştık.

Kur'an araştırmacısı olan Muhammed Hasan Bekkâî İran'ın Batı Azerbaycan eyaletinin bir kasabasında 1934 yılında dünyaya gelmiştir. İmam Sâdık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dâniŝgâh-ı İmam Sâdık Aleyhi Selâm, Dâniŝgede-i İlahiyyât, Maârif-i İslâmî ve İrşâd) öğretim üyeliğinde bulunmuştur. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere hayatını kütüphaneciliğe ve bibliyografik bilimsel araştırmalara vakfetmiştir. Bekkâî yetmiş üç yaşında 7 Ekim 2007 tarihinde Tahran'da vefat etmiştir. Bekkâî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*, *Kitâbnâme-i Vakf¹*, *Kitâbnâme-i İnkılâb-ı İslâmî*, *Kitâbnâme-i Hac*, *Kitâbü'l-Ayn*, *Ahkâm-ı Zendân der İslâm*.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*'le ilgili gerek Türkiye'de gerek Arap coğrafyasında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İran'da ise Müessese-i Maârif-i İslâmî İmam Rızâ tarafından yayımlanan *Beyyinât* [1/1 [1373 hş.], s. 158-61] dergisinde Muhammed Hasan Bekkâî ile bir söyleşi yapılmıştır. Bu söyleşide Bekkâî çalışmasının ortaya çıkış serencamını ve yaşadığı sıkıntıları anlatmaktadır. Ayrıca Muhammed Ali Rızâî Kirmânî'nin bu kitabın metoduna dair kaleme aldığı bir makale yine *Beyyinât* (5/18 [1377 hş.], s. 129-51) dergisinde yer almıştır. Bu makalede de bibliyografik eserlerin tarihçesine kısa bir atıf yapıldıktan sonra *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*'in benzer eserler arasındaki yeri ve telif metodu anlatılmıştır. Biz de bu yazımızda eseri bir kitap tanıtımı sınırları içerisinde kalarak tanıtmaya çalışacağız. Çalışmamızda Bekkâî'nin bu eseri yazmasının sebebinden, eserin temel kaynaklarından ve muhtevasından bahsettikten

1 Bekkâî'nin *Kitâbnâme-i Vakf* adlı eserini tanıttığı bir makalesi *Vakf-ı Mirâs-ı Câvidan* adlı dergide yayımlanmıştır. Bk. 4/1 (1375 hş.): 116-23.

sonra Kur'an ilimleriyle tefsir tarihine dair tanıttığı kitap sayısını tablo halinde vereceğiz.

Bekkâî, *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*'i yazmasının sebebini bir telefon görüşmesine bağlamaktadır. 1990 (1369 hş.) yılında arkadaşıyla arasında geçen telefon diyalogunda arkadaşı ona "Kur'an'a dair kaç kitap yazıldığını biliyor musun?" diye bir soru yöneltince kendisi, "Hayır, maalesef kaç kitap yazıldığını bilmiyorum" şeklinde cevap verir. Bekkâî bu olaydan çok etkilenir ve "Bir varsayım bile olsa semavî bir kitap olan Kur'ân-ı Kerim'e dair kaç kitap yazıldığını niçin bilmiyoruz" şeklinde kendisini sorguladığını dile getirir. Eserin yazılabilmesi için o dönemde İmam Sâdık Üniversitesi rektörü olan Âyetullah Mehdevî Kenî ile görüşür. Mehdevî kendisini bu iş için görevlendirir ve bütün masraflar üniversite tarafından üstlenilir.

Bekkâî, çalışmasına başlamadan evvel Ali Şevâh İshak'ın dört cilt halinde basılan ve 4000 kadar kitabın tanıtımına yer verilen *Mu'cemü musannefâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserini incelediğini, ancak bu eserin Kur'an ve tefsir araştırmaları sahasındaki eksikliği gidermediğini, daha kapsamlı bir çalışmanın yapılmasına gerek bulunduğunu ifade eder. Buna rağmen kendisinden önce yapılan en kapsamlı çalışma olması hasebiyle Ali Şevâh İshak'ın bu kitabından istifade ettiğini belirtmektedir.

Ali Şevâh İshak'ın *Mu'cemü musannefâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı çalışması, Bekkâî'nin ana kaynakları arasında yer aldığından bu eserin de muhtevasına bakmak icap etmiştir. Yazar I. ciltte "Âyü'l-Kur'ân ve süverühû, ahrufü'l-Kur'ân, Ahkâmü'l-Kur'ân, Esbâbü'n-nüzûl, İcâzü'l-Kur'ân ve belâgatühû, İ'râbü'l-Kur'ân, Tecvîdü'l-Kur'ân" konularını ele almıştır. II. cildini "Tercemetü'l-Kur'ân" ve "Tefsîrü'l-Kur'ân" şeklinde iki bölüme ayırmıştır. III. ciltte, II. ciltte ele almadığı "Tefsîrü'l-Kur'ân" başta olmak üzere, "Dirâsât-ı Kur'âniyye, Resmü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân" ve "Fezâilü'l-Kur'ân"ı ele alırken IV. ciltte ise "Kırââtü'l-Kur'ân, el-Muhkem ve'l-müteşâbih, Meâni'l-Kur'ân, en-Nâsîh ve'l-mensûh, Lugâtü'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-nezâir"i ele almıştır.

İki çalışmayı karşılaştırdığımızda, ikisinin de alfabetik bir usule dayandığını, ancak Bekkâî'nin eserinin muhteva bakımından daha zengin olduğunu söyleyebiliriz. Bu tanıtımın sonuna eklediğimiz tabloda bu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ali Şevâh İshak'ın ele almadığı başlıca konular: "Kur'an ve Felsefe, Kur'an ve Tarih, Te'vilü'l-Kur'ân, Havâssü'l-Kur'ân, Ulûmü'l-Kur'ân, Kur'an'da Ahlâk, Fezâilü'l-Kur'ân, Ta'lim-i Kur'ân, Kur'an ve İlm-i Cedid, Esmâü'l-hüsnâ, Besmeleyi Konu Alan Eserler" şeklinde sıralanabilir. Ali Şevâh İshak'ın ele aldığı toplam konu sayısı on dokuz iken Bekkâî'de bu sayı elli sekizdir.

Bekkâî bu çalışması için yazmaları ve Kur'an'a dair eserleri içerdiğini düşündüğü İran'ın Meşhed, Kum, Yezd, Tebriz, İsfahan ve Kâşân şehirlerindeki kütüphanelere gittiğini ve İran'ın yazma eserlerinin yüzde doksanına ulaştığını ifade etmektedir. İran'dan sonra ilk olarak Suriye'nin Halep ve Şam şehirlerine gitmiş olup buralarda yazma eserlerin bulunma ihtimalinin olduğu yerlere, daha sonra Hint alt kıtasına gittiğini ve elli gün kadar Pakistan'da kaldığını, ancak yazma eserlerin çok bakımsız olduğunu ve *Abakat* adlı eserin sahibi Hâmid Hüseyin'in kütüphanesini, miras paylaşımını yüzünden izin verilmediği için kitapları göremediğini ifade etmektedir. Suriye ve Hint alt kıtasından sonra sırasıyla Türkiye, İngiltere ve Fransa'ya gittiğini ve buralarda yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde çalıştığını söylemektedir.

Bekkâî, çalışmasının bölgesel olmadığını, dünyadaki bütün yazmaları ve basılmış rical kitaplarını, tercümeleri ve Kur'an'a dair telif edilen eserleri kapsadığını ifade etmektedir.

Bekkâî eserinde alfabetik bir usul takip etmiştir. Kitabına “ ا ” (elif) harfi ile başlamış ve “ ا ” ile başlayan bütün müellefâtı, Kur'an ilimleri ve tefsir tarihi konularına göre tasnif ederek sunmuştur. Meselâ “Âdâb-ı tilâvet-i Kur'ân, Âyâtü'l-ahkâm, Âyâtü's-sâat, Âyâtü'r-risâle, Âyâtü's-Saffât, Âyâtü Fâtihati'l-kitâb, Âyâtü'l-fezâil, Âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Âyât elletî fihâ en-nâsih ve'l-mensûh, Âyât lehâ el-hikâyât, Âyât li's-sâilîn, Âyâtü'l-müteşâbihât, Âyâtü'l-emâne, Âyetü'l-hicâb” gibi başlıklar olmak üzere birçok konudaki eseri bu bölümde tasnif etmiştir. Tanıttığı kitabın dilini parantez içerisinde belirtmiştir. Arapça ve Farsça olarak yazılan eserlerin isimlerini olduğu gibi yazarken diğer dillerde yazılan eserlerin isimlerini Farsça'ya tercüme etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe, Fransızca ve İngilizce olmak üzere yedi dilde Kur'an'a dair eserleri alfabetik olarak tasnif etmiştir. I. cildinde “ ا ” (elif) harfi ile başlayan bütün eserleri ve “hemze” harfinin “sîn” harfine kadarki kısmını (ا - اس) ele almıştır. II. ciltte “hemze” harfinin “şîn” harfinden “yâ” (اى - اى) harfine kadarki kısmı ele almıştır. III. ciltte “bâ” harfinden “pâ” harfine kadarki kısmı (ب - پ); IV. ciltte “tâ” harfinden “tâ-gayn” harfine kadarki (ت - تج) kısmı ele almıştır. V, VI ve VII. ciltlerde ise sadece “tâ” harfinin “fâ” harfiyle (تف) başlayan eserleri ele almış olup bu ciltlerde bütün âyetleri açıklayan tefsirleri, bazı âyetleri ya da bir âyeti açıklayan tefsirleri alfabetik olarak tasnif etmiştir. VIII. ciltte ise yeni tespit ettiği kitapları ve ilk yedi ciltte tanıtmadığı “hemze, bâ, pâ ve tâ” (ا - ب - پ - ت) harfleri ile başlayan eserlere ayırmıştır. Bu eserin sadece Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nde bulunan ilk sekiz cildine ulaşabildik. Hicrî-şemsî 1382 (2007) yılında basılan XVI. cildinde “sad” (ص)

harfi ile başlayan eserler tasnif edilmiştir. On altı cildinin basıldığı bilgisine internet adresinden (<http://vista.ir/article/554170/>); XX. cildin basım bilgisine de <http://worldcup.isna.ir/> adlı internet adresinden ulaştık. İlgili web adresinden yirmi cilt olarak basılan bu çalışmayı yazar Bekkâî'nin yirmi yılda hazırladığını da öğrenmekteyiz.

Bekkâî takip ettiği usul çerçevesinde; yazarın tam künyesini, tanıttığı eser neşredildiyse mutlaka neşredildiği yeri ve tarihi, mevzusunu, bazan eserin fikhî mezhebini, sayfa sayısını ve eserin mahdut olarak bulunduğu kütüphaneyi göstermektedir. Şayet eser neşredilmediyse ya da eser kayıpsa o vakit esere dair bilgiyi tespit ettiği katalogu, bibliyografik tespit ettiyse katalogu, bibliyografik eserlerden tespit ettiyse kaynak olarak o eseri göstererek tanıtılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali Şevâh İshak'ın tanıttığı eserlerin tamamının künyelerini vermiştir.

Tanıttığı eserler arasından örnek olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî tefsirini ele alalım. Bekkâî, yazarın tam künyesini, doğum ve ölüm tarihiyle yerini, müellifin mezhebini, eserin yayın tarihini ve yazma nüsha bilgilerini şu şekilde vermiştir: Ebû Abdullah, Ebû Bekir, Muhammed b. Ali b. Muhamed b. Ahmed b. Abdullah, et-Tâyî, el-Hâtemî, el-Endelüsî, el-Mürsî, el-Ma'rûf Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî, 560 (1165) tarihinde İspanya Mürsiye'de doğdu, 638'de (1240) Dımaşk'ta vefat etti. Mâlikî mezhebine mensup. Eseri neşreden yayınevi: Dârü'l-Yakaza, Beyrut, 1968. Yazma olarak bulunduğu yer: Berlin Eyalet Kütüphanesi (Berlin Staatsbibliothek), Almanya, nr. 787, Spr. 808. Konusu: Tefsir.

Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm adlı eserin ilk sekiz cildinin baskı yeri ve tarihleri şu şekildedir: I-II, Tahran 1374 hş.; III-IV, Tahran 1375 hş.; V-VII, Tahran 1376 hş.; VIII, Tahran 1377 hş.). İlk sekiz cilt toplam 2677 sayfa. Diğer ciltlerin baskı yeri ve tarihleri ise şu şekildedir: IX, Tahran 1378 hş., 572 s.; X, Tahran 1378 hş., 330 s.; XV, Tahran 1382 hş., 450 s.; XVI, Tahran 1382 hş., 312 s.; XVII, Tahran 1383 hş., 446 s.; XIX, Tahran 1385 hş., 536 sayfa.

Bekkâî ile yapılan bir söyleşide araştırmalarının bittiğini, elde ettiği malzemeleri yazmaya başladığını ifade edip tanıtacağı konulardan ve kitap sayısından söz etmektedir.² Bekkâî'nin tespit ettiği kitap ve konuları derli toplu görebilmek için aşağıdaki tabloyu hazırladık.

2 *Beyyinât*, 1/1 (1373 hş.): 158-61.

KONU EKSENLİ TASNİF	KİTAP SAYISI	KONU EKSENLİ TASNİF	KİTAP SAYISI
1. Bütün âyetleri ihtiva eden tefsirler	3972	30. Vücûh ve nezâirü'l-Kur'ân	103
2. Bazı sûrelerin tefsirini ihtiva edenler	2912	31. Meâni'l-Kur'ân	176
3. Kıraatlere dair	2582	32. Es'iletü'l-Kur'ân	157
4. Tecvidü'l Kur'ân	3269	33. Müşkilü'l-Kur'ân	187
5. Beyzâvî tefsirinin hâşiyelerine dair	288	34. Ademü tahrifi'l-Kur'ân	78
6. Keşşâf tefsirinin hâşiyelerine dair	519	35. Hurûfü'l-Kur'ân	106
7. Celâleyn tefsirinin hâşiyelerine dair	30	36. Emsâlü'l-Kur'ân	60
8. Ehlibeyt'e dair âyetler konulu eserler	311	37. Halku'l-Kur'ân	51
9. İ'râbü'l-Kur'ân	425	38. Kur'an'da münâfıklar	16
10. Müfredâtü'l-Kur'ân	304	39. Kur'an'da yemin	27
11. Kasasü'l-Kur'ân	693	40. Kur'an ve nübüvvet	47
12. en-Nâsîh ve'l-mensûh	285	41. Kur'an ve kıyamet	95
13. İ'câzü'l-Kur'ân	582	42. Kur'an'a göre müminlerin vasıfları	31
14. Resmü'l-mesâhif	267	43. Kur'an'da vahiy	47
15. Terceme-i Kur'ân	505	44. Tabakât-ı kurrâ ve müfessirîn	98
16. Usûlü't-Tefsîr	213	45. Târihu'l-Kur'ân	92
17. Tertîbü'l-Kur'ân	224	46. Sevâbü'l-Kur'ân	31
18. Lugâtu'l-Kur'ân	275	47. Kur'an ve İ'tikâd	148
19. Kur'an sözlükleri	104	48. Kur'an'da Peygamber	79
20. Garîbü'l-Kur'ân	460	49. Mübhemâtü'l-Kur'ân	59
21. Esmâü'l-hüsna	204	50. Kur'an'da kadının vasıfları	73
22. Kur'an ve ilm-i cedîd	340	51. Kur'an'la fal ve istihare	71
23. Ta'lîm-i Kur'ân	245	52. Âyet ve sûre sayıları	147
24. Fezâilü'l-Kur'ân	550	53. Kur'an'a dair farklı konularda müellefât	3500
25. Besmeleyi konu alan eserler	521	54. Kur'an çalışmalarına dair müellefât	4000
26. Ulûmu'l-Kur'ân	424	55. Mecâzü'l-Kur'ân	82
27. Te'vilü'l-Kur'ân	228	56. Kur'an ve tarih	26
28. Havâssu'l-Kur'ân	241	57. Kur'an ve felsefe	16
29. Kur'an'da ahlâk	200	58. Âdâb-ı tilâvet-i Kur'ân	134

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Bekkâî'nin *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eseri için metot olarak Arapça ve Farsça olarak yazılan eserlerin isimlerini olduğu gibi yazması, diğer dillerde yazılan eserlerin isimlerini ise Farsça'ya tercüme etmesi Farsça bilmeyenlerin kitaptan istifade etmesini biraz zorlaştırmaktadır. Fakat kitaptan istifade etmek için ileri düzeyde bir Farsça eğitime ihtiyaç bulunmamaktadır.

2. Eserde Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe, Fransızca ve İngilizce olmak üzere yedi dilde Kur'ân-ı Kerîm'e dair eserler bulunmaktadır. Fakat Mandarin, İspanyolca, Rusça ve Japonca gibi 100 milyondan çok yerel konuşanı olan dillerde yazılan Kur'ân-ı Kerîm'e dair bibliyografyaya yer verilmemesi eserin bu sahadaki eksikliği tamamen giderdiği söylenemez. Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'a ve tefsire dair *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm*'den daha hacimli ve sistematik bir bibliyografik eser de yazılmamıştır.

3. Konu tasnifinde -Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserinde ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *et-Ta'rifât ve'l-İstılâhât* adlı eserinde takip ettikleri alfabetik usulü ilk iki harfe uygulama metodu- yerine bütün kelimenin sıralanmasında uygulaması kitabı kullanışlı hale getirmektedir.

4. Araştırmacıların müstağni kalamayacakları *Kitâbnâme-i Büzürg-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eserin sekiz cildi Türkiye'de sadece İSAM Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin geri kalan ciltlerinin de araştırmacıların istifadesine sunulması için İSAM Kütüphanesi'ne alınmasını temenni ediyoruz.

Zakir Demir

(Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

* Beni bu değerlendirmeyi yazmaya teşvik eden ve ilk kontrolünü yapan Prof. Dr. Abdulhamit Birişik hocama teşekkür ederim.

Kadîm İrân'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı

Mehmet Alıcı

İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2012, 366 sayfa.

Bilindiği gibi ülkemizde Mecûsilik veya Zerdüştilik üzerine yapılan araştırmalar çok sınırlı olup, söz konusu sahaya dair çalışmalar maalesef birçok eksikliği barındırmaktadır ve mevcut literatür bu alandaki boşluğu büyük oranda kapatma niteliğine sahip değildir. Bu çerçevede Mehmet Alıcı'nın 2012 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Bilim Dalı bünyesinde, "Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi" başlığıyla hazırladığı doktora tezinin gözden geçirilmiş hali olan kitap şimdiden bu alandaki literatürün klasiklerinden olmaya adaydır. Alıcı'nın bu çalışmada birincil kaynaklara ulaşmış olması ve kadim İrân dillerinde yazılmış metinleri görmüş olması bu hususu anlamlı kılmaktadır.

Kadîm İrân'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı adıyla çıkan kitap bir giriş, dört bölüm ve bir değerlendirme kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde literatürdeki isim tartışmaları ele alınmıştır. Mecûsîliğin İrân'ın politeist dinî inançlarına karşı gelen bir tanrı tasavvuru olduğunu ve Zerdüş'tün politeist inancın tanrıları arasından birini öne çıkardığını iddia eden Alıcı, Zerdüş'ten bu yana bu öğretiyi ifade eden "Aşavan", "Zerdüşti / Zarathuştriş / Zoroastrian", "Mazdayesna / Mazdaizm", "Parsi", "Magi", "Gabar" gibi birçok isimlendirmeyi ele almıştır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in de zikrettiği "Mecûs" kavramının şemsiye bir isim olarak kapsayıcılığını vurgulamış ve Müslüman âlimlerin Mecûsî ismini kullandığına işaret etmiştir (s. 3-15).

Alıcı, kitabın birinci bölümünde Zerdüş'tün Tanrı tasavvurunu inceler. Yazar bu kısımda, daha sonraları sözlü kaynaktan doğan Avesta metinlerine değil de, doğrudan Gatha metinlerine dayanarak çözümlenelerde bulunmaktadır. Çünkü yazara göre Gatha metinlerinin Zerdüş'te ait olduğuna dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Bu yüzden Zerdüş'tün fikriyatının bu metin üzerinden tespiti önem arz etmektedir. Bu çerçevede Zerdüş'tün yeni bir dinin kurucusu mu olduğu yoksa bir reformcu mu olduğu tartışması yapılır. Bu konudaki farklı yaklaşımların temelinde Avesta metinleri ışığında şekillenen teolojik sürecin Mecûsîliği Zerdüş öncesi döneme taşıma eğilimi içinde olmasına bağlayan (s. 23-25) yazar, Zerdüş'tün reformcu veya yeni bir dinin kurucu bir ismi olduğunu iddia etmenin zorluklarını ortaya koyar. Alıcı'ya

göre bunu tespit etmek için Gatha metinlerini analiz ederek bir sonuca varmak daha sağlıklı bir yoldur (s. 30). Bu çerçevede Ahura Mazda kavramının Zerdüş'tün düşüncesinde neye karşılık geldiğini ortaya koymak konunun en kritik problematiğidir. Alıcı, aslında Zerdüş'tün yaratıcı tanrı olarak nitelediği Ahura Mazda kavramının kökeninin Veda edebiyatıyla olan benzerliğinden dolayı daha geriye götürülüp, Mecûsîliğin özgünlüğüne hanel getirme amacı içerisinde olan yaklaşımların olduğunu; ancak bütün bu farklı teorilerin tahminden öte bir değer taşımadığını belirtir. Ona göre Avesta metinlerinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin birtakım ifadelerin Veda edebiyatıyla benzerlik taşıması, mânevî bir ortaklıktan ziyade lafzî bir ortaklığı ifade eder (s. 31-38).

Yazara göre Zerdüş'tün Gatha'da Ahura Mazda ile ilgili birçok ifadesi politeist kadim gelenekten ayrı monoteist bir Tanrı tasavvurunu çağırır. Meselâ Ahura Mazda, yaratıcı bir güç, her şeyi yoktan var eden bir yaratıcı olarak tasavvur edilir. Ayrıca Ahura Mazda'nın "el-evvel" olması, oluş ve bozuluşa mâruz kalmaması, sürekli bir yaratma içinde olması, kozmosu yönetmesi, her şeyin bilgisine sahip olması ve âhiret gününün sahibi olması gibi ifadeler Zerdüş'tün yeni bir dinî öğreti ve Tanrı tasavvuru oluşturduğu konusunda dikkat çekicidir (s. 39-42). Bununla birlikte yine Gatha metinlerinde Tanrı ile yaratılan varlıklar arasında antropofomik ifadelerin olduğu da görülür. Alıcı'ya göre genel olarak Gatha metinlerindeki ulûhiyyet ifadelerinin Ahura Mazda kavramı dışında "ikiz ruh", "Ahuralar" ve "Spenta Mainyu" gibi kapalı kavramlara da atfedilmesi, tek tanrı inancının zedelenmesine yol açabilir (s. 44). İkiz ruh kavramının mahiyetinin, Gatha metinlerinin şiirsel bir üslûba sahip olması ve bir kısmının kaybolması yüzünden dolayı tam olarak anlaşılabilmesi, Zerdüş'tün Tanrı tasavvurunu net bir şekilde ortaya çıkarmanın önünde güçlük oluşturur (s. 55). Ayrıca Zerdüş'tün iyiliği simgeleyen Ahura Mazda'nın karşısında kötülüğü simgeleyen Angra Mainyu ve benzer bütün kavramları aynı kategoriye sokması, negatif bir teolojiye dile getirmesi bakımından da önem taşır. Ancak Angra Mainyu gibi kötülüğün kaynağı olan tanrıların olması, Alıcı'ya göre düalist bir Tanrı tasavvurunu çağırıyor olsa da, esasında bizzat Zerdüş'tün, bütün kötülüklerin bitip sonunda iyilik düzenine geçileceğine dair ifadeleri, bize tekrardan monoteist bir yapı içerisinde kalarak kötülük problemini çözebilme fırsatı vermektedir (s. 68). Diğer yandan Ahura Mazda dışında ona yardımcı olan tanrısal varlıklar olarak nitelendirilen "Ameşa Spenta" gibi kavramların ayrı ilâhî varlıklar şeklinde görülmesinin, teist Tanrı tasavvuruna hanel getirdiği zannedilebilir. Ancak özellikle bu tarz yargıların Avesta metinlerinde işlenip ilk metin olan Gatha kısmında

olmaması ve Gatha bölümündeki bu tarz ilâhî varlıkların isimlerine karşılık gelebilecek isimlerin çok anlamlılığının dikkate alınmaksızın Batı dillerine tercüme edilmesi de böyle bir yargıya gölge düşürmektedir (s. 74). Alıcı'nın, Gatha metinlerindeki Tanrısal varlıklar olarak algılanabilecek kavramların etimolojik açıklamalarına referansla, Zerdüşt'ün doğrudan Tanrı algısını belirleme adına önemli bir gayret içerisinde olması, çalışmasının akademik değerini artırmaktadır. Öyle ki çalışmasının ilgili bölümünün Gatha metinlerinin modern bir tefsiri olduğu da söylenebilir.

