Sayı / Issue: 38
◆
Yıl / Year: 2017
ISSN 1301-3289

# İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

İSAM
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

# İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 38 • Yıl / Year 2017



| | |
|---|---|
| Sahibi / Owner | TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) |
| Yayın Kurulu / Editorial Board | Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Mustakim Arıcı, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Ömer Türker, Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray |
| Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board | Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM)<br>Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern)<br>Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky)<br>Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen)<br>Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi)<br>Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi)<br>Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi) |
| Editör / Editor | Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) |
| Kitâbiyat Editörü / Review Editor | Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi) |
| Yayın Sekreteri / Assistant Editor | Bayram Pehlivan (TDV İSAM) |
| Tashih / Proofreading | İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Orhan Ençakar, Abdülkadir Muhammed Ali |
| 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 ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

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



© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017


ISSN 1301-3289

# İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 38 • Yıl/Year 2017


## Makaleler/Articles


Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi
/ The Conduct of the Shāri' on the Meanings of Nouns: The Issue of *al-Ḥaqā'iq al-Shar'iyya* in the Muslim Theological and Hanafi Legal Theories 7

İmam Rabbani Çelik

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri
/ Personal *Muṣḥafs* and Arrangement of the Chapters in al-Shahristānī's Exegesis *Mafātīḥ al-asrār* 45

Recep Arpa

Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)
/ Mamluk-Ottoman Transition in Egypt: Judicial Administration and Law (1517-1525) 89

Abdurrahman Atçıl

تحقيق الفصل الخامس فيما يتعلق بعلم البلاغة من كتاب «نقد الأفكار في رد الأنظار» لشيخ الإسلام ملا خسرو
/ A Critical Edition of the Fifth Chapter on Rhetoric in Molla Hüsrev's *Naqd al-afkār fī radd al-anẓār* 123

Hasan Uçar

تحقيق «الحامل في الفَلَك والمحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك» لعبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ

/ A Critical Edition of *al-Ḥāmil fī al-falak wa al-maḥmūl fī al-fulk fī iṭlāq al-nubuwwah wa al-risālah wa al-khilāfah wa al-mulk* by ʿAbd al-Ghanī ibn Ismāʿīl al-Nāblusī 167

Mustafa Borsbuğa

**Araştırma Notları / Research Notes**

İsrâîl ve Yaʿkūb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme

Salime Leyla Gürkan 233

Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar

Ulvi Murat Kılavuz 245

**Kitâbiyat / Book Reviews**

Talal Al-Azem, *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition (Ibn Quṭlūbughā's Commentary on The Compendium of Qudūrī)*

Hacer Yetkin 257

İmâd Ahmed ez-Zebn, *et-Tefkîrü'l-lisânî inde ulemâi'l-akliyyâti'l-müslimîn: el-Adud el-Îcî ve's-Saʿd et-Teftâzânî ve'ş-Şerîf el-Cürcânî nemâzic*

Mehmet Emin Güleçyüz 262

Gerhard Bowering (ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction*

Ayşe Şahin 267

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 7-43 doi: 10.26570/isad.346781

# Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi*

İmam Rabbani Çelik**

Usulcülerin dil tasavvurlarının merkezinde vaz' teorisi yer alır. Vaz' terimi dilde bir kelimenin, klasik ifadesiyle lafzın, herhangi bir anlam için tayin edilmesini ifade eder. Dilde ilk tayin edildiği anlamda kullanılan lafız hakikat iken, ilk anlamla taşıdığı bir irtibat (alâka) sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafız mecazdır. Mecazdan farklı olarak, dilde belli anlamlara vazedilen lafızların şeriatı vazedenin tasarrufuyla farklı anlamlara yüklenip yüklenmediği ve farklı anlam kazandığı iddia edilen isimleri bir tür hakikat olarak "şer'î hakikat" şeklinde ifade etmenin mümkün olup olmadığı usûl-ı fıkıh düşüncesinde tartışmaya konu olmuştur. Mu'tezile'nin itikadî anlamlar taşıyan dinî isimlerde savunduğu gibi fıkhî anlamlar ihtiva eden şer'î isimlerde de nakil olduğu ve isimlerin yeni bir hakikat olduğu iddiası, IV. (X.) asırda Eş'arî-mütekellim usulünün temsilcisi Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bâkıllânî, dinî isimlerde olduğu gibi şer'î isimlerde de nakil iddiasını bütünüyle reddetmiş ve bu tür isimlerin lugavî hakikat olduğunda ısrar etmiştir. Ancak sonrasında zaman içinde, gerek Eş'arî-mütekellim usulcüler gerekse Hanefî usulcüler -açıklama tarzları değişse de- isimlerin şâriin tasarrufu ile yeni anlamlar kazandığını kabul etmişlerdir. Çalışmanın temel hedefi, şâriin lafızların anlamları üzerindeki tasarrufuna dair görüşlerin, Bâkıllânî ve sonrasında, mütekellim ve Hanefî usul düşünce tarihinde zaman içinde nasıl değiştiğini fikrî ve tarihî gelişmelerle irtibatlı olarak ortaya koymak ve bu tasarrufa dair açıklamaların nasıl olduğunu incelemektir.

**Anahtar kelimeler:** Bâkıllânî, hakikat-mecaz, nakil, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Eş'arî-mütekellim usulü, Hanefî fıkıh usulü.

* Makaleyi baştan sona kadar okuyup tenkit ve tashihleri ile şekillendiren Doç.Dr. Tuncay Başoğlu'na ve kıymetli dostum Gürzat Kami'ye müteşekkirim. Ayrıca henüz taslak halinde iken değerli tavsiyeleriyle çalışmama katkıda bulunan Prof.Dr. Murteza Bedir'e teşekkürü bir borç bilirim.

** Araştırma Görevlisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (rabbanicelik@ibu.edu.tr).

© İSAM, İstanbul 2017

**Giriş**

Usul düşüncesinin meselelerinden biri dilde kendisine belli anlamların tayin edildiği bazı kelimelere şeriatı vazeden iradenin tasarrufuyla, farklı anlamlar yüklenip yüklenmediğidir. Diğer bir ifadeyle şâriin herhangi bir lafzı dilde kullanıldığı anlamdan bir başka anlama taşıyıp söz konusu lafzı insanlara gönderdiği şeriatta bu yeni anlamında kullanıp kullanmadığı usûl-i fıkıh ilminde tartışılan bir meseledir.

Usulcülerin dil tasavvurlarının merkezinde vaz‘ teorisi yer alır. Vaz‘ terimi dilde bir kelimenin, klasik ifadesiyle lafzın, herhangi bir anlam için tayin edilmesini ifade eder. Usul literatüründe lafızlar, dilde tayin edildikleri anlamda kullanılıp kullanılmamaları dikkate alınarak hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılır. Hakikat, dilde ilk tayin edildiği anlamda kullanılan lafız iken, mecaz bu ilk anlamla taşıdığı bir irtibat (alâka) sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafızdır. Bu hususta bir ihtilâf söz konusu olmamakla birlikte, usul literatüründe hakikatin kendi içinde farklı türlerine dair tartışma mevcuttur. Bu türlerden dildeki ilk tayin edildiği anlamda kullanılan lafzı ifade eden “lugavî hakikat” usulcülerin ittifakı ile kabul edilmektedir. Ancak örfte kullanımı yaygınlaşan anlamın ilk anlamı gölgede bıraktığı lafzı ifade eden “örfî hakikat” ile bir ismin lugavî anlamından farklı, şeriatta yeni bir anlam için kullanılmasını ifade eden “şer‘î hakikat” usulcülerin ihtilâfına konu olmuştur. Mu‘tezilî usulcüler lafızların şeriatta yeni anlam kazanmasının şâriin vaz‘ı ile gerçekleştiğini ve bu lafızların şer‘î hakikat olduğunu iddia ederken, ilk Eş‘arî usulcülerden Kādî Bâkıllânî (ö. 403/1013), Mu‘tezile’nin temel öncüllerini kabule yol açtığı gerekçesiyle, bu hakikatleri tamamıyla reddederek şer‘î isimlerin ilk vazolunduğu anlamlarının devam ettiğini iddia etmiştir. Ancak Bâkıllânî’den sonraki Eş‘arî mütekellim usulcüler, onun bu tavrını takip etmeyerek şâriin lafızların mânaları üzerinde tasarrufunu kabul etmişlerdir. Hatta bu usulcülerin önemli bir kısmı, Mu‘tezile gibi, şâriin tasarrufunun yeni bir vaz‘ yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Temellerini Mu‘tezilî düşüncenin belirlediği Hanefî usul düşüncesinde en başından beri şâriin isimler üzerinde tasarrufu kabul edilmiştir. Nitekim Cessâs (ö. 370/981) bu meselede Mu‘tezile’ye yakın durarak şâriin lafızlar üzerinde tasarrufunu vaz‘ olarak ifade etmiş ve şer‘î isimleri kabul etmiştir. Debûsî’nin (ö. 430/1039) öncüsü olduğu Hanefî-fukaha usul geleneği ise şâriin tasarrufunu mecaz olarak ifade etmekle birlikte bu isimlerin bir tür hakikat olmadığını ancak yeni kullanımlarının şöhreti sebebiyle hakikat gibi olduğunu ifade etmişlerdir. Semerkandî (ö. 539/1144) ve Üsmendî (ö. 552/1157) gibi Hanefî-Mâtürîdî usulcüler bu hakikatlerin şâriin vaz‘ı ile sabit olduğunu açıkça kabul etmişlerdir.

Usul düşüncesinde şer'î hakikatler / isimler meselesi muasır çalışmalar içinde Davut İltaş'ın *Fıkıh Usûlünde Mütekellim Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora tezinde delâlet başlığı altında ele alınmıştır.[1] Usulcüleri nakli kabul etme veya reddetmeleri bakımından tasnif ederek tarafların görüşlerini ve delillerini ortaya koyan bu çalışmanın, kelâmî arka plana dair bilgi vermekle birlikte meseleyi İslâm düşünce tarihindeki değişimler bağlamında ve usul düşünce tarihi içinde değerlendirmekten çok, meseleye ilişkin görüşleri tespiti amaçladığı görülmektedir. Bu eserin yanı sıra, Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ını tahkik eden Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, çalışmasının dirâse kısmında şer'î isimleri konu edinmiştir.[2] Bahsi geçen incelemesinde Bâkıllânî'yi merkeze alarak şer'î isimler meselesinde tarafların görüşlerini ve delillerini ortaya koyan muhakkik, mütekellim usulündeki farklı yaklaşımları ele almakla birlikte görüşlerin usul düşünce tarihi içindeki seyrini diyakronik olarak göstermemiştir. Meselenin kelâmî arka planı hakkında ise, usul klasiklerinde yer alan ilgili kısımları iktibas etmekten öte tespitte bulunmamıştır. Ayrıca bahsi geçen her iki çalışmanın da, mütekellim usul geleneği bağlamında meseleye dair görüşleri tasnif etmekle birlikte, Cessâs'tan başlayarak Hanefî usul literatüründeki gelişimi ortaya koymadığı görülmektedir.

Çalışmamızda öncelikle usulcülerin tartıştığı söz konusu meseleye dair kavramların mahiyeti ve meseleye yönelik yaklaşımlarda etkisi olduğunu düşündüğümüz fikrî ve tarihî arka planı ele alacağız. Ardından Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şer'î hakikatleri reddeden Bâkıllânî'nin temsil ettiği Eş'arî usulcülerin görüşlerinin Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren nasıl evrildiğini ve nihayetinde hemen bütün Ehl-i sünnet çevrelerinde şer'î hakikatleri kabul noktasına varıldığını mütekellim ve Hanefî usul geleneğinin klasik eserlerinden hareketle göstermeye çalışacağız. Çalışmanın temel hedefi, şâriin lafızların anlamları üzerindeki tasarrufuna dair kanaatin, Bâkıllânî ve sonrasında, mütekellim ve Hanefî usul düşünce tarihinde zaman içinde nasıl değiştiğini fikrî ve tarihî gelişmelerle irtibatlı olarak ortaya koymak ve bu tasarrufun keyfiyetine dair ileri sürülen görüşleri incelemektir.

## I. Şer'î Hakikatlerin ve İlgili Kavramların Mahiyeti

Usul literatüründe rastlayabildiğimiz kadarıyla şer'î hakikatlerden söz eden ilk usulcü Cessâs'tır. Mu'tezilî eğilimiyle bilinen Cessâs, sonradan

1 İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 162-75.

2 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, neşredenin girişi, I, 104-34.

literatürde bir hakikat türü olarak ele alınacak şer'î hakikatleri ifade ederken, bu isimlerden ya doğrudan şer'e izâfe ederek "esmâü'ş-şer'" veya şer'î sıfatıyla niteleyerek "el-esmâü'ş-şer'iyye" şeklinde bahseder. Ayrıca sonraki literatürde olduğu gibi bu meseleye hakikat-mecaz bağlamında detaylı bir şekilde yer vermemekle birlikte, muhtelif başlıklar altında yeri geldikçe değinir.

Birden fazla yerdeki "أَسْمَاءُ الشَّرْعِ الْمَوْضُوعَةِ فِيهِ لِمَعَانٍ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لَهَا فِي اللُّغَةِ" ve benzer ifadelerinden,[3] Cessâs'ın şer'î isimleri "öncesinde dilde bu şer'î anlamları taşımamakla beraber sonradan bu anlamlara vazolunmuş (belirlenmiş) isimler" şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır. Buna göre şer'î isimler, taşıdıkları şer'î anlamlar için dildeki ilk vaz'da belirlenmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle şâri' bu isimleri dilde belirlendikleri anlamdan kendi belirlemiş olduğu şer'î bir anlama nakletmiştir. İtikadî anlamlar taşıyan kavramlara gelince, Cessâs "kâfir", "mümin" ve "münâfık" gibi lafızların şeriatta, dilde vazolunmadıkları anlama vazolunduğunu vurgulayarak bunları da namaz, oruç ve ribâda olduğu gibi şer'î isimler olarak tesmiye etmiştir.[4] Cessâs'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre, ister şer'î ister itikadî anlamları ihtiva etsin, şer'î isimlerde kelimenin dilde vazolunduğu anlamdan şeriatta mevcut olan anlama nakli söz konusudur. Diğer bir ifadeyle şâri' lafzın ilk vazedildiği lugavî anlamı terkederek ismi yeni bir şer'î anlama vaz'etmiştir. Bu durumda isim, lugavî anlamını kaybetmesi ve şer'î anlam kazanması sebebiyle artık lugavî hakikat olmaktan çıkıp şer'î hakikat haline gelmiştir.

Cessâs, şer'î anlama naklin keyfiyetine ise mücmel lafızların kısımlarını ele aldığı bölümde yer verir. Buna göre şer'î ismin kendisinde bir kapalılık bulunup, mânasının açığa kavuşması için şâriin beyanına ihtiyaç vardır. Nitekim namaz, oruç, ribâ gibi lafızlar ona göre dilde sahip oldukları anlamdan farklı bir anlama şâri' tarafından taşınmış, bu yeni anlamın açıklanması bir nevi lafızdaki icmalin tefsiri olmuştur. Dolayısıyla yeni vazedildiği anlam

3 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 66; IV, 110.

4 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 110. Cessâs'ın gerek amelî gerek itikadî anlam taşıyan isimleri şer'î isimler başlığı altında değerlendirip her ikisinde de yeni bir vaz'ın bulunduğunu ifade ettiği dikkate alındığında; namaz, oruç, ribâ gibi amelî anlamlar ihtiva eden şer'î isimlerin Bâkıllânî tarafından "bir inanç tartışmasına dönüştürüldüğü" iddiası pek isabetli görünmemektedir (söz konusu iddia için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 163-64). Zira Cessâs'tan beri amelî anlamlar taşıyan şer'î isimler bir inanç tartışmasının uzantısı olarak itikadî anlamlar taşıyan isimlerle aynı kategoride ele alınmıştır. İleride bahsedileceği gibi Kādî Abdülcebbâr da itikadî anlamlar kazanan yeni hakikatleri fıkhî / amelî anlamlar taşıyan şer'î hakikatler üzerinden temellendirmiştir.

şâriin beyanına muhtaç olduğundan, Cessâs bu tür isimleri aynı zamanda mücmel kategorisinde ele almıştır.[5]

Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ise, hakikatin bir türü olarak ele aldığı şer'î ismi, "mânaya vaz'ının şer yoluyla sağlandığı isim" şeklinde tanımlar.[6] Bu tanıma göre şer'î ismin bu yeni anlamı şeriat tarafından belirlenmiş yani vazedilmiştir. Basrî, hocası Kādî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) dayandırdığı görüşte ise şer'î isimlerin iki şartı bulundurması gerektiğini ifade eder. Bunlardan ilki ismin mânasının şeriatla sabit olması, ikincisi ismin bu mânaya şer' tarafından vazedilmiş olmasıdır.[7] İlk şarta göre ismin mânasının şeriatta bulunması gerekirken ikinci şarta göre ismin söz konusu mâna için sübûtunun şâriin vaz'ı yoluyla gerçekleşmesi gerekir. Dilciler vaz'a konu olan ismi veya mânayı bilseler de bilmeseler de, bu isim şer'î isim olarak adlandırılır. Basrî'nin yer verdiği tanımlardan ve ifadelerden, gerek kendisine gerek hocası Kādî Abdülcebbâr'a göre şer'î isimlerin şâri' tarafından yeni bir anlama vazedilen isimler olduğu görülmektedir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, meselenin kelâmî arka planı incelenirken ifade edileceği üzere, mümin ve fâsık kavramlarının dilde sahip oldukları anlamından farklı bir anlama nakledildiğini, söz konusu kavramların bu nakille lugavî anlamlarından farklı anlamlara geldiğini savunur. Lafızların lugavî anlamıyla yeni kazandığı anlam arasında herhangi bir irtibatı şart görmemesi hatta farklılığı öne çıkarması, Kādî Abdülcebbâr'ın bahsettiği naklin bir tür vaz' olduğuna delâlet eder.

Kādî Abdülcebbâr, kelâm eseri *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de isimleri şer'î, örfî ve lugavî olarak üçe ayırır. Şer'î isimleri ise kendi içinde; mümin, kâfir ve fâsık gibi itikadî fiillerin fâillerine delâlet eden "dinî isimler"e ve namaz gibi dinî olmayan isimlere ayırır.[8] Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebbâr itikadî anlamlara nakledildiğini düşündüğü isimleri dinî olarak nitelemiş, amelî (fıkhî) anlamlara naklin gerçekleştiği isimleri ise dinî olmayan şer'î isimler olarak isimlendirmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın muasırı olup şer'î hakikatleri reddeden Eş'arî usulcü Kādî Bâkıllânî ise, Mu'tezile'ye nispet ettiği tasnifte isimleri lugavî, dinî ve şer'î olmak üzere üç kategoride ifade etmiştir. Buna göre daha çok şâriin itikadî anlamlar için belirlediği iman, küfür, fısk ve türevleri olan kavramların dinî isimler, şâriin lugavî anlamlarından amelî anlamlara

5 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 65-66.

6 "الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى" bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 24.

7 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 23-24.

8 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 709-10.

naklettiği iddia edilen isimlerin şer'î isimler olarak ifade edildiği görülür.[9] Şu var ki Kādî Abdülcebbâr'ın tasnifinde şer'î isimler, hem dinî isimleri hem de Bâkıllânî'nin şer'î olarak nitelediği isimleri kapsayan üst kategori olarak ele alınmıştır.[10]

Bâkıllânî usul eserinde Mu'tezile'nin ve nakli kabul eden diğer grupların şer'î isim tanımını naklederken "şer'î isimlerin, şeriatta şer'î hükümlere nakledilen lugavî isimler" olduğunu ifade eder. Nitekim onlara göre bu hükümlerin ortaya çıkmasıyla, "isimlerin vaz'ına ihtiyaç duyulmuştur." Bu isimlerin vaz'ı Araplar'ın önceden kullanmadığı lafızlara yeni bir vaz' ile ya da dilde mevcut isimlerin mânalarının nakliyle sağlanabilir. Mu'tezile'nin bu iddiasına karşı çıkan Bâkıllânî, onların iddia ettiği gibi isimler şer'î hükümlere nakledilseydi bu isimlerin lugavî anlamda ne hakikat ne de mecaz olması gerekirdi.[11] Bu durumda nakil, dildeki mevcut isimlerin lugavî anlamlarından şeriattaki anlamlara aktarılmasıyla gerçekleşir ve Bâkıllânî'nin de ifade ettiği gibi yeni bir vaz' anlamına gelmektedir. Zira bu isimler lugavî hakikat olmaktan çıkmakla birlikte mecaz gibi lugavî anlamla irtibatlı herhangi bir anlamda da kullanılmamaktadır.

İlk fıkıh usulü klasiklerinde tanımı açık bir şekilde yapılmasa da, Mu'tezile'nin kabul ettiği ve Bâkıllânî'nin karşı çıktığı nakil, şâriin bir ismi dilde vazolunduğu ilk anlamdan şeriattaki anlama taşımasını ifade etmektedir. Bu durumda ismin ilk anlamından farklı bir anlama nakli yeni bir vaz' ile gerçekleşir. Nakilde lugavî vaz' ve şer'î vaz'a konu olan anlamlar arasında ise istiâre vb. herhangi bir irtibatın bulunması gerekmez. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, nakil lugavî anlamdan ikinci bir anlama, herhangi bir "münasebet" şart olmaksızın, vaz' yoluyla gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle nakledilen isimler mecazdaki gibi herhangi bir münasebet sebebiyle kullanılmayıp ikinci bir vaz'a konu olmuşlardır.

İlerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1212) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) gibi usulcüler nakledilen lafızların ilk ve ikinci anlamları arasında münasebet var ise lafzı "menkul" olarak isimlendirirken iki anlam arasında herhangi bir irtibatın bulunmadığı durumda ikinci vaz'a

9 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 388-89.

10 Görüldüğü gibi Cessâs ve Kādî Abdülcebbâr'ın terminolojisinde "şer'" lafzı dinin hem itikadî hem amelî cihetine delâlet etmektedir. Bununla birlikte Bâkıllânî'nin dinî ve şer'î isimleri ayrı kategoriler şeklinde ayırması, IV. (X.) asrın sonlarında şer' kavramının dinin amelî kısmına hasredilmeye başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Makalede kolaylık olması açısından Bâkıllânî'nin yaptığı ayırım dikkate alınarak, itikadî anlamlara nakli iddia edilen isimler dinî, fıkhî anlamlara nakli kabul edilen isimler şer'î olarak nitelenecektir.

11 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 390-92.

konu olan bu lafızları "mürtecel" olarak isimlendirmişlerdir. Bu sebeple söz konusu usulcülerin menkul ve mürtecel arasında ayırım yaparak şer'î isimlerin naklini sadece ilk anlamla irtibatlı şekilde kabul etmek suretiyle naklin muhtevasını daralttıkları söylenebilir. Fahreddin er-Râzî ve takipçisi olan usulcüler nakle konu olan isimleri bir hakikat türü olarak ifade etmekle birlikte nakil kavramının muhtevasını farklı bir şekilde doldurmuşlardır. Özellikle Râzî'den sonra şer'î isimleri bir hakikat türü olarak ifade etmeye başlayan mütekellim usulcülerden Beyzâvî (ö. 685/1286), Cüveynî ile birlikte öne çıkan mecaz yollu tasarrufu ve bu kullanımın yaygınlaşmasını tanıma ekleyerek şer'î hakikatleri "şöhret bulan lugavî mecazlar" şeklinde tarif etmiştir. Beyzâvî'nin zikrettiği bu tasavvurun oldukça benzerinin Hanefî-fukaha geleneğinde "kullanımı yaygınlaşan mecaz" şeklinde yer bulduğu görülür. Mâmâfih ileride temas edileceği üzere, Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi mütekellim usulcüler ile Hanefî-Mâtürîdî usulcüler nakil ve şer'î hakikat kavramlarını ilk ortaya çıktığı anlamıyla kabul ederek, şâriin lafızlar üzerinde tasarrufunu Mu'tezile gibi vaz' olarak ifade etmekten geri durmamıştır.

Zikri geçen tanımlar şer'î hakikatlere dair bütüncül bir tasvir sunsa da meselenin ortaya çıkışında etkili olan fikrî öncüllerin gösterilmesi düşünce tarihindeki yerini tespit için önemlidir. Klasik dönem usul ve kelâm eserleri bu gözle incelendiğinde meselenin kelâmî kökenini aydınlatmak mümkündür.

## II. Şer'î İsimler Meselesinin Kelâmî Kökeni

Şer'î isimler meselesinin arka planına dair usul literatürü incelendiğinde, bazı Ehl-i sünnet usulcülerin eserlerinde şer'î hakikatler görüşünün İslâm dini içine sokulmaya çalışılan bir bidat olduğuna dair açık ifadeleri görülür. Bunlardan Bâkıllânî, Hâricîler ve Mu'tezile'nin lafızların dildeki mânalarının başka bir anlama taşındığına yani nakledildiğine dair iddiasını "bidat" olarak nitelemekte,[12] Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise Mu'tezile'ye nispet ettiği bu görüşü -imanın tanımı bakımından- "İslâm'da zuhur eden ilk bidat" olarak ifade etmektedir.[13] Bâkıllânî, kim oldukları açıkça söylemese de, bazı zayıf fakihlerin de nakil görüşünde Mu'tezile ile hemfikir olduğunu belirtmektedir.[14] Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, nakil görüşünü kabul edenleri "şüyûhunâ" ibaresiyle Mu'tezile şeyhleri

12 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387.

13 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 183.

14 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387-88.

ve fakihler olarak ifade ederken, nakil görüşüne karşı çıkanların Mürcie'den bir grup olduğunu ileri sürmektedir. Hem Bâkıllânî hem Şîrâzî, nakil görüşünü reddedenleri "ehlü'l-hak", "cemîu Selefi'l-ümme" ve "mezhebü Ehli's-sünne" gibi terkiplerle nitelemekte, lugavî mânadan şer'î mânaya naklin Ehl-i sünnet usulcüleri tarafından reddedildiğini vurgulamaktadır.[15] Ancak Bâkıllânî'nin de sözünü ettiği üzere, Mu'tezile'den olmayıp nakli destekleyen fakihlerin var olması bu meselede Ehl-i sünnet fakihleri ve usulcüleri arasında ittifak olmadığını gösterir. Dahası, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıklayacağımız gibi, nakle mutlak olarak karşı çıkan Bâkıllânî'nin yaklaşımının kendisinden sonraki Eş'arî usulcüler tarafından bile tenkide tâbi tutulması nakle tamamen karşı çıkan tavrın çok kuvvetli olmadığını düşündürtmektedir. Zira güçlü olsaydı az da olsa bu tavrın takipçilerinin olması beklenirdi, oysa durum bunun tam aksidir. Bâkıllânî ve Şîrâzî'nin ümmetin selefinin ve Ehl-i sünnet'in tamamının naklin varlığını reddettiklerine dair ifadeleri ise, ancak itikadî mânalara delâlet eden dinî isimlere hasredildiğinde doğru anlaşılabilir. Zira usulcülerin meselenin kelâmî kökenine dair verdikleri bilgiler, esasında Ehl-i sünnet'in, Mu'tezile'nin iman, küfür, fısk ve türevleri gibi itikadî lafızları istedikleri cihette tevil etme eğilimine karşı çıktığını göstermektedir.

Nitekim Şîrâzî bu bidatın Hz. Osman'ın ölümüyle başlayan fitneleri takip eden süreçte Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünü ileri sürmesiyle ortaya çıktığını belirtmektedir.[16] Bilindiği gibi Mu'tezile, fitne döneminde sahâbe de dahil savaşta ölenlerin durumunu küfür ve iman arasındaki fısk ile nitelemiştir. Onlara, ölenlerin Allah'ın varlığı ve birliğini tasdik etmeleri sebebiyle mümin oldukları ileri sürüldüğünde ise "iman" isminin tasdik anlamı taşıdığını ancak şer'in bu ismi, dildeki tasdik anlamından mâsiyet işlememek anlamına naklettiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, fitne dönemindeki savaşta ölenler de mâsiyet işledikleri için imandan çıkmışlar ancak kâfir de olmayıp ara bir kategori olarak fâsıklıkla nitelenmişlerdir.[17]

Şer'î hakikatler meselesinin kelâmî arka planına dair bilgilere Mu'tezile'nin fıkıh usulü eserlerinde rastlanmasa da, V. (XI.) asrın başlarında vefat eden Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* isimli kelâm eserinde söz konusu meselenin kelâmî temellerine dair net açıklamalar yer alır. Kādî Abdülcebbâr eserinde, mürtekib-i kebîre meselesini ele aldığı "el-menzile

15 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 183.

16 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 172.

17 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 172-73; ayrıca bk. Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", s. 235-36.

beyne'l-menzileteyn" kısmında iman, küfür, fısk ve türevi olan kavramları konu edinmiş, dinî ve şer'î hakikatler meselesine bu bağlamda temas etmiştir.[18]

Kādî Abdülcebbâr "sâhib-i kebîre"nin[19] Mürcie'nin iddiasının aksine mümin olarak isimlendirilemeyeceğini ve fakat Hâricîler'in iddiasının aksine kâfir olarak da tesmiye edilemeyeceğini ifade eder. Nitekim Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse bu iki isimden farklı olarak ancak fâsık şeklinde isimlendirilebilir. Karşı argüman olarak ileri sürülen, Allah'a ve resulüne iman edenlerin cenneti hak edeceğine dair nasları tevil eden Kādî Abdülcebbâr, "mümin" lafzının dilde vazolunduğu ilk anlamının devam etmediğini şer'de farklı bir anlam kazandığını savunur. Bu görüşüne delil olarak, âyetlerde[20] "mümin" lafzının ancak "övgü" (medh) ve "yüceltme" (tâzim) ile beraber vârit olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre "mümin" naslara göre esasında mücerret iman eden kimse olmayıp aynı zamanda övgü ve yüceltmeye hak kazanmış kimsedir. Nitekim bu lafız lugavî anlamında devam ediyor olsaydı bir kimse başka birini tasdik etse veya herhangi bir korkudan güvende olmasını sağlasa, kâfir olsa bile, mümin olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Benzer şekilde lafzın dildeki ilk anlamı devam etseydi konuşamayan kimsenin tasdiki lafzan gerçekleştiremediği için mümin olmaması gerekirdi. Ayrıca "mümin" isminin dilde kendisinden türediği fiil dikkate alındığında, pişmanlığı durumunda dahi kişinin hâlâ bu isimle nitelenebilmesi gerekir. Nitekim bir kimsenin vurma ve sövme gibi bir fiilinden sonra pişman olması o kimsenin "vuran" ve "söven" ismiyle tesmiye edilmesine engel değildir.[21] Oysa "mümin" ismi, şeriatta dilde vazolunduğu mânadan ve türediği fiilden farklı bir anlam kazanmıştır.[22]

Kādî Abdülcebbâr, iman lafzı üzerinde durduktan sonra bu lafızdan başka isimlerin de dildeki anlamından şer'deki anlama aktarıldığını ifade eder. Bu aktarımı "nakil" kavramıyla ifade eden Kādî Abdülcebbâr, bir ismin dilde ilk vazolunduğu anlamdan şeriattaki bir anlama naklinin câiz olduğuna dair deliller serdetmiş, naklin câiz olduğu gibi vâki olduğuna dair misaller getirmiştir. Buna göre namaz dilde dua anlamına vazolunmuşken, şeriatın gelmesiyle

18 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 697-710.

19 Bu kavram Kādî Abdülcebbâr'ın metninde mürtekib-i kebîre kavramıyla eş anlamlı olarak "büyük günah işleyen kimse" mânasında kullanılmıştır.

20 Bu iddiası için "Müminler kesinlikle kurtuluşa ermişlerdir" (el-Mü'minûn 23/1), "Müminler ancak Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen kimselerdir" (el-Enfâl 8/2) gibi âyetleri misal göstermiştir.

21 Nitekim iştikak meselesi fıkıh usulü literatüründe hususen mütekellim usul geleneğinde bahsi geçen kelâmî arka planıyla tartışılmıştır.

22 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 703.

birlikte artık belirli rükünleri ihtiva eden bir ibadet anlamını kazanmıştır. Benzer şekilde lugatta "tutmak" anlamına gelen oruç (savm), şeriatta belirli bir vakitte bir tür tutmayı ifade etmekte, dilde artış anlamına gelen zekât ise şeriatta belirli bir maldan bir kısmını vermeyi ifade etmektedir.[23] Dolayısıyla nakledilme bakımından dinî isimlerle şer'î isimleri aynı düzlemde değerlendiren Kādî Abdülcebbâr'a göre, şer'î isimlerde naklin gerçekleşmesi dinî isimlerde de naklin varlığına delildir.

Kādî Abdülcebbâr iman ve islâm kavramlarını ve bunların şeriatta kazandığı yeni anlamları açıkladıktan sonra farklı kelâm mezheplerinin iman tanımlarını eleştirir. Bunlardan Neccâriyye'nin "kalple bilme" (mârifet) tanımının doğru olmadığını, zira bu tanıma göre Allah'ı bilen kimsenin, O'nu inkâr etse de etmese de, farzları yerine getirmese dahi mümin sayılması gerektiğini, bunun ise yanlış olduğunu ifade eder. Kerrâmiyye'nin imanın dille ikrar olduğuna dair iddiasını tenkit eden Kādî Abdülcebbâr'a göre, diliyle ikrarda bulunan bir münafık mümin sayılamayacağına göre bu tanım da doğru olamaz. Eş'arîler'in "kalp ile tasdik" tanımına gelince, bu tanımı doğru bulmayan Kādî Abdülcebbâr, Arap diline göre tasdikin kalp ile değil ancak dille olabileceğini ifade eder. Ayrıca ona göre kalp ile tasdik teslim edilse bile, inandığını dille ikrar etmeyen ve "cevârih" (uzuvlar) ile amelde bulunmayan kimse mümin sayılamaz. Eş'arîler'in bu tanımının kaynağının kelâm-ı nefsî görüşü olduğunu bu görüşü ise sözle ilgili bölümde çürüttüğünü ileri sürer.[24]

Görüldüğü üzere hem itikadî mahiyette olan dinî isimlerin hem de amelî mahiyet taşıyan diğer şer'î isimlerin dilde vazolundukları anlamı kaybederek farklı anlamlar kazandığını ileri süren Kādî Abdülcebbâr, nakil olarak ifade ettiği bu durum üzerinden "menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Mu'tezile bu görüş temelinde iman / mümin kavramları için ileri sürdüğü tanımları, bu gibi kavramların dilde sahip olduğu anlamlardan uzaklaştığını yani nakledildiğini iddia ederek gerekçelendirmiştir. Ayrıca naklin fıkıh usulünde tartışılan namaz, oruç ve zekât gibi şer'î isimlerde câri olduğunu göstermek suretiyle görüşünün temelinde yer alan mümin lafzının da nakle konu olduğunu gerekçelendirmiştir. Diğer bir ifadeyle, sonraları şer'î hakikat olarak ifade edilecek isimlerin naklini, itikadî anlamlar taşıyan dinî hakikatleri ispatlamak için bir argüman olarak ileri sürmüştür. Kādî Abdülcebbâr örneğinde görüldüğü gibi, Mu'tezilî kelâmcılar özellikle iman, küfür ve fısk gibi itikadî kavramların ve türevlerinin muhtevasını kendi kelâmî öncüllerine göre açıklayabilmek için bu isimleri dildeki

23 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 705.

24 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 709.

anlamlarından farklı anlamlara tevil etmişler, isimlerin nakledildiği bu ikinci anlamın ise şâri' tarafından vazolunduğunu varsaymışlardır. Bu bakımdan dilde gerekli esnekliği sağlayarak böyle bir tevili mümkün kılması hasebiyle dinî isimler görüşünün, Mu'tezile'nin düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr'ın muasırı olan Eş'arî mütekellim-usulcü Bâkıllânî, ilgili nasları Mu'tezile'nin öncüllerini temellendirecek tevillere açık hale getirdiğinin farkına vardığı için dinî isimlerin yanı sıra şer'î isimleri de reddetme yoluna gitmiştir. Nitekim şâriin isimleri nakline *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* isimli kelâm eserinde açıkça karşı çıkmış; iman, islâm, küfür ve fısk gibi kavramların şâri' tarafından lugavî anlamında kullanıldığını ve hiçbir şekilde farklı bir anlama naklin söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Bu bölümde imanı kalpte gerçekleşen tasdik şeklinde tanımlayan Bâkıllânî, görüşüne gerekçe olarak, iman lafzının Kur'an'ın nüzûlünden ve Hz. Peygamber'in bi'setinden önce, lugatta tasdik anlamına geldiğine dair dilcilerin ittifakının bulunduğunu söyler. Nitekim iman fiilinin tasdik etme anlamına geldiğini ifade eden âyetin[25] bunun delili olduğunu belirtir. Ona göre şayet bu gibi lafızlar Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, şeriatta lugat anlamlarından başka anlamlara nakledilseydi, bu nakil tevâtür yoluyla bilinirdi. Oysa ona göre, iman gibi lafızların lugattaki anlamlarının devam ettiği yaygın bir şekilde bilinmektedir.[26]

Bâkıllânî, usul eserinde şariin herhangi bir lafzı belirlediği bir anlama nakletmediğine, ilâhî hitabın sadece Arapça olduğuna ve bu hitapta lugavî vaz'ın devam ettiğine dair "ehl-i hakk"ın ve daha önceki dönemlerin âlimlerinin görüş birliği ettiğini ifade ettikten sonra, ittifak edilen bu görüşlere yönelik itirazın Mu'tezile ve Hâricîler'in yanı sıra bunların ortaya attığı şüphelere aldanan fakih geçinen kimselerden geldiğini ifade etmektedir.[27] Bâkıllânî'ye göre bu kimseler "Mu'tezile ve Hâricîler'in sapkın görüşlerini onaylama kastı olmaksızın" ve "ittifak edilen asla yönelik

25 "Biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanacak (mümin) değilsin" (Yûsûf 12/17). Bâkıllânî bu âyette yer alan mümin lafzının "tasdik eden" anlamına geldiğini ifade eder.

26 Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, s. 388-90.

27 B. Weiss, şer'î hakikatler meselesinin kelâmî olarak Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olması meselesiyle irtibatlı olduğunu söyler. Buna göre şer'î hakikatler gibi yeni bir vaz' iddia eden her düşünce, Kur'an'ın Arapça karakterini zedelediği için reddedilmelidir (bk. Weiss, *The Search for God's Law,* s. 142-43). Kısmen doğru olan bu tespit kanaatimizce eksiktir. Zira, her ne kadar Kur'an'ın bütünüyle Arapça oluşunu bir argüman olarak ileri sürse de, Bâkıllânî'nin asıl kelâmî endişesinin Mu'tezile'nin temel prensiplerini meşrulaştırmaya yönelik tevillere ilişkin olduğu görülür.

muhalefetin kaynaklandığı temel öncülü bilmeksizin" onların görüşlerine uymuşlardır. Mamafih fakih geçinen zümrenin bu görüşü, Mu'tezile'nin ve Hâricîler'in (küfür, iman, fısk gibi) fiillerin isimleri, mürtekib-i kebîrenin durumu ile va'd ve vaîd[28] hakkındaki görüşlerini de doğru kabul etmeyi gerektirmektedir.[29] Başka bir ifadeyle Bâkıllânî, şer'î isimleri kabul etmenin aynı zamanda Mu'tezile'nin mürtekib-i kebîre meselesindeki temel öncüllerini kabul etmek anlamına geldiğini ileri sürerek, bu hususta dinî ve şer'î isimler arasında ayırım yapmanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Şu halde Bâkıllânî, şer'î hakikatler düşüncesine böyle bir kelâmî endişeden hareketle karşı çıkmıştır. Görüldüğü üzere, Kādî Abdülcebbâr'ın ifadeleri gerçekten Bâkıllânî'nin endişesini haklı çıkarır şekilde Mu'tezilî öncüllere vurgu yapmaktadır.

Bâkıllânî'nin bu kelâmî endişesini, içinde yaşadığı dönem dikkate alındığında daha iyi anlamak mümkündür. Bâkıllânî'nin yaşadığı dönem, Büveyhî hanedanlığının İran ve Irak topraklarına hâkim olduğu yıllara tesadüf eder. Bâkıllânî'nin doğum tarihi 330 (941-942) yılı olarak kabul edilirse, doğumundan sonra birkaç yıl içinde Şiî Büveyhîler, Sünnî Abbâsî hilâfetin merkezi Bağdat'ı ele geçirerek Sünnî hilâfetin ancak kendi siyasî hâkimiyetleri altında devamına izin vermişlerdir.[30] Mihne hadisesinden (218-232/833-847) sonra, yaklaşık bir asırlık zaman diliminde siyasî ve toplumsal destekten mahrum kalan Mu'tezile, özellikle Büveyhî yöneticilerinden Adudüddevle ve Fahrüddevle zamanında vezirlik yapan Sâhib b. Abbâd'ın (367-385/977-995) desteğiyle, Abbâsîler'in son dönemlerinde kaybettiği itibarı yeniden kazanmıştır.[31] Ayrıca Sâhib b. Abbâd'ın vezâret yıllarına rastlayan bu dönemde özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arası etkileşimin ortaya çıkma zemini bulduğu görülür. Nitekim sonraları Rey şehrinde kādılkudatlık yapacak olan Mu'tezilî kelâmcı Kādî Abdülcebbâr, Sâhib b. Abbâd tarafından İsfahan'a davet edilmiş ve burada Ehl-i sünnet âlimleriyle

28 Va'd-vaîd hakkında bilgi için bk. Çelebi, "Mu'tezile", s. 396.

29 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387-88. Bâkıllânî Ehl-i sünnet'e nispet ettiği görüşe karşı çıkan Mu'tezile ve Hâricîler'in iddialarını naklettikten sonra her iki fırkanın da dinî anlamlara nakilde bulunduğu iddiasıyla Allah ve resulü adına yalan söylediklerini ileri sürer. Nitekim imanın dinde vazolunduğunu iddia ettikleri anlam hususunda Mu'tezile içinde de ihtilâf bulunduğuna dikkat çeken Bâkıllânî'ye göre, bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen kesin bir delil olsaydı bunu kesin bir şekilde bilip aralarındaki ihtilâfı ortadan kaldırmaları gerekirdi. Dolayısıyla Bâkıllânî, şâriin söz konusu isimleri naklettiğini iddia ettikleri itikadî anlamlara dair kesin bilgiden mahrum olduklarını ifade ederek bu mesnetsiz iddialarının aslında Allah ve resulüne iftira etmek anlamına geleceğini ifade eder (Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 389-90).

30 Merçil, "Büveyhîler", s. 497.

31 Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 75-76; Çelebi, "Mu'tezile", s. 392.

ilmî münazaralara katılmıştır.[32] Benzer şekilde Bâkıllânî, Şîraz'da hükümdarın huzurunda gerçekleşen münazara meclislerinde Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen âlimlerine karşı elde ettiği başarı ile şöhret bulmuş, onun bu başarısı hükümdarın himayesini kazanma ile neticelenmiştir.[33] Ayrıca İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin düşüncesinin ekolleşmesinde ismi Bâkıllânî ile anılan İbn Fûrek'in de (ö. 406/1015) İsfahan'da Sâhib b. Abbâd'a, dolayısıyla Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet görüşleri savunmak üzere münazaralara katıldığı bilinmektedir.[34]

Şu halde Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin sistemleştirdiği Mu'tezilî düşünceye nihaî çerçevesini kazandıran Kādî Abdülcebbâr[35] ve Eş'arî kelâm düşüncesini teorik çerçeveye kavuşturan Kādî Bâkıllânî'nin düşüncelerini, Mu'tezile'nin ilmî merkezlerde hâlâ faal olduğu ve Mu'tezilîler ile Eş'arîler arasındaki entelektüel tartışmaların canlı bir şekilde sürdüğü bir dönemde ortaya koydukları anlaşılır.[36] Bâkıllânî'nin Mu'tezile'nin savunduğu şer'î hakikatleri tamamıyla reddetmesi, şer'î isimlerin lugavî olarak vazedildikleri anlam üzere devam ettiğini iddia etmesi ve meselenin kelâmî arka planına vurgu yapması, meselenin bu dönemde Eş'arî ve Mu'tezilî usulcüler arasında söz konusu arka plan üzerinden tartışıldığına işaret etmektedir. Nitekim bahsi geçtiği üzere, dönemin Mu'tezilî kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr da, şâriin, lafızları itikadî anlamlara naklettiğini iddia ettiği kelâm eserinde bu görüşüne gerekçe olarak şer'î hakikatlerin varlığını ileri sürmüştür.

32 Yurdagür, "Kādî Abdülcebbâr", s. 103.

33 Münazaralarda sağladığı üstünlükle Hükümdar Adududdevle'nin dikkatini çeken Bâkıllânî, mezkûr Şiî hükümdar tarafından oğlunu eğitmekle görevlendirilmiş, ayrıca Bizanslılar ile esir değişimi yapmak üzere İstanbul'a gönderilen heyete başkanlık etmiştir (bk. Gölcük, "Bâkıllânî", s. 531).

34 Yavuz, "İbn Fûrek", s. 496.

35 Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 76-77.

36 Nitekim Bâkıllânî'nin kelâm eserlerinden *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*'in Paris'teki nüshasının *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* başlığını taşıması Mu'tezile'nin bu dönemde güçlü bir entelektüel hasım olduğunu açık bir şekilde göstermesi bakımından dikkat çekicidir (bk. Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, neşredenin girişi, s. 20).

Mâmâfih V. (XI.) asrın ortalarından itibaren Mu'tezile'nin büyük merkezlerde siyasî himayeyi[37] ve toplumsal meşruiyetini kaybetmesi, bunların yanı sıra Ehl-i sünnet kelâmı için yeni meydan okumaların ortaya çıkması ile Eş'arîler'in Mu'tezile'ye yönelik ilk dönemdeki tepkilerini yumuşattığını söylemek mümkündür. Nitekim bu dönemde hususan Bâtınîlik ve felsefe gibi yeni fikrî rakiplerle yüzleşmek durumunda kalan Ehl-i sünnet kelâmının artık siyasî desteğini ve meşruiyetini yitirmiş olan Mu'tezile'ye yönelik tepkisini yumuşattığı görülür. Dârülislâmda vuku bulan bu siyasî-fikrî değişimin izlerini, kelâmla sıkı ilişkisi olan mütekellim usul geleneğinde de görmek mümkündür. Mu'tezile'nin İslâm düşünce tarihinde etkinliğini yitirmeye başladığı ve Eş'arî kelâmcılar için entelektüel hasmın artık değişmeye başladığı V. (XI.) asrın ortalarından itibaren, hususan Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî-mütekellim usulcülerin şer'î hakikatler meselesindeki tavrının gözle görülür şekilde değişmeye başladığı ve artık şâriin lafızların anlamları üzerinde tasarrufunun kabul edildiği görülür. VII. (XIII.) asırla birlikte kaleme alınan mütekellim ve Hanefî usul eserlerinde ise, şâriin isimler üzerinde tasarrufu için ileri sürülen açıklamalar değişse de, bu isimlerin şer'î hakikatler olduğu açıkça ifade edilmiştir.[38]

Bahsedilen evrilmenin daha yakından görülebilmesi için, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şer'î hakikatler meselesinin Bâkıllânî'den son dönem Hanefî

37 Özellikle Tuğrul Bey'in Mu'tezilî âlimleri himaye eden veziri Amîdülmülk Kündürî'nin Alparslan tarafından azledilip yerine Nizâmülmülk'ün tayin edilmesiyle (456/1064), Mu'tezile eski gücünü iyice kaybetmiştir. Nizâmülmülk'ün; Bağdat, Basra, Nîşâbur ve İsfahan başta olmak üzere pek çok merkezde fıkıhta Şâfiî, kelâmda Eş'arî geleneğin eserlerinin okutulduğu Nizâmiye adı verilen medreseleri açması, Mu'tezile'nin başta Bağdat olmak üzere dârulislâmın pek çok merkezinde etkinliğini yitirmesinde önemli rol oynamış; Mu'tezile düşünce tarihindeki varlığını yavaş yavaş kaybederek faaliyetini daha çok Horasan ve Hârizm'de devam ettirmiştir. Bir süre Hârizmşahlar'ın da desteğini alan Mu'tezilîler, Hârizm'deki varlıklarını VIII. (XIV.) asra kadar sürdürmüşlerdir. Bu bölgede Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi Mu'tezilî âlimler yetişse de söz konusu gelenek içinde özellikle kelâm literatürüne ve mütekellim fıkıh usulü literatürüne ciddi katkı yapan düşünürlere rastlanmaz. Bu tarihlerden itibaren Mu'tezilî görüşler daha çok Zeydiyye ve son dönem İmâmiyye ilim adamlarının eserlerinde varlığını devam ettirmiştir (daha geniş bilgi için bk. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 79-80; Çelebi, "Mu'tezile", s. 393; Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", s. 116; ayrıca bk. Gimaret, "Mu'tazila", s. 785-86).

38 Hanefî usul geleneğinde her ne kadar bütün usulcüler tarafından şer'î isimler bir hakikat olarak ifade edilmese de geleneğin temelindeki Cessâs'ın eserinden başlayarak bütün Hanefî usulcülerce şâriin tasarrufunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hanefî usul düşüncesinin temelindeki Mu'tezilî etki dikkate alındığında, literatürde şâriin tasarrufunun kabulünde Bâkıllânî'de olduğu gibi açık bir tartışmaya niçin rastlanmadığı daha iyi anlaşılabilir.

ve mütekellim usulcülerine kadar seyrinin detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

### III. Şer'î İsimler Meselesinin Usul Düşüncesi Tarihindeki Seyri

Meselenin usul düşünce tarihindeki seyri incelenirken öncelikle Mu'tezile'nin görüşü açıklanacak, sonrasında Bâkıllânî'nin bu görüşe verdiği cevap incelenecektir. Bunun akabinde, önce Bâkıllânî'nin halefi olan Eş'arî-mütekellim usulcülerde şâriin tasarrufunun Cüveynî'den itibaren kabul edilme süreci metinler üzerinden takip edilecek; ardından Hanefî usulcülerinin meseleye ilişkin görüşlerinin gelişimi ele alınacaktır. Hanefî usul düşüncesinin incelendiği başlıkta Debûsî-Serahsî-Pezdevî-Sadrüşşerîa çizgisinin temsil ettiği fukaha usul geleneği ile eserlerinde mütekellim usul geleneğindeki birikimi de mezceden İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm gibi usulcülerin temsil ettiği memzuç gelenekte görüşlerin seyri kronolojik bir sırayla incelenmeye çalışılacaktır. Bu başlıkta ayrıca, meselenin aynı zamanda birbirleriyle yakın dönemde yaşayan Mâtürîdî-Hanefî usulcülerin usul metinlerindeki seyri ele alınacaktır.

#### A. Mu'tezile'nin Şer'î İsim Görüşü ve Bâkıllânî'nin Eleştirisi

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra günümüze ulaşan ilk usul eseri sayılan Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde, yukarıda değinildiği gibi, şer'î hakikatler meselesine mahsus bir bölüm yer almasa da meseleye dair Mu'tezilî yaklaşımı farklı bölümlerde görmek zor değildir. Nitekim Cessâs, şer'î isimlerin lugatta sahip oldukları anlamdan farklı olarak yeni bir anlama tayin edildiğini, teknik ifadeyle vazedildiğini açıkça ifade etmiş, bu hususta itikadî anlamları içeren isimlerle fıkhî anlamları içeren lafızları birbirinden ayırmamıştır. Lugatta ve şeriatta vazolunduğu bu iki anlama da muhtemel olması bakımından bu tür isimlerin mücmel olduğunu ifade eden Cessâs'a göre anlamlardan birini tercih etmek için şâriin beyanına ihtiyaç vardır. Ayrıca bu lafızların şeriatta kazandıkları anlamlarının sabit olabilmesi mecazda olduğu gibi karineye bağlıdır; karine varsa şeriatta vazolundukları anlama nakilleri kesinleşir, karine yoksa bu isimler lugattaki anlamlarına hamledilir.[39]

39 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 368. Cessâs'ın bu görüşünün şer'î isimlerin herhangi bir karineye ihtiyaç duymadan şer'î anlamlara delâletini kabul eden Mu'tezilî görüşle uyuşmaması dikkate alındığında, o dönemde Mu'tezile'nin şer'î hakikatler görüşünün usulî zeminde henüz tam olarak detaylandırılmadığı söylenebilir.

Cessâs'tan yarım asırdan fazla bir süre sonra vefat eden diğer bir Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise şer'î hakikatler meselesine hakikat-mecaz meselelerini ele aldığı bölümde müstakil bir başlık altında (el-hakāiku'ş-şer'iyye) yer verir. Şer'î isimlerin tanımı hususunda Cessâs ile aynı görüşü paylaşan Basrî, bu isimlerin şer'î anlamının lugattaki anlamdan farklı olarak şeriat tarafından vazedildiği düşüncesindedir. Basrî, şer'î isimlerin yukarıda naklettiğimiz tanımı ve hocası Kādî Abdülcebbâr'a nispetle yer verdiği şartları ifade ettikten sonra şeriatta bir anlam için isim vazedilmesinin yani dildeki anlamdan şer'î bir anlama naklinin, ismin ve mânanın dilciler tarafından bilinmesi veya bilinmemesi durumlarının tümünü şâmil olduğunu ifade eder.[40] Buna göre dilciler o mânayı bilseler de bilmeseler de yahut mânaya vazolunan ismi bilseler de bilmeseler de nakil gerçekleşebilir ve her durumda şer'î anlam için vaz' gerçekleştiğinden yeni mânaya nakledilen isim şer'î isim sayılır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu açıklamaların ardından, isimlerin naklinin imkânını ispatlamak için aklî argümanlar getirdikten sonra, ismin lugattaki anlamından şeriattaki bir anlama naklinin iyi oluşunu (hüsnünü) ispat için argümanlar serdeder; bunun ardından ise bazı isimlerin dildeki anlamlarından şeriattaki anlama naklinin vâki olduğunu hususî olarak "salât" (namaz) ve "savm" (oruç) lafızları üzerinden göstermeye çalışır.[41]

Mu'tezile'nin isimlerin dinî ve şer'î anlamlara nakledildiğine dair görüşüne literatürdeki ilk tepki, elimizdeki eserlerden hareketle söyleyecek olursak, Ehl-i sünnet usulcülerinden Kādî Bâkıllânî tarafından verilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın muasırı olup Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yaklaşık çeyrek asır önce vefat eden Bâkıllânî, şer'î hakikatler meselesini, hakikat-mecaz meselelerini işlediği kısımda, "örfî isimlerin sübutu ve bu şekilde nitelendirilmelerinin anlamı" meselesini ele aldıktan sonra konu edinir.[42] Örfte ilk vaz'daki anlamdan farklı bir anlamda kullanımı yaygınlaşan isimleri de şeriattaki anlamı yaygınlaşan isimler gibi gören Bâkıllânî, ismin örfte kazandığı anlamın yeni bir vaz' ile gerçekleşmediğini bu sebeple hakikat değil mecaz olabileceğini ifade eder.[43] Nitekim örfte yeni anlamlara vazolundukları iddiasıyla "şer'î

40 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 24.

41 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 24.

42 Meselenin kelâmî arka planında temas edildiği üzere Kādî Abdülcebbâr'ın argümanları isimlerin hem amelî hem de itikadî anlamlara nakledildiğini ispatlamaya mâtuftur. Bâkıllânî'nin muasırı olan Kādî Abdülcebbâr'ın kelâm eserini ve ilgili meseleye dair görüş ve delillerini görmüş olması muhtemeldir. Hususan Kādî Abdülcebbâr'ın eserinde meseleyi Mu'tezile'nin mürtekib-i kebîre gibi temel iddialarını desteklemek üzere vazetmiş olması ve Bâkıllânî'nin bu arka planın farkında olarak tepki göstermesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

43 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 367.

isimler" şeklinde nitelemenin yanlış olduğunu ifade ederek, bu nitelemenin ancak insanların kullanımındaki yaygınlığa bağlı olarak kullanıldığında yeni anlamın akla gelmesi bakımından mümkün olduğunu savunur. Bu bağlamda söz konusu isimlerin "ilk vazolundukları anlamdan şeriattaki anlama nakledildiği" iddiasını da reddeder.[44]

Bâkıllânî, şer'î isimler meselesini "bütün ahkâm ve ibadetlerin isimlerinin değiştirilmiş ve nakledilmiş olmayıp lugavî olduğu hakkında söz"[45] başlığı altında inceleyerek meseleye dair bakış açısını başlıktaki ifadeleriyle açıkça ortaya koyar. Bahsi geçtiği üzere, Bâkıllânî'ye göre ümmete yönelik hitabı sadece Arapça diliyle gerçekleştiği için, şârî' söz konusu isimleri Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yeni bir anlama vazetmemiş, lafızları mevcut / vazedildiği anlamlarında kullanmıştır.[46] Bununla birlikte şeriatı vazeden irade bu isimlere lugavî anlamlarına ek olarak bazı şer'î şartlar getirmiş olabilir. Ancak söz konusu isimlerde lugavî anlamda mahiyetçe bir değişiklik olmadığı için bu durum nakil anlamına gelemez. Söz gelimi "salât" lafzı ona göre, dilde sahip olduğu dua anlamını taşımaya devam etmekle birlikte şeriat tarafından bu anlama, secde, rükû, kıraat ve teşehhüt gibi bazı "şer'î şartlar" (شروط شرعية) ilâve edilmiştir. Diğer bir ifade ile ismin şeriatta kazandığı bu yeni anlam, ona göre lugat anlamının dışına çıkmayı gerektirecek nitelikte olmayıp vazolunan anlama bazı ârızî ilâveler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu isim için yeni bir vaz'dan söz edilemez.[47]

Kādî Bâkıllânî'nin Mu'tezile'nin nakil iddiasını dinî isimlerin yanı sıra şer'î isimlerde de reddetmesi, bizzat ifade ettiği kelâmî bağlamda düşünüldüğünde anlamlı hale gelmektedir. Çünkü kendi ifadesine göre; şâriin isimlerin mânaları üzerindeki tasarrufu bazı isimlerde kabul edilecek olursa, bu kabul Mu'tezile'nin kelâmî bakımdan yaptığı tevilleri meşrulaştıracak şekilde, dinî isimlerde de şâriin tasarrufunun bulunduğu görüşüne kapı aralayacaktır. Yani bazı şer'î anlamlarda yeni bir vaz'ın kabul edilmesi itikadî anlamlara naklin de kabulünü gerektirecek, bu ise Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e muhalif tevillerini meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Ayrıca Bâkıllânî'nin, Mu'tezile ile fikrî tartışmaların oldukça canlı olduğu bir dönemde "salât", savm gibi şer'î isimlerde nakli kabul ederken dinî isimlerde naklin imkânını reddetmesi açık bir tutarsızlık olarak eleştirilmesine yol açabilirdi. Nitekim hayatı Mu'tezile'nin siyasî himaye gördüğü ve kelâmda fikrî hareketliliğin

44 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 367-68.

45 "القول في أن جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير مغيرة ولا منقولة" (bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387).

46 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 387.

47 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 394-96.

oldukça canlı olduğu bir döneme rastlayan Bâkıllânî'nin böyle bir entelektüel çevrede görüşlerini Mu'tezile'den olabildiğince ayrı tutarak Eş'arî kimliğini keskin hatlarla şekillendirdiği göze çarpar. Şu halde Bâkıllânî'nin, şâriin isimlerde yeni anlam belirlemesine yani tasarrufuna yönelik iddialara karşı çıkışı, bu iddiaların Mu'tezile'nin kelâmî öncüllerini kabule götüreceği endişesiyle açıklanabilir. Ancak bu endişe Mu'tezile'nin fikrî etkinliğini yitirmeye başladığı sonraki dönemlerde yavaş yavaş etkisini yitirecek ve zamanla şer'î hakikatler ve nakil iddiası, farklı şekillerle de olsa, mütekellim ve Hanefî usul geleneğinin yorum nazariyelerinde kabul görecektir.

### B. Mütekellim Usul Geleneğinde Şer'î İsimler

Usul tarihinde Kādî Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) zikredilen görüşlerine yönelik ilk tenkitlerin, her ne kadar yaklaşımlarında farklılık bulunsa da, her ikisi de Nizâmiye medreselerinde hocalık yapan Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) geldiği görülür. Nizâmülmülk tarafından Nizâmiye medreselerine atanan ilk müderris olarak bilinen Şîrâzî,[48] Bâkıllânî'nin de savunduğu görüşü ehl-i hak ve Ehl-i sünnet mezhebinin görüşü olarak niteleyip Mu'tezile'nin iddiasını bidat olarak ifade etse de, naklin isimlerin bir kısmında bulunduğunu savunur. Nitekim onun meselenin çıkış noktası olan itikadî mânalara nakle karşı çıktığı ancak fıkhî mânalara nakli kabul ettiği anlaşılır.[49] Şîrâzî'nin nakledildiğini kabul ettiği isimlere örnek olarak "salât, savm, zekât, teyemmüm" gibi isimleri zikretmesi; şer'î anlamlara nakli itikadî anlamlara nakilden ayrı tuttuğunu, bunlardan ikincisini redderek Mu'tezile'den teberrî ederken ilk tür nakli savunduğunu gösterir. Şîrâzî'nin dinî ve şer'î isimlerin nakli arasında ayırım yapması, Bâkıllânî'nin temsil ettiği sistemli düşünme biçimi olan kelâma mesafeli olmasıyla açıklanabilir.[50]

Şîrâzî, namaz, oruç gibi isimlerin nakle konu olduklarının delilinin, bu lafızlar zikredildiğinde şeriatta vazedilen ibadet mânalarının akla gelmesi

48 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 160.

49 Şîrâzî, nakil meselesinin ortaya çıkışını ele aldıktan sonra, görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: "Bu meseleden (küfür, iman, fısk gibi itikadî mânalara nakilden) sakınmamız mümkündür. (Nitekim bu hususta) görüşümüz şudur: Bu mesele dışında isimler nakledilmiştir" (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 173). Bu açık ibare dikkate alındığında Şîrâzî'nin "naklin varlığını reddeden" usulcüler arasında değerlendirilmesi kanaatimizce mümkün gözükmemektedir (söz konusu değerlendirme için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 164).

50 Şîrâzî'nin mütekellim usul yazımına karşı mesafeli hatta eleştirel duruşuna dair bilgi için bk. İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", s. 70.

olduğunu ifade ederek şeriatta söz konusu lafızlar için vaz'ın gerçekleştiğini açıkça belirtir. Nitekim salât lafzı sadece lugavî anlamı olan duaya delâlet etseydi diliyle dua edemeyen dilsizin namazının salât olarak isimlendirilmemesi, dilde artış anlamına gelen zekât lafzının malda eksilmeyi gerektiren ibadet anlamına delâlet etmemesi gerekecekti. Oysa vâkıada bunlar salât ve zekât olarak isimlendirilmektedir.[51]

Bâkıllânî ve benzer görüşü savunanların âyetlerden hareketle ileri sürdüğü Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olduğu, dolayısıyla namaz, oruç, zekât gibi isimlerin lugat anlamlarına hamledilmesi gerektiğine yönelik iddialarını cevaplandıran Şîrâzî, âyetlerin Kur'an'ın Arapça olduğuna dair mânasını kendilerinin de kabul ettiğini, iddia ettiği naklin de bu dil çerçevesinde gerçekleştiğini savunur. Nitekim ona göre, "Bu lafızlar şeriatta istiare / mecaz yoluyla alınmış ve bilinen (mâruf) ibadetler için isimler haline getirilmişlerdir." Diğer bir ifadeyle, bu isimler şâriin mecazi kullanımı yoluyla şer'î anlamlara nakledilmişlerdir ve ona göre mecaz olan kullanımlar, isimleri Arapça olmaktan çıkarmaz.[52] Nitekim onun naklin gerçekleşme şekli olarak lugavî anlamlarla şer'î anlamlar arasında kurduğu istiare ilişkisi, mütekellim gelenekte Cüveynî ve Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından daha vurgulu şekilde kullanılacak ve mecaz yoluyla tassarruf mutlak naklin alternatifi olarak ileri sürülecektir.

Şer'î isimler ve nakil problemini, dile dair meseleleri ve dilin menşeini incelediği bölümde ele alan Cüveynî, Bâkıllânî'nin görüşünü açık bir ifadeyle "dik başlılık ve inatçılık"la (لجاج ظاهر) nitelemiş[53] ve naklin mutlak anlamda reddine karşı çıkmıştır. Bunun yerine önerdiği açıklamaya göre, lafızlara şer'î nitelikli yeni anlamlar mecaz yoluyla verilmiştir. Şöyle ki, şer'î anlam sabit olmakla birlikte isim lugavî anlamdan küllî bir şekilde nakledilmemiş, örfî hakikatlerde olduğu gibi ya mecaz kullanımın / istiarenin şöhret bulması ya da anlamın fertlerinin bir kısmına hasredilmesiyle "şer'in örfü" tarafından yeni bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla bu iki şekilde de tamamıyla bir nakil gerçekleşmeyip isim lugavî anlamla irtibatlı şer'î bir anlam kazanmıştır ve bu şer'î anlamın kullanımının yaygınlaşması söz konusudur. Mesela sözlükte dua anlamına gelen "salât" ismi şeriatta özel bir dua şekli sayılabilecek namaz anlamına hasredilmiştir.[54] Bu bakımdan Cüveynî, ismin şer'î anlama naklini ne Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi tamamıyla kabul eder ne de Bâkıllânî gibi tamamıyla reddeder. Ayrıca isimlerin şer'î anlamlara tamamıyla nakledildiğini

51 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 184.

52 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 185.

53 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 175.

54 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 177.

savunan Şîrâzî'den ise, yaptığı açıklama tarzıyla farklılaşır. Zira Şîrâzî itikadî ve şer'î anlamlara naklin arasını ayırarak ilkini reddedip ikincisini vaz' yoluyla gerçekleştiğini ileri sürerek tamamen kabul etmiş, böylece nakli isimlerden bir kısmına hasretmiştir. Cüveynî ise lafızların şer'î anlamları kazanmasını yeni bir vaz'ı gerektirmeyen mecazla açıklamıştır.

Gazzâlî de hocası Cüveynî gibi, Bâkıllânî'nin aksine, şer'in tasarrufunu inkâr etmenin mümkün olmadığını ancak Mu'tezile'nin iddia ettiği tarzda ikinci vaz'ı gerektiren bir naklin de doğru olmadığını söyledikten sonra Cüveynî'nin ileri sürdüğü -istiarenin yaygınlaşması ve anlamın fertlerinin bir kısmına hasredilmesinden ibaret olan- iki tasarruf şeklinden bahseder.[55] Ayrıca bu tasarrufun Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü gibi Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olması sabitesine halel getirmeyeceğini ifade eden Gazzâlî, söz konusu tasarrufun, rükû ve secde gibi şartların namazın unsurlarından sayılmaması gibi zorlama bir tevilden daha mâkul ve gerekli bir izah tarzı olduğunu düşünür. Çünkü ibadetler için şâriin isimler tercih etmesi ancak böyle bir tasarrufun var sayılması ile mümkündür.[56]

Gazzâlî, şâriin tasarrufunu vurguladığı ve ilk Eş'arîler'in meseledeki kelâmî tavırları sebebiyle yanlış anlaşılmalarından duyduğu endişeyi şu şekilde ifade eder:

> Ve onun (şer'in) salât (ismindeki) tasarrufu da bu şekildedir. Zira rükû ve secde şer'in namazın tamamı için ileri sürdüğü bir şarttır ve bu isim şer'in kullanımının örfüyle (sahip olduğu anlama ilâveten) bu şartı da kapsamıştır. Şu halde rükûnun ve secdenin namazın rüknü ve onun mahiyetinden olduğunu inkâr etmek uzak bir yorumdur. Bu sebeple tasarrufun şer'in kullanımının örfüyle gerçekleşen bu kısmını teslim etmek, secdenin ve rükûnun namazın mahiyetinden çıkartılmasından daha uygundur. Bu (tasarruf) kendisine ihtiyaç duyulan önemli bir teçhizat gibidir. Öyle ki şer'in tasavvur ettiği ibadetlerin bilinen isimlerinin olması gerekir ve bu ise dilde, isimde yapılacak bir tür tasarrufla vücuda gelir.[57]

Görüldüğü gibi "salât"ın mahiyetinin dua olduğunu iddia eden Bâkıllânî'nin rükû ve secde gibi rükünleri mahiyetin dışında görüp şeriattaki anlam değişikliğini önemsizleştirmesine karşı çıkan Gazzâlî, ismin şeriatta kazandığı anlamın mahiyete ilişkin olup ancak şâriin tasarrufunu kabul etmekle mümkün olacağını vurgulamıştır. Ayrıca "kullanımın örfü" ifadesiyle

55 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 20-21.