Alıcı, çalışmasının ikinci bölümünde, Gatha metinlerinden sonra Mecûsî dininde önem arzeden bir diğer kitap Avestâdaki bilgilerden hareket ederek teolojik sürecin tarihsel sürekliliğini ve önemli kırılmalarını tespit etme yöntemini benimsemiştir. Öncelikle beş bölümden oluşan Avesta kitabının içeriği, karakteristik özellikleri ve bölümler arasındaki farklılıklardan hareketle eski ve yeni Avesta şeklindeki ayırım üzerinde duran Alıcı, bütün bu bölümlerin Avesta teolojisinin temel metinleri olarak görülmesi gerektiğini ifade eder (s. 89-98). Alıcı'nın belki de çalışmasının ana tezini oluşturan yön, bazı şüphelere rağmen Gatha metinlerindeki hâkim söylem olan Ahura Mazda'nın monist bir karakter taşıyan mahiyetinin, Avesta metinleri ve teolojisinde buharlaşarak politeist bir zemine kaymasıdır. Özellikle Avesta metinlerinde, Zerdüşt öncesi kadim İran geleneği ve kültürüne atıfların yapılması özgünlük ve reformist olma karşılığında ilişkin hararetli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ayrıca Gatha metinlerinde olmayıp Avesta'yı oluşturan bölümler içerisinde Ameşa Spentelar gibi yeni kavramsallaştırmaların yapılması, farklılığın iyice belirgin bir hale büründüğünü gösterir. Ahura Mazda ve onun gibi iyi olan varlıklar ile Angra Mainyu ve onun gibi olan kötü varlıkların kategorize edilmesinin net bir şekilde Avesta teolojisinde görülmesi, bir diğer önemli ayırımı oluşturur. Veda edebiyatına dayanan kadim kavramların bir şekilde Avesta metinlerinde kendine yer bulması, Mecûsîliğin erken dönem teşekkül sürecinden ciddi bir ayrılış ve kopuş sürecini doğurmuştur. Ancak bu ayrılış ve kopuş, Gatha metinlerindeki Zerdüşt ve Ahura Mazda tasavvurlarının tamamen kaybolduğu şeklinde de anlaşılmalıdır. Nitekim kadim birçok kavramın Ahura Mazda mefhumuyla ilişkilendirilerek yeni bir bağlam içerisine sokulduğu söylenebilir (s. 135).

Alıcı, Avesta teolojisindeki kavramlardan hareketle Zerdüşt'ün Tanrı tasavvurunu oluşturmanın yönetsel bir hata oluşturacağını, aksi takdirde tek tanrı inancına dayanmış olan Ahura Mazda mefhumunun anlamının buharlaşacağını ısrarla vurgular (s. 145). Ancak metinler arasındaki teolojik farklılığın olmadığını iddia etmek de kolay bir durum arzetmemektedir. Öyle ki "Mitra", "Aredvi Sura Anahita" gibi kadim İran'daki figürlerin, Avesta

teolojisinin baskın kavramları haline geldiği görülür. Aynı şekilde ateş sembolünün Avesta teolojisinde merkezî bir inancı haline gelmesinde yine Zerdüş öncesi dönemin ciddi bir etkisinin olduğu dile getirilir. Gatha metinlerinde herhangi bir mâbet fikrinin olmamasına karşın, ateş sembolünün Avesta teolojisinde önemli bir unsur haline gelerek onun korunması gerektiği tezinin belirginlik kazanması, mâbet fikrinin de temelini oluşturur (s. 174). Sonuç olarak Avesta teolojisinde kadim ilâhî figürlerin ciddi bir şekilde yer alması, hem düalist tavrın hem de aynı zamanda politeist görüşlerin Mecûsî geleneğinde dininde ağırlık teşkil etmesine yol açmıştır (s. 186).

Mecûsî dininin teolojik sürecinin son halkasını, Sâsânîler döneminde özellikle Avesta metinlerinin yeniden okunması ve yorumlanması faaliyeti oluşturur. Özellikle düalist bir bakış açısıyla tevarüs edilen metinlerin yeniden okunması, Avesta teolojisindeki politeist karakterin yeniden ifade edilmesi gibi bir sonucu doğurmuştur. Sâsânî teolojisinde bütün iyiliklerin kaynağı olarak “Ohrmazd” (Ahura Mazda), kötülüklerin kaynağı olarak ise “Ehrimen”in görülmesi, düalist bakış açısının kökleşmesine fırsat sağlamıştır. Öyle ki bu düalist bakış açısı, saflık-kirlilik, su-kıtlık gibi en basit örnekler dahil olmak üzere bütün varlığa ve eşyaya olan bakış açısının şekillenmesinde başat bir hale gelmiştir (s. 193). Sâsânî döneminde yeni bir teoloji inşa edilme çabası içerisine girilmesi, sosyokültürel yapının değişmesinden ve din değiştirme hareketlerinin ivme kazanmasından dolayı bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Nitekim Müslüman yazarların Mecûsîliğin farklı kolları ve teolojik süreçlerinin olduğunu ve yeknesak bir çizgisinin olmadıklarını belirtmesi, elimizdeki en güçlü kanıtlardan birini oluşturur (s. 195). Baskın olarak sözlü bir tefsir hareketinden kaynaklanan Zend faaliyeti, özellikle İslâm döneminde yazılı bir formata dönüşmüştür (s. 198). Nitekim Pehlevîce kaleme alınan bu metinler, Sâsânî dönemindeki teolojinin ele alındığı külliyat olarak değerlendirilir (s. 205).

Alicı, son olarak modern dönemdeki monoteizm-düalizm tartışmalarına da değinerek, Mecûsîliğin kadim İrandan günümüze kadar tarihsel sürecini gözler önüne serer. Bu çerçevede, Tanrı tasavvurunun Mecûsîlik dini içerisinde farklı fraksiyonlara sahip olmasının en büyük sebebi, metinlerin bir bütünlüğe sahip olmayıp, zaman içerisinde sürekli teolojik değişmelere mâruz kalmasıdır. Ancak Alicı’ya göre modern dönemdeki Mecûsîlik araştırmalarının, kadim teolojik süreçlerin tamamının dikkate alınmaksızın monoteist-düalist kategorilerine dayanarak yorumlanması, özellikle oryantalist bir bakış açısından etkilenmenin beraberinde getirdiği bir sonuçtur (s. 261). Özellikle modern dönemdeki kimi Mecûsî araştırmacılarının, Batılı oryantalistlerin çalışmalarından etkilenip monoteist ve düalist bir Tanrı tasavvuru

salt Gatha metinlerine dayanarak ispat edip, akabinde ortaya çıkan teolojik süreçleri ve metinleri görmezden gelmesi de ilginç bir durum arzeder. Ayrıca Tanrı tasavvurlarının farklılık arzemesine rağmen, Mecûsîler'in ahlâk öğretilerinin iyi-kötü gibi iki seçenekten birini tercih etmeye dayalı olması, bütün teolojik süreçlerin ortak noktasını oluşturur (s. 264). Batılı oryantalistlerin çok erken dönemden itibaren Mecûsîliğin kutsal metinlerine ayrı bir ehemmiyet göstererek tercüme faaliyetlerine başlamaları, metinlerin otantikliği sorununu ele almaları, Mecûsîler'in salt Gatha metinlerini orijinal kabul etme fikirlerini etkilemiştir ki bu, yine teolojik kırılmaların bir daha yaşanmasına sebep olmuştur (s. 266). Öyle ki kimi araştırmacıların monoteist, kimilerinin ise düalist bir Tanrı tasavvurunu ispat ettikleri, Gatha metinlerinden hareketle kimi araştırmacıların ise düalite fikrini de ciddi bir şekilde kabul ettikleri görülür. Sonuç olarak oryantalistler ile modern Mecûsîler'in bazı araştırmacıları için Mecûsîlik çalışmaların da yeknesak bir çizgiye sahip olmadıkları, monoteist ve düalist bir bakış açısına sahip olan kişiler olmakla birlikte, her iki görüşü telif etmeye dönük denemelerin de olduğu söylenebilir.

Aslında hayatı hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Zerdüş'tün Tanrı tasavvurundan başlayarak günümüze kadar bütün sosyokültürel ve siyasî çalkantıların Mecûsîlik üzerindeki etkisini ihmal etmeksizin konuyu ele alan bu tarihsel çalışmanın önemli bir boşluğu doldurduğunu söylememiz mümkündür. Kimi zaman Tanrı tasavvurunun sonucu olarak insan ve ahlâk anlayışlarına yer verilmiş olursa da, Mecûsîliğin Tanrı tasavvuru dışındaki konularının akademik çalışmalarla ele alınmasıyla daha detaylı bilgilere ulaşacağımız da bir vâkıdır. Hâsılı, bu çalışma Mecûsî geleneğinin tanrı tasavvuruna dair temel problemlerini ortaya koymaktadır. Bu eser, kadim İran'ın en köklü dinî geleneğine yönelik çalışmalar yapmak isteyenler için bir başucu kitabı mesabesinde dir.

M. Nesim Doru

(Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Zeynelabidin Hüseyini

(Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih

Kürşad Demirci

İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015, XII+78 sayfa.

Kabala, Muhafazakâr Yahudilik kadar Yahudi olmayanlar ve muhtelif dünya görüşlerine mensup çevreler tarafından da kabul edilmekte, ortaya çıktığı zamandan itibaren geçmiş olduğu evrelerde kazandığı içerik ve öğretilerle varlığını günümüzde hâlâ etkili bir şekilde hissettirmeye devam etmektedir. Türkiye’de Kabala üzerine gerek tez, gerek telif ve tercüme eserler yayımlanmakla birlikte, bu konuda önemli eksiklikler bulunmaktadır. Gershom G. Scholem’in, *Sabetay Sevi: Mistik Mesih 1626-1676* (çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Kabalacı, 2011) başlıklı eseri, Joseph Dan’ın Türkçe’ye kazandırılan, ancak İbrânîce kavramlarda sıkıntılar barındıran *Kabala* adlı çalışması (çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2015) ve Ahmet Akıncı’nın *Kabala: Sınırsız’a Yolculuk* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2005) başlıklı telif çalışması Kabala tarihi ve öğretileriyle ilgili unsurları öğrenebilmemiz açısından giriş niteliğinde okunabilecek Türkçe eserler arasındadır. Bununla birlikte son zamanlarda Bney Baruh Eğitim Merkezi öğrencileri tarafından Michael Laitman’ın Kabala ilmine dair çalışmaları da Türkiye’de temin edilebilecek eserler arasında yer almaktadır. Ancak Laitman’ın çalışmaları Kabalayı akademik seviyede irdelemekten ziyade mânevî açıdan insana nasıl faydasının dokunabileceğini ele alan türde eserlerdir. Dinler tarihi sahasında özellikle dinlerdeki inanış ve uygulamaların Mezopotamya’daki kökenlerini ve benzerliklerini göstermeye çalışan Kürşad Demirci, Kabala sahasındaki eksikliklerin farkında olarak açığı kısmen kapatma endişesiyle tanıtmaya çalıştığımız bu eseri kaleme almıştır. Yazarın, eseri yazmadaki temel amacı, Kabilanın, Yahudi kültürüne hangi açılardan yön verdiğinin tespitini yapmaktır. Bu amaç ekseninde yazarın, kitabında sunmuş olduğu en öne çıkan iddiası, Kabalacı Yahudiliğin bilinmeden, Yahudi tarihinin anlaşılamayacağıdır.

İki ana bölümden oluşan eseri, Türkiye’de yapılan çalışmalardan ayrıcalıklı kılan tarafı ilk bölümü olup ikinci bölüm yazarın daha önce yayımlanmış, “Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi” başlıklı makalesinin biraz daha genişletilmiş hali olduğundan değerlendirmede ilk bölümde öne çıkan noktalara temas edilmesi hedeflenmiştir. “Kabalacılığın Ana Hatları ve Sefirot Kuramı” başlıklı ilk bölümde Demirci, Kabalacı

Yahudilik tarihinin daha kolay anlaşılmasını sağlamak, Yahudi mistisizmi ve geleneksel Yahudi öğretileri arasındaki fark(lar)ı gösterme amaçlı Kabalanın genel hatlarını ve özelliklerini okuyucuya sunmaktadır. Yazarın Kabalacı Yahudilik'le ilgili dikkat çektiği özelliklerden biri kabalistlerin, geleneksel Yahudiler'e karşı daha üretken olduklarıdır. Hatta yazara göre, Yahudilik, salt gelenekselci Yahudiler yahut Yahudi hukuku kurallarına kalmış olsaydı varlığını devam ettirme şansı bu kadar yüksek olmazdı (s. 5). Yazar, bu mistik geleneğin, dış dünya ile yüzleşmekten kaçınmadığını, dışarıdan gelen etkilere verilen tepkinin kalesi olduğunu vurgulamaktadır (s. 5). Yazar her ne kadar Kabalayı önceliyor olsa da aslında benzer bir etki-tepki hareketinin Yahudi felsefesinde de gerçekleştiğini görmekteyiz. Meselâ Philo (ö. 40), içinde bulunduğu Yunan düşüncesine karşı yaratılışı ve bundan hareketle bir yaratıcının olduğunu kanıtlama çabası içine girmiş; İbn Meymûn (ö. 601/1204) Ortaçağ döneminde Müslümanlar'a karşı, Yahudiler'in nasıl bir inanç sistemine sahip olduğunu göstermeye gayret etmiştir. Yüzleşme, Yahudiliği savunma ve üretkenlik aslında Yahudi düşünürlerde zaten vardı. Bilhassa Ortaçağ Yahudiler'i, İslâm hâkimiyetinde buldukları refah ortamını, kendilerini düşünsel ve yazın faaliyetlerine vererek Yahudiliği savunmaya yönelik değerlendirmiş ve felsefeden edebiyata entelektüel sahalarda üretkenliklerini arttırmışlardır. Dolayısıyla tepki veya üretkenlikteki canlılık sadece Kabalaya özgü değildi. Ancak Kabalanın felsefeye nazaran önemli bir katkısının, yazarın da belirttiği üzere Yahudiliğe estetik ve heyecan katma (s. 6) boyutunda olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en önemli örneklerinden biri yazarın da çalışmasında altını çizdiği mesih fikridir. Mesih öğretisi, Yahudi inanç esaslarının önemli bir ilkesi olmakla birlikte canlılığını daha ziyade Kabala ile diri tutmuştur. Özellikle İspanya sürgünü sonrası kabalistlerin kurtuluş ve mesih düşüncelerine yönelmeleri, bu canlılığın oluşmasına vesile olmuştur.

Demirci'nin, bu bölümde Kabalaya dair dikkat çektiği önemli özelliklerinden bir diğeri, Ortaçağ döneminde zuhur etmeye başladığı zamanlarda kimi çevreler tarafından heterodoks kabul edilen bu düşünce akımının, zamanla Yahudiliğin ayrılmaz kutsal bir parçası haline gelmiş olması, hatta Kabalanın otoritesinin Tevrat'ın otoritesine denk görülmesidir (s. 9). Kabalanın halk arasında hızlı bir şekilde yayılması ve kabul görmesinin birtakım sebeplerine de temas eden yazar, hikâye türü eserlerin bunda büyük rolü olduğunu düşünmektedir. Hatta ayrıntısına inmemekle birlikte Cervantes'in *Don Kişot* adlı çalışmasının dahi bu bağlamda değerlendirilebileceğine dikkat çekmektedir (s. 16).

Yazar, kitabının ilk bölümünde Kabala'da merkezî bir önemi olan sefirot öğretisine de yer vermektedir. Kabalistler, yaratılış kuramını "sefirot öğretisi" adı altında ele almakta olup erken dönem ve XVI. yüzyıl sonrası "sefirot sistemleri" arasında farklılıklar bulunmaktadır. İlk dönem "sefirot" anlayışı Yeni Eflâtuncu bir yapıdadır ve sudûr nazariyesine benzemektedir. İlk dönem Yeni Eflâtunculuğu ve panteizmine karşı XVI. yüzyılda Safed'de zuhur eden ikinci "sefirot kuramı" ile daha teosofik bir Tanrı, âlem ve yaratılış ilişkisi sunulmaktadır. Yazar her iki "sefirot sistemi"nin diğer inanç sistemleriyle olan bağlantısını kurmakta ve kitabının amacı ekseninde Yahudi tarihi açısından önemine yer vermektedir. İlk "sefirot sistemi"nde Tanrı'nın "hokma sefirası"ndan çıkan ideaların "tiferet" ve "malkut sefira"larıyla sese, yani ilk patlamaya dönüşmesini Memfis'teki Ptah kozmolojisindeki yaratılış ve söz arasındaki ilişkiye benzetmektedir (s. 24). İkinci "sefirot sistemi"nin özü olan "zimzum", yani Tanrı'nın, kendi içine doğru çekilmesini ise gnostiklerdeki "kenosis" anlayışıyla bağdaştırmaktadır (s. 36). "Sefirot sistemleri"ndeki teknik bilgilerin yanı sıra yazar, kitaptaki temel maksadı olan Kabala'nın, Yahudi tarihi açısından önemine, özellikle "sefirot sistemi" meselesini ele alırken temas etmektedir. Kabala'nın ortaya çıkışını İspanya sürgününde yaşanan acılara bağlayan Carl Gustav Jung'un izinden giden yazar, Tanrı'nın "ein sof" özünün parçalanıp yaratılışı gerçekleştiren sudûr sürecinin "sefirot" olarak sunulmasını, Yahudiler'in İspanya sürgünüyle birlikte artık katlanılamaz hale gelen ıstıraplarının bilinç düzeyinde kırılması olarak görmektedir. Yazara göre, "ein sof"tan kopan ve dağılan nur parçacıkları, Yahudiler'in diasporaya dağılmasını ifade etmektedir (s. XI).

İspanya sürgünü sonrası kabalistler Safed'de toplanmış ve Safed, Kabala'nın önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Safed Kabalacılığı'nın, Kabala dünyasına kazandırdığı önemli ritüeller ve kavramlar olmuştur. Demirci, kitabının ilk bölümünün ikinci kısmında bu konuya yer vermekte, Safed Kabalacılığı'nda uygulanan ritüellerin Yahudi tarihi açısından önemi ve bu ritüellerin diğer inanç sistemleriyle olan benzerliklerini okuyucuya sunmaktadır. Ritüellerin bir kısmı kırbaç gibi bedene acı veren uygulamalara dönüşmüş; sürgün acısına karşı mesih kavramına vurgu yapılmaya başlanmış; mekanik bir yasa kapsamında insana, arz üzerinde kurtuluşu sağlayabileceği hususunda daha aktif bir rol verilmiştir. Bu aktif rol bağlamında Safed Kabalacılığı'nda insanın her eylemini, makrokozmosu şekillendiren bir süreç olarak gören "tikkun" mefhumu önem arz etmektedir. Bu bağlamda insanın sadece uygulamaları değil, duaları ve düşünceleri de dağılmış nurların toplanmasında önemlidir. Safed kabalistlerinin aktif olarak uyguladıkları ritüellerden biri, yazarın Nakşibendilik kanalıyla Safed

Kabalacılığı'na dahil olduğunu düşündüğü, mezarlıklarda yapılan meditasyon, İslâmî deyiimiyle “râbita-yı mevt”tir (s. 34). Yazarın, Nakşibendilik ve Safed Kabalacılığı arasında kurmuş olduğu bir diğer bağlantı ise Safed kabalistleri arasında “şehina”nın diyasporadaki sürgününe iştirak eden seyyahlardır. Yazar, bu seyyah kabalistlerin durumunu Nakşibendilik'teki “sefer der vatan” ilkesine benzetmektedir (s. 34).

Demirci, kitabının ikinci bölümünde Kabalacılığı, tarihsel açıdan ele almakta, kökeni meselesine ve son olarak günümüzdeki durumuna yüzeysel olarak yer vermektedir. Kabalistler, Kabala'nın öz açısından tamamen Yahudiler'e ait olduğunu, felsefe gibi Yahudiliğe dışarıdan dahil olmuş şeytanî bir ilim olmadığını ileri sürmektedirler. Yazar ise, Yahudiliğin kendi içinde kalarak böyle bir geleneği oluşturma şansının olmadığını ifade etmekte; bu geleneğin kronolojik olarak erken dönemde Sumer-Akkad, birinci diyasporada İran ve Bâbil, ahitler arası dönemde Helenistik gnostisizm ve Mısır, ikinci diyaspora sonrası ise gentile inançlarının etkisi altında oluştuğunu öne çıkan örnekler eşliğinde özet halinde okuyucuya sunmaktadır (s. 58).

Yazar, çalışmasında, Kabala'nın Yahudi tarihini nasıl etkilediğini göstermekle kitabını yazma amacını büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Ancak etkileşimler veya benzerlikler, bilhassa Nakşibendiliğin Safed Kabalacılığı üzerindeki etkisini veya iki sistem arasında kurmuş olduğu benzerliklere dair düşüncelerini sunarken iddialarını kaynak vererek delillendirmemiş, konuyla ilgili varsayımsal bir çıkarımda bulunmuştur. Kabala tarihi ve öğretileri hakkında birçok çalışmaya ulaşmak mümkün olmakla birlikte, Kabala'nın, Yahudi tarihi üzerindeki etkisini görme yahut diğer inanç sistemlerinden hangi boyutlarda etkilendiğini ve bu inanç sistemleriyle hangi açılardan benzerlik gösterdiğini tespit etme hususunda ulaşabileceğimiz çalışmaların yetersizliği göz önünde bulundurulacak olursa, yazarın okuyucuya sunmuş olduğu bu eserin nitelikli olduğu kanaatindeyiz.

Ravza Aydın

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri

Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz

İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, 2. baskı, 572 sayfa.