56 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 21-22.

57 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 21.

Gazzâlî de Cüveynî gibi ismin şâriin tasarrufu ile kazandığı bu anlamda kullanımının yaygınlaşması gerektiğini ifade etmiştir.

Şer'î hakikatler meselesine lafız kategorisi olan hakikatin hükümleri bağlamında yer veren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), örfî hakikatlerin hükmünden sonra "şer'î hakikat" şeklinde ifade ettiği şer'î isimlerin hükmünü ele alır. Söz konusu meselede tarafların görüşlerini inceledikten sonra isimlerin şer'î anlamlarda kullanımının, lugavî anlamından mecaz yoluyla sabit olduğunu ifade eder.[58] Dolayısıyla ona göre şâri', şer'î isimlerin anlamında mecaz yoluyla tasarrufta bulunmuştur. Bu tasarrufa göre, mevcut vazolunan lugavî anlamla uygun bir alâka kurulmuş, isim bu alâka üzerinden yeni anlamda kullanılmıştır. Nitekim argümanlarında ifade ettiği gibi iman, lugatta tasdiki ifade ederken, şer'î bağlamda daha hususi bir şeyi tasdik anlamında kullanılmıştır. Bunun gibi "salât" sözlükte duayı, savm ise "tutma"yı ifade ederken şeriatta "salât" belirli bir dua şeklini, savm ise belirli bir tutma eylemini ifade etmektedir.[59] Dolayısıyla ona göre, bir hakikat türü olarak ifade ettiği şer'î isimlerde şâriin tasarrufu mecaz yoluyla gerçekleşir. Râzî her ne kadar bu tasarrufu mecaz şeklinde isimlendirmişse de isimlerin şer'î anlamlara nakledilmesini bir vaz' olarak ifade etmiştir.[60]

Râzî'nin yaptığı lafız tasnifine göre, lafzın tek anlamın birden çok olması durumunda lafız ya bu anlamlardan önce birine vazolunmuş ardından diğerine naklolunmuştur yahut her ikisine de eş zamanlı vazolunmuştur. Nakil olarak isimlendirdiği ilk durumda ya iki anlam arasında bir münasebet bulunmaz veya bu iki anlam arasında herhangi bir münasebet bulunur. İlk durumdaki lafzı bir dil bilimi kavramı olan "mürtecel" kavramıyla isimlendiren Râzî,[61] ikinci durumda lafzın nakledildiği anlama delâletinin ilk vaz'daki

58 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299.

59 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 303-7.

60 Nitekim Fahreddin er-Râzî, nakilde bir lafzın önce dilde bir mânaya vazolunmasının sonrasında bu anlamın ortadan kalkmasının (nesih) ardından ise yeni bir anlama vaz'ın gerektiğini ifade eder (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 353). İltaş, Râzî'nin Basrî'den iktibas ettiği "mânaya vaz'ının şer' yoluyla sağlandığı isim" tanımı ve bu isimlerin kullanımının mecaz yoluyla gerçekleştiği iddiası açısından tutarlı olmadığını ifade eder. İsfahânî'nin, tanımının Eş'arîler'in prensipleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle Râzî'yi tenkit ettiğini nakleder (bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s.168 [297 nolu dipnot]).

61 Râzî'nin usulde, esasında bir dil bilimi terimi olduğu anlaşılan mürtecel kavramını, nahivcilerin kullandığı anlamdan farklı bir mânada ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî'den önce yaşayan meşhur dilci Abdülkāhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-9) alem (özel) isimleri kendi içinde ikiye ayırarak, öncesinde başka anlamlara vazolunan Esed, Zeyd ve Amr gibi alem isimler için menkul terimini, öncesinde başka hiçbir anlama vazolunmayan Gatafân gibi alem isimler için ise mürtecel terimini kullanmıştır (bk. Abdülkāhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 350). Râzî ise alem isimler için

anlama delâletinden daha güçlü olması halinde, bu lafzın nakledildiği anlama nispetle "menkul" olarak isimlendirildiğini ifade eder. Tasnife göre nakli gerçekleştiren şârî' ise lafız şer'î, nakli gerçekleştiren örf ise örfî olarak isimlendirilir.[62] Menkul lafızlarla iki anlama vazolunan müşterek lafızların teâruzu durumunda menkul lafzıların tercih edileceğini ifade eden Râzî, bu tür isimlerin ister lugavî ister şer'î veya örfî anlamlarından birinde olsun her zaman hakikat olduğunu savunur. Yani lugavî anlamda kullanıldığında bu anlamda, örfî veya şer'î anlamda kullanıldığında ise naklolunduğu anlamda hakikat olduğunu ve her iki durumda da tek bir anlama delâlet ettiğini ifade eder.[63] Mâmâfih Râzî şeriatın bir ismi lugavî anlamından şer'î anlama nakletmesi durumunda, bu naklin şöhret bulması ve tevâtür derecesine ulaşması gerektiğini belirterek Mu'tezile'nin bazı isimlerin itikadî mânalara naklolunduğuna dair görüşünün önünü kapamak istediği söylenebilir.[64]

Görüldüğü üzere Râzî, nakledildiğini ifade ettiği şer'î hakikatlerde lugavî anlamla şâriin belirlediği anlam arasında bir münasebetin bulunduğunu savunmuştur. Bu münasebeti şâriin mecaz yoluyla tasarrufta bulunmasıyla ifade eden Râzî, ileri sürdüğü nakil tasavvuruyla nakilde münasebeti şart görmeyen Mu'tezile'den ayrılmıştır. Böylece Râzî'nin, itikadî anlamlar ihtiva eden dinî hakikatlerin şârî' tarafından lugavî anlamlarıyla irtibatsız olan yeni anlamlara nakledildiğine dair Mu'tezilî iddiaya aralanan kapıyı kapatmak istediği görülmektedir. Mütekellim usul düşüncesinde Râzî takipçilerinden Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Karâfî (ö. 684/1285) ve Kādî Beyzâvî de (ö. 685/1286) Fahreddin er-Râzî'nin görüşünü devam ettirerek şeriatın bu isimler üzerindeki tasarrufunun mecaz yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.[65] Şu var ki Karâfî, Râzî'nin menkul isimlerin bazan lugavî bazan şer'î veya örfî anlamında hakikat olduğuna dair ifadesini geliştirerek, örfî ve şer'î isimleri hem hakikatin hem de mecazın

yapılan bu ayırımı fıkıh usulünde nakle konu olan isimler için kullanmış ve şeriattaki veya örfteki anlama belirli bir münasebetle naklolunan isimler için menkul, ilk lugavî anlamla irtibatsız olarak şeriattaki veya örfteki anlama naklolunan isimler için mürtecel kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla dil biliminde öncesinde herhangi bir vaz'a konu olmayan alem isimler için mürtecel kullanılırken, Râzî bu kavramı önceden bir anlama vazolunan ancak sonradan ilk anlamla irtibatsız ikinci bir anlama vazolunan isimler için kullanmıştır. Nitekim Karâfî, Râzî'nin bu kavramları kullanımının nahiv âlimlerinin kullanımına aykırı olduğunu ve bu şekilde bir kullanıma Râzî'den başka kimsede rastlamadığını ifade etmiştir (bk. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 32).

62 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 228-29.

63 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 352.

64 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 354.

65 Bk. Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 343; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 224; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 36; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl,* I, 826-28.

türleri arasında değerlendirmiştir. Bu bakımdan bir şer'î isim vazolunduğu ilk anlamda kullanıldığında lugavî hakikat ve şer'î mecaz olurken, kazandığı anlamda kullanıldığı takdirde şer'î hakikat ve lugavî mecaz olmaktadır.[66] Bahsi geçeceği üzere, bu iki cihetli açıklama tarzı Sadrüşşerîa tarafından benimsenerek müteahhir dönem Hanefî usulünü etkilemiştir.

Fahreddin er-Râzî'nin muasırı sayılan Âmidî (ö. 631/1233), meseleyi dile dair ilkeleri ele aldığı kısımda incelerken nakli savunan ve karşı çıkan tarafların argümanlarını naklettikten ve eleştirdikten sonra her iki durumun da imkân dahilinde olduğunu ancak vâkıada hangi tarafın haklı olduğuna dair meselenin tahkikinin kendisine düşmeyeceğini ifade ederek, görüş beyan etme hususunda çekimser davranır.[67] Dolayısıyla Bâkıllânî'nin yaptığı gibi nakle tamamen karşı çıkmadığı gibi, sonraki Eş'arî usulcüler gibi şeriatın tasarrufunun mecaz yollu olduğunu da tamamıyla kabul etmemiş görünmektedir.

Şer'î isimler meselesini hakikatin kısımları bağlamında ele alan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ise *Muhtasarü'l-Müntehâ*'da Şîrâzî'nin yaklaşımında olduğu gibi şer'î hakikatleri kabul etmekle beraber, Mu'tezile'nin kabul ettiği dinî hakikatlere karşı çıkmıştır. Bu çerçevede gerek Bâkıllânî'nin gerek onun görüşünü tevil ederek şer'î hakikatleri lugavî mecazlar olarak sunan Şâfiî-Eş'arî usulcülerin yaklaşımını eleştirmiş ve argümanlarını cevaplamıştır. İbnü'l-Hâcib, Bâkıllânî'nin şer'î isimlerin lugat anlamlarının devam ettiği ve bu anlama sadece bazı şartlar ilâve edildiğine dair iddiasına karşı namaz kılan bir kimsenin dua etmediği zamanlar olduğunu ve her namaz kılanın sözlük anlamındaki gibi (imama) ittiba etmediğini ifade eder. Bâkıllânî sonrasında Eş'arî usulcülerin ileri sürdüğü şer'î isimlerin mecaz olduğu iddiasını ise eğer bununla kastettikleri şâriin kullanımı ise zaten bunun nakil anlamına geldiğini, kastettikleri dili konuşanların kullanımı ise onlar şâri' bildirmeden bu anlamları bilemeyecekleri için iddianın vâkıaya aykırı olduğunu savunur. Ayrıca söz konusu isimler zikredildiğinde herhangi bir karineye ihtiyaç olmadan anlaşıldığı için mecaz olarak nitelenemezler.[68]

*Muhtasar* şârihi Adudüddin el-Îcî'nin de (ö. 756/1355) zikri geçen meselede müellifle aynı görüşü paylaştığı görülür. Nitekim Îcî'ye göre, meselede tartışmanın odak noktası (mahallü'n-nizâ'); şeriatta lugavî anlamlarından farklı anlamlarda kullanımı yaygınlaşan lafızların ikinci kullanımlarının, şâriin yeni bir vaz'ı ile mi yoksa lugavî anlamla olan münasebet üzerinden yeni bir

66 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 44.

67 Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 56-67; ayrıca bk. Weiss, *The Search for God's Law*, s. 143.

68 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 243.

vaz‘ olmaksızın gerçekleşen mecazın yaygınlaşması yoluyla mı sabit olduğu hususudur. Mecaz kullanımın yaygınlaştığı lafızları örfî hakikat olarak ifade eden Îcî, söz konusu lafızlar şeriatta kullanıldığında, ister şer‘î hakikat ister örfî hakikat görüşünde olsun, usulcülerin bu isimleri şer‘î anlamlara hamlettiklerini ifade eder.[69] Ardından şer‘î isimlerin zikredildiğinde herhangi bir karine olmaksızın akla ilk olarak şeriatta kazandıkları anlamların gelmesinden hareketle bu isimlerin şer‘î anlamlarında artık hakikat olduğunu belirtir. İsimlerin bu anlamda yeni mânalar kazanmasının ise ancak şariin tasarrufu ile yani söz konusu anlamlara nakliyle gerçekleştiğini söyler.[70]

Şer‘î hakikatler meselesini hakikat türlerini ele aldığı bölümde inceleyen Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ise Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve İbnü’l-Hâcib’e nispet ettiği, dinî ve şer‘î hakikatler arasında ayırım yapıp bunlardan ikincisini kabul eden görüşü “muhtar” (tercih edilen) olarak ifade etmiştir.[71] Ancak Sübkî’nin katıldığını ifade ettiği bu görüşün, zikri geçtiği üzere Cüveynî ve Râzî’nin değil, tam anlamıyla Şîrâzî ve İbnü’l-Hâcib’in görüşü olduğu anlaşılır. *Cem‘u’l-cevâmi‘* şârihi Celâleddin el-Mahallî de (ö. 864/1459) metin sahibi Sübkî gibi, şer‘î hakikatleri kabul etmiş ve şer‘î hakikatlerin şâriin “salât” gibi belirli ibadet için vazettiği isimler olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla Mahallî açık bir şekilde şâriin vaz‘ını ve naklini savunmuştur.[72] Benzer şekilde söz konusu şerhe hâşiye yazan Hasan b. Muhammed el-Attâr da (ö. 1250/1834), isimlerin şer‘î anlamlara vazolunduğuna dair görüşü mecazın şöhret bulması yoluyla oluşan örfî hakikat iddiasından daha uygun bulduğunu ifade eder.[73]

### C. Hanefî Usul Düşüncesinde Şer‘î İsimler

Usûl-ı fıkıh tarihinde Hanefî usul düşüncesinin ana akımını teşkil eden çizgiyi, tercih ettikleri “fıkıh eğilimli usul yazımı” bakımından Hanefî-fukaha geleneği olarak nitelemek mümkündür. Bu geleneğin temelde Cessâs’a dayandığı kabul edilmekle birlikte, tasnifleri ve temel kabulleriyle modern

69 Îcî, *Şerh*, I, 48-49. Îcî’nin, şer‘î hakikatlerin mecazın şöhret bulmasıyla sabit olan örfî hakikatler olduğuna dair iddiayı aynı zamanda Bâkıllânî’ye nispet ederek mesele hakkındaki görüşleri iki gruba indirgemesi, Bâkıllânî’nin lugavî hakikatin devam ettiğine dair görüşüyle çelişir. Nitekim Hasan b. Muhammed el-Attâr, Îcî’nin ifadelerini naklettikten sonra söz konusu ifadelerin Bâkıllânî’nin görüşünü tevil amaçlı olduğunu belirtir (bk. Attâr, *Hâşiye*, I, 396).

70 Îcî, *Şerh*, I, 49.

71 Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, s. 29-30.

72 Mahallî, *el-Bedrü’t-tâli‘*, I, 247.

73 Attâr, *Hâşiye,* I, 397-98.

döneme kadar kendinden sonraki Hanefî usul literatürü belirleyen otoritenin Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) olduğu görülür.[74] Bu bakımdan Hanefî-fukaha geleneği Ebû Zeyd ed-Debûsî ile başlatılacak olursa, eseri *Takvîmü'l-edille*'de şer'î hakikatler meselesinin mütekellim usul geleneğinde olduğu gibi hakikat-mecaz bağlamında müstakil olarak ele alınmadığı görülür. *Takvîmü'l-edille*'de söz konusu meseleye Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünde olduğu gibi anlama delâleti kapalı olan mücmel lafız kategorisi bağlamında değinilmiştir. Burada mücmeli "dilde vazolunduğu anlamdan uzaklaşması sebebiyle mânasının anlaşılmadığı lafız olarak" tanımlayan Debûsî, dilcilerin asıl anlamdan uzaklaşması bakımından bu tür lafızlara garip dediklerini belirtir. Bu garipliğin ortaya çıkmasından sonra böyle bir lafzın anlamı ancak konuşanın açıklamasıyla açığa kavuşur. Lugatta fazlalık anlamına "ribâ"yı bu lafızlara örnek olarak gösteren Debûsî, söz konusu lafzın "Allah alışverişi helâl ribâyı haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyetinde lugatta vazolunduğu anlamdan farklı bir mânaya delâlet ettiğini ifade eder. Nitekim şârî' burada "ribâ" ile ister fazlalık yoluyla isterse başka bir şekilde gerçekleşsin yasakladığı alışverişleri kastetmiştir. Şu halde söz konusu lafız dilin vâzıının tayin ettiği ilk anlamdan konuşanın, yani şâriin, kastettiği anlama "nakledilmiştir" ve konuşan tarafından açıklanmadıkça bu lafzın anlamı açığa kavuşmayacaktır.[75] Dolayısıyla Debûsî mücmel / garip olarak vasfettiği lafzın ilk vazolunduğu anlamdan nakledildiğini yani taşındığını ifade etmiştir. Ne var ki bu, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, farklı bir anlama ikinci vaz'ın gerçekleştiğine ve şer'î isimleri bir tür hakikat kabul ettiğine delâlet etmez. Nitekim onun nakille kastettiğinin kullanımı yaygınlaşan mecaz olduğu ilerleyen satırlarda anlaşılacaktır.

Şer'î hakikatleri ayrıca "herhangi bir lafzın hakikatinin muârazasız terkedilmesini gerektiren durumlar" bahsinde ele alan Debûsî, "dilde kullanımı yaygınlaşan lafzın" (el-müteârefü isti'mâlen) delâletine örnek verirken "salât, zekât, hac" gibi isimlerin, yeni anlamlarında "kullanımının yaygınlaşması sebebiyle", lugat anlamlarından farklı olarak artık belli ibadetleri ifade ettiğini ve lugavî hakikat değil mecaz olduğunu söyler.[76] Görüldüğü üzere Debûsî,

74 Cessâs'ın usul eseri, Mu'tezile'ye yakınlığıyla bilinen Bağdat Hanefî âlimlerinin takip ettiği çizgiyi yansıtarak Mu'tezile'nin kelâmî öncüllerini kabul ederken, bu geleneği Orta Asya'ya taşıyan Debûsî Mu'tezile karşıtı kampanyanın revaç bulduğu bu dönemde *Takvîmü'l-edille*'sinde kelâmdan uzak durarak daha çok fıkıh eğilimli bir tavrı benimsemiştir. Debûsî gibi Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Pezdevî ve Serahsî ise, seleflerinin Mu'tezilî uzantıları olan görüşlerini ayıklamakla birlikte Debûsî'nin usul tarzını fıkıh eğilimini güçlendirerek devam ettirmişlerdir (Hanefî usul düşüncesinin gelişimine dair tafsilâtlı bilgi için bk. Bedir, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi", s. 79-91).

75 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118.

76 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 127.

isimlerin şer'î anlamlarda kullanımın yaygınlaşması anlamında bir nakli kabul etse de selefi Cessâs gibi söz konusu isimlerin yeni anlamları kazanmasını vaz' olarak ifade etmemiş, bu isimleri bir hakikat türü şeklinde isimlendirmemiştir. Nitekim onun "kullanımının yaygınlaştığını" ifade ettiği mecaz görüşünün, halefleri olan Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) yaklaşımını da büyük ölçüde belirlediği görülür. Hanefî-fukaha geleneğinin Mâverâünnehir'de yerleşip şekillenmesinde merkezî rolleri bulunan Pezdevî ve Serahsî, eserlerinde şer'î hakikatlere mahsus bir bölüm açmamakla birlikte, Debûsî'yi takip ederek hakikatin terkedildiği durumlardan kullanım ve örfe bağlı delâletin ele alındığı kısımda şer'î hakikatlere temas etmişlerdir. Hakikatin terkedildiği (mehcûr) durumlara örnek olarak "salât" ve "zekât" gibi örnekleri gösteren usulcüler, bu isimlerin lugavî anlamlarının terkedilerek şeriatta yerleşen ve yaygınlaşan anlam için kullanıldığını ifade etmişlerdir.[77] Pezdevî bu kullanımı nitelemek için, Debûsî'den mülhem olduğu anlaşılan "kullanımı yaygınlaşan mecaz" (el-mecâzü'l-müteâref) terkibini kullanmış, kullanımı yerleşen bu mecazın artık "hakikat gibi" olduğunu belirtmiştir.[78] Metnin şârihi Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) bu açıklama tarzını bir adım ileriye taşıyarak, "hakikat menzilesi"nde olan bu kullanım için şer'î hakikat denildiğini ifade etmiştir.[79]

Hanefî-fukaha geleneği içinde şer'î hakikatler meselesini, mütekellim usulünde olduğu gibi, hakikatin türleri bağlamında doğrudan ele alan ilk usulcünün Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) olduğu ifade edilebilir.[80] Sadrüşşerîa, hakikat-mecaz konusunu ele aldığı bölümde menkul lafzı, "mecaz anlamdaki kullanımının yaygınlaşıp ilk anlamın terkedildiği lafız" şeklinde tanımlar ve şer'î hakikatleri de, örfî ve ıstılahî hakikatler gibi menkul isimler arasında sayar.[81] İlk vazolunduğu anlamla alâkalı diğer bir mânada kullanılan lafzı mecaz olarak ifade eden Sadrüşşerîa, ilk anlamla irtibatlı olmadan başka bir anlamda kullanılan lafzı ise Râzî gibi "mürtecel" olarak isimlendirir. Yeni bir vaz'a konu olması sebebiyle mürtecelin de bir tür hakikat olduğunu ifade eder. Nakledilen lafızların iki cihetli delâleti hususunda Karâfî'den etkilendiği anlaşılan Sadrüşşerîa'ya göre; şer'î isimler de diğer menkul isimler gibi ilk

77 Serahsî, *el-Usûl*, I, 190-91; Pezdevî, *Usûl*, II, 140-43.

78 Pezdevî, *Usûl*, II, 142-43.

79 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 140-43.

80 Gerek tasnif gerekse fıkıh mesailini temellendirme tarzıyla önemli ölçüde Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisini devam ettiren Sadrüşşerîa'nın eserinin fukaha ve mütekellim usul geleneklerini mezcetmekten öte tevarüs ettiği fukaha usul geleneğini dönemin ortak diliyle ve kelâmî tavrıyla yeniden ifade etme çabasının ürünü olduğu söylenebilir. Bu sebeple görüşleri fukaha usul geleneği içerisinde ele alınacaktır.

81 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162-63.

anlamda dil bakımından hakikat olsa da, nâkil (şârî') bakımından kazandıkları yeni anlamda hakikat, lugavî anlamda mecaz sayılır.[82]

Teftâzânî (ö. 792/1390), Sadrüşşerîa'nın ifadesinden hareketle şer'î isimlerin de içinde bulunduğu "menkul isimler"i "bir cihetten hakikat, bir cihetten mecaz" şeklinde ifade ederken, şer'î ismin lugavî vaz'ından sonra şer'î vaz'a konu olduğunu belirtir. Buna göre şer'î isim, lugavî olan ilk vaz'da belirlenen anlamını kaybedip şer'î vaz' ile belirlenen ikinci anlamına nakledilir. Dolayısıyla lugavî vaz'ı dikkate alındığında söz konusu lafız ilk anlamda hakikat, şer'î anlamda mecaz iken; şer'î vaz'ı dikkate alındığında şer'î anlamda hakikat, lugavî olarak vazolunduğu ilk anlamında ise mecazdır. Mesela "salât" (namaz) lafzı lugavî olarak incelendiğinde ilk vazolunduğu dua anlamında hakikat, belli rükünleri olan ibadet anlamında mecazdır. Ancak aynı lafız şer'î anlamı dikkate alındığında; ilk vazolunduğu dua anlamında mecazken, belli rükünleri olan ibadet anlamında hakikattir.[83]

Eserinde fukaha ve mütekellim usul düşüncesini mezceden Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), şer'î hakikatlerin mümkün ve vâki olduğunu savunur. Ona göre herhangi bir isimle mânası arasında zatî bir ilişki bulunmadığı için, şâriin önceden bilinen veya bilinmeyen bir mânaya lugavî veya başka bir isim vazetmesi mümkündür. Dolayısıyla şeriatı vazeden iradenin şer'î anlamlar için yeni lafızlar vazetmesi imkânsız değildir. Ayrıca şer'î isimlerin vâki olduğunu ifade eden İbnü's-Sââtî, "salât, savm, zekât" gibi isimlerin şeriatta, dilde sahip oldukları anlamlardan farklı anlamlara vaz'ının istikra yoluyla kesin bir şekilde bilindiğini belirtir.[84] Bâkıllânî'nin şer'î isimlerin lugavî anlamlarının devam ettiği ve bu anlamlara sadece belirli şartlar ilâve edildiğine dair iddiasını cevaplandıran İbnü's-Sââtî, "salât" lafzının zikredildiğinde dilde sahip olduğu dua anlamının artık akla gelmediğini, ayrıca namaz kılan bir kimsenin kimi zaman dua dışında fiiller gerçekleştirdiğini savunur. Ayrıca şâriin tasarrufunu mecaz şeklinde açıklayan Gazzâlî gibi mütekellim usulcülerin görüşünü reddeden İbnü's-Sââtî, mecaz lafızların anlaşılabilmesi için karineye ihtiyaç olduğunu oysa bu isimlerin şer'î anlamlarının karinesiz anlaşıldığını ifade eder.[85] Nitekim Osmanlı usulcülerinden Molla Fenârî de (834/1431) İbnü's-Sââtî gibi şer'î isimlerin bir hakikat türü olarak şâriin vaz'ı ile sabit olduğunu savunmuştur.[86]

82 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163-64.

83 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 163.

84 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 43-46.

85 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 46.

86 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 104.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) hakikatin türlerini ifade ederken şer'î isimleri de bir hakikat olarak zikretmiştir. Usulcüleri, isimlerin şer'î anlamlara vaz'ını kabul edip etmemesine göre sınıflandıran İbnü'l-Hümâm, "Şeriat ehlinin" (fakihler) kullanımıyla sabit olan şer'î hakikatlerin bulunduğuna ve isimlerin bu kullanımla kazandığı anlamların herhangi bir karine olmaksızın akla geldiğine dair usulcülerin ihtilâf etmediğini iddia eder. Asıl ihtilâfın fakihlerin belirli anlamda kullandığı bu isimlerin şâriin vaz'ı ile gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda olduğunu ifade eder.[87] Şâriin vaz'ı ile gerçekleşmediği görüşünde olan Bâkıllânî'nin karine olmadıkça bu isimleri lugavî anlamına hamlettiğini,[88] kendisinin görüşünü desteklediği "cumhurun" ise şer'î hakikatlerin şâriin vaz'ı ile gerçekleştiğini savundukları için söz konusu isimleri şer'î anlama hamlettiklerini ileri sürer.[89] Şer'î isimlerin mecaz olup şöhret bulduğuna dair Pezdevî ve Serahsî'nin görüşünü Bâkıllânî'nin iddiasıyla aynı grupta değerlendiren İbnü'l-Hümâm, bu görüşü reddederek İbnü's-Sââtî gibi bu isimlerde yeni bir vaz' ve naklin gerçekleştiğini savunur. Görüşüne gerekçe olarak ise, sahâbenin şeriatın ıstılahları daha yerleşip şöhret bulmadan Hz. Peygamber'in zamanında şer'î isimleri anladıklarını ileri sürer.[90] Şu var ki onun, şâriin lafızların mânası üzerindeki tasarrufunu mecaz olarak niteleyen Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve mütekellim usulcülerden Cüveynî ile Gazzâlî'nin, bu meselede söz konusu isimlerin lugavî anlamlarının devam ettiğinde ısrarcı olan Bâkıllânî'yi takip ettikleri iddiası oldukça uzak bir yorum olup bizzat Bâkıllânî'nin görüşleriyle çelişmektedir.

XV. asır Osmanlı usulcülerinden Molla Hüsrev (ö. 885/1480), hakikati dilde vazedildiği anlamda kullanılan lafız şeklinde ifade ettikten sonra bu vaz'ın dilin vâzıı cihetiyle olabileceği gibi bunun dışındaki vâzı'lar cihetiyle de gerçekleşebileceğini ifade ederek şâriin de vâzı' olduğunu ima etmiştir. Nitekim hakikatin lugavî hakikatlerin yanı sıra şer'î, örfî ve ıstılahî hakikatleri de kapsadığını ifade ederek şer'î isimleri açık bir şekilde hakikat olarak isimlendirmiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın açıklamasını devam ettirerek şer'î hakikatlerin menkul lafızlar olduğunu sarih bir şekilde ifade eden Molla

87 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr,* s. 164-65.

88 İbnü'l-Hümâm'ın ilk ifadesinde söz konusu isimlerin şer'î mânalara karinesiz delâleti hususunda usulcülerin ittifakı bulunduğunu ifade etmesine rağmen, sonradan Bâkıllânî'ye göre bu isimlerin şer'î anlamlara ancak karineyle delâlet ettiğini belirtmesi iki ifadesi arasında bir çelişki olduğunu gösterir. Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın şer'î isimlerin şöhret bulan mecazlar olduğuna dair sonraki usulcülerin görüşünü Îcî'nin yaptığı gibi, Bâkıllânî'ye de nispet etmesi onun şer'î anlamlar kazandığı iddia edilen isimlerde lugavî hakikatin devam ettiğine dair ifadelerine aykırıdır.

89 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr,* s. 165.

90 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr,* s. 165.

Hüsrev, bu isimlerin bir cihetten hakikat diğer cihetten mecaz olduğunu savunur.[91]

Menkul lafzı, "dilde vazolunmadığı anlamda kullanımının, herhangi bir karine olmadan anlaşılacak şekilde daha yaygın olduğu ve vazolunduğu ilk anlamla yaygınlaşan anlam arasında bir münasebetin bulunduğu lafız" şeklinde tanımlayan Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), bu tür isimleri Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev gibi iki farklı vaz' bakımından hem hakikat hem de mecaz olarak ifade ederek Sadrüşşerîa'nın açıklama tarzını devam ettirmiştir.[92]

Hanefî usul tarihinde Mu'tezile'nin temel öncülleriyle uyumlu bir teori geliştirdikleri için Irak kaynaklı fukaha usul geleneğine yönelik eleştirileriyle bilinen ve Hanefî usulünü Mâtürîdî kelâm düşüncesinin öncülleriyle yeniden inşayı amaçlayan Semerkantlı usulcü Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144),[93] Bâkıllânî'nin aksine, nakli ve şer'î hakikatleri kabul etmesi dikkat çekicidir. Semerkandî, usul eserinde hakikatin ve mecazın kısımlarını açıkladığı bölümde hakikati lugavî, örfî ve şer'î şeklinde üçe ayırarak şer'î isimleri mecaz değil hakikat olarak gördüğünü açıkça ifade eder. Mu'tezile'ye yönelik tepkisine rağmen söz konusu meselede Bâkıllânî'yi ve Eş'arî usul geleneğini eleştiren Semerkandî, "fukahadan ve kelâmcılardan ashâb-ı hadîs olanlar" şeklinde nitelediği Şâfiî ve Eş'arî geleneği şer'î anlamlar kazanan isimleri lugavî hakikat kabul ettikleri için tenkit eder. Nitekim onlar lugavî anlamın devam ettiğini ancak şeriatta bu lugavî anlama şer'î bir şart veya mâna ilâve edildiğini savunmuşlardır. Semerkandî'nin belirli bir gruba nispet etmediği diğer bir görüş ise şer'î anlamda kullanılan bu tür lafızların şer'î hakikat haline gelmediğini ancak bu kullanımla mecaz haline geldiğini ifade eder.[94] Nispeti belirtilmeyen bu görüş, yukarıda gösterildiği şekilde şâriin tasarrufunu mecaz olarak ifade eden Cüveynî ile başlayıp Râzî ve takipçilerine kadar devam eden Eş'arî mütekellim usulcülerine ait olmalıdır.

İsimlerde şâriin tasarrufunu vaz' şeklinde ifade etmekten çekinmeyen Semerkandî, öncesinde lugavî bir anlama vazedilse de edilmese de, şeriatta herhangi bir anlama vazolunan her lafzın şer'î isim olduğunu belirtir.

91 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 111.

92 Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakāik*, s. 10.

93 Semerkantlı Hanefî usulcülerin yorum nazariyesinde Irak kaynaklı fukaha usul geleneğine yönelik tenkitleri üzerine yapılan kapsamlı bir çalışma için bk. Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi".

94 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 380.

Bâkıllânî'nin ve Eş'arî usulcülerin aksine, naklin ve şer'î hakikatlerin varlığının "âmmenin (çoğunluk) görüşü" olduğunu iddia ederek çok sayıda lugavî ismin şer'î anlamda kullanıldığını ve bu isimlerin lugavî anlamının unutulup ilk olarak şer'î anlamın akla geldiğini ifade eder. Söz gelimi "salât" ismi lugatta dua anlamına gelmekle birlikte şeriatta belirli fiilleri ihtiva eden bir ibadet anlamında kullanılır olduktan sonra lugattaki anlamı akla gelmez olmuştur. Aynı şekilde dilde "artış" anlamına gelen zekât ismi, şeriatta nisap miktarı maldan farz olarak eda edilen ibadet anlamında kullanılmaya başladıktan sonra akla ilk olarak artış anlamı gelmez olmuştur. Semerkandî buna benzer daha başka örneklerin mevcut olduğunu söyler.[95]

Semerkandî, naklin varlığını vaz' teorisindeki görüşlerinden hareketle ispat eder. Vaz'da lafız ile mâna arasında zatî ilişki bulunduğu iddiasını reddederek, lafzın anlama tayininin, vâzıın gözettiği bir maslahata binaen onun ihtiyarı ile gerçekleştiğini savunur.[96] Buna göre, dilin vâzıı bazılarının kabul ettiği gibi dili konuşanlar (erbâbü'l-luga)[97] dahi olsa, evvelemirde gözetilen maslahatın vahye dayalı olarak değişmesiyle, şâriin ihtiyarı ile ismin lugavî anlamdan şeriattaki anlama nakli mümkündür. Çoğunluğun görüşünde olduğu gibi, dilin vaz'ı şâri' tarafından gerçekleşmişse de; sonrasında şeriatta farklı bir anlamda kullanıldığında şâriin gözettiği ilk maslahatın değiştiği zarureten bilinir ve nakil câiz olur. Nitekim neshin cevazı için ileri sürülen bu delilin dilin nakli için de ileri sürülmesi ona göre mümkündür. Dili de şeriatın sahibinin vazettiği kabul edildiğinde dilin vaz'ı da hükümlerin kapsamına girer ve hükümlerde nesih kabul edildiği takdirde ismin ilk vazolunduğu anlamın da neshinin mümkün olduğu sonucuna varılır.[98]

Semerkandî gibi "Mâverâünnehir'deki Hanefî-Mâtüridî kelâm ekolünü" savunan Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî (ö. 552/1157), bu meselede Mu'tezile'nin savunduğu gibi, bir ismin şâri' tarafından ilk vazolunduğu anlamdan bir başkasına naklini mümkün görür ve şer'î hakikatlerin vâki olduğunu savunur. Mamafih isimlerin şer'î anlama nakli için Eş'arî kelâmcı-usulcülerin ileri sürdüğü şekilde lugavî anlamla şer'î anlam arasında herhangi bir mecaz ilişkisini gerekli görmeyerek lafzın şer'î anlamı kazanmasının

95 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* s. 380-81.

96 Mu'tezilî Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, lafızlarla mânaları arasında zatî bir ilişkiyi var saymaktadır (bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181).

97 Semerkandî'nin "erbâbü'l-luga" tamlaması ile dil bilginlerini kastetmesi zayıf ihtimallidir. Zira usul düşüncesinde dilin vâzıının kim olduğu tartışması ele alınırken zikredilen görüşler arasında dilin vâzıının dil âlimlerinin olduğu iddiası bulunmayıp dili vazedenlerin insanlar olduğuna dair iddia yer alır (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 170; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 7-8; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181-82).

98 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 381.

başlı başına şâriin vaz'ı olduğunu ifade eder.[99] Ayrıca üstü kapalı şekilde Bâkıllânî'ye atıfta bulunarak, nakil görüşünün "kötü bir itikada (i'tikādün kabîh) yol açacağı"na yönelik endişeyi haklı bulmadığını ifade eder. Nitekim o, önceden bir bildirme veya nassa mukārin bir açıklama ile şer'î anlamın sabit olması durumunda naklin kötü bir itikada kapı aralamasını mümkün görmeyerek, Bâkıllânî ve benzer fikri savunanların Mu'tezile'nin kelâmî öncüllerini kabüle yönelik endişesini yersiz bulduğunu îmâ etmiştir.[100]

Semerkandî'nin muasırı olup onun gibi Mâtüridî-Hanefî görüşleriyle bilinen Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ise, hakikatin kısımlarını ele aldığı bölümde lugavî ve örfî hakikatlerin yanı sıra şer'î hakikatlerin de bulunduğunu açık bir şekilde ifade etmiş, şer'î hakikatlerin "reddi kābil olmayan" bir hakikat türü olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür isimlerin vazolunduğu lugavî anlamın işitildiğinde akla gelmeyecek şekilde ortadan kalktığını düşünen Lâmişî'nin bu görüşüyle nakli tamamıyla savunduğu anlaşılır. Nitekim ifadesine göre "salât" önceden dilde dua anlamına gelirken, şeriatın gelmesiyle birlikte artık belirli rükünleri ifade eder olmuştur.[101]

## IV. Değerlendirme

Mu'tezile'nin dinî isimlerde savunduğu gibi şer'î isimlerde de nakil olduğu ve isimlerin lugavî hakikatin yanı sıra yeni bir hakikat kazandığı iddiası, Mu'tezile'ye ilk ciddi tenkitleri yönelten Eş'arî usul muhitinde IV. (X.) asırda tepkiyle karşılanmıştır. Bâkıllânî bu tepkisel tavırla dinî isimlerde olduğu gibi şer'î isimlerde de şer'î anlama nakil iddiasını bütünüyle reddetmiş ve şer'î isimlerin lugat anlamlarının devam ettiğinde ısrar etmiştir. Teorik tutarlılık gereği bu tür isimlerin kazandığı yeni anlamlardaki farklılığı ârızî görmek suretiyle asıl anlamın değişmediğini savunmuştur. Ancak Bâkıllânî her ne kadar söz konusu isimlerin lugat anlamının devam ettiğini iddia etse de, o da şer'î isimlerin taşıdığı anlamın farkındadır. Bu farkındalığı, lugat anlamın devamlılığını savunmakla beraber bu anlama bazı şer'î şartların ilâve edildiğini kabul etmesinde görmek mümkündür. Şu var ki Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmının canlı bir fikrî rekabet içinde bulunduğu dönemde yaşayan Bâkıllânî, şer'î isimlerin kabulünün itikadî anlamlar ihtiva eden dinî isimlerin de kabulüne kapı aralayacağı endişesiyle söz konusu isimlerin şer'î anlamlarını lugat anlamıyla sıkı bir şekilde irtibatlandırmaya hatta özdeşleştirmeye çalışmıştır. Nitekim Mu'tezile'nin tevillerine yönelik kelâmî endişeye

99 Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 21-22.

100 Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 23-24.

101 Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-fıkh*, s. 42-43.

dayanan bu düşüncenin sonraki Eş'arî usulcülerin pek çoğunda ilk anlamla şer'î anlam arasında mecaz irtibatı kurma şeklinde devam ettiği görülür.

V. (XI.) asrın ikinci yarısından sonra Mu'tezile'nin siyasî ve toplumsal destekten mahrum kalması ve mâruz kaldığı eleştirilerle fikrî anlamda zayıflaması, ayrıca Ehl-i sünnet kelâmcılarının felsefe gibi yeni entelektüel hasımlarla yüzleşmek durumunda kalması; Bâkıllânî sonrası Eş'arî kelâmının Mu'tezile'ye yönelik tepkilerinin hafiflemesiyle neticelenmiştir. Nitekim Bâkıllânî'nin halefleri olan Eş'arî mütekellim usulcüler söz konusu isimlerin şeriatta kazandıkları bu yeni anlamların bütünüyle reddinin kendilerini zor durumda bırakacağını farketmişler ve şâriin bu isimlerin anlamlarını belirleme hususunda tasarrufta bulunduğunu kabul etmişlerdir. Fakat bu tasarrufun ne şekilde olduğunda ihtilâf etmişlerdir. Usulcülerin bir kısmı dinî isimlerle şer'î isimler arasını ayırıp ilkini reddederek şer'î hakikatleri kabul ederken, bir grup usulcü ise şer'î isimlerin kazandığı bu yeni anlamların mecaz kullanımın şöhret bulmasıyla sabit olduğu yönünde açıklama geliştirmişlerdir. Hatta bahsi geçen ikinci gruptan Fahreddin er-Râzî gibi usulcüler naklin gerçekleşmesi için mecaz yollu tasarrufu şart görerek nakli aynı zamanda bir vaz' şeklinde ifade etmişlerdir. Mâmâfih iki grup da Mu'tezile ile aralarına mesafe koymakla beraber Mu'tezile gibi şeriatın bu isimler üzerindeki tasarrufunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla usul düşünce tarihinde Bâkıllânî'nin şâz kalan görüşü bir tarafa bırakılacak olursa, usulcülerin hemen hepsinin, her ne kadar tasarrufun keyfiyetine dair önerileri değişse de, belli isimlerin şâriin tasarrufuyla ilk vazolundukları anlam dışında yeni anlamlar kazandığı hususunda müttefik olduğu söylenebilir. Öyle ki Hanefîlik içinde Mu'tezile'den etkilendiği için fukaha usul geleneğini tenkit eden Mâtürîdî usulcüler Semerkandî ve Lâmişî dahi Bâkıllânî'nin nakle karşı çıkan görüşüne muhalefet etmiştir.

## Bibliyografya

Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, haz. Abdullah Mahmûd M. Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.

Abdülkāhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, haz. Mahmûd M. Şâkir, Cidde: Dârü'l-medenî, t.y.

Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-IV, Riyad: Dârü's-sümey'î, 1424/2003.

Attâr, Hasan b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, haz. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-164.

Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye, 1407/1987; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-21.

Bedir, Murteza, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi", *İslâm ve Klasik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 79-93.

Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, haz. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh***,** haz. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: Câmiatü Katar, 1399.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXI, 391-401.

Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, haz. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dârü'lkütübi'l-ilmiyye, 1428/2007.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, haz. M. Hamîdullah, I-II, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1384-85/1964-65.

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, haz. Tâhâ Câbir el-Alvânî, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.

Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, haz. Hamza b. Züheyr Hâfız, I-IV, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tıbaa ve'n-neşr, t.y.

Gimaret, Daniel, "Mu'tazila", *Encyclopaedia of Islam* (new edition), Leiden: Brill, 1993, VII, 783-793.

Gölcük, Şerafettin, "Bâkıllânî", *DİA*, 1991, IV, 531-535.

Hâdimî, Ebû Saîd, *Mecâmiu'l-hakāik*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, I-III, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, haz. Nezîr Hamâdû, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl: Bedîu'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*, haz. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, I-II, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1418-19.

Îcî, Adudüddin, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî*, nşr. Fâdî Nasîf - Târık Yahyâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2011.

İltaş, Davut, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, 17 (2009): 65-95.

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996.

Karâfî, Şehâbeddin, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, I-IX, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.

Karâfî, Şehâbeddin, *Şerhu Tenkīhi'l-fusûl*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1414/1993.

Koloğlu, Orhan Şener, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, haz. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

Madelung, Wilfred, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Biblos (Coimbra)*, 46 (1970): 109-168.

Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1426/2005.

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.

Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, 1992, VI, 496-500.

Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi'*, I-II, İstanbul: Matbaatü Yahya Efendi, 1289.

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1321.

Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Usûl*, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütüb'l-ilmiyye, 1418/1997.

Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkīh*, Teftâzânî, *et-Telvîh fî keşfi hakāiki't-Tavzîh* içinde, haz. Adnân Derviş, Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.

Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Semerkandî, Alâeddin, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukūl*, haz. M. Zekî Abdülber, Devha: Metâbiu'd-Devhati'l-hadîse, 1404/1984.

Serahsî, *el-Usûl*, haz. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1993.

Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, haz. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

Sübkî, Tâceddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, haz. Abdülmün'im Halîl İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Şîrâzî, Ebû İshak, *Şerhu'l-Lüma'*, haz. Abdülmecîd Türkî, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Teftâzânî, *et-Telvîh fî keşfi hakāiki't-Tavzîh*, haz. Adnân Derviş, Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.

Urmevî, Tâceddin, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, haz. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, Bingazi: Câmiatü Karyunus, 1994.

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, haz. M. Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.

Weiss, Bernard G., *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidī*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Fûrek", *DİA*, 1999, XIX, 495-498.

Yurdagür, Metin, "Kādî Abdülcebbâr", *DİA*, 2001, XXIV, 103-105.

**The Conduct of the Shāriʿ on the Meanings of Nouns: The Issue of *al-Ḥaqā'iq al-Sharʿiyya* in the Muslim Theological and Hanafi Legal Theories**

The linguistic imaginations of Islamic legal theoreticians are centered on the theory of assignation (*wadʿ*). The term *wadʿ* refers to assigning a meaning to a noun, or, as more classically called, an expression. The literal meaning of an expression in language refers to the truth (*ḥaqīqa*) whereas its usage in another meaning, in some sense connected to the original meaning, refers to the figurative/metaphorical meaning. Theoretical jurisprudential literature has debated whether the literary meaning of an expression changes by the conduct of the Shāriʿ and, if so, whether jurists can use the term *al-haqīqa al-sharʿiyya* (legal truths) as a kind of truth for the nouns that are argued to have acquired different meanings. Some Muʿtazilī theoreticians argue that the Shāriʿ assigned legal and theological meanings to some nouns by divorcing them from their literal meanings and referring to the nouns transferred to legal meanings as *al-haqīqa al-sharʿiyya* and some of the nouns transferred to theological meanings as religious truths. The Muʿtazilī theoreticians use the term transference (*naql*) for describing the process of assigning new meanings to certain nouns in addition to their literal meanings. By employing certain nouns whose meanings the Shārīʿ, as they argue, transferred to new theological meanings — such as belief (*īmān*), sinfulness (*fisq*) and unbelief (*kufr*) — they ground the theory of *al-manzila bayn al-manzilatayn*, used for great sinners (*murtakib al-kabīra*), in order to identify their dubious state of being believers or unbelievers. During the fourth/tenth century, witnessing ongoing ideological debates between the Muʿtazilī and Ashʿarī theological schools, al-Qādi al-Bāqillānī formulates the Ashʿarī school's theoretical framework. Considering that the usage of *al-haqīqa al-sharʿiyya* could pave the way for the possibility of religious nouns that include theological meanings, he tries to identify these nouns with their literal meanings. Therefore, he insists the nouns have not been transferred and their literal meanings continue to exist.

By the second half of the fifth/eleventh century, the Muʿtazilī school lost its dominance and new challenges to Sunni theology, such as philosophy and esotericism, began to appear. Al-Bāqillānī's resistance to the arguments of *al-haqīqa al-sharʿiyya* transference evolved into a lighter emphasis among Ashʿarī theologians and theoreticians. Therefore, some Ashʿarī theologians and theoreticians criticized al-Bāqillānī's rigid attitude and accepted the conduct of the Shāriʿ. By the seventh/thirteenth century, almost all Ashʿarī theologians and Hanafi theoreticians adopted the view of legal nouns as a kind of truth. Among them, al-Juwaynī and his student al-Ghazālī state that the conduct of the Shāriʿ on expressions occurs metaphorically and this metaphorical usage gains wide-circulation. A century later, al-Rāzī (d. 606/1210), like his predecessors, adopts the metaphorical conduct of the Shāriʿ as well as calls legal nouns among the kinds of truth and accepts the transference to legal meanings. However, unlike the Muʿtazilī school, he underlines the necessity to have an affinity at the transference between the literal meaning and the new meaning. A half-century later, Ibn al-Ḥājib (d. 646/1249) does not accept the metaphorical conduct of the Shāriʿ but adopts completely *al-haqīqa al-sharʿiyya* by distinguishing religious and legal truths and calls the conduct of the Shāriʿ on expressions as assignation (*wadʿ*). Several Ashʿarī theologian-theoreticians such as Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370), Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (d. 864/1459) and Ḥasan b. Muḥammad al-ʿAttār (d. 1250/1834) follow Ibn al-Ḥājib on accepting *al-haqīqa al-sharʿiyya* totally.

In this article, I examine the Hanafi theoretical literature in three distinct lines by following the cross-references and continuities in ideas among the legal theoreticians. The first is the Hanafi-jurist tradition that follows the classifications and methodology of al-Dabūsī's *Taqwīm al-adilla;* the second one is the tradition that combines Hanafi theoretical perspective with theologian methodology; and the third one is Hanafi-Māturīdī theoretical tradition that builds jurisprudential methodology on the basic premises of Māturīdī theological school. Al-Jaṣṣās (d. 370/981), a Hanafi jurist who is known for his close connection to the Muʿtazilī school, openly accepts that the Shāriʿ assigns new meanings on nouns. Later, some Hanafi jurists such as al-Dabūsī (d. 430/1039), al-Sarakhsī (d. 483/1090) and al-Pazdawī (d. 482/1089) describe the conduct of the Shāriʿ on nouns only metaphorically and argue, just like in the theological tradition, that metaphorical usages of nouns have more circulation. Ṣadr al-Sharīʿa (d. 747/1346), a scholar of Hanafi-jurisprudential tradition, calls these nouns as kinds of truth. Maintaining two aspects of explaining the issue, al-Qarāfī (d. 684/1285), argues that when one takes into consideration the literal meanings of a noun, its literal meaning corresponds to the truth while its legal meaning becomes the metaphorical meaning; and when one takes into consideration the legal meaning of a noun, its legal meaning corresponds to the truth while its literal meaning becomes the metaphorical meaning. Some Hanafi jurists following the combined tradition (such as Ibn al-Sāʿātī and Ibn al-Humām) and Māturīdī-Hanafi theoreticians accept the transference of legal meanings as a whole and call the nouns transferred to these meanings *al-haqīqa al-sharʿiyya*.

In this article, I will first examine some aspects of the concepts related to *al-haqīqa al-sharʿiyya* in a historical and intellectual context. Then, by a close

reading of the classical works of theologians and Hanafi legal scholars, I will try to show how the argument evolved from total denial of *al-haqīqa al-shar'iyya* (after al-Bāqillānī) into a gradual acceptance in almost all Sunni traditions (especially starting with al-Juwaynī). My objective is to outline the landmarks concerning the ideas on the conduct of the Shāri' on the meanings of nouns by pointing particularly to al-Bāqillānī and, after him, certain theologians and Hanafi jurists. I aim to highlight the changes in ideas in their proper intellectual and historical contexts.

**Key words:** al-Bāqillānī, *haqīqa-majāz*, transference of expressions, *al-haqīqa al-shar'iyya*, Muslim theologians, Mu'tazila, Hanafi legal theorists.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 45-87 doi: 10.26570/isad.346788

# Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri

Recep Arpa*

Bilindiği gibi Hz. Peygamber inen vahiyleri önce kendisi hıfzediyor sonra da vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bunun yanı sıra nâzil olan âyet ve sûreleri öğrenmek ve ezberleyebilmek için yoğun bir gayret içine giren bazı sahâbîler de bu âyetleri kendileri için yazıyor ve kişisel mushaflar oluşturmaya çalışıyorlardı. Söz konusu şahsî mushaflardaki sûrelerin tertibine ve bu tertiplerin Hz. Osman mushafı ile arasındaki farka dair Kur'ân-ı Kerim tarihi ve kitâbü'l-mesâhif türü eserlerde çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Şahsî mushafların sûre tertipleriyle ilgili önemli bilgiler veren kaynaklardan biri de Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) nispet edilen *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirdir. Şehristânî, eserinin mukaddimesinde okurların hiçbir yerde görme imkânı bulamayacağını ve sika râviler ve muteber eserlerden naklettiğini belirttiği, içinde Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdık gibi kişisel mushafların sûre sıralamalarını içeren farklı tertiplere yer vermiştir. Şehristânî'nin bu eseri özellikle şahsî mushaflar ve Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibine dair elimizdeki mevcut kaynaklarda yer almayan bazı bilgiler içermesi ve İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha'nın yer alıp almadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırması açısından kayda değer gözükmektedir. Bu makalede Şehristânî'nin naklettiği şahsî mushafların sûre tertiplerini içeren rivayetlerin kaynaklarının belirlenmesine çalışılacak ve bahsi geçen mushafların sûre tertiplerini nakleden başka eserlerle kıyaslanarak aralarındaki benzerlikler ve farklar ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, mushaf, Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Ca'fer es-Sâdık.

## Giriş

Bilindiği gibi Hz. Peygamber inen vahiyleri önce kendisi hıfzediyor sonra da vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bunun yanı sıra nâzil olan âyet ve sûreleri öğrenmek ve ezberleyebilmek için yoğun bir gayret içine giren ve okuma

* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (receparpa@hotmail.com).

© İSAM, İstanbul 2017

yazma bilen bazı sahabîler de nâzil olan bu âyetleri kendileri için yazıyor ve kendilerine ait mushaflar oluşturmaya çalışıyorlardı. Kur'ân-ı Kerim tarihi ve mesâhif kitaplarında verilen bilgiler çerçevesinde söz konusu şahsî mushafların sayıları ve sahipleri net olmamakla birlikte genel kabule göre bu sayı dört ile yedi arasında değişmekte, A. Jeffery'nin tespitlerine göre ise bu sayı yirmi sekize kadar çıkmaktadır. F. Buhl[1] ve Nöldeke[2] dört kişinin yani Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Mikdâd b. Amr'ın isimlerini zikretmekte, İbn Ebû Dâvûd *Kitâbü'l-Mesâhif*'inde kişisel mushafı olan sahâbeden on, tâbiînden on iki kişinin adına yer vermekte ve bazı kıraat örneklerini sunmakta,[3] A. Jeffery ise İbn Ebû Dâvûd'un zikrettiği isimlere birkaç isim daha ekleyerek İslâm'ın erken dönemlerinde yirmi sekiz adet şahsî mushaf bulunduğunu belirtmektedir.[4]

Bunlardan on beş tanesi "birincil mushaflar" diye nitelendirilen ve sahâbeden Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (ö. 12/633), Hz. Ömer (ö. 23/643), Übey b. Kâ'b (ö. 29/649), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Ali (ö. 40/660), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/664), Hafsa (ö. 45/665), Zeyd b. Sâbit (ö. 48/668), Hz. Âişe (ö. 58/677), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ubeyd b. Umeyr (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik'e (ö. 91/709) nispet edilen mushaflardır. Diğer on üç mushaf ise Alkame b. Kays (ö. 62/682), Rebî' b. Huteym (ö. 64/683), Hâris b. Sûveyd (ö. 70/689), Hittân b. Abdullah (ö. 73/692), Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 74/693), Talha b. Musarrif, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/712), Mücâhid (ö. 101/719), İkrime (ö. 105/723), A'meş (ö. 112/730), Atâ (ö. 115/733), Sâlih b. Keysân (ö. 144/764) ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispet edilmiştir.[5] Ancak gerek İbn Ebû Dâvûd'un gerekse A. Jeffery'nin zikrettiği bu isimlerin büyük çoğunluğunun Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd mushafı gibi müşahhas bir mushafa sahip olduklarını gösteren fazlaca bir emâre yoktur. Onlar verdikleri örneklerle daha ziyade "mushaf" lafzıyla mezkûr şahısların kıraat farklılıklarını kastediyor görünmektedirler.[6]

1 Buhl, "Kur'ân", s. 1002.

2 Nöldeke-Schwally, *Kur'ân Tarihi*, s. 35.

3 İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 283-387; Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 159-60.

4 Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 13.

5 Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 13-14.

6 Meselâ Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen mushafın tarihî somut gerçekliği bulunmadığı ile ilgili bu çalışmanın "Ca'fer es-Sâdık Mushafı" bölümüne bakılabilir. Nitekim Abdüssabûr Şâhin de Hz. Ebû Bekir'den önce bütün sûreleri şâmil ve kâmil mânada iki kapak arasında bir mushaf şeklinde cemeden hiçbir sahâbenin olmadığını, ancak sahâbeden az veya çok ezberledikleri sûreleri içeren bazı mecmuaların olduğunu ve tağlîb yoluyla bunlara "mushaf / mesâhif" dediklerini; bu mushaflar içinde en kapsamlı olanların ise Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b mushafı olduğunu

Yukarıda zikredilen mushaflar arasında özellikle Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali ve İbn Abbas'ın mushafları temayüz etmiş, hakkında en fazla bilgi sahibi olduğumuz mushaflar bunlar olmuştur. Zira bu mushaflardan bazılarının şöhreti Hicaz dışına da taşmış, Übey b. Kâ'b kıraati Şam'da, İbn Mes'ûd kıraati ise Kûfe'de yayılmıştır. Bunların dışında kalan mushafların bazılarında çok az, bazıları hakkında ise hiçbir mâlûmata sahip değiliz. Rivayetlerden anlaşıldığına göre söz konusu kişisel mushaflar ile daha sonraları Hz. Ebû Bekir ve Osman zamanında oluşturulan mushaf arasında sûrelerin sayısı ve tertibine taalluk eden konularda bir dizi farklılık mevcuttur. Zira birçok rivayette İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin mevcut olmadığı, Übey b. Kâ'b'ın mushafında ise Kunut dualarının iki ayrı sûre olarak yer aldığı, Hz. Ali'nin mushafını nüzûl sırasına göre tertip ettiği belirtilmiştir.[7] Kur'ân-ı Kerim tarihi, kitâbü'l-mesâhif, ilimler tarihi ve ulûmü'l-Kur'ân'a dair eserlerde mezkûr sahâbîlerin mushaflarındaki sûrelerin tertibi ve resmi mushafla arasındaki farklara dair bir dizi rivayet nakledilmişse de bunların sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Meselâ İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995)[8] ile Celâleddin es-Süyûtî[9] Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un mushaflarının tertibini, Ya'kūbî ise Hz. Ali'nin mushafının tertibini vermiştir.[10]

Şahsî mushafların sûre tertipleriyle ilgili önemli bilgiler veren kaynaklardan biri de meşhur *el-Milel ve'n-nihal* yazarı Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) nispet edilen *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsir olmuştur.[11] Şehristânî, henüz ilim çevrelerinde

söyler. Bu mushafların büyük çoğunluğunun Hz. Osman mushafından ciddi bir farklılık arzetmediğini ve aralarında sadece birkaç kıraat farkı bulunduğunu, dolayısıyla bunların "mushaf" diye isimlendirilmeyi hak etmediğini ifade eder (bk. Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 159-60). Ayrıca bir âyet ve sûrenin Kur'ân-ı Kerim diye adlandırılması gibi bazı sahâbîlerin kendi yanlarında muhafaza ettikleri birkaç sûre hacmindeki metinlerin de "mushaf" diye isimlendirilmiş olması mümkündür (bk. Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 139).

7 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 28-30; Süyûtî, *el-İtkān*, I, 201-3.

8 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29-30.

9 Süyûtî, *el-İtkān*, I, 201-3.

10 Ya'kūbî, *Târîh*, II, 152.

11 *Mefâtîhu'l-esrâr* Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'ye nispet edilen, Kur'ân-ı Kerim ilimlerine dair on iki bölümlük bir mukaddime ile ilk iki sûrenin (Fâtiha ve Bakara) tefsirini içeren ve henüz ilim çevrelerinde pek tanınmayan bir Kur'ân-ı Kerim tefsiridir. Tefsirin bilinen tek nüshası Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8086/B78) kayıtlıdır. Bu yazma ilk olarak Abdülhüseyin el-Hâirî'nin önsözü ve Pervîz Ezkâî'nin indeksiyle faksimile olarak neşredilmiş (Tahran: Merkez-i İntişâr-ı Nüsah-ı Hattî, 1989), daha sonra mukaddime ve Fâtiha sûresini muhtevî bölüm Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek tek

pek tanınmayan bu eserinin mukaddimesinde okuyucuların hiçbir yerde görme imkânı bulamayacağı, sika râviler ve muteber eserlerden naklettiğini belirttiği ve içinde Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdık gibi zevata nispet edilen kişisel mushafların sûre sıralamalarını içeren farklı tertiplere yer vermiştir.

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* adlı tefsirindeki şahsî mushaflar ve sûre tertiplerini konu edinen bu çalışmada Şehristânî'nin naklettiği şahsî mushafların sûre tertiplerini içeren rivayetlerin kaynaklarının belirlenmesine çalışılacak ve aynı kişisel mushafların sûre tertiplerini nakleden başka eserlerle kıyaslanarak aralarındaki farklar ortaya konmaya çalışılacaktır.

### *Mefâtîhu'l-esrâr*'da Kişisel Mushaflar ve Sûre Tertipleri

Şehristânî tefsirinin "Mefâtîhu'l-furkān" adını verdiği on iki bölümlük mukaddimesinin üçüncü bölümünü bazı mushafların sûre tertiplerine ayırmıştır. Şehristânî burada Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl ve mushaf tertiplerine dair iki listeye yer vermiştir. Bunları sûrelerin tertibi konusunda ilim sahibi olan birinin hazırladığı tablolardan hiçbir tasarrufta bulunmadan aynen naklettiğini söyleyen Şehristânî, rivayetlerin nakledildiği râvilerin güvenilir, eserlerin de muteber olduğunu belirtmiş fakat bu listeleri naklettiği kaynağına dair bir açıklama yapmamıştır. Şehristânî bu listelerin başka tefsirlerde görülemeyebileceğini zira müfessirlerin bunları bilmedikleri ve güvenmedikleri

cilt halinde yayımlanmış (Tahran: İhyâ-yi kitâb, 1997) ve bu baskı Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni ile birlikte Londra'daki İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford&New York: Oxford University Press, 2009). Eser son olarak Muhammed Ali Âzerşeb tarafından önceki edisyonun devamı olarak tamamı iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008). Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı bu tefsirden ismen söz edilmemiş olması eserin Şehristânî'ye aidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştır. Zira genel kabule göre fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî (bk. Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 427-28; Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273-75) mezhebine mensup olarak kabul edilen ve bu yönünü eserlerine de yansıtan Şehristânî'nin (bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 11, 72, 282; ayrıca bk. Sühaybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 90-91), diğer eserlerinin aksine, bu eserinde Şiî / İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi ve Kur'ân-ı Kerim'in tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadelere yer vermesi bu kuşkuyu arttırmıştır (eserin Şehristânî'ye aidiyeti ve Şehristânî'nin mezhebî kimliği ile ilgili tartışmalar için bk. Arpa, "Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi", s. 19-48).

için değil de bunlardan daha önemli konularla meşgul oldukları için eserlerinde onlara yer vermediğini ifade etmiştir.[12]

Şehristânî'nin naklettiği listelerden ilki Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili olup beş farklı şahıstan gelen rivayetleri içermektedir. Bunlardan ilki Mukātil b. Süleyman'ın ricalinden, ikincisi Mukātil yoluyla Hz. Ali'den, üçüncüsü Kelbî yoluyla İbn Abbas'tan, dördüncüsü Ebû Ali el-Hüseyin b. Vâkıd el-Kureşî'nin ricalinden ve beşincisi de İmam Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Mushaf tertibine dair olan ikinci listede ise, tertiplerin ilki Hz. Osman mushafına, ikincisi İbn Mes'ûd mushafına, üçüncüsü Übey b. Kâ'b mushafına aittir. Dördüncüsü, erken dönem İmâmiyye Şîası'nın meşhur hadis âlimleri arasında yer alan ve İmam Mûsâ Kâzım ile (ö. 183/799) İmam Rızâ'nın (ö. 203/818) ashabından olan Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. III. [IX.] asrın başları) rivayetine, sonuncusu ise İbn Vâdıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kūbî (ö. 292/905) rivayetine dayanmaktadır.

### A. Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Tertibiyle İlgili Rivayetler

**1. Mukātil b. Süleyman Rivayeti:** Yukarıda ifade edildiği gibi Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili olan birinci listedeki ilk rivayet Mukātil b. Süleyman'ın ricalinden[13] nakledilmektedir.

| | **Mukātil b. Süleyman'ın Ricalinden** | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | İkra' | 24 | Kureyş | 47 | Yûsuf | 70 | Tûr | 93 | Nisâ |
| 2 | Nûn | 25 | Kāria | 48 | Hicr | 71 | Mülk | 94 | İzâ zülzilet |
| 3 | Ve'd-Duhâ | 26 | Kıyâme | 49 | En'âm | 72 | Hâkka | 95 | Ve'l-asr |
| 4 | Müzzemmil | 27 | Hümeze | 50 | Sâffât | 73 | Meâric | 96 | Hac |
| 5 | Müddessir | 28 | Mürselât | 51 | Lokmân | 74 | Nebe' | 97 | Hadîd |
| 6 | Tebbet | 29 | Kāf | 52 | Sebe' | 75 | Nâziât | 98 | S. Muhammed |
| 7 | Küvvirat | 30 | Beled | 53 | Secde | 76 | İnfatarat | 99 | Talâk |
| 8 | A'lâ | 31 | Târık | 54 | Hâ mîm el-Mü'min | 77 | İnşekkat | 100 | Kadr |

12 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 18.

13 Mukātil b. Süleyman'ın ricali ile ilgili üç veya dört farklı tarik zikredilmiştir (bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 80; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 112; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 288).

| 9 | Leyl | 32 | Kamer | 55 | Hâ mîm es-Secde | 78 | Rûm | 101 | Lem yekün |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 10 | Fecr | 33 | Sâd | 56 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 79 | Ankebût | 102 | Cum'a |
| 11 | Elemneşrâh | 34 | A'râf | 57 | Zuhruf | 80 | İnsan | 103 | Münâfikūn |
| 12 | er-Rahmân | 35 | Cin | 58 | Duhân | 81 | Zümer | 104 | Mücâdele |
| 13 | Kevser | 36 | Yâsîn | 59 | Câsiye | 82 | Vâkıa | 105 | Hucurât |
| 14 | Tekâsür | 37 | Furkān | 60 | Ahkāf | 83 | Mutaffifîn | 106 | Lime tüharrîmu |
| 15 | Dîn (Mâûn) | 38 | Melâike (Fâtır) | 61 | Zâriyât | 84 | Fâtiha | 107 | Tegābün |
| 16 | Fîl | 39 | Meryem | 62 | Gāşiye | 85 | Bakara | 108 | Saf |
| 17 | Kâfirûn | 40 | Tâhâ | 63 | Kehf | 86 | Enfâl | 109 | Mâide |
| 18 | İhlâs | 41 | Şuarâ | 64 | Nahl | 87 | Âl-i İmrân | 110 | Tevbe |
| 19 | Necm | 42 | Neml | 65 | Nûh | 88 | Haşr | 111 | Nasr |
| 20 | el-A'mâ (Abese) | 43 | Kasas | 66 | İbrâhim | 89 | Ahzâb | 112 | Âdiyât |
| 21 | Şems | 44 | Benî İsrâîl | 67 | Enbiyâ | 90 | Nûr | 113 | Felak |
| 22 | Bürûc | 45 | Yûnus | 68 | Mü'minûn | 91 | es-Samed | 114 | Nâs |
| 23 | Tîn | 46 | Hûd | 69 | Ra'd | 92 | Fetih | | |

Şehristânî tarafından nakledilen bu rivayet Mukātil b. Süleyman'ın tefsirinde ve günümüze ulaşan diğer eserlerinde olmadığı gibi elimizdeki mevcut kaynaklarda da Mukātil b. Süleyman'dan nakledilen böyle bir rivayet mevcut değildir. Bazı araştırmacılar tarafından Mukātil tefsirinin Horasan ve Bağdat olmak üzere iki farklı tariki olduğu ve bir kısmı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsiri vasıtasıyla günümüze ulaşan Horasan tariki ile Abdullah Mahmud Şehâte tarafından tahkik edilen Mukātil tefsirinin Bağdat tarikini içeren matbu nüsha arasında bazı eksiklikler, farklılıklar ve uyumsuzluklar olduğu ifade edilmektedir.[14] Buradan hareketle bu rivayetin bize tam olarak ulaşmayan Horasan tarikinde var olduğu düşünülebilir. Nitekim Horasan bölgesinde yaşayan Beyhakī de Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili naklettiği bir rivayetin ardından benzer bir rivayetin Mukātil tefsirinde görülebileceğinden bahsetmekte fakat ilgili rivayeti nakletmemektedir.[15]

14 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 73-74.

15 Beyhakī, *Delâilü'n-nübüvve,* VII, 144.

**2. Hz. Ali Mushafı:** Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili ikinci rivayet de Mukātil yoluyla Hz. Ali'den gelmektedir. Şehristânî bu rivayetin Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre tertip edildiği söylenen mushafının tertibi mi, yoksa Hz. Ali'den Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili nakledilen farklı bir rivayet mi olduğu hakkında bir beyanda bulunmamıştır.

Her ne kadar mahiyeti ve muhtevası hakkında ihtilâflı ve birbirine zıt bazı rivayetler nakledilyorsa da birçok Şiî ve Sünnî kaynak, Hz. Ali'nin bir mushafının varlığından ve bu mushafın bazı özelliklerinden bahsetmektedir.[16] Kaynakların büyük çoğunluğu Hz. Ali'nin mushafını nüzûl sırasına göre tertip ettiğini haber vermiş,[17] Süyûtî de Hz. Ali'nin mushafının tertibinin ilk altı sûresinin İkra', Nûn, Müzzemmil, Müddessir, Tebbet, Küvvirat şeklinde sıralandığını ifade etmiştir.[18] Şehristânî de Hz. Ali'nin mushafının metin ve hâşiyeden oluştuğunu, her bir âyeti benzeri olan âyetin yanına koyduğunu, Muhammed b. Sîrîn'in ise sürekli olarak bu mushaf hakkında, "Şayet Hz. Ali'nin bu telifine ulaşsaydık onda pek çok bilgiye ulaşma imkânı bulurduk" şeklinde bir temennide bulunduğunu nakleder.[19]

Hz. Ali mushafı ile gündeme gelen önemli konulardan biri de Kur'ân-ı Kerim'in cem'i esnasında Kur'an'dan bazı parçaların Hz. Osman mushafına alınmadığı yani Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasıdır. Şîa'ya göre Kur'an'ın toplanması konusu tahrif iddialarıyla doğrudan ilgilidir. Biz de burada Hz. Ali'nin mushafının tertibine geçmeden evvel Şehristânî'nin Hz. Ali mushafı ve Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasıyla ilgili görüşlerine kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Şehristânî Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Osman devrinde cemedilmesi hususunu anlatırken Hz. Ali'nin mushafından söz ederek asla Ehl-i sünnet'e mensup bir müellifin kaleminden çıkması mümkün olmayan ve özellikle Şîa'nın Ahbârî kanadına mensup müfessirler tarafından savunulan Kur'an'ın tahrif edildiği fikrini onaylar tarzda pek çok ifadeye yer vermiştir. Şehristânî öncelikle Kur'an'ın cemedilmesiyle ilgili olarak Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahîh*'inde Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre Zeyd b. Sâbit Kur'an'ın cem'i esnasında Ahzâb sûresindeki, "Müminler içerisinde öyle kimseler vardır ki Allah'a verdikleri ahde sadakat gösterdiler. Kimi adağını ödedi (canını verdi), kimi de beklemektedir. Onlar, ahitlerini hiç değiştirmediler"[20] âyetinin tespit edilemediğini aslında bu âyeti Hz.

16 Ya'kūbî, *Târîh*, II, 152; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 30; Süyûtî, *el-İtkān,* I, 195.

17 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 6-7; İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, II, 292.

18 Süyûtî, *el-İtkān,* I, 195.

19 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13.

20 el-Ahzâb 33/23.

Peygamber'in okuduğunu işittiğini, neticede bu âyeti Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulduğunu ve onu yerine kaydettiğini bildirmektedir.[21]

Bu rivayeti nakleden Şehristânî akabinde ilim ehlinden bazılarının şöyle dediğini aktarır: "Kim bilir Ehlibeyt'in faziletleriyle alâkalı bu kabilden nice âyeti kaybettiler. Zira yukarıda söz konusu edilen Ahzâb sûresindeki âyet Allah yolunda canlarını feda edeceklerine dair Allah'a ant içmiş dört zat hakkında nâzil olmuştur. Bu dört kişiden Abdullah b. Hâris b. Abdülmuttalib, Hamza b. Abdülmuttalib, Ca'fer b. Ebû Tâlib ahitlerini yerine getirmişler, Abdullah Bedir günü, Hamza Uhud günü, Ca'fer-i Tayyâr ise Mûte'de şehit düşmüştür. Allah yolunda şehit olmayı bekleyen ise Ali b. Ebû Tâlib'dir."[22] Şehristânî'nin burada "ilim ehlinden bazıları" sözüyle kastettiği kimseler Kur'an'ın tahrif edildiğini savunan Şîa ulemâsından başkası değildir.

Şehristânî bunun ardından Ahzâb sûresinin Bakara sûresine denk olduğunu ve recm âyetinin de onda bulunduğuna, yine Ahzâb sûresinin 300 âyet olduğuna ve bu sûredeki pek çok âyetin ridde savaşlarında kaybolduğuna dair bir dizi rivayete yer verir.[23] Akabinde Hz. Osman mushafında birtakım gramer hataları (lahn) bulunduğu konusuna değinen Şehristânî, Hz. Osman'ın yazımı tamamlanan mushafa bakıp, "Onda birtakım hatalar görüyorum, Araplar onu dilleriyle düzelteceklerdir" dediğini, Hz. Âişe'den de bazı harflerin yazılışında müstensih hatalarının bulunduğuna dair rivayetlerin geldiğini, buna rağmen sahâbenin mushaftaki hata ve yanlışları gördükleri halde onları düzeltme yoluna gitmeyip Araplar'ın bu hataları dilleriyle düzelteceklerini düşünmenin pek de mümkün olmadığını ifade eder. Şehristânî Kur'ân-ı Kerim harfleriyle ilgili sayısız ihtilâf bulunduğunu, bu ihtilâfların bir kısmının yazım esnasında vuku bulduğunu, bir kısmının da lafızlarla ilgili olduğunu iddia eder. Kur'an'dan Ehlibeyt'in faziletleriyle alâkalı birtakım âyetlerin kaybolduğunu gösteren rivayetler varken ve gramer hataları olduğuna dair iddialar mevcutken, mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının Allah kelâmı olduğu hususunda nasıl sahih bir icmâdan söz edilebilir ki? Şehristânî'ye göre böyle bir icmâdan söz etmek tabii ki imkânsızdır.[24]

21 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

22 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

23 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

24 Tefsirin nâşiri Âzerşeb'e göre ise Şehristânî'nin amacı bu tür sorularla iki kapak arasındaki Kur'ân-ı Kerim'in sıhhatine dair şüpheler uyandırmak değildir. Aksine o doğruyu yanlıştan ayıracak bir merci (Ehlibeyt) olmaksızın Araplar'ın bu hataları dilleriyle düzeltebilmelerinin mümkün olup olmadığını tartışır. Âzerşeb'e göre Kur'an'ın sıhhatine dair şüpheler uyandıran bu türden sorular, istinsah heyetinin Hz. Ali'nin derlediği mushafa müracaat etmemelerinden dolayı Şehristânî'nin duyduğu derin üzüntünün dışa vurumudur. Fakat onun bu şikâyeti Kur'an'ın tahrifine inandığı

Çünkü ona göre Hz. Osman mushafı, bahsi geçen rivayetlerin de tanıklık ettiği gibi, lafzî düzeyde birçok hata ve eksiklikle mâlûldür. Bunun anlamı Kur'an tebdil ve tahrife mâruz kalmıştır.[25]

Şehristânî bütün bunlara rağmen Hz. Osman'ın "Ben mushafta birtakım hatalar görüyorum, bunu Araplar dilleriyle düzelteceklerdir" ve İbn Abbas'ın, "Zannedersem kâtip, Kur'an'ı uyuklarken yazmıştır" sözlerindeki gibi sahâbenin gerçekleştirdiği cem'i inkâr ve eleştiri sadedinde Hz. Ali'den herhangi bir rivayet nakledilmediğini, aksine onun imam mushaftan okuduğunu ve imam mushafın hattıyla yazdığını ifade eder. Aynı şekilde onun evlâtları olan imamlar da Kur'an'ı onun okuduğu şekilde okumuşlar ve evlâtlarına da o şekilde öğretmişlerdir.[26]

Bütün bunlar bir tarafa, Hz. Ali Resûlullah'ın en yakını ve Saîd b. Âs'tan daha fasih iken, ayrıca onun yazısı Zeyd b. Sâbit'ten daha ileri düzeyde iken, istinsah heyetinin onun cemettiği Kur'an'a kayıtsız kalıp ona müracaat etmemeleri Şehristânî için şaşılacak bir durumdur.[27] Ona göre Kur'an'ı cemetme işini üstlenenlerin Kur'an'ın Ehlibeyt'e mahsus olduğu ve Ehlibeyt'in de Peygamber'in "Size iki değerli emanet / sekaleyn bırakıyorum, Kur'an ve ıtretim / Ehlibeytim, o ikisine tutunursanız asla dalâlete sürüklenmezsiniz, hiç şüphesiz, bu ikisi kevser havuzu başında bana varıncaya kadar hiçbir zaman birbirinden ayrılmazlar" hadisindeki iki değerli emanetten biri olduğu hususunda ittifak ettikleri halde bir harfle ilgili dahi Ehlibeyt'e müracaat etmemeleri sebebiyle bu işin üstesinden gelmeleri mümkün değildir. Şehristânî Kur'ân-ı Kerim'in her türlü tahrif, tağyir ve tebdilden muhafazasının ancak Ehlibeyt sayesinde gerçekleşeceğini iddia etmektedir: "Allah'a yemin olsun ki Kur'an, 'Hiç şüphe yok ki zikri / Kur'an'ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız'[28] âyeti uyarınca korunmuştur. Kur'an'ın / zikrin muhafazası ise Ehlibeyt'in muhafazası iledir. Çünkü Kur'an ve Ehlibeyt asla birbirinden ayrılmazlar."[29]

---

anlamına gelmez. Âzerşeb'e göre Şehristânî tahrife inanmadığını göstermek için Hz. Ali'nin imam mushafa karşı bir tavrının olmadığını gösteren rivayetlerini delil olarak sunar (Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 557, neşredenin dipnotu). Her ne kadar Âzerşeb Şehristânî'nin bu düşüncelerini bir iyi niyet göstergesi olarak Hz. Ali'nin derlediği mushafa müracaat edilmemesinden dolayı duyduğu derin üzüntünün dışa vurumu olarak tevil ediyorsa da bu tevili kabul etmek oldukça güçtür. Zira Şehristânî'nin daha sonra gelen bazı görüşleri de bunun böyle olmadığını teyit etmektedir.

25 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 12-13.

26 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

27 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13.

28 el-Hicr 15/9.

29 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

Şehristânî Şîa'nın da iddia ettiği[30] gibi Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından kesin bir emirle Kur'an'ı cemetme işiyle görevlendirildiğini düşünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in vahiy malzemesinin bir araya getirilmemesi durumunda ondan pek çok âyetin yok olup gideceğini, bunun sonrasında da insanların onun hakkında ihtilâfa düşeceklerini bildiği halde onları hayvanların kürek kemiklerinde, parşömen kâğıtlarda, ağaç yapraklarında ve insanların kalplerinde dağınık olarak bırakıp güvendiği birine bu malzemeyi nasıl tertip etmesi gerektiğini emretmemiş olması pek mümkün değildir. Ona göre bu işi üstlenen kişi işaret edildiği üzere elbette Hz. Ali'dir. Emri alan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in naaşını yıkayıp kefenledikten ve defin işlemlerini tamamladıktan sonra Kur'an'ı cemedinceye kadar cuma haricinde evinden dışarıya adım atmayacağına yemin etmiş, verilen emir doğrultusunda da Kur'an'da herhangi bir tahrif, değişiklik, fazlalaştırma ve eksiltmeye gitmeksizin Hz. Peygamber'in işaret ettiği şekilde, âyet ve sûreleri yerlerine koyarak dağınık bir şekilde duran malzemeyi bir araya toplamıştır.[31]

Şehristânî'nin naklettiğine göre, Hz. Ali Kur'an'ın cem'ini tamamladıktan sonra, hizmetçisi Kanber ile birlikte yazımını tamamladığı bir deve yükü ağırlığındaki bu mushafı mescitte bulunan insanlara sundular. Hz. Ali mescitte bulunanlara şöyle dedi: "İşte Allah'ın kitabı! Muhammed aleyhisselâma indirdiği şekliyle onu iki kapak arasında topladım." Bunun üzerine orada bulunanlar, "Mushafını kaldır götür bizim ona ihtiyacımız yok!" dediler. Hz. Ali de onlara hitaben şöyle dedi: "Allah'a yemin olsun ki bundan sonra bu mushafı asla göremeyeceksiniz.[32] Bana düşen Kur'an'ı topladığımı size haber vermektir." Bu olayın ardından Hz. Ali, "Ey rabbim! Kavmim bu Kur'an'ı mehcûr bıraktılar / terketiler"[33] âyetini okuyarak evinin yolunu tuttu. Hz. Hârun'un delillerini sunduktan sonra kardeşi Mûsâ'nın kavmini terkettiği gibi, Hz. Ali de cemettiği mushafı onlara sunduktan sonra onların Ali'nin mushafını terkettiği gibi aynı şekilde o da onları kendi hallerine terketti.[34]

---

30 Şiî kaynaklara göre Hz. Ali mushafı ezberden değil bizzat Resûlullah'tan teslim aldığı yazılı malzemeden derlemiştir. Rivayete göre Resûlullah ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'ye ipek kumaş parçalarına ve kırtaslara yazılmış bir halde yatağının yanındaki Kur'an sahifelerini alıp derlemesini ve Kur'an'ı yahudilerin Tevrat'ı heder ettikleri gibi heder etmemelerini istemiş ve Hz. Ali bu tâlimat üzerine Kur'an âyetlerinin yazıldığı malzemeyi evine götürmüş ve bu dağınık malzemeyi mushaf haline getirinceye kadar cübbesini giyip dışarı çıkmamaya yemin etmiştir (Feyz-i Kâşânî, *Tefsîr*, I, 36).

31 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

32 Şiî kaynaklarda bu mushafın masum imamlar tarafından birbirlerine miras bırakıldığı ve Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin yanında olduğu ve zuhur ettiği zaman onu halka sunacağı iddia edilmektedir (el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II, 263).

33 el-Furkān 25/30.

34 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13-14.

Şehristânî'ye göre her ne kadar Hz. Ali'nin derlediği bu mushaf bir topluluk tarafından kabul görmemiş mehcûr bırakılmışsa da, "Allah'a hamdolsun ki" başka bir topluluk tarafından / Ehlibeyt kabul görmüş, korunmuş ve gizlenmiştir.[35]

Bir taraftan Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında oluşturulan komisyonun derlediği Kur'ân-ı Kerim'in tahrife mâruz kaldığını iddia eden Şehristânî, diğer taraftan Kur'an'ın, iki kapak arasında tağyir, tebdil, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla korunduğunu iddia etmektedir. Çünkü onun istinsahını gerçekleştiren kimse uyumuş bir kimse değildir onu okuyan kimse de hatalı okumuş değildir. Kur'ân-ı Kerim'i hakkıyla okuyan, tevilini de tenzilini de bilen bir topluluk / Ehlibeyt vardır. Bu topluluk Kur'an'dan, sapkın kişilerin ortaya attığı şüpheleri temizleyip çıkarıp atmışlardır. Çünkü Allah Teâlâ, Araplar nasıl olsa dilleriyle düzeltirler diye, Kur'an'ın hatalı bir halde kalmasına göz yummayacak kadar kullarına karşı ikram ve lutuf sahibidir.[36]

Şehristânî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'in birbirine tamamen zıt olmadığı müddetçe iki farklı nüshasının olması[37] (muhtemelen Hz. Osman ve Hz. Ali mushaflarını kastediyor) ve bu nüshaların her ikisinin de Allah kelâmı olarak anılması problem teşkil etmez. Her ne kadar Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'ân-ı Kerim tahrife mâruz kalmışsa da bu tahrif onu Kur'an olmaktan çıkarmaz. Şehristânî bu duruma tahrif olmuş Tevrat'ı ve İncil'i delil göstermektedir. Ona göre nasıl ki Allah kendi kudret eliyle yazdığı Tevrat'ın levhalara yazılı bulunan özel bir nüshasının Hârun evlâdından özel kimselerin (hâssa) elinde bulunduğu halde yahudiler Tevrat'taki ibarelerin yerlerini değiştirip tahrif etmelerine rağmen Kur'an'da onun hakkında "… İçinde hidayet ve nur bulunan Tevrat'ı elbette biz indirdik"[38] buyrularak yüceltilmişse ve Tevrat Allah'ın kelâmı olma vasfını kaybetmemişse, aynı şekilde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'an da bütün problemlerine rağmen Allah'ın kelâmı olma vasfını kaybetmemiştir.[39]

İncil ise dört farklı nüshadan ibaret olup bu nüshaları da havârilerden dört kişi Yuhanna, Markos, Luka ve Matta derlemiştir. Bu nüshalar arasında

35 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

36 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 15.

37 Tefsirin nâşiri Âzerşeb'e göre bu uzak bir görüştür. Zira Hz. Ali'nin mushafında imam mushaftan farklı metne ek olarak hâşiyeler bulunmaktadır. Bu hâşiyeler de Kur'an değildir. Şayet Hz. Ali'nin yanında imam mushaftan daha sahih bir mushaf olmuş olsaydı elbette kendi hilâfeti döneminde bunu ilân ederdi (Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 558, neşredenin dipnotu).

38 el-Mâide 5/44.

39 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 15.

da sayılamayacak kadar farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla onların tamamı vahiy olarak Allah'ın kelâmı değildir. Aksine müfessirlerin tefsirleri nevinden Kur'ân-ı Kerim'in bir bölümü gibidir. Bununla birlikte onda Allah tarafından vahyedilmiş bazı bölümler de bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen Allah Teâlâ onu Kur'an'da "… kendisinden öncekileri tasdik edip doğrulayan"[40] şeklinde şeref ve tâzim ile anmıştır.[41] Şehristânî'ye göre nasıl ki bütün bunlara rağmen Tevrat gibi İncil de aynı şekilde Allah'ın kitabı olma vasfını sürdürüyorsa, Kur'ân-ı Kerim'in de birbirine tamamen zıt olmadığı müddetçe iki farklı nüshasının olması onu Allah'ın kitabı olma vasfından çıkarmaz.

Mustafa Öztürk'ün ifadesiyle, bu görüşlerin Sünnî olarak tanınıp bilinen Şehristânî tarafından dile getirilmiş olması çok düşündürücüdür. Bir yandan Osman mushafının lahn ve âyet eksikliği gibi birçok illetle mâlûl olduğunu söylemek, diğer yandan "Bugün elimizde bulunan Kur'an metni her türlü tahriften ve tebdilden korunmuştur" demek ve korunmuşluğu Ehlibeyt'e bağlamakla birlikte bunun nasıllığını müphem bırakmak noktasında tebellür eden problem bir yana, Şehristânî'nin bu konuda savunduğu görüşlerin İsmâiliyye'den bile daha uç noktadaki Şiî fırkaların iddialarıyla paralellik arzetmesi gerçekten çok zor izah edilebilir bir durumdur. Şehristânî Kur'ân-ı Kerim ve tahrif konusunda İmâmiyye Şîası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer buldukları rivayetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmî-Usûlî âlimlerin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir.[42]

Kanaatimizce Şehristânî'nin burada savunduğu görüşlerin bir paradoks görüntüsü vermesi onun tefsirinin genelinde muntazaman uyguladığı eklektik tefsir anlayışına yani "Sünnî tefsir" ile "Şiî tevil / esrâr" arasındaki ayırıma mukaddimede dikkat etmemesinden kaynaklanmaktadır. Şehristânî'nin Kur'ân-ı Kerim'in tahrifi ile ilgili görüşlerine değindikten sonra tekrar Hz. Ali'nin mushaf tertibine dönebiliriz.

Bilebildiğimiz kadarıyla Hz. Ali'nin mushafının tertibi hakkında birkaç kaynakta bilgi verilmiştir. Bunlardan ilki Ya'kūbî'nin *Târîh*'idir.[43] Ya'kūbî, Hz. Ali'nin Kur'an'ı yedi cüzde topladığını söylemiş ve onun mushaf tertibini vermiştir.[44]

---

40 Âl-i İmrân 3/3-4.

41 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 15.

42 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 20-21.

43 Şehristânî *Târîh-i Ya'kūbî*'de Hz. Ali'nin mushafının tertibi denilen bu rivayeti Hz. Ali'ye nispet etmeksizin "İbn Vâzıh Târîhi Tertibi" şeklinde Ya'kūbî'ye nispet eder.

44 **I. Cüz:** Bakara, Yûsuf, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Zâriyât, İnsân, Tenzîl (Secde),

Hz. Ali'nin mushafının tertibinden bahseden ikinci kaynak ise, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'idir. İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber vefat ettiğinde insanların telâş ve şaşkınlık içinde olduklarını görmüş, bunun üzerine Kur'ân-ı Kerim'i cemedinceye kadar sırtına ridâsını almamaya yemin etmiş ve toplama işini gerçekleştirdiği üç gün boyunca evinde oturmuştur. Onun cemettiği bu mushaf, Kur'an'ın kalpten cemedildiği ilk mushaftı ve Ca'fer-i Sâdık ailesinde idi. İbnü'n-Nedîm, zamanında Ebû Ya'lâ Hamza el-Hasenî'nin yanında Hz. Ali'nin hattıyla bazı varakları zayi olmuş bir mushaf gördüğünü, zaman içinde o mushafa Hz. Hasan'ın oğullarının sahip olduğunu belirtmiş ve "Bu mushafın tertibi şöyledir…"[45] demişse de buradaki sûrelerin tertibine dair listeyi zikretmemiştir. Dolayısıyla bu liste *el-Fihrist*'in elimizdeki baskılarında mevcut değildir.

Konuyla ilgili diğer bir rivayet ise müellifi meçhul *Kitâbü'l-Mebânî*'de[46] ve Ahmed b. Ebû Amr el-Enderâbî'nin (ö. 470/1077) *el-Îzâh fi'l-kırâât*[47] adlı eserinde Saîd b. Müseyyeb'in Ali b. Ebû Tâlib tarikiyle naklettiği rivayettir (… Haddesenâ Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Muhammed b. [Ca'fer b. Muhammed b.] Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib el-Kureşî, haddesenâ Süleyman b. Harb el-Mekkî, haddesenâ Hammâd b. Zeyd an Ali b. Zeyd b. Cüd'ân an Saîd b. Müseyyeb an Ali b. Ebû Tâlib).

Bu rivayette yukarıdakilerde olduğu gibi açıkça "Ali'nin mushafının tertibi" gibi bir cümle geçmiyorsa da kaynaklarda Hz. Ali'nin mushafı hakkında söylenenlerle ve İbn Abbas'ın mushaf tertibiyle büyük oranda örtüşmesi sebebiyle bu tertibin Hz. Ali'nin mushafının tertibi olması kuvvetle muhtemeldir. Bu rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'e Kur'an'ın sevabı hakkında sormuş, Hz. Peygamber de Kur'an'ın semadan indiriliş sırasına göre her sûrenin sevabını kendisine haber vermiştir.[48]

---

Nâziât, Tekvîr, İnfitâr, İnşikāk, Â'lâ, Beyyine, **II. Cüz:** Âl-i İmrân, Hûd, Hac, Hicr, Ahzâb, Duhân, Rahmân, Hâkka, Meâric, Abese, Şems, Kadr, Zilzâl, Hümeze, Fîl, Kureyş, **III. Cüz:** Nisâ, Nahl, Mü'minûn,Yâsîn, Şûrâ, Vâkıa, Mülk, Müddessir, Mâûn, Tebbet, İhlâs, Asr, Kāria, Burûc, Tîn, Neml, **IV. Cüz:** Mâide, Yûnus, Meryem, Şuarâ, Zuhruf, Hucurât, Kāf, Kamer, Mümtehine, Târık, Beled, İnşirâh, Âdiyât, Kevser, Kâfirûn, **V. Cüz:** En'âm, İsrâ, Enbiyâ, Furkān, Kasas, Tahrîm, Mü'min, Mücâdele, Haşr, Cum'a, Münâfikūn, Kalem, Nûh, Cin, Mürselât, Duhâ, Tekâsür, **VI. Cüz:** A'râf, İbrâhim, Kehf, Nûr, Sâd, Zümer, Câsiye, Hadîd, Müzzemmil, Kıyâme, Nebe, Gāşiye, Fecr, Leyl, Nasr, **VII. Cüz:** Enfâl, Tevbe, Tâhâ, Fâtır, Sâffât, Ahkāf, Fetih, Tûr, Necm, Saf, Tegābün,Talâk, Mutaffifîn, Felak, Nâs (Ya'kūbî, *Târîh*, II, 152-53).

45 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 30.

46 *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 14.

47 Enderâbî, *el-Îzâh*, s. 179-80.

48 Mekkî Sûreler: Fâtiha, İkra', Nûn, Müddessir, Müzzemmil, Tebbet yedâ, Şems, A'lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, Elemneşrah, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Dîn (Mâûn), Kâfirûn, Fîl, Felak,

Şehristânî'nin naklettiği Mukātil yoluyla Hz. Ali'den gelen ilgili rivayetin tertibi ise şöyledir:

| | **Mukātil Hz. Ali'den** | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | İkra' | 24 | Hümeze | 47 | Rûm | 70 | Zâriyât | 93 | **Şems** |
| 2 | Nûn | 25 | Mürselât | 48 | Kadr | 71 | İnşekkat | 94 | İzâ zülzilet |
| 3 | Müzzemmil | 26 | Kāf | 49 | **Ve'ş-şemsü** | 72 | İnfetarat | 95 | Nasr |
| 4 | Müddessir | 27 | Târık | 50 | Burûc | 73 | Zümer | 96 | Nûr |
| 5 | Tebbet | 28 | Kamer | 51 | Tîn | 74 | Ankebût | 97 | Münâfikūn |
| 6 | Küvvirat | 29 | Sâd | 52 | Mü'min | 75 | Yûnus | 98 | Mücâdele |
| 7 | A'lâ | 30 | Cin | 53 | Hâ mîm es-Secde | 76 | Hicr | 99 | Hucurât |
| 8 | Leyl | 31 | Yâsîn | 54 | Duhân | 77 | Mü'minûn | 100 | Lime tüharrimü |
| 9 | Fecr | 32 | Furkān | 55 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 78 | Mutaffifîn | 101 | Cum'a |
| 10 | Ve'd-duhâ | 33 | Melâike (Fâtır) | 56 | Câsiye | 79 | Enfâl | 102 | Saf |
| 11 | Elemneşrah | 34 | Meryem | 57 | Ahkāf | 80 | Bakara | 103 | Tevbe |
| 12 | Asr | 35 | Tâhâ | 58 | Kehf | 81 | Âl-i İmrân | 104 | Felak |
| 13 | Kevser | 36 | Vâkıa | 59 | Elif lâm mîm secde | 82 | Nisâ | 105 | Nâs |
| 14 | Dîn (Mâûn) | 37 | Şuarâ | 60 | Enbiyâ | 83 | Mâide | 106 | Fetih |
| 15 | Kâfirûn | 38 | Neml | 61 | Nahl | 84 | Ahzâb | 107 | **Kāria** |
| 16 | Fîl | 39 | Kasas | 62 | Nûh | 85 | Mümtehine | 108 | Âdiyât |
| 17 | İhlâs | 40 | Hûd | 63 | İbrâhim | 86 | Hadîd | 109 | A'râf |
| 18 | Tekâsür | 41 | Yûsuf | 64 | Tûr | 87 | Muhammed | 110 | Benî İsrâil |
| 19 | Necm | 42 | Hac | 65 | Mülk | 88 | Ra'd | 111 | Gāşiye |
| 20 | el-A'mâ (Abese) | 43 | En'âm | 66 | Hâkka | 89 | Rahmân | 112 | |
| 21 | Kureyş | 44 | Sâffât | 67 | Meâric | 90 | İnsân | 113 | |
| 22 | **Kāria** | 45 | Lokmân | 68 | Nebe | 91 | Talâk | 114 | |
| 23 | Kıyâme | 46 | Sebe' | 69 | Nâziât | 92 | Lem yekün | | |

Nâs, İhlâs, Abese, Kadr, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş, Kāria, Kıyâme, Hümeze, Mürselât, Kāf, Beled, Târık, Kamer, Sâd, A'râf, Cin, Yâsîn, Furkān, Melâike (Fâtır), Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hicr, En'âm, Sâffât, Lokmân, Sebe', Zümer, Hâ mîmler (Mümin, Hâ mîm es-Secde, Hâ mîm ayn sîn kāf, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkāf) Zâriyât, Gāşiye, Kehf, Nahl, Nûh, İbrâhim, Enbiyâ, Mü'minûn, Elif lâm mîm Secde, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nebe', Nâziât, İnfetarat, Rûm, Ankebût, Mutaffifîn, İnşekkat. Medenî Sûreler: Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân, Ahzâb, Mümtehine, Nisâ, İzâ zülzilet, Hadîd, Sûretü Muhammed, Ra'd, Rahmân, İnsân, Talâk, Lem yekün, Haşr, Nasr, Nûr, Hac, Münâfikūn, Mücâdele, Hucurât, Lime tüharrimü, Cum'a, Tegābün, Saf, Fetih, Mâide, Tevbe, Necm (*Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 14-15; Enderâbî, *el-Îzâh*, s. 179-80).

*el-Îzâh fi'l-kırâât*'ta nakledilen tertip tamdır; *Kitâbü'l-Mebânî*'de ise Saf ile Mesed / Tebbet sûreleri tertipten düşmüştür; bunun dışında iki liste / rivayet birbirine mutabıktır. *el-Îzâh fi'l-kırâât* ve *Kitâbü'l-Mebânî*'de Hz. Ali'den nakledilen bu tertip, aşağıda gelecek olan Ca'fer es-Sâdık ve İbn Vâkıd rivayeti / mushafı ile de birkaç istisna dışında tamamen örtüşmektedir. Şehristânî'nin naklettiği rivayette ise toplam 111 sûre zikredilmiş, Kāria ve Şems sûreleri mükerrer yazılmış, Fâtiha, Haşr, Zuhruf, Tegābün ve Beled sûreleri tertipten düşmüş ve hiç zikredilmemiştir.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse Hz. Ali'nin mushaf tertibinde gözettiği sıranın nüzûl sırası olması sebebiyle Ya'kūbî'nin verdiği tertip gerek *Mukaddimetü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh fi'l-kırâât*'taki rivayetle gerekse Şehristânî'nin naklettiği rivayetle hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Dolayısıyla Ya'kūbî'nin verdiği tertibin Hz. Ali'ye ait olması pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Abdülmûteâl es-Saîdî de Ya'kūbî'nin verdiği tertibin Hz. Ali'ye ait olamayacağını, İbn Abbas'ın Hz. Ali'nin yetiştirdiği bir şahsiyet olması ve Hz. Ali'nin mushafını nüzûl tarihine göre tertip ettiğini nakledenin de İbn Abbas olması sebebiyle Hz. Ali'nin mushafının tertibinin, İbn Abbas'ın mushaf tertibiyle aynı olması gerektiğini, zira İbn Abbas'ın da mushafını nüzûl sırasına göre tertip ettiğini belirtmiştir.[49]

*Mukaddimetü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh fi'l-kırâât*'taki rivayetle Şehristânî'nin naklettiği rivayet nüzûl sırasına göre tertip edilmiştir. Ancak her iki eserdeki (*Mukaddimetü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh*) rivayet nüzûl sırasına göre tertip edilmesi yönüyle Şehristânî'nin naklettiği rivayetle örtüşüyorsa da sûrelerin sıralanması açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Şehristânî'nin Mukātil yoluyla naklettiği bu rivayet de ilk rivayet gibi Mukātil'in tefsirinde ve günümüze ulaşan diğer eserlerinde olmadığı gibi elimizdeki mevcut kaynaklarda da Mukātil tarafından Hz. Ali'den nakledilen böyle bir rivayete rastlamadık. Kanaatimce *Mukaddimetü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh fi'l-kırâât*'ta nakledilen tertibin Hz. Ali'nin mushafının tertibi olması, Ya'kūbî'nin ve Şehristânî'nin naklettiği rivayetlere / tertiplere göre daha mâkul görünmektedir. Zira mezkur eserlerdeki rivayet, Hz. Ali'nin mushafının nüzûl tarihine göre tertip edildiğini nakleden İbn Abbas ve Ehlibeyt imamlarından Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen mushaf tertibiyle ve Hz. Ali'nin mushafı hakkında söylenenlerle büyük oranda örtüşmektedir.

**3. İbn Abbas Mushafı / Rivayeti:** Şehristânî'nin Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili naklettiği üçüncü rivayet ise Kelbî vasıtasıyla İbn Abbas'tan gelmektedir.

49 Saîdî, *Edebî Mesaj Kur'ân*, s. 51-53.

| | İbn Abbas Mushafı / Rivayeti | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | İkra’ | 24 | Şems | 47 | Benî İsrâil | 70 | Enbiyâ | 93 | İzâ zülzilet |
| 2 | Nûn | 25 | Burûc | 48 | Yûnus | 71 | Mü’minûn | 94 | Hac |
| 3 | Ve’d-duhâ | 26 | Tîn | 49 | Hûd | 72 | Ra‘d | 95 | Hadîd |
| 4 | Müzzemmil | 27 | Kureyş | 50 | Yûsuf | 73 | Tûr | 96 | S. Muhammed |
| 5 | Müddessir | 28 | Kāria | 51 | Hicr | 74 | Mülk | 97 | İnsân |
| 6 | Fâtiha | 29 | Kıyâme | 52 | En‘âm | 75 | Hâkka | 98 | Talâk |
| 7 | Tebbet | 30 | Hümeze | 53 | Sâffât | 76 | Meâric | 99 | Lem yekün |
| 8 | Küvvirat | 31 | Mürselât | 54 | Lokmân | 77 | Nebe’ | 100 | Cum‘a |
| 9 | A‘lâ | 32 | Kāf | 55 | Sebe’ | 78 | Nâziât | 101 | Elif lâm mîm Secde |
| 10 | Leyl | 33 | Beled | 56 | Zümer | 79 | İnfetarat | 102 | Münâfikūn |
| 11 | Fecr | 34 | Târık | 57 | Mü’min | 80 | İnşekkat | 103 | Mücâdele |
| 12 | Elemneş-rah | 35 | Kamer | 58 | Hâ mîm es-Secde | 81 | Rûm | 104 | Hucurât |
| 13 | Rahmân | 36 | Sâd | 59 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 82 | Ankebût | 105 | Lime tüharrimû |
| 14 | Asr | 37 | A‘raf | 60 | Zuhruf | 83 | Mutaffifîn | 106 | Tegābün |
| 15 | Kevser | 38 | Cin | 61 | Duhân | 84 | Bakara | 107 | Sâf |
| 16 | Tekâsür | 39 | Yâsîn | 62 | Câsiye | 85 | Enfâl | 108 | Mâide |
| 17 | Dîn (Mâûn) | 40 | Furkān | 63 | Ahkāf | 86 | Âl-i İmrân | 109 | Tevbe |
| 18 | Fîl | 41 | Melâike (Fâtır) | 64 | Zâriyât | 87 | Haşr | 110 | Nasr |
| 19 | Kâfirûn | 42 | Meryem | 65 | Gāşiye | 88 | Ahzâb | 111 | Vâkıa |
| 20 | İhlâs | 43 | Tâhâ | 66 | Kehf | 89 | Nûr | 112 | Âdiyât |
| 21 | Necm | 44 | Şuarâ | 67 | Nahl | 90 | Mümte-hine | 113 | Felâk |
| 22 | el-A‘mâ (Abese) | 45 | Neml | 68 | Nûh | 91 | Fetih | 114 | Nâs |
| 23 | Kadr | 46 | Kasas | 69 | İbrâhim | 92 | Nisâ | | |

Burada belirtilmelidir ki tespitlerimize göre kaynaklarda Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili zikredilen rivayetlerin tamamına yakını İbn Abbas'tan nakledilmektedir.[50] İbn Abbas'tan konu hakkında, isnatları farklı şu üç rivayet ulaşmıştır:

**I.** "Muhammed b. Mervân es-Süddî el-Kelbî → Muhammed b. Sâib el-Kelbî → Ebû Sâlih → İbn Abbas" rivayeti.[51] Şehristânî her ne kadar tam isnadı vermiyorsa da söz ettiği Kelbî vasıtasıyla İbn Abbas'a ulaşan rivayet bu olmalıdır. Bu rivayet *Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî* ile Ya'kūbî'nin *Târîh*'i ve Ahmed b. Ebû Amr el-Enderâbî'nin *el-Îzâh fi'l-kırâât* adlı eserlerinde geçmektedir.

**a)** *Târîhu'l-Ya'kūbî* İsnadı: "Muhammed b. Hafs b. Esed el-Kûfî → Muhammed b. Kesîr ve → Muhammed b. Sâib el-Kelbî → Ebû Sâlih → İbn Abbas." Ya'kūbî bu rivayeti Mekke'de nâzil olanlar Medine'de nâzil olanlar şeklinde ikiye ayırarak farklı yerlerde zikrediyor ve Mekkî sûrelerin seksen iki Medenî sûrelerin ise otuz iki tane olduğunu söylüyorsa da[52] yetmiş sekiz tane Mekkî sûreye yer verir. Bu tertipte Müzzemmil, İnşikāk, Zilzâl, Kâfirûn ve İhlâs sûreleri yer almaz. Ayrıca Mü'min sûresi mükerrer olarak kaydedilmiştir.

**b)** *Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî* İsnadı: "… Ebû Sehl Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Eş'as el-Enmârî → Abdullah b. Muhammed b. Selîm → Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî → Muhammed b. Mervân el-Kelbî → Ebû Sâlih → İbn Abbas."[53]

**c)** *el-Îzâh fi'l-kırâât* İsnadı: "… Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Eş'as el-Enmârî → Abdullah b. Muhammed b. Selîm → Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî → Muhammed b. Sâib'in (el-Kelbî) amcası Muhammed b. Mervân el-Kelbî → Ebû Sâlih → İbn Abbas." Bu rivayette Mekkî sûrelerin sayısı seksen üç, geri kalanı Medenî'dir.[54]

Bu üç tertip kendi arasında ve Şehristânî'nin tertibiyle kıyaslandığında onların büyük oranda örtüşmekle birlikte bazı noktalarda farklılaştıkları görülür. Meselâ Şehristânî'nin ve Ya'kūbî'nin rivayetinde Tebbet sûresini Fâtiha sûresi takip ederken diğer iki rivayette Fâtiha sûresi zikredilmemiştir.

50 Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili farklı rivayetler için bk. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 57-109; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 253-313.

51 Süyûtî'ye göre bu isnat İbn Abbas'a ulaşan isnatların en zayıfıdır. Kelbî'den sonra Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sagīr (el-Kelbî) geldiğinde bu isnat bir "yalan zinciri" olur (*el-İtkān*, II, 1232).

52 Ya'kūbî, *Târîh*, II, 24-25, 32.

53 *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 8.

54 Enderâbî, *el-Îzâh*, s. 176-77.

*Târîhu'l-Ya'kūbî*, *el-Îzâh* ve Şehristânî rivayetinde sıralama İnşirâh, Rahmân, Asr şeklinde iken *Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî* rivayetinde arada kalan Rahmân sûresi düşmüştür. Ya'kūbî dışındaki rivayetlerde Fîl sûresini Kâfirûn, İhlâs takip ederken Ya'kūbî'de Kâfirûn ve İhlâs düşmüştür. *Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî* ve *el-Îzâh,* rivayetleri diğer iki rivayete göre birbiriyle daha uyum halindedir. İkisinde de Zümer sûresi Guraf sûresi olarak geçmektedir. Şehristânî'nin ve Ya'kūbî'nin haricindeki İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin tamamında Fâtiha sûresi zikredilmemiştir. Bunun sebebi tefsirlerde geçtiği üzere birden fazla nâzil olup olmadığı ve Mekkî mi Medenî mi olduğu hususundaki ihtilâflardır.

*Kitâbü'l-Mebânî*'de Mekkî sûreler seksen üç -Kamer sûresi mükerrer yazıldığı için seksen dört tanedir. İkinci Kamer yerine Rahmân sûresi gelmesi gerekmektedir-, Medenî sûreler ise otuz tane olmak üzere toplam 113 olarak belirtilmiş, Fâtiha'nın Mekkî mi Medenî mi olduğu net olmadığı için bu sayıya katılmamıştır. Fâtiha ile birlikte toplam 114 sûredir.

**II.** "... -Ömer b. Hârûn → Osman b. Atâ el-Horasânî → babası Atâ el-Horasânî → İbn Abbas" rivayeti: İbn Abbas'tan Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili nakledilen ikinci rivayet Atâ el-Horasânî'ye aittir. Bu rivayeti İbnü'd-Düreys, İbn Abdülkâfî, *Kitâbü'l-Mebânî,* Enderâbî ve Tabersî zikreder.

**a)** İbnü'd-Düreys Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî (ö. 294/906) İsnadı: Ahmed → Muhammed → Muhammed b. Abdullah b. Ebû Ca'fer er-Râzî → Ömer b. Hârûn → Osman b. Atâ el-Horasânî → babası (Atâ el-Horasânî) → İbn Abbas.[55] Bu rivayette seksen beşi Mekkî, yirmi sekizi ise Medenî olmak üzere toplam 113 sûre zikredilmiş, Fâtiha sûresine bu tertipte yer verilmemiştir.

**b)** İbn Abdülkâfî'nin İsnadı: Abdullah b. Ömer → babasından ve Osman b. Atâ el-Horasânî → babası (Atâ el-Horasânî) → İbn Abbas. Atâ tarikiyle İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayet Ebü'l-Kāsım Ömer b. Muhammed İbn Abdülkâfî'nin *Adedü suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsu Mekkîhi min Medenîh* adlı eserde geçer. Bu rivayette de seksen beşi Mekkî, yirmi sekizi ise Medenî olmak üzere toplam 113 sûre zikredilmiş, Fâtiha sûresine bu tertipte de yer verilmemiştir.[56] İbnü'd-Düreys'in tertibiyle tamamen aynıdır.

**c)** *Kitâbü'l-Mebânî* İsnadı: "… Muhammed b. Hâtim el-Cûzcânî → İbrâhim b. Yûsuf → Ömer b. Hârûn → Osman b. Atâ el-Horasânî → babası

55 İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 33.

56 İbn Abdülkâfî, *Adedü suveri'l-Kur'ân*, s. 174-77.

Atâ el-Horasânî → İbn Abbas."[57] Medenî sûrelerin tertibindeki sondan dört sûre (es-Saf, el-Fetih, et-Tevbe, el-Mâide) düşmüştür. Rivayette toplam 113 sûre vardır denildiği halde dört sûrenin düşmesinden dolayı 109 sûre zikredilmiştir. Ayrıca Fâtiha sûresine bu tertipte de yer verilmemiştir.

**d)** Enderâbî'nin *el-Îzâh fi'l-kırâât* İsnadı: "Muhammed b. Hâtim el-Cûzcânî → İbrâhim b. Yûsuf → Ömer b. Hârûn → Osman b. Atâ el-Horasânî → Atâ el-Horasânî → İbn Abbas."[58] *Kitâbü'l-Mebânî* isnadında olduğu gibi rivayette seksen beşi Mekkî olmak üzere 113 sûre olduğu ifade edilmiş, Medenî sûrelerin tertibindeki sondan dört sûrenin (es-Saf, el-Fetih, et-Tevbe, el-Mâide) düşmesinden dolayı 109 sûre zikredilmiştir. Fâtiha sûresinin hem Mekke'de hem de Medine'de nâzil olduğu, rivayetin başında belirtilmiş, ayrıca bu tertipte yer verilmemiştir.

**e)** Tabersî (ö. 548/1153) İsnadı: "… Muhammed b. Yezîd es-Sülemî → Zeyd b. Mûsâ → Ömer b. Hârûn → Osman b. Atâ el-Horasânî → babası Atâ el-Horasânî → İbn Abbas.[59] Tabersî bu rivayeti Enderâbî'nin *el-Îzâh fi'l-kırâât* adlı eserinden nakletmesine rağmen Enderâbî'de düşen dört sûre (es-Saf, el-Fetih, et-Tevbe, el-Mâide) Tabersî'de mevcuttur. Muhtemelen bu fark Enderâbî'nin *el-Îzâh*'ının elimizdeki mevcut nüshaları ile Tabersî'nin kullandığı nüsha arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu beş tertibi kendi aralarında ve Şehristânî'nin tertibiyle kıyasladığımızda ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Bu tertipler arasında sadece Şehristânî'nin tertibinde Fâtiha sûresi yer almakta, bunun dışındaki beş tertipte ise Fâtiha sûresine yer verilmemektedir. Şehristânî'nin tertibinde 114, İbnü'd-Düreys, İbn Abdülkâfî ve Tabersî'nin tertibinde 113, *Kitâbü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh* rivayetlerinde ise 109 sûre zikredilmiştir. Şehristânî'nin tertibinin dışındakiler birbirleriyle tam bir uyum halindedir. Bir farkla ki Şehristânî'nin tertibinde son dört sûreyi teşkil eden Saf, Fetih, Tevbe, Mâide sûreleri *Kitâbü'l-Mebânî* ve *el-Îzâh* tertibinde düşmüştür.

**III.** İbn Abbas'tan Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili nakledilen üçüncü rivayet "Ali b. Hüseyin b. Vâkıd → babasından (Hüseyin b. Vâkıd) → Yezîd en-Nahvî → İkrime ve Hüseyin b. Ebü'l-Hasan" tarikiyle gelir. Her ne kadar bu rivayet İbn Abbas'a ulaşmıyor görünüyorsa da büyük ihtimalle bu rivayet de İbn Abbas'tan gelmektedir. Nitekim Beyhakī bu rivayeti zikrettiği yerin birkaç sayfa öncesinde[60] "Kur'an'dan en son inen âyet" ile ilgili naklet-

57 *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 10-12.

58 Enderâbî, *el-Îzâh*, s. 178.

59 Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, X, 161.

60 Beyhakī, *Delâilü'n-nübüvve*, VII, 137.

tiği rivayette, yukarıda zikredilen isnadı "... Ali b. Hüseyin b. Vâkıd → Yezîd en-Nahvî → İkrime → İbn Abbas" şeklinde verip İbn Abbas'a ulaştırmaktadır. Bu rivayeti tespit edebildiğimiz kadarıyla Beyhakī *Delâilü'n-nübüvve*'de,[61] Enderâbî *el-Îzâh fi'l-kırâât*'ta zikretmişlerdir. Bu rivayetle ilgili olarak aşağıda İbn Vâkıd rivayetinden / mushafından bahsederken geniş bilgi verilecektir.

**4. Ca'fer es-Sâdık Mushafı:** Şehristânî'nin verdiği bu listede dikkat çeken mushaflardan biri de Ca'fer es-Sâdık mushafı / tertibi / rivayetidir.

| | **Ca'fer es-Sâdık Mushafı** | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | İkra' | 24 | Kadr | 47 | Neml | 70 | Nûh | 93 | Hadîd |
| 2 | Nûn | 25 | Şems | 48 | Kasas | 71 | İbrâhim | 94 | S. Muhammed |
| 3 | Müzzemmil | 26 | Burûc | 49 | Benî İsrâil | 72 | Enbiyâ | 95 | Ra'd |
| 4 | Müddessir | 27 | Tîn | 50 | Yûnus | 73 | Mü'minûn | 96 | Rahmân |
| 5 | Tebbet | 28 | Kureyş | 51 | Hûd | 74 | Elif lâm mîm Secde | 97 | İnsân |
| 6 | Küvvirat | 29 | Kāria | 52 | Yûsuf | 75 | Tûr | 98 | Talâk |
| 7 | A'lâ | 30 | Kıyâme | 53 | Hicr | 76 | Mülk | 99 | Lem yekün |
| 8 | Leyl | 31 | Hümeze | 54 | En'âm | 77 | Hâkka | 100 | Haşr |
| 9 | Fecr | 32 | Mürselât | 55 | Sâffât | 78 | Meâric | 101 | Nasr |
| 10 | Duhâ | 33 | Kāf | 56 | Lokmân | 79 | Nebe' | 102 | Nûr |
| 11 | Elemneşrâh | 34 | Beled | 57 | Sebe' | 80 | Nâziât | 103 | Hac |
| 12 | Asr | 35 | Târık | 58 | Zümer | 81 | İnfatarat | 104 | Münâfikūn |
| 13 | Âdiyât | 36 | Kamer | 59 | Mü'min | 82 | İnşekkat | 105 | Mücâdele |
| 14 | Kevser | 37 | Sâd | 60 | Hâ mîm es-Secde | 83 | Rûm | 106 | Hucurât |
| 15 | Tekâsür | 38 | A'râf | 61 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 84 | Ankebût | 107 | Lime tüharrimü |
| 16 | Dîn (Mâûn) | 39 | Cin | 62 | Zuhruf | 85 | Mutaffifîn | 108 | Saf |
| 17 | Kâfirûn | 40 | Yâsîn | 63 | Duhân | 86 | Bakara | 109 | Cum'a |
| 18 | Fîl | 41 | Furkān | 64 | Câsiye | 87 | Enfâl | 110 | Tegābün |
| 19 | Felak[1] | 42 | Melâike (Fâtır) | 65 | Ahkāf | 88 | Âl-i İmrân | 111 | Fetih |
| 20 | Nâs | 43 | Meryem | 66 | Zâriyât | 89 | Ahzâb | 112 | Tevbe |
| 21 | İhlâs | 44 | Tâhâ | 67 | Gāşiye | 90 | Mümtehine | 113 | Mâide |
| 22 | Necm | 45 | Vâkıa | 68 | Kehf | 91 | Nisâ | 114 | |
| 23 | Abese | 46 | Şuarâ | 69 | Nahl | 92 | İzâ zülzilet | | |

61 Beyhakī, *Delâilü'n-nübüvve,* VII, 142-43.

62 Matbu nüshada Alak, yazma nüshada Alak ve Felak okunacak şekilde noktasızdır. Tertibe göre Felak olmalıdır. Zaten bütün listelerde Alak sûresi, İkra' sûresi olarak yazılmıştır.

Ca'fer b. Muhammed on iki imamın altıncısı, Hz. Ali'nin torununun torunu, Muhammed Bâkır'ın oğlu ve Mûsâ Kâzım'ın babasıdır. 80/83 (699/702) yılında Medine'de doğmuş, Şiî kaynaklara göre 148 (765) yılında Abbâsî Halifesi Mansûr'un emriyle zehirletilerek şehit edilmiştir.[63]

Şehristânî naklettiği bu tertibin bizzat Ca'fer es-Sâdık mushafının mı, yoksa Ca'fer es-Sâdık tarafından nakledilen nüzûl tertibini gösteren bir rivayet mi olduğu hakkında net bir açıklamada bulunmamıştır. Fakat tertibi bir yerde Ca'fer es-Sâdık rivayeti, farklı bir yerde ise Mushaf-ı Sâdık olarak isimlendirmiş ve bu mushafla İbn Vâkıd mushafı arasında ihtilâf olmadığını belirtmiştir.[64] Şehristânî'nin tefsirinin mukaddimesinde bu tertipleri zikrettiği üçüncü bölümün başlığı "Sûrelerin Nüzûl Tertibi Konusunda Râvilerin İhtilâfı Hakkında"dır.[65] Kanaatimizce bu başlıktan da anlaşılacağı üzere buradaki Ca'fer es-Sâdık mushafıyla kastedilen Ca'fer es-Sâdık rivayetidir. Çünkü Şehristânî, İbn Vâkıd rivayetini de "İbn Vâkıd mushafı" olarak isimlendirmişse de kaynaklarda İbn Vâkıd'a ait böyle bir mushaftan söz edilmemiştir. Nitekim Âzerşeb de buna "Ca'fer es-Sâdık mushafı" yerine "Ca'fer es-Sâdık rivayeti" demenin daha doğru olacağı kanaatindedir.[66] Kaldı ki Şehristânî'nin tefsiri dışında gerek Sünnî gerekse Şiî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'a ait böyle bir mushafın / rivayetin varlığından söz eden olmamıştır.

Ca'fer es-Sâdık mushafının / rivayetinin tertibinden bahseden birkaç çağdaş eserin varlığı bu gerçeği değiştirmeye yetmez. Zira bu çağdaş eserlerin kaynağı da son tahlilde Şehristânî'nin tefsiridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şehristânî'den sonra Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibinden ilk söz eden kişi, Şiî âlim Ebû Abdullah ez-Zencânî'dir (ö. 1356/1935). Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde "Ca'fer es-Sâdık Mushafında Sûrelerin Tertibi" başlığı altında Şehristânî'nin tefsirinden naklen Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibine yer vermiştir.[67] Arthur Jeffery ise kişisel mushaflardan bahsederken Zencânî'den naklen Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibini zikretmiştir.[68] Abdülmüteâl es-Saîdî de *en-Nazmü'l-fennî fi'l-Kur'ân* adlı eserinde Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibine yer vermiştir.[69] Türkçe tefsir usulü

63 Öz, "Ca'fer es-Sâdık", s. 1.

64 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 8.

65 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 16.

66 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1091.

67 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 555, neşredenin 39 numaralı dipnotu.

68 Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 14, 330.

69 Saîdî, *Edebî Mesaj Kur'ân,* s. 54. Saîdî, Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibini zikrederken Şehristani'nin bu tertibi Saîd b. Cübeyr'in *el-İstiğnâ* adlı eserinden naklettiğini söyler ki bu bir yanılgıdır.

ve tarihi kaynaklarında ise Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibinden ilk söz eden merhum Tayyip Okiç'tir.[70] Okiç'in kaynağı ise Saîdî'nin yukarıda bahsi geçen *en-Nazmü'l-fennî fi'l-Kur'ân* adlı eseridir. İsmail Cerrahoğlu da Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibini isim tasrih etmeksizin muhtemelen Okiç'ten nakletmektedir.[71] Yine Osman Keskioğlu da Zencânî'den naklen Ca'fer es-Sâdık mushafından bahsetmiştir.[72] Görüldüğü üzere Ca'fer es-Sâdık mushafından bahsedenlerin tamamının temel kaynağı son tahlilde Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsiridir. Yukarıda da bahsedildiği üzere burada Ca'fer es-Sâdık mushafından kastedilen şey Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibine dair Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivayet olmalıdır. Ancak Şiî olan Zencânî'nin ya buradaki mushaf lafzından hareketle ya da mezhebî saiklerle bu rivayetten "Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibi" diye bahsetmesi kendisinden sonra gelen ve *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinden faydalananları da yanıltmış, dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık'a ait Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'un şahsî mushafları gibi bir mushafı olduğu algısını oluşturmuştur ki gerçekte şu anki bilgilerimiz dahilinde böyle bir mushaftan söz etmek pek mümkün değildir.

Kanaatimizce senedi zikredilmeyen ve Ca'fer es-Sâdık mushafı / rivayeti denilen bu rivayet, "... Hüseyin b. Vâkıd - Yezîd en-Nahvî - İkrime - İbn Abbas" isnadıyla İbn Abbas'a ulaşan aşağıda daha geniş olarak değineceğimiz İbn Vâkıd rivayetinden başkası değildir. Nitekim bu rivayetin İbn Vâkıd rivayetiyle bütün yönlerden tam bir mutabakat halinde olması da bunu teyit etmektedir.

Abdülmüteâl es-Saîdî, her ne kadar tertipte bazı farklılıklar olsa bile bu mushafın -Ca'fer es-Sâdık mushafının / rivayetinin- sûrelerinin isimleri ve nüzûl tarihine göre tertibi bakımından İbn Abbas mushafına uygun olduğunu, zira İbn Abbas mushafının Hz. Ali mushafına, Ya'kūbî'nin Hz. Ali'ye nispet ettiği mushaftan daha yakın olduğu görüşünü teyit ettiğini söyler.[73] Çünkü Ca'fer es-Sâdık mushafının Hz. Ali'nin mushafından alınmış olması kaçınılmazdır. Tefsirin nâşiri Âzerşeb de, Ca'fer es-Sâdık mushafının / rivayetinin büyük ihtimalle Hz. Ali mushafının tertibi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Ca'fer es-Sâdık rivayetinin yukarıda geçen İbn Abbas rivayetleriyle birkaç istisna dışında mutabakat halinde olması ve İbn Abbas'ın

70 Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 54.

71 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 88.

72 Keskioğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 111.

73 Saîdî, *Edebî Mesaj Kur'ân,* s. 55.

da Hz. Ali'nin öğrencisi olması sebebiyle aslında İbn Abbas'tan gelen bütün rivayetler Hz. Ali'nin mushafının tertibidir.[74]

Yukarıda ifade edildiği üzere[75] Şehristânî'nin zikrettiği Ca'fer es-Sâdık rivayeti ile İbnü'd-Düreys, Beyhakī ve Tabersî'nin naklettiği İbn Abbas'tan gelen rivayetler birkaç istisna dışında büyük oranda birbirleriyle örtüşmektedir. Meselâ Tabersî rivayetinde son altı sûrenin tertibi Saf, Cum'a, Tegābün, Fetih, Tevbe, Mâide iken Sâdık rivayetinde Cum'a, Tegābün, Saf, Fetih, Maide, Tevbe şeklindedir.

Beyhakī rivayetinde A'râf ve Meryem sûreleri listeden düşmüş ve 60, 61, 62, 63. sırada sırasıyla Duhân, Hâ mîm es-Secde, Hâ mîm ayn sîn kāf, Zuhruf sûreleri bulunuyorken Ca'fer Sâdık rivayetinde Hâ mîm es-Secde, Hâ mîm ayn sîn kāf, Zuhruf, Duhân sûreleri bulunmaktadır. Yine Beyhakī rivayetinin 81 ve 82. sırasındakı İnşekkat ve İnfetarat sûreleri Ca'fer es-Sâdık rivayetinde İnfetarat ve İnşekkat sûreleri yer almaktadır. Beyhakī rivayetinde Mâide sûresi Ahzâb sûresiden sonra gelirken Ca'fer es-Sâdık rivayetinde son sûre olarak yer almaktadır.

İbnü'd-Düreys'in naklettiği İbn Abbas rivayeti ile Ca'fer es-Sâdık rivayeti arasında ise birkaç sûre sıralamasında farklılık vardır. Meselâ Ca'fer es-Sâdık rivayetinde sıralama Saf, Cum'a - Tegābün iken İbnü'd-Düreys rivayetinde Cum'a, Tegābün, Saf (Havâriyyûn); Sâdık rivayetinde Mâide, Tevbe iken İbnü'd-Düreys rivayetinde Tevbe, Mâide şeklinde sıra değiştirmiştir.[76] Bunun dışında bir farklılık yoktur.

Aynı zamanda Ca'fer es-Sâdık rivayeti ile Hz. Osman mushafının nüzûl sırasına göre verilen tertibi de bazı istisnalar dışında birbiriyle mutabakat halindedir. Hz. Osman mushafının nüzûl sırasına göre verilen tertibinde 5. sırada zikredilen Fâtiha sûresi Ca'fer es-Sâdık rivayetinde düşmüş, bunun dışında Sâdık rivayetinde sıralama Saff, Cum'a, Tegābün, Fetih, Tevbe, Mâide iken Hz. Osman mushafında Tegābün, Saf, Cum'a, Fetih, Mâide, Tevbe şeklinde sıra değiştirmiştir.

**5. İbn Vâkıd Mushafı / Rivayeti:** *Mefâtîhu'l-esrâr*'da Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili nakledilen beşinci rivayet İbn Vâkıd rivayetidir.

74 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1091, neşredenin eki.

75 "İbn Abbas Mushafı/Rivayeti" maddesine bakınız.

76 İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 33.

| | İbn Vâkıd Mushafı / Rivayeti | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | İkra’ | 24 | Kadr | 47 | Neml | 70 | Nûh | 93 | Hadîd |
| 2 | Nûn | 25 | Şems | 48 | Kasas | 71 | İbrâhim | 94 | S. Muhammed |
| 3 | Müzzemmil | 26 | Burûc | 49 | Benî İsrâil | 72 | Enbiyâ | 95 | Ra‘d |
| 4 | Müddessir | 27 | Tîn | 50 | Yûnus | 73 | Mü’minûn | 96 | Rahmân |
| 5 | Tebbet | 28 | Kureyş | 51 | Hûd | 74 | Elif lâm mîm Secde | 97 | İnsân |
| 6 | Küvvirat | 29 | Kāria | 52 | Yûsuf | 75 | Tûr | 98 | Talâk |
| 7 | A‘lâ | 30 | Kıyâme | 53 | Hicr | 76 | Mülk | 99 | Lem yekün |
| 8 | Leyl | 31 | Hümeze | 54 | En‘âm | 77 | Hâkka | 100 | Haşr |
| 9 | Fecr | 32 | Mürselât | 55 | Sâffât | 78 | Meâric | 101 | Nasr |
| 10 | Duhâ | 33 | Kāf | 56 | Lokmân | 79 | Nebe’ | 102 | Nûr |
| 11 | Elemneşrah | 34 | Beled | 57 | Sebe’ | 80 | Nâziât | 103 | Hac |
| 12 | Asr | 35 | Târık | 58 | Zümer | 81 | İnfetarat | 104 | Münâfikīn |
| 13 | Âdiyât | 36 | Kamer | 59 | Mü’min | 82 | İnşekkat | 105 | Mücâdele |
| 14 | Kevser | 37 | Sâd | 60 | Hâ mîm es-Secde | 83 | Rûm | 106 | Hucurât |
| 15 | Tekâsür | 38 | A‘râf | 61 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 84 | Ankebût | 107 | Lime tüharrimü |
| 16 | Dîn (Mâûn) | 39 | Cin | 62 | Zuhruf | 85 | Mutaffifîn | 108 | Saf |
| 17 | Kâfirûn | 40 | Yâsîn | 63 | Duhân | 86 | Bakara | 109 | Cum‘a |
| 18 | Fîl | 41 | Furkān | 64 | Câsiye | 87 | Enfâl | 110 | Tegābün |
| 19 | Felak | 42 | Melâike (Fâtır) | 65 | Ahkāf | 88 | Âl-i İmrân | 111 | Fetih |
| 20 | Nâs | 43 | Meryem | 66 | Zâriyât | 89 | Ahzâb | 112 | Tevbe |
| 21 | İhlâs | 44 | Tâhâ | 67 | Gāşiye | 90 | Mümtehine | 113 | Mâide |
| 22 | Necm | 45 | Vâkıa | 68 | Kehf | 91 | Nisâ | 114 | |
| 23 | Abese | 46 | Şuarâ | 69 | Nahl | 92 | İzâ zülzilet | | |

Şehristânî diğer rivayetlerde olduğu gibi bu rivayet ve râvîsi hakkında da bir beyanda bulunmamış sadece “İbn Vâkıd’ın kendi isnadıyla naklettiği rivayet” demekle yetinmiştir.[77] Kaynaklarda İbn Vâkıd olarak geçen bu zat, Merv kadısı olan muhaddis ve müfessir Ebû Ali (veya Ebû Abdullah) el-Hüseyin (Hasan) b. Vâkıd el-Kureşî el-Mervezî’dir.[78]

77 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 8.

78 157 (774) veya 159 (776) senesinde vefat eden İbn Vâkıd, Abdullah b. Büreyde, Yezîd en-Nahvî, Muhammed b. Zeyyâd, Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Dînâr ve İkrime gibi âlimlerden hadis dinlemiş, kendisinden ise başta oğlu Ali b. Hüseyin ve Abdullah

Kaynaklarda Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili Hüseyin b. Vâkıd'in isnat zincirinde bulunduğu bir rivayet mevcuttur. Şehristânî'nin "İbn Vâkıd'ın kendi isnadıyla naklettiği rivayet" dediği bu rivayeti Ali b. Hüseyin b. Vâkıd babası Hüseyin b. Vâkıd'dan o Yezîd en-Nahvî'den o da İkrime ve Hüseyin b. Ebü'l-Hasan'dan nakletmektedir. Görüldüğü üzere Hüseyin b. Vâkıd bu rivayetin bir râvisi olduğu halde rivayet İkrime ve Hüseyin b. Ebü'l-Hasan'a değil Hüseyin b. Vâkıd'a isnat edilmiştir. Muhtemelen bu durum o dönemin ilim anlayışından kaynaklanmaktadır.[79] Nitekim Sa'lebî de *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinin mukaddimesinde kullandığı tefsirlerin isnatlarını zikrederken "... Hüseyin b. Vâkıd → Yezîd en-Nahvî (131/749) → İkrime (105/723) → İbn Abbas (68/687)" isnadıyla gelen tefsiri İbn Abbas'a değil Hüseyin b. Vâkıd'a isnat etmiştir.[80]

Hüseyin b. Vâkıd'ın isnat zincirinde bulunduğu bu rivayeti tespit edebildiğimiz kadarıyla Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ı dışında *Delâilü'n-nübüvve* ve *el-Îzâh fi'l-kırâât* adlı eserlerde zikredilmiştir.

**a)** Beyhakī'nin *Delâilü'n-nübüvve*'deki isnadı: "Ebû Abdullah el-Hâfız (ö. 405 /1014) → Ebû Muhammed b. Zeyyâd el-Adl (ö. 338/950) → Muhammed b. İshak (ö. 270/883) → Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī (ö. 252/866) → Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî (ö. 231/845) → Ali b. Hüseyin b. Vâkıd (ö. 211/826) → babası (Hüseyin b. Vâkıd ) → Yezîd en-Nahvî (ö. 131/748) → İkrime (ö. 107/725) ve Hasan b. Ebü'l-Hasan (ö. 110/728)."[81]

**b)** Enderâbî'nin *el-Îzâh fi'l-kırâât*'taki isnadı: "… Mutahhar b. Hakem el-Kerâbîsî → Ali b. Hüseyin b. Vâkıd[82] → Yezîd en-Nahvî → İkrime ve Hasan b. Ebü'l-Hasan."[83]

---

b. Mübârek olmak üzere pek çok kişi hadis nakletmiştir. Buhârî dışında birçok muhaddisin nakilde bulunduğu İbn Vâkıd'ın eserleri arasında Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vücûhü'l-Kur'ân* ve *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı kitaplar zikredilmiştir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 284; Dâvûdî, *Tabakātü'l-müfessirîn*, I, 160). Hüseyin b. Vâkıd ve oğlu Ali b. Hüseyin b. Vâkıd hadis âlimlerinin tenkidine uğramışlardır. Ahmed b. Hanbel, Hüseyin b. Vâkıd'ın hadislerini kabul etmemiş, onun hadislerinde kaynağı meçhul fazlalıklar bulunduğunu söylemiş, İbn Ebû Hayseme ve İbn Maîn ise sika olduğunu belirtmişlerdir (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 373). Şîa nezdinde ise Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından kabul edilmiştir (bk. Şebüsterî, *el-Fâik*, I, 387-88).

79 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 29.

80 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 80. *el-Keşf ve'l-beyân*'ın Beyazıt Kütüphanesi'ndeki (Veliyyüddin Efendi, nr. 130) nüshasına göre İbn Vâkıd tefsirine müstakil bir başlık kullanılmışken (bk. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi,* s. 113) mezkûr matbu nüshada müstakil bir başlık açılmamıştır.