Kitap, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından desteklenen ve Türkiye’de din alanında yapılan kapsamlı araştırmalardan biri olarak nitelendirilen “Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din” araştırmasının bulgularına dayanmaktadır. Kitapta, temel olarak İslâm dininin inançları ve ibadetleri ile toplumsal yapının temel öğeleri arasındaki ilişkiler, Türkiye özelinde, din sosyolojisindeki yeni kuramlar açısından incelenmiş, bu ilişkileri anlamak için de beş gerilim alanına odaklanılmıştır. Bunlar kutsallık-dünyevîlik, geleneksellik-modernlik, kamusal alan-özel alan, kitâbî İslâm-yaşanan İslâm, dinsel bilgi-bilimsel bilgi olarak sıralanmıştır.

İlk baskısı 2012’de yapılan bu kitapta yer alan bulgular kitabın yalnızca yakın tarihli bir çalışma olması sebebiyle değil, aynı zamanda kapsamlı bir çalışma olması sebebiyle bugün de güncelliğini korumaktadır ve ilerleyen yıllarda bu güncelliğin devam edeceği düşünülmektedir. Kamuoyunun gündemine sıkça taşınan konulardan biri olan dinin Türkiye’de yaşayan hemen hemen herkesi ilgilendiren temel tartışma alanlarından biri olduğunu vurgulayan çalışma, Türkiye’nin önemli bir sosyolojik gerçekliğine dikkat çekmekte ve bu gerçekliğin anlaşılmasına bilimsel verilerle ışık tutmaktadır. Bu sosyolojik gerçeklik, “çok seslilik ve çeşitlilik”, bugün de varlığını devam ettirmektedir.

“Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din” adlı çalışma Eylül 2008 – Eylül 2011 arasında yapılan üç yıl süren bir araştırmadır. Bu araştırmada üç ilde (Denizli, Erzurum, Kayseri) iki ay süren katılımcı gözlemler, Türkiye genelinde yirmi beş ilde (İstanbul, İzmir, Ankara, Balıkesir, Tekirdağ, Aydın, Denizli, Bursa, Eskişehir, Karaman, Konya, Antalya, Mersin, Kayseri, Sivas, Amasya, Samsun, Ordu, Trabzon, Erzurum, Kars, Elazığ, Malatya, Diyarbakır ve Gaziantep) yapılan 1538 adet anket; toplumsal, ekonomik, dinsel ve entelektüel elitlerden oluşan kırk kişi ile derinlemesine görüşmeler ve yerel elitleri de kapsamak üzere sekiz ilden (Adana, Çorum, Denizli, Erzurum, Kayseri, Diyarbakır, İzmir, Trabzon) toplam 238 kişi ile yapılan derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler öncelikle çözümlenmiş, tasnif edilmiş, ardından ATLAS.ti isimli niteliksel ve SPSS isimli niceliksel veri analizi programlarına girilmiş, ardından analiz edilmiştir (s.19). Çalışmada nitel ve nicel yöntemlerin bir

arada kullanılması, araştırmanın temel konusuna ilişkin çok yönlü verilere ulaşılmasını da olanaklı kılmıştır. Çalışma yöntemsel açıdan da din sosyolojisi alanında yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlayıcı niteliktedir.

Kitap, dokuz ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde “Giriş: Din ve Toplumsal Yapı Konusuna Yeniden Bakış” başlığı altında araştırmanın hedefleri, konusu ve yöntemlerinden söz edilmiştir. Araştırmanın öncelikli hedefi, genel olarak Türkiye’deki dinî tecrübenin hem bireysel hem toplumsal boyutlarını anlamak; özel olarak, elit İslâm-halk İslâm’ı ikiliği çerçevesinde Türkiye’de seçkin kesimler ve halk tabakasının dinsel hayatını, toplumsal cinsiyete, aile yapılarına, siyasal tercihlere ve iktisadî alandaki ilişkilere etkisini ortaya koymaktır. Ayrıca Türkiye’de din ve siyaset ekseninde yaşanan gerilimlerin yapısal temellerini anlamayı ve bu alandaki sorunları çözmeye önemli ipuçları sağlamayı hedeflediği de belirtilmiştir. Projenin konusu, Türkiye’deki İslâm tecrübesinin halk tabakaları ve seçkin kesimlerin dinsel hayata dair algı, yorum ve davranış farklılıkları ekseninde anlaşılmasıdır (s. 17). Çalışmanın amaçları, dinî yaşantının sosyolojik mahiyetine ışık tutması, farklı toplumsal tabakaların dine ilişkin deneyimlerinin betimlenmesi ve mevcut gerilimlerin nedenselliğine dair aydınlatıcı bilgileri hedeflemesi açısından oldukça önemlidir.

“Batı’da ve Türkiye’de Din ve Toplum Çalışmaları: Kuramsal ve Kavramsal Gelişim” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Joseph-François Lafitau, Cristopher Meiners, William James, Sigmund Freud, Alfred Lehmann, Herbert Spencer, Edward Taylor, Wilhelm Schmidt, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Carl Gustav Jung, Bronislaw Malinowski, Paul Radin, Walter Otto ve Clifford Geertz gibi düşünürlere yer verilmiştir (s. 23-25). Bu dönemlerde yapılan çalışmalar, pek çok çalışmada görüldüğü gibi, mevcut çağın atmosferinin etkisinde kalmış olsa da din olgusunun bilimsel açıdan incelenip açıklanmaya çalışılmasında önemli katkılar sunmuştur. Bu dönem çalışmalarına ilişkin açıklamalar ile eleştiriler bu kitapta bir arada sunulmaya çalışılarak bilimsel bir tutum sergilenmiştir.

1960’lar sonrası din çalışmalarına ilişkin yaşanan değişimlerden ve yeni yaklaşımlardan söz edilmiştir. Recep Şentürk’ün “Yeni Din Sosyolojileri” adlı eserinde yer alan bu döneme ilişkin durumun kısa bir özeti sunulmuştur. Clifford Geertz, Mary Douglas, Peter Berger, Thomas Luckman ve Grace Davie gibi düşünürlerin görüşlerine de kısaca yer verilmiştir. Ayrıca, 1980 sonrası yoğunlaşan küreselleşmenin de din alanındaki çalışmaları etkilediği vurgulanmıştır (s. 29-38). Çalışmada, modern dönem ve sonrasında din olgusuna ilişkin yaklaşımların farklılığının altı çizilmektedir. Ayrıca pozitivist-evrimci-modernist görüşlerin din konusundaki öngörülerinin başarısızlığını, dinin günümüz dünyasında önemini muhafaza ettiğini, din olgusunun

bireysel ve toplumsal yaşam açısından dikkate değer bir alan olarak karşımıza çıktığını ileri süren yeni yaklaşımlar ortaya konularak okuyuculara eski ve yeni yaklaşımlar hakkında genel bir çerçeve sunulmaktadır.

Çalışmanın önemli eleştirilerinden biri “Türkiye’de İslâm diniyle ilgili çalışmaların, çoğunlukla dinin teolojik ve doktriner boyutlarıyla ilgili akademik çalışmaların yapıldığı İlahiyat fakülteleriyle sınırlı kaldığına ilişkin” eleştirilerdir (s. 38). Kitapta, din ve İslâm konusuna ilişkin Türkiye’deki tartışmalarda (modernleşme ve İslâm, demokrasi ve İslâm, laiklik ve İslâm, kamusal alanda ve pazarda İslâm gibi konularda) yer alan farklı yorumlara kısaca yer verilmiştir. Bütün bu tartışma alanları bize Türkiye’de dine ilişkin yapılan yorumlamaların farklılığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu farklılık çalışmanın alan araştırması bulgularında da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla akademik ve siyasî alanda dine ilişkin farklılık benzer şekilde toplumsal yaşamın diğer alanlarında da karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada Türkiye’de İslâm üzerine yapılan niteliksel ve niceliksel araştırmalara da yer verilmiş, bu konuda Şerif Mardin, Nur Vergin, Ünver Günay, Mustafa Arslan, Ahmet Yaşar Ocak, Nilüfer Göle, Ayşe Saktanber, Bahattin Akşit, Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak ve Tarhan Erdem’in çalışmalarına kısaca değinilmiştir. Daha sonra araştırmanın sorunsalı ve literatüre katkısına yer verilmiştir. Yapılan sosyolojik çalışmalarda genellikle ikiliklerin, gerilimlerin konu edilerek birer bulgu olarak yer bulduğu ancak analiz edilmedikleri vurgulanmıştır. Oysa dinin bu gerilimlerle var olduğu ve bunlar sayesinde sürdüğüne özellikle dikkat çekilmiştir. Çalışmada Charles Glock ve Rodney Stark’ın beş boyutlu dindarlık modelinden ve Çarkoğlu’nun dine inanç, dinsel pratikler ve dinsel tutumlar ekseninde yaklaştığı çerçeveden yararlandığı belirtilmiştir. Ayrıca çalışmanın, Türkiye’nin akademik literatüründe sınırlı bir yer tutan dinsel pratikleri anlamaya yönelik çalışmalara katkı sunma ve özgünlüğünün de bu sorunu çözmeye dayanan yaklaşımında olduğu vurgulanmıştır (s. 60-84). Çalışmanın özgünlüğü de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Mevcut çalışmalarda ortaya çıkan bulguların, bu çalışma da analiz edilmesi, bulguların yorumlanmasına imkân tanımış aynı zamanda sorunları çözme araçlarına da ışık tutmuştur.

Çalışmanın yöntemine ilişkin detaylı bilgilerin yer aldığı, üçüncü bölüm “Araştırmanın Yöntemi: Akışkan ve Değişken Dindarlığı Ölçmek ve Anlamak” başlığını taşıyor. Bu araştırmada da benimsenen yaklaşımlardan biri olan Robin McTaggart’ın katılımcı eylem araştırmasından söz edilmiş, Batı’da dindarlığı ölçen bazı yaklaşımlara da kısaca değinilmiş, bunlardan Gordon Allport, Daniel Batson, Charles Glock, Rodney Stark, Micheal Welch, Gail Sahar ve Kaori Karasawa’nın kullandıkları ölçme araçlarından bahsedilmiştir.

Keşfedici nitelikte olan bu çalışmada 238 kişiyle yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerde alt, orta, üst düzeylerden oluşan, her ilden kent merkezinden on sekiz, kırdan altı kişi ile görüşülmüştür. Araştırmanın evreni, on sekiz yaşını doldurmuş hane halkı nüfusu olarak tanımlanmış, örnek dağılımı Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi'nden elde edilen 2010 nüfus sayım verilerinin temel alınarak hazırlandığı ifade edilmiştir (s. 85-107). Yöntemsel açıdan çeşitli yaklaşım ve tekniklerin bir arada kullanılması, metodolojik çeşitlilik ve tesadüfi örneklem tekniği çalışma verilerinin önemini arttırmaktadır. Bu sebeple okuyucular, çalışmanın yoğun ve titiz bir araştırma sürecini kapsadığı izlenimine kolayca varabilmektedirler.

Bu çalışmanın kendisine yöneltilebilecek bir eleştiri “Muhafazakâr ve Laik Dindarların İnanma Biçimleri ve Toplumsal Yaşam Deneyimleri: Üç Kentte Yapılan Katılımlı Gözlemlere Dair Bulgular” başlığını taşıyan dördüncü bölümde karşımıza çıkmaktadır. “Laik dindarlar” kavramsallaştırması dikkate değer olmakla birlikte, bu bölümün içinde kavrama ilişkin detaylı açıklamalarla karşılaşmamaktadır. Bu bölümde Kayseri, Erzurum ve Denizli’de yapılan çalışmaların bulgu ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Kayseri’ye ilişkin sonuçlarda, dünyevî olanla-kutsal olan arasındaki gerilimin en çok iş ilişkilerinde yaşanıdığı, faizin sıklıkla kullanılması dinsel metinle pratik edilen İslâm arasında yaşanan gerilimleri arttırdığı, bilimsel-dinî bilgi geriliminde Kayseri’de Batı’nın bilim ve teknolojisini alınıp, millî kültürün ve mânevî değerlerin koruma çabasıyla hareket edildiği belirtilmiştir (s. 111-30). Bu araştırmanın en önemli verilerden biri de “Weber’in Protestanlık analizine Kayseri’de rastlanılmamış” olmasıdır.