81 Beyhakī, *Delâilü'n-nübüvve,* VII, 142-43.

82 Bu isnatta Ali b. Hüseyin b. Vâkıd'dan sonra babası Hüseyin b. Vâkıd düşmüştür.

83 Enderâbî, *el-Îzâh*, s. 174-75.

Beyhakī'nin tertibinde Mekke'de nâzil olan Fâtiha, A'râf ve Meryem sûreleri listeden düşmüştür. Beyhakī'nin tertibinde listede yer almayan A'râf ve Meryem sûreleri *el-İzâh fi'l-kırâât*'ta Mekkî sûreler arasında zikredilmiştir. Beyhakī'nin ve Enderâbî'nin tertipleri (Beyhakī'nin tertibinde düşen A'râf, Meryem hariç) tam mutabakat halinde iken, Şehristânî'nin tertibi de bu iki tertiple büyük oranda örtüşmektedir. Beyhakī'nin rivayetinde listeden düşen A'râf ve Meryem sûreleri Enderâbî'nin tertibinde olduğu gibi Şehristânî'nin tertibinde de mevcuttur. Bunun dışında Enderâbî ve Şehristânî'nin tertibinde sıralama "Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân" iken Beyhakī'de "Bakara, Âl-i İmrân, Enfâl" şeklinde yer değişirmiş, yine Enderâbî ve Beyhakī'de "Ahzâb, Mâide, Mümtehine" iken Şehristânî'nin tertibinde aradaki Mâide sûresi düşmüş ve "Ahzâb, Mümtehine" şeklinde sıralanmış, Mâide en sonda zikredilmiştir. Enderâbî'nin tertibinde, "Şuarâ, Kasas, Neml" iken Beyhakī'de "Şuarâ, Neml, Kasas", Şehristânî'de ise "Şuarâ, Neml, Şuarâ" şeklinde sehven Şuarâ mükerrer yazılmıştır. Muhtemelen ikinci Şuarâ Kasas olmalıdır. Şüphesiz bu türden basit farklılıklar dikkatsizlik ve istinsah hatalarından kaynaklanmış olmalıdır.

### B. Mushaf Tertibine Göre Rivayetler

Şehristânî ilk olarak Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili beş farklı şahıstan gelen rivayetleri bir cedvel halinde sıraladıktan sonra İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın da içinde bulunduğu bazı şahsî mushafların sûre tertiplerini içeren şu ikinci listeyi sunar:

**1. Hz. Osman Mushafı:** Şehristânî'nin şahsî mushaflara dair naklettiği ilk tertip Hz. Osman mushafına dairdir. Şehristânî'nin verdiği tertiple elimizdeki mevcut mushaf tertibi arasında bir farklılık olmadığı için burada tekrar zikretmeye gerek görmüyoruz.

**2. İbn Mes'ûd Mushafı:** Şahsî mushaflara dair nakledilen ikinci tertip İbn Mes'ûd'un mushafının tertibidir. İbn Mes'ûd mushafı şahsî mushaflar içinde en meşhur olanı ve üzerinde en fazla tartışma yapılanıdır. Şahsî mushaflardan bahseden kaynakların tamamı İbn Mes'ûd'a izâfe edilen bir mushaf nüshasının varlığını haber vermektedir.[84] Bu mushafın Hz. Ebû Bekir tarafından bir araya getirilip Hz. Osman tarafından çoğaltılan resmî mushaftan ayrıldığı belli başlı noktalar, sûrelerin tertibi, bazı kelimelerin imlâsı ve yer yer tefsir kabilinden açıklama mahiyetindeki ilâvelerin bulunması gibi hususlardır. Mushaf nüshalarının çoğaltılması için kurulan komisyon münasebetiyle İbn

84 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 29-30; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 291; Süyûtî, *el-İtkān,* I, 201-3; Buhl, "Kur'ân", s. 1002; Nöldeke-Schwally, *Kur'ân Tarihi*, s. 35; Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 13-14.

Mes'ûd'un Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'e karşı muhalif bir tavır takındığına dair bazı rivayetler mevcuttur. Aslında Hz. Ebû Bekir Kur'ân-ı Kerim'in toplanması için Zeyd b. Sabit'i görevlendirdiği zaman İbn Mes'ûd buna itiraz etmemiş, Hz. Osman'ın mushafın çoğaltılması maksadıyla kurduğu heyete de itirazı olmamıştı. Ancak Hz. Ebû Bekir'in özel nüshalara müdahale etmemesine karşılık, Hz. Osman'ın görülen lüzum üzerine bu nüshaların imhasını emretmiş olması, İbn Mes'ûd'u muhalif tavır almaya sevketmiş ve kırgınlığını belirtmişti.[85]

Şehristânî, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Osman'ın mushaflarla ilgili faaliyetlerine karşı çıktığını ve özel mushafları yaktırdığı için Hz. Osman'ı belli bir süre "muharriku'l-mesâhif" (mushafların yakıcısı) diye andığını belirttikten sonra, bu hususta daha da ileri giderek Şîa'nın iddia ettiği gibi[86] Hz. Osman'ın adamlarından birine emredip İbn Mes'ûd'u dövdürdüğünü ve İbn Mes'ûd'un kaburgalarının kırıldığını ve ölümünün de bu yüzden olduğunu iddia etmektedir.[87]

İbn Mes'ûd'un mushafı bir müddet Kûfeliler arasında yaygın bir şekilde okunduktan sonra terkedilip unutulmuştur. Bir süre sonra bazı Şiî çevreler 398'de (1007) Bağdat'ta İbn Mes'ûd'a ait olduğunu iddia ettikleri bir mushaf ortaya çıkarmışlarsa da Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) fetvası üzerine bu mushaf yakılmıştır.[88]

Kaynaklarda İbn Mes'ûd'un mushafında sûrelerin tertibine taalluk eden bir dizi farklılıkların olduğu, Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin onun mushafında yer almadığı[89] İnşirâh ve Duhâ sûrelerini tek bir sûre olarak kabul ettiği bildirilmiştir.[90] Bazı âlimler İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin yer almadığına ilişkin rivayetleri asılsız kabul etmişler, bazıları ise rivayetlerin sahih olduğunu fakat tevile ihtiyaç duyduğunu belirtmişlerdir.[91]

Öte yandan İbnü'n-Nedîm, müstensihlerin İbn Mes'ûd mushafı olduğunu söyledikleri çok sayıda mushaf gördüğünü, ancak bunların içerisinde birbirini tutan iki mushafın dahi olmadığını ifade ettikten sonra İbn Mes'ûd'a ait

85 Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", s. 116.

86 İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 40-42.

87 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

88 Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 297.

89 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 29; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10, 41; Süyûtî, *el-İtkān,* I, 205-6.

90 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 41.

91 Konuyla ilgili görüşler için bk. Keskioğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s 101; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 144-47.

kendisinden yaklaşık iki yüzyıl kadar önce yazılmış bir mushaf gördüğünü ve onda Fâtiha sûresinin yer aldığını söyler.[92] Nitekim aşağıda görüleceği üzere Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ında verdiği tertipte de Fâtiha'nın yer aldığı görülür.[93]

Bugüne kadar İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibine dair bilgiler genellikle İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde ve Süyûtî'nin *el-İtkān*'ında verdiği bilgilerden ibaretti. *Mefâtîhu'l-esrâr* ile birlikte bunlara üçüncü bir kaynak daha eklenmiş oldu. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibine dair verilen bilgiler gerek mezkûr kaynaklardaki bilgileri teyit açısından gerekse her iki tertipte de yer almayan Fâtiha sûresinin Şehristânî'nin verdiği bu tertipte yer alması sebebiyle İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha'nın yer alıp almadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırması açısından önemlidir. İbnü'n-Nedîm, İbn Mes'ûd'un mushafındaki sûrelerin tertibini İbn Mes'ûd'un mushafını gördüğünü iddia eden Fazl b. Şâzân'dan[94] (ö. 260/874),[95] Süyûtî İbn Eşte'nin *Kitâbü'l-Mesâhif* adlı eserinden,[96] Şehristânî ise ismini açıklamadığı bir şahsın derlediği eserden nakletmektedir.[97] *Mefâtîhu'l-esrâr*'a göre İbn Mes'ûd'un mushaf tertibi aşağıdaki gibidir:

| **İbn Mes'ûd'un Mushaf Tertibi** | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | el-Fâtiha | 24 | en-Nûr | 47 | Fetih | 70 | el-Vâkıa | 93 | et-Târık |
| 2 | el-Bakara | 25 | el-Enfâl | 48 | Hadîd | 71 | en-Nûn | 94 | el-Âdiyât |
| 3 | en-Nisâ | 26 | Meryem | 49 | el-Haşr | 72 | en-Nâziâtü | 95 | Dîn (Mâûn) |
| 4 | Âl-i İmrân | 27 | el-Ankebût | 50 | Elif lâm mîm Secde | 73 | Meâric | 96 | el-Kāriatü |
| 5 | el-A'râf | 28 | er-Rûm | 51 | Kāf | 74 | Müddesir | 97 | Lem yekün |
| 6 | el-En'âm | 29 | Yâsîn | 52 | et-Talâk | 75 | Müzzemmil | 98 | Ve'ş-Şemsü |
| 7 | el-Mâide | 30 | el-Furkān | 53 | el-Hucurât | 76 | el-Mutaffifîn | 99 | et-Tîn |

92 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 29.

93 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24.

94 İbnü'n-Nedîm, Fazl b. Şâzân'ın Kur'ân-ı Kerim konusunda önde gelen bir imam olduğu için onu görmediği halde görmüş gibi ondan nakilde bulunduğunu ifade eder (*el-Fihrist*, s. 29). Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî (ö. 260/874) İmâmiyye Şîası'nın erken devir kelâm ve fıkıh âlimidir (bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *DİA*, 1999, XX, 370-71).

95 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29.

96 Süyûtî, *el-İtkān,* I, 202-3.

97 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24-28.

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 8 | Yûnus | 31 | el-Hicr | 54 | el-Mülk | 77 | el-A'mâ | 100 | Hümeze |
| 9 | Tevbe | 32 | er-Ra'd | 55 | et-Tegâbün | 78 | el-İnsân | 101 | el-Leyl |
| 10 | en-Nahl | 33 | Sebe' | 56 | el-Münâfikūn | 79 | el-Kıyâme | 102 | Kureyş |
| 11 | Hûd | 34 | el-Melâike | 57 | el-Cum'a | 80 | el-Mürselât | 103 | Tekâsür |
| 12 | Yûsuf | 35 | İbrâhim | 58 | es-Saf | 81 | Nebe' | 104 | Kadr |
| 13 | el-Kehf | 36 | Sâd | 59 | el-Cin | 82 | Küvvirat | 105 | İzâ zülzilet |
| 14 | Benî İsrâil | 37 | S. Muhammed | 60 | Nûh | 83 | İnfetarat | 106 | el-Asr |
| 15 | el-Enbiyâ | 38 | Lokmân | 61 | el-Mücâdele | 84 | el-Gāşiye | 107 | Nasr |
| 16 | Tâhâ | 39 | ez-Zümer | 62 | el-Mümtehine | 85 | A'la | 108 | el-Kevser |
| 17 | el-Mü'minûn | 40 | el-Mü'min | 63 | Lime tü-harrimü | 86 | el-Leyl | 109 | Kâfirûn |
| 18 | eş-Şuarâ | 41 | ez-Zuhruf | 64 | er-Rahmân | 87 | el-Fecr | 110 | Tebbet |
| 19 | es-Sâffât | 42 | es-Secde (Fussılet) | 65 | en-Necm | 88 | el-Burûc | 111 | İhlâs |
| 20 | el-Ahzâb | 43 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 66 | ez-Zâriyât | 89 | İnşekkat | 112 | |
| 21 | el-Hac | 44 | Ahkāf | 67 | et-Tûr | 90 | İkra' | 113 | |
| 22 | el-Kasas | 45 | Câsiye | 68 | el-Kamer | 91 | el-Beled | 114 | |
| 23 | en-Nahl | 46 | Duhân | 69 | el-Hâkka | 92 | ed-Duhâ | | |

Bu üç tertibin tahliline gelince, İbnü'n-Nedîm, İbn Mes'ûd'un mushafında 110 sûre olduğunu söylemesine rağmen listede 103 sûreye yer vermiştir.[98] Tertipten Kehf (18), Tâhâ (20), Hicr (15), Lokmân (31), Neml (27), Şûrâ (42) ve Zilzâl (99) sûreleri düşmüştür. *el-Fihrist*'te düşen sûrelerle birlikte 111, Fâtiha ve Muavvizeteyn de eklenirse toplamı 114 sûre eder.

Süyûtî tertibi naklettikten sonra Fâtiha ile Muavvizeteyn'in tertipte olmadığını ifade eder; bunun haricinde Süyûtî'nin tertibinde Hadîd, Kâf ve Hâkka sûreleri mevcut değildir. Listeden düşen bu üç sûre ile beraber toplam 111 sûreye ulaşılır. Fâtiha ile Muavvizeteyn de eklenirse toplamı yine 114 sûre olmaktadır.

Şehristânî'nin listesi ise 111 sûreyi ihtiva etmekte, Neml (27), İnşirâh (94), Fîl (105) ve Muavvizeteyn sûreleri tertipten düşmüş, Nahl (16) ve Leyl (92) sûreleri ise mükerrerdir. Bu mükerrer sûrelerin yerinde *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'da Şehristânî'nin listesindeki eksik olan sûreler (Neml ve Fîl) vardır.

Buna göre *el-Fihrist* tertibinde eksik olan sûrelerin tamamı *el-İtkān*'da ve (Neml hariç) *Mefâtîhu'l-esrâr*'da, *el-İtkān*'da eksik olan sûrelerin tamamı

98 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29.

*el-Fihrist* ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'da, *Mefâtîhu'l-esrâr*'da eksik olan sûrelerin tamamı da *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'da yer almaktadır.

*el-Fihrist* ve *el-İtkān*'dakinin aksine Şehristânî'nin listesinde dikkat çeken en önemli husus Fâtiha sûresinin tertipte yer almasıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin yer almadığı bildirilmekle[99] birlikte bazı rivayetlerde ise sadece Muavvizeteyn'in yer almadığı ifade edilmiştir.[100] Nitekim İbnü'n-Nedîm kendisinden yaklaşık iki yüzyıl kadar önce yazılmış bir mushaf gördüğünü ve onda Fâtiha'nın yer aldığını ifade etmesine[101] rağmen onun verdiği tertipte Fâtiha sûresi yer almaz. Buna mukabil Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ında verdiği tertipte Fâtiha'nın yer aldığını görmekteyiz.[102]

Verilen üç tertipte de Muavvizeteyn sûrelerinin yer almadığı görülmektedir. Şehristânî'nin tertibi ile Süyûtî'nin tertibi birkaç istisna dışında birbiriyle uyum halindedir. İbnü'n-Nedîm'in tertibinde ise pek çok sûre ismi genel kullanımın dışında isimlendirilmiş, bazı sûre isimleri ise İbn Mes'ûd'un kıraat farklılıklarını yansıtacak şekilde zikredilmiştir. "Vel-asr lekad halaknel-insâne lehusr ve innehü fîhi ilâ âhiri'd-dehr, illellezîne âmenû ve tevâsavbi't-takvâ ve tevâsavbi's-sabr", "Kul lillezîne keferû lâ a'büdü mâ ta'büdûn", "Tebbet yedâ Ebî Lehebin ve kad tebbe, mâ ağnâ anhü mâlühû vemâ keseb, vemraetühû hammâlete'l-hatab", "Allâhü'l-vâhidü's-samed" bunlara örnektir.

**3. Übey b. Kâ'b Mushafı:** Şehristânî'nin naklettiği üçüncü tertip Übey b. Kâ'b mushafına dairdir. Şahsî mushaflardan bahseden kaynakların tamamı Übey b. Kâ'b'ın kendine ait özel bir mushaf derlediğini haber vermektedir.[103] Übey b. Kâ'b'ın mushafı İbn Mes'ûd mushafı ile birlikte en yaygın ve en meşhur mushaftır. Ubey b. Kâ'b mushafının ne zaman oluşturulduğu konusunda kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte bu mushafın Şam / Suriye bölgesinde büyük rağbet gördüğü ve sûre tertibinin Hz. Osman mushafından farklı olduğu ifade edilmiştir.[104] Şehristânî Übey b. Kâ'b mushafının Hz. Osman tarafından imha edilmek istendiğini ancak Übey b. Kâ'b'ın

99 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10; Suyûtî, *el-İtkān,* I, 205-6.

100 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 41; Süyûtî, *el-İtkān,* I, 205.

101 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29

102 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24.

103 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29-30; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 291; Süyûtî, *el-İtkān,* I, 201-203; Buhl, "Kur'ân", s. 1002; Nöldeke-Schwally, *Kur'ân Tarihi*, s. 35; Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 13-14.

104 Nöldeke-Schwally, *Kur'ân Tarihi*, s. 35.

Hz. Osman'a muhalefet ederek özel mushafını teslim etmeye yanaşmadığını nakleder.[105]

Übey b. Kâ'b'ın mushafını Hz. Osman mushafından ayıran en önemli husus Kunut dualarının onun mushafında fazladan iki ayrı sûre olarak yer aldığı iddiasıdır. Pek çok kaynakta Übey b. Kâ'b'ın onları mushafına yazdığına dair rivayetler mevcuttur.[106] Bununla birlikte pek çok âlim Kunut dualarının Übey b. Kâ'b'ın mushafında yazılmış olmasının onların Kur'ân-ı Kerim'den iki sûre olduğuna delâlet etmediğini, Übey b. Kâ'b'dan da bunların Kur'an olduğuna dair sahih bir rivayet gelmediğini, bunların ancak namazda okunan birer dua olduğunu ve Übey b. Kâ'b'ın bunları ezberlemek için mushafının arkasına / sonuna yazdığını ifade etmişlerdir.[107]

Elimizdeki mevcut bilgilere göre İbn Mes'ûd mushafında olduğu gibi Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibi ile ilgili bilgiler sadece İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde, Süyûtî'nin *el-İtkān*'ında ve Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ında anlattıklarından ibarettir. İbnü'n-Nedîm, Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibini Basra'ya 2 fersah uzaklıkta Ensâr denilen bir köyde Muhammed b. Abdü'l-Melik el-Ensârî adlı bir kişinin yanında bulunduğunu haber veren Fazl b. Şâzân'dan nakletmektedir.[108] Süyûtî bu tertibi İbn Eşte'nin *Kitâbü'l-Mesâhif* adlı eserinden nakletmiş,[109] Şehristânî ise adını açıklamadığı bir şahsın derlediği eserden aktarmıştır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'a göre Übey b Kâ'b'ın mushafı aşağıdaki gibi tertip edilmiştir:

| **Übey b. Kâ'b'ın Mushafı** | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | el-Fâtiha | 24 | el-Mü'minûn | 47 | Kāf | 70 | el-İnsân | 93 | el-Gāşiye |
| 2 | el-Bakara | 25 | Sebe' | 48 | ed-Duhân | 71 | el-Kıyâme | 94 | es-Saffü |
| 3 | en-Nisâ | 26 | el-Ankebût | 49 | Lokmân | 72 | Küvvirat | 95 | Lem yekün |

105 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

106 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 30; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 251; Suyûtî, *el-İtkân,* I, 205.

107 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 127; Keskioğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 103; Pusmaz, "Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri", s. 162-68; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 142-44. Müsteşrik Nöldeke de Kunut dualarını dil ve üslûp yönünden diğer sûrelerle mukayese ederek bunların Kur'an'ın üslûbuna uygun olmadığını, dolayısıyla sözü edilen bu iki sûrenin Kur'an'a ait gerçek bir parça olduğunu kabul etmenin inandırıcı bir tarafının bulunmadığını ifade etmektedir (bk. Nöldeke-Schwally, *Kur'ân Tarihi*, s. 47).

108 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 29-30.

109 Süyûtî, *el-İtkān,* I, 201-2.

| 4 | Âl-i İmrân | 27 | el-Furkān | 50 | el-Câsiyetü | 73 | en-Nâziâtü | 96 | ed-Duhâ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 5 | el-En'âm | 28 | el-Mü'min | 51 | el-Mücâdele | 74 | Talak | 97 | Elemneş-rah |
| 6 | el-A'râf | 29 | er-Ra'd | 52 | el-Mülk | 75 | et-Tegābün | 98 | el-Kāriatü |
| 7 | el-Mâide | 30 | el-Kasas | 53 | Elif lâm mîm Secde | 76 | el-A'mâ | 99 | et-Tekâsür |
| 8 | Yûnus | 31 | en-Neml | 54 | er-Rahmân | 77 | el-Mutaffifîn | 100 | el-Asr |
| 9 | el-Enfâl | 32 | es-Sâffât | 55 | el-Vâkıa | 78 | İnşekkat | 101 | Hümeze |
| 10 | Tevbe | 33 | Sâd | 56 | el-Cin | 79 | et-Tîn | 102 | İzâ zülzilet |
| 11 | Hûd | 34 | Yâsîn | 57 | en-Necm | 80 | İkra' | 103 | el-Âdiyât |
| 12 | Meryem | 35 | el-Hicr | 58 | Meâric | 81 | el-Hucurât | 104 | el-Fîl |
| 13 | eş-Şuarâ | 36 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 59 | Müzzem-mil | 82 | el-Münâfikūn | 105 | el-Kadr |
| 14 | el-Hac | 37 | er-Rûm | 60 | Müddesir | 83 | el-Cum'a | 106 | el-Kâfirûn |
| 15 | Yûsuf | 38 | ez-Zuhruf | 61 | el-Kamer | 84 | Lime tü-harrimü | 107 | Nasr |
| 16 | el-Kehf | 39 | Hâ mîm es-Secde | 62 | et-Tûr | 85 | el-Fecr | 108 | Tebbet |
| 17 | en-Nahl | 40 | İbrâhim | 63 | ez-Zâriyât | 86 | el-Beled | 109 | Kureyş |
| 18 | ez-Zuhruf | 41 | el-Melâike | 64 | Nûn | 87 | el-Leyl | 110 | Dîn (Mâûn) |
| 19 | Benî İsrâil | 42 | el-Feth | 65 | el-Hâkka | 88 | İnfetarat | 111 | el-Kevser |
| 20 | ez-Zümer | 43 | S. Muham-med | 66 | el-Haşr | 89 | eş-Şems | 112 | İhlâs |
| 21 | Tâhâ | 44 | el-Hadîd | 67 | el-Mümtehine | 90 | el-Burûc | 113 | el-Felak |
| 22 | el-Enbiyâ | 45 | Nûh | 68 | el-Mürselât | 91 | Târık | 114 | en-Nâs |
| 23 | el-Kasas | 46 | el-Ahkāf | 69 | en-Nisâ | 92 | A'lâ | | |

Bu üç tertip kendi arasında kıyaslandığında ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: İbnü'n-Nedîm, Übey b. Kâ'b'ın mushaf tertibini verdikten sonra "İşte bu 116 sûredir" demesine rağmen listede 103 sûreye yer vermiştir.[110] Bu tertipte Abese ve Tîn sûreleri mükerrer, Hal' ve Hafd sûrelerini? de (Kunut duaları) çıkınca geriye doksan dokuz sûre kalmaktadır; dolayısıyla *el-Fihrist*'teki listede şu on beş sûre eksiktir: Sebe (34) Ankebût (29), ed-Duhân (44), Lokmân (31), el-Câsiye (45) Meâric (70), Müzzemmil (73), Müddessir

110 Durak Pusmaz İbnü'n-Nedîm'in 104 sûreye yer verdiğini ve listede on dört sûrenin eksik olduğunu ifade etmesine rağmen on altı tane eksik sûre sıralamış ve el-Cîd adlı sûreyi de tespit edemediğini ifade etmiştir (*Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*, s. 159). Pusmaz'ın listede eksik dediği Tahrîm (66), Kıyâme (75), Furkān (25) sûreleri İbnü'n-Nedîm'in listesinde mevcuttur. Pusmaz'ın tespit edemediğini ifade ettiği el-Cîd sûresi? ise Kunut dualarının ikincisi olan Hafd sûresi'dir(?). İbnü'n-Nedîm'in listesinde Hafd sûresi? yerine "el-Cid / el-Ceyyid, sittü âyâtin, Allahümme iyyâke na'büdü ve âhiruhâ bi'l-küffâr-i mülhık" denilmiştir (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 30).

(74), el-Kamer (54) et-Tûr (52), ez-Zâriyât (51), et-Talâk (65), et-Tegābün (64) ve Asr (103), Mâûn (107).

Süyûtî de Übey b. Kâ'b'ın mushafında 116 sûre olduğunu belirtmiş ama listede 109 sûreye yer vermiştir. *el-İtkān*'daki listede bulunmayan Furkān (25), Zuhruf (43), el-Melâike / Fâtır (35), İbrâhim (14), Fussılet / Hâ mîm es-Secde (41), İnsân (76), Burûc (85) sûreleridir.

Şehristânî'nin listesi ise 114 sûreyi ihtiva etmekte ve sonuna Kunut duaları eklenmektedir. Şehristânî'nin listesinde Zuhruf (43), Kasas (28) ve Nisâ sûreleri mükerrer, Nûr (24), Ahzâb (33) ve Nebe' (70) sûreleri eksiktir. Bu mükerrer sûreler muhtemelen istinsah hatasından kaynaklanmaktadır. Zira *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'daki listelerde Şehristânî'nin listesindeki mükerrer sûrelerin yerinde eksik olan üç sûre (Nûr, Ahzâb, Nebe') vardır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda Şehristânî'nin listesi eksiksiz olmaktadır.

*el-Fihrist* tertibinde eksik olan sûrelerin tamamı *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *el-İtkān*'da, *el-İtkān*'da eksik olan sûrelerin tamamı *el-Fihrist* ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'da, *Mefâtîhu'l-esrâr*'da eksik olan sûrelerin tamamı da *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'da yer almaktadır. Bu üç liste içinde en fazla eksik olan *el-Fihrist*, tamama en yakın olan ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'dır.

Her üç listeye göre de Übey b. Kâ'b'ın mushafı Hz. Osman mushafının tertibinden farklıdır. *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'daki pek çok sûre ismi genel kullanımın dışında isimlendirilmiştir. Meselâ *el-Fihrist*'te Sâd sûresi, Dâvûd Sâd; Mücâdele sûresi ez-Zıhâr; Neml sûresi, Tâ sîn mîm Süleymân şeklinde; özellikle kısa sûreler de ilk iki veya üç âyetiyle isimlendirilmiştir. *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki isimlendirme genel kabule daha uygundur.

Her üç listedeki sûrelerin tertibi büyük oranda birbirlerine uymakta, ancak aralarda bazı sûrelerin düşmüş olması tertibin farklı olduğu gibi bir algıya sebep oluyorsa da sıralamadan düşen sûreleri yerlerine koyduğumuzda birkaç istisna dışında birbirlerine uyduğu görülmektedir. Ayrıca üç tertipteki eksik kısımları birbirinden tamamlayıp yeni eksiksiz bir tertip oluşturmak mümkündür.

Şüphesiz *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki tertibi diğer iki listeden ayıran en önemli fark Kunut dualarının (Hal' ve Hafd sûresi) tertibin içinde yer almamasıdır. Yukarıda da beyan olunduğu üzere Übey b. Kâ'b'dan bunların Kur'ân-ı Kerim olduğuna dair sahih bir rivayet gelmediği, bunların ancak namazda okunan birer dua olduğu ve Übey b. Kâ'b'ın da bunları ezberlemek için mushafının arkasına / sonuna yazdığı ifade edilmiş, Süyûtî, Übey b. Kâ'b'ın bu

iki sûreyi mushafının sonuna yazdığını söylemesine rağmen[111] *el-İtkān*'da ve *el-Fihrist*'te Kunut duaları Asr (103) sûresinden sonra tertibin içinde yerini almıştır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise Kunut duaları tertibe dahil edilmemiş listenin sonuna yazılmıştır.

**4. Muhammed b. Hâlid el-Berkî Rivayeti:**[112] Şehristânî'nin mushaf tertibine dair naklettiği dördüncü liste Muhammed b. Hâlid el-Berkî rivayetidir. Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ali el-Berkî el-Kummî, İmam Mûsâ Kâzım (ö.183/799), İmam Ali b. Mûsâ er-Rızâ (ö. 203/17) ve İmam Muhammed Takī Cevad'ın (ö. 220/835) ashabından ve Şîa'nın meşhur hadis âlimlerinden ve Ahbârîler'in imamlarındandır. Dedeleri aslen Kûfeli olmakla birlikte Kum şehrine bağlı Berkirûd kasabasındandır. III. (IX.) yüzyılın başlarında yaşayan Berkî, Hz. Ali'nin hutbelerini toplayıp rivayet edenlerden biridir. Çoğu defa Şîa'nın önde gelen fakih ve râvilerinden ilk Şiî hadis kitabı yazarlarından olan oğlu Şeyh Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid ile (ö. 274/887 veya 280/893)[113] karıştırılmış, oğlunun vefat tarihi onun vefat tarihi olarak verilmiştir. Kardeşleri Ebû Ali el-Hasan b. Hâlid ve Ebû Kāsım b. Fazl b. Hâlid de Şîa'nın önde gelenlerindendir.[114] Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin eserleri arasında *Kitâbü'l-Enbiyâ ve'r-rusül, Kitâbü'l-Evâil, Kitâbü't-Târîh, Kitâbü'l-Cemel, Hurûbü'l-Evs ve'l-Hazrec, Kitâbu Mekke ve'l-Medîne* ve *Kitâbü't-Tefsîr* gibi isimler sayılmaktadır. Kaynaklarda Berkî'ye ait bir tefsirden bahsedilmektedir. Ancak eser günümüze ulaşmamakla birlikte bazı tefsirlerde Muhammed b. Hâlid el-Berkî'den birçok tefsir rivayeti nakledilmektedir. Bu rivayetlerde Berkî'nin birçok âyeti Şîa ve Ehlibeyt lehine yorumladığı görülmektedir.[115]

Şehristânî dışındaki kaynaklarda Muhammed b. Hâlid el-Berkî'den gelen mushaf tertibine dair böyle bir rivayet bulunmamaktadır. Her ne kadar Şehristânî naklettiği bu tertibin kimin mushafının tertibi olduğunu belirtmemişse de aşağıda zikredilecek olan Ya'kūbî'nin Hz. Ali mushafının tertibi dediği rivayetle birçok yönden benzemektedir.

111 Süyûtî, *el-İtkān*, I, 205.

112 Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, s. 452; Necâşî, *Ricâl*, II, 220-221; Hasan es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa*, s. 259, 330.

113 Pellat, "al-Barkī", *EI² Supplement*, s. 127-28.

114 Hasan es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa*, s. 330.

115 Bahrânî, *el-Burhân*, I, 38, 378, 394; II, 110, 121, 318.

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da naklettiği Berkî rivayetinin tertibi:[116]

1. cüz: (17 sûre) **1, 2,** 43, 44, 45, 46, 47, 48, ***89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96.***

2. cüz: (16 sûre) **3,** 37, 38, 39, (44)40,[117] 41, 42, 49, 50, 51, 52, 78, 79, 80, ***97, 98.***

3. cüz: (16 sûre) **4,** 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 53, 54, 69, 70, 71, 72, 87, 88.

4. cüz: (16 sûre) **5,** 25, 26, 27, 28, 29, 55, 56, 65, 66, 67, 68, 76, 77, ***99, 100.***

5. cüz: (16 sûre) **6,** 20, 21, 22, 23, 24, 57, 58, 59, 60, ***101, 102, 103, 104, 105, 106.***

6. cüz: (16 sûre) **7,** 14, 15, 16, 17, 18, 61, 62, 63, 64, 73, 81, ***107, 108, 109, 110.***

7. cüz: (17 sûre) **8,** 9, 10, 11, 12, 13, 74, 75, 82, 83, 84, 85, 86, ***111, 112, 113, 114.***

Ya'kūbî rivayetinin tertibi ise şöyledir:[118]

1. cüz: 2, 12, 29, 30, 31, 41, 51, 76, 32, 79, 81, 82, 84, 87, 98

2. cüz: 3, 11, 22, 15, 33, 11, 44, 55, 69, 70, 80, 91, 97, 99, 104, 105, 106.

3. cüz: 4, 16, 23, 36, 42, 56, 67, 74, 107, 111, 112, 103, 101, 85, 95, 27.

4. cüz: 5, 10, 19, 26, 43, 49, 50, 54, 60, 86, 90, 94, 100, 108, 109

5. cüz: 6, 17, 21, 25, 28, 40, 58, 59, 62, 63, 68, 71, 72, 77, 93, 102.

6. cüz: 7, 14, 18, 24, 38, 39,45, 47, 57, 73, 75, 78, 88, 89, 92, 110.

7. cüz: 8, 9, 20, 35, 37, 46, 48, 52, 53, 61, 64, 65, 83, 113, 114.

Her iki rivayette de sûreler yedi cüze ayrılmakta[119] ve her cüz başındaki sûreler aynı olmakla birlikte her bir cüzde yer alan sûreler birbirinden farklılık göstermektedir. Berkî tertibinde baş ve sondaki bir ve yedinci cüzler on yedi, aradaki diğer beş cüz ise on altışar olmak üzere toplam 114 sûreden oluşmaktadır. Ya'kūbî rivayetinde ise tertipten bazı sûrelerin düşmesi sebebiyle bazı cüzler on beş, bazıları on altı sûreden oluşmaktadır. Yukarıda daha

116 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24-28.

117 Muhtemelen bir istinsah hatası olarak tertipte Duhân sûresi (44) mükerrer yazılmış, Mü'min sûresi (40) ise tertipten düşmüştür. Sıralamayı göz önüne aldığımızda ikinci defa yazılan Duhân yerine Mü'min gelmesi gerekmektedir.

118 Ya'kūbî, *Târîh*, II, 152-53.

119 Berkî rivayetinde Ya'kūbî rivayetinde olduğu gibi cüzlerin arası 1. cüz, 2. cüz şeklinde ayrılmayıp bütün bir liste halinde sunulmuştur.

iyi görülebilmesi amacıyla sûre numaralarını[120] vererek farklı stillerle gösterdiğimiz Berkî'nin tertibi âdeta gizemli bir örüntü oluşturmaktadır. Her bir cüz Kur'ân-ı Kerim'in başındaki uzun sûrelerden biriyle başlamakta ve daha sonra bir prensip halinde resmî sıralamada birbiri ardına gelen sûrelerden parçalar halinde devam etmektedir. Yukarıda koyu olarak gösterdiğimiz cüz başlangıçları yukarıdan aşağıya, altı çizgili şekilde gösterdiğimiz numaralar 7. cüzden 1. cüze doğru artan şekilde bir örüntü (veya 1'den 7'ye doğru azalan), altı noktalı ve italik boldla gösterdiğimiz bölümler ise 1. cüzden 7. cüze doğru artan bir örüntüye sahiptir.

**5. *İbn Vâzıh Târîhi* Tertibi:** Şehristânî'nin mushaf tertibine dair naklettiği beşinci rivayet *İbn Vâzıh Târîhi*'ndendir. İbn Vâzıh,[121] III. (IX.) yüzyılda Abbâsîler döneminde yaşamış meşhur coğrafyacı ve tarihçi Ebü'l-Abbas el-Kâtib Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî'dir (ö. 292/905'ten sonra). Abbâsîler döneminde kâtiplik yapmasından dolayı "el-Kâtibü'l-Abbâsî" lakabıyla tanınan Ya'kûbî, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (136-158/754-775) âzatlı kölesi olan büyük dedesi Vâdıh'a nispetle İbn Vâzıh diye de tanınmaktadır. Şiî olan büyük dedesi İbn Vâzıh, Hz. Ali evlâdının Abbâsîler'e karşı ayaklanmalarında yardımcı olduğu iddiasıyla Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak tarafından idam edilmiştir. Ya'kûbî'nin de yetiştiği aileden kaynaklı mutedil bir Şiî olduğu söylenir.[122]

Şehristânî'nin mushaf tertibine dair *İbn Vâzıh Târîhi*'nden (*Târîhu'l-Ya'kûbî*) naklettiği bu tertip, aslında Ya'kûbî'nin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra cemettiğini ve Kur'ân-ı Kerim'i yedi cüzde topladığını söylediği Hz. Ali mushafının tertibiyle aynıdır.[123] Ya'kûbî'nin râvi belirtmeksizin naklettiği rivayete göre Hz. Ali, Resûlullah'ın ölümünün ardından Kur'an'ı cemetmiş ve onu bir deveye yükleyip getirdikten sonra sahâbeye, "İşte cemettiğim Kur'an!" demiştir. Bu tertibe göre Ali mushafı yedi cüze ayrılmış ve her cüz yedi uzun sûreden biriyle başlamakta ve o sûrenin adıyla anılmaktadır.

120 Verilen sûre numaraları elimizdeki mevcut Hz. Osman mushafındaki sûre numaralarıdır.

121 Ya'kûbî'nin hayatı hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, II, 557; Brockelmann, "Ya'kûbî", s. 352.

122 Ünlü eseri *Târîh* başlangıçtan 259 (872) yılına kadar olan zaman dilimini ele alan bir dünya tarihidir. Şîa tarihi ile ilgili bazı bilgiler, Şiî müelliflerin çokça üzerinde durdukları Vedâ haccından sonra gerçekleştiği söylenen Gadîr-i Hum hadisesi ile Sakîfe olayı, Hz. Ebû Bekir'e biat etmekte gecikenler ve Hz. Fâtıma'nın evini yakma girişimi, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi olduğu gibi konularla ilgili Şiî râvilerin aktardıkları rivayetleri Şiî bir bakış açısıyla ele alması ve Şiî müelliflerle paralel bir tutum takınması sebebiyle eleştirilmiştir (Arı, "Tarihçi ve Coğrafyacı Olarak Yakûbî", s. 170-71).

123 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 152.

Ancak Şehristânî naklettiği bu tertibin Hz. Ali mushafının tertibi olduğuna dair bir açıklamada bulunmamış, sadece "*İbn Vâzıh Târîhi*'nden" demekle yetinmiştir. Şehristânî'nin naklettiği tertip şu şekildedir: [124]

| **İbn Vâdıh Tarihi'nden** | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** | Sıra nr. | **Sûre Adı** |
| 1 | el-Fâtiha | 24 | Rahmân | 47 | el-Burûc | 70 | el-Kasas | 93 | Nebe' |
| 2 | el-Bakara | 25 | el-Hâkka | 48 | et-Tîn | 71 | Mü'min | 94 | el-Gāşiye |
| 3 | Yûsuf | 26 | Meâric | 49 | en-Nahl | 72 | el-Mücâdele | 95 | el-Fecr |
| 4 | el-Ankebût | 27 | el-A'mâ | 50 | el-Mâide | 73 | el-Haşr | 96 | el-Leyl |
| 5 | er-Rûm | 28 | eş-Şems | 51 | Yûnus | 74 | el-Cum'a | 97 | Nasr |
| 6 | Lokmân | 29 | Kadr | 52 | er-Ra'd | 75 | el-Münâfikūn | 98 | el-Enfâl |
| 7 | Elif lâm mîm Secde | 30 | Zülzilet | 53 | Meryem | 76 | Nûn | 99 | Tevbe |
| 8 | Hâ mîm es-Secde | 31 | Hümeze | 54 | eş-Şuarâ | 77 | el-Cin | 100 | Tâhâ |
| 9 | ez-Zâriyât | 32 | el-Fîl | 55 | ez-Zuhruf | 78 | el-Mürselât | 101 | Sebe' |
| 10 | el-İnsân | 33 | Yûnus | 56 | el-Hucurât | 79 | ed-Duhâ | 102 | el-Melâike |
| 11 | en-Nâziâtü | 34 | en-Nisâ | 57 | Kāf | 80 | Nûh | 103 | es-Sâffât |
| 12 | Küvvirat | 35 | en-Nahl | 58 | el-Kamer | 81 | et-Tekâsür | 104 | el-Ahkāf |
| 13 | İnfetarat | 36 | Mü'minûn | 59 | el-Mümtehine | 82 | el-A'râf | 105 | Fetih |
| 14 | İnşekkat | 37 | Yâsîn | 60 | Talak | 83 | İbrâhim | 106 | Tûr |
| 15 | A'la | 38 | Hâ mîm ayn sîn kāf | 61 | el-Beled | 84 | el-Kehf | 107 | en-Necm |
| 16 | İkra' | 39 | el-Vâkıa | 62 | Elemneş-rah | 85 | en-Nûr | 108 | es-Saf |
| 17 | Lem yekün | 40 | el-Melâike | 63 | el-Âdiyât | 86 | Sâd | 109 | et-Tegābün |
| 18 | Âl-i İmrân | 41 | Müddessir | 64 | el-Kevser | 87 | ez-Zümer | 110 | Talak |
| 19 | Hûd | 42 | Dîn (Mâûn) | 65 | el-Kâfirûn | 88 | el-Câsiyetü | 111 | Lime tü-harrimü |
| 20 | el-Hicr | 43 | Tebbet | 66 | el-En'âm | 89 | S. Muham-med | 112 | el-Mutaffifîn |
| 21 | el-Hac | 44 | İhlâs | 67 | Benî İsrâil | 90 | el-Hadîd | 113 | en-Nâs |
| 22 | el-A'râf | 45 | Nasr | 68 | el-Enbiyâ | 91 | Müzzem-mil | 114 | el-Felak |
| 23 | ed-Duhân | 46 | Kāria | 69 | el-Furkān | 92 | el-Kıyâme | | |

124 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24-28.

*Târîhu'l-Ya'kūbî*'de Hz. Ali'nin mushafındaki sûrelerin tertibini[125] yukarıda Hz. Ali mushafının tertibi bölümünde zikretmiştik. Burada tekrar vermeyi gerekli görmüyoruz.

Şehristânî'nin naklettiği tertiple *Târîhu'l-Ya'kūbî*'deki tertip arasında müstensih hatalarından ve farklı yazma nüshalarından kaynaklandığını düşündüğümüz bazı farklılıklar bulunmaktadır. Meselâ Ya'kūbî'nin verdiği bu listede 110 sûre yer almakta, dolayısıyla şu anki mevcut Kur'ân-ı Kerim tertibinden dört sûre eksiktir. Bunlar Fâtiha (1), Ra'd (13), Sebe' (34) ve Alak (107) sûreleridir. Ya'kūbî'de yer almayan dört sûrenin tamamı Şehristânî'nin verdiği tertipte mevcuttur. Şehristânî'nin listesinde 114 sûre bulunmakla birlikte bunlardan beş tanesi (Â'râf, Yûnus, Talak, Nasr ve Nahl) mükerrerdir. Şehristânî'nin verdiği tertipte Ya'kūbî'ninki gibi sûreler cüzlere ayrılmamış bütün bir liste şeklinde sunulmuştur. İki liste arasında bazı sûre isimlerinde de farklılıklar bulunmaktadır. Meselâ Ya'kūbî'nin listesinde Câsiye sûresi Şerîa sûresi, Kasas sûresi de Mûsâ ve Firavun sûresi diye zikredilmiştir.

**Sonuç**

İlim çevrelerinde yeni yeni tanınmaya başlayan *Mefâtîhu'l-esrâr* özellikle şahsî mushaflar ve Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibine dair elimizdeki mevcut kaynaklarda yer almayan bazı bilgiler içermesi açısından kayda değer gözükmektedir. Şehristânî eserinin mukaddimesinde okuyucuların hiçbir yerde görme imkânı bulamayacağı, sika râviler ve muteber eserlerden naklettiğini belirttiği ancak kaynağını açıklamadığı sûrelerin nüzûl tertibine göre ve mushaf tertibine göre düzenlenmiş iki listeye yer vermiştir. Bunların ilki Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl tertibiyle ilgili olup Mukātil b. Süleyman'ın ricalinden, Mukātil yoluyla Hz. Ali'den, Kelbî yoluyla İbn Abbas'tan, Ebû Ali el-Hüseyin b. Vâkıd el-Kureşî'nin ricalinden ve İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetleri içermektedir. Şehristânî'nin nüzûl tertibine göre verdiği bu listede yer alan beş rivayetten üç tanesini (Mukātil b. Süleyman'ın ricalinden, Mukātil yoluyla Hz. Ali'den, İmam Ca'fer es-Sâdık'tan) elimizdeki kaynaklarda bulamadık. Yine mushaf tertibine dair ikinci listedeki Muhammed b. Hâlid el-Berkî rivayeti de kaynaklarda mevcut değildir. Bu yönüyle eser yukarıdaki mezkûr rivayetleri nakleden tek kaynak konumundadır.

Şehristânî'nin mushaf tertibine dair verdiği ikinci listede dikkat çeken İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın mushafları şahsî mushaflar içinde en meşhur olanları ve üzerinde en fazla tartışma yapılanlarıdır. Bugüne kadar İbn

125 Ya'kūbî, *Târîh*, II, 152-53.

Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibine dair bilgiler sadece *el-Fihrist*'te ve *el-İtkān*'da verilen bilgiler üzerinden tartışılmaktaydı. Bilebildiğimiz kadarıyla bu iki eser dışında İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibine yer veren başka bir eser yoktur. *Mefâtîhu'l-esrâr* ile birlikte gerek mezkûr kaynaklardaki bilgileri teyit açısından, gerekse oralardaki tertiplerden düşen eksiklileri tamamlama açısından bunlara üçüncü bir kaynağın daha eklenmiş olması önemlidir. İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibini nakleden *el-Fihrist* ve *el-İtkān*'da yer almayan Fâtiha sûresinin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da yer alması, İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha'nın yer alıp almadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırması açısından kayda değerdir.

Yine Übey b. Kâ'b'ın mushafı ile ilgili en önemli tartışma onda Hz. Osman mushafından farklı olarak Kunut dualarının (Hal' ve Hafd sûresi) yer almasıdır. Übey b. Kâ'b'dan bunların Kur'ân-ı Kerim olduğuna dair sahih bir rivayet gelmediği, bunların ancak namazda okunan birer dua olduğu ve ezberlemek için mushafının arkasına / sonuna yazdığı ifade edilmişse de *İtkān*'da ve *el-Fihrist*'te yer alan listede Kunut duaları Asr sûresinden sonra tertibin içinde iki sûre olarak yerini almış, *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise Kunut duaları tertibe dahil edilmemiş listenin sonuna yazılmıştır.

Bu listeler içinde dikkat çekenlerden biri de Ca'fer es-Sâdık rivayetidir. Bildiğimiz kadarıyla Şehristânî'nin tefsiri dışında gerek Sünnî gerekse Şiî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'a ait böyle bir rivayetin / mushafın varlığından söz eden olmamıştır. Bu rivayeti *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde Şehristânî'den nakleden Zencânî'nin bu rivayetten "Ca'fer es-Sâdık mushafının tertibi" diye bahsetmesi kendisinden sonra gelenler ve bu eserinden faydalananları yanıltmış, Ca'fer es-Sâdık'ın Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'un şahsî mushafları gibi bir mushafı olduğu algısına sebep olmuştur.

## Bibliyografya

Arı, Salih, "Tarihçi ve Coğrafyacı Olarak Yakûbî (ö.292/905)", *İslâmî İlimler*, 3/2 (2008): 161-73.

Arpa, Recep, "Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 27 (2017): 19-48.

Bahrânî, Hâşim b. Süleyman, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, Kum: Müessesetü'l-bi'se, t.y.

Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, haz. Abdülmu'tî Kal'acî, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye - Dârü'l-beyân li't-türâs, 1408/1988.

Brockelmann, Carl, "Yâkûbî", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, 1986, XIII, 352.

Buhl, F., "Kur'ân", *İA*, 1977, VI, 995-1012.

Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1988, I, 116.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Dâvûdî, *Tabakātü'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer, I-II, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1415/1994.

Enderâbî, *el-Îzâh fi'l-kırâât* (doktora tezi), haz. Mennâ Adnân Ganî, Câmiatü Tikrît, 1423/2002.

Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-sâfî*, haz. Hüseyin el-A'lemî, I-V, Tahran: Mektebetü's-sadr, 1379hş.

Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri,* çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Gözeler, Esra, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

Hasan es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa li-ulûmi'l-İslâm*, Tahran: Şeriketü'n-neşr ve't-tıbâati'l-fırakıyyeti'l-mahdûde, t.y.

İbn Abdülkâfî, Ebü'l-Kāsım Ömer b. Muhammed, *Adedü suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsü Mekkîhi min Medenîh,* haz. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd, Kahire: Mekebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1431/2010.

İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, I-II, haz. M. Sâlim Hâşim, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995.

İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I-II, haz. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-XXI, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1416/1996.

İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârifi'n-nizâmiyye el-kâin, 1325-27/1907-1909.

İbn Hallikân**,** *Vefeyâtü'l-a'yân*, I-VIII, haz. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

İbn Sa'd, *et-Tabakātü'l-kübrâ,* I-X, haz. Ali M. Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbnü'd-Düreys, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*, haz. Gazve Büdeyr, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1408/1988.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* haz. M. Rızâ Teceddüd, Beyrut: Dârü'l-meysere, 1988.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 1936.

Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987.

Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi/es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*, Ankara: Kitâbiyât, 2005.

*Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân ve hümâ Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye*, haz. Arthur Jeffery, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî: Ehadü'l-usûli'r-ricâliyye*, haz. M. Cevâd en-Nâînî, I-II, Beyrut: Dârü'l-edvâ', 1408/1988.

Nöldeke, Th. - Fr. Schwally, *Kur'ân Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: İlke Yayınları, 1970.

Okiç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.

Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, 1993, VII, 1-3.

Öztürk, Mustafa, "Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Kur'ân Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2012): 1-40.

Öztürk, Mustafa-Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Pellat, Ch., "al-Barkī", *The Encyclopaedia of Islam Supplement (EI² Suppl.)*, s. 127-28.

Pusmaz, Durak, "Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 1992.

Saîdî, Abdülmüteâl, *Edebî Mesaj Kur'ân: en-Nazmü'l-fennî fi'l-Kur'ân*, çev. Hüseyin Elmalı, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, haz. Ebû Muhammed İbn Âşûr, I-X, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Sübkî, Tâceddin, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî-Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1383-96/1964-76.

Sühaybânî, Muhammed b. Nâsır b. Sâlih, *Menhecü'ş-Şehristânî fî kitâbihi'l-Milel ve'n-nihal*, Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.

Süyûtî, *el-İtkān fî ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Dîb el-Bugā, I-II, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2000.

Şâhin, Abdüssabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru nehdati Mısr, 2007.

Şebüsterî, Abdü'l-Hüseyin, *el-Fâik fî ruvâti ve ashâbi'l-İmâm es-Sâdık*, I-III, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, t.y.

Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*, haz. M. Ali Âzerşeb, I-II, Tahran: Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, 1429/2008.

Şehristânî, *Nihâyetül-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, haz. A. Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Beyrut: Dârü'l-Murtezâ-Dârü'l-ulûm, 1426-27/2005-2006.

Tûsî, Ebû Ca'fer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl: Ricâlü'l-Keşşî*, haz. Cevâd el-Kayyûm el-İsfahânî, Kum 1427.

Ya'kūbî, *Târîh*, haz. M.Th. Houtsma, I-II, Leiden: E.J.Brill, 1883.

Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, I-VII, haz. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.

Zencânî, Ebû Abdullah, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1388/1969.

Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, haz. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1404/1984.

**Personal *Muṣḥafs* and Arrangement of the Chapters in al-Shahristānī's Exegesis *Mafātīḥ al-asrār***

The prophet first himself memorized the revelations, then he had clerks write them down. Some of the companions wrote these revealed verses for themselves in order to memorize and master them and so they created personal *muṣḥafs*. Although the literature on the history of Quran and *muṣḥafs* do not corroborate the number of personal *muṣḥafs* or their possessors, numbers vary from four to seven, and even up to twenty-eight according to some records. Among these *muṣḥafs*, particularly those of Ubayy b. Kaʿb, Abdullah b. Masʿūd, Ali b. Abī Ṭālib and Ibn Abbas have been the most distinguished. In fact, these are the *muṣḥafs* of which we have some knowledge. Some of these *muṣḥafs* circulated beyond the Hijaz. For example, the recitation according to Ubayy's *muṣḥaf* was welcomed in Damascus and the recitation according to Ibn Masʿūd's gained influence in Kūfa. We have little or no information about *muṣḥafs* other than these four. According to reports, there are a series of disagreement between these personal *muṣḥafs* and the *muṣḥaf* arranged during the times of Caliph Abū Bakr and Caliph Uthmān in respect to the number of chapters (*sūrahs*) and their arrangements. As many reports state, unlike Caliph Uthmān's *muṣḥaf*, Ibn Masud's *muṣḥaf* does not include the chapters of al-Fātiḥah (the Opener), al-Falaq (the Daybreak) and al-Nās (the Mankind); Ubayy's *muṣḥaf* includes the supplications of Qunūt as two separate chapters; and Ali's *muṣḥaf* is arranged according to the order of revelation. The literature on the history of Quran, books on *muṣḥaf*, history of sciences, and Quranic sciences have reported many narratives on the discrepancy between these personal *muṣḥafs* and Caliph Uthmān's *muṣḥafs* in respect to the arrangement of chapters.

One of sources on the arrangement of chapters in personal *muṣḥafs* is a book of exegesis, *Mafātīḥ al-asrār*, attributed to Muḥammad b. Abd al-Karīm al-Shahristānī (d. 548/1153). It seems that this newly circulating book of al-Shahristānī is valuable for its hitherto unknown information on the personal *muṣḥafs*, including the arrangement of Quranic revelations.

Al-Shahristānī attaches in the preface two unseen tables comparing the chapters according to the order of revelation and to the order in the *muṣḥafs*. Although al-Shahristānī does not disclose the source of these tables, he states that he has reproduced them verbatim from a person who is highly learned on the arrangement of chapters and from trustworthy narrators and books. Al-Shahristānī underlines that these tables may not exist in other works of exegesis because exegetes do not know or trust them; and they do not include them in their works for they are occupied with more important subjects.

The first table al-Shahristānī provides is related to the arrangement of the Quranic revelation and it includes reports from five different persons. The first report comes from the narrators of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/167), the second one comes from Ali through Muqātil, the third one comes from Ibn Abbās through al-Kalbī, the fourth one comes from the narrators of Abū ʿAli al-Ḥusayn b. Wāqid al-Qurashī, and the fifth one comes from Jaʿfar al-Ṣādiq.

The second table on the arrangement in the *muṣḥafs* provides the lists of chapters according to Caliph Uthmān, Ibn Masʿūd and Ubayy b. Kaʿb. It also includes a fourth

list according to the report from Abū Abd Allah Muḥammad b. Khālid al-Barqī who was a famous Shiite *ḥadīth* scholar of the early period of the Imāmiyya, and a fifth lists relying on the report from Ibn Wādiḥ Ahmad b. Ishāq b. Ja'far Ya'qūbī.

Three reports in the first table (from Muqātil b. Sulaymān's narrators, Ali through Muqātil, Ja'far al-Ṣādiq) and the report from Muḥammad b. Khālid al-Barqī do not exist in other extant sources. Therefore, al-Shahristānī's book appears to be the only source mentioning these reports.

The most salient report in the table that lists the reports according to arrangement of Quranic revelation is from Ja'far al-Ṣādiq. According to our knowledge, neither Sunni nor Shiite sources, except for al-Shahristānī's exegesis, mention the existence of such a report/ *muṣḥaf* attributed to Ja'far al-Ṣādiq. Even the existence of some contemporary sources mentioning Ja'far's report/ *muṣḥaf* do not change this fact, because ultimately the source for these contemporary sources are, in fact, al-Shahristānī's exegesis. By citing al-Shahristānī, Shiite scholar Abū Abdullah al-Zanjānī mentions this report in his book titled *Tārīkh al-Qur'ān* as "Ja'far al-Sādiq's *muṣḥaf's* arrangement", misleading those who later cite him and some contemporary writers who attribute a *muṣḥaf* to Ja'far al-Sādiq. This leads to an assumption that Ja'far had a personal *muṣḥaf* just like Ubayy b. Ka'b and Ibn Mas'ūd. However, it is not plausible to accept its existence according to our current evidence.

Ibn Mas'ūd's and Ubayy b. Ka'b's *muṣḥafs* listed in the second table of al-Shahristānī are the most salient personal *muṣḥafs* on which many debates occurred. So far we have discussed the arrangements of chapters in Ibn Mas'ūd and Ubayy b. Ka'b's *muṣḥafs* according to the information given in *al-Fihrist* and *al-Itqān*, because no other source mention the content and arrangement of the *muṣḥafs* of Ibn Mas'ūd and Ubayy b. Ka'b. Al-Shahristānī's *Mafātīḥ al-asrār* is the third source to compare the information provided by the other two sources as well as to reveal many unknown facts about these *muṣḥafs*. It is worth noting that *al-Fihrist* and *al-Itqān* narrate that Ibn Mas'ūd's *muṣḥaf* does not include the chapter al-Fātiḥah, whereas according to the list given in *Mafātīḥ al-asrār,* Ibn Mas'ūd's *muṣḥaf* includes it. This seems to open the debate as to whether Ibn Mas'ūd considered this chapter as part of the Quran or not.

Similarly, another important point of debate is Ubayy b. Ka'b's *muṣḥaf* and its inclusion of *Qunūt* supplications as Quranic chapters (Khal' and Hafd). Even though no record exists of Ubayy b. Ka'b's report that these supplications are part of the Quran, they are included at the middle/end of the *muṣḥaf* to be memorized and recited in prayer. The *qunūt* supplications are listed after the chapter al-'Asr (the Declining Day) in *al-Itqān* and *al-Fihrist,* whereas they are added at the end of the table in *Mafātīḥ al-asrār*.

In this article, I try to examine the sources of reports on the arrangements of chapters in the personal *muṣḥafs* that al-Shahristānī recounts and compare them with other sources that mention the arrangement of chapters in these personal *muṣḥafs*.

**Keywords**: al-Shahristānī, Mafātīḥ al-asrār, Codex, 'Ali, 'Abd Allah b. Mas'ūd, Ubayy b. Ka'b, Ja'far al-Ṣādiq.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 89-121 doi: 10.26570/isad.347710

# Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)

Abdurrahman Atçıl*

Bu makalede Mısır'ın Osmanlı idaresine entegrasyonunun hukukî yönüne ışık tutmak amacıyla 922-931 (1517-1525) yılları arasındaki dönemde bölgede adlî teşkilât ve hukukla ilgili gelişmeler ele alınmaktadır. Mevcut akademik çalışmaların çoğu, Osmanlı merkezî idaresinin Anadolu ve Rumeli'de yaygın olan hukukî uygulamaları Mısır'a tepeden inmeci bir yaklaşımla empoze ettiği ve bölgede Memlük döneminin çoğulcu sisteminden bir kopuş olduğunu savunmaktadır. Söz konusu çalışmalardan farklı olarak, bu makalede adlî teşkilât ve hukuk birbirinden ayrı olarak ele alınmakta ve Memlükler'den Osmanlılar'a geçişte süreklilik-kopuş açısından farklı yönelimler gösterilmektedir. İncelenen dönemde Osmanlılar'ın adlî teşkilât üzerinde merkezî otoriteyi kurmak istedikleri görülmektedir. Mahallî itiraz ve talepler adlî idarede başlangıçta planlanan icraatların değişmesine sebep olsa da zaman içerisinde merkezî bürokratik teşkilâta bağlı âlimler (âlim-bürokrat) arasından seçilen kadılar, Mısır'daki adaletle ilgili kişiler, kurumlar ve işlemler üzerindeki denetimlerini artırmıştı. Diğer taraftan, aynı dönemde, davalara ve işlemlere esas olan hukuk açısından merkezden Mısır'a bir dayatma olmadığı ve Memlük dönemi uygulamalarının büyük oranda devam ettiği dikkat çekmektedir. Meselâ Memlük dönemindeki durumun bir devamı olarak Osmanlı dönemi mahkemelerinde dört mezhebin (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî) kadıları istihdam edilmekte ve bu mezheplerin görüşleri kadıların yaptığı hukukî işlemlere ve verdiği kararlara dayanak olabilmekteydi. Yine 931 (1525) yılında ilân edilen *Mısır Kanunnâmesi* birçok Memlük dönemi uygulamasını Osmanlı hukuk çerçevesinin içine almakta ve yerel grupların imtiyazlarını tanımaktaydı.

**Anahtar kelimeler:** Memlükler, Osmanlılar, Mısır, hukuk, mahkeme, resmî mezhep, kadı, kanunnâme, *Mısır Kanunnâmesi*.

Memlükler ile Osmanlılar arasında XV. yüzyılın ikinci yarısında başlayan siyasî mücadele ve rekabet Mercidâbık (922/1516) ve Ridâniye savaşları (922/1517) neticesinde Memlük siyasî yapısının ortadan kalkması ve Suriye,

* Yrd.Doç.Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ve Tarih Bölümü (abdurrahmanatcil@sehir.edu.tr).

© İSAM, İstanbul 2017

Mısır ve Arabistan'ın Osmanlı topraklarına ilhakı ile sona ermişti. Arap nüfusun çoğunluğu oluşturduğu ve uzun bir İslâmî hukuk geçmişine sahip olan bu coğrafyanın Osmanlı idaresine geçmesi, yerleşmiş bazı önemli hukukî uygulamaların ve geleneklerin devamı, bazılarının ise sona ermesi anlamına gelmekteydi. Netice itibariyle Memlükler'den alınan topraklarda birçok açıdan ülkenin diğer bölgelerinden farklı uygulamalar ortaya çıkmıştı.[1]

Bu makalenin amacı, tam da bu konuya odaklanarak, özellikle 922-931 (1517-1525) döneminde Memlükler'den Osmanlılar'a geçişin hukukî yönünü ele almaktır. Mevcut çalışmaların bir kısmı meseleyi dar bir perspektifle dört mezhep (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî) arası hiyerarşi açısından inceleyip dört mezhebin eşit olduğu bir sistemden Hanefî mezhebine üstünlük tanınan ("resmî mezhep") bir sisteme geçiş olarak tanımlamaya meyletmektedir.[2] Bu çalışmaların bazısı Osmanlı idaresinin kurulduğu ilk on yıla Osmanlı hukuk politikalarının yukarıdan aşağıya empoze edildiği bir dönem olarak özel bir vurgu yapmakta ve daha sonraki dönemde Osmanlı merkezî idaresinin giderek dayatmacı politikalardan vazgeçtiğini ifade etmektedir.[3]

Büyük oranda "devlet-toplum" karşıtlığı fikrine dayanarak devleti dönüştüren ve aktif, toplumu da dönüştürülen ve direnen olarak gören bu çalışmaların Osmanlı merkezinden Mısır'a hukukî politikaların tek taraflı dayatılması (dayatılabilmesi) iddiasına karşı çıkan bu makale, ilgili dönemi yerel talepler ve merkezî idarenin tercihleri arasında, direniş, tepki, isyan ve müzakereyi de içeren, bir etkileşim dönemi olarak kurgulamayı amaçlamaktadır. Mısır'da Osmanlı hukuk düzeninin temel özellikleri bu etkileşim sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştı. Yeni düzen ne Memlük hukuk sisteminin devamıydı ne de Osmanlı merkezî topraklarında (Anadolu ve Rumeli) o zamana kadar yerleşmiş olan uygulamaların aynısıydı. Makale boyunca, Memlük idaresinden Osmanlı idaresine geçiş sürecinde süreklilik-kopuş meselesini daha net olarak ortaya koyabilmek için hukuk personeli, mahkemeler ve hukukî işlemlerin organizasyonunu kapsayan adlî teşkilât ile mahkemelerde

1 Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasından sonra Suriye, Mısır ve Arabistan'ın idaresinde ortaya çıkan değişikliklerin genel bir değerlendirmesi için bk. Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule*, s. 46-58; Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire*, s. 48-72.

2 Peters, "What does it Mean to be an Official Madhhab?", s. 147-58; Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 1-20; Meshal, *Sharia and the Making of the Modern Egyptian*, s. 83-102; Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", s. 45-53; Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law*, s. 43-49; Baldwin, *Islamic Law and Empire*, s. 72-98.

3 Hanna, "The Administration of Courts"; Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law*; Baldwin, *Islamic Law and Empire*.

ve mahkeme dışındaki uygulamalara esas alınan kurallar ve esaslar birbirinden ayrı olarak ele alınacaktır.

922-931 (1517-1525) yılları arası dönemde adlî teşkilât yeniden organize edilirken -Memlük dönemi uygulamasını aynen devam ettirmeyi de dikkate değer bir seçenek olarak göz önünde bulunduran- bir deneme sürecinin sonunda Osmanlı merkezî idaresinin adlî teşkilât üzerinde doğrudan kontrolünü arttırdığı görülmektedir. Osmanlı bu bağlamda merkezî hükümeti imparatorluk bürokrasisinde yeni bir sınıf olarak yükselmeye başlayan âlim-bürokrat sınıfına mensup âlimleri Kahire ve diğer şehir merkezlerine kadı sıfatıyla adalet sisteminin en üst mercii olarak atamaya başladı; bu kadılar mahkemelere, hukuk personeline ve hukukî işlemlere nezaret etmek ve adlî süreci malî ve idarî olarak Osmanlı merkezî otoritesi ve onun uygulamaları ile uyumlu hale getirmekle görevliydiler. Bu durum Memlükler döneminde, her biri ayrı mezhebe mensup ve -en azından teorik olarak- eşit dört kadınının idarî otonomisini sona erdirmişti.

Mahkemedeki ve mahkeme dışındaki hukukî işlemlerin dayanağı olan hukuk konusunda ise Memlükler dönemi uygulamalarının sürdürülmesi dikkati çekmektedir. Literatürdeki yaygın kanaatin aksine incelenen dönemde, Osmanlılar dört mezhebin doktrinlerinin mahkemelere hukukî kaynak olması ve dört mezhepten âlimlerin mahkeme personeli olarak görev yapması konusunda Memlükler'i takip etmişlerdi. Ayrıca Mısır'daki Osmanlı hukuk düzeninin belirgin özelliklerinden biri olan kanunnâme -formel yeniliği bir tarafa- Memlükler dönemi hukukî hak ve uygulamalarının birçoğunu devam ettirmiş ve yazılı hale getirerek Osmanlı uygulamasına dönüştürmüştü.

Bu makalede ilk olarak, geçiş dönemi hukukî düzenine dair yapılacak tartışmaya arka plan oluşturması için incelenen dönemde Mısır'daki siyasî ve askerî gelişmelere kısaca değinilecektir. Akabinde adlî teşkilât ve hukukla ilgili düzenlemeleri iki ayrı süreç olarak ele alıp Memlükler'den Osmanlılar'a geçişteki süreklilik ve kopuşlar tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise makalenin konusu Osmanlı idaresinin coğrafî olarak genişleme siyasetindeki çeşitlilik, resmî mezhep ve hukukî çoğulculuk temalarıyla ilişkilendirilmeye çalışılacaktır.

## Fetih Sonrası Siyasî ve Askerî Gelişmeler (1517-1525)

XIII. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın başına kadar -müslümanların kutsal beldeleri Mekke ve Medine de dahil olmak üzere- Arabistan, Suriye ve Mısır'ı kontrol eden, Doğu Akdeniz'deki Haçlı kalıntıları ile mücadele eden

ve yenilmez diye düşünülen Moğollar'ı 658 (1260) yılında Aynicâlût'ta yenen Memlükler, o dönemde bölgenin en önemli ve en prestijli siyasî yapısı olarak görülüyordu.[4] Osmanlılar 920 (1514) yılında Çaldıran'da Safevîler'i mağlûp ettikten sonra, Safevîler ile ittifak içinde olup onlara destek verdikleri gerekçesiyle, Memlükler'e karşı harekete geçtiler. Ateşli silâhlarla donanmış Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) kumandasındaki Osmanlı ordusu, süvari gücü ile öne çıkan Kansu Gavri (ö. 922/1516) kumandasındaki Memlük ordusunu 922 yılında (24 Ağustos 1516) Mercidâbık'ta yenilgiye uğrattı. Hemen sonrasında Osmanlılar Halep ve Şam'ı savaşmadan ele geçirdiler. Sultan ve etrafındaki devlet adamları ordunun seferini Mısır'a kadar uzatmak konusunda tereddütlüydüler; ilk olarak, Mercidâbık'ta savaş alanında ölen Kansu Gavri yerine Mısır'da sultan olan Tomanbay (ö. 923/1517) Osmanlı sultanının otoritesine itaat etmeye davet edildi. Bu davet kabul görmeyip 21 Aralık'ta Gazze'de vuku bulan Osmanlı-Memlük savaşı da kazanılınca, başka bir direnişle karşılaşmayacağını düşünen Yavuz Sultan Selim Mısır'a yürümeye karar verdi. 922'nin sonlarında (22 Ocak 1517) Kahire'nin dışında Ridâniye'de cereyan eden savaşı, Osmanlılar ateşli silâhlarla manevra yapabilme kabiliyetleri sayesinde nispeten kolay bir şekilde kazanıp çok kısa bir zaman zarfında Kahire şehrini hâkimiyetleri altına aldılar.[5]

Bundan sonraki gelişmelerden hareketle Mısır'ı kontrol etmenin ve orada istikrarlı bir idare kurmanın, Osmanlılar için büyük meydan muharebelerini kazanmaktan daha zor olduğunu ifade etmek mübalağa olmayacaktır. Kahire'deki mülklerini ve evlerini kaybeden Memlük emîrlerinin büyük kısmı Yukarı Mısır (Saîd) bölgesine çekilerek Tomanbay'ın kumandasına girdiler. Bunlar âni bir baskınla şehri ele geçirdiler ve evlerine yerleşmiş Osmanlı askerlerini öldürdüler. Sonrasında Osmanlı askerleri ile Memlükler arasında sokak savaşları başladı. Osmanlılar Kahire'ye yeniden hâkim olsalar da halkın ve Memlükler'le ilişkili grupların direnişi bir süre daha devam etti. Memlük emîrlerinin ve askerlerinin önemli bir kısmı saklanıyor ve direnmeye devam ediyordu. Kahire halkı genel olarak Tomanbay'ı seviyor ve destekliyordu. Osmanlılar bu direnişi kırmak için Halep'i ele geçirmelerinden itibaren kendi kontrollerinde olan Halife Mütevekkil-Alellah'ın halk nezdindeki nüfuzundan faydalanmaya ve Tomanbay'ı yakalamaya çalıştılar. Fakat Tomanbay'ın yakalanması ve öldürülmesi 1517 Martının sonlarına kadar sürdü.[6]

4 Muslu, *The Ottomans and the Mamluks*, s. 1-22.

5 Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, s. 215-40, 266-94. Memlükler'in ateşli silâhların kullanımı konusundaki tavır ve davranışları hakkında bilgi için bk. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*.

6 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 148-77. İbn İyâs'ın *Bedâiu'z-zühûr* isimli beş ciltlik Mısır tarihinin son cildi bu makalede incelediğimiz dönem için vazgeçilmez öneme sahiptir.

Memlük askerlerinin direnişinin Tomanbay'ın yakalanmasından sonra da devam etmesi, Yavuz Sultan Selim'in zamanla eski rejim bakiyesi Memlük askerlerini tamamen etkisiz hale getirmenin imkânsızlığını anlamasında etkili olmuştur. Yavuz Sultan Selim onlar için af ilân edip, Osmanlı idaresine bağlılığını bildirenleri önemli görevlere getirmeye başladı. Meselâ Mısır'ın kırsal bölgelerindeki vergi toplama işinde Memlük emîrlerinden istifade etti.[7] Mısır hâkimiyetinin hemen ardından buraya vali olarak coğrafyayı çok da iyi tanımayan Yûnus Paşa'yı (ö. 923/1517) atamıştı; fakat yeni valinin yerel koşulları iyi anlayamadığını ve mahallî unsurlarla sürtüşmelerini farkettiğinde, paşayı görevden alıp yerine Memlük döneminde Halep valisi olan Hayır Bey'i (ö. 928/1522) getirdi.[8] Öyle anlaşılıyor ki Mısır'da yaklaşık sekiz ay ikamet eden ve bölgenin idaresini yeniden düzenlemeye çalışan Yavuz Sultan Selim, yerel yönetici ve halk kesimlerinin direnci karşısında Memlükler döneminde vali olarak görev yapmış bir kişiyi Mısır'ın en üst idarî otoritesi olarak atamaya ve Memlük askerlerine Osmanlı sisteminde yer vermeye mecbur kalmıştı.

Hayır Bey'in valiliği dönemi (923-928/1517-1522) Mısır'da Memlükler'den Osmanlılar'a geçişin yarattığı travmaları tedavi eden ve her iki tarafın temsilcilerini yeni döneme ısındıran bir işlev görmüştü. Hayır Bey'in en önemli vazifelerinden biri eski dönemin nüfuzlu aktörleri olan Memlük askerlerini ve Arap kabilelerini Osmanlı yönetimine ısındırmaktı. Henüz Yavuz Sultan Selim Mısır'ı terk etmemişken Hayır Bey hapsedilen Memlük askerlerinin serbest bırakılmasını sağlamıştı. Müteakiben, Hayır Bey'in yumuşak siyaseti sayesinde, saklanmakta olan birçok Memlük askeri ortaya çıktı. Hayır Bey bunların birçoğunu önceki dönemden âşina oldukları görevlere atayıp maaş bağladı. Ayrıca Arap kabile şeyhleriyle yakın ilişkiler kurdu ve bunların birçoğunun Osmanlı idaresine itaatini sağladı. Yeni idareye tâbi olmayı kabul etmeyen kabilelere karşı ise onlarla mücadelede tecrübeli olan Memlük askerlerini gönderdi. Sultan, Mısır'dan ayrılırken merkezî topraklardan gelmiş 3000 Osmanlı askerini orada bırakmıştı. Bunlar zaman zaman verilen emirlere itaatsizlik gösteriyor veya Memlük askerlerine sağlanan imtiyazlara sahip olmayı talep ediyorlardı. Hayır Bey bunları da bir şekilde kontrol altında tutmaya ve yerel askerlerle Osmanlı merkezinden gelen grupların dengeli

İbn İyâs 1517-1522 yılları arasında Mısır'da siyaset ve hukukla ilgili gelişmeleri yakından takip etmiş ve günü gününe kaydetmiştir. Memlük emîrlerinin soyundan gelen İbn İyâs'ın Osmanlılar'a karşı eleştirel tavrı yerel elitin Osmanlı fethine nasıl yaklaştığını anlamamıza imkân vermektedir. V. cildin Türkçe tercümesi için bk. İbn İyâs, *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi*.

7 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 160-61; Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, s. 56-57.

8 Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, s. 316-19.

bir yaklaşımla bir arada bulunmalarını sağlamaya gayret ediyordu.[9] Hayır Bey'in başarılı valiliği sayesinde Osmanlı yönetiminin ilk beş yılında Mısır büyük bir siyasî sarsıntı tecrübe etmedi.

Hayır Bey'in son zamanlarında ve vefatından sonra Osmanlı merkezî idaresi Mısır'da muhtemelen yerel güçleri zayıflatacak bir idare şeklini uygulamayı denedi. Daha Hayır Bey hayatta iken, takip eden sayfalarda da inceleneceği üzere, Mısır'daki kadılık sisteminin merkezîleştirilmesi yönünde adımlar atıldı.[10] Hayır Bey Ekim 1522'de vefat ettiğinde eyalete Memlük geçmişine sahip birini atamak yerine, Osmanlı merkezî hükümetinde görevli Vezir Mustafa Paşa (ö. 935/1529) yıllık 100.000 altın maaş ile (sâlyâne) vali olarak atandı.[11] Muhtemelen Mustafa Paşa'nın Hayır Bey'den daha etkili bir yönetim kurması ve Osmanlı merkezine daha fazla vergi göndermesi bekleniyordu. Yeni vali birçok Memlük askerinin görevine son verdi ve önemli görevlere kendi güvendiği adamlarını atadı. Bu siyaset 1523 yılında Memlük askerlerinin Arap kabileleri ile birleşerek büyük bir isyan çıkarmalarına sebep oldu. İsyan bastırıldıktan sonra Kasım Paşa (ö. 948/1541'den sonra) Mısır'ın geçici olarak valiliğini yürütmek üzere görevlendirildi.[12]

Kasım Paşa'yı takiben, sadrazam olmayı bekleyen ama İbrâhim Paşa (ö. 942/1536) bu göreve atanınca hayal kırıklığına uğrayan Ahmed Paşa (ö. 930/1524) Mısır valisi olarak atandı. Ahmed Paşa'nın Mısır valiliği dönemi yerel siyasette nüfuz sahibi kişilerin bir defa daha ön plana çıktığı bir zaman oldu. Ahmed Paşa isyan eden Memlükler'i affedip onları eskiden sahip oldukları mevkilere iade etti. Arap kabilelerini de yatıştırıp itaat etmelerini sağlamaya çalıştı. Ayrıca bölgedeki Osmanlı askerlerine kendi adamlarını kumandan olarak atayarak onları tam anlamıyla kontrol altına almaya teşebbüs etti. Sadrazam olamamanın verdiği hırs ve / veya yerel güçlerin teşvikiyle Mısır'da bağımsız bir idare kurmaya kalkışması üzerine, Mısır'daki Osmanlı askerleri Ahmed Paşa'ya karşı harekete geçip Şarkıye taraflarına kaçan paşayı Arap kabilelerinin de yardımıyla yakalayıp öldürdüler.[13]

Ahmed Paşa isyanının bastırılmasını takiben, Kasım Paşa kısa bir süre için yeniden Mısır valisi oldu. Fakat "Mısır sorunu" çözülebilmiş değildi. Bu sorunu çözmek maksadıyla ciddi adımlar atmak üzere Sadrazam İbrâhim

9 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 203-482; Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, s. 58-71.

10 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 453-54.

11 Mustafa Paşa'nın Mısır valiliğine atanma beratının kopyası için bk. "Sûret-i Berât", vr. $16^{a}$-$19^{a}$.

12 Bostan Çelebi, *Süleymanname*, vr. $58^{b}$-$59^{b}$; Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, s. 55-56.

13 Emre, "Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt", s. 77-129.

Paşa 930'da (Eylül 1524) görevlendirildi. O gösterişli bir şekilde Mısır'a gelerek halkın şikâyetlerini dinleyip suçluları cezalandırdı. Bölgede Memlükler döneminden beri süregelen uygulamaları araştırdı ve muhtemelen bazı yerel gruplarla müzakereler yaptı. Sadrazam, yerel taleplerle merkezî hükümetin tercihlerini bir araya getiren bir idare kurmaya çalışıyordu.[14] Bütün bunların sonucunda paşa, Mısır'daki Osmanlı idaresinin temel prensiplerini ortaya koyan ve Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) tarafından da incelenip onaylanan *Mısır Kanunnâmesi*'ni yürürlüğe soktu.[15] Sadrazam, Mısır'dan ayrılmadan daha önce Şam valiliği yapmış olan Süleyman Paşa'yı Mısır valisi olarak atadı.[16]

**Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât**

Osmanlı hâkimiyeti sonrası Mısır'daki adlî teşkilât ile ilgili gelişmeler yukarıda özetlenen siyasî gelişmelerle paralellikler arzetmektedir. Anadolu'da ve Rumeli'de istikrarla sürdürülen adlî teşkilât tercihleri buraya olduğu gibi transfer edil(e)memişti. Bunun yerine, uzun zamandan beri Mısır'da takip edilen uygulamalar dikkate alınmıştı. İbrâhim Paşa'nın seferinden sonra, adlî teşkilâtta yer alanların konumu ve birbirleriyle ilişkileri hakkındaki temel esaslar netleştirilmişti.

Adlî teşkilât ile ilgili Osmanlı uygulamalarına bir arka plan vermek amacıyla Memlükler dönemindeki duruma kısaca değinmekte fayda vardır. Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin yorumlanması ve onlardan dinî-hukukî görüşlerin çıkarılması konusundaki prensipleri ile farklılaşan dört mezhebin eşit statüde olduğu prensibi adlî teşkilâtta ilk olarak Memlükler tarafından hayata geçirilmiştir.[17] Eyyûbîler döneminde ve Memlükler'in ilk yıllarında adlî idarenin başı Şâfiî mezhebine mensup kādılkudât (başkadı) idi. Bu başkadı diğer üç mezhepten âlimleri de nâip olarak atıyordu. 663 (1265) yılında Memlük Sultanı Baybars (ö. 676/1277) bu uygulamayı değiştirdi ve başkadı sayısını dörde çıkarıp bu makamlara dört mezhebin her birinden

14 İbrâhim Paşa'nın Mısır seferinin ona eşlik eden Celâlzâde tarafından anlatımı için bk. Celâlzâde, *Tabakātü'l-memâlik*, vr. 98$^{b}$-105$^{b}$; ayrıca bk. Turan, "The Sultan's Favorite", s. 223-33.

15 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VI, 86-176.

16 Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 53-59; Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule*, s. 15-16. İbrâhim Paşa'nın *Mısır Kanunnamesi* aracılığı ile kurmaya çalıştığı idarî düzenin XVI. yüzyılın ortalarından XVIII. yüzyılın sonlarına kadar dönüşümünün kısa bir tasviri için bk. Hathaway, *The Politics of Households*, s. 5-51.

17 Mezheplerin ortaya çıkışı konusunda bk. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 167-88; Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 198-203.

bir âlim atadı. Bu kararda Mısır'daki ve Suriye'deki müslümanların mezhebî bağlılıklarının çeşitlilik arzetmesinin rol oynamış olma ihtimali yüksektir. Baybars büyük şehir merkezlerinin (Kahire, Fustat, Şam, Halep gibi) her birine dört başkadı görevlendirdi. Bu başkadılar kendi bölgelerindeki küçük merkezlere nâipler atayacaklardı. Bundan sonra Memlük hâkimiyetindeki topraklarda Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasına kadar dört mezhebin her birinden âlimlerin başkadı olarak atanması uygulaması devam etti.[18] Bu uygulamanın hukuk sistemi açısından en önemli sonucu âlimlerin başkanlık ettiği mahkemelerin mezhep temelli olarak dört ayrı kısımda örgütlenmesiydi.[19]

Memlük döneminde adlî teşkilâtta çeşitliliği artıran diğer önemli bir unsur da siyasî otoriteyi temsil edenlerin mezâlim mahkemesi kurup hukukî davaları karara bağlamasıydı. İslâm'ın ilk asırlarından beri halifeler, sultanlar veya onların temsilcileri mezâlim mahkemesi kurarak halkın şikâyetlerini idarecilere iletmesine imkân tanıyor, güçsüzün hakkını güçlüden alıyordu.[20] İlerleyen yüzyıllarda bu uygulama müslüman devletler arasında giderek yaygınlaştı. Zengîler ve Eyyûbîler döneminde bir sultanın âdil olduğunu iddia edebilmesi için mezâlim mahkemesi kurması ve halkın şikâyetlerini dinlemesi gerektiği düşünülüyordu. Nûreddin Zengî (ö. 569/1174) 1163 yılı civarında Şam'da mezâlim mahkemesinin toplanması için "dârüladl" (adalet evi) diye bilinen özel bir bina inşa etmiş, Eyyûbîler döneminde de bu uygulama devam ettirilerek Halep'te ve Kahire'de dârüladl binaları halkın müracaatına açılmıştır.[21] Bu geleneği ve kurumsal alt yapıyı tevarüs eden Memlükler de benzer şekilde mezâlim mahkemesi kurup halkın şikâyetlerini dinlemeye önem verdiler. Baybars 1264 yılında Kahire'de yeni bir dârüladl yaptırdı; halefleri ise mezâlim oturumlarını Kahire Kalesi'nin içine inşa edilen dârüladl binasına taşıdı. Haftada bir veya iki defa (bazı dönemlerde kesintiler olsa da) Memlük sultanı ve diğer devlet adamları görkemli bir merasimle Kahire

18 Escovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships", s. 529; Salîbî, "en-Nizâmü'l-kazâî", s. 473-89.

19 Teorik olarak eşit olan ve her biri aynı unvanı taşıyan dört başkadının her birinin kendi otonom idarî alanı olsa da fiilî olarak statülerinin her açıdan eşit olmadığı ortaya konulmalıdır. Protokolde Şâfiî başkadı diğerlerinden bir basamak üstteydi. 1280 yılında yapılan bir değişiklik ile Şâfiî başkadının dışındakilerin nâip atamaları yasaklandı. Ayrıca vakfiyeleri onaylama, yetim ve öksüz çocuklara ait miras mallarını yönetme yetkisi sadece Şâfiî başkadılara aitti (bu konuda bk. Escovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships", s. 530-31; Sâlibî, "en-Nizâmü'l-kazâî", s. 481-83).

20 Duran, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim", s. 257-62; Rabbat, "The Ideological Significance", s. 5-6.

21 Rabbat, "The Ideological Significance", s. 6-12; Kuşçu, "Eyyûbîler'de Mezâlim Mahkemeleri", s. 207-29.

Kalesi'ndeki dârüladl binasında toplanıyor, halkın şikâyetlerini dinliyor ve haksızlıkları telâfi ediyorlardı. Ayrıca dört mezhebin başkadıları ve müftüler de bu oturumlara katılıyordu.[22]

Memlük topraklarında 750'lere (1350'ler) kadar büyük oranda sultanların nezaretinde yürütülen mezâlim mahkemeleri ile başkadıların hüküm verdiği mahkemeler arasında yetki tartışması pek yaşanmıyordu. Mezâlim mahkemeleri çoğunlukla devlet görevlilerine karşı olan şikâyetlere ve şeriat prosedürleri ile sonuçlandırılması mümkün olmayan ceza davalarına bakıyordu; diğer muâmelât ve aile hukuku davaları ise başkadıların mahkemelerinde görülüyordu.[23] 1350'lerden sonra ise mezâlim mahkemesi uygulamasının hem çeşitlendiğini hem de yetki alanının genişlediğini görmekteyiz. Diğer Memlük emîrleri de konaklarının dışına "dekke" denilen bir platform yerleştirip burada davaları dinlemeye başladı. Bu mahkemeler sadece hüküm sahibi idareciler aleyhinde açılan davaları değil, aynı zamanda siviller arasındaki borç ve evlilik benzeri konulardaki davaları da karara bağlıyorlardı. XV. yüzyıl boyunca "dekke" kurup dava dinleyen emîrlerin sayısı giderek arttı. Bu mahkemeler, kendilerine başvuran kişilerden bir bedel aldıkları için emîrlere bir gelir kaynağı anlamına da gelmekteydiler.[24]

Memlük hukuk sisteminin önemli bir unsuru, dürüstlüklerine güvenilen kimseler arasından başkadılar tarafından seçilen, hukukî belgeleri düzenlemek ve şahitlikleri tasdik etmekle görevli "udûl" veya "şühûd" olarak bilinen görevlilerdi. Bunlar mahkemelerde yaptıkları görevlere ilâveten çarşı pazarda bürolar açarak bedeli mukabilinde belge düzenleyip onaylıyor ve gerektiğinde tarafların ifadelerini kayda geçiriyordu. Mezâlim mahkemelerinin sayısının arttığı ve alanının genişlediği 1350 sonrası dönemde udûllerin bazısının Memlük emîrlerinin etkisine girdiği ve usulsüz uygulamalar konusunda onlara yardım ettikleri görülmektedir. Bazı başkadılar güvenilirliklerini kaybeden udûlleri görevden uzaklaştırsa da, onların kadıdan bağımsız olarak mahkeme dışında da işlem yapmasına ve adalet mekanizmalarının çeşitlenmesi imkân veren sistem, Osmanlı hâkimiyetine kadar devam etmişti.[25]

Memlük adlî teşkilâtlanmasında bir diğer önemli kurum da "muhtesiplik" idi. Çarşıları denetlemek ve kamusal alandaki davranışların ahlâkîliğini kontrol etmekle görevli olan muhtesip, yetkilerini doğrudan Memlük sultanından alıyordu. Kristen Stilt'in Kahire ve Fustat muhtesipleri üzerine yaptığı

22 Fuess, "*Ẓulm* by *Maẓālim*?", s. 121-47.

23 Nielsen, "*Maẓālim* and *Dār al-ʿAdl*", s. 114-32; Rapoport, "Royal Justice and Religious Law", s. 76-80.

24 Irwin, "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks", s. 65-69.

25 Kosei, "What Ibn Khaldūn Saw", s. 112-15; Fitzgerald, "Reaching the Flocks", s. 16-18.

çalışmada gösterdiği üzere, Memlük saltanatının ilk yıllarında İslâmî ilimlerde eğitim almış kimseler muhtesip olarak atanırken, XIV. yüzyılda daha ziyade idarî görevlerde tecrübeli kimseler tercih edilmekteydi; XV. yüzyılda ise askerî personel yani Memlükler, muhtesiplik makamı için seçilmişlerdir.[26]

Bu hususları belirledikten sonra 922-931 (1517-1525) yılları arasındaki Osmanlı adlî teşkilâtına geçiş ve mahallî teşkilât ile imtizacı sürecini kronolojik olarak beş devreye ayırarak incelemek mümkündür.

### 1. Başarısız Radikal Merkeziyetçilik Denemesi (22 Ocak-5 Mart 1517)

Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine askerî personelin yanında Osmanlı adliye merkez teşkilâtının en önemli görevlileri olan Rumeli Kazaskeri Zeyrekzâde Rükneddin (ö. 929/1522-23) ve Anadolu Kazaskeri Kemalpaşazâde de (ö. 940/1534) katılmıştı. Anadolu ve Rumeli'den birçok açıdan farklı uygulamalara sahip bu bölgenin nasıl yönetileceği muhtemelen hem sultan hem de kazaskerler için büyük bir meseleydi. Mevcut kaynakların bu konuyla ilgili verdiği sınırlı bilgiler, Mısır'ı Osmanlı hukuk teşkilâtına doğrudan entegre etme yönünde bir hamle yapıldıktan sonra geri adım atıldığı ve büyük oranda Memlük dönemi uygulamalarına dönüldüğü intibaını vermektedir.

Mısır'daki Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarına bizzat şahit olan tarihçi İbn İyâs'ın (ö. 930/1524?) naklettiğine göre Yavuz Sultan Selim, Kahire'ye girer girmez Sâlihiye Medresesi'nde davalara bakacak bir kadı (*kādılarab*) atamıştı. Bu kadı nâiplerin ve şahitlerin yetkilerini kısıtlayıp akitleri onaylamalarını yasaklamıştı. Yeni uygulamaya göre, herhangi bir hukukî işlem yapacak olanlar Sâlihiye Medresesi'ne gitmek zorundaydılar. Bu durum birçok meşakkate ve adaletin tecellisinin gecikmesine sebep oluyordu. Yine İbn İyâs'ın ifadesine göre sultan, 5 Mart 1517'de Memlükler döneminde Kahire'de her biri ayrı bir mezhebi temsilen görev yapan dört başkadıyı görevlerine iade etti.[27]

Mısır seferine katılan bir diğer tarihçi İdrîs-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) verdiği bilgiler, Yavuz Sultan Selim'in hukuk teşkilâtı ile ilgili tasarruflarını

26 Stilt, *Islamic Law in Action*, s. 38-72.

27 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 165-66, 181. Atanan kadılar Memlükler döneminde de aynı görevde bulunuyorlardı. Bunlar Şâfiî Kemâleddin Tavîl, Hanefî Mahmûd b. Şıhne, Mâlikî Kemâleddin Demîrî ve Hanbelî Şehâbeddin Fütûhî idi. Hanefî Mahmûd b. Şıhne öldürülünce yerine 30 Mart 1517'de (7 Rebîülâhir 923) Şemseddin b. Yâsîn Trablusî atandı.

daha da aydınlatmaktadır. Bitlisî, Yavuz Sultan Selim'in, Kemalpaşazâde'yi Mısır kadısı olarak atadığını ama Zeyrekzâde Rükneddin'in sultanı, Kemalpaşazâde'yi görevden almaya ve Memlük dönemi kadılarını yeniden atamaya ikna ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Bitlisî pek iyi geçinemediği Zeyrekzâde'yi rüşvetçilikle suçlayarak onun sultanı, bu kadıların Memlük sultanları tarafından atanmalarını sağlamak için çok yüksek meblağda bir rüşvet verdiklerini ve bu parayı bundan sonra Osmanlı sultanına ödeyeceklerini söyleyerek ikna ettiğini yazmaktadır.[28]

İbn İyâs ve İdrîs-i Bitlisî'nin ifadelerini birlikte düşündüğümüzde Osmanlılar'ın ilk planının, dönemin Anadolu kazaskeri olan Kemalpaşazâde gibi en yüksek seviyeden bir görevliyi atayarak Mısır adlî teşkilâtını doğrudan merkezin kontrolü altına almak olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasından yaklaşık bir buçuk ay sonra, muhtemelen bu uygulamanın yarattığı problemlerden dolayı -beylerbeyi atamasındaki duruma benzer bir şekilde- bu projeden vazgeçilmiş, Memlük döneminin dört kadısı görevlerine iade edilmiş ve Memlük döneminin parçalı adlî teşkilât yapısına geri dönülmüştür.

## 2. Memlük Sisteminin Osmanlı Hâkimiyetinde Devamı (5 Mart 1517-Mayıs 1522)

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı terketmesinden Mayıs 1522'ye kadar geçen süre adlî teşkilât açısından -askerî ve idarî uygulamalarda olduğu gibi- büyük oranda Memlük dönemi pratiklerine geri dönüşü simgelemektedir. Eyaletin içişlerinde müstakil hareket etmesine izin verilen Hayır Bey, Memlük dönemi hukuk personelinin göreve devamını sağlamış ve o dönemde meşru olan hukukî kurum ve uygulamalara yeniden işlerlik kazandırmıştı. Bu dönemde Osmanlı merkezî idaresi, her ne kadar asker (yeniçeri, sipahi vb.) sevketme, sık sık ferman gönderme ve hukukî ve malî görevliler atama yoluyla varlığını ve gücünü hissettirmiş olsa da, Mısır'ın hukuk sistemi üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olmuştu.

Yavuz Sultan Selim'in Kahire'de iken görevlerine iade ettiği dört mezhebin kadıları o ayrıldıktan sonra da görevlerini sürdürdü. Bu dört kadı Hayır Bey'in beylerbeyiliği döneminde de Memlük döneminde olduğu gibi formel olarak eşit statüye sahip olmaya devam etti; hepsi aynı unvanı kullanıyor, teşrifatta birlikte bulunuyorlardı.[29]

---

28 İdrîs-i Bitlisî, *Selimşahnâme*, s. 354; ayrıca bk. Winter, "The Conquest of Syria and Egypt", s. 137, 140-41.

29 Örnek olarak bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 336, 352.

Dört mezhep kadısına ilâveten Sâlihiye Medresesi'nde Osmanlı merkezinden atanan bir kadının da görevine devam ettiğini görmekteyiz. Yukarıda Sâlihiye'de Mısır'ın tek kadısı olarak görev yapmak üzere Kemalpaşazâde'nin atandığına dair rivayetlere değinmiştik. O bu görevden ayrıldıktan hemen sonra Osmanlı merkezinden bir kadı atanıp atanmadığını elimizdeki kaynaklara dayalı olarak tespit edemiyoruz. Fakat İbn İyâs, Hayır Bey döneminde Sâlihiye Medresesi'nde görev yapan, Osmanlılar tarafından "Mısır kadıları üzerine emin olarak" tayin edilen bir kadının varlığından bahsetmektedir. Bu kadı da muhtemelen diğer dört mezhep kadısı gibi davaları dinleyip hüküm vermekte, akitleri ve şahitlikleri kaydetmekteydi. Bu kadının diğer dört mezhepten kadılar üzerindeki yetkisinin malî bir otoritenin ötesinde olmadığını ve hukukî işlemlerden elde edilen gelirlerin hazineye aktarımı ile sınırlandırıldığını tahmin edebiliriz. [30]

Dört mezhep kadıları görevlerine iade edildiklerinde onlarla ilişkili olan nâipler ve udûller de eski konumlarını elde ettiler. Nâipler dört mezhepten kadılar adına dava dinliyordu; udûller ise -eskiden olduğu gibi- mahkeme içinde veya dışarıda açtıkları ofislerde hukukî işlemleri onaylama ve şahitlikleri kayıt altına alma hakkına yeniden sahip oluyordu. Ayrıca Sâlihiye Medresesi'ndeki mahkemenin kapısında duran ve dört mezhepten kadıların birinden yetki alıp "vekil" sıfatıyla hukukî sürece dahil olan kişiler bulunuyordu.[31] Bunlar unvanlarından ve bulundukları yerden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı merkezinden atanan kadı ve personelinin yerel halk ile iletişiminde dil problemini çözmek üzere bir vekâlet akdi ile başkalarına ait davaları takip edip kararı kadı siciline kaydettiriyordu.

Osmanlı merkezî idaresinin ve Hayır Bey'in mahkemeler dışındaki hukukî işlemleri sınırlamak istedikleri anlaşılmaktadır. Hukukî sürecin malî yönünü kontrol isteği ve bu süreçteki yolsuzluklara engel olma arzusu yetkilileri bu kararı almaya itmiş olmalıdır. İbn İyâs'ın anlattığına göre, Hayır Bey Mart 1518'de kadılardan nâiplerinin sayısını azaltmalarını istemişti. Buna göre, Şâfiî kadısı beş nâip, Hanefî kadısı dört nâip, Mâlikî kadısı üç nâip ve Hanbelî kadısı iki nâip atayabilecekti. Ayrıca her mahkemeye ve udûl ofisine Osmanlı merkezî hazinesine gitmek üzere bir vergi konulmuştu.[32] Temmuz 1519'da Osmanlı merkezinden gönderilen sipahilerin kumandanı olan İskender Paşa, Hayır Bey'den kadı nâiplerinin ve Sâlihiye Medresesi'ndeki

30 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 233, 243-44. İbn İyâs'ın başka bir bağlamda adını Hamza olarak verdiği Osmanlılar'ın tayin ettiği kadının kimliği hakkında daha fazla bilgi edinmek mümkün olmadı (bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 417).

31 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 417-18.

32 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 243-44.

vekillerin görevden alınmasını istemişti.[33] Fakat çok geçmeden kadılar yine çok sayıda nâip atamaya başladılar. Bunun üzerine Haziran / Temmuz 1520'de Hayır Bey kadıları azarlayarak nâiplerini azaltmalarını istedi. Netice itibariyle Şâfiî kadı nâiplerinin sayısı on beşe, Hanefî nâipler ikiye, Mâlikî nâipler yediye, Hanbelîler ise üçe indirildi.[34]

Kasım 1521'de dört mezhep kadılarının nâiplerinin ve mahkeme gelirlerinin merkezî otorite tarafından kontrol altına alınması yönünde önemli bir gelişme oldu. Hayır Bey'in riyasetinde Osmanlı merkezinden atanmış Kadı Hamza ve dört mezhebin kadıları bir araya gelerek -Hayır Bey'in ve Kadı Hamza'nın ısrarı sonucu- kadıların en fazla yedişer nâip atayabilmesi, bu nâiplerin sadece kendilerini atayan kadının evinde görev yapabilmesi ve Sâlihiye Medresesi'ndeki vekilliklerin iptal edilmesi hususları üzerinde anlaşmaya varıldı. Ayrıca evlilik sözleşmesi ve diğer hukukî işlemlerden harç alınmasına ve elde edilen gelirin hazineye aktarılmasına karar verildi. Alınan kararlar Hayır Bey'in emri ve "Osmanlı kanunu" (*el-yasâku'l-Usmânî*) olarak ilân edildi.[35] Kasım 1521'deki düzenlemeler dört mezhep kadısının ve onların temsilcilerinin Mısır hukuk sistemi içerisindeki merkezî konumunu korumuş olsa da kadı mahkemelerinin idaresi konusunda merkezî idarenin etkisini arttırmıştı ve hukukî süreçte yer alabilecek personel sayısını epeyce azaltmıştı. Bu durum bazı yerel âlimlerin konumlarını kaybetmelerine ve yeni düzenlemelere tepki göstermelerine yol açtı. Meselâ İbn İyâs, Osmanlı kanununun nâip ve udûlleri işsiz bıraktığına ve evlilikleri zorlaştırdığına işaret ederek bu kanunu zararlı bir Osmanlı uygulaması olarak takdim etmekteydi. Dahası, 100 civarında Ezher mensubu âlim bu kararların yürürlüğe girmesinden bir ay sonra Hayır Bey ile karşılaştıklarında evlilik sözleşmelerinden harç alınmasını tenkit etmişler ve Osmanlı kanununun bir "küfür kanunu" olduğunu söylemişlerdi.[36]

Hayır Bey döneminde Memlük pratiklerinin devamı bağlamında muhtesiplik kurumunu da ele almak gerekmektedir. Eskiden Memlük sultanına bağlı olarak çarşı pazarın düzeninden sorumlu olan ve kamusal alandaki faaliyetlerin genel ahlâka uygunluğunu denetleyen muhtesibin Hayır Bey döneminde de aynı işlevi sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Memlük idaresinin son yıllarında muhtesip olarak uzun süre görev yapan Zeynüddin Berekât b. Mûsâ, Yavuz Sultan Selim tarafından da geçici olarak muhtesip atanmıştı. Zeynüddin Berekât bu görevini Hayır Bey zamanında da sürdürdü. Mısır'daki

33 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 305.
34 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 342.
35 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 417-18.
36 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 426-27.

çarşı pazarda alışverişin işleyişini çok iyi bilen Zeynüddin Berekât merkezî idarenin isteklerinin yerine getirilmesinde kritik rol oynamıştı. Meselâ Osmanlı gümüş paralarının ve eskiden beri Mısır'da kullanılan ölçülerden farklı ölçülerin kullanılması yönünde merkezî idareden gelen talep Zeynüddin tarafından başarıyla uygulamaya konuldu. Haziran 1519'da Zeynüddin, Yukarı Mısır'da başka bir göreve atandığında yerini Osmanlı merkezinden bir görevli almıştı. Bu görevli selefinin gözettiği dengeleri bozarak çarşıda pahalılığın artmasına sebep oldu. Halkın ve askerlerin baskısı üzerine Hayır Bey, Mısırlı bir kadı olan Abdülazîm'i muhtesip olarak atamak zorunda kaldı.[37]

Osmanlı fethinin arefesinde Mısır'da önemli hukuk pratiklerinden biri olduğunu ifade ettiğimiz siyasî-askerî yöneticilerin mahkeme kurarak davaları dinleyip hüküm verme uygulaması Hayır Bey döneminde de devam ettirildi. Bu mahkemelere Memlük döneminde olduğu gibi mezâlim mahkemesi denip denmediğini bilmiyoruz. Hayır Bey'in bizzat kendisi sık sık halkın yöneticilere veya halktan insanlara karşı açtığı davaları dinleyip hüküm veriyordu.[38] Ayrıca Memlük döneminde emîrlerin kazanç sağlamak amacıyla mahkemeler kurup halkın davalarını dinlemesine benzer bir uygulama olarak, yeniçeriler kaledeki yerlerinde durmayıp şehre iniyor ve insanların şikâyetlerini dinliyordu.[39] Hayır Bey ve askerî kumandanlar bu gibi uygulamaları engellemek için yeniçeriler ve diğer askerleri kalede tutmak hususunda büyük gayret sarfediyorlardı.

### 3. Seydi Çelebi'nin Reformları: Osmanlı Merkezî İdaresinin Adlî Teşkilâta El Koyması (Mayıs 1522-Ağustos 1523)

Osmanlı merkezî yönetiminin Mayıs 1522'den itibaren Mısır'daki adlî teşkilâtla ilgili bir politika değişikliğine gittiği ve doğrudan kontrolü tesis etme yönünde kararlar aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda merkezden atanan yüksek seviyeli bir âlim-bürokrat olan Seydî Çelebi (ö. 931/1524-25) adlî teşkilâtı yeniden tanzim etme işine girişti. Adlî sistemin idaresiyle ilgili üst düzey kritik görevlere âlim-bürokratlar getirilirken dört mezhepten yerel âlimler alt seviyedeki pozisyonlarda görevlendirildi.[40]

Mayıs 1522'de Osmanlı merkezinden yapılan iki atama Mısır'da hukuk idaresini daha merkezî bir yapıya dönüştürmeyi hedeflemiş gözükmektedir.

37 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 302-03.

38 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 357-58, 378, 387-88.

39 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 298-99.

40 Mayıs 1522'den sonra yapılan reformlar için bk. Söylemez, "Mısır'da Osmanlı Adliye Teşkilatının Kuruluşu", s. 119-21.

Bunlardan birincisi muhtemelen o dönem Mısır'da muadili olmayan "kassâm" unvanı taşıyan bir görevlinin atanmasıdır. Kassâm miras taksimi süreçlerinden sorumlu tek yetkili olacak ve taksim ettiği mirasın yüzde onunu hazine için alıkoyacaktı. Ayrıca kassâm, hem Osmanlı merkezinden gelen hem de yerel bürokrasiden istihdam edilen yönetici ve askerlerin evlilik sözleşmelerini belirli bir harç karşılığında onaylama yetkisine sahipti.[41] İkinci önemli atama ise daha önce Anadolu kazaskeri olarak görev yapmış Seydi Çelebi'nin Kahire ve çevresindeki adlî sistemi yeniden teşkilâtlandırmak üzere tam yetkili olarak atanmasıdır.[42]

Seydi Çelebi'nin Mısır hukuk sistemine getirdiği en büyük yenilik Memlükler'in son döneminden bu yana görev yapmakta olan dört mezhep kadısını azletmek ve hukuk teşkilâtını yeniden organize etmekti. Sâlihiye Medresesi'nde göreve başlayan Seydi Çelebi kendisine dört mezhepten nâipler atadı. Hanefî nâip olarak kendisiyle birlikte merkezden gönderilen Sâlih Efendi'yi, Şâfiî nâip olarak da yine merkezden gelmiş Fethullah Efendi'yi atadı. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre hüküm vermek üzere ise yerel ulemâdan Ebülfeth Fethullah ve Nizâmeddin Hanbelî'yi göreve getirdi. Bu nâipler ve onların şahitleri sadece Sâlihiye Medresesi'nde davaları dinleme ve sözleşmeleri onaylama hakkına sahipti.[43] Sâlihiye Medresesi'nde görev yapan bu nâiplere ilâveten Bulak, Eski Mısır, İbn Tolun Camii ve Hasine gibi yerlerde kendi otoritesini temsilen yirmi altı adet nâip görevlendirdi. Bu nâiplerin riyaset ettikleri mahkemelere de dört mezhepten nâipler atandı.[44]

Seydi Çelebi'nin reformları mahkemelerin yerleri, personeli ve işleyişi ile ilgili net bir düzen getirmeyi hedeflemiş gözükmektedir. Bu reformlar sonucunda dört mezhep uygulaması ve yerel ulemâ hukukî prosedürde yer almaya devam etmiş olsa da, merkezin idarî ve malî hâkimiyeti açık bir şekilde artmıştı. Daha önceki uygulamadan farklı olarak, hukukî işlemler, mekânı net olarak belirlenmiş mahkemelerde, en tepesinde ve merkezinde Seydi Çelebi'nin yer aldığı bir hiyerarşi ile birbirine bağlı olan nâipler ve şahitler tarafından yürütülecekti. Mahkemelerden elde edilen gelirler, atanan çavuşlar aracılığı ile toplanacak ve hazineye aktarılacaktı.[45]

---

41 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 451-52.

42 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 453. Seydi Çelebi'nin kısa hayat hikâyesi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekāik*, s. 299-301.

43 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 459, 466-67.

44 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 469.

45 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 469.

Merkezî idarenin hukukî prosedürü tamamen kontrol altına alma iradesinin başka bir göstergesi de Ağustos 1522'de hukuk kayıtlarının bir araya getirilmesi için yapılan teşebbüstü. Daha önceki dönemde görev yapmış kadıların ve şahitlerin ellerindeki defterleri -Seydi Çelebi hac için Hicaz'a gidince yerine görevlendirdiği- Sâlih Efendi'ye teslim etmeleri istenmişti.[46] Eski düzenin görevlilerinin bu talebe nasıl cevap verdiklerini bilmiyoruz. Fakat bu teşebbüs ile yeni kurulan hukuk idaresinin eski davalar ve akitlerle ilgili niza durumunda tek merci olmayı hedeflediğini söyleyebiliriz.

Bu dönemle ilgili son olarak şunu da belirtmeliyiz ki Seydi Çelebi'nin reformları büyük oranda Kahire ve çevresini ilgilendirmekteydi. 1522-23 yıllarına ait bir arşiv belgesi sayesinde Seydi Çelebi'nin Mısır'da görevde olduğu tarihlerde diğer bazı bölgelerde merkezden atanan kadılar olduğunu biliyoruz. Meselâ İskenderiye, Dimyat, Demenhûr ve Reşîd gibi bölgelerin kadıları merkezden atanmıştı. Bazı bölgeler ise hukukî açıdan merkezî idareden tamamen bağımsızdı. Meselâ Yukarı Mısır'daki kadılıklar Osmanlı merkezî idaresinden bağımsız olarak Arap kabileleri tarafından kontrol edilmekteydi.[47]

### 4. Ahmed Paşa'nın Beylerbeyiliği ve Dört Mezhep Kadılıklarının Yeniden İhdası (Eylül 1523-Eylül 1524)

Yukarıda da ifade edildiği gibi Osmanlılar'ın 1522 senesi ortalarından itibaren Mısır'da daha sıkı bir merkeziyetçi idare kurma yönündeki teşebbüslerine, Memlük askerleri ve Arap kabileleri birleşip isyan etmek suretiyle cevap vermişlerdi. Bu isyanın bastırılmasını müteakip Ahmed Paşa bölgede sükûneti sağlamak üzere beylerbeyi olarak atandı. Ahmed Paşa'nın yaptığı ilk değişikliklerden biri, Seydi Çelebi'nin reformlarıyla hukuk sistemi içerisindeki konumlarını kaybetmiş olan yerel ulemâdan dört mezhep kadılarının makamlarını yeniden ihdas etmek oldu.[48] Ahmed Paşa isyan edip Mısır'da bağımsız bir idare kurmaya teşebbüs ettikten sonra da dört mezhepten kadılar statülerini korudular.

Ahmed Paşa'nın Mısır'a doğru yola çıkarken sultandan kadılık sisteminde bir değişiklik yapması yönünde bir emir alıp almadığını bilmiyoruz.[49] Kaynağı ne olursa olsun, -sultan emriyle veya vali inisiyatifiyle- dört mezhepten

46 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 474.

47 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. D 8823, vr. 8[a].

48 Emre, "Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt", s. 97-98.

49 Ahmed Paşa'nın Mısır beylerbeyiliğine atama beratının bir kopyası için bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VI, 71-80.

kadıların yeniden atanması yerel halk ve elitlerin yeniden kazanılması amacına mâtuf olup Seydi Çelebi'nin reformlarının bölgede rahatsızlık yarattığını ve ilgili yöneticilerin bu rahatsızlığı dikkate almak zorunda kaldıklarını göstermektedir.

Hacdan dönen Seydi Çelebi 20 Eylül 1523'te Mısır'dan ayrılarak İstanbul'a yola çıktı ve yerine kimse atanmadı.[50] Bunu müteakip, 5 Ekim 1523'te Ahmed Paşa dört mezhepten kadıları eski yetkileri ve sorumlulukları ile görev yapmak üzere yeniden atadı. Osmanlı döneminde Mısır'da merkezden atanmış Hanefî kadı ve müderris olarak görev yapan tarihçi Diyarbekrî'nin aktardığına göre, halk bu değişiklikten çok memnun oldu.[51] Bundan sonra, Memlükler döneminde ve Seydi Çelebi'nin atanmasından önceki dönemde olduğu gibi, dört mezhebin kadıları hukukî yetkilerini kullanmaya ve teşrifatta en önde yer almaya başladı.[52]

Ahmed Paşa'nın dört mezhep kadılarını yeniden atama kararı Seydi Çelebi'nin reformlarını tamamen boşa çıkarma anlamına mı geliyordu? Mevcut kaynaklar bu konuda net bir cevap vermemize imkân vermiyor. Fakat Ahmed Paşa'nın merkezin kontrolü dışında kalan ve Arap kabilelerinin müstakil olarak yönettiği kadılıklara, merkezden gelen âlimleri atama ve yerel kadıların işlerine müdahale etme isteği onun Seydi Çelebi'nin adlî teşkilâtı merkezî kontrol altına almayı amaçlayan zihniyetini tamamen terketmediğini düşündürüyor.[53] Bu durumda, Mısır'ın yerel hukuk geleneğinin devamı bakımından sembolik önemi haiz dört mezhepten kadıları görevlerine iade ederek, yeni valinin halkın ve elitlerin bağlılığını kazanmaya çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

### 5. Merkezî İdarenin Kontrolünün Yeniden Tesisi (Eylül 1524)

Ahmed Paşa isyanının bastırılmasından sonra merkezî idarenin, hukuk sistemi üzerindeki kontrolünü yeniden tesis etmek üzere İstanbul'dan Sahn medreseleri müderrislerinden Leyszâde Pîr Ahmed Çelebi (ö. 1545/46) Mısır'a kadı olarak atandı.[54] 930'da (Eylül 1524) Kahire'ye varan Pîr Ahmed Çelebi'nin elindeki fermana istinaden dört mezhep kadıları, nâipler ve

50 Diyarbekrî, *Nevâdirü't-tevârîh*, vr. 403[b]. Diyarbekrî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, s. 107-26.

51 Diyarbekrî, *Nevâdirü't-tevârîh*, vr. 404[b].

52 Örnek olarak bk. Diyarbekrî, *Nevâdirü't-tevârîh*, vr. 410[a], 411[a].

53 Diyarbekrî, *Nevâdirü't-tevârîh*, vr. 409[b].

54 Leyszâde Pîr Ahmed Çelebi'nin kısa hayat hikâyesi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekāik*, s. 405-406.

udûller azledildi. Ahmed Çelebi, Seydi Çelebi gibi, adlî teşkilâtın idaresinde tam yetkili olacaktı.[55] Bu yenilikleri müteakip, Sadrazam İbrâhim Paşa'nın Mısır seferi / teftişi, kurulmak istenen hukuk teşkilâtının güç ve istikrar kazanmasına imkân verdi.

931 (1525) yılının Nisanından Haziran ayına kadar Mısır'da ikamet eden İbrâhim Paşa'nın ilân ettiği kanunnâme, Osmanlılar'ın Mısır'da kurmak istedikleri adlî teşkilâtın niteliğine dair hükümler içermekteydi. Kanunnâmeye göre, bölgedeki adlî teşkilâtın tepesinde kadı bulunmaktaydı; kadının haberi ve nezareti olmadan hiçbir hukukî karar verilemezdi; taşrada idareci olarak görev yapan kâşifler ve şehirlerdeki subaşılar kadının dahli olmadan hiçbir davayı göremez ve ceza veremezdi; nâipler maktu bir bedel karşılığı mansıp satın alıp kadıdan bağımsız olarak mahkeme kuramazdı; davalıların mahkemeye katılmalarına engel yoksa onların vekiller tarafından hukukî prosedürde temsili kabul edilemezdi.[56]

Askerî sınıfların hukukî prosedüre meşru olarak dahil oldukları tek mekân muhtemelen İstanbul'daki Dîvân-ı Hümâyun'u model alan ve normalde haftada dört defa toplanan Mısır beylerbeyinin divanıydı. Beylerbeyinin divanı (ve hatta Dîvân-ı Hümâyun) hukukî işlevi açısından Memlük döneminin mezâlim mahkemelerine benzemekteydi.[57] Askerî bir görevli olan beylerbeyinin riyasetinde -kadının da aralarında olduğu- eyaletin yüksek seviyeli resmî görevlileri bir araya geliyor ve hukukî davaları sonuca bağlıyorlardı.[58]

Pîr Ahmed Çelebi'nin kadı olarak atanması ve İbrâhim Paşa'nın seferinden sonra personel, işleyiş ve mekân açısından Mısır'daki Osmanlı adalet düzeninin giderek yerleştiği söylenebilir. Bu reformlar sonucunda Mısır'da yüksek seviyeli bir âlim-bürokratın (mevâlî) Mısır kadısı olarak atanması uygulaması benimsenmişti.[59] Öyle gözüküyor ki bu kişi mahkemede dava dinleyip hüküm vermekten ziyade Kahire ve çevresindeki adlî teşkilâtın yöneticisi olarak görev yapmakta, mahkemelere nâipler atayıp onların işlerini denetlemekteydi.

---

55 Diyarbekrî, *Nevâdirü't-tevârîh*, vr. 434[a].

56 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VI, 111-12, 134-35; ayrıca bk. es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, s. 241-42; Winter, "Egypt and Syria in the Sixteenth Century", s. 48-49; Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule*, s. 70-78.

57 Beylerbeyinin divanının hukukî işlevini inceleyen önemli bir çalışma için bk. Baldwin, *Islamic Law and Empire*, s. 55-71.

58 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VI, 129; ayrıca bk. Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule,* s. 108-10; Îsâ, *Târîhu'l-kazâ*', s. 136-37.

59 Mısır kadısının bürokratik hiyerarşideki yeri konusunda bilgi için bk. Atçıl, *Scholars and Sultans*, s. 202-203.

Kahire ve çevresinin dışında kalan bölgelerdeki kadılık teşkilâtlarının da XVI. yüzyıl boyunca tedricen geliştiğini söyleyebiliriz. XVII. yüzyıl başında hazırlanmış bir listeye göre Mısır'da İskenderiye, Dimyat, Reşîd, Mansûre gibi şehir merkezlerinin kadılıklarını da içeren otuz dokuz kadılık vardı.[60] Anadolu kazaskeri âlim-bürokratlar arasından bu merkezlere kadılar atamakta ve bu kadılar kendileri adına mahkemelerde davaları dinlemek üzere dört mezhepten nâipler görevlendirmekteydi.[61]

Özetlersek, 922-931 (1517-1525) yılları döneminde Mısır'da adlî teşkilâtla ilgili gelişmeler belli bir yönde düzenli bir seyir izlememişti. Yukarıda, farklı yönlerde gidiş-gelişleri gösteren ve kronolojik olarak birbirini takip eden beş ayrı dönem belirlendi. Bazı dönemlerde Memlük dönemi adlî teşkilâtının özellikleri ağır basarken, bazısında Osmanlılar merkezî kontrolü kuvvetlendirme yönünde adımlar atmıştır. Ancak Ahmed Paşa isyanı bastırılıp İbrâhim Paşa Mısır'a geldikten sonra istikrarlı bir adlî düzen kurulabilmişti. Buna göre, Memlük döneminden farklı olarak adlî teşkilât, mahkemeler, personel ve işlemler, âlim-bürokrat olan kadıların denetimine verilerek merkezî hükümetin otoritesi ortaya konulmuştu. Diğer taraftan, adlî teşkilâttaki Memlük döneminde görülen çeşitlilik de tamamen sona erdirilmemişti. Âlim-bürokrat kadıların nezaretinde dört mezhepten yerel âlimler nâip sıfatıyla davaları dinlemeye ve hukukî işlemleri onaylamaya devam etmekteydi. Ayrıca Memlük dönemindeki mezâlim mahkemeleri uygulamasına benzer şekilde, Mısır beylerbeyi haftada dört defa toplanan divanda hukukî davaları da dinleyip karara bağlamaktaydı.

### Memlüklerden Osmanlı İdaresine Geçiş Sürecinde Mısır'da Hukuk

İncelenen dönemde Mısır'da âlimlerin veya beylerbeyilerin başkanlık ettiği mahkemelerde verilen hükümlerin ve onaylanan işlemlerin dayandığı hukukî kurallar ve esaslar bakımından, Anadolu'daki ve Rumeli'deki uygulamalardan farklı uygulamalar yürürlüğe konulmuş gibi gözükmektedir. Bu durum, şartlar ve şekiller farklı olsa da birçok meselede Mısır'da Memlük dönemi uygulamalarının devamı ile neticelenmişti.

Memlük dönemi mahkemelerinde, verilen kararlara esas alınan hukuk bakımından adlî teşkilâtın idaresindeki çeşitliliğe benzer bir çeşitliliği gözlemlemek mümkündür. Dört mezhep doktrini de hukuk sistemi içerisinde eşit olarak yer almaktaydı. Bir mezhebin bir konudaki görüşlerinin veya

60 Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, s. 255; ayrıca bk. Nahal, *Judicial Administration*, s. 74-75.

61 Îsâ, *Târîhu'l-kazâ'*, s. 95-102.

tercih edilen görüşünün ne olduğu bu mezhebe mensup üst düzey âlimler tarafından belirlenirdi. Siyasî otorite mezheplerin metodoloji veya doktrinle ilgili tercih ve kabullerine doğrudan müdahale edemezdi.[62] Fakat Yossef Rapoport'un da gösterdiği üzere, Memlük siyasî otoritesi hukukun uygulanmasıyla ilgili kurallar koyarak mezheplere dolaylı yoldan müdahale edebiliyordu. Meselâ hukukî tutarlılık ve öngörülebilirlik ihtiyacına cevap olarak atadıkları başkadıların, kendi mezheplerinde en makbul görüşe göre hüküm vermelerini emretmişlerdi. Memlük idarecileri bazı hususlarda hangi mezhebin doktrininin uygulanacağı ile ilgili kural koymaktaydı. Meselâ sapkın inançlara sahip olduğu düşünülenlerin Mâlikî doktrinine göre yargılanması emredilmişti. Bu şekilde, Rapoport'a göre, Memlük siyasî otoritesi mezhep doktrinlerinin oluşumuna müdahale edemiyorsa da hukukî alanda hangi konuda hangi mezhebin görüşünün uygulanacağına müdahale ederek mezheplerin uygulamadaki sınırlarını daraltıp genişletebiliyordu.[63]

Diğer taraftan, siyasî otorite tarafından belirli bir mezhebin doktrininin uygulanması ile ilgili herhangi bir sınırlama getirilmemişse, mahkemelere işi düşenler dört mezhepten hangisinin doktrinini tercih ediyorsa o mezhebin başkadısı veya nâibine müracaat edebilmekteydi. Ancak farklı mezheplerden kişilerin davalarında davalının mezhebine göre hüküm verilirdi. Bu durum, muhakemelerde ve sözleşmelerde mahkemelere başvuranlara büyük bir esneklik sağlamaktaydı. Çünkü bir mezhep tarafından yasaklanan bazı işlemler diğer mezheplerden biri tarafından meşru görülebilirdi. Meselâ Hanbelî başkadısı diğer mezheplerin onaylamadığı harap olmuş ve tamir edilemez durumda olan vakıfların satışına onay vermekteydi; aynı şekilde Hanefî kadısı diğer mezheplerin reddettiği yaşı küçük yetimlerin evlendirilmesini tasdik etmekteydi.[64]

Siyasî otoritenin temsilcilerinin başkanlık yaptığı mezâlim mahkemelerinin de mezheplerin doktrinini dikkate aldıklarını söyleyebiliriz. Dârüladlde mezâlim davaları dinlenirken dört mezhepten başkadıların ve müftülerin bulunması, mezheplerin doktrinlerine dayalı olmasa bile onlarla doğrudan çatışan bir karar verilmeyeceğinin ifadesi olarak yorumlanabilir. Diğer taraftan, 1350 sonrasında emîrler tarafından kurulan mezâlim mahkemelerinin çoğunda başkadılar veya müftüler yer almıyordu ve mahkeme başkanı olarak görev yapan emîrlerin çoğu dinî ilimlerde bilgisizdi. Bu durumda emîrler, muhtemelen kendi sınırlı hukukî bilgilerine ve adalet hislerine binaen karar veriyordu. Emîrlerin bu şekilde adalet dağıtması dönemin âlimleri arasında

62 Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 73-99.

63 Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd", s. 210-28.

64 Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law,* s. 42-43, 131-35.

huzursuzluk yaratmıştı. Tâceddin Sübkî (ö. 771/1370), Takıyyüddin Makrîzî (ö. 845/1442), Şehâbeddin Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) gibi dinî ilimlerde yetkinliği olan şahsiyetler, Memlük emîrlerinin mezâlim mahkemeleri yoluyla şeriatın hükmünü çiğnediklerini ifade etmekteydiler.[65] Hatta Makrîzî, Memlük emîrlerinin dağıttığı adaletin Moğol yasasına dayandığını ve bunun ilâhî kaynaklı olan şeriata mugayir olduğunu iddia etmekteydi.[66]

Diğer taraftan, Osmanlılar İslâm hukuk pratiği ile ilgili yukarıda işaret edilen dört mezhebin eşit şekilde makbul olduğu anlayışını genel olarak kabul edip buna uygun bazı davranışlar sergilemiş olsalar da,[67] Osmanlı anakarası olarak adlandırabileceğimiz Anadolu ve Rumeli topraklarında – Memlükler'den farklı olarak- dört mezhebe hukukî sistemde eşit rol vermemiş ve Hanefî mezhebini ön plana çıkarmıştı.[68] Meselâ Anadolu'da ve Rumeli'de medreselerde çoğunlukla Hanefî mezhebine göre eğitim verilmekteydi;[69] bu coğrafyadaki merkezlere XVI. yüzyılın ilk yıllarından itibaren sadece Hanefî mezhebinden kadılar atanmaya başlanmış, kadıların Hanefî mezhebinin en makbul görüşüne (*esahh-i akvâl*) göre hüküm vermeleri istenmiş ve hatta Şâfiî mezhebine göre hukukî işlem yapılması açıkça yasaklanmıştı.[70] Bütün bunlardan hareketle Mısır ve diğer Memlük toprakları fethedildiğinde Osmanlılar'ın, Anadolu'daki ve Rumeli'deki uygulamaları bu coğrafyaya da genişletip genişletmedikleri ya da Memlük uygulamalarını esas alıp almadıkları oldukça anlamlı sorular olacaktır.

65 Irwin, "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks", s. 65-69. XV. yüzyılda yazılmış ve mezâlim mahkemelerinin hükümlerinin şer'î sınırlar içinde kalması gerektiği üzerine vurgusuyla öne çıkan ve muhtemelen dönemin buna aykırı uygulamasını eleştiren Ali Gazzâlî'nin kitabının tanıtımı ve tahlili için bk. Kavak, "XV. Yüzyılda Kahire'de Siyaset, Hukuk ve Ahlakı Birlikte Düşünmek", s. 103-40.

66 Bu konuda detaylı bir tartışma için bk. Ayalon, "The Great *Yāsa* of Chingiz Khān", s. 97-140.

67 Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) 1564 yılında Mekke'de dört mezhebin her birine bir tane olmak üzere dört medrese yaptırmıştı (bu konuda bk. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, s. 225).

68 Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, s. 44-50.

69 Anadolu'daki ve Rumeli'deki medreselerde fıkıh konusunda genellikle Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* ve Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikāye* isimli eserleri ders kitabı olarak takip edilirdi (bu konuda bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 39-43; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", s. 30).

70 Kadıların Hanefî mezhebine göre hüküm vermesinin emredilmesi konusunda bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 112-13; İnalcık, "Mahkama". Ayrıca 1537 yılında çıkarılan ve Şâfiî mezhebi görüşüne uygun olarak eşleri kaybolan kadınların boşanmasını yasaklayan bir fermanın kopyası için bk. "Gaib Olanların Zevceleri Hususu İçin Ahkâm", vr. 125[b].

Yavuz Sultan Selim, Kahire'ye girdiğinde (Ocak 1517) âlim-bürokratlardan (Kemalpaşazâde) bir kadı atamıştı ve kendi maiyetinde olan Memlük döneminin dört mezhep kadısına görev vermemişti. Bu atama ile sultan, Anadolu'daki ve Rumeli'deki uygulamayı buraya aktarmayı ve bir Hanefî âlim-bürokratın sadece Hanefî doktrinine göre adalet dağıtmasını amaçlamış olabilir. Fakat iki ay zarfında kadı görevden alınarak Memlük döneminin dört mezhep kadıları görevlerine iade edildiler.[71] Bu son karar -adalet sisteminin örgütlenmesinde olduğu gibi- mahkemelerdeki işlemlere dayanak olacak hukuk açısından da Memlük dönemi uygulamalarının devam ettirilmesi anlamına geliyordu. Dört mezhebin her birinin doktrini hukukî prosedür açısından geçerli kabul edilip mahkemeye başvuranlar doktrinlerden kendilerine en uygun olanına göre kadı seçme hakkına sahip olmuşlardı.[72] Öyle gözüküyor ki bu politika adlî teşkilâtta yukarıda izah edilen düzenlemelerden ve Hanefî bir kadı aracılığı ile teşkilâtın merkeze doğrudan bağlı hale getirilmesinden sonra da devam etti. Yeni uygulamaya göre, her mahkemede dört mezhepten nâipler bulunuyordu ve halk istediğine müracaat etme hakkına sahipti. Dolayısıyla Osmanlı idaresinin mahkemelerdeki işlemlere esas olan hukuk açısından, Mısır'a (ve diğer Arap topraklarına) yönelik hususi bir politika geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Hukuk açısından Osmanlı idaresi altında Anadolu ve Rumeli ile Mısır arasındaki farkı en açık şekilde gösteren örneklerden biri, eşi kayıp olan kadının boşanma hakkı meselesidir. Hanefî mezhebinin bu konudaki yaygın olarak kabul edilen fetvası kayıp olan eşin ölümüne dair kesin bir kanıt olmadığı sürece kadının boşanma hakkı olmadığı yönündedir.[73] Anadolu ve Rumeli topraklarındaki kadıların bu konuda Hanefî mezhebinin görüşüne uymasına dair fermanlar sâdır olmuş, kayıp olan, ölüp ölmediği bilinmeyen erkeklerin eşlerinin boşanma talepleri yasaklanmıştı.[74] Diğer taraftan, Şâfiî mezhebindeki bir fetvaya göre bir kadının eşi dört veya daha fazla yıl kayıp olursa ve hakkında herhangi bir haber alınmazsa mahkeme kadını kocasından boşayabilirdi.[75] Hanbelî mezhebine göre erkek eşinin temel ihtiyaçlarını

71 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 165-66, 181.

72 Mahkemelerdeki hukukî işlemlerle ilgili şöyle bir sınırlama vardı: 500.000 akçeden fazla maddî değeri ihtiva eden işlemlerin ve vakıflarla ilgili işlemlerin Mısır kadısının mesaisini geçirdiği Bab Mahkemesi'nde onun nezaretinde görülmesi gerekiyordu (Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law,* s. 137-38). Bu, hukukî doktrinle ilgili bir sınırlama değil, hassas ve yolsuzluk ihtimali olan meselelerin görülebileceği hukukî mekân ile ilgili bir sınırlamaydı. Çünkü Bab Mahkemesi'nde bütün mezheplerden nâipler vardı ve söz konusu işlemleri sonuca ulaştırabiliyorlardı.

73 Gözübenli, "Mefkūd", s. 354.

74 "Gaib Olanların Zevceleri Hususu İçin Ahkâm", vr. 125[b].

75 Gözübenli, "Mefkūd", s. 354; Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law,* s. 43-47; Meshal, *Sharia and the Making of the Modern Egyptian*, s. 167-68.

karşılayacak mal bırakmadan giderse ve kendinden haber alınamazsa kadının boşanma talep etme hakkı vardı. Osmanlı yönetimi altında Mısır'da -Anadolu ve Rumeli topraklarından farklı olarak- eşi kayıp olan ve ondan haber alamayan kadınlar Şâfiî ve Hanbelî fetvalarına istinaden boşanma talep edip sonuç alabiliyorlardı.[76]

Hukuk bahsinde ele alınması gereken bir diğer husus da sultan fermanları ve kanunnâmeler ile biçimlenen uygulamalardır. Bu makalede ele alınan dönemde Osmanlı merkezî hükümeti bir bölgenin idaresini yazılı kanunlar yürürlüğe sokmak suretiyle düzenleme kabiliyetiyle övünüyor görünmektedir. 931 (1525) yılında ilân edilen *Mısır Kanunnâmesi*'nin mukaddimesinde Osmanlılar'ın âdil oldukları, çünkü adaleti sağlamakta her zaman yeterli olmayan şeriatı, kanunlarla desteklediklerini vurgulanmaktadır.[77] Diğer taraftan, İbn İyâs'ın yansıttığı kadarıyla Mısır elitleri Osmanlı sultanının fermanlar yollamak suretiyle kurallar koymasını yadırgamıştı. Onlara göre Osmanlı sultanlarının kanunlar yoluyla yeni kurallar koyması dinî-şer'î perspektiften bakıldığında küfre sebebiyet verme ihtimaline sahipti.[78]

922-931 (1517-1525) yılları arasında Osmanlı merkezî hükümeti atama ve vergi gibi özel meseleler hakkında çok sayıda ferman göndermiş olsa da, hükümet etmeye taalluk eden birçok alanı içine alan kapsamlı bir hukukî düzenlemeyi ilk defa 931 (1525) yılında ilân edilen *Mısır Kanunnâmesi* ile yapmıştı. Bu belge formel olarak Osmanlı sultanının iradesini yansıtıyor olup hükümleri, sultan öyle emrettiği için bağlayıcılık taşımaktaydı. Fakat söz konusu kanunnâmenin içeriğine ve hazırlanış sürecine baktığımız zaman daha farklı bir durum görebiliriz. Yukarıda işaret edildiği üzere, 922-931 (1517-1525) yılları arası dönemde Osmanlı merkezî hükümeti her ne zaman Mısır'daki etkinliğini arttırmak istese, yerel unsurların tepkisi ve direnişiyle karşılaşmış, bu tepkinin Osmanlı otoritesine isyan etmek şeklinde kendini gösterdiği de olmuştu. İbrâhim Paşa Mısır'da işleri yoluna koymak amacıyla bölgeye gittiğinde yerel unsurlarla müzakereye girişmiş; Memlük askerleri, bedevî kabile liderleri ve ulemâ gibi toplumun yerel temsilcileri ile bir nevi pazarlık yapmıştı. Ayrıca Memlük döneminde vergi için düzenlenmiş kayıtları da elden geçirmişti.[79] Bütün bu görüşme, müzakere ve pazarlıkların

76 Hanefî doktrininde onaylanmayan ama diğer mezheplerin doktrinlerinden birinin onayladığı ve Mısır'da hukukî olarak yer alan işlemlerle ilgili başka örnekler için bk. Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law,* s. 129-63.

77 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VI, 86-88.

78 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 417-18, 426-27.

79 *Mısır Kanunnâmesi* ile ilgili bir değerlendirme için bk. Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, s. 62-66.

sonucu olarak *Mısır Kanunnâmesi*'ni, Celâlzâde Mustafa'ya (ö. 975/1567) hazırlatmış, kanunnâme Kanûnî Sultan Süleyman'ın onayından sonra yürürlüğe girmişti.[80]

Kanunnâmenin içeriğine baktığımız zaman merkezî hükümetin atadığı görevliler ve empoze ettiği uygulamalar yanında yerel unsurların ve teamüllerin de tanındığını ve hukukîleştirildiğini görmekteyiz. Meselâ kanunnâme bir taraftan Rum topraklarından Mısır'a getirilmiş yeniçeri askerlerinin statülerini ve haklarını düzenlerken diğer taraftan Memlük askerlerinin (*tâife-i Çerâkise*), bedevî kabile liderlerinin (*meşâyih-i Arab*) sorumluluk ve yetkilerini açıklığa kavuşturmaktadır. Benzer şekilde, bir taraftan uygulanacak para cezaları konusunda, "Rum vilâyetinde icra olunan kanunnâme"yi bağlayıcı olarak tanımlarken diğer taraftan tüccarlardan Memlük Sultanı Kayıtbay (ö. 901/1496) zamanından beri alınan kadar gümrük vergisi alınmasını emretmektedir.[81]

*Mısır Kanunnâmesi*'nin hazırlanışı ve içeriği ile ilgili bütün bu mülâhazalar düşünüldüğünde kanun adı altındaki bağlayıcı hükümlerin -belgelerin formel dili bir yana- her durumda yukarıdan aşağıya, sultandan / merkezî hükümetten yerel halka, empoze edilmediği ve iki taraf arasında müzakere ve pazarlıkların sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu kanunnâme sadece sultanın iradesi ve tercihlerini hukukîleştirmiyordu, bazı durumlarda Memlük döneminde bölgede uygulanmakta olan kuralların devamını emrediyor ve kayda geçiriyordu.