Erzurum’daki saha deneyimlerinde gerilimin odağında “İslâm’ın gündelik hayatı düzenleyen ve yönlendiren dünyevî bir din olduğu” iddiası yer almaktadır. Dünyevî olanla-kutsal olan arasındaki gerilim özellikle iş yaşamında belirginleştiği, ibadetlerin yerine getirilmesinin bazı iş kollarında güçleştiği ifade edilmiştir. Kutsal-dünyevî arasında gerilim yaşayan kişiler inançlarını tam olarak yaşayamama ile topluma uyum sağlama zorluğundan söz etmişlerdir (s. 131-56). Erzurum’a ilişkin ortaya çıkan veriler Erzurum’da diğer illerden farklı bir dinsel yaşantının var olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Denizli’de kutsallık-uhrevîlik geriliminde hem dinsel alanı dönüştüren hem de dinsel olmayan alanı kolonize eden bir kutsallaştırma faaliyeti gözlenmiştir. Denizli konusunda elde edilen en dikkate değer sonuçlardan biri, “Dinî simgelerin kamusal alanda görünmesinden rahatsızlık duyan seküler kesimlerden bazılarının bunu laikliğe karşı bir tehdit olarak değil, kendi İslâm anlayışlarıyla uyumlu olmadığı için yanlış bulduklarını ifade etmeleridir.” Bu görüşler Türkiye’de din ve laiklik konusuna ilişkin araştırmaların çeşitlenmesi

ve yenilenmesi gerektiği fikrini güçlendirmektedir. Bu çalışma din sosyolojisi alanında yapılacak çalışmalara bu konuda da önemli tavsiyelerde bulunmaktadır.

“İnanç, İbadet, Ekonomi, Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet Alanlarında Yaşanan Gerilimler: Sekiz İilde Halkla Yapılan Derinlemesine Görüşmelere Dayalı Bulgular” başlığını taşıyan beşinci bölümde, inanç, ibadet, ekonomi, siyaset ve toplumsal cinsiyet konuları beş gerilim alanı açısından incelenmiştir. Görüşülen pek çok kişi, güçlü bir inanca sahip olduğunu ancak uhrevî dünyasına yeteri kadar yer verememekten ötürü gerilim yaşadığını belirtmiştir. Bu konuda kendilerini Alevî ve Sünnî olarak tanımlayanlarda farklı sonuçlarla karşılaşmıştır. İnanç ile kamusal-özel alan ilişkisinde üç durum söz konusudur. İlki dinsel yaklaşım, ikincisi seküler yaklaşım, üçüncüsü ise liberal yaklaşımdır. Kutsal metin-gündelik pratik geriliminde en fazla ekonomik hayattaki faaliyetlerde çelişkiye düşüldüğü gözlenmiştir. İnançın dinsel-bilimsel bilgi geriliminde üç eğilimden söz edilmektedir. Birincisi küllî irade-metafizik görüş, ikincisi cüzi irade-rasyonel görüş, üçüncüsü ise bazan küllî irade bazan cüzi irade diyen görüştür (s. 203-32). Bu çalışmanın dikkate değer bir diğer yönü de gerilimin toplumun farklı kesimlerinin çoğunluğunda karşılaşılan bir olgu olarak karşımıza çıktığını ortaya koymuş olmasıdır.

Toplumsal cinsiyetle gerilim alanlarına ilişkin yapılan incelemelerde, katılımcıların yanıtlarına göre İslâm’da kadının yeri ile ilgili iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, kadın ve erkeğin İslâm dininde eşit olmadığı; ikincisi ise eşit olduğu fikridir. Eğitim ve sosyoekonomik durumu hangi düzeyde olursa olsun, dindar/dindar olmayan her kesimden, kadın katılımcıların çoğu kadının çalışma hayatında yer alması ve ekonomik özgürlüğü olması gerektiğini belirtmişlerdir. Evlilik öncesi ilişki konusunda farklı toplumsal kesimlerden katılımcıların büyük çoğunluğunun karşı olduğu gözlenmiştir. Dinsel bilgiyi referans alan ya da almayan katılımcıların çoğu kürtaja karşı olduklarını belirtmişlerdir (s. 353-77). Bu sonuçlar, farklılıklarla beraber benzer düşüncelerin de çoğu katılımcıda karşılaşılan bir olgu olduğunun altını çizmektedir.

Altıncı bölüm “Din Eğitimiyle İlgili Görüşler ve Gerilimler” başlığını taşıyor. Araştırmaya göre, önceki çalışmalarda güçlü bir etkiye sahip devlet kontrolü gittikçe azalmaktadır. Araştırmada aile, en güçlü etkiye sahip olan kaynak olarak tespit edilmiş, dinî grupların da onun kadar önemli olduğu ve tarikatlar, cemaatlerin bir okul gibi algılandıkları görülmüştür. Dinî sohbetlerin önemli olduğu vurgulanmıştır. İslâmî kuruluşların gazete, dergi, radyo ve televizyon araçlarıyla dinî eğitimini kitle iletişim alanına taşıyarak dinî eğitiminin unsurlarından biri haline geldiği ifade edilmiştir. Dinsel-bilimsel bilgi geriliminin konularının başında ise evrim teorisi gelmektedir. Araştırma

bulgularına göre teori kesinlikle kabul görmemektedir. Birçok katılımcı, İslâm dininin bütün yer ve zamanların dini olduğunu belirtmiş, yaşanılabilirliği için zamansal ve mekânsal açıdan uyarlanması gerektiği düşüncesine ulaşmıştır (s. 379-439).

“Dinsel Düşünceler ve Deneyimler Açısından Halk ve Seçkinler Arasında Fark Var mı?” başlıklı yedinci bölümde katılımcıların kutsal-dünyevî geriliminin başında ekonomik konular gelmektedir. Modern dünyanın sorunlarından ancak din ile uzaklaşılabilceği fikri yaygın olarak görülmüştür. Kamusal-özel alan geriliminde en yaygın düşünce, İslâm dininin bir topluluk dini olduğu ve bireysel alanda sürdürülemeyeceğidir. Kutsal metin-gündelik pratik geriliminde, bunların bireysel düzeyde akılla çözümlenebileceği düşüncesi yaygındır. Dinsel-bilimsel bilgi geriliminde, bunlar arasında bir çelişkidense öte, bilimin dini desteklediği yargısı hâkimdir. Müslüman bireylerin zenginleştikçe modernleştikleri ifade edilmiştir. Halk kesiminde modern-geleneksel gerilimi daha çok hissedilirken seçkinlerin daha rasyonel davrandıkları görülmüştür (s. 441-79).

Sekizinci bölüm “Niceliksel Araştırma Bulguları” başlığını taşıyor. Örneklemde yer alan kentsel nüfus oranı % 74,7, kadın nüfus oranı % 57,1, evli nüfus oranı % 70,8, okur yazar nüfus oranı % 90,6’dır. Yaş oranları ise şu şekildedir: 18-24 yaş oranı % 14,6, 25-39 yaş oranı % 38,3, 40-54 yaş oranı % 28, 55-69 yaş oranı % 14,6, 70 ve üstü yaş oranı % 3,9’dur. Hane halkı gelir oranında % 40,6’sı 451-1000 TL, % 20,2’si 1001-2000 TL arasındaki gelir grubunu temsil etmektedir. Katılımcıların % 47,1’i kendini Müslüman, % 30,4’ü Türk, % 15,5’i ise T.C. vatandaşı, % 3,3’ü Kürt, % 1,5’i Alevî olarak tanımlamıştır. Dindarlık düzeyinde kadınların oranı erkeklerden, köydekilerin oranı şehirdekilerden daha yüksek çıkmıştır. İleri yaşlara çıkıldıkça dindarlık oranı yükselmekte, gelir arttıkça düşmektedir. Kendisini dindar ya da çok dindar olarak tanımlayanların oranı % 63’tür. “Cennet ve cehenneme tamamen inanırım” ile “Cennet ve cehenneme inanma eğilimindeyim” diyenlerin toplamı % 95, “Kur’an, sünnet ve hadislerde bulunan her şeye inancım tamdır” diyenlerin oranıysa % 90’dır. “Kendimi bildim bileli güçlü bir inanca sahibim” ile “Şu anda güçlü bir inanca sahibim” diyenlerin oranı % 84, nazara, cinlere ve mucizelere inanma oranı % 70’in üzerindedir. % 63’ü zorunlu din dersinin devam etmesini savunurken, % 78’i ise nüfus cüzdanlarından din hanesinin kaldırılmasına karşı çıkmıştır (s. 492-97).

Görüşülen kişilerin % 60’a yakını oruç tutma ve dua etme ibadetlerini düzenli olarak yaparken, yaklaşık % 32’si düzenli vakit namazı kılmakta, % 20’si ise düzenli camiye gitmektedir. Örneklemin bütünü göz önüne alındığında cemevine gidenlerin oranı % 2’dir ancak Alevî kimliğini belirtenlerden

yüzde alındığında oran % 16'ya çıkmaktadır. Kur'an okuduklarını belirtenler arasında % 20'si Türkçe tefsir ve mealleri okurken, % 17,5'i Arapça metinden anlayarak, % 13,1'i ise Arapça metinden anlamadan okuduğunu belirtmiştir (s. 498-502).

Görüşülenlerin yarısından fazlası, inançlı kişilerin iş hayatında daha başarılı olacağına, helâl yoldan kazanç sahibi olmuşsa Müslümanlar'ın lüks içinde yaşamasında bir sakınca olmadığına inanmakta, % 70'e yakını faizin haram olduğunu düşünmekte ancak zaruri durumlarda katı bir tutum sergilememektedir. Dinî kurallarla iş yaşamındaki kurallar çeliştiği takdirde tutum ve davranışların ne olacağı sorusuna dindarların % 54'ü dinin gereğini yapacağını, dindar olmayan kişilerin çoğu ise işinin gerektirdiklerini yapacaklarını söylemişlerdir. Şeriat konusunda katılımcıların % 10 şeriat devleti istediğini, % 80'i istemediğini belirtmiş, % 10'u ise kararsız kalmıştır. % 37'i Türkiye'deki demokrasinin işleyişinden memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Kadınların evlenmeden önce çocuk sahibi olması fikrine büyük oranda karşı çıkmaktadır. Erkekle kadının evlilik öncesi arkadaşlık ilişkisini normal karşılayanların oranı şehirlerde daha yüksektir. Aynı oran Aleviler'de % 59, Sünniler'de % 46'dır. % 65'i üniversite öğrencileriyle devlet memurlarının başlarını örtmesine izin verilmesini savunurken ilköğretim öğrencilerinin örtünmesi konusunda bu oran % 35 civarındadır (s. 503-14).

Araştırmanın son bölümü olan "Sonuç ve Öneriler" kısmında ise üç konu ele alınmıştır: a) Araştırmanın geçirdiği süreçler ve karşılaşılan zorluklar. b) Elde edilen bulguların özet sunumu. c) İleriye dönük öneriler, beklentiler (s. 517-32).

Çeşitli yöntem ve yaklaşımların bir arada kullanıldığı, teorik açıdan da zengin bir içeriğe sahip olan bu çalışma Türkiye'de dinî yaşantının sosyolojik mahiyetini anlamak isteyen herkese ve din sosyolojisi üzerine çalışanlara önemli bilgiler sunmaktadır. Çalışmanın ulaştığı en dikkate değer sonuçlar "dindarların homojen bir grup oluşturmadıkları", "laik kesimde yer alan insanların da (laik dindarlar) dinle ilişkileri bulunduğu" ve "söz konusu gerilimlerin dinamizm kaynağı" olduğu vurgusudur. "Laik kesimin dindarlık anlayışı ve pratiklerinin araştırılmasına ihtiyaç vardır" çağrısı bu alanda çalışan araştırmacılar için oldukça önemlidir. Bu çalışmanın belki de en önemli sonucu hem Türkiye'nin kültürel çeşitliliğini ve dinî yaşantılar arasında var olan farklılıkları hem de bütün farklılıklarla beraber benzerliklerin ve ortaklıkların da var olduğunu ortaya çıkarmasıdır. "Araştırma sonuçları Türkiye'de toplumun dindar/dindar olmayan veya inananlar/inanmayanlar şeklinde beyaz ve siyah gibi iki kesime ayrılmadığını göstermektedir."