Memlük sisteminden Osmanlı düzenine geçiş sürecinde sultanların ve temsilcilerinin herhangi bir hukukî doktrine dayanmadan kendi adalet anlayışlarına göre siyaseten verdikleri hükümlere de değinmek gerekmektedir.[82] Sokak savaşları, Tomanbay'ın yakalanması, yakalanan Memlük emîrlerinin cezalandırılması gibi meseleler Yavuz Sultan Selim'in Mısır'daki mesaisinin ana gündemini teşkil etmişti. Yavuz Sultan Selim'in, kadılıkların düzenlenmesi dışında hukukî meselelerle fazla uğraşamadığı anlaşılmaktadır. İbn İyâs'a göre, Osmanlı sultanı -eski Memlük sultanlarından farklı olarak- halkın davalarını dinleyip zulme son vermemişti. Yakalanan Memlük emîrlerinden ve askerlerinden birçoğu, kadı huzurunda veya başka bir şekilde dava

80 Winter, "Egypt and Syria in the Sixteenth Century", s. 48-49; Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*, s. 56-58.

81 Örnek olarak bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, s. 101-8, 112, 114, 121.

82 Osmanlı hukuk sisteminde siyaset uygulaması hakkında bilgi için bk. Akarlı, "The Ruler and Law Making", s. 104-06; Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, s. 63-74. Siyaset teriminin Memlük döneminde ve Osmanlılar tarafından kullanımındaki farklılıklar için bk. Burak, "Between the *Ḳānūn of Qāytbāy* and Ottoman *Yasaq*", s. 1-23.

edilmeden, Yavuz Sultan Selim'in emriyle siyaseten katledilmişti.[83] Yine, İbn İyâs'ın ifade ettiğine göre zaman zaman davaları dinleyip suçluları cezalandıran Hayır Bey, hükümlerinde çok sert bir idareci olup çok düşünmeden ölüm cezası veriyor ve şeriatın asla onaylamayacağı kararlar alıyordu.[84]

Sonuç olarak, hukukî prosedürde esas alınan hukuk açısından Memlükler'den Osmanlılar'a geçiş büyük oranda süreklilik göstermektedir. Mısır kadısı olarak atanan âlim-bürokratların her zaman Hanefî mezhebinden olmasına bakarak hukukî uygulama açısından Hanefî mezhebi doktrininin diğer mezheplerin doktrinlerine üstün olduğu sonucuna varmak doğru değildir. Çünkü kadı olan âlim-bürokratlar çoğunlukla adlî teşkilâtın idarecisi ve hukukî prosedürün denetçisi olarak görev yaparken, Memlük dönemine benzer şekilde farklı mezheplere mensup çoğu yerel ulemâdan kimseler nâip sıfatı ile kendi mezheplerinin görüşlerine göre kadı adına davaları dinlemekte ve hukukî işlemlere onay vermekteydi. *Mısır Kanunnâmesi*'nin formel yapısı ve dili merkezden bölgeye bir dayatmayı ihsas ediyorsa da, içeriği Memlük dönemi hukukî ve idarî personelinin ve uygulamalarının önemli bir kısmının devam ettirildiğini göstermektedir.

**Sonuç**

Mısır'da Memlükler'den Osmanlılar'a geçişi adlî teşkilât ve hukuk açısından ele alan yukarıdaki inceleme Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünü ve genel Osmanlı tarihi açısından bakıldığında genişleme siyaseti, hukukî çoğulculuk ve resmî mezhep temaları ile ilişkilendirilebilir.

Birçok çalışmada, Osmanlılar'ın askerî ve idarî genişleme siyasetine dair, ele geçirilen topraklardaki elitlerin konumlarının ve yerel idarî uygulamaların devam ettirilmesi eğiliminden bahsedilmektedir. Meselâ fethedilen Balkan topraklarındaki askerî sınıf Osmanlı yönetiminde de konumunu büyük oranda korumuş ve vergilendirme metotları küçük çaplı değişikliklerle devam ettirilmişti. Zaman içerisinde bu bölgelerin eliti ve idaresi dönüşerek İmparatorluğun geri kalan kısmındaki muadillerine daha çok benzemiş ve entegre olmuştu.[85]

Osmanlı genişleme siyaseti ile ilgili bu genel gözlem Mısır söz konusu olduğunda -reddedilemese de- açıklayıcı olmaktan uzaktır. Mısır'ın ilhakı daha önceki Osmanlı fetihlerinden birçok açıdan farklıydı. Öncelikle Mısır

83 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 162.

84 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 273-74, 357-58.

85 İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", s. 103-29.

İslâm'ın ilk asırlarından beri önemli bir idarî ve dinî merkezdi. Ayrıca Osmanlı fethinden on-on beş yıl öncesine kadar Mısır'daki yönetici sınıf ve sıradan halk kendilerini İslâm dünyasının merkezinde konumlandırıyor ve Osmanlılar'ı siyasî ve kültürel olarak kendilerinden aşağıda görüyordu.[86] Bunlara ilâveten, Mısır İslâmî dinî/hukukî gelenek açısından Osmanlılar'ın merkezî topraklarından (Anadolu ve Rumeli) dikkate değer bir şekilde farklıydı; meselâ Mısır'daki mezhep çeşitliliği karşısında Rum topraklarında tek mezhebe, Hanefî mezhebine, aidiyet söz konusuydu. Bu ve benzeri ayrıştırıcı faktörler Mısır'ın Osmanlı idaresine entegrasyonunun, özellikle hukukî meselelerde, diğer bölgelerden farklı bir seyir izlemesine sebep olmuştu. Osmanlılar çeşitli denemelerden sonra adlî teşkilât üzerinde idarî denetim açısından merkezî bir kontrol kurmuş olsalar da yerel ulemânın hukukî prosedürde etkinliğini sürdürmesine izin vermişlerdi. Ayrıca Anadolu ve Rumeli topraklarından farklı olarak, Mısır'da dört mezhebin doktrini hukukî prosedür ve işlemler için esas olmaya devam etmişti.

Mısır'da, Memlükler'den Osmanlılar'a geçişte merkezden taşraya bir hukuk dayatması yapıldığı ve çeşitliliğin sona erdirilerek standartlaştırılmış tek tip bir hukukî düzene geçildiği birçok çalışmada açık veya zımnî olarak dile getirilmektedir.[87] Osmanlı merkezî elitinin Hanefî mezhebine bağlılığı ve fermanlar ve kanunnâme yoluyla yapılan hukukî düzenlemeler bu yukarıdan aşağıya dayatmanın ve standartlaşma eğiliminin delilleri olarak zikredilmektedir. Bu makaledeki inceleme ve yorumlar, Mısır'ın Osmanlı idaresine entegrasyonunun, standartlaşma değil çoğulcu bir eğilimi örneklediğini göstermeye çalışmıştır. Mısır'da adlî teşkilât, Anadolu'dan ve Rumeli'den farklı olarak, çeşitli mezheplerin uygulamalarının hukukî muhakeme ve işlemlerin esası olmasına imkân verecek şekilde düzenlenmişti. Ayrıca, *Mısır Kanunnâmesi* büyük oranda yerel elitin idarî, hukukî ve malî konum ve imtiyazlarını hukukîleştirip yerleşik yerel uygulamaları da devam ettirmişti.

Birçok araştırmacı Hanefî mezhebinin Osmanlılar'ın "resmî mezhebi" olduğunu, bunun tam olarak ne anlam ifade ettiğini açıklamaksızın, belirtmektedir.[88] Resmî mezhep siyasî otorite tarafından tanınan tek mezhep midir? Siyasî otoritenin desteği ile üstün olan ve diğer mezheplerin görüşlerinin kendi doktrini ile uyumlulaştırılması gereken mezhep midir? Yönetici sınıfın

86 Muslu, *The Ottomans and the Mamluks,* s. 1-19; Petry, *Twilight of Majesty*.

87 Meshal, *Sharia and the Making of the Modern Egyptian*; Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law*; Jackson, *Islamic Law and the State*, s. xviii-xix.

88 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 89; Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 24-25; Peters, "What does it Mean to be an Official Madhhab?," s. 147-58; Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 1-20; Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law*, s. 43-49.

mezhebi midir? Yukarıdaki inceleme Osmanlı hükümetinin sadece Hanefî mezhebini tanıyıp diğer mezhepleri reddetmesinin söz konusu olmadığını ve Mısır'da dört mezhebin her birinin hukukî prosedürde eşit olarak yer aldıklarını göstermektedir. Mısır söz konusu olduğunda Hanefî mezhebine resmî mezhep denmesi ancak adlî teşkilâtı yöneten, hukukî prosedürü denetleyen ve merkeze doğrudan bağlı olan âlim-bürokratlar sınıfına mensup kadıların bu mezhebe mensubiyetleri esas alınması durumunda mümkün olabilir.

**Bibliyografya**


Akarlı, Engin Deniz, "The Ruler and Law Making in the Ottoman Empire", *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, ed. Jeroen Duindam v.dğr., Leiden: Brill, 2013, s. 87-109.

Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, I-IX, İstanbul: Fey Vakfı, 1990-96.

Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Ayalon, Dawid, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Medieval Society*, London: Vallentine, Mitchell & Co. Ltd., 1956.

Ayalon, David, "The Great *Yāsa* of Chingiz Khān. A Reexamination (Part A)", *Studia Islamica*, 33 (1971): 97-140.

Aydın, M. Akif, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, İstanbul: Klasik, 2014.

Baldwin, James E., *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo*, Edinburgh: Edinburg University Press, 2017.

Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden: Brill, 1994.

Bostan Çelebi, *Süleymannâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317.

Burak, Guy, "Between the *Ḳānūn of Qāytbāy* and Ottoman *Yasaq*: A Note on the Ottomans' Dynastic Law", *Journal of Islamic Studies*, 26/1 (2015): 1-23.

Burak, Guy, *The Second Formation of Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2015.

Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Tabakātü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3296.

*Diyarbekrî*, Abdüssamed b. Seyyidî Ali b. Dâvûd, *Nevâdirü't-tevârîh*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 596.

Duran, Ahmet, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015): 251-73.

Emecen, Feridun M., *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Emre, Side, "Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate, and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise", *Osmanlı Araştırmaları*, 46 (2015): 77-129.

Escovitz, Joseph H., "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlūk Empire", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982): 529-31.

Fitzgerald, Timothy J., "Reaching the Flocks: Literacy and the Mass Reception of Ottoman Law in the Sixteenth-Century Arab World", *Law and Legality in the Ottoman Empire and Republic of Turkey*, ed. Kent F. Schull v.dğr., Bloomington: Indiana University Press, 2016, s. 5-20.

Fuess, Albrecht, "*Ẓulm* by *Maẓālim?* The Political Implications of the Use of *Maẓālim* Jurisdiction by the Mamluk Sultans", *Mamlūk Studies Review*, 8 (2009): 121-47.

"Gaib Olanların Zevceleri Hususu İçin Ahkâm", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970.

Gözübenli, Beşir, "Mefkūd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2003, XXVIII, 353-56.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2004.

Hanna, Nelly, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", *The State and its Servants, Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. Nelly Hanna, Cairo: American University in Cairo Press, 1995, s. 44-59.

Hathaway, Jane, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, New York: Routledge, 2008.

Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008): 25-46.

Ibrahim, Ahmed Fekry, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*, New York: Syracuse University Press, 2015.

Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud, The Islamic Legal Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Irwin, Robert, "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks", *Mamlūk Studies Review*, 6 (2002): 63-70.

İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fî vekāiu'd-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa, I-V, Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkıyye, 1431/2010.

İbn İyâs, *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe, 2016.

İdrîs-i Bitlisî, *Selimşahnâme*, haz. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

İnalcık, Halil, "Mahkama", *Encyclopaedia of Islam*, second edition, 1991, VI, 3-5.

İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2 (1954): 103-29.

Îsâ, Abdürrezzâk İbrâhim, *Târîhu'l-kazâ' fî Mısri'l-Osmâniyye: 1517-1798*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1998.

Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn Al-Qarāfī*, Leiden: Brill, 1996.

Kavak, Özgür, "XV. Yüzyılda Kahire'de Siyaset, Hukuk ve Ahlakı Birlikte Düşünmek: Ali Gazzali'nin *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk* İsimli Risalesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 39 (2015): 103-40.

Kosei, Morimoto, "What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt", *Mamlūk Studies Review*, 6 (2002): 109-31.

Kuşçu, Ayşe D., "Eyyûbîler'de Mezâlim Mahkemeleri ve Dârü'l-Adl", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 26 (2009): 207-29.

Lellouch, Benjamin, *Les Ottomans en Égypte: historiens et conquérants au XVIe siècle*, Leuven: Peeters, 2006.

Masters, Bruce, *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*, New York: Cambridge University Press, 2013.

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C. E.*, Leiden: Brill, 1997.

Meshal, Reem A., *Sharia and the Making of the Modern Egyptian: Islamic Law and Custom in the Courts of Ottoman Cairo*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2014.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Ankara: Phoenix, 2007.

Muslu, Cihan Yüksel, *The Ottomans and the Mamluks, Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World,* London: I. B. Tauris, 2014.

Nahal, Galal H., *Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

Necipoğlu, Gülru, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

Nielsen, Jørgen S., "*Maẓālim* and *Dār al-'Adl* under the Early Mamluks", *Muslim World*, 66 (1976): 114-32;

Peters, Rudolph, "What does it Mean to be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire", *The Islamic School of Law, Evolution, Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman v.dğr., Cambridge: Harvard University Press, 2005, 147-58.

Petry, Carl F., *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sultans al- Ashrāf Qāytbāy and Qanṣūh al-Ghawrī in Egypt*, Seattle: University of Washington Press, 1993.

Rabbat, Nasser O., "The Ideological Significance of the *Dār al- Adl* in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995): 3-28.

Rapoport, Yossef, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍis under the Mamluks", *Islamic Law and Society*, 10 (2003): 210-28.

Rapoport, Yossef, "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks", *Mamlūk Studies Review*, 16 (2012): 71-101.

Salîbî, Kemâl Süleyman, "en-Nizâmü'l-kazâî fî Mısr ve'ş-Şâm fî asri'l-Memâlîk (1250-1517)", *el-Ebhâs*, 11 (1958): 473-89.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Seyyid Mahmud, Seyyid Muhammed, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Mısır'da Osmanlı Adliye Teşkilatının Kuruluşu ve İlk Mısır Kadıları Hakkında Bir Araştırma", *Proceedings of the International Conference on Egypt during the Ottoman Era, 26-30 November 2007, Cairo*, ed. Cengiz Tomar, İstanbul: IRCICA, 2010, s. 115-36.

Stilt, Kristen, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*, New York: Oxford University Press, 2011.

"Sûret-i Berât", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1969.

Şahin, Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman, Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York: Cambridge University Press, 2013.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekāiku'n-nu'mâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, D. 8823.

Turan, Ebru, "The Sultan's Favorite: İbrahim Paşa and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516-1526)" (doktora tezi), University of Chicago, 2007.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

Winter, Michael, "Egypt and Syria in the Sixteenth Century", *The Mamluk-Ottoman Transition*, ed. Stephan Conermann - Gül Şen, Göttingen: Bonn University Press, 2017, s. 33-56.

Winter, Michael, "The Conquest of Syria and Egypt by Sultan Selim I, According to Evliyâ Çelebi", *The Mamluk-Ottoman Transition*, ed. Stephan Conermann - Gül Şen, Göttingen: Bonn University Press, 2017, s. 127-44.

Winter, Michael, *Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517-1789*, London: Routledge, 1992.

**Mamluk-Ottoman Transition in Egypt: Judicial Administration and Law (1517-1525)**

In this article, I examine developments related to judicial administration and law in Egypt during 1517-1525, with the purpose of shedding light on the legal aspect of Egypt's integration into the Ottoman Empire. The majority of studies on the related topics support the observation that the Ottoman central government imposed on Egypt, in a top-down fashion, the legal practices that had been prevalent in Anatolia and Rumelia, and ended the Mamluk legal system, characterized by plurality. Distinct from these studies, this article aims to show variant tendencies of continuity and discontinuity in Mamluk-Ottoman transition, by distinguishing between judicial administration and law.

It appears that, during the period under study, the Ottomans wanted to establish strong central control over the judicial administration. Although local objections and demands forced the Ottomans to change their initial intentions, scholars, who served as bureaucrats of the Ottoman central bureaucracy (scholar-bureaucrats), gradually grew in importance in the judicial administration in Egypt. Scholar-bureaucrats began to supervise people, institutions and transactions in the sharia courts of Egypt.

On the other hand, during the same period, it is apparent that the Ottomans did not impose a particular law in the courts and legal transactions in Egypt in a top-down manner, but mostly maintained the Mamluk status quo. For example, following the Mamluk practice, they appointed judges from four *madhhab*s (legal schools; Hanafi, Shafi'i, Maliki and Hanbali) and allowed them to apply the doctrine of their own school in legal decisions and approvals. Along the same lines, the *Kanunname* (Law Code) *of Egypt*, promulgated in 1525, ratified many administrative, legal and financial practices of the Mamluk period and affirmed the privileges of local groups.

In the first part of the article, I give a brief overview of the political developments, marked with ups and downs from the perspective of the Ottoman center. I discuss Sultan Selim I's (r. 1512-1520) efforts to establish a stable order in Egypt by appointing Grand Vizier Yunus Pasha (d. 1517) as the governor. As the pasha failed to reach out to the fugitive Mamluk soldiers and the Arab Bedouin, Selim replaced him with Hayır Bey, a former Mamluk commander. Hayır Bey maintained order in the region for five years, largely by coopting the powerful groups of the former Mamluk regime. When he died in 1522, Sultan Süleyman appointed as governor Mustafa Pasha (d. 1529), who was a vizier of Bosnian origin in the Imperial Council. Mustafa Pasha's policies instigated a rebellion by former Mamluk commanders, Arab Bedouin and urban folk of Cairo. After this uprising was brought under control, Ahmed Pasha (d. 1524), another vizier from the Imperial Council, became the governor in 1523. Collaborating with some of the groups that had rebelled, Ahmed Pasha attempted to gain independence from the empire. Some soldiers in the Ottoman garrison in Egypt toppled and killed Ahmed Pasha in 1524. Then, Grand Vizier Ibrahim Pasha led an expedition of investigation to Egypt during 1524-1525. After bringing rebellious factions under control, he communicated with different groups in Egypt, listened

to their demands and succeeded in drawing up the Law Code of Egypt in 1525, which became the instrument and sign of the establishment of a stable order.

In the second part, I delve into developments related to the judicial administration in Egypt. I identify five distinct phases in this regard during 1517-1525.

(1) The Failed Attempt of Radical Ottoman Centralization (22 January-5 March 1517): During the time of his residence, Selim I first dismissed the judges of the four legal schools and appointed a scholar-bureaucrat as the judge of Egypt. He then changed his mind and returned to the former judicial structure through the reinstitution of the judges of the four legal schools on March 5, 2017.

(2) The Continuation of the Mamluk System under the Ottoman Rule (5 March 1517 – May 1522): The judges of the four legal schools continued to preside over the courts as they did during the Mamluk times, except that Hayır Bey and other Ottoman officials pressured these judges to limit the number of their deputies (*nāib*) and professional witnesses (*ʿudūl*).

(3) Seydi Çelebi's Reforms and the Establishment of the Control of the Ottoman Central Government over the Judicial Administration (May 1522- August 1523): In May 1522, the Ottoman central government appointed Seydi Çelebi (d. 1524/25), who had previously served as the chief judge of Anatolia, as the chief judge of Egypt with the special mission of reorganizing the judicial administration in Cairo and adjacent districts. He would preside over the whole judicial organization. For this, he dismissed the judges of the four legal schools and appointed deputies from all legal schools. In addition, he appointed deputies to the different districts of Cairo, such as Bulaq, Old Cairo and the Mosque of Ibn Tulun. With this new organizational structure, Seydi Çelebi, who represented and reported directly to the Ottoman center, was placed over all other judicial staff, such as deputies and professional witnesses, whether they were appointed from the Ottoman center or they were from the local people.

(4) The Reinstitution of the Judges of Four Legal Schools (September 1523-September 1524): Ahmed Pasha revoked the central piece of Seydi Çelebi's reforms by appointing the judges of four legal schools, and thereby returning to the Mamluk practice in this respect.

(5) The Reestablishment of the Control of the Central Government (September 1524): Pir Ahmed Çelebi (d. 1545/46) was appointed as the chief judge of Egypt with the duty to put Seydi Çelebi's reforms back in place.

In the third part, I inquire if the Ottomans ended the Mamluk plural justice, based on the doctrines of the four legal schools, and imposed particular legal doctrines and laws in Egypt. I argue that, regardless of the changes in the relative positions of the judges from the four legal schools, the Ottomans allowed the implementation of each of the doctrines according to the wishes and needs of court users—although this policy did not accord with the legal practice in Anatolia and Rumelia, requiring the implementation of the Hanafi doctrine. In addition, I briefly discuss the Law Code of Egypt and suggest that it made many practices of the Mamluk period legal under Ottoman rule and protected the rights of several groups that had been enjoyed during the Mamluk period.

In the conclusion, I relate the findings of the study to some prominent historiographical themes. I briefly discuss Egypt's distinction from many other lands, for example those in the Balkans, in terms of its integration into the Ottoman Empire. Egypt had been one of the important administrative and scholarly centers and had a long history of Islamic justice since the early decades of Islam. Religious and legal practice, which was based on the doctrines of the established four-legal schools, in Egypt differed from that which had been in place in the empire's lands in Anatolia and the Balkans. In this situation, the Ottomans had to develop a policy that aimed to accommodate the distinctive legal practice of Egypt. In addition, I touch upon the issue of uniformity *vs.* plurality in legal practice in the Ottoman Empire. During the period under study, the Ottomans were keen on establishing a centralized administration, which was based on training and appointing key officials from the center. However, as illustrated in this article, they were open to accommodate diversity in judicial administration and law. Finally, I reflect on the prevalent notion that the Ottomans adopted the Hanafi legal school as the "official legal school." The examination in this article suggest that Hanafi doctrine did not have a privileged position in court procedures in Egypt—in certain legal matters, the divorce of women from their absent husbands, for example, the doctrines of other schools had precedence. In this situation, as far as Egypt was concerned, the "official legal school" could denote that after the establishment of the center control over the judicial administration, the chief judge of Egypt was always chosen from among scholar-bureaucrats almost all of whom were Hanafis.

**Keywords:** Mamluks, Ottomans, Egypt, Law, Court, Official Legal School (*Resmi Madhhab*), Judge, Law Code (*Kanunname*), Law Code of Egypt (*Mısır Kanunnamesi*).

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 123-165 doi: 10.26570/isad.347725

# تحقيق الفصل الخامس فيما يتعلق بعلم البلاغة من كتاب «نقد الأفكار في رد الأنظار» لشيخ الإسلام ملا خسرو

Hasan Uçar/ حسن أوجار*

**Molla Hüsrev'in *Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkikli Neşri**

Bu makale Tokat ile Yozgat arasındaki Karkın köyünde doğan Şeyhülislâm Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulüyle ele alan *Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* adlı eserinin belâgata ayrılan beşinci bölümünün edisyon kritiğidir. II. Murad ve II. Mehmed dönemlerinde kadılık, kazaskerlik ve müderrislik yapan Molla Hüsrev'in bu eserinde, Kur'ân-ı Kerim, siyer, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belâgatı ve mantık ilimlerinde ele aldığı konularda hem ustalığını hem de dönemin ulaştığı kültür seviyesini görmek mümkündür. Eserde Alâeddin Ali b. Mûsâ er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorduğu sorulara Sirâceddin b. Sa'deddin et-Tevkî'î (ö. 886/1481) cevap vermiştir. Molla Hüsrev ise onların görüşleri üzerinden toplam atmış konuda felsefe ve akıl yürütmenin ağır bastığı bir hakemlik yapmıştır. Bu anlamda muhakemat türünün güzel bir örneği olan bu eser, Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukufunu ve ifade gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Hüsrev, *Nakdü'l-efkâr*, tahkik, belâgat, muhâkemât.

## أ. الدراسة

### ١. ترجمة المؤلف

هو محمد بن فَرامُرز (فرامُوز، فرامَرز) بن علي شيخ الإسلام الرّومي الحنفي، المعروف بملا (منلا أو المولى) خسرو. كان والده من الأمراء التركمان من وارساق؛ أحد أفخاذ القبيلة التّركمانية. وُلد ملا خسرو في قرية واقعة بين مدينتي سواس وطوقات، وأظهرت بعض المصادر أنّ هذهِ القرية المعروفة باسم "قارقن" تقع بجوار مدينتي يُوزْغات ويَرْكُويْ.

* الأستاذ المساعد في كلية العلوم الإسلامية بجامعة آقسراى، قسم البلاغة (hasanucar@aksaray.edu.tr). أتقدم بالشكر للأساتذة الذين حققوا باقي الكتاب معي والمحكمين لقراءتهم المقالة وإبداء ملاحظاتهم القيّمة.

ولم تذكر المصادر التي اطلعتُ عليها تاريخَ ميلاده، وقد انحدر من أسرة مسلمة عريقة،[1] فنشأ نشأة إسلامية. غلب عليه اسم "خُسْرَوْ"[2] لأن أباه كان له بنتٌ زوّجها من أمير اسمه خسرو، وابنُه محمد كان في حجره بعد وفاة أبيه، فاشتهر "بِأَخي زَوْجَة خسرو"[3] ثم بقي اسم "خسرو" فقط.

كان رحمه الله مربوع القامة، عظيم اللِّحية، وكان يلبس ثيابًا متواضعة، وعلى رأسه عِمامة صغيرة، فكان إذا دخل جامع آيا صوفيا يوم الجمعة يقوم له مَن في الجامع احترامًا حتى يصل إلى المحراب، فيُصلي عند المحراب، والسُّلطان محمد الفاتح ينظر إليه ويفتخر به قائلًا لوزرائه: "هذا أبو حنيفة زمانه".

كان طلبتُه يذهبون إلى بيتِه وقتَ الضحوة فيُفطرون عنده، ثمَّ يركب بَغلتَه ويمشي الطلبةُ أمامه إلى الْمدرسَة، ثمَّ ينزل فيُدرِّسُ وإذا همَّ بالعودة إلى بيته يمشون أمامه. "وكان متخشِّعًا متواضعًا، صاحب أخلاق حميدة، وسكينة ووقار، يخدم بنفسه مع ما لَه من العبيد والخدم الذين لا يحصون كثرةً".[4] فكان يكنس بيتَ مطالعته بنفسهِ، ويُوقد فيه النار والسراج، فكان في نظر النّاس صاحب احترام واعتبار كبيرين بسبب سلوكه الرّزين، وحبّه للخير والتّقوى.

وكان عالمًا ومفتيًا في الدولة العثمانية، وكان مع ما لَه من أشغال القَضاء والتدريس يكتب كل يوم ورقتين من كتب السّلف، وكان له خط حسن، وخلَّف بعد موته كتبًا كثيرة بخطه.[5]

---

١ هناك اختلاف في نسب المؤلف بِسبب تعلّقه بالروم، وهو اسم يطلق على السكان الذين يعيشون في الأناضول؛ لأن والده فرامورز رومي الأصل من أمراء فرامُرْزْ، ويُفهم من هذا أنه من أمراء وارساق من القبائل التّركمانية. على الرغم من تصريح ملا خسرو في نهاية كتابه **درر الحكام** بأنّ اسم جده هو "علي"، الأستاذ سعد الدين أفندي فَهِم قول طاشكبري زاده بأنّ أصله رومي؛ والمصادر الأخرى نقلت هذه الأقوال خطأ، وبقي نسبه في بعض كتب الطبقات "هو من أصل رومي أو من أصل فرنكي". وكذلك ذكر السّخاوي الذي عاصر ملا خسرو أن اسمه محمد بن فرامورز بن علي محيي الدين خسروي. وذكر في بعض البحوث أنّه كردي. Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev" *DİA*, XXX, 252.

٢ **مفتاح السعادة** لطاشْكُبْرِي زَادَهْ، ١٧١/٢؛ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٣٢٨/٩؛ **معجم المطبوعات العربية** ليوسف بن إليان سركيس، ١٧٩٠/٢؛ **هدية العارفين** للبغدادي، ٢٢١/٢؛ **الأعلام** للزركلي، ٣٢٨/٦؛ **معجم المؤلفين** لكحالة، ١٢٢/١١.

٣ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْرِي زَادَهْ، ص ٤٨، ٤٩.

٤ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٥١٢/٩، ٥١٣.

٥ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْرِي زَادَهْ، ص ٧٠-٧٢؛ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٥١٢/٩، ٥١٣.

بدأ تلقي العلم في بلده، وكانت لوالده زاوية علمية، وفي الغالب أنّه تقدّم وترقّى في درجات العلم تحت رعاية زوج أختهِ.[١] درس عَلى شيخه القاضي يُوسُف بالي (ت. ٨٤٦هـ/١٤٤٣م) ابن الْمولى شمس الدّين الفناري، وقد حصل على الإجازة العلمية منه، وكَانَ عَالمًا فَاضلًا. تولى القضاء بمدينة بورصة حتى مات فيها.[٢] ثم درس على برهان الدّين حيدر بن محمود الهروي الرومي (ت. ٨٣٠هـ/١٤٢٦م) ومحمَّد بن آرمغان الشهير بـ"يَكَانْ"، أخذ عنهما الملا خسرو الكثير من العلوم،[٣] وهما تلميذا الأستاذ سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م). ثمَّ انتهت إليه رياسة الدَّرس والفتوى، ومنصب القضاء بعد الْمولى شمس الدّين الفناري وملا يَكَان.[٤] نقل إليه الأساتذة الكبار علم شيخهم مسعود بن عمر التَّفْتَازَانِيّ العلامة الكبير، صاحب شرح العقائد فِي أصُول الدّين، وَشرح الشمسية فِي الْمنطق، والإرشاد فِي النَّحْو، والمقاصد فِي أصُول الدّين، والتلويح فِي أصُول الفقه الْحَنَفِيّ، وحاشية الْكَشَّاف وغيرها. وقد انْتَهَت إِلَيْهِ معرفَة عُلُوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل فِي سَائِر الْأَمْصَار.[٥]

تلاميذ الملا خسرو كثيرون جدًا؛ منهم: إسماعيل كَمَال الدّين القراماني،[٦] وحسن بن عبد الصمد السامسوني، وسِنَان الدّين يُوسُف الشهير بسنان الشَّاعِر.

بدأ أوّل وظيفة رسميّة في مدينة أدرنة مدرسًا في مدرسة "شاه مَلك"، وقد أتيحت له وظيفة التّدريس في مدرسة الجلبي (الحلبيّة) في نفس المدينة عام ٨٣٩هـ. بعد وفاة أخيه الذي كان مدرسًا فيها. وعندما تنازل السّلطان مراد الثّاني عن عرشهِ، ونصَب ابنُه محمد عام ٨٤٨هـ تَولّى ملا خسرو منصب "قاضي عسكر" وهي رتبة علمية دينية في الجيش. ثم ترك عملَه هذا بعدَ عودة السلطان مراد الثاني إلى العرش مرةً ثانية عام ٨٥٠هـ. وأصبح قاضيًا في مدينة أدرنة ما بين عامي ٨٥١-٨٥٤هـ.

وكان يعرف ملا خسرو بأنّه من ضمن الجماعة المؤيدة للسلطان محمد الثّاني أثناء فتحه إسطنبول. وفاة أوّل قاضٍ بعد فتح إسطنبول، وهو خضر بيك، عام ٨٦٣هـ.

---

١ Koca, Ferhat, *Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği*, s. 21-52.

٢ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٢٤؛ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٥١٢/٩.

٣ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٣٧، ٣٨؛ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٥١٢/٩.

٤ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٤٨، ٤٩.

٥ **الدرر الكامنة** لابن حجر العسقلاني، ١١٢/٦، ١١٣.

٦ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٢٠١، ٢٠٢.

أتى بملا خسرو إلى منصب قضاء إسطنبول، بالإضافة إلى ذلك أُعطي قضاء منطقة غَلَطة وأُوسكدار مع التّدريس في مدارس آيا صوفيا.[1]

ولما تَولّى السلطان محمد الفاتح خان عرش السلطنة مرة ثانية ما بين ٨٥٥-٨٨٦هـ. جعل له كل يوم مئة درهم، ولما فتح القسطنطينية جعل الملا خسرو قاضيًا فيها. ولكن ذات يوم أجْلسَ السلطان محمد الفاتح أحدَ عُلماء زمانهِ (ملا كوراني) على يمينه، وملا خسرو على يساره عام ٨٧٧هـ. وعدَّ ملا خسرو هذا الجلوس لا يليق بدرجته العلمية، فترك إسطنبول بسبب ذلك وسافر إلى بورصة. وقد استدعاه السلطان محمد الفاتح إلى اسطنبول، وعيّنَه مُفتيا لها عام ٨٧٨هـ. وهو المفتي الثالث للدولة العثمانية الذي يتسلّم منصب شيخ الإسلام، وبقي في هذا المنصب إلى أن وافاه الأجل عام ٨٨٥هـ. نقلت جنازته إلى مدينة بورصة، ودُفن في المدرسة التي أنشأها باسمه.[2]

**٢. مؤلفاته**

ألّف الملا خسرو كتبًا في مجالات عدة، وعلى رأس هذهِ العلوم: الفقه، وأُصول الفقه، والتّفسير، واللّغة العربية، ومن تصانيفه:[3]

١- حاشية على تفسير البيضاوي المسمَّى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) في التفسير.

٢- الحاشية على التلويح للتفتازاني، والتلويح حاشية كتاب التوضيح لصدر الشريعة في أصول الفقه.

٣- حاشية على حاشية المختصر للسيد الشريف الجرجاني، والمختصر لابن الحاجب في أصول الفقه.

٤- حاشية على المطول للتفتازاني في المعاني والبيان في البلاغة.

٥- الحواشي على شرح عضد الدين الإيجي لمختصر ابن الحاجب في أصول الفقه.

٦- درر الحكام في شرح غرر الأحكام في الفقه الحنفي.

---

١ http://www.nizamettin.net/tr/arapca_makale-arastirma/molla_husrevin_hayati.htm#_ftnref1

٢ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٧٠-٧٢؛ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٢١٢/٩، ٢١٣؛ **الأعلام** للزركلي، ٣٢٨/٦؛ **هدية العارفين** للبغدادي، ٢١٢/٢.

٣ **كشف الظنون** لكاتب جلبي: ٨١/١، ١٩٠، ٤٧٣، ٤٩٨، ٨٥١، ٨٥٥، ٨٩٩، ١١٤٤، ١١٩٩، ١٦٥٧، ١٦٩٥، ١٧٦٢، ١٨٥٣، ١٩٧٣.

٧- رسالة في بيت المال، وكيفية تصريفه في الفروع.

٨- رسالة في تفسير: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾[الأنعام، ١٥٨/٦] في التفسير.

٩- رسالة في الولاء (رسالة الولاء) وهي رسالة مهمة لملا خسرو عن حقوق الرّق في الفروع.

١٠- شرح أصول البزدوي في أصول الفقه.

١١- شرح تلخيص المفتاح للقزويني، وكتاب مفتاح العلوم للسكاكي في المعاني والبيان في البلاغة.

١٢- غرر الأحكام في فروع الحنفية.

١٣- مرقاة الْوُصُول إِلى علم الأصول.

١٤- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في علم الأصول الحنفية.

١٥- مشكل الأحكام.

١٦- كاشفة شبهات العلائية في أنواع شتى من العلوم.

١٧- نقد الأفكار في رد الأنظار أجوبة أسئلة من الفنون.

## ٣. التعريف بالكتاب ووصف النسخة وعملية التحقيق

### ٣. ١. سبب تأليف الكتاب.

سبب تأليف الكتاب أن علاء الدين علي بن موسى الرومي[١] (ت. ٨٤١هـ/١٤٣٨م) كان محققًا جدليًا، يلقي الأسئلة، ويريد الأجوبة ممن يهمه الأمر. فجمع أسئلة في ستة علوم جعلها في ستة فصول:[٢] الفصل الأول في القرآن والتسمية، الفصل الثاني في الأخبار

١ كان عالمًا محققًا، عارفًا بالجدل، حديد الطَّبْع، قوي الذكاء، إمامًا في المعقول، بارعا في علوم كثيرة، حضر دروس العلامة التَّفْتَازَانِيّ، والسَّيِّد الشريف الجرْجَانِيّ، وحضر مباحثتهما، وحفظ منهما أسئلة كثيرة مع أجوبتها، وكان يلقي تلك الأسئلة ويعجز الحاضرين عن المباحثة، ثمَّ دخل القاهرة، وأعجز علماءها. ينظر: **بغية الوعاة** للسيوطي، ٢٠٨/٢؛ **الشقائق النعمانية** لطاشْكُبْري زَادَهْ، ص ٣١.

٢ وقد اتفقنا مع الأساتذة الأفاضل أ.م. مصطفى شن، أ.م. أنس المدني، أ.م. عادل فاضل عبد على أن يأخذ كل واحد منَّا قسمًا حتى نسرع في تحقيق الكتاب.

والنبوة، الفصل الثالث في علم الفقه والهداية، الفصل الرابع في علم الأصول، الفصل الخامس في علم البلاغة، الفصل السادس في علم المنطق. أوله: «الحمد لله الذي ربط نظام العالم بالعدل والإحسان...» وأجاب عنها سراج الدين بن سعد الدين التوقيعي[1] (ت. ٨٨٦هـ/١٤٨١م). ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م) أجاب أولًا عن الأصل بأجوبة يرتضيها أولو العلم، وسماها "نقد الأفكار في رد الأنظار"، أوله: «الحمد لله الذي وفق من شاء للتعدي... » ثم أجاب عن أجوبة سراج الدين، وحاكم بينهما بقوله: قال الباحث، وقال المجيب، أوله: «الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم...»[2]

الملا خسرو يوضح لنا محتويات كتابه وسببَ تأليفه في المقدمة:

> أما بعد: فقد أنشأ قدوة المناظرين، وأسوة المباحثين، مولانا علاء الملة والدين –الشهير بالعلاء الرومي– رسالة من أسئلة شتّى في العلوم المتفرقة، إلى كل مَن ينتمي إلى دفع الشبهة المتطرقة، وعلق عليها سيد المحققين وسند المدققين مولانا سراج الملة والدين، تعليقًا مشتملًا على الأجوبة اللطيفة، ومجلة متضمنة الأسئلة الشريفة؛ والعبد الفقير لما نظر بها واستفاد بقدر فهمه منها، نبضت منه عروق عصبية الحق المبين، وانبعثت منه تتمة الانسلاك في سلك العلماء المستعدين؛ فإن الدقيقة العلمية هي الحقيقة لأن يتسابق في مضمارها الفارسون، ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾. [سورة الكهف، ٤٩/١٨] فاستخرت الله تعالى في إملاء ما أردته، وإبداء ما قصدته، فصرفت الهمة والعزيمة، وأحكمت النية والقريحة، فأجبت عن الباحث بأجوبة يرتضيها أولو النهى، وتعرضت بأجوبة الفاضل المجيب بما يقبله المميزون بين الشمس والسهى، ثم أجبت عن الأسئلة التي أوردها الفاضل المجيب على المولى المناظر بأجوبة لا تستتر حقيقتها على العارف الناظر، مستعينًا في كله بالملك العلام، مستشهدًا في جله بكلام العلماء الأعلام، فجاء بحمد الله بحيث ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [سورة المطففين، ٢٦/٨٣.] على المخالفين، ولا آبقة ولا شريدة إلا استخرجها وأدناها للطالبين العارفين...

وقد فُهم من هذا الكتاب أنّ بعض المسائل يعجز النُظَّار عن أجوبتها، وأن الملا خسرو أهلٌ للرد على الباحثين عن الحقيقة في مثل هذه المناظرات.[3] وأيضًا هذا الكتاب

---

١ قرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى خواجه زاده، ودرّس بالصحن، ثم صار قاضيًا بأدرنه، ثم جعله السلطان محمد خان موقعًا بالديوان سنة ٨٨١هـ. لمهارته في الإنشاء، وكان حافظًا لكل ما قرأ أو طالع، متفردًا في حفظ قصائد العرب. **سلم الوصول إلى طبقات الفحول** لكاتب جلبي، ١١٢/٢.

٢ **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٨١/١.

٣ Alak, Musa, *Şeyhülislâm Molla Hüsrev'in Belâgatle İlgili Eserleri ve Hâşiye Ale'l-Mutavvel'i*, s. 99.

من أحسن كتب المحاكمات التي تحتوي على الأسئلة والردود. وفي الكتاب لا تُستخدم قواعدُ المنطق في علم المنطق فَحَسْب، بل في كل الفصول التي تناولها المؤلف يمكن رؤية محاكمتِه المفتوحة وذكائه العميق. وهو يحل المشاكلَ أحيانًا بالتفكير الاستقرائي والاستنباطي، وأحيانًا يتركز جهوده ونشاطه العقلي بتجاربه العلمية وبحوثه التنقيبية على اكتشاف حقيقة معينة ومحددة، دون أن يتجنّب نقد كِلا الطرفين.

### ٣. ٢. منهج المؤلف في الكتاب.

أما عن الكتاب فقد احتوى على مقدمةٍ وستةِ فصول وخاتمة، وكلُّ واحد من الفصول في ستة علوم ذكرت أعلاه. وكل فصلٍ من هذه الفصول احتوى على عشرة مباحثَ، وقد احتوت بعضُ المباحثِ على استطراداتٍ من قِبل المصنف رحمه الله، أو من قِبل (المولى المجيب) سراج الدين التوقيعي رحمه الله. أما المباحث المتعلقة بعلم البلاغة، وهي النص المحقق، فلم يذكر المصنف لها عنوانًا، ولكني أثبتُّ لها عَناوين في النص المحقق. وهي عشرة أبحاثٍ كلُّها متعلقةٌ بعلم المعاني وهي كالآتي:

البحث الأول: تقديم المسند إليه.

البحث الثاني: تخصيص المسند إليه بالمسند.

البحث الثالث: القصر أدواته وأنواعه وتقييده.

البحث الرابع: تنكير المسند وتقييده.

البحث الخامس: أحوال الإسناد الخبري.

البحث السادس: التناسب بين المسند والمسند إليه.

البحث السابع: حذف المسند.

البحث الثامن: العطف على المسند إليه. وهذا الموضوع متعلق باللف والنشر من المحسنات البديعية.

البحث التاسع: الوصل والفصل بأداة "أو" عند اتحاد الوصف.

البحث العاشر: وصف المسند إليه في الجملة الإنشائية.

ويظهر لنا أن المؤلف –رحمه الله– الذي وصف نفسه "بالفقير" لم يقتنع كثيرًا بردود سراج الدين التوقيعي "المولى المجيب" على علاء الدين الرومي "المولى الباحث".

فانْبَرَى لِلرَّد على السائل في أسئلته، وعلى المجيب في ردوده التي قصّر فيها. ولأن المؤلف ألف الكتاب للرد على أسئلة علاء الدين الرومي، ومعروف من خلال سيرته الذاتية أنه كان محققًا، مناظرًا، جدليًا، ذكيًا، حاد الطبع، فكان لزامًا أن يكون طابع الكتاب أشبه بالمناظرة العلمية، استخدم المؤلف فيها قواعد المنطق والجدل التي يحسنها أكثر من استخدامه للأدلة النقلية، فكانت عبارة الكتاب صعبة الفهم في بعض الأحيان.

المباحث العشرة التي ناقش فيها الملا خسرو هي أهم المسائل في البلاغة خاصة في علم المعاني؛ لأن الأحكام المتعلقة بالمسائل سارية بالمفاهيم والقواعد والمواضع المتعلقة بعلم الكلام والفقه والتفسير وغيرها. وهو -رحمه الله- يستشهد أولا بأقوال أئمة البلاغة كعبد القاهر الجرجاني والسكاكي وغيرهم، كما أنه -رحمه الله- يستشهد كثيرًا بأقوال الإمام التفتازاني شيخ العلاء الرومي، والذي انتهت إليه رئاسة علوم المعقول في زمانه بحيث يلزم العلاء الرومي الحجة بقول شيخه في المسائل التي يعرضها. وإذا لم يجد قولًا وافيًا للعلماء في الموضوع يفصِّل في المسألة، ويوضَّح اللَّبس الحاصل فيها.

### ٣.٣. وصف النسخ.

اعتمدتُ في التحقيق على أربعِ نُسخ، واخترت واحدة منها أصلًا، وقابلت النسخ الباقية عليها، ووافقْت تسميتها مع تسميات الأساتذة الأفاضل المشتغلين في تحقيق الأجزاء الأخرى من الكتاب حتى يكون العمل موحدًا، ورتبتها حسب الأفضلية:

١. النسخة الأصل (ك): هي نسخة خطية محفوظة في مكتبة السليمانية في إسطنبول بمجموعة كره سون وتحمل الرقم ٩٢. عدد الأوراق ٦٣ ورقة، وفي ظهريتها مكتوب اسم الناسخ بخط المؤلف الملا خسرو. لم يذكر تاريخ النسخ، لكن كتب في نهاية نسختَيْ (ق، ع) أن المؤلف ابتدأ في تأليفها في بداية شهر محرم، وفرغ منها في أواخر شهر صفر عام ٨٤٠هـ. النسخة مكتوبة بخط ممتاز قليل الأخطاء، فيها بعض التصحيحات في الحواشي نُسبت إلى المؤلف. ذُكر في بداية المخطوطة أنها بخط الملا خسرو، وقد ورد في ترجمته أنه: كان مع اشتغالِه بالمناصب والتدريس يكتب كل يوم ورقتين من كتب السّلف بخط حسن.[١] وحاولت التأكد من ذلك بمقارنة الخط بمخطوطة أخرى نسبت له "رسالة في الأصول"، فوجدت أن الخطين متقاربين جدًا إن لم نقل إنهما متطابقان؛

١ **شذرات الذهب** لابن العماد العَكري، ٥١٢/٩.

وهي محفوظة في مكتبة متحف قصر طوب قابي وتحمل الرقم ١٠٣٢. وقارنت أيضًا بين خط هذه النسخة وبين خط كتابه "غُرر الأحكام" الذي كُتب في قيد فراغه: «وكان الفراغ من تأليفه...على يد أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إلى رحمة الله تعالى مؤلف الكتاب محمد بن فراموز بن علي» فوجدت أن الخطين متطابقين مئة بالمئة. وهي محفوظة في مكتبة الْمِلَّة باسطنبول، بمجموعة فيض الله أفندي وهي تحمل الرقم ٩١٨.

الملاحظات العامة: يوجد على النسخة أربع تمليكات وهي: لإبراهيم بن أدهم، وإسماعيل بن محمد المدعو... كموجك جلبي زادة، عبد الصمد بن محمد ...، ومصطفى صدقي بن محمد أمين الكره بولي سنة ١٢٦٥هـ.

٢. النسخة (ق): هي نسخة خطية محفوظة في مكتبة السليمانية بإسطنبول، بمجموعة قليج علي باشا وتحمل الرقم ٥٢٥. عدد الأوراق ٥١ ورقة، واسم الناسخ إبراهيم بن عمر الحنفي. تاريخ النسخ ذكر في يوم الجمعة ٢٣ من شهر محرم ٨٦٨هـ.

الملاحظات العامة: نسخة قيمة كتبت في حياة المؤلف بخط جيد، وهي أقدم النسخ التي ذكر فيها تاريخ النسخ، كما ذكر فيها مكان النسخ، واسم الناسخ، وهي قليلة الأخطاء، وعليها بعض التصويبات في الحواشي.

٣. النسخة (ب): هي نسخة خطية محفوظة في مكتبة السليمانية في إسطنبول بمجموعة بغدادلى وهبي وهي تحمل الرقم ٢٠٦٦. عدد الأوراق ٨٨ ورقة، وكتبت في أوائل شهر رمضان من سنة ٨٩٧هـ.

الملاحظات العامة: عليها ختم وقف باسم: ابن عبد المعين الدوري، عليها بعض التعليقات والتصويبات في الحواشي، والنسخة كثيرة الأخطاء.

٤. النسخة (ع): هي نسخة خطية محفوظة في مكتبة السليمانية في إسطنبول بمجموعة عاطف أفندى. وهي تحمل الرقم ٢٧٦. عدد الأوراق ٥٦ ورقة. اسم الناسخ : عبد الرحمن بن محمد الحسيني.

الملاحظات العامة: النسخة وقف من الحاج مصطفى عاطف سنة ١١٥٣هـ ، وعليها تمليك لحسام الدين الكرماني، فيها بعض التصويبات، وعليها بعض الحواشي، كتبت بخط متوسط يتغير حجمه بين الصفحات، وكأنها كتبت في أوقات متعددة.

### ٣. ٤. المنهج الْمُتَّبع في التحقيق.

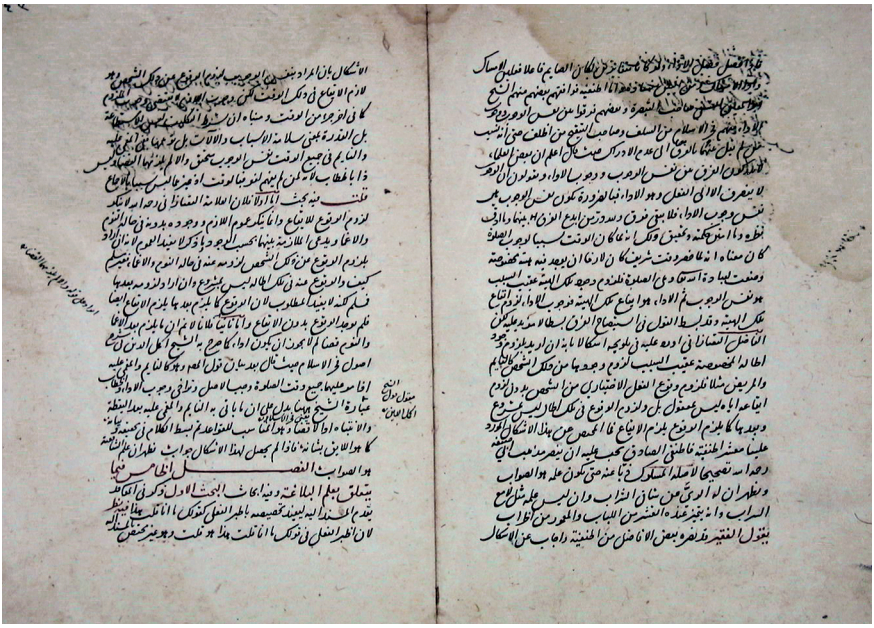
من المعروفِ أن الغرضَ الأساسي من تحقيق النصوص هو نشرُها وإخراجها بأفضلِ صورةٍ ممكنة على النحو الذي أراده المصنفُ عند كتابته. لذلك حاولت الوصول إلى هذه الغاية قدر المستطاع، فاتبعتُ أسُس تحقيقِ النصوصِ التي عينت من قبل مركز البحوث الإسلامية (İSAM) سنة ٢٠١٦م. وكان منهجي في التحقيق مرتكزًا على الخطوات الآتية:

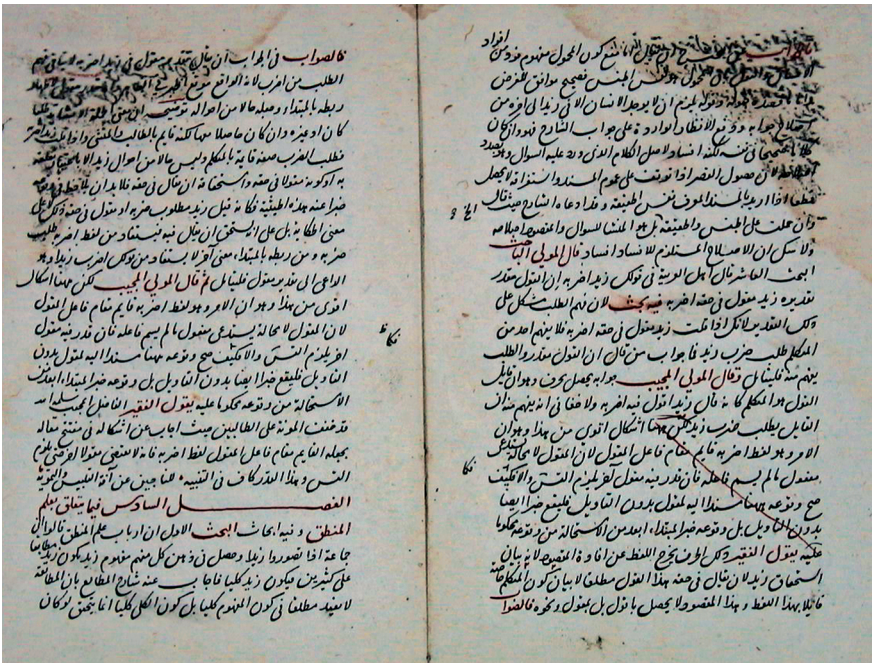
١. بعد البحث تمكنت من الحصول على أربع نسخ من الكتاب، اتخذت إحداهن أصلًا؛ لأنها كتبت بخط واضح قليل الخطأ، وتنسب في كتابتها إلى المؤلف رحمه الله.

٢. ثم قمْت بنسخها وِفقًا لقواعد الإملاء الحديثة، وذلك تسهيلًا على القارئ.

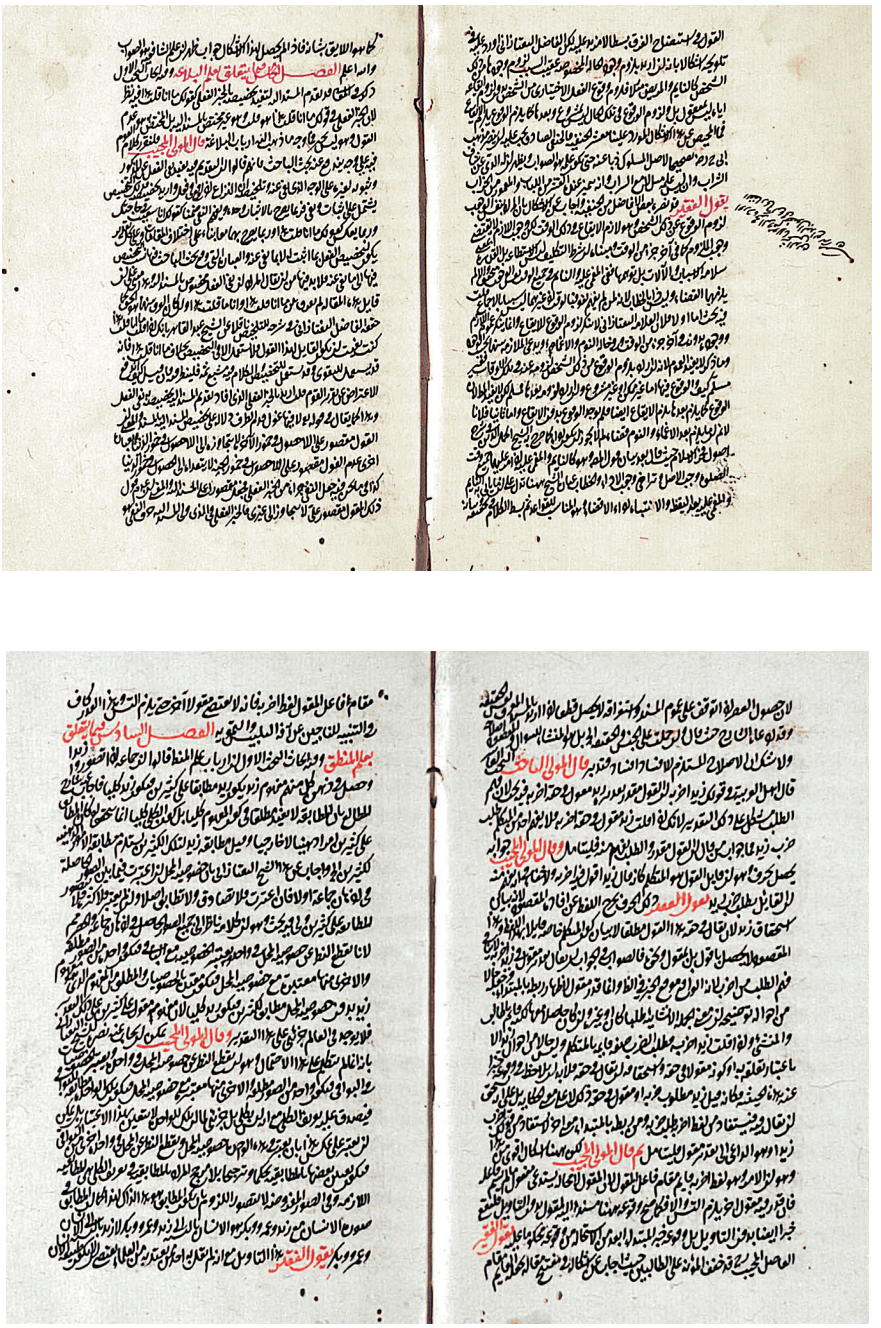
٣. قابلْت النسخ الخطية على نسخة الأصل، وأثبت الفروق بين تلك النسخ في الهامش، وعند حصول اختلاف بين الجمل أو الكلمات، تركت الأخطاء الموجودة كما كانت في النسخة الأم على أساس مركز البحوث الإسلامية، مثبتًا إياها في المتن مع الإشارة إلى المخالف في الهامش.

٤. احتوت النسخ على بعض الاختصارات، فأثبت أصل الكلمة دون الإشارة إليها في الهامش، وهذه الاختصارات هي: (تع) تعالى، (صلعم) صلى الله عليه وسلم، (رح) رحمه الله، (عس/ع م) عليه السلام، (بط) باطل، (مط) مطلوب، (مم) ممنوع، (ظا) ظاهر، (مح) محال، (ح) حينئذ، (المص) المصنف، (الش) الشارح، (نم) نسلم، (لانم) لا نسلم، (يخ) يخلو.





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة كره سون في المكتبة السليمانية

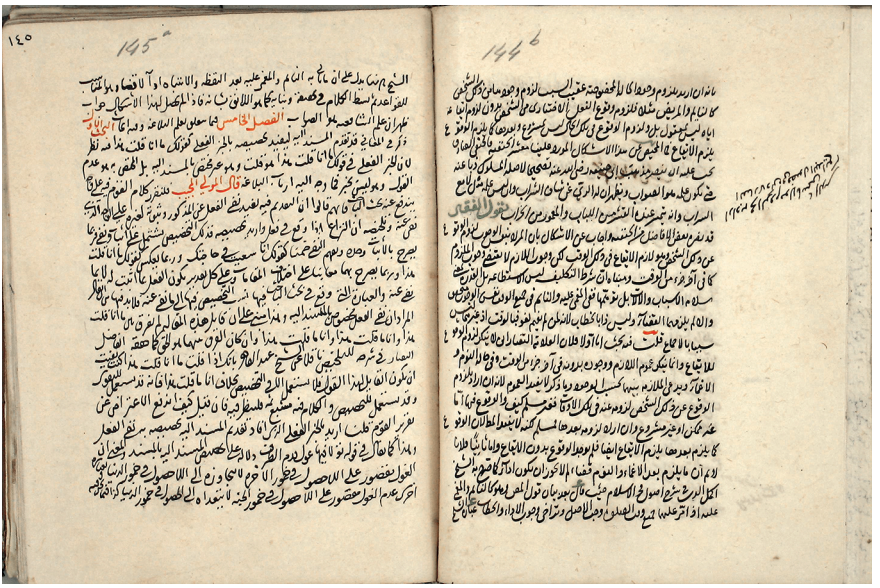


صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة قلج علي باشا في المكتبة السليمانية





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة بغدادلى وهبي في المكتبة السليمانية





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة عاطف أفندى في المكتبة السليمانية

**ب. التحقيق.**

## الفصل الخامس فيما يتعلق بعلم البلاغة

### [البحث الأول: تقديم المسند إليه]

وفيه أبحاث، البحث الأول. ذكر في المعاني:[1] «يقدّم[2] المسند إليه ليفيد تخصيصه بالخبر الفعلي كقولك: 'ما أنا قلت هذا'».

فيه نظر؛ لأن الخبر الفعلي في قولك "ما أنا قلت هذا" هو "قلت"، وهو[3] غير مختص بالخبر المسند إليه، / بل المختص به هو[4] عدم القول، وهو ليس بخبر، فما وجه ما ذهب[5] إليه أرباب البلاغة؟ [٤٣ظ]

قال المولى المجيب: فلنقدر كلام القوم فيه على وجه يندفع عنه بحث الباحث. فإنهم قالوا: إن التقديم فيه يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه،[6] وتلخيصه أن النزاع إذا وقع في فعل وأريد تخصيصه، فذلك التخصيص يشتمل على إثبات ونفي، فربما يصرح بالإثبات وحده ويفهم النفي ضمنًا، كقولك: "أنا سعيت في حاجتك".[7] وربما يعكس كقولك: "ما أنا قلت هذا"، وربما يصرح بهما معًا بناء على اختلاف المقامات، وعلى كل تقدير يكون لتخصيص[8] الفعل بما أثبت له لا بما نفي عنه.[9] والعبارة التي وقع بحث الباحث فيها نسب التخصيص فيها إلى ما نفي عنه فلا بد فيها من[10] أن يقال: "المراد أن نفي الفعل مخصوص بالمسند إليه"، وهذا مبني على أن قائل هذه المقالة لم يفرق بين "ما أنا قلت هذا" و"أنا ما قلت هذا". وإن كان الفرقُ بينهما

---

١ أول من قال هذه القاعدة في علم المعاني هو عبد القاهر الجرجاني. **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٥٣/٢.

٢ ع: قد تقدم.

٣ ب: وهذا.

٤ ب – هو.

٥ ع – ما ذهب.

٦ **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٥٣/٢.

٧ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٢٣١، ٢٣٢.

٨ ع – لتخصيص.

٩ **المطول** للتفتازاني، ص ٢٥٩.

١٠ ب – من.

هو الحقَّ كما حققه الفاضل التفتازاني في شرحه **للتلخيص** ناقلًا عن الشيخ عبد القاهر «بأنك إذا قلتَ: "ما أنا قلت[1] هذا"، كُنتَ نفيْتَ أن يكون القائل لهذا القول».[2] فلا يستعمل إلا في التخصيص بخلاف "أنا ما قلت هذا"، فإنه قد يستعمل للتقوى وقد يستعمل للتخصيص، والكلام فيه مشبع ثمة فلينظر فيه.[3]

فإنْ قيل: كيف اندفع الاعتراض عن تقرير القوم؟

قلنا:[4] أريدَ بالخبر الخبرُ الفعلي الذي أفاد تقديمُ المسندِ إليه تخصيصه به نفيُ الفعل،[5] وهذا كما يقال في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [سورة الصافات، ٣٧/٤٧] قدَّم الظرفَ دلالة على تخصيص المسند إليه بالمسند، والمعنى أن الغولَ مقصورٌ على اللَّاحُصول في خمور الآخرة، لا يَتجاوز إلى اللاحصول في خمور الدنيا، وبعبارةٍ أُخرى عدمُ الغول مقصورٌ على اللاحصول في خمور الجنة، لا يتعدَّاه إلى الحصول في خمور الدنيا. كذا فيما نحن فيه جعل النفي جزءا من الخبر الفعلي فجعل مقصورا على المسند إليه، / والمعنى أن عدمَ قولِ ذلك المقولِ مقصورٌ عليّ لا يتجاوز إلى غيري، فالخبر [٤٤و] الفعلي في الذي ولي المسندُ إليه حرفَ النفي هو الفعلُ المسند[6] المنفي، كما أنه فيما لم يَلِهِ هو الفعلُ المثبت فلا إشكال.[7]

يقول الفقير: قد أطنب هذا الإطناب ولم يؤتِ[8] الجواب. فإن الباحث لا ينكر[9] أنهم أرادوا بالخبر الفعلي نفيَ الفعل، وإنما يَسأل عن وجهِ تسميته بالخبر مخالفًا لِلنُّحاة. فإن الخبر عندهم في "ما أنا قلت"، هو مجردُ "قلت" من غير ملاحظة النفي.

فالصواب أن يقال: من القضايا المسلمة أن النفيَ إنما يتوجه إلى النسب والصفات دون الأعيان والذوات، فلما لم يظهر حكم النفي السابق إلا في الفعل اللاحق، وكان المعاني مَطْمحَ نظر أهل المعاني اعتبروا الخبر ذلك الفعل المنفي. ولما كان[10] قُصارى أمرِ النحاة تصحيحَ ظواهرِ الألفاظ اعتبروا الخبر مجرد "قلت". فليتأمل!

---

١ ق: أنا ما قلت.

٢ **دلائل الإعجاز** لعبد القاهر الجرجاني، ١/١٢٤.

٣ **شرح المختصر** لسعد الدين التفتازاني، ١/٩٧، ٩٨؛ **المطول** للتفتازاني، ص ٢٦١.

٤ ق: قلت.

٥ ب – الفعل.

٦ ب ع – المسند.

٧ **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٢/١٩٧.

٨ ق ب ع: يأت.

٩ ع: لم ينكر.

١٠ ع: ولما كان مكررًا.

## [البحث الثاني: تخصيص المسند إليه بالمسند]

قال المولى الباحث:[1] البحث الثاني. ذكر في[2] **المفتاح** وغيره أن التقديم لكونه مفيدا للتخصيص "تراهم يفرعون على التقديم ما يفرعون[3] على معنى[4] التخصيص في قولك: 'ما ضربت أكبر أخويك' أن يكون ضاربًا لأصغرهما، فكونك ضاربًا للأصغر متفرع على التخصيص".[5] فيه بحث؛ لأن ضربك للأصغر جزء التخصيص، فكيف يتصور[6] التفريع والتفرع؟

وقال المولى المجيب: قال السيد الشريف في شرحه **للمفتاح**: يفرعون على التقديم فيذهبون إذا قيل "ما زيدا ضربت" إلى أنه ينبغي أن يكون ضاربا لإنسان سواه، لأنه بتقدير الوصف أي: "أخاك الأكبر". فدليلُ الخطابِ هو مفهومُ المخالفة، وهو متناول لمفهوم الوصف[7] والشرط وغيرهما. والحاصل أن ذكرَ الوصفِ في الإثبات يقتضِي النفيَ عن غير المذكور، وفي النفي يقتضي الإثبات لئلا يلغو ذكره، إذ الكلام فيما إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى فكذلك التقديم في الإثبات والنفي يقتضيهما كيلا يكون لغوا.[8] هذا كلام الشارح.[9]

[٤٤ظ] ويَلوحُ لك من كلامه[10] / أن المفرعَ عليه هو التركيبُ المتضمِّنُ لِمفهوم[11] الوصف. وقد عبَّر عنه بنفس التخصيصِ وكونه ضاربا للأصغر وإن كان جزء مفهوم التخصيص، لكن ليس[12] جزءا لمضمون العبارة المتضمنة للوصف بل هو[13] مدلولٌ التزاميّ لها على اصطلاح المعاني. وكذا في قولنا: "ما زيدا ضربت"، كونه ضاربا لعمرو ليس مدلولا تضمنيا لهذا التركيبِ

---

١ ب: المجيب.

٢ ق ب ع + شرح.

٣ ق ب ع – على التقديم ما يفرعون كذهابهم إذا قيل: "ما ضربت أكبر أخويك" إلى أنه ينبغي أن يكون ضاربًا للأصغر.

٤ ب ع: نفس.

٥ اختصر المؤلف قول السكاكي: «ولإفادة التقديم عندهم التخصيص تراهم يفرعون على التقديم ما يفرعون على نفس التخصيص، فكما إذا قيل: "ما ضربت أكبر أخويك" فيذهبون على أنه ينبغي أن يكون ضاربا للأصغر بدليل الخطاب يذهبون أيضا إذا قيل: "ما زيدا ضربت" على أنه ينبغي أن يكون ضاربا لإنسان سواه». **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٢٣٤.

٦ ك – يتصور، صح هامش.

٧ ع: الواصف.

٨ **المطول** للتفتازاني، ص ٢٥٨، **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٤٩–١٥٢.

٩ ق: كيلا يلغوا هذا كلام الشارح، ب: كيلا يلغو هذا الكلام قال الشارح، ع: لئلا يلغو هذا كلام الشارح.

١٠ ق ب ع: ذلك.

١١ ب: بمفهوم.

١٢ ع – ليس.

١٣ ق ب ع – هو.

بل لازما ذهنيا له في ذلك الاصطلاح، ولا محذورَ في تفريع المفهوم على المنطوق. فمرادهم هو هذا، لا جعل[1] جزء التخصيص متفرعا عليه.

يقول الفقير: لا تَلويحَ في الكلام الذي نقلَه إلى أن المفرعَ عليه هو التركيبُ كما لا يَخفَى على الناظر فيه. ولو سلم، ففي كلام آخرَ له تصريح إلى أن[2] المفرعَ عليه هو التخصيصُ. والتصريحُ أبلغُ من التلويح بلا مِرية. فإنه قال أولا: "وكأنه جعلَ التخصيصَ الحاصل في صورة التقديم بالوصف مكشوفا ظاهرا في مُتعارف اللغة". فلذلك بنى التفريع عليه لا على التقييد بالوصف. وقال ثانيا: "أي يفرعون على التقديم ما يفرعون على نفس التخصيص". فيا عجبًا لِمَنْ يَرى هذه العبارة ثم يكتُمها ويقول ما يقول! فالصواب أن يقال: إن استعمال التفريع في جانب التخصيص من قبيل المشاكلة. فتدبر واستقم!

## [البحث الثالث: القصر أدواته وأنواعه]

قال المولى الباحث: البحث الثالث. ذكر في علم المعاني في أدوات القصر أن دلالة الثلاثة[3] الأُوَلِ على المثبت والمنفي بالوضع، فيه بحث؛ لأن كون الثلاثة الأُوَل دالّة على المثبت والمنفي معا بالوضع خارج عن[4] وظيفة علم المعاني؛ لأن علم المعاني لا يبحث عن أنها تدل على المثبت والمنفي بل يبحث عنها من جهة قصر قلب أو قصر إفراد أو قصر تعيين بحسب ملاحظة حال المخاطب. فما وجه هذا الكلام؟

وقال المولى المجيب: إن هاتين المقدمتين يعني قولهم: إن دلالة الثلاثة الأول وهي: "ما وإلا" و"إنما" و"العطف بلا" على المثبت والمنفي بالوضع. وقولهم: إن دلالة الرابع وهو "التقديم بالفحوى" مذكورتان على سبيل التَّوْطِئةِ لما هو من المقاصد المعانيّة أو لتتميم صناعة المعاني / بغيرها[5] أو لمزيد إيضاح المباحث المتعلقة بالقصر. وهذا كما [٤٥و] يبحث[6] في أحوال المسند إليه المعرَّف باسم الإشارة عن كون ذا للقريب، وذاك للمتوسط، وذلك للبعيد توْطِئةً لما يتفرع على ذلك من خواص تراكيب البُلغاء المشتملة عليها، كما ذكره الفاضل التفتازاني في **المطول**[7] والسيد الشريف في شرحه **للمفتاح**.[8]

---

١ ب: لأن.

٢ ق ب ع: بأن.

٣ ق: الثلاث.

٤ ق – عن.

٥ وفي هامش ب: لا لأنها صناعة المعاني بعينها.

٦ ق ب ع: يقال.

٧ ق ب ع – **المطول | المطول** للتفتازاني، ص ٢٢٣.

٨ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٠٠.

يقول الفقير: قد خلط المجيب بالجواب ما لم يقع فيه إشكال، وأخْرجَه عن الرَّصانَة[1] إلى الاخْتلال.

أما الأول: فلأن الباحث لم يتعرّض بالطريق الرابع،[2] وقد خلطَه بالجواب.

وأما الثاني: فلأن قولهم: إن دلالةَ التقديمِ على القصرِ بالفحوى من مسائل علم المعاني؛ لأنه بحث[3] عن الخواص[4] التي لا دخل منها للوضع.[5] فالقولُ بأنه توطئة أو تتميم للصناعة بما ليس منها أو مزيد إيضاح إخلالٌ بالجواب.[6] فالصواب أن يقتصر على الثلاثة الأُوَل ويذكر هذه[7] الوجوه لها[8] فليتأمل!

قال المولى المجيب:[9] ولْنُردِفْ هذه الأبحاثَ الثلاثة المجاب عنها بأبحاث ثلاثة يطالِب الباحثُ[10] بِجَواباتِها.

**الأول**: تخصيصُ شيءٍ بِشيء قد يُستفاد من الكلام، لا بِواحد من الطُّرق الأربعةِ كَلَفظِ الاِخْتصاص في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [سورة البقرة، ١٠٥/٢] فإنه يدل على ما قلنا، وكَاللَّام الجارةِ الموضوعة لِاخْتصاصِ المضافِ بالمضاف إليه كما في قولنا: "الحمدُ لله"، كما صرَّحوا بأنَّ في كلٍّ من لامَيِ التَّعريف والجر دلالةً على الاختصاص فما وجه قصر[11] طرق القصر في الأربعة؟

**الثاني**:[12] أن قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة، ٥/١] مفيدٌ للقصر بتقديم المفعول نحو: "زيدا ضربت". وقد قصروا القصرَ على قصر الإفراد والقلب والتعيين، ولا يصح شيء منها. فما وجه قصرِهم القصرَ على هذه الثلاثة؟

**الثالث**: أنهم قالوا في القصر بـ"ما وإلا" في صورة الاستثناء المفرغ أنه يتوجه إلى مقدر، هو مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه، حتى إن السكاكي[13] في قوله تعالى:

---

١ ب – الرصانة، صح هامش.
٢ ق ب ع + إذ لا إشكال فيه.
٣ ب ع: يبحث.
٤ ق ب ع: الخاصية.
٥ ك – لأنه بحث عن الخواص التي لا دخل منها للوضع، صح هامش.
٦ ك – بالجواب، صح هامش.
٧ ق ب ع – هذه.
٨ ق ب ع + الوجوه المذكورة في **المطول** و**شرح المفتاح**.
٩ ب: المباحث.
١٠ ب: يليق بمطالب الباحث؛ ب – يليق، صح هامش.
١١ ق ب: حصر.
١٢ ب: والثاني.
١٣ اختصر المؤلف قول السكاكي، انظر: **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٢٩٨.

﴿فَأَصْبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [سورة الأحقاف ٢٥/٤٦] في قراءة الحسن برفع مساكنُهم،[١] و﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً﴾ [سورة يس، ٥٣/٣٦] برفع[٢] صيحةٌ في قراءة أبي جعفر، وفي بيت ذي الرمة:

"وما بقيتْ إلا الضلوع الجراشع".[٣]

/ذهب إلى أن تأنيثَ الضمير في هاتين الآيتين وفي البيت إنما هو بالنظر إلى ظاهر [٤٥ظ] اللفظ، والأصل التذكير لاقتضاء المقام معنى "شيءٌ من الأشياء"،[٤] وإلا فكيف يسند الفعل المنفي إلى الفاعل المراد وقوع الفعل منه؟ فهذا ينافي كونه مفرغًا فرغَ العامل إلى ما بعد "إلا" بأن حذف المستثنى منه فلا ضميرَ في الفعل أصلًا، فحاصل السؤال أن بينَ لازمَيْ كونِه مفرغا وبينَ اقتضاءِ المقام معنى "شيءٌ من الأشياء" تنافيا، وتنافي اللازمين يدل على تنافي الملزومين.

يقول الفقير من طرف المولى الباحث:

أما الجواب عن **البحث الأول**: فأن يقالَ: إنهم جعلوا القصر[٥] بحسب الاصطلاح عبارة عن تخصيصٍ يكون بطريق من هذه[٦] الأربعة كما صرّح به العلامةُ في **المطول**[٧] ولا مشاحةَ في الاصطلاح على أن كونَ اللام المذكورة مفيدةً للتخصيص بالثبوت محلُّ بحثٍ بل هي إنما تُفيد التخصيصَ بالإثبات كما أشار إليه السيد رحمه الله في **شرح المفتاح**،[٨] وصرح به في حواشيه[٩] عليه.

وأما الجواب عن **البحث الثاني**: فهو أن هذه الأقسامَ لا تجري في القصر الحقيقي كما صرح به العلامة[١٠] في **المطول**،[١١] وإنما هي أقسام لغير الحقيقي[١٢] وما ذكر من القصر الحقيقي

١ ق ب ع – في قراءة الحسن برفع مساكنهم.
٢ ع: كرفع.
٣ صدر البيت: طَوَى النَّجْزُ والأجْرازُ ما في غُرُوضِها. طوى: أضمر؛ النجز: الدفع والنخس؛ الأجراز جمع جرز وهي: الأرض اليابسة؛ غروضها أي: أحزمتها جمع غرض؛ الجراشع: المنتفخة الغليظة جمع جرشع. **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٤٣/٣.
٤ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٢٩٨.
٥ ب – القصر، صح هامش.
٦ وفي هامش ب: الطرق.
٧ **المطول** للتفتازاني، ص ٣٨١، ٣٨٢.
٨ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٢٣٦، ٢٣٧.
٩ ب – إنما يفيد التخصيص بالإثبات كما أشار إليه السيد رحمه الله في شرح المفتاح وصرح به في حواشيه.
١٠ ق: التفتازاني؛ ع + التفتازاني.
١١ ب – صرح به العلامة في **المطول**. | **المطول** للتفتازاني، ص ٣٨١.
١٢ ق ع – وإنما هي أقسام لغير الحقيقي.

ولو سلم جريانها في الحقيقي أيضا لكن فإنما تصح[1] فيما إذا كان المخاطب ممن يصح عليه الخطأ والتردد، ذكره[2] السيد رحمه الله في **شرح المفتاح**.[3]

وأما الجواب عن **البحث الثالث**: فأن يقالَ: لا منافاةَ لما تقرر في النحو أن كون الفاعل مفرغا إلى ما بعد "إلا"، إنما هو بحسب الظاهر؛ واقتضاءُ المقام معنى "شيء من الأشياء" إنما هو بحسب الحقيقة. قال صاحب **اللباب**:[4] «فههنا -يعني المستثنى المفرغ- المستثنى منه محذوفٌ، والمستثنى مسمى باسمه مجازا.»[5] وقال شارحُه ركن الدين الخوافي:[6] فإنهم يسمون المستثنى تارةً فاعلا نحو: "ما جاءني إلا زيدٌ"، وأخرى مفعولا نحو: "ما رأيتُ إلا زيدًا"، وأخرى حالا نحو: "ما جاءني زيدٌ إلا راكبًا". والفاعل والمفعول في الحقيقة المستثنى منه المحذوف والمستثنى[7] مسمى باسمه مجازا،[8] ولنا بيان وجوب عموم المقدر.

## [البحث الرابع: تنكير المسند وتقييده]

قال المولى الباحث: البحث الرابع. قال التفتازاني في **مختصره** وغيره في تحقيق القاعدة:
[٤٦و] "إن زيدا قائم" / مثلا كلام ملقًى إلى المنكر، وكلُّ كلام ملقى إلى المنكر يجب توكيدُه؛[9]

---

١ ع - فإنما تصح.

٢ ع + لا في مثل ﴿إياك نعبد﴾ كما صرح به؛ ع - ذكره.

٣ ك - ولو سلم جريانها في الحقيقي... **شرح المفتاح**، صح هامش. | **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٢٣٦.

٤ وهو محمد بن محمد بن أحمد، تاج الدين الأسفراييني. عالم بالنحو. له فيه كتب، منها: **ضوء المصباح في شرح المصباح** للمطرزي، و**لباب الإعراب ولب اللباب**، و**فاتحة الإعراب بإعراب الفاتحة**، و**رسالة في الجملة الخبرية**. **الأعلام** للزركلي، ٣١/٧.

٥ **اللباب في علم الإعراب** للأسفراييني، ص ١٠٩.

٦ ذكره السخاوي بمُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل ركن الدّين الخوافي أجَاز منه أَبُو السعادات الْأَكْبَر الْقسْطَلَانِيّ الْمَكِّيّ. وهو ابن محمد بن شهاب بن محمود بن محمد ابن [أم بن يوسف] يوسف بن الحسن الخوافي المولود بمدينة سلومد في ربيع الأول سنة ٧٧٧هـ بِمَدِينَة سلومد، وتوفي في ذي الحجة سنة ٨٥٢هـ/١٤٤٩م. وَسمع مِنْ السَّيِّد الجرْجَانِيّ من تصانيفه شَرحَه للمفتاح وللمواقف للعضد ولتذكرة الطوسي فِي الْهَيْئَة وحاشيته على شرح الْمطَالع وَبَعض الْكَشَّاف والبيضاوي. وهو عالم مشارك في بعض العلوم، وله آثار مختلفة منها: **كتاب في المنطق**، **حاشية على العضد**، **حاشية على شرح المفتاح** للتفتازاني، **حاشية على الطوالع**، و**حاشية على المنهاج** للبيضاوي. **الضوء اللامع** للسخاوي، ١٤٥/٧، ٢٦٧، ٨٠/٨، **معجم المؤلفين** لكحالة، ٢١٦/١٠.

٧ ق: المستثنى.

٨ ع - ولنا بيان وجوب عموم المقدر. | هذه المعلومات موجودة في كتاب **اللباب** ولكن لم أجد شرحه لركن الدّين الخوافي. انظر: **اللباب في علم الإعراب** للأسفراييني، ص ١٠٩.

٩ **شرح المختصر** لسعد الدين التفتازاني، ٤٥/١.

فهذا الكلام يجب توكيده. فيه بحث؛ لأنه يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن الكلام الملقى إلى المنكر لو كان مجردا عن التأكيد فالصغرى ممنوعة، وإن كان مؤكدا فالكبرى ممنوعة، فما وَجهُ صحةِ هذا الكلام؟

وقال المولى المجيب: يختار الشق الثاني، وهو أن الكلام الملقى إلى المنكر مؤكد قوله، فيلزم حينئذ من صدق الكبرى تأكيد المؤكد وهو تحصيل الحاصل. قلنا:[1] لا نسلم لزوم ذلك وإنما يلزم لو لم نأخذ[2] الكبرى تأكيد المؤكد[3] وقتيّة مطلقة بأن يعني بالكبرى: وكل كلام ملقى إلى المنكر يجب تأكيده حين إلقائه إليه،[4] فلا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن التأكيدَ فيه لا يسبق الإلقاءَ بل يقارنه أو يلحقه. إذ الشيءُ في آن حصولِه لا يتَّصف بالحصول، فلِم يلزم تحصيل الحاصل؟ وهذا الشك يشبِهُ الشكَّ المورد على تعلق الإيجاد بالموجود أو المعدوم، وقد عرف في موضعه، وأمثال هذا من القياس المغالطي.

يقول الفقير:[5] فيه بحث؛[6] أما[7] أولا فلأنه[8] خارج عن قانون المناظرة؛ لأن فيه مَنْعًا للمنع. وأما[9] ثانيا فلأن هذا[10] الشك وإن أشبهَ الشك المذكور، لكنّ دفعَه لا يشبه دفعه؛ لأن من دفعه سلم[11] لزوم تحصيل الحاصل. وقال: تحصيلُ الحاصل بهذا التحصيل[12] ليس بمحال بل هو واجب؛[13] وإنما المحالُ تحصيلُ الحاصل بغير هذا التحصيل فلا وجهَ لِمَنع[14] لزومِه[15] على الإطلاق.[16] والتحقيق[17] أن الإلقاء ونحوه قد يُذكر ويراد به حقيقةُ الإلقاء،

---

١ ع: قلت.
٢ ق ب: يأخذ.
٣ ع – تأكيد المؤكد.
٤ ق ب ع – إليه.
٥ ق ب ع + في كلٍّ مِن كلامَي الباحث والمجيب بحث؛ أما في كلام الباحث فلأن قوله: "لأن الكلام إلى آخره" لا يصلح؛ لأن يكون علة للزوم تحصيل الحاصل، كما لا يخفى، بل لزومُه علةٌ لبطلان الكبرى، فالصواب أن يقرر البحث هكذا: فيه بحث؛ لأن إحدى مقدمتَيْه ممنوعة لأن (ق ع: إذ) الكلام الملقى إلى المنكر إن كان مجردًا عن التأكيد فالصغرى ممنوعة، وإن كان مؤكدًا فالكبرى ممنوعة لِاستلزامِها تحصيل الحاصل وإما في كلام المجيب.
٦ ق ب ع – فيه بحث.
٧ ق ب ع + أما في كلام المجيب.
٨ ق ع: فأولًا إنه.
٩ ق ب ع – أما.
١٠ ق ب ع: إن هذا.
١١ ب: ولو سلم.
١٢ ع: التخصيص.
١٣ ك – بل هو واجب، صح هامش.
١٤ ب: بمنع.
١٥ ك – لزومه، صح هامش.
١٦ ق ب ع + فالصواب أن يجاب هكذا يختار (ع: نختار) الشق الثاني وهذا (ع: هو) أن الكلامَ الملقى إلى المنكر مؤكدًا قوله فيلزم حينئذ من صدق الكبرى تأكيدُ المؤكد وهو تحصيلُ الحاصل بهذا (ق ع + قلنا تحصيل بهذا) التحصيل جائزٌ بل واجب، وإنما المحالُ وهو تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل (ع – جائز بل واجب وإنما المحال وهو تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل) وليس بلازم لأن المرادَ بالتأكيد جعلُ الكلام مشتملًا على المؤكد لا معروضًا له فتدبر.
١٧ ق ب ع – والتحقيق أن الإلقاء ونحوَه قد يُذكر ويراد به حقيقة الإلقاء... ثم قال المولى المجيب.

وقد يذكر ويراد به إرادته، والتأكيد أيضا قد يراد به جعل الملقى مشتملا على المؤكدات، وقد يراد به جعله معروضا لها. فإن أريد بالإلقاء إرادتُه وبالتأكيد جعلُه مشتملا عليها أو معروضا لها، يصح الكبرى في نفسها غير منضمة إلى الصغرى؛[1] لأن ما أريد إلقاؤه يتناول الخالي عن المؤكدات والخالي بها، وكذا إن أريد بالإلقاء حقيقته وبالتأكيد جعله مشتملا عليها، وأما إذا أريد بالإلقاء حقيقتُه وبالتأكيد جعلُه معروضا لها فلا تصح أصلا، وهذا هو منشأ الإشكال لكنها إذا ضُمَّتْ إلى الصغرى يجب أن يحمل التأكيد على جعله مشتملا عليها ليظهرَ اندراجُ الأصغر تحت الأكبر، إذ لا يمكن أن يجعل هذا الكلام الجزئيّ معروضا للتأكيد فليتأمل![2]

ثم قال المولى[3] المجيب: ولْنُوردْ ههنا بحثًا خاليا عن المغالطة، وهو أن الفاضل التفتازاني اختار أن مقتضى / الحال في هذا المقام هو الكلامُ الكليّ[4] المكيّفُ بكيفية التأكيد [٤٦ظ] مثلا، لا نفسُ الكيفية التأكيدية. وإلا لَمَا صحَّ أن يقال: علمُ المعاني «علمٌ يُعرف به أحوالُ اللفظ العربي التي بها يُطابق اللفظُ مقتضى الحال.»[5] واستدل على ذلك بالمذكورية التي هي صفة الكلام دون الكيفية،[6] وهي المفهومة من تعريف السكاكي حيث قال في آخر تعريف علم المعاني: «على ما يقتضى الحال ذكرُه.»[7] وجعل المطابقة من قبيل[8] الجزئيّ لِلكلي على عكس المطابقة المنطقية. واختار السيد الشريف في شرح **المفتاح** أن مقتضى الحال هي الكيفيةُ، ومعنى المطابقة اشتمالُ الكلام على الكيفية، وحملُ اتصافِه بالمذكورية على المجاز مثل اتصاف الالتفات بالمسموعية[9] كما في عبارة السكاكي حيث قال: وكل التفات متى صرت من سامعيه عرفك ما موقعه.[10] فأي هذين الاعتبارين أحقُّ بالقبول والرجحان مع من؟

يقول الفقير: تعيينُ الطرف الراجح موقوفٌ على نقلِ كلام كل[11] من الفاضلين، وبيانِ ما يرد عليه ويندفع عنه. فأقول وبالله التوفيق: ذهب العلامة التفتازاني إلى أن مقتضى الحال كلامٌ كليّ مشتمل على الخصوصية، واستدل عليه بوجهين:

---

١ ك – في نفسها غير منضمة إلى الصغرى، صح هامش.

٢ ك – على جعله مشتملًا عليها ليظهر اندراج الأصغر تحت الأكبر، إذ لا يمكن أن يجعل هذا الكلام الجزيي معروضًا للتأكيد فليتأمل، صح هامش.

٣ ع – المولى.

٤ ق – الكلي.

٥ **شرح المختصر** لسعد الدين التفتازاني، ١/٣٤.

٦ نفس الكتاب، ١/٣٥.

٧ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ١٦١.

٨ ق ب ع + مطابقة.

٩ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٤٧-٤٩.

١٠ قول السكاكي هكذا: «وكل التفات وارد في القرآن متى صرت من سامعيه عرفك ما موقعه.» **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ٢٠١.

١١ ب ع – كل.

**أحدهما**: قول صاحب **المفتاح** في تعريف علم المعاني: «تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره.»[1] فإن المذكور حقيقةً هو الكلام، لا الحذف أو التقديم أو التعريف أو نحو ذلك.

**والثاني**: قول صاحب **الإيضاح**[2] في تعريفه أيضًا: «أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق[3] اللفظ مقتضى الحال.»[4] فإن المراد بالأحوال، التأكيدُ والتعريف والتقديم والتأخير ونحو ذلك. فكيف يصح قوله الأحوال التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، وليس مقتضى الحال إلى تلك الأحوال بعينها؟

وذهب الفاضل الشريف إلى أنه نفس الخصوصيات، واستدل عليه بنص صاحب **المفتاح** عليه إجمالا أولا حيث قال: فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه إلى غير ذلك؛ وتفصيلا ثانيا حيث قال: وأما الحالة التي يقتضي طي ذكر المسند / إليه، وأما الحالة التي [٤٧و] تقتضي إثباته إلى غير ذلك.[5] وأجاب عن الوجه الأول من وجهي استدلال الشارح بوجوه:

أحدها: تأويل كلام صاحب **المفتاح** بأن بعض المقتضيات كالمؤكدات وأداةِ[6] التعريف مما يذكر، فوجب حمل الذكر على التغليب رعايةً لما صرح به في الإجمال والتفصيل. قلت[7] للعلامة أن يقول: لا نسلم أن المقتضى هو المؤكد والأداة، بل التقييد[8] بالتأكيد والتعريف بالأداة. كما صرح به صاحب **المفتاح** بقوله: فإن كان مقتضى الحال تقييده بالتأكيد، فحسُن الكلام تحليه بشيء من مؤكدات الحكم؛ وبقوله وأما الحالة التي يقتضي التعريف باللام سلّمناه. لكن التغليب إنما يصح إذا كان المذكور غالبا على غيره بجهة[9] من الجهات المعتبرة، وههنا ليس كذلك. فالأولى أن يترك طريق التغليب،

---

١ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ١٦١.

٢ ك – الإيضاح، صح هامش.

٣ ب: يطابق بها.

٤ **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٥٢/١.

٥ هذه الجمل لا تفهم؛ لأن المؤلف يعد أحول مقتضى الحال فقط، سياق المتن هكذا: «فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم؛ وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة؛ وإن كان مقتضى الحال طيّ ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه؛ وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب.» **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ١٦٨.

٦ ب: أو أداة.

٧ ب: يقول الفقير.

٨ ك – التقييد، صح هامش.

٩ ع: كجهة.

ويجعل الذكر مجازا عن الإيراد من قبيل ذكر المقيد وإرادة المطلق بقرينة ما ذكر في الإجمال والتفصيل.

وثانيها: إن المذكور حقيقة هو الكلامُ الجزئي المسموع، دون الكلي المعقول الذي جعلته مقتضى الحال. فكما يصح جعلُ الكلي مذكورا بذكر جزئيه لكونه في ضمنه، كذلك يصح جعل الأحوال مذكورة بذكر الكلام المشتمل عليها لكونها كيفيات له. قلت للعلامة أن يقول: فرق بين كلي الشيء وكيفيته. فإن الأول عين التي بالنظر إلى الوجود دون الثاني، ولا يلزم من إعطاء الأول حكم الشيء إعطاء الثاني إياه.

وثالثها: إن السكاكي كما جعل الالتفاتَ مسموعا لتعلُّقِه بالمسموع، جعل أيضا ما يتعلق بالمذكور مذكورا. قلت: هذا وجه حسن يندفع به الاستدلالُ الأول للعلامة. وأما استدلالُه الثاني فيمكن أن يدفع بأن المراد بأحوال اللفظ، الخصوصياتُ الجزئية؛ وبمقتضى الحال، الخصوصياتُ الكلية. ومعنى التعريف الأحوال الجزئية التي بسبب اشتمال الكلام عليها، يشتمل على الخصوصيات والاعتبارات الكلية. لأن المشتمل على المشتمل على الشيء مشتملٌ على ذلك الشيء بواسطته. فظهر أن الرجحان مع الفاضل الشريف لِسلامة دليلِه عن النقض والتزييف.

## [البحث الخامس: الإسناد الخبري]

[٤٧ظ] قال المولى الباحث: البحث الخامس. / قال علماء المعاني في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[١] معناه: «"وما رميت" حقيقةٌ؛ "إذ رميت" صورةٌ.»[٢] فيه بحث؛ لأنه على هذا التقدير لا يكون هذه[٣] الآية الكريمة مِثالا لِتنزيل وجودِ الشيء منزلةَ عدمِه. لأن وجودَ الرميِ الصّوريِّ الذي صدرَ من رسول الله[٤] صلى الله عليه وسلم، ما نزل[٥] وجوده منزلة العدم. والرمي الحقيقي ما وجد منه، فما وجه ما قالوا به؟

وقال المولى المجيب: إن جواب هذا السؤال يقتضي تمهيدَ قاعدة من قواعد التحقيق. وهي: أن القُرب الحاصل للإنسان الكامل على نحوين. أحدهما: قرب النوافل، وهو الناطق عنه قوله[٦] عليه السلام: «لا يزال عبدي يقترب إلي بالنوافل حتى أُحِبَّهُ فإذا أحْبَبْتُهُ

١ سورة الأنفال، ١٧/٨.
٢ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٦١.
٣ ك – هذه، صح هامش.
٤ ق: عن رسول الله.
٥ ب: لما نزل.
٦ ك – قوله، صح هامش.

كنتُ له سمعًا يسمع بي وبصرًا يبصر بي ولسانا ينطق بي ويدًا يبطش بي»[1] وفي هذا المقام يسير الإنسان سيرَ مُحبّي وسلوكُه متقدمٌ على جذبته. والفعل مضاف إليه، لكن به تعالى كما فُهم من الحديث من إثبات السمع والإبصار[2] وغيرهما له، لكن به تعالى. وثانيهما: قرب الفرائض، وهو أقوى من قرب النوافل والسير هناك[3] سير[4] محبوبي، وجذبته متقدمة على سلوكه، والفعل مضاف إلى الحق لكن في مظهرية[5] العبد، كما قال عليه السلام: «إن الله تعالى قال على لسان عبده[6] سمع الله لمن حَمِدَهُ.»[7] وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال، ٨/١٧] من هذا القبيل. ونسبة هذا المقام إلى الأول نسبةُ الشمس من السُّهى، ونسبة الإصباح من المصباح. ولقد عبّروا عن الأول بالصورة، وعن الثاني بالحقيقة. وكثيرا ما ينزل الضعيف في جنب القوي منزلةَ العدم[8] لِاضمحلالِ أثره في مقابلةِ اضمحلالِ أثرِ الشمعِ[9] الموقدِ في مقابلة سلطان قوة تجلي الشمس. فقول الباحث: "الرمي الصوري موجود وليس بمنزل منزلة المعدوم" مسلّم مقدمته الأولى دون الثانية. إذ قد بيّنا أن الضعيف المضمحل الأثر ينزل منزلةَ المعدوم، وإن كان غير معدوم؛ كما أن الكواكب بعد طلوع الشمس لا تصير معدومةً لكن لا تظهر أنوارُها في جنب / قهرمان [٤٨و] سلطان ضياء[10] الشمس فكأنها معدومة. وهذا توضيح لا مزيد عليه.

يقول الفقير: قد أطنب هذا الإطناب مع خلط الاصطلاح، ولم يحقق الكلام بالذب[11] عنه والإصلاح. وذلك لأن البحث إنما ورد على عبارة علماء علم المعاني، حيث مثّلوا تنزيلَ وجودِ الشيء منزلةَ عدمه بهذه الآية. ثم قالوا: معناه "وما رميت" حقيقة، "إذ رميت" صورة. فورد عليهم أن تقديركم هذا يُخرج الآيةَ عن كونِها مِثالًا لِتنزيل وجودِ الشيء منزلةَ عدمه؛ لأن النفي والإثبات حينئذ لَمْ يتَواردا[12] على شيء واحد بل النفيُ ورد على الرميِ الحقيقيّ والإثباتُ على الصوري. وهذا الجوابُ إنما يكون جوابًا[13] عمَّا يورَد على الآية: أن الرمي من الرسول عليه السلام موجود حقيقة، فكيف قيل: "وما رميت"؟

---

١ **صحيح البخاري**، باب التواضع ٨/١٠٥؛ **صحيح مسلم**، ٤/٢٠٦١.

٢ ق ب ع: البصر.

٣ ب: ههنا.

٤ ب – سير.

٥ ك – الحق لكن في مظهرية، صح هامش.

٦ ع – على لسان عبده، صح هامش.

٧ في متن الحديث: «على لسان عبده» **صحيح مسلم**، ١/٣٠٥.

٨ ق – منزلة العدم.

٩ ب – الشمع.

١٠ ق – الشمس لا تصير معدومة لكن لا نظهر أنوارها في جنب قهرمان سلطان ضياء، صح هامش.

١١ ب: الذات.

١٢ ب: ليس بوارد.

١٣ ك – جوابا، صح هامش.

فظهر أن ذلك الإشكال من هذا الذب إنما هو مثل النون من الضب.[1] فالصواب في الجواب ما أفاده[2] السيد[3] رحمه الله في شرحه **للمفتاح**: أن النفي والإثبات واردان على شيء واحد باعتبارين، فالمنفي هو الرمي باعتبار الحقيقة، كما أن المثبت أيضًا هو الرمي باعتبار الصورة.[4] فمرادُ أهل المعاني بيانُ مجرد[5] الاعتبارين فتدبر!

## [البحث السادس: التناسب بين المسند والمسند إليه]

قال المولى الباحث:[6] البحث السادس. قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [سورة الحجرات، ١٤/٤٩] الآية، قال علماء العربية فيما أُسند إلى الظاهر من الجموع[7] وغيره:[8] "التذكير والتأنيث من غير ترجيح". فنحن نعلم أن ما صدر من الله تعالى مشتملٌ على حكم ومصالحَ. فما الحكمةُ في ترجيحِ أحد المتساويين في نفس الأمر مع[9] جواز الآخر ومساواتِه؟ ويدل على عدم الرجحان اختيارُ الله تعالى تارةً جانب التذكير في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾ [سورة يوسف، ٣٠/١٢] وتارةً جانب التأنيث كما في هذه الآية.

وقال المولى المجيب: الباحث[10] سلمه الله تعالى، كفانا بكرمه مؤونة الجواب، حيث أجاب عن سؤاله في عين سؤاله، حيث ذكر الاختيارَ وحكم بمساواة الأمرين وعدمِ رجحان أحدهما على الآخر، فاختيارُ أحد الجائزين[11] شاهدا وغائبا قد لا يكون حكمته ومصلحته سوى الافتنان، وإظهار أنه ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [سورة آل عمران، ٤٠/٣] / و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [سورة المائدة، ١/٥] ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء، ٢٣/٢١] على أن لنا أن نقولَ في حكمة اختيارِ تأنيث الأعراب: إنهم لِما لم يبلُغوا مبلغَ الرجال الكامل العقول الموصوفين بظهور ثمرة الذُّكورة، ولم يتعدوْا نقائصَ النفوس الموصوفة بالأنوثة، نَزلوا منزلة الإناث. إذ لو كمُلتْ عقولُهم مثل عقول الرجال، لَدخل الإيمانُ في قلوبهم. فإن قلتَ: هل يمكن مقابل هذا الاعتبار في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾ [سورة يوسف، ٣٠/١٢]؟ قلت: نعم، لأن زليخة لما علق قلبُها بيوسفَ وقد شغفها حُبا، [٤٨ظ]

---

١ ع – الذب إنما هو مثل النون من الضب، صح هامش.
٢ ق ب ع: أشار إليه.
٣ ق + الشريف.
٤ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٦١.
٥ ق ب: مجرد بيان.
٦ ب: المجيب.
٧ ق: المجموع.
٨ ق ب: وغيرهما.
٩ ب + أن.
١٠ ع – الباحث، صح هامش.
١١ ب: الجزئين.

وتلك النسوةُ أدركوا نقصَها واتباعَها لِهَواها، ووصفوها بالضلال المبين –وهذا المعنى من شأن العقل الموصوف بالذكورة– ناسب المقام أن ينزلْنَ منزلةَ الذكور بتجريد ما أسند إليه من القول من[1] علامة التأنيث. ثم قال: ولَقائلٌ أن يقول: إن الباحث قال: الفصل الخامس فيما يتعلق بعلم البلاغة، وعلم البلاغة هو المعاني والبيان وتابعُها هو البديع. فبحثُ تاءِ التأنيث من الوظائف النحوية، وليس من الوظائف المعانيّة ولا البيانيّة ولا من علم البديع. فما كان جديرا بأن يلزّ[2] في قرن[3] أبحاث علم البلاغة.

يقول الفقير: الجواب[4] صواب، وأما المناقشة[5] الأخيرة فواهية؛[6] لأن[7] البحث ليس من تاء التأنيث[8] بل عن الخاصية المتعلقة بلفظ خالٍ عن التاء تارة، وخال بها أخرى، وما ذلك إلا بحث علم المعاني. والعجب أن الجواب الذي ذكره إنما هو من اعتبارات أهل المعاني. فإذا لَمْ يكن السؤالُ متعلِّقًا بعلم البلاغة لَمْ يكن جوابُه مطابقا له. فليتأمل!

## [البحث السابع: حذف المسند]

قال المولى الباحث: البحث السابع. قال علماء المعاني في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [سورة العنكبوت، ٦١/٢٩] الآية، إن هذه الآية من قبيل الجواب عن سؤال محقق. وقال التفتازاني[9] في هذا المحل: لو تحقق السؤال لَكان جوابًا لِسؤال محقّقٍ على تقدير محقق السؤال.[10] وحاصل كلامِ السيد الشريف أنّ ذات السؤال محقق وإنْ لم يكن الوصف العنواني محقق.[11] وفي المذهبين بحث. أما فيما / ذهب إليه [٤٤٩و] التفتازاني فَلِلْفرق بين تقديرِ التحقق ونفسِ التحقق، ولا يلزم مِن ترتّبِ الحكم على المحقق تَرَتُّبُهُ على ما قُدّر تحققه. فليتأمل! وأما فيما ذهب إليه السيد[12] فلأن الجوابَ إنما يكون جوابًا

---

١ ك – من، صح هامش.

٢ لَزَّه يَلُزُّه لَزًّا ولَزازًا أو لَزَّ الشيءَ بالشيء وأَلَزَّه أي شَدَّه وأَلصقه. **الصحاح** للجوهري، ٨٩٤/٣؛ **لسان العرب** لابن منظور، ٤٠٤/٥.

٣ ب: يذكر في كون.

٤ ق ب ع + الذي ذكره لقوله على أن لنا أن نقول إلى آخره.

٥ ق ب ع + الأولى و.

٦ ق ب ع: فواهيتان؛ ق ب ع – لأن.

٧ ق ب ع + أما الأولى فلأن الجواب لا يحصل بمجرد ذكر الاختيار والحكم بالمساواة وإنما يحصل بذكر الافتنان وإظهار أنه ﴿يفعل ما يشاء﴾ ﴿ويحكم ما يريد﴾ ولم يذكره الباحث وأما الأخيرة فلأن.

٨ ق ب ع: عن تاء التأنيث.

٩ ب – وقال التفتازاني... لسؤال محقق.

١٠ في نَقلِ البَاحثِ من قول التفتازاني ومن قول السيد الشريف الجرجاني في الأسفل خَطأ، سَيأتِي عند شَرْحِه قول كِلَيْهما انظر: **المطول** للتفتازاني، ص ٣٠٦؛ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٧٣، ١٧٤.

١١ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٧٣، ١٧٤.

١٢ ق ب ع + الشريف.

لو سُئل محققًا أو مقدرًا، وقبلَ السؤالِ لا يُقال إنه جوابٌ لِسؤالٍ لِعدم تحقق السؤال بالفعل، ولا يغني ذكرُ مَن خلق إذا لم يُتصف بكونه سؤالًا بالفعل، فما وجهه؟

وقال المولى المجيب: أقولُ قبلَ الاشتغالِ بالجواب عن إيرادَيْهِ على كلامَيِ الفاضلين: قد أخلّ الباحثُ في نقل كلام الفاضل التفتازاني حيث غيّر قوله: «وإن هذا الكلام عند تقدير ثبوت ما فرض من الشرط والجزاء يكون جوابًا عن سؤال محقق»[1] إلى قوله: "لو تحقق السؤال لكان جوابًا لسؤال محقق[2] على تقدير تحقق السؤال"، ففِيهِ خللٌ من وجهين:

أما الأول: فهو أنه[3] أعني المغير إليه غير واف[4] بمضمون المغير؛ لأن الأصل المغير يشتمل[5] على الشرط والجزاء، ومضمون ما غيره[6] إليه لا يشمل إلا على فرض تحقق السؤال لا غير.

وأما الثاني: فلأنه يشتمل على الزائد المستغنى عنه، وهو قوله: "على تقدير تحقق السؤال"؛ إذ عنه غنيته بقوله: "لو تحقق السؤال"، ثم نقول في الجواب عن إيراديه.

أما عن إيرادِه على الفاضل التفتازاني بقوله: "لا يلزم من ترتب الحكم على المحقق ترتبه على ما قدر تحققه" فهو أنّا قد تأملنا فيه كما أمرنا بالتأمل. فلاح لنا أن دعواه[7] هذه محل الاستفسار بأن نقول له: ماذا أردتَ بالحكم المترتب على المحقق ههنا؟ فإن أردت به وجوبَ القرينةِ لِلْحذف كما هو المذكور في المتن حيث قال: «ولا بد للحذف من قرينة»[8] فلا وجهَ لِمَنعِ ترتّبِ هذا الحكمِ على ما في الآية؛ فإنّ في الآية حذفًا لا محالةَ؛ أعني في قوله تعالى: ﴿لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ فهو إما الفعلُ بأن يكون التقديرُ: "خلقهن الله" أو الخبرُ بأن يكون التقدير: "الله[9] خلقهن". ومَنْ ادّعى بأنّ الحذفَ في هذه الآية غني عن القرينة، فقد كابر. -وإن أردتَ به صلاحيّةَ المذكور في الآية لأن يكون قرينة المحذوف- لأنه أمر فرضيّ لا محقق، فلا نسلم أن كونَه فرضيًّا / مانعٌ من صلاحيته [٤٩ظ]

---

١ **المطول** للتفتازاني، ص ٣٠٦.

٢ ب – إلى قوله لو تحقق السؤال لكان جوابا لسؤال محقق.

٣ ع – أنه.

٤ ق ع: غير ذات.

٥ ب + مستعمل؛ ب – المغير يشتمل.

٦ ق ب: غير.

٧ ب: دعوات.

٨ أنظر لتمام قول التفتازاني: «ولا بد للحذف من قرينة كوقوع الكلام جوابا لسؤال محقق» **المطول** للتفتازاني، ص ٣٠٦.

٩ ق – الله.

لكونه قرينةَ الحذف. فإن الكلام المشتمل على الحذف وعلى قرينة المحذوف أعمُّ مِمَّا يدل على التحقق وعلى فرض التحقيق. وإن أردتَ أيها الباحثُ من الحكم المترتب على المحقق أمرًا وراءَ هذين[1] المعنيين، فبيّنْه لَنا حتى نتكلم عليه.

وأما الجواب عما أورده على السيد بأن الجواب إنما يكون جوابا لو سُئل محققا أو مقدرا، وقبل السؤال لا يقال إنه جواب لسؤالٍ لِعدم تحقق السؤال بالفعل. فهو أن السيد إنما نفى ههنا وجودَ وصف السؤالية والجوابية بالفعل في الآية، لا كونهما مفروضين فيها بل قال في آخر كلامه: «بأن الاتصاف بهما مفروض في الآية.»[2] فقول الباحث بأن الجواب إنما يكون جوابا لسؤال لو سئل محققا أو مقدرا، لا ورودَ له أصلا على كلام السيد. وإنما كان له ورود عليه إنْ "لو لم يكن قائلا لمفروضية[3] السؤال في الآية، وهو قائل بها". ثم إني أقول نصرةً للسيد بأن الأشياء تتبين بأضدادها، وقد جعل مقابل المحقق ما لم يكن له ذكر في الكلام. وإن كان لمنشئية[4] ذكر فيه، نحو:

لـيُـبْـكَ يـزيـدُ[5] ضـــارعٌ... البـيـت.[6]

ومنه يعلم أن ما في الآية وإن جاء بالفرض والتقدير لكنه محققٌ بهذا المعنى. وهذه خلاصة ما قصده السيد الشريف رحمه الله. فالحمد لله على ما جعلنا أولى[7] الناس بنصرة كلامه وإن لم نُدرِكْه صورة، ولم يتفق لنا الوصولُ إلى صُحبته. فأي[8] عجيبةٍ أعجبُ مِمَّنْ يفتخر بصحبته والانتساب إليه ثم يورِد الشكَّ على كلامه من غير أن يدفعه[9] عنه! والتلميذ الأديب المؤدبُ يجب عليه تعظيم أستاذه، والذب عن كلامه إذا أورد عليه فضلا عن أن يورد عليه.[10] ولقد اكتفينا بهذه النكتةِ الناصرة عن البحث الموعود؛ فإنها من النفائس لِمنْ عرفَ قدرها.

---

١ ق – هذين.

٢ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٧٤.

٣ ق ب: بمفوضية.

٤ ق: بإنشائه؛ ب: المنشإية. | كتبت كلمة "لمنشئية" في نسخة الأم هكذا.

٥ ق: ليتك زيد.

٦ تمام البيت: لِيُبْكَ يَزيدُ ضارِعٌ لخُصومَه – ومُخْتَبِطٌ مِمّا تُطيحُ الطَّوائحُ. في نسبة هذا البيت اختلاف. نسبَهُ الزمخشري لمزرد أخي الشماخ، وعند ابن السبكي أنه لمرة بن عمرو النهشلي في يزيد بن نهشل، ويروى أيضًا للحارث بن ضرار النهشلي وللبيد بن ربيعة، ولكن البلغاء أكثرهم نسبوه إلى نهشل بن حرى. **الإيضاح في علوم البلاغة** للقزويني، ٢/١٠٨؛ **شرح المختصر** لسعد الدين التفتازاني، ١/١٣٠، ١٣١؛ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٧٥.

٧ ع: أول.

٨ ب: فإن.

٩ ع: يدفع.

١٠ ع – عليه، صح هامش.

يقول الفقير: كل من الجوابين عن الإيراد على الفاضلين مدفوع. أما **الأول**: فلأن ما ذكرَه من المحتملين للحكم المترتب على المحقق ليس شيء منها محتملا له. أما الأول فظاهر؛ لأن وجوبَ القرينةِ كيف يكون حكمًا مترتبا على المحقق؟ وأي مناسبة / بينهما تصح كونُه أثرًا له؟[1] وأما **الثاني**: فكذلك أيضا؛ إذْ ليس لصلاحية المذكور في الآية لأن يكون قرينة المحذوف صلاحية لأن يكون حكما مترتبا على المحقق على اعتبار هذا الفاضل؛ فإن التحقق عنده ليس عبارة عن الذكر في النظم. فالحق أن هذا المحل ليس محل الاستفسار لظهور أن المراد بالحكم المترتب على المحقق كونُ ذلك المحقق قرينة لمحذوف في جوابه.[2] [٥٠و]

فالصواب في دفع الإيراد أن يقال: ترتب هذا الحكم على المحقق ليس لخصوصية كونه محققا، وهو ظاهر، بل لتضمنه ما يدل على المحذوف. فإذا تضمنه ما قُدر تحققُه يترتب[3] عليه ذلك الحكم أيضًا البتة.

وأما الثاني: فلأن حاصل بحثِ الباحث على السيد أن ما ذكرَه لا يُلائم قول المصنف كوقوع الكلام جوابا لسؤال محقق؛ إذ المفهومُ منه أن يُتصف الجوابُ والسؤال بالجوابية والسؤالية بالفعل، وإن كان السؤال مقدرا فالقول بأن اتصافَهما بهما مفروضٌ يُنافِيه، فكيف يصح دفعه[4] بأن السيد قائلٌ بمفروضية اتصافهما بهما؟ فإن هذا عين الإشكال.

فظهر أن النكتة الناصرة قاصرةٌ؛ لأنها إنما تفيد صحة إطلاق المحقق على مثل هذه العبارة، والمقصود تصحيحُ إطلاقِ الجواب والسؤال المحقق على مثل هذا الجواب والسؤال جميعًا. فالنصرة الكاملة أن يقال: ليس المراد بالجواب والسؤال حقيقتَهما حتى يحتاج إلى التحقيق أو التقدير، بل المرادُ بكل منهما ما يكون على صورته سواءً أُتصف بوصف السؤالية والجوابية بالفعل أو لا. فإن قوله تعالى: ﴿مَنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [سورة العنكبوت، ٦١/٢٩] إنما كان بيانًا للسؤال المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم﴾ [سورة العنكبوت، ٦١/٢٩] لكونه على صورة السؤال، وقوله تعالى إنما وقع موقع الجواب لكونه على صورته. وكذلك المراد بالتحقق: التحقيقُ في النظم، سواءً تحقق مضمونُه[5] في الواقع أو لا. فإذا اتضح المقال، اندفع الإشكال.

---

١ ق ب ع + والمذكور في المتن ليس ذلك كما يظهر على الناظر فيه وسيأتي بيانه.

٢ ق ب ع + كما هو معنى صريح عبارة المصنف.

٣ ب: ترتب.

٤ ع – يصح دفعه.

٥ ك – مضمونه، صح هامش.

**[البحث الثامن: العطف على المسند إليه]**

قال المولى الباحث: البحث الثامن. قال أرباب المعاني في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سورة سبأ، ٢٤/٣٤] إنه لو كان تقديرُ الكلام "وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" أو يكون التقديرُ "وإنا وإياكم لعلى هدى وفي ضلال مبين" لَأدَّى إلى خلاف / المقصود، فيجب أن يذكر "أو" في الموضعين. فيه [٥٠ظ] بحث؛ لأن "أو" لو لم يُذكر في الموضعين، وذُكرت "الواو" بدلها، لَاستقامَ المعنى، ولحصل فيه نوع من وجوه التحسين، وهو اللف والنشر على الترتيب. فما وجهُ قولِهم مع وجود المحل الصحيح؟

يقول الفقير: هذا البحثُ في غاية الضعف؛ لأن أربابَ المعاني لم يقولوا: إن "أو" لو تُركت في الموضعين لا يستقيم معنى أصلا، ولا يحصل نوع حسن قطعًا بل قالوا لَأدَّى إلى خلاف المقصود، وعنوْا به كونَ الكلام منصفا. فإن أراد باستقامة المعنى استقامةَ أصل المعنى، أعني المعنى الوَضْعيّ، سلمناه لكنه لا يفيد؛ لأن الكلام ليس فيه. وإن أراد استقامة[١] ما أُريد بهذا النظم، فهو ممنوع.

والتحقيق ما أفاده السيد الشريف[٢] رحمه الله. إن "أو" الأولى لو تُركت، لَتبادر كون الفريقين معا، إما على هدى، وإما في ضلال، وليس بمراد؛ ولو تَرَكتَا معًا، تبادر من الكلام أنه نشرٌ على ترتّب اللف، وخرج عن كونه كلاما منصفا. وأما ترك الثانية وحدَها فمما يُشوّش المعنى. وذلك؛ لأنّ المتبادرَ من ظاهر[٣] "أو" أن يكونَ أحد الفريقين على هدى وفي ضلال مبين، فيؤدي إلى اجتماع[٤] المتنافيين. فظهر من هذا التقرير أن قولَ الفاضل المجيب: إذْ لوْ ذكر "أو" في الأول دون الثاني لأفاد[٥] أن أحد الفريقين جامعون لكلا الوصفين[٦] ليس كما ينبغي؛ لأن هذه الإفادة ليست بقطعية فتدبر![٧]

قال المولى المجيب: إني مُورد ههنا بحثا شريفا هديةً مني إلى كل ذكيّ جُبلَ على الإنصاف طبعُه، وعصم عن الاعتساف نفسه، وقليل ما هم. وهو أن السكاكي وكذا

١ ق: باستقامة.

٢ انظر لقوله: **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٣٩.

٣ ق ب ع + كلامه. | وإنما قال هكذا لاحتمال أن يكون "أو" لمعنى "الواو" تأمل! صح هامش ك ق ع.

٤ ب: احتمال.

٥ ق: فإذ.

٦ ع: الوضعين.

٧ ك – فظهر من هذا التقرير (أن) قول الفاضل المجيب إذ لو ذكر "أو" في الأول دون الثاني، لأفاد أن أحد الوصفين جامعون لكلا الوصفين ليس كما ينبغي، لأن هذه الإفادة ليست بقطعية فتدبر، صح هامش.

صاحب **التلخيص** لم يذكرا في العطف بـ"أو" إلا الشكَّ والتَّشْكيك.[1] وإنما ذكر الإبهامَ عقيبَهما[2] الفاضلُ التفتازاني،[3] فسكوتُهما عنه واقتصارُهما على ذكر الشك أو التشكيك لا يجوز أن يكون لِاندراج الإبهام في أحدهما؛ إذْ لا شكَّ في جانب المتكلم وذلك ظاهر، ولا تشكيكَ للسامع أيضًا؛ إذ المقصود ههنا[4] ليس هو إيقاعُ التردّدِ في ذهن السامع بل التنبيهُ عليه بأنه هو الكائنُ على الضلال على ما قررنا. فلِمَ لَمْ يتعرضا بمثل[5] هذه النكتة الشريفة المتعلقة بكلمة "أو"؟

يقول الفقير: حملُ[6] هذا الكلام على الإبهام دون التشكيك ركيكٌ. أما أولًا فلِمَا صرح به / الفاضل نفسُه في شرحه **للمفتاح**[7] أن الكلامَ المشتمل على كلمة "أو" قد [٥١و] يكون المقصود به الدلالةَ على أن المتكلمَ شاكٌّ فيه أو يكون المقصود جعلَ السامع شاكًّا فيه لغرض من الأغراض، وإنْ كان أصلُ وضع الكلام للإبهام؛ فإذا كان الإبهام معنًى وَضعيًّا كيف يصح أن يَعد خاصيته؟ وأما ثانيا فلأنَّ صاحب **المفتاح** قد عدّ هذه الآية من قبيل إسماع المخاطبين الحق على وجهٍ لا يزيد غضبهم، وهو تركُ تخصيصِ طائفةٍ بالهدى وطائفة أخرى بالضلال؛ لِيتفكروا في أنفسهم، فيؤديَهم النظر الصحيح إلى أن يعترفوا أنهم هم الكائنون في ضلال مبين. والمناسب بهذا المعنى هو التشكيك لا الإبهام؛ لأن الموصوفَ بالجهل المركب لا يَتأتَّى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني.[8] إذ الشكّ من شرائط النظر كما صرح به في **المواقف**[9] وغيره.[10] فلما أراد النبي عليه السلام إنجاءَهم عن وَرْطَة الجهل المركب هَداهم إلى طريق الشك لِيتأتى منهم النظر الصحيح الموصل إلى الحق. يا معشرَ أهل التمييزِ[11] والإنصافِ المتجنبين عن الزيغ والاعتساف! هل هذه الدقيقة هي الحقيقة بأن تُوصف بالشرف، ويتصلّفَ[12] في شأنها أم القول بأن النكتة الفلانية قد بينها بعض العلماء؟ فلِم لم يتعرض[13] الباقون ببيانها؟

---

١ **مفتاح العلوم** للسكاكي، ص ١٩١.

٢ ق: عقبيهما؛ ب، ع: عقبهما.

٣ **المطول** للتفتازاني، ص ٢٥٠.

٤ ق – ههنا.

٥ ق: فلم يتعارضا مثل؛ ع: فلم فلو لم يتعارضا.

٦ ق ب ع + الفاضل التفتازاني.

٧ ب: التفتازاني.

٨ ق ب ع + صرح به في المواقف وغيره حتى جعل بعضهم.

٩ **كتاب المواقف** لعضد الدين الإيجي، ١٥٣/١، ١٦٧.

١٠ ق ب ع – كما صرح به في المواقف وغيره.

١١ ق ب: التميز.

١٢ تَصَلَّفَ: تَصَلَّفَ الرجلُ: قَلَّ خيرُه أو تَكَلَّفَ الصَّلَفَ. والصَّلَفُ: هُوَ الغُلُوّ فِي الظَّرْف والزِّيادةُ عَلَى المِقْدار مَعَ تَكَبُّرٍ. **لسان العرب** لابن منظور، ١٩٧/٩؛ **القاموس المحيط** للفيروزآبادى، ٨٢٨/١.

١٣ ك – يتعرض، صح هامش.

## [البحث التاسع: الوصل والفصل بأداة "أو" عند اتحاد الوصف]

قال المولى الباحث: البحث التاسع. قال الشيخ في **المطول** في أثناء بحث التعريف: «فإن قلتَ هذا جَارٍ[1] بعينه في الخبر المنكر نحو: "زيد إنسانٌ أو قائم" مثلا، فإنهما متحدان في الوجود، فيلزم أن لا يصدق الإنسان والقائم على غير زيد، وفساده ظاهر. قلتُ: المحمول هنا[2] مفهومُ فردٍ من أفراد الإنسان والقائم، ولا يلزم من اتحاده "بزيد" مثلا اتحاد جميع الأفراد الغير المتناهية به».[3] فيه بحث؛ لأن المحمول في قولك: "زيد إنسان أو قائم" مثلا هو نفس الجنس مع قطع النظر عن جنسيته وفرديته أيضا، فالمحمول هو مفهوم الإنسان من حيث هو هو، لا مفهوم فرد من أفراد الإنسان، ولا مفهوم الإنسان باعتبار جنسيته وإن صدق عليه الجنس. وقولُه: "يلزم أن لا يوجد الإنسان إلا في زيد ويكون الجنس منحصرا / في زيد حينئذ ولا يوجد فردٌ من الإنسان في غير زيد بناءً على [٥١ظ] اتحاد الجنس معه"[4] ممنوعٌ. وإنما يكون كذلك لو كان المراد من الإنسان العام يعني أن كونه[5] كذلك على تقدير اعتبار العموم معه، وهو ممنوع. إذ لم يعتبر العموم والخصوص وسائر العوارض واللواحق كلها معه بل المعتبر هو صدق الطبيعة على زيد مثلا، وهو فرد من أفراد تلك الطبيعة، وكيف لا؟ وقد وقع إطباق العلماء أن المحمول كلّيّ سواء كان مفهوم الفرد أو مفهوم الجنس، فلا يكون عاما، وإلا يلزم أن يكون جميع أفراد ذلك الكلي منحصرا في زيد بناء على الاتحاد، وهذا عين ما هرب منه، فليتأمل!

وقال المولى المجيب: إن الباحث سرق هذا البحث من حواشي السيد على **المطول**، فلننقل ما فيه حتى يتبين لك كيف سرق. لكن أولا ننقل بقية كلام التفتازاني الذي سكت عنه الباحث. قال رحمه الله عقيب قوله: «ولا يلزم من اتحاده بزيد مثلا اتحاد جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف المعرف، فإن المتحد به هو الجنس نفسه، فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس، وفيه نظر».[6] قال السيد في بيان وجه النظر:

> أما **أولا**: فلأن المحمول في "زيد إنسان أو قائم" هو مفهوم الإنسان ومفهوم القائم على ما هو المشهود. فإن كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي [هي]

---

١ ك: جاز.
٢ ق ب: ههنا.
٣ **المطول** للتفتازاني، ص ٣٤٧.
٤ هناك خطأ وسيأتي شرحه.
٥ ق ب: يكون.
٦ **المطول** للتفتازاني، ص ٣٤٧.

كان ما جعله دليلا على الحصر في المعرف، جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وإن كان موضوعا للماهية بقيد واحد مطلقة أعني: مفهوم فرد [ما] منها، فكذلك يلزم ما ذكر. لأن هذا المفهوم إذا اتحد "بزيد" وانحصر فيه لزم أن لا يكون للإنسان فرد آخر؛ وإلا لَصدق[1] عليه هذا المفهوم؛ أعني: مفهوم فرد ما منه.[2] فلا يكون متحدا بزيد ومنحصرا فيه. والقول بأنه لا يلزم من اتحاد فرد من أفراد الإنسان "بزيد" اتحادُ سائر الأفراد به مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض. أعني: مفهوم فرد من أفراد الإنسان مثلا بما يصدق هو عليه؛ فإن المحمول في المنكر هو الأول ويلزم منه الانحصار / كما عرفت دون الثاني لظهور بطلانه؛ لأنه إن كان عين زيد فلا حمل حقيقة، وإن كان غيره لم يصح الإيجاب في "زيد إنسان" بحسب نفس الأمر.[3] [٥٢و]

وأما **ثانيا**: فلأن صدق فرد من الإنسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الإنسان عليه ويلزم انحصارها فيه.

وأما **ثالثا**: فلأن ما ذكره من اقتضاءِ الصدقِ والحمل –الاتحاد والانحصار– يستلزم أن لا يصدق عام على خاص أصلا، فبطل العموم مطلقا من وجه، وحل الشبهة أن الصدق[4] الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في أنفسهما ولا تساويهما، فجاز أن يتحد أحدهما بالآخر وبثالث ورابع؛ فيكون مع كل واحد حصة منه، "كالحيوان" بالقياس إلى أنواعه.[5] هذا كلام السيد.

فإذا تأمل المتأمل في كلام التفتازاني وكلام السيد، ظهر له أن ما ذكره الباحثُ من الاعتراض على كلام التفتازاني هو الذي ذكر التفتازاني بقوله: "وفيه نظر" ووجَّهه السيدُ بالوجوه الثلاثة؛ أولها: هو ما ذكر الباحث بِعينِه، فلم يزد الباحث ههنا شيئًا حتى نتكلم عليه. وأما[6] حل الإشكال، ففيما ذكره السيد رحمه الله كفاية ومقنع بل لا مزيدَ عليه. جازاه الله تعالى عن الطلبة خير الجزاء.

---

١ ق ب: وألا يصدق.

٢ ب: فرد ما عليه.

٣ هناك تغيرات بسيطة في النقل مثلًا: كُتبت كلمةُ "أفراده" بـ"الأفراد به" و صدقَ بـ"يصدق" **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٢١٤. الأخطاء والتغييرات البسيطة في الكتابة ما زالت تدوم في كتب الشروح والحواشي خاصة في **المطول** و**حاشيته** للسيد الشريف، للمقارنة انظروا إلى بعض طبعاتها المختلفة.

٤ ق ب – الصدق.

٥ هناك زيادة حرف "و" في بداية كلمة "من وجه" وخطأ في النقل، هكذا: اقتبس المؤلف كلام "أن الاتحاد في الوجود الخارجي" للسيد الشريف هكذا: أن الصدق الاتحاد في الوجود الخارجي. **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٢١٥.

٦ ب – وأما.

يقول الفقير: القول بأن البحث المذكور مسروق من حواشي السيد؛ لأنه هو الوجهُ الأول من وجوه النظر بعد النظر في عبارة الباحث[1] ممَّا يقتضي منه العجب. فإنّ منْ ينظر فيها يعرف أنّ حاصل البحث تزييفُ جواب الشارح، وذكرُ جواب لا يرد عليه النظرُ الموجّه بالوجوه الثلاثة. فإن المحمولَ إذا كان هو الطبيعة من حيث هي لا العام المستغرق للأفراد لا يلزم من اتحاده بالموضوع في الخارج[2] انحصارُه فيه بناءً على ما ذكره السيد بعد حل الشبهة. أما «إذا قلنا: "زيد الأمير" مع قصد الجنس، فإنْ حملناه على الاستغراق فالحصر ظاهر؛ وإلا ينبغي[3] أن يحمل على ادعاء اتحاد مفهوم الجنس به. إذ لو أريد [به] صدقه عليه لضاع التعريف ظاهرًا لحصولِ المقصود بالمنكر أيضًا، وَحينئذ لا يوجد الجنس بدون ادعاء.»[4]

/ فالجواب عن البحث حينئذ أن يقال: أما منع كون المحمول مفهوم فرد من أفراد [٥٢ظ] الإنسان والقول بأن المحمول هو نفسُ الجنس فصحيحٌ موافق للغرض، وأما ما قصده بقوله:[5] "وقوله: يلزم أن لا يوجد الإنسان إلا في زيد إلى آخره" من إصلاحِ جوابه، ودفعِ الأنظار الواردة على جواب الشارح، فهو -وإن كان كلاما صحيحا في نفسه- لكنه إفسادٌ لأصل الكلام الذي ورد عليه السؤال، وهو بصدد إصلاحه؛ لأن حصول القصر إذا توقف على عموم المسند واستغراقه، لا يحصل قطعا إذا أريد بالمسند المعرف نفس الحقيقة. وقد ادعاه الشارح حيث قال: "وإن حملت على الجنس والحقيقة" إلخ.[6] بل هو المنشأ للسؤال، والمقصود إصلاحه، ولا شك أن الإصلاح المستلزم للفساد إفساد.

**[البحث العاشر: وصف المسند إليه في الجملة الإنشائية]**

قال المولى الباحث: البحث العاشر. قال أهلُ العربية في قولك "زيد اِضربْه": إن القول مقدّر، تقديره: "زيدٌ مقولٌ في حقه اضربْه". فيه بحث؛ لأن فهمَ الطلب مشكلٌ على ذلك التقدير. لأنك إذا قلتَ: "زيد مقول في حقه اضربْه" فلا يَفهم أحدٌ من المتكلم طلبَ ضربِ[7] زيدٍ. فما جواب من قال: إن القول مقدرٌ والطلب يُفهم منه؟ فليتأمل!

---

١ ب – من وجوه النظر بعد النظر في عبارة الباحث.

٢ ك – في الخارج، صح هامش.

٣ ق: ولا ينبغي.

٤ أعتمد في الجملة الأخيرة على كتاب المؤلف غير المحقق. انظر: **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ٢١٥.

٥ ب: وأما ناقص وبقوله.

٦ ك – إلخ، صح هامش. **المطول** للتفتازاني، ص ٢٢٩-٢٣١؛ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١١٠-١١٢، ٢١٥.

٧ ب: ضربه.

وقال المولى المجيب: جوابه يحصل بحرف، وهو أن قائلَ القول هو المتكلمُ، كأنه قال: "زيد أقول فيه اضربْه"، ولا خفاء في أنه[1] يفهم منه أن القائل يطلب ضرب زيد.

يقول الفقير: ذلك الحرف يخرج[2] عن اللفظ إفادة المقصود؛ لأنه بيان استحقاق زيد لأن يقال في حقه هذا القول مطلقا، لا بيان كون المتكلم خاصة قائلا بهذا اللفظ، وهذا المقصود لا يحصل بأقول بل بمقول ونحوه.

[٥٣و] /فالصواب في الجواب[3] أن يقال: تقدير مقول في "زيد اضربْه" لا ينافي فهم الطلب من "اضرب"؛ لأنه الواقع موقع الخبر في الظاهر. وإنما قدر مقول لإظهار ربطِه بالمبتدأ، وجعلِه حالا من أحواله. توضيحه:

> أن معنى الجملة الإنشائية طلبا كان أو غيره، وإن كان حاصلا معها، لكنه قائم بالطالب والمتمنى.[4] وإذا قلت: "زيد اضربْه"، فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم، وليس حالًا من أحوال "زيد" إلا باعتبار تعلقه به أو كونه مقولًا في حقه واستحقاقه أن يقال في حقه. فلا بد أن يلاحظ في وقوعه خبرًا عنه هذه الحيثية، فكأنه قيل: "زيد مطلوبٌ ضربُه" أو مقول في حقه ذلك، لا على معنى الحكاية بل على أنه يستحق أن يقال فيه، فيستفاد من لفظ "اضربه" طلبُ ضربه، ومن ربطه بالمبتدأ معنى آخر لا يستفاد من قولك: "اضرب زيدًا".[5] وهو الداعي إلى تقدير مقول. فليتأمل!

ثم قال المولى المجيب: لكن ههنا إشكال أقوى من هذا، وهو: أن الأمر وهو لفظ "اِضربْه" قائم مقام فاعل المقول؛ لأن المقول لا محالةَ يستدعي مفعول ما لم يسم فاعله، فإن قُدر فيه مقول آخر يلزم التشبيه، وإلا فكما[6] صح وقوعه ههنا مسندا إليه لِمقول بدون التأويل فليقع خبرا أيضا بدون التأويل بل[7] وقوعه خبر المبتدأ أبعد من الاستحالة[8] من وقوعه محكوما عليه.

يقول الفقير: الفاضل المجيب سلمه الله[9] قد خفف المؤونة على الطالبين حيث أجاب عن إشكاله في مفتح مقالِه بجعله القائم مقامَ فاعل المقول لفظَ "اضربه"، فإنه لا يقتضي مقولا آخر حتى يلزم التشبيه. وهذا القدر كافٍ في التنبيه للناجين عن آفة التلبيس والتمويه.

---

١ ب: أنهم.
٢ ق ب: مخرج.
٣ ب: فالجواب.
٤ ق: والمنشئ؛ ب: والمتمني.
٥ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص، ٢٢٠.
٦ ك –كما، صح هامش.
٧ في هامش ب: إذ.
٨ ب: ليس ببعيد في الاستحالة.
٩ ق: رحمه الله.

## المصادر والمراجع

**– الأعلام؛**

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

**– الإيضاح في علوم البلاغة؛**

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي (ت. ٧٥٠هـ/ ١٣٥٠م)، حققه محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت د.ت.

**– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛**

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا.

**– الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم؛**

الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م) حققه رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

**– الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛**

أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، حيدر أباد ١٩٧٢م.

**– دلائل الإعجاز؛**

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي (ت. ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، حققه محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٩٢م.

**– سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛**

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م)، حققه محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، مكتبة إرسيكا، إستانبول، ٢٠١٠م.

**– شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛**

عبد الحي بن أحمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/ ١٦٨٩م)، حققه محمود الأرناؤوط، أخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٨٦م.

**– شرح المختصر؛**

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)، مكتبة الصحابة، عنتاب د.ت.

**– الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛**

طاشْكُبْرِي زَادَهْ، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت. ٩٦٨هـ/ ١٥٦١م)، دار الكتاب العربي، بيروت د.ت.

**– الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛**

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت. ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م)، حققه أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ.

**– صحيح البخاري؛**

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت. ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، حققه محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.

**– صحيح مسلم؛**

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.

**– الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛**

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (ت. ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م)، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

**– القاموس المحيط؛**

الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. ٨١٧هـ/ ١٤١٥م)، حققته لجنة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٢٦هـ.