Bu çalışmada metodolojik açıdan çeşitli ve farklı teknikler bir arada kullanılmıştır, benzer çeşitlilik literatür taramasında da karşımıza çıkmaktadır. Din sosyolojisi alanındaki kuramsal yaklaşımların birçoğu titizlikle bu çalışmada yer etmiş ayrıca alanda yapılmış daha önceki mevcut saha çalışmalarına, bu alanda yaygın kullanılan ölçme araçlarına da yer verilmiştir. Bunlar çalışmayı zenginleştirmiş ve çalışmanın bilimsel niteliğini güçlendirmiştir. Bu özellikler bu kitabın tanıtımının yapılmasının temel sebepleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmayı literatürde yer alan benzer çalışmalardan ayıran en önemli özelliklerden biri din alanında yaşanan “gerilimleri” analiz etme çabasıdır. Bu gerilimler daha önce yapılan çalışmalarda da yer etmektedir ancak bu çalışma yaşanan gerilimleri analiz düzeyinde ele almaya ayrıca özen göstermiştir. Özellikle farklı grupların bu gerilimleri hangi düzeylerde yaşadığının ortaya konulması açısından da özgünlük taşımaktadır.

Kitabın bulguları 2008-2011 yılları arasında yapılan “Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din” araştırmasına dayanmaktadır. Sosyal bilimlerde yapılan araştırmaların bulguları yerel ve küresel etkilerle hızla değişebilen, dinamik nitelikler taşıyabilmekle birlikte öngörümüz bu çalışmanın bazı bulgularının ilerleyen zamanlarda da güncelliğini koruyacağı ve yapılacak yeni çalışmalarla birlikte bu çalışmanın bazı bulgularının yeniden doğrulanacağıdır.

Selda Geyik Yıldırım

(Öğr. Gör. Kafkas Üniversitesi, Kağızman MYO /
Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi)

Vefeyat Obituary

Bekir Topaloğlu (1932-2016)

Cumhuriyet döneminde yetişen ve “İmam-Hatip nesli”nin önder âlimlerinden olan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, nüfus kayıtlarına göre 30 Nisan 1936’da, babasının özel kayıtlarına göre ise 17 Kasım 1932’de Hüseyin Efendi ile Emine Hanım’ın oğlu olarak Trabzon’un Of ilçesinin Dernekpazarı nahiyesine bağlı Fotgene (Taşçılar) köyünde dünyaya geldi. Mahallenin sıbyan mektebi hocası olan Bozoğlu’ndan Kur’ân-ı Kerim okumasını öğrendikten sonra dedesi Muhammed Hanefi’de hıfzını tamamladı. 1942 yılının ramazan ayında Trabzon’da, 1943-1945 yıllarının ramazan aylarında da Samsun ilinin Havza ilçesi merkez camisinde mukabele okudu. Dinî ilimleri öğrenmek üzere medrese geleneğine göre tahsile başladı ve tahsilini tamamlayarak on yedi yaşında icâzet aldı. Üç bölümden oluşan icâzetnâmesinin birinci bölümü aklî ve naklî İslâmî ilimlerle Nakşibendî tarikatından icâzeti; ikinci bölümü icâzet alan kişiye yönelik tavsiye ve öğütleri; üçüncü bölümü ise ferâiz ilminden icâzeti içermektedir.

1947-1948 öğretim yılında üçüncü sınıftan başladığı köy ilkokulunda öğrenimini tamamlayarak ilkokul diplomasını aldı. 1952-1953 ders yılında İstanbul İmam-Hatip Okulu’na kaydoldu. Burada orta ve lise öğrenimini sürdürerek 1959’da okul birincisi olarak mezun oldu. İmam-Hatip Okulu’na kaydolduğunda yirmi yaşında hâfızlığını ikmal etmiş ve medrese öğrenimini tamamlamış bir genç olan Bekir Topaloğlu, bu okuldaki öğrenciliği sırasında İstanbul’da Edirnekapı Mihrimah, Eyüp, Beyazıt, Eminönü Yenicami ve

Hırkaşerif; İzmit'te Hereke ve Karamürsel; Manisa'da Saruhanlı camilerinde fahrî vâizlik yaptı. Bu dönemde ayrıca İstanbul Fatih'teki Eski Ali Paşa Camii'nde hanımlara vaaz verdi. 1960 yılında Sultanahmet Divanyolu'ndaki Fîruz Ağa Camii'nde imam-hatip olarak göreve başladı ve burada üç buçuk yıl süreyle görev yaptı. 19 Haziran 1958'de Trabzon Belediyesi'nde ustabaşı olarak çalışan Mehmet Barçın Efendi'nin kızı Kadriye Hanım'la evlendi ve dört kız çocuğu oldu.

İmam-Hatip Okulu'ndan mezun olduğu yıl yeni açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kaydoldu ve buradan okul birincisi olarak mezun oldu. Enstitüdeki öğrenciliği sırasında talebe temsilciği ve talebe cemiyeti başkanlığı görevlerinde bulundu.

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdikten sonra İstanbul İmam-Hatip Okulu'na meslek dersleri öğretmeni olarak atandı. Buradaki görevi iki buçuk yıl sürdü. Ardından 1966'da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ilân edilen kelâm asistanlığı kadrosuna müracaat etti ve Prof. Muhammed Tâvî et-Tancî'nin asistanı olarak göreve başladı. 1968 yılında başladığı askerlik görevini 1970'de bitirip Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki asistanlık görevine dönen Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* başlıklı öğretim üyeliği tezini tamamlayıp "öğretim üyesi" unvanı aldı (1971). 1971-1980 yılları arasında ilmî çalışmalarına ve sosyal faaliyetlerine yoğun bir şekilde devam etti. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün Marmara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi haline getirilmesinden sonra, enstitü döneminde hazırladığı öğretim üyeliği tezi doktora denk kabul edilerek doktor unvanı aldı (1983). Aynı yıl yardımcı doçent, 1986'da doçent, 1988'de profesör oldu. 1980 sonrasında eğitim öğretim hizmetlerine, ilmî çalışmalarına ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi bünyesinde hazırlanan *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne yönelik çalışmalara ağırlık verdi. Başından itibaren söz konusu ansiklopedinin kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi ilim dalının başkanlığını yürüten hocamız, yüzlerce maddeye imza attı.

14 Ekim 2002'de yaş haddinden emekliye ayrılan Topaloğlu Hoca, bundan sonraki hayatında da zamanının büyük bir kısmını ansiklopedi çalışmalarının yanında İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tahkik ve tercümesine ayırdı. 28 Şubat 2016 tarihinde geçirdiği beyin kanaması sonrasında 10 Mart 2016'da Hakk'ın rahmetine kavuştu. Cenaze namazı aynı gün öğrencileri, dostları ve sevenlerinin katılımıyla yıllarca görev yaptığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii'nde ikindi namazını müteakip dava arkadaşı, meslektaşı ve can dostu Hayreddin Karaman tarafından kıldıırıldı.

Örnek bir ilim adamı, başarılı bir öğretmen ve gayretli bir aksiyon insanı olan Bekir Topaloğlu'nun ilmî hayatı, klasik ile modernin, geleneksel ile güncelin sentezi şeklinde özetlenebilir. Bu özelliği sebebiyle “zü'l-cenâhayn” diye nitelendirilmiştir. Tahsil hayatında onu en çok etkileyen hocaları, medrese yıllarında dedesi Muhammed Hanefi, İmam-Hatip Okulu'nda Nurettin Topçu, Celâl Hoca ve Mustafa Sabri Sözeri, Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ise Mehmet Sofuoğlu ve Muhammed Tancî olmuştur. Onun ilmî şahsiyetinde en etkili ve belirleyici kişi ise şüphesiz “mânevî hocam” dediği İmam Mâtürî'dir.

Öğretim elemanı olarak görev yaptığı süre içinde yedisi –o günkü ismiyle– öğretim üyeliği, on biri doktora ve on dokuzu yüksek lisans olmak üzere toplam otuz yedi tez yöneten hocamızın kelâm anabilim dalındaki danışmanlık hizmetleri resmî görevlendirmelerle sınırlı olmayıp anabilim dalında akademik çalışma yapan hemen herkes bir şekilde onunla irtibat halinde olmuş ve ondan hizmet almıştır.

Çalışmalarında olduğu gibi derslerinde de her zaman disiplinli, planlı ve ilkeliydi. Anabilim dalının bütün elemanlarına açık olan doktora derslerine doktora öğrencilerinden profesörlere kadar isteyen herkes katılırdı. O, söz konusu derslerini emekliliğine kadar devam ettirdi. Bu dersler lisans derslerine göre daha canlı ve tartışmalı geçirdi. İlk zamanlar daha çok metne bağlı tahrir şeklinde yürüyen dersler, zamanla İslâmî ilimlere ve kelâm meselelerine yeni bakışlar yapma, yeni yorumlar getirme iddiasını taşıyor hale gelmiş ve bir inşâ çalışmasına dönüşmüştür.

Bekir Topaloğlu'nun hayatını yönlendiren hususlardan biri de irşat ve dinî hizmet faaliyetleridir. Onun bu özelliğine vaazları ve “Nesil” hareketi içindeki hizmetleri tanıklık etmektedir. Bu hizmet anlayışı onda İmam-Hatip Okulu öğrenciliği sıralarında oluşmaya başlamış, Yüksek İslâm Enstitüsü öğrenciliği ve onu izleyen görevleri sırasında da güçlenerek devam etmiştir. İmam-Hatip okulları, İlâhiyat fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili üst politikaların oluşturulması için yürütülen sivil çalışmaların içinde, çoğu zaman da önünde yer almıştır. *Nesillerin El Kitabı* adını verdiği eserinde bu nesli şöyle tarif ve tavsif etmektedir:

“Biz asistanlar / hocalar ve öğrenciler... Hep arzu ettik ki örnek neslin (ashap) yoluna girelim, onların aşkına özenelim, onların fedakârlığını model alalım. Bu düşünce ve istektedir ki kurduğumuz vakfa ‘Nesil Vakfı’, çıkardığımız dergiye ‘Nesil Dergisi’, açtığımız yayınevine ‘Nesil Yayınevi’ dedik.”

Topaloğlu Hoca'nın çok sayıda makalesi ve ansiklopedi maddesi yanında, neşredilmiş toplam otuz dört eseri bulunmaktadır. Bunların içinde *İslâm'da Kadın*, *Nesillerin El Kitabı*, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın*

Varlığı: İsbât-ı Vâcib, Kelâm İlmi: Giriş, Kelâm Terimleri Sözlüğü (İlyas Çelebi ile birlikte), *İslâm'da İnanç Esasları* (Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi ile ortaklaşa), *Arapça Dilbilgisi I-IV ve Arapça-Türkçe Sözlük: Yeni Kamus* (Hayreddin Karaman'la birlikte) gibi onlarca baskı yapanları bulunmaktadır. Ayrıca onun Boşnak, Bulgar, Kırgız, Kazak, Rus ve Âzerî dillerine çevrilen eserleri bulunmaktadır.

Seksen dört yıllık ömrünü sade, mütevazı ve kanaatkâr olarak geçiren Topaloğlu Hocamız, hayatı boyunca dünyanın mal ve makamına iltifat etmeyerek kendini ilme adanmıştır. Her insan gibi onun da dünyada sahip olmak isteyip de nâil olamadığı bazı arzuları ve istekleri olmuştur. Bunların başında dinî ilimler alanında vârisi olarak yerine geçecek bir erkek çocuğunun olmasına yönelik arzusu gelmektedir. Ancak takdîr-i ilâhî bu arzusuna ulaşmasına müsaade etmemiştir. İkinci arzusu da, oluşturduğu akademik ekibiyle birlikte tercümesine başladığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*'nin bitirilmesi idi. Ancak söz konusu eserin ilmî neşrini görmekle beraber tercümesinin tamamlanmadığını görmeye ömrü vefa etmedi. Hocamızın bir diğer arzusu da genelde İslâmî ilimlerin, özelde de kelâm ilminin yeniden inşâsı amaçlı bir çalışmanın başlatılmasıydı. O, bu amaçla başta İSAM Başkanlığı olmak üzere çeşitli kurumlara müracaat etti, kelâm anabilim dalı hocalarıyla çeşitli toplantılar düzenledi, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* adlı eserini telif etti. Ancak bu arzularını gerçekleştirilmeden Hakk'ın rahmetine kavuştu.

Bekir Topaloğlu ülkemizde din öğretiminde inkıtanın yaşandığı, Doğu'dan ve Batı'dan yapılan tercümelemlerle zihinlerin karmakarışık olduğu bir dönemde, gelenekle modern arasında köprü vazifesi gören ve zincirin halkalarını koparmadan düşünce geleneğimizi devam ettirme çabasında olan az sayıdaki ilim adamımızdan biridir. O, hayatında hep hasbî ve samimi davranmış, kararlarında bu anlayışı hâkim olmuş, İslâm'ın ahkâmına sıkı sıkıya bağlı yaşarken, onun ruhanî ve mistik boyutunun olduğunu da unutmamış, yeri geldiğinde gözyaşı dökecek kadar hissiyat yüklü olarak yaşamıştır. Biz öğrencileri, kendisinden bilgi yanında çalışma azmini, gayretini ve usulünü aldık; gerçeğe ulaşmada sabırlı ve ısrarlı olmayı, dünya karşısında zâhitliği, ümerâ ve ağniya karşısında müstağniliği, popülizm yapma yerine dik ve vakur durmayı, hizmette hasbîliği, en önemlisi de ilim ahlâkını, hakikati arama iştiağı ve içtenliğini öğrendik. Mekânı cennet olsun.

İlyas Çelebi

(Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi)

Ömer Faruk Akün (1926-2016)

5 Nisan 1926'da Fatma İrfan Hanım ile Mehmed Ziyaeddin Bey'in oğlu olarak İstanbul'da dünyaya gelen Ömer Faruk Akün, Beşiktaş-Akaretler'de 38. İlkokul'da başladığı ilk öğrenimini Sultanahmet'te 44. İlkokul ile Beylerbeyi 27. İlkokulu'nda tamamladı (1936). Daha sonra önce orta kısmına kaydolduğu Kabataş Erkek Lisesi'nden mezun oldu (1943). Burada devrin tanınmış şairlerinden Zeki Ömer Defne, Faruk Nafiz Çamlıbel ve Nihad Sâmi Banarlı değişik sınıflarda hocası oldu. Yüksek tahsilini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde, "Dede Korkut Hikâyelerinde Kompozisyon ve Tasvir" konulu teziyle tamamladı (1947). 1947-1948 yıllarında askerlik görevini ifa etti. 1951 yılında mezun olduğu bölüme, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın başında bulunduğu Tanzimat Edebiyatı Kürsüsü'ne önce okutman, daha sonra asistan olarak tayin edildi. 1953'te "Türk Halk Şiirinde Tabiat" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 1954-1956 yılları arasında Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde mukayeseli edebiyat derslerini takip etti, aynı zamanda Bibliothèque Nationale'de Türk edebiyatıyla ilgili yazmalar ve kaynaklar üzerinde çalıştı. 1959'da "Abdülhak Hâmid'de *Makber*'den Önce Ölüm Temi" adlı teziyle doçent oldu. 1971 yılında da *Nâmuk Kemal'in Mektupları* adlı çalışmasıyla profesörlüğe yükseltildi. 1984'te Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı başkanı, 1990'da Türk Dili ve Edebiyatı bölüm başkanı olan Ömer Faruk Akün, 1993 yılında yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1983-2000 yılları arasında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Bilim Kurulu üyeliğine seçildi. 1989 yılından itibaren de *TDV İslâm Ansiklopedisi* Bilim Kurulu'nda çalıştı. Türk kültürüne yaptığı hizmet ve katkılarından dolayı 2005 yılında Türk Kültürüne Hizmet Vakfı tarafından kendisine "Şükran ödülü" verildi. Uzunca bir hastalık dönemini müteakip 2 Mayıs 2016'da vefat etti; cenazesi Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

İlim hayatında ve araştırmalarında Türkiye'de Türkoloji ilminin ve araştırmalarının kurucusu kabul edilen M. Fuad Köprülü'nün izinden giden ve onun metodunu benimseyen Ömer Faruk Akün, Fransızca, Almanca, İngilizce, Farsça ve Rusça dillerine hâkim olup uzun yıllar büyük emek harcıyarak ortaya koyduğu bilimsel nitelikli çalışmalarının büyük bir kısmını 1949 yılından itibaren İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayını olan *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* ile *Türkiyat Mecmuası*, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilen *İslâm Ansiklopedisi* ve Türkiye Diyanet Vakfı'nca çıkarılan *İslâm Ansiklopedisi*'nde yayımlamıştır.

İlim çevrelerinde kılı kırk yararcasına araştırmacılığı ve kaynaklara hâkimiyetiyle tanınan Akün, üniversite hocası olarak vermiş olduğu yeni Türk edebiyatıyla ilgili dersler yanında dokuz yüksek lisans tezi ve dokuz tane de doktora tezi idare etmiştir.

Gerek derslerinde, gerekse çeşitli konferanslarında herhangi bir şekilde devir ayırımı yapmadan, Türk dili ve edebiyatı ile Türk tarihi ve Türk sanatını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele alan Akün, çalışmalarını bu çerçevede geniş bir sahayı kapsayacak şekilde gerçekleştirmiştir. Küçük yaşlarda başlayan okuma ve yeni şeyler öğrenme tutkusu hayatı boyunca doymak bilmez bir şekilde devam eden Akün, sayı bakımından az eser vermiş olmakla beraber, onun bütün çalışmaları Türkoloji sahasında çalışanlara örnek olacak ayrıntılara ve zenginliğe sahiptir.

Zaman zaman konferanslar vermek ya da bildiriler sunmak üzere yerli ve yabancı birçok ilmî toplantıya katılmış, üniversitelerdeki çeşitli tezler hakkında ayrıntılı raporlar hazırlamış, bu gibi faaliyetlerinde başkalarının dikkatini çekmeyen çeşitli hata, eksiklik ve intihalleri açıklamak suretiyle ilmî hassasiyetini ortaya koymaktan da geri kalmamıştır.

Hocayı yakından tanıyanlar, onun çalışma tarzını bilenler, yazdıklarını dikkatle okuyanlar, onun kılı kırk yaran, kendisinden başka kimseye benzemeyen farklı bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu da bilirler. Yıllarca değişik çevrelerden gelen taleplere rağmen hocanın her biri müstakil bir monografi mahiyetindeki makale ve ansiklopedi maddelerini kitap haline getirmemesini, mükemmellik endişesinden ileri gelen, kısa sürede el çabukluğuyla ve para kazanmak için bir şeyler yapmaya kalkanlara karşı gerçek anlamda ilmî çalışmanın nasıl olması gerektiğini gösteren bir davranış olarak görmek icap eder.

Hocaya göre hangi sahada olursa olsun ciddi anlamda araştırmacılık, her şeyden önce büyük bir sabır, geniş bir tecessüs, ilmî disiplin ve büyük bir bilgi birikimi gerektirmektedir. 1980’li yıllarda hocayla “mükemmel bir Türk edebiyatı tarihi” yazılıp yazılamayacağı konusunda yapılan bir mülâkatta, hoca, Türkiye’deki kütüphanelerin gerektiği şekilde iyi çalışmadığı, Türk edebiyatıyla ilgili yurt dışındaki eserlere ulaşmanın güçlüğü, kaynak yetersizliği gibi bugün hâlâ geçerliğini koruyan birtakım engelleri sıraladıktan sonra, asıl şu noktaya gelmişti: Edebî şahsiyetler, edebî eserler ve çeşitli edebî dönemlerle ilgili ciddi monografilerin yokluğu ve kaynak mahiyetindeki eserlerin güvenilir neşirlerinin yapılmamış olduğu. Hocanın, kültür hayatımızda ciddi bir tenkit mecmuasına duyulan ihtiyacı sık sık gündeme getirmesi de, doğrudan doğruya bununla ilgili olmalıdır. Hocanın yazmış olduğu gerek makale, ge-

rekse ansiklopedi maddelerinin sadece bibliyografyalarını gözden geçirmek bile, onun ilmî hassasiyetini gösteren önemli bir husustur.

Hocayı yakından tanıyanlar, onun çok erken yaşlarda sahasıyla ilgili her türden kitap toplamaya başladığını ve oldukça zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu bilirler. Kitapla haşır neşir olan ve eskilerin “bibliyofil” dedikleri türden kitap tutkunlarında görülen bir özellik hocada da mevcuttur: Gerek evinde gerekse çalışma odasında artık kitap koyacak yer kalmadığı halde, hoca hastalanıncaya kadar sahasıyla ilgili yeni neşriyatı takip etmeye çalışmış, bunun için de hatırı sayılır miktarda paralar harcamıştır. Hocanın telakkisine göre, özel veya genel kütüphanelerde asla lüzumsuz bir şey bulunmaz; mükerrer de olsa onun bir sebebi vardır; tek bir yaprak parçası bile gün gelir birilerinin işine yarayabilir. Bunun için kütüphanenin tasfiyesi diye bir şey söz konusu değildir.

Ömer Faruk Akün’ün ilim âleminde ses getiren ve konuyla ilgili çeşitli bilimsel çalışmalarda sıklıkla kaynak olarak gösterilen, “Abdülhak Hâmid’in ‘Merkad-i Fâtih’i Ziyaret’ Manzumesi ve İçindeki Görüşler”, “Şinâsi’nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen *Fatin Tezkiresi* Baskısı”, “Şinâsi’nin *Fatin Tezkiresi* Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler”, “Nâmık Kemal’in Kitap Hâlindeki Eserlerinin İlk Neşirleri”, “Abdülhak Hâmid’in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, “Nâmık Kemal-Süleyman Paşa Mektuplaşması”, “La Marseillaise’in Türkçe’de En Eski Manzum Tercümesi”, “Tanzimat Edebiyatı Tabiri Ne Dereceye Kadar Doğrudur?” ve “Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal’in Şiiri” adlı ve her biri küçük birer kitap çapındaki makaleleri hâlâ önemini koruyan sağlam bilgiler ihtiva etmektedir. Aynı şekilde eski ve yeni *İslâm Ansiklopedisi*’nde yayımlanan “Nâmık Kemal”, “Nergisi”, “Şemseddin Sâmî”, “Şinâsi”, “Ahmed Vefik Paşa”, “Âlî”, “Bianchi”, “Bursalı Mehmed Tâhir”, “Çaylak Tefik”, “Fatin Efendi”, “M. Fuad Köprülü”, “Gölpınarlı”, “Gülzar Hanım”, “Hayrullah Efendi”, “Hoca Tahsin”, “İbnülemin Mahmud Kemal”, “Kâşgarlı Mahmud”, “Kilisli Rifat” ve “Koçi Bey” gibi büyük bir vukufla kaleme alınan maddeleri ise henüz kitaplaşmamıştır.

Ömer Faruk Akün’ün kitap halinde basılan çalışmaları şunlardır: *Nâmık Kemal’in Mektupları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1972), *Türk Dili Karşısında Türk Münevveri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1982), *Divan Edebiyatı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

Abdullah Uçman

(Prof. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Index Islamicus ve Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Index Islamicus and Turkologischer Anzeiger.