**– كتاب المواقف؛**

عضد الدين الإيجي، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، حققه عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

**– كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

**– لسان العرب؛**

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت. ٧١١هـ/١٣١١م)، دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ.

**– المطول على شرح تلخيص المفتاح؛**

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، حققه عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م.

**– معجم المؤلفين؛**

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.

**– معجم المطبوعات العربية والمعربة؛**

يوسف بن إليان سركيس (ت. ١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، مطبعة سركيس، مصر، ١٩٢٨م.

**– مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛**

طاشْكُبْري زَادَهْ، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت. ٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

**– مفتاح العلوم؛**

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

**– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**

البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين (ت. ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م)، وكالة المعارف الجليلة، استانبول ١٩٥١م.

## المصادر غير العربية

Alak, Musa, "Şeyhülislâm Molla Hüsrev'in Belâgatle İlgili Eserleri ve Hâşiye Ale'l-Mutavvel'i", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6 (2011): 95-133.

Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), 2005, XXX, 252.

Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa): Bildirileri*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013, s. 21-52.

http://www.nizamettin.net/tr/arapca_makalearastirma/molla_husrevin_hayati.htm#_ftnref1 (erişim: 6 Nisan 2017).

https://books.google.com.tr/books?id=ZbdUAAAAcAAJ&pg= (erişim: 2 Aralık 2016).

---

**A Critical Edition of the Fifth Chapter on Rhetoric in Molla Hüsrev's *Naqd al-afkār fi radd al-anẓār***

This article is a critical edition of the fifth chapter of the book *Naqd al-afkār fī radd al-anẓār* penned by Molla Hüsrev (d. 885/1480). The book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, by using the method of adjudication (*muḥākamāt*). These subjects include Quran, the historiography of the prophet's life, jurisprudence, juridical methodology, Arabic language and rhetoric and logic. This fifth chapter is reserved for rhetoric. Considering the time of the author Molla Hüsrev, who served as judge, military judge and professor during the reigns of Murad II (r. 1431-1451) and Mehmed II (r. 1451-1481), the book shows his competence in these subjects as well as the level of culture in the society in which he lived in.

In the book, Sirāj al-dīn b. Sa'd al-dīn al-Tawqī'ī (d. 886/1481) answers the questions posed by Alā al-dīn Ali b. Mūsā al-Rūmī (d. 841/1438). The questioner is called "al-mawlā al-bāḥith" and the responder is called "al-mawlā al-mujīb" in the text. Molla Hüsrev, who calls himself "faqīr" (i.e. the poor), acts as a referee from a philosophical and rational point of view on their thoughts regarding subjects. As a good example of the adjudication genre, the book shows Molla Hüsrev's knowledge of these sciences and his eloquence.

Early works produced between the sixth (twelfth) and eighth (fourteenth) centuries include critiques of content, language and style. It seems that the genre of adjudication (*muḥākamāt*) developed in this period. We observe similar works

during the Ottoman period as well. Molla Hüsrev, known mostly for his knowledge of exegesis and jurisprudence, treats with the method of adjudication such Quranic verses that use logical formulas. In this book, he supports the thinker he considers to be right and criticizes both when he disagrees with their viewpoints. Ultimately, he presents his own views.

The subjects that the author adjudicated in the book contain:

1. The precedence of the attributed for the purpose of particularization
2. The particularization of the attributed to the attribute
3. The restriction with prepositions and their kinds
4. The indefinite condition of the attribute and its corroboration
5. The predicate attribution
6. The harmony between the attribute and the attributed
7. The omission of the attribute
8. The reference to the attributed
9. The liaison and section with the preposition أو
10. The attributed in performative sentences

We observe that Molla Hüsrev follows a fair path in his style of adjudication. For example, in the sixth issue, the question is related to masculinity and femininity of the words in the phrase قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا and وَقَالَ نِسْوَةٌ as well as the reasons for these preferences.

The answer provides three aspects:

a) The preference of the one from two possibilities

b) God shows how he acts as he wills according to his preference

c) The reason for the feminine conjugation of the first verb refers to the Beduin, "who are human beings having feminine deficiencies and are unable to use reason like men, thereby the belief does not go into their hearts. The reason for the masculine conjugation of the second verb refers to the women who saw the condition of Zulaykha and used reason like men."

Molla Hüsrev supports this view. He finds it unusual, however, that Saʿd al-dīn al-Tawqīʿī answers the question although he has already stated that the issue does not fall into the field of the science of meaning.

Molla Hüsrev does not approve that Alā al-dīn al-Rūmī sometimes asks questions to lengthen the discussion, as in the ninth issue, with his appropriation of al-Taftāzānī's ideas and falsification of some of them. However, he praises the quality of the first question and considers that the answer does not address the point. He shows his neutrality by providing the answer as such:

The question in the first issue is related to that while the pronoun أنا in the sentence ما أنا قلت هذا is the attributed that needs to imply particularization; the particularization is done to the negative pronoun ما.

The answer explains this by showing the difference between the sentences ما أنا قلت هذا and أنا ما قلت هذا and stating that placing the negative pronoun at the beginning creates a meaning providing only particularization. Therefore, the first sentence means, "the one who says this word is certainly not me"; in other words, "the negativity of the act is limited with me."

The author thinks that the correct answer is not given and lengthening the answer is inappropriate. As for him, the issue is related to naming قلت as a predicate while disregarding the negative pronoun ما. According to Molla Hüsrev, the negativity is not attributed to the person but to actions. The rhetoricians, unlike the grammarians focusing on words, consider not only قلت as the predicate but also accept the predicate with its negativity.

In addition to these approaches giving priority to meaning, we also observe Molla Hüsrev's meticulous attention to details and command of differences. We can clearly see that he treats the rhetoric as a whole in the eighth issue where he shows his precision on this point.

The question is related to the rhetoricians who states that if the first or the second conjunction أو used twice in the Quranic verse (Saba: 34/24), is considered as a conjunction of "waw", then the verse means the opposite of its intended meaning. The questioner argues that the meaning would not change if both of them were to be "waw", and this would be the art of *laff wa nashr* where themes are introduced one after another and then explained in turn.

The answer to this question is given in reference to al-Taftāzānī who states that the preposition أو could mean vagueness (*ibhām*), but not in reference to al-Sakkākī or al-Qazvīnī who argues that it means doubt (*shakk*) and misgiving (*tashkīk*), because there is no clear reference to these latter two meanings.

In fact, Molla Hüsrev argues that the vagueness is one of the objectives of misgiving, and that double usage of the preposition intends to describe without particularization those who are in between belief and heresy. Therefore, the verse intends to mean to the interlocutors who thinks with fairness and moderation in order to understand whoever is on the straight path. In addition, he stresses that the rhetoricians do not argue that the omission of أو would change the meaning, but they argue that the verse would lose its intended position (*wad'ī*) meaning with a tone inviting to moderation and gentle treatment. While he criticizes the answerer by saying, "Why do you not pay attention to these delicacies?", he praises the answerer by stating that he saved other scientists from the burden thanks to his answer in the tenth issue. All of these show the author's appreciative approach.

**Key words:** Molla Hüsrev, *Naqd al-afkār*, Critical Edition, Rhetoric, al-Muḥākamāt**.**

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 167-231 doi: 10.26570/isad.347718

# تحقيق «الحامل في الفَلَك والمحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك» لعبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ*

Mustafa Borsbuğa/مصطفى برسبغا**

**Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin *el-Hâmil fi'l-felek ve'l-mahmûl fi'l-fülk fî ıtlâkı'n-nübüvve ve'r-risâle ve'l-hilâfe ve'l-mülk* Başlıklı Risâlesinin Tahkikli Neşri**

Bu çalışma, tasavvuf ekolünün önemli temsilcilerinden Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *el-Hâmil fi'l-felek ve'l-mahmûl fi'l-fülk fî ıtlâkı'n-nübüvve ve'r-risâle ve'l-hilâfe ve'l-mülk* başlıklı risâlesinin tahkik ve tahlilinden oluşmaktadır. Risâle, "nebî" ve "resul" kavramlarının peygamberler dışındaki kimseler için kullanımının câiz olup olmadığına ilişkin "ıtlak" konusunu ele almaktadır. Risâlenin konusu, hem kelâmcılar hem de mutasavvıflar tarafından klasik eserlerde ele alınmıştır. Zira bu mesele, muhtelif yönlerden dinin birçok esası ile alâkalı bulunmaktadır. Peygamber dışındaki birine "nebî" ve "resul" kavramlarını kullanmak zarûriyyât-ı dîniyyenin esaslarından olan "nübüvvet" açısından problem teşkil edecek niteliktedir. Ayrıca Arap dili prensiplerinin bu kullanıma ne ölçüde imkân tanıdığı göz önünde bulundurularak konuya ilişkin analizler yapılmaya çalışılmıştır. Nablusî, meseleye çözüm getirmek amacıyla keşfî ve zevkî bilgiyi dikkate alan sûfî yaklaşımının yanı sıra, evrensel ve genel geçer bilgi kaynağı olan akıl, duyu ve haberî bilgiyi dikkate alan kelâmî metodun yaklaşımını da göz önünde bulundurarak geleneksel müktesebatı bu bağlamda değerlendirmeye çalışmıştır. Nablusî'nin ele aldığı konuya ilişkin nasıl bir yaklaşım ortaya koyduğu ve katkı sağladığı ifade edildikten sonra, söz konusu risâlenin nüshaları ve mevsukiyeti hakkında da bilgi verilmiştir.

**Anahtar kelimeler**: Abdülganî en-Nablusî, Niyâzî-yi Mısrî, nübüvvet, risâlet, nebî, resul, ıtlak, keşif, sûfî, mütekellim, hakikat, zarûriyyât-ı dîniyye.

* حقّقتُ هذه الرسالة في دورة التحقيق المنظّمة في مركز البحوث الإسلاميّة (İSAM). أقدّم الشكر كلّ الشكر للمشرف الأستاذ دكتور محمود مصريّ لقراءته هذا التحقيق، ولبيانه الملاحظات المهمّة، ولاهتمامه بذلك الأمر، ولأستاذ د. إلياس جلبي وللمحكمين لقراءتهم المقالة وإبداء ملاحظاتهم القيّمة.

** باحث في أنقرة جامعة العلوم الاجتماعيّة (ASBÜ). mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

**مقدّمة**

يعدّ الشيخ عبد الغنيّ النابلسي من أعيان القرن الثاني عشر الهجريّ، وقد عُرف بموسوعيّته، وكان له مشاركات في شتّى العلوم، غير أنه اشتهر بالتصوّف، وبكونه من أهمّ الشعراء في ذلك العصر. وعلى الرغم من ذلك فإنّ مؤلّفاته في الكلام والتفسير والحديث والفقه واللغة والرحلات لا تقلّ أهمّية عمّا كتبه في التصوّف.

وينضمّ إلى مجموعة المكثرين من التأليف في التراث الإسلاميّ، فله مئات التصانيف تشمل التأليف العلميّ المستقلّ والشروح والحواشي والنظم والرسائل. وكثير من رسائله كانت إجابة عن سؤال وُجِّه إليه، فينشئ رسالة علميّة تتناول الموضوع من جميع جوانبه باستفاضة في الفروع، وعرضٍ لمختلف الآراء، وتأييد بالاستدلالات، ومناقشات وترجيحات مهمّة. وهذه الرسالة هي أنموذج عن تفنّنه وبراعته في التأليف على صيغة الرسائل.

**أ. الدراسة**

**١. ترجمة المؤلّف**

عرّف به صاحب سلك الدرر، فقال:

> الشيخ عبد الغنيّ بن إسماعيل بن عبد الغنيّ بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم، المعروف كأسلافه بالنابلسيّ الحنفيّ الدمشقيّ النقشبنديّ القادريّ، أستاذ الأساتذة وجهبذ الجهابذة، الوليّ العارف ينبوع العوارف والمعارف، الإمام الوحيد الهمام الفريد، العالم العلّامة الحجّة الفهامة، البحر الكبير الحبر الشهير، شيخ الإسلام صدر الأئمّة الأعلام، صاحب المصنّفات التي اشتهرت شرقًا وغربًا وتداولها الناس عجمًا وعربًا، ذو الأخلاق الرضيّة والأوصاف السنيّة، قطب الأقطاب الذي لم تنجب بمثله الأحقاب، العارف بربّه والفائز بقربه وحبّه، ذو الكرامات الظاهرة والمكاشفات الباهرة...
>
> هيهات لا يأتي الزمان بمثله إن الزمان بمثله لبخيل.[١]

وهكذا عرفّنا إيّاه أصحاب كتب التراجم بعبارات مماثلة. وللنابلسيّ مكانته الكبيرة في شتّى علوم عصره، فكانت كتبه ورسائله موضع اهتمام من عاصره من العلماء ومن أتى

١ **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر** للمراديّ، ٣/٣٠.

بعدهم. ويجد من اشتغل بمصنّفاته التدقيق والتحرير والتحقيق والتوظيف البديع لثقافته ومعارفه فيما يكتب. وفي ترجمته هذه سنقتصر على معلومات يسيرة، ونحيل القارئ إلى المصادر التي ترجمت له موسَّعًا.

### ١. ١. نشأته وحياته ورحلاته

وُلد في دمشق، اليوم الخامس من ذي الحجّة سنة خمسين وألف للهجرة، الموافق للتاسع عشر من آذار/مارس سنة ١٦٤١ للميلاد.[١] نشأ يتيمًا موفقًا، وترعرع في أسرة مشتغلة بالعلم والعرفان، كان أبو المؤلّف إسماعيل بن عبد الغنيّ (ت. ١٠٦٢هـ/١٦٥٢م) فقيهًا، مفسّرًا، محدّثًا، درّس في إسطنبول مدّة، وله تأليفات مهمّة في مختلف العلوم. وكذلك كان جدّه مشهورًا بالعلم. قال ابن شاشو في تراجم بعض أعيان دمشق من علمائها وأدبائها في وصف أسرته بأنّها: «بيت انفرد بآحاد الرجال وأعيان أعيان الكمال»،[٢] وقال تقيّ الدين الحصنيّ في كتابه منتخبات التواريخ لدمشق عن أسرة عبد الغنيّ النابلسيّ:

> أتى جدّهم الأكبر إلى دمشق من نابلس، ونقل بعضهم أنّهم يجتمعون مع بني جماعة، وتسلسل من العلماء الأعلام حتى ظهر جدّهم ومشيد مجدهم العارف الشهير والوليّ الكبير السيّد عبد الغنيّ المُعتَقد بالولاية عند أهل دمشق. وقد أثنى المؤرّخون عليه وعلى آبائه وأجداده الأئمّة الأعلام، وذكروا تأليفاتهم وآثارهم التي طار ذكرها في الآفاق.[٣]

حفظ القرآن الكريم، ودرس العلوم الآليّة والعلوم الغائيّة؛ كالعلوم اللسانيّة، والكلام والفقه وأصول الفقه والتفسير والحديث على المشايخ الأجلّاء. ثمّ شرع يصنّف الكتب ويلقي الدرس على الطلبة مع كونه شابًّا. وبعد اطلاعه على الكتب الصوفيّة حصل له بعض الحالات، فابتعد عن الناس مدّة، ثمّ عاد بعد ذلك ليشتغل بالعلوم والتدريس ويتابع رحلاته العلميّة. بدأ في التصنيف لمّا بلغ عشرين عامًا، وأدمن المطالعة في كتب الشيخ محيي الدين ابن العربيّ.

ارتحل أوّلًا إلى دار الخلافة سنة خمس وسبعين وألّف وأقام بها قليلًا، وفي سنة مئة

---

١ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٣١؛ **الأعلام** للزركلي، ٤/٣٢.

٢ **تراجم بعض أعيان دمشق من علمائها وأدبائها** لابن شاشو، ص ٦٣.

٣ **منتخبات التواريخ لدمشق** لتقيّ الدين الحصنيّ، ٢/٨٥٦.

بعد الألف ذهب إلى زيارة البقاع وجبل لبنان، ثمّ في سنة إحدى ومئة بعد الألف ذهب إلى زيارة القدس والخليل، ثمّ في سنة خمس ومئة ذهب إلى مصر، ومن ثمّ إلى الحجاز، وهي رحلته الكبرى. وفي سنة اثنتي عشرة ومئة وألف ذهب إلى طرابلس الشام نحو أربعين يومًا، وصنّف فيها رحلة صغيرة، ولم تشتهر. وانتقل من دمشق إلى صالحيتها في ابتداء سنة تسع عشرة ومئة وألف؛ إلى دارهم المعروفة بهم الآن.[١]

### ١. ٢. شيوخه

قرأ الفقه وأصوله على الشيخ أحمد القلعيّ الحنفيّ، والنحو والمعاني والتبيان والصرف على الشيخ محمود الكرديّ، والحديث ومصطلحه على الشيخ عبد الباقي الحنبليّ، وأخذ التفسير والنحو أيضًا عن محمّد بن تاج الدين المحاسنيّ، وأخذ العلم عن كثير من غير هؤلاء العلماء الأجلّاء في البلاد الإسلاميّة المختلفة؛ ومنهم: والده إسماعيل بن عبد الغنيّ، وحسين بن إسكندر الروميّ، والنجم الغزيّ، وإبرهيم بن منصور الفتّال، ومحمّد بن أحمد الأسطوانيّ، وعبد القادر بن مصطفى الصفوريّ، والسيّد محمّد بن كمال الدين الحسينيّ نقيب الأشراف بدمشق، ومحمّد العيثاويّ، والشيخ كمال الدين العرضيّ الحلبيّ، ومحمد بن بركات الكوافيّ الحمصيّ، وأبو الضياء عليّ الشيراملسيّ، ومحمّد بن محمّد العيثاويّ، وكمال الدين الحمزاويّ. وأخذ طريق القادريّة عن الشيخ السيّد عبد الرزّاق الحمويّ الكيلانيّ، وأخذ طريق النقشبنديّة عن الشيخ سعيد البلخيّ.[٢]

### ١. ٣. تأليفاته

صنّف النابلسيّ في كثير من العلوم؛ كالكلام، والفقه وأصوله، والتفسير، والتصوّف، والشعر، وغير ذلك من العلوم؛ كالنحو، وعلم الفلاحة، والرحلات. وكانت هذه التصانيف تأخذ صيغة التأليف العلمي أحيانا، وصيغة الشروح أحيانا أخرى. قال صاحب سلك الدرر: «تآليفه ومصنّفاته كثيرة، وكلّها حسنة متداولة مفيدة، ونظمه لا يُحصى لكثرته». وإذا أمعنّا النظر في تأليفاته فيمكن أن نطلع على تحقيق المسائل وتدقيق الموضوعات، وعمق النظر، وبُعد الفكرة.

---

١ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٥٨؛ **فوائد الارتحال** لمصطفى بن فتح الله الحمويّ، ص ٥١.

٢ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٣١؛ **عقود الجوهر** لجميل بن مصطفى العظم، ص ٥٦.

**أ** - من تأليفاته الكلاميّة

«الحامل في الفَلك والمحمول في الفُلك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والملك» وهذه هي الرسالة التي قمنا بتحقيقها، و«المطالب الوفيّة في شرح الفرائد السنيّة»، و«الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياريّ»، و«تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار»، و«تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد»، و«تحريك مسألة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد»، و«الدرّة المضيّة في الإرادة الجزئيّة»، و«حلّة العاري في صفات الباري»، و«رسالة في العقائد».[1]

**ب** - من تأليفاته في التصوّف

«إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود»، و«الوجود الحقّ»، و«إطلاق القيود شرح مرآة الوجود»، و«تقريب الكلام على الأفهام في معنى وحدة الوجود»، و«جمع الأسرار في منع الأشرار عن الطعن في الصوفيّة الأخيار»، و«جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص» للشيخ الأكبر، و«الحديقة النديّة شرح الطريقة المحمّديّة».[2]

**ت** - من تأليفاته في الفقه والحديث

«الابتهاج في مناسك الحاجّ»، و«بُغية المكتفي في جواز المسح على الخفّ الحنفيّ»، و«بذل الصلاة في بيان الصلاة»، و«رسالة في الحثّ على الجهاد»، و«ذخائر المواريث في أطراف الحديث».[3]

**ث** - من تأليفاته في الشعر

«ديوان الدواوين» وفيه مجموع شعره، وله عدّة الدواوين، أهمها «ديوان الحقائق ومجموع الرقائق».[4]

**ج** - من تأليفاته في التفسير

«التحرير الحاوي بشرح تفسير البيضاويّ» ووصل فيه إلى قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ﴾ الآية، [البقرة، ٩٨/٢] في ثلاث مجلّدات، و«بواطن القرآن ومواطن الفرقان»، و«جمع الأشكال ومنع الإشكال» عن عبارة في تفسير البغويّ.[5]

---

١ **سلك الدرر** للمراديّ، ٥٨/٣.
٢ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣٢/٣.
٣ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣٢/٣.
٤ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣٣/٣.
٥ **سلك الدرر** للمراديّ، ٣٦/٣.

ح- من تأليفاته في الرحلات

«حلية الذهب الأبريز في رحلة بعلبك وبقاع العزيز»، و«الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز»، و«الحضرة الأنسيّة في رحلة القدسية»، و«التحفة النابلسيّة في رحلة الطرابلسيّة»[1]

وقد احترزنا عن التطويل في سرد مصنّفات المؤلّف. ومن أراد أن يطلع على المعلومات الكافية في تأليفات عبد الغني النابلسيّ فليراجع هذه المصادر: «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» لأبي الفضل محمّد خليل بن عليّ المراديّ، و«فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر» لمصطفى بن فتح الله الحموي، و«عقود الجوهر في تراجم من له خمسون تصنيفًا فمئة فأكثر» لجميل بن مصطفى العظم المعروف بجميل بك، و«منتخبات التواريخ لدمشق» لمحمد أديب آل تقيّ الدين الحصنيّ، و«نفحة الريحانة» للمحبيّ، و«تراجم بعض أعيان دمشق من علمائها وأدبائها» لابن شاشو. وتوجد أطروحة دكتوراة باللغة الفرنسيّة عن مؤلّفات عبد الغني النابلسيّ وحياته وأفكاره لبكري علاء الدين تتألّف من مجلدين، واقتصر المجلد الأوّل على مصنفات النابلسيّ انظر: Bakri Aladdin, "'Abdalgani an-Nâbulusî: Oeuvre, Vie et Doctrine", Universite de Paris, 1985.

### ١. ٤. وفاته

> مرض الشيخ عبد الغني النابلسي في السادس عشر من شعبان سنة ثلاث وأربعين ومئة وألف، الموافق لسنة إحدى وثلاثين وسبعمئة وألف للميلاد. وكانت وفاته في داره المعروفة الآن. وكان لا يزال يدرس تفسير البيضاويّ في صالحيّة دمشق بالسليمية جوار الشيخ الأكبر قُدِّس سرّهما، وقد ابتدأ هذا الدرس سنة خمس عشرة ومئة وألف.
>
> ووافقت وفاته عصر يوم الأحد الرابع والعشرين من شهر شعبان، وجُهّز يوم الإثنين الخامس والعشرين.[2]

[1] **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٣٥.

[2] **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٤٦؛ **نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة** للمحبيّ، ٢/١٣٧.

## ٢. التعريف بالرسالة

### ٢. ١. توثيق نسبة الرسالة إلى مصنّفها

عنوان هذه الرسالة كما ذكر في جميع النسخ الموجودة التي قمنا بتحقيقها «الحامل في الفَلَك و المَحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك» دون خلاف، وقد صُرّح بنسبة الرسالة إلى المؤلّف ضمن النسخ التي استعملناها في التحقيق. ولكن قد ذكر المراديّ في سلك الدرر نسبة الرسالة إلى مؤلّفها عبد الغنيّ النابلسيّ بعنوان «الحامل في المَلَك والمَحمول في الفُلْك في أخلاق النبوّة والرسالة والخلافة في المُلْك»،[1] غير أن ما نقله المراديّ في سلك الدرر لا يوافق موضوع الرسالة، وكلمة "الإطلاق" هو المناسب والموافق للمعنى، وأيضًا سمّى المؤلّف نفسه الرسالة في ضمنها: «الحامل في الفَلَك والمَحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك».

### ٢. ٢. موضوع الرسالة وأهمّيّته

إذا طرح علينا سؤال مفاده: أنّ شخصًا قال في كلامه: «إنّ الإمام الحسن والإمام الحسين ابني عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم نبيّان ورسولان من رُسُل الله تعالى، وذكر أنّ هذا اعتقادُه، وأنّ كلّ من لم يعتقد هذا فليس بمسلم» فكيف ينبغي أن نفهم مثل هذه المسألة المعضلة؟ إذًا ما هو الموقف الأساسيّ أمام هذا السؤال؟ كيف يتعامل ميراثنا العلميّ مع تلك القضية؟ هل نعدّ تلك الأقوال من الشطحات، فنكفّر صاحبها –وهذا أسهل الطرق– أو نؤوّلها ونحاول للبحث عن الطرق؟

الشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ حاول أن يجيب عن كلّ هذه الأسئلة من اعتبارات متعددة بطريقة علميّة عميقة ودقيقة. وذلك أن الجواب يُبنى عليه كثير من القضايا؛ (أ) إذا كان الجواب "نعم" فبأيّ وجه يكون هذا الإثبات؟ وماذا يترتب على ذلك من العقائد والمسائل؟ (ب) أمّا إذا كان الجواب "لا" فبأيّ وجه يكون هذا النفي؟ وماذا يترتب على ذلك من العقائد والمسائل؟ وقد أصّل النابلسي للمسألة ببراعة، فوضع المقدمات المهمة التي هي الأساس في فهم مثل تلك القضايا، ثم بنى عليها جوابه.

**أوّلًا** وضع الشيخ النابلسيّ أمامنا قبل كلّ شيء المعايير والأسس المعتبرة والمعتمدة على الصعيد العلميّ. بيّن بأنّ التكفير أمر عظيم وينبغي أن لا يبادَر به على الفور. ونقل

[1] **سلك الدرر** للمراديّ، ٣/٣٣.

من أقوال العلماء في هذا الشأن مشيرًا إلى أنه «لا يُفتى بتكفير مسلم أمكن حَمْلُ كلامه على مَحمِل حسن، أو كان في كفره خلاف، ولو رواية ضعيفة». ومثل ذلك كثير من الأقوال القيّمة.

**ثانيًا** حاول أن يوضّح حالة القائل الذي ذكر تلك المقولة. فإذا قيل بعض الأقوال التي تخالف الشريعة فلا بدّ من مراعاة بعض الأمور (أ):

> لو كان قيل هذه الأقوال في حال الغَيبة أو الاستغراق؛ فنعدّ حال هذا الشخص مثل حكم غير المكلّف بالأمر الشرعيّ ما دام في هذه الحالة، فلا يترتّب على كلامه مؤاخذة، ولا يُعتمد على كلامه؛ بل اللازم أن يسلَّم له حاله، من غير اقتداء به، وأيضًا ولا اعتراض عليه ولا إيذاء له ولا إنكار عليه في تلك الحالة، ولا يقيس أحدٌ نفسَه عليه، فيعتقد ما يفهمه من ظاهر كلامه. يعني أن غيبة العارفين هي اشتغال قلوبهم بالحقّ تعالى عن ملاحظة المخلوقات، فهم لا يلتفتون في حال غَيبتهم إلى الخلق أصلًا، فإذا تكلّموا في تلك الحالة يُطوى بساط كلامهم ولا يُنشر.

(ب) لو كان قيل ذلك القول:

> في حال الصحو وعدم الغَيبة عن الحسّ، وكان عارفًا بما يقول، ومتحقّقًا بمقتضى النصوص الشرعيّة والمنقول، فتأويله واجب على كلّ أحد من المسلمين كما قرّرناه فيما تقدّم من عبارات الفقهاء وأئمّة الدين؛ لأنّه قطعًا لم يُرِد به المعنى الذي تفهمه العوامّ من أنّ النبوّة والرسالة لم تنختم بنبوّة نبيّنا ورسالته عليه أفضل السلام، فإنّ قوله تعالى عنه صلّى الله عليه وسلّم في كتابه المبين: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٤٠]؛ نصٌّ قطعيّ لا يحتمل التأويل، وهو معلوم من الدين بالضرورة عند الخاصّ والعامّ من المسلمين، ولا يجوز لأحد الطعنُ في أخيه المسلم بمجرّد الاحتمال الواقع في كلامه، بل الواجب عليه القطع بأنّ الخطأ ليس من مقصوده ومراده. بعد أن تقرر هذا، حاول الشيخ النابلسيّ أن يبيّن الأمر ويستدل عليه بالشواهد من الكتب الفقهيّة ومن الآراء "المفتى بها".

**ثالثًا** بدأ يؤوّل قول القائل من وجوه؛ واستفاد في ذلك من الكتب اللغويّة والمعاجم في معاني الرسالة والنبوّة والخلافة والملك. فركز على هذه المفاهيم وبيّن أنّ النبوّة والرسالة، بالنسبة إلى الحسن والحسين رضي الله عنهما لها وجوه من التأويل بحسب لغة العرب؛ لأنّ تلك المعاني نرى أنها كثيرًا ما نسبت إلى غير الأنبياء والرسل. والشواهد من الآيات والأحاديث لا تحصى.

فللنبيّ معانٍ مثل "الطريق" و"الخارج" و"المخرج"؛ على هذا النبيّ قد يكون بمعنى "الطريق"؛ الحسن والحسين رضي الله عنهما طريق موصِل الى الله بالإرشاد، والنبيّ قد يكون بمعنى "الخارج" لأنّهما خَرَجَا عن حكم الخلافة؛ لاستيلاء ملك معاوية عليها، وقد يكون بمعنى "المُخرَج" باعتبار إخراج معاوية الحسنَ رضي الله عنه عن الخلافة، وكذلك حال أخيه الحسين بعده مع يزيد بن معاوية. والنبيّ قد يكون بمعنى المُخبِر عن الله تعالى مُطلقًا، والحسن الحسين رضي الله عنهما قد أخبرا عن الله تعالى أيضًا؛ بنشر علوم التوحيد، وشرائع الأحكام والمواعظ والحكم، وغير ذلك من العلوم الشرعيّة بواسطة التلقّي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

مع كلّ ذلك الحسن والحسين رضي الله عنهما لا ينفردان بشريعة غير شريعة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ فهما الوارثان للنبيّين عامة وللنبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم خاصّة، «فإنّ الوارث لغيره في المقام يجوز أن يُطلق عليه اسم ذلك المقام، فيُقال لوارث النبيّ: إنّه نبيّ بالمعنى اللغويّ، دون المعنى الاصطلاحيّ؛ لاشتراكهما في الدعوة». فإذا أُطلق لفظ النبيّ عليهما رضي الله عنهما باعتبار أنّهما من ورثة النبيّ؛ فهي الوراثة المحمّديّة في الإمام الحسن والإمام الحسين، وهي أمرٌ زائد على نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم. ولو فهمنا المسألة على هذه الصورة لا يرِد إشكال من أحد، كما قرره الشيخ.

الشيخ النابلسيّ أوّل قول الشخص الذي ذكر ذلك الكلام، وقال إنّ المراد من قوله أنّ نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم ظهرت وتجلّت في الحسن والحسين، فكان كلّ واحد منهما مظهرًا للنبوّة، وكانت ظاهرة أيضًا قبلهما في الخلفاء الأربعة الراشدين، وهذا الظهور يأتي بمعنى الوراثة المحمّديّة فقط. وأتى ببعض الشواهد من الأحاديث، كقوله صلى الله عليه وسلم: «من حفظ القرآن فقد أدرِجت النبوّة بين جنبيه».[1]

ومن ناحية أخرى فإن إطلاق لفظ الرسول من الله تعالى على الإمام الحسن والإمام الحسين في القول المذكور يمكن فيه التأويل أيضًا؛ بإيراد المعنى اللغويّ للرسول، فإنّ الله تعالى أطلق الإرسال منه على غير الأنبياء أيضًا، كما ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُواْ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ﴾ [القمر، ٢٧/٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر، ٢٢/١٥]، فنسب الإرسال من الله تعالى لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلا مانع من نسبة الإرسال

[1] **مصنّف** لابن أبي شيبة ٤٤٥/١٥؛ **مستدرك الحاكم**، ٧٣٨/١.

من الله تعالى إلى الإمام الحسن والإمام الحسين، بشرط ألا يكون ذلك بمعنى نبوّة التشريع ولا رسالة التشريع؛ بل بمعنى الخلافة النبوّة المحمّديّة.

إذا اعتمدنا كلًّا من تلك التأويلات أمكن إطلاق تلك الألفاظ على الحسن والحسين رضي الله عنهما على رأي الشيخ النابلسيّ الذي قال:

> ظهر جواز إطلاق لفظ النبيّ ولفظ الرسول بالمعنى اللغويّ لا بمعنى نبوّة التشريع، ورسالة التشريع على الإنسان الكامل المُكمِّل في زمانه، الوارث المحمّديّ، القطب الجامع للعلوم الظاهرة والعلوم الباطنة من الأحرى بذلك، والأولى به الإمام الحسن بعده الإمام الحسين رضي الله عنهما.

مع ذلك علّق الشيخ النابلسيّ هذا بشرط هو:

> لكن إذا كان المعنى صحيحًا فيما ذكرناه، وأبيح الإطلاق المذكور، فليس من الورع عند الكاملين في العلوم أن يطلقوا على الورثة الكاملين المحمّديّين الألفاظ التي اختصّت بها الأنبياء والمرسلون من أهل العصمة أصحاب نبوّة التشريع ورسالة التشريع، فإنّ الأدب معهم ترك هذا الإطلاق.

وهكذا وضّح الشيخ النابلسيّ جواز إطلاق لفظ النبيّ والرسول على غير الأنبياء والرسل، ومع هذا أشار إلى أنه من الأولى الامتناع والترك، حيث إن هذا ليس من الأدب مع الأنبياء والرسل، وعبّر عن ذلك في مكان آخر فقال مؤكّدا:

> أنّه ليس من الأدب مع النبيّ والرسول صلّى الله عليه وسلّم أن يطلق لفظ النبيّ ولفظ الرسول على أحد بعده صلّى الله عليه وسلّم من آحاد أمّته صلّى الله عليه وسلّم كائنًا من كان غير الأنبياء والمُرسَلين؛ أنبياء التشريع ورسل التشريع، وإن جاز ذلك الإطلاق بالمعنى الذي تقدّم تفصيله وبيانه، خصوصًا إطلاق ذلك بين العوامّ على رؤوس الأشهاد ما لم يكن ذلك بإذن إلهيّ صدر لكامل من أهل العلوم الإلهيّة؛ لحكمة يعلمها الله تعالى منه، أو كان الذي أطلق ذلك مغلوب الحال صدر منه ذلك في حال غيبته، فإنّه يُعذر في ذلك كما قدّمنا، ولا يُنافي الورع المذكور.

وكذلك بيّن الشيخ النابلسيّ قول هذا القائل في سبطي النبيّ «بأن كلّ من لم يعتقد ذلك فهو ليس بمسلم» بأنّه:

يريد به –والله أعلم– أنّ كلّ من لم يعتقد في الإمام الحسن والإمام الحسين رضي الله عنهما أنّ كلّ واحد منهما وارث لعلوم النبوّة المحمديّة، وخليفة عن مقام الرسالة الأحمديّة، حيث أجمعت الأمّة على كمالهما وصدقهما وعلوّ منزلتهما في الدين، وأنّ كلّ واحد منهما كامل زمانه علمًا وحالًا، فإذا جحد أحد من الناس مقامهما، فقد جحد مظهر النبوّة والرسالة المحمّديّة، فيلزم من ذلك جحود ما اتّصفا به من العلوم والأسرار والمعارف الإلهيّة، فيلزم من ذلك جحود حقيقة النبوّة والرسالة المحمّديّة الظاهرتين فيهما، لا أنّ من لم يعتقد استقلال نبوّتهما نبوّة تشريع، واستقلال رسالتهما رسالة تشريع فهو كافر؛ إذ لا نبيّ ولا رسول بعد نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم إجماعًا، حتّى عند هذا القائل.

### ٢. ٣. أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل

قد بدأ المؤلّف رسالته –كما هي عادة العلماء– بحمد الله سبحانه وتعالى، والصلاة على نبيّه، مستخدمًا صناعة براعة الاستهلال، فأظهر فيها المناسبة لموضوع الرسالة. ثمّ بدأ المؤلّف يقرّر أهمّيّة الخلفاء الراشدين ونصرتهم وسعيهم لكلمة الحقّ بعد ارتحال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في صدر الإسلام، حتّى إنّه قال فيهم:

فكانوا رسلًا من ربّ العالمين، وإن لم يكونوا نبيّين؛ لأنّ النبوّة انتقلت مظاهرها إلى عالَم البرزخ ... فكان الخلفاء المذكورون يستمدّون بقلوبهم منها... فإنهم للرسالة سرُّها المصون حتى قاموا في مقامها وأخذوا بزمامها وخطامها، بحيث كانوا كأنهم صور لهاتيك الروح النبويّة، والحضرة الجسمانية الرسوليّة، وليس بعجيب نسبة الرسوليّة من الله تعالى دون النبوّة إلى غير الأنبياء، من السادة الأئمة الأصفياء.

فهو يشير إلى ما لهم من اعتناء في أمر الدين، ودورهم المهمّ في تحقيق مصالح الأمة. ثمّ بيّن المؤلّف تراجع شأن الإلهام القلبيّ بعد صدر الإسلام، والاختلافات التي وقعت بين الصحابة مع اعتقاده بأنّهم معتمدون على الاجتهاد ومصونون من الهوى في ذلك الأمر، ولم يخرج عن منهج السلف الصالح في النظر لهذه المسألة.

ثمّ تطرّق إلى الحديث عن السبطين الحسن والحسين رضي الله عنهما، وحملهما الخلافة والنبوّة المحمّديّة وانكتام أمر خلافتهما. ونلاحظ في هذه النقطة أنّه ينسب لهما الخلافة المحمّديّة الخاصّة، ويستعمل في ذلك الموضوع لغة خاصّة هي لغة التصوّف المعروفة بين أهلها.

وصرّح بعد ذلك بأسباب كتابته لهذه الرسالة باختصار حتّى تتضح أهمية الموضوع للقارئ. ومن اللافت للنظر معالجة المؤلف للمسألة التي وردت عليه من مصري أفندي، ومفادها: «إنّ الإمام الحسن والإمام الحسين ابني عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم نبيّان ورسولان من رسل الله تعالى، وذكر أنّ هذا اعتقاده، وإنّه كلّ من لم يعتقد هذا فليس بمسلم»، فهو لم يبادر إلى تكفير مصريّ أفنديّ دون تفصيل في المسألة؛ بل تناول الأمر بالتأنّي والصبر؛ كما هو شأن الحكماء؛ فأخذ يدقّق المسألة ويحقّقها من مختلف الزوايا ومن كلّ الاحتمالات التي تمكّن له فرصة المَخرَج، وكأنّه قبل الخوض في الموضوع وضع إشارات المرور حتى لا يضيّع الطريق؛ لأنّه يعلم أهمّيّة المسألة ويعي دقة ما تضمنته. فهذه النقطة المحوريّة تقدّم لنا فرصة التفكّر والتعمّق في المسائل بجديّة.

فقد كان عنده حرمة إنسانية تمنع تضييع إنسان واحد، فضلًا عمّا إذا كان هذا الإنسان مؤمنًا ومسلمًا. وهذا الوعي العميق لمكانة أشرف المخلوقات كان قد استقرّ عنده من التعمق في فهم الكتاب والسنّة، فعرف بناء على ذلك أن من أحيا نفسًا فكأنّه أحيا جميع الناس.

ناقش المؤلّف موضوع الرسالة بعمق من نواحي العلوم المختلفة مثل الفقه والكلام والتصوّف والتاريخ والمذاهب، واقتبس من هذه العلوم، واستشهد بمقولاتها حتى يتمكّن من تحقيق غايته، والوصول إلى ما يريد. ومن أهمّ النقاط التي لا بدّ من الإشارة إليها تناولُ المؤلّف موضوع الرسالة من جهة الذوق والمكاشفة؛ كما هو شأن الصوفيّة الكبار.

لخّص المؤلّف أصل المسألة باختصار دون إطناب، وبعد عرض عميق لجوانبها وتدقيق لفروعها، قارنًا ذلك بالاقتباسات المناسبة من المصادر المتنوّعة التي تبين استعمال ألفاظ النبوّة والرسالة في غير الرسل والأنبياء؛ وصل إلى أنّه ليس من الأدب مع النبيّ والرسول ﷺ أن يطلق لفظ النبيّ أو لفظ الرسول على أحد بعده من أمته، مهما كانت منزلته، فهذا خاصٌّ بالأنبياء ورسل التشريع عليهم الصلاة والسلام؛ وإن جاز ذلك الإطلاق بشروط، لا سيّما إطلاق تلك الألفاظ على الأفراد –من غير الأبياء والرسل– أمام العوامّ الذين ليس لهم استعداد لفهم تلك المعاني، فيكون ذلك أمرا شاذًّا وممنوعًا؛ لبعدهم عن التحقيق والتدقيق، وعدم أهليتهم اللغوية والعلمية. ولكن إذا كان الإطلاق لا بدّ منه فلا يكون ذلك –عند المؤلّف– إلّا بحالات معيّنة وشروط مخصوصة ينبغي مراعاتها والتدقيق عليها، وقد ميّز بين حالتين:

(أ) كون ذلك الإطلاق بإذن إلهيّ صدر "لمؤمن كامل" من أهل العلوم الإلهيّة؛ لحكمة يعلمها الله تعالى منه.

(ب) كون من أطلق تلك الألفاظ مغلوب الحال، يعني صدر هذا الإطلاق في حال غَيبته، فإنّه معذور في أمره هذا بحسب الاعتبار؛ لأنّ هذا لا ينافي الورع الذي ينبغي أن يتوقّف عنده.

ونلاحظ أنه عندما أخذ بتحليل قول مصري أفندي في شأن الحسن والحسين رضي الله عنهما تأوّل قول القائل، وتطرّق إلى الحديث عن أهمّيّة تأويل أقوال المسلمين التي توهم النقصان فيما ينسب إلى الألوهية، واستشهد بأدلّة من العلوم المختلفة كاللغة والفقه والتصوّف؛ فمن الكتب اللغويّة: الصحاح للجوهري، والقاموس المحيط للفيروزآباديّ، ومن الكتب الفقهيّة: الدرر الحكّام لمنلا خسرو، الدرّ المختار للحصكفيّ، والبحر الرائق لحافظ الدين النسفيّ، ومن كتب التصوف: الفتوحات المكيّة لابن عربيّ، ومنتهى المدارك لسعد الدين الفرغانيّ، ووظّف هذه النقول ببراعة فائقة حتى يصل إلى مرامه.

ونشير أيضا إلى أن استعماله طريقة الذوق والكشف في هذه المسألة لم يخرجه عن الاعتدال والمقاربة العلمية لها، فكان مسدّدا في ذلك كلّه. وكيف لا يكون ذلك وقد تمكّن من اللغة المشتركة بين العلوم الإسلاميّة، فهو لم يخلّ بالقواعد المنهجية لكلّ من علمي الشريعة والحقيقة.

ونأخذ أنموذجا من تحليل المؤلّف وتأويله، لنستبين رؤيته للمسألة وكيفية معالجتها:

> وأمّا قول هذا القائل: بأن كلّ من لم يعتقد ذلك فهو ليس بمسلم يريد به –والله أعلم– أنّ كلّ من لم يعتقد في الإمام الحسن والإمام الحسين رضي الله عنهما أنّ كلّ واحد منهما وارث لعلوم النبوّة المحمديّة، وخليفة عن مقام الرسالة الأحمديّة، حيث أجمعت الأمّة على كمالهما وصدقهما وعلوّ منزلتهما في الدين، وأنّ كلّ واحد منهما كامل زمانه علمًا وحالًا، فإذا جحد أحد من الناس مقامهما، فقد جحد مظهر النبوّة والرسالة المحمّديّة، فيلزم من ذلك جحود ما اتّصفا به من العلوم والأسرار والمعارف الإلهيّة، فيلزم من ذلك جحود حقيقة النبوّة والرسالة المحمّديّة الظاهرتين فيهما، لا أنّ من لم يعتقد استقلال نبوّتهما نبوّة تشريع، واستقلال رسالتهما رسالة تشريع فهو كافر؛ إذ لا نبيّ ولا رسول بعد نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم إجماعًا، حتّى عند هذا القائل.

ونشير إلى أن من أهمّ الظواهر المنهجية في هذه الرسالة هو استخدام المؤلّف الطريقة التحليليّة (Analytic Method) كمنهج أساسيّ مهمّ في الوصول إلى الحقيقة، فهو يرتكّز على التحليل اللغوي، وبيان الألفاظ التي تتضمّن معاني متباينة.

وعبد الغنيّ النابلسيّ –كما هو معلوم– من أعلام الصوفيّة ومن متبنّي نظرية وحدة الوجود، ولكنّه لم ينصرف عن المنهج الشرعي الحاكم الرئيس في العلوم الإسلامية. وينقل الشيخ النابلسيّ عن الفرغانيّ مفهوم وحدة الوجود؛ حيث قرّر أنّ من شرط شهود وحدة الوجود ألّا يكون العبد «محصورًا في قيد الأحكام الكونيّة ومراتبها، والحضور معها والشعور بنفسه وكونه، وإضافة شيء ما إلى نفسه، والإحساس بشيء من الأحكام الكونيّة»، حينئذ سيشاهد «الواحد الحقّ بالحقّ ... فلا يلحظ غيرًا ولا غيريّة، ولا باطلًا أصلًا». ومن الواضح أنّ هذا الشهود هو شهود الحقّ وحده، وما فيه محلٌّ لشهود غيره.

وقد عبّر الشيخ النابلسيّ عن هذا الشهود بقوله:

إنّما وحدةُ الوجود لدينا ... وحدةُ الحقّ فافهموا ما نقولُ
وسواءٌ قلنا الوجودَ أو الحقَّ ... فلا فرق عندنا يا جهولُ
لا تظنّن الوجود حيث ذكرناهُ ... هو الخلقُ عندنا المبذولُ
هو حقٌّ بعد الفنا عن سواهُ ... يتجلّى فتضمحِلُّ العقولُ
ولهذا كان الفنا هو شرطًا ... عندنا للمريد فيه حلولُ[1]

فهو هنا يشترط –كما قال الفرغانيّ– الفناء عن السوى، ويؤكّد أنّ الوجود الحقّ واحد في مشهد مَن تحقّق بالفناء، فلا وجود لغيره حتى يكون حلول أو اتّحاد، فهما يقتضيان إثبات وجودَيْن حلّ أحدهما في الآخر واتّحد معه. وهذا باطل عندهم، لذلك يقول النابلسيّ في قصيدة أخرى:

جلّ عن حلول وعن اتّحاد ... وعن العقول في فهم المراد[2]

فمجال الشهود الروح؛ وليس العقل.

كما ينقل عن الفرغانيّ: «فبزوال هذا العقل المميّز والغفلة والذهول عنه، ترتفع جميع التكاليف الشرعيّة والحلّ والحرمة عنه»، وهذا بالطبع في حال الشهود حيث «يرى جميع الأشياء

[1] **ديوان الحقائق** للشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ ٢/٤٤.
[2] **ديوان الحقائق** للشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ ٢/٤٤.

عينًا واحدة بلا تميّز ولا مغايرة بينهما»، فإذا عاد إلى صحوه و«رجع من عالم الوحدة إلى عالم الكون وشعر بنفسه، وعاد إليه عقله المميّز؛ عادت التكاليف كلّها، وطُولب بجميع أحكام الشرع؛ لكونه حاضرًا مع الكون ومراتبه».

### ٢. ٤. مصادر المؤلف

نجد من اطّلاعنا على الرسالة مدى استفادة الشيخ النابلسيّ من المصادرالمتنوّعة لكي يحقّق غرضه في استيفاء موضوع الرسالة. فقد أخذ من كتب الكلام، والفقه، والتصوّف، والتاريخ، واللغة غير ذلك من المصادر. ويشير منهجه هذا إلى تعاضد العلوم الإسلامية، والتناسب والتناسق فيما بينها في صعيد واحد. وهذه هي المصادر التي أخذ الشيخ النابلسيّ منها:

١- **خلاصة الفتاوى في فقه الحنفيّة** لافتخار الدين طاهر بن أحمد البخاريّ، ٢- و**الدرر الحكّام في شرح غرر الأحكام** لمنلا خسرو، ٣- و**المجموع شرح المهذّب** للإمام النوويّ، ٤- و**الإحكام شرح درر الحكام** لوالد المؤلف إسماعيل بن عبد الغنيّ النابلسيّ، ٥- و**الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار** في فروع الفقه الحنفيّ لمحمّد بن عليّ بن محمّد الحنفيّ الحَصْكفيّ، ٦- و**البحر الرائق شرح كنز الدقائق** لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، ٧- و**الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٨- و**منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض** لسعد الدين محمّد بن أحمد الفرغانيّ، ٩- و**القاموس المحيط** للفيروزآباديّ، ١٠- و**شرح العقائد العَضُدِيّة** لجلال الدين الدوّانيّ، ١١- و**الصِحاح** للجوهريّ، ١٢- و**النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير، ١٣- و**لطائف المنن** لتاج الدين بن عطاء الله الإسكندريّ، ١٤- و**فيض القدير شرح الجامع الصغير** للمناويّ، ١٥- و**التيسير بشرح الجامع الصغير** للمُناويّ، ١٦- و**المدخل إلى السنن الكبرى** للبيهقيّ، ١٧- و**الكشّاف** للزمخشريّ، ١٨- و**صحيح البخاريّ**، ١٩- و**صحيح مسلم**، ٢٠- و**سنن الترمذيّ**، ٢١- و**حاشية شرح رسالة العضد** لحكيم شاه القزوينيّ، ٢٢- و**سنن ابن ماجه**، ٢٣- و**تهذيب الأسماء واللغات** للنووي، ٢٤- و**تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال** للإمام الذهبيّ، ٢٥- و**الجامع الصغير** للإمام السيوطيّ، ٢٦- و**المصباح المنير** للفيّوميّ.

### ٢. ٥. وصف نسخ المخطوطات

عثرنا في تحقيق رسالتنا هذه على ستّ نسخ فقط، ولم نجد غيرها من النسخ في المكتبات، بعد بحث طويل. وهذه النسخ هي: ونسخة مكتبة حالت أفندي، ونسخة المكتبة الظاهريّة، ونسخة مكتبة أسعد أفندي، ونسخة مكتبة سيرز. ونسخة مكتبة بيازيد، ونسخة مركز الملك فيصل.

#### ٢. ٥. ١. نسخة مكتبة حالت أفندي (ورمزنا لها نسخة "ح")

وهذه النسخة توجد حاليًّا في المكتبة السليمانيّة ضمن مجموعة في قسم حالت أفندي تحت رقم: ٧٩٦. هذه النسخة هي النسخة التي اعتمدنا عليها أصلًا في تحقيقنا لهذه الرسالة بعد دراسة النسخ؛ لأن هذه النسخة هي الأوثق والأقلّ خطأً من بين النسخ، فقد تمّت مقابلتها وتصحيحها، وعرضها على مؤلّفها، كما أشار إليه الناسخ في هامش نسخته على الورقة الأخيرة من المخطوط. ورجّحنا هذه النسخة على نسخة مكتبة الظاهرية؛ لأن نسخة "ح" حائزة على مقابلة وتصحيح وعرض على مؤلّفها وتاريخ قيد الفراغ، غير أن نسخة "ظ" حائزة على قراءة وعرض ولا يوجد فيها تاريخ قيد الفراغ.

اسم الناسخ كما يظهر في قيد الفراغ هو «الفقيه أحمد بن عبد اللطيف بن الشرابانيّ». وتاريخ النسخة كما صرّح الناسخ: «قد وافق الفراغ من كتابتها في نهار السبت المبارك خامس شهر ربيع الثاني من شهور سنة أربع ومئة وألف». وعدد أوراق النسخة: ١٠ أوراق. وقسّم الناسخ نسخته إلى مطالب متعدّدة في الهوامش مثل «مطلب في عدم الفتوى بالتكفير فيما له مَحمَل ولو ضعيفًا»، و«مطلب أنّ سلسلة أهل الطريق تنتهي إلى أهل البيت». ونرى في هوامش هذه النسخة بعض التصحيحات التي قام بها المستنسخ.

وصرّح الناسخ في بداية النسخة باسم الرسالة، وجعل نسبة الرسالة إلى عبد الغنيّ بن إسماعيل النابلسيّ: «هذا كتاب الحامل في الفَلَك والمحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلْك، تأليف شيخنا الإمام العلّامة الهمام، العمدة الفهّامة بركة الأنام، وحسنة الليالي والأيّام، قامع المبتدعين والزائفين، وقاطع المنكرين والمخالفين، بالأدلّة المأخوذة من الكتاب والسنّة والبراهين، الخليفة المحمّديّ الجامع، والوارث النبويّ الأحمديّ الفارق الجامع، سيّدي ومولاي الشيخ عبد الغنيّ أفندي سلّمه الله تعالى

ابن الشيخ إسماعيل الشهير بابن النابلسيّ، نفعنا الله ببركاته وأدرّ علينا من صالح دعواته والمسلمين أجمعين، آمين. تمّ».

تتضمّن هذه النسخة أيضًا رقعة التمليك ومكتوبًا عليها باللغة الفارسيّة:

«إلهي جمع كتب كرده أهل وحدت را  بده بدست يمينش كتاب حالت را».[1]

### ٢. ٥. ٢. نسخة مكتبة الظاهريّة (ورمزنا لها نسخة "ظ")

وهذه النسخة توجد حاليًّا في المكتبة الظاهريّة في مجموع تحت رقم: ٤٠٠٨. اسم الناسخ هو كما في الهامش: «العبد الفقير محمّد بن إبراهيم الدكيكيّ خادم أعتاب المصنف هذه الرسالة». ومن مزايا النسخة أنها كُتب بخط صغير وغير واضح، ولهذه النسخة إطار غير مزيّن. وعدد أوراق النسخة: ٧ أوراق. نرى فيها بوضوح بعض تصحيح أخطاء هذه النسخة في الهوامش أو بين السطور معًا. لا يوجد فيها تاريخ لقيد الفراغ على هذه النسخة. وتمّ قراءتها وعرضها على مؤلّفها، كما أشار إليه الناسخ في هامش نسخته في الورقة الأخيرة من المخطوط: «الحمد الله تعالى بلغت هذه الرسالة الشريفة المباركة قراءةً وعرضًا على مصنّفها الشيخ الإمام الوارث المحمّديّ والخليفة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم في زمانه والحمد لله والمنّة».

### ٢. ٥. ٣. نسخة مكتبة سيرز (ورمزنا لها نسخة "س")

توجد هذه النسخة في المكتبة السليمانيّة ضمن مجموعة في قسم سيرز تحت رقم: ١٥٢١. لم يُكتب اسم الناسخ في النسخة، ولا تاريخ فيها لكتابة النسخة. ومن مزايا النسخة أنها كُتبت بخط كبير وواضح. ونرى تصحيح أخطاء النسخة لا في الهوامش؛ بل بين السطور. وعدد أوراق النسخة: ١٩ أوراق. ولهذه النسخة إطار، ولم يُكتب في الهوامش أي كلمة.

قال الناسخ في بداية الرسالة: «هذا كتاب الحامل في الفَلَك والمحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والملك، تأليف شيخنا الإمام العلّامة والهمام، العمدة الفهّامة، بركة الأنام وحسنة الليالي والأيّام، قامع المبتدعين والزائفين، وقاطع المنكرين

[1] أصل كتابة رقعة التمليك باللّغة الفارسيّة ومعناه باللغة العربيّة هو: إلهي مَن جمع كتب أهل الوحدة أعطِه كتاب حاله (أعماله) بيمينه.

والمخالفين بالأدلّة المأخوذة من الكتاب والسنّة والبراهين، الخليفة المحمّديّ الجامع، والوارث النبويّ الأحمديّ الفارق الجامع، سيّدي ومولاي الشيخ عبد الغنيّ أفندي –سلّمه الله تعالى– ابن الشيخ إسماعيل الشهير بابن النابلسيّ نفعنا الله ببركاته، وأدرّعلينا من صالح دعواته والمسلمين أجمعين. وهو الشاميُّ الآن».

### ٢. ٥. ٤. نسخة مكتبة بيازيد (ما رمزناها بأيّ رمز)

توجد هذه النسخة في مكتبة بيازيد دولية ضمن مجموعة في قسم وليّ الدين أفندي تحت رقم: ١٨٣٠. اسم الناسخ هو: «عثمان بن إبراهم». ولا تاريخ ولا مكان لكتابة النسخة. ومن خصائص النسخة أنها كُتب بخط واضح. ونرى تصحيح أخطاء النسخة لا في الهوامش؛ بل بين السطور. وعدد أوراق النسخة: ١٠ أوراق (٦٨ظ–٧٨ظ). ولهذه النسخة إطار غير مزيّن، أشير في الهوامش إلى موضع كل من المطلب. ومن المهمّ أن أشير إلى أن هذه النسخة قد سُجّلت في قسم التصوّف.

### ٢. ٥. ٥. نسخة مكتبة مركز الملك فيصل (ما رمزناها بأيّ رمز)

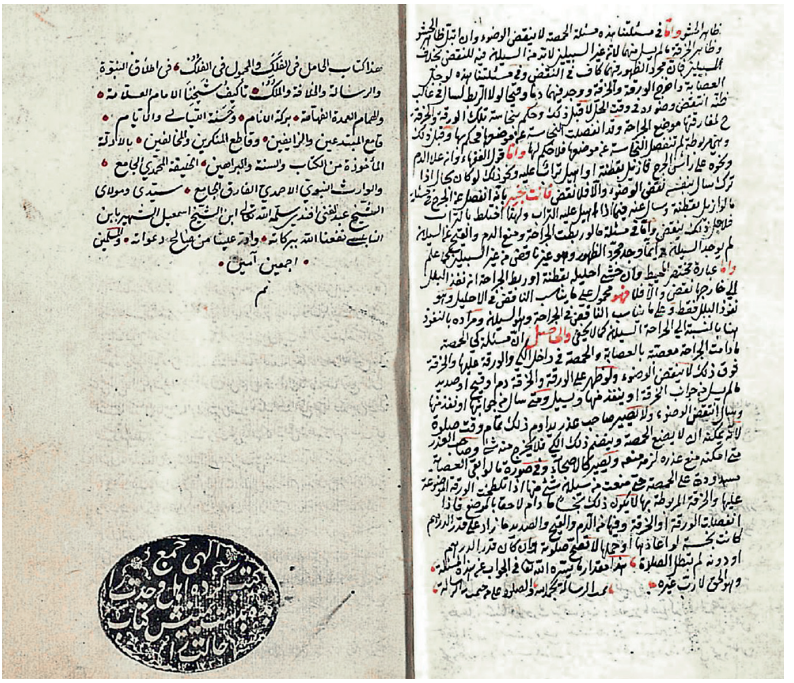
حصلت على المعلومات التي تشير إلى وجود هذه النسخة في مكتبة "مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية"، وعلى الرغم من ذلك لم أتمكّن الحصول على هذه النسخة الموجودة في السعوديّة.

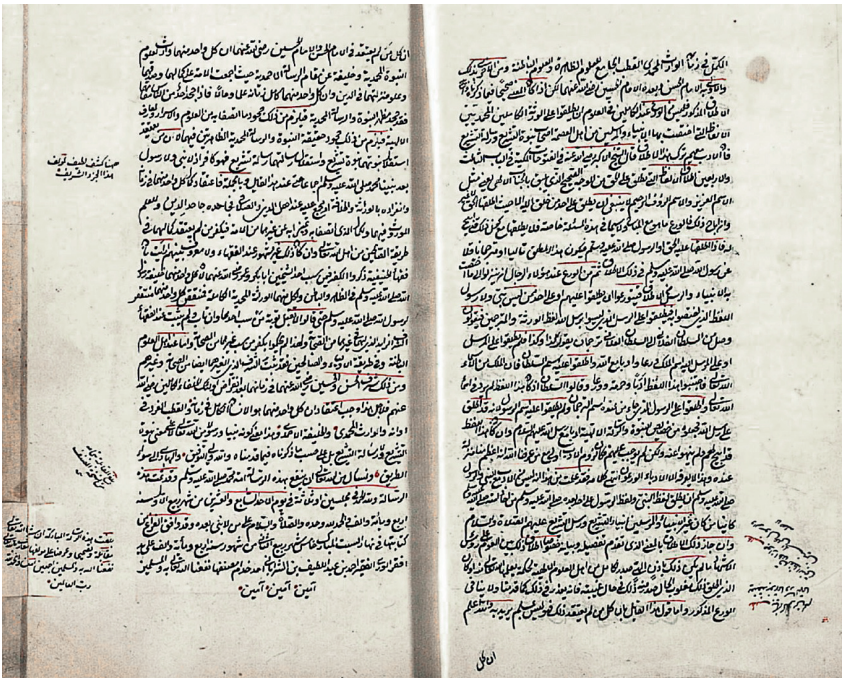
### ٢. ٥. ٦. نسخة مكتبة أسعد أفنديّ (ما رمزناها بأيّ رمز)

توجد هذه النسخة في المكتبة السليمانيّة ضمن مجموعة في قسم أسعد أفندي تحت رقم: ٣٦٠٦. كتب هذه النسخة –كما في حرد المتن– «الفقير الرميم إبراهيم»، دون أن يذكر الناسخ لقبه، وتاريخ كتابة هذه النسخة «يوم الجمعة في الرابع والعشرين من محرّم الحرام سنة ألف ومئة ثلاث وثلاثين» كما صرّح الناسخ. ونشاهد من بعض التصحيحات من قبل الناسخ في هوامش النسخة. ومن أهمّ مزايا النسخة أنها سهلة القراءة من ناحية وضوح الخطّ والحروف. عدد أوراق النسخة: ١١ أوراق.

### ٣. عملنا في هذا التحقيق

- اتبعنا في تحقيقنا هذا قواعد التحقيق المقررة في مركز البحوث الإسلاميّة (İSAM).
- قمنا بمقابلة النسخ الثلاث المتوفرة لدينا. وهذه النسخ هي كما رمزنا لها: نسخة مكتبة حالت أفندي "ح"، نسخة مكتبة الظاهريّة "ظ"، ونسخة مكتبة سيرز "س". وبعد دراسة النسخ جعلنا نسخة مكتبة حالت أفندي النسخة الأصليّة للأسباب التي تقدم ذكرها في وصف النسخ سابقًا. ومع ذلك فقد أثبتنا الصواب في المتن وأشرنا إلى فروق النسخ في الهامش، ولو كان الصواب من النسخ الأخرى، غير نسخة الأصل.
- قمنا بتخريج الآيات الكريمة، وميزناها بين القوسين المزخرفين. وقمنا بتخريج الأحاديث من مصادرها من الكتب التسعة وغيرها.
- أشرنا إلى بداية أوراق المخطوط الأصل ضمن النص، لتسهل مراجعته لمن يريد، وقمنا بتفقير النص إلى فقرات مناسبة.
- كتبنا ترجمة موجزة لأهمّ الأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة، واقتصرنا على أهمّ النقاط التي لا بدّ من الاهتمام بها في الترجمة. وأوضحنا بعض الاصطلحات والكلمات الغريبة، بالإفادة من معاجم اللغة وعاجم المصطلحات.
- قمنا بدراسة النص دراسة علمية مختصرة تناولت منهج المؤلف وأسلوبه ومصادره، مع تحليل المادة العلمية لنص الرسالة.
- كتبنا ترجمة مختصرة للمؤلف الشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ.
- حاولنا توثيق ما أورده المصنّف من المصادر المختلفة في الرسالة بذكر أرقام الأجزاء والصفحات في الهامش.





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة حالت أفندي (٧٩٧)



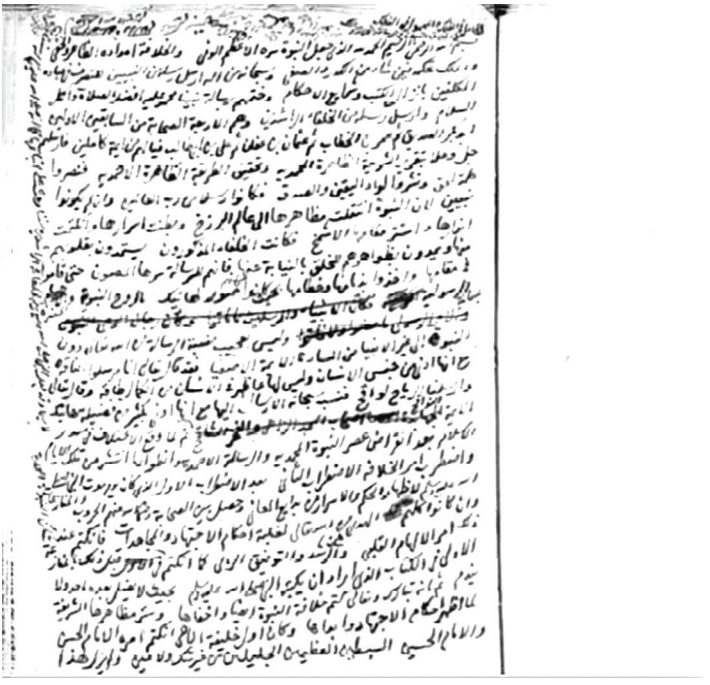
صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة سيرز (١٥٢١)





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة أسعد أفندي (٣٦٠٦)





صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة الظاهريّة (٤٠٠٨)

**ب. التحقيق**

## الحامل في الفَلَك و المحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلك

/ بسم الله الرحمن الرحيم [١ظ]

الحمد لله الذي جعل النبوّة سرَّه الأعظمَ الوفيَّ، والخلافةَ إمدادَه الظاهر والخفيّ، والمُلكَ تحكُّمَه فيمن شاء من الكَدَر والصفيّ، وسبحانه من إله أرسل رسلَه من النبيّين، للتصرّف في عباده المكلّفين؛ بإنزال الكتب وشرائع الأحكام، وختمهم برسالة نبيّنا محمّد عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام، وأرسل رسله من الخلفاء الراشدين، وهم الأربعة الصحابة من السابقين الأوّلين؛ أبو بكر الصدّيق ثمّ عمر الخطّاب ثمّ عثمان بن عفّان ثمّ عليّ بن أبي طالب، فيَا لهم من أئمّة كاملين.

فأرسلهم جلّ وعلا بتقرير الشريعة الظاهرة المحمّديّة، وتحقيق الطريقة الطاهرة[١] الأحمديّة، فنصروا كلمة الحقّ، ونشروا لواء اليقين والصدق، فكانوا رسلًا من ربّ العالمين، وإن لم يكونوا نبيّين؛ لأنّ النبوّة انتقلت مظاهرها إلى عالَم البرزخ،[٢] وبطنت أسرارها وانكتمت أنوارها واستتر مقامها الأشمَخ، فكانت الخلفاء المذكورون يستمدّون بقلوبهم منها، ويَمُدّون بظواهرهم للخلق بالنيابة عنها، فإنهم للرسالة سرُّها المصون حتى قاموا في مقامها، وأخذوا بزمامها وخطامها، بحيث كانوا كأنهم صور لهاتيك الروح النبويّة، والحضرة الجسمانية الرسوليّة.

١ س: الظاهرة. | الطريقة: هي إصلاح الضمائر لتتهيّأ لإشراق أنوار الحقائق عليها، فالشريعة: لإصلاح الظواهر، والحقيقة: لتنزيه السرائر. **مِعْراج التشوّف إلى حقائق التصوّف** لعبد الله أحمد بن عجيبة، ص ٧٢؛ الطريقة: هي السيرة المختصّة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل، والترقّي في المقامات. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٨٥.

٢ عالم البرزخ: هو الحائل بين الشيئين، ويُعبّر به عن عالم المِثال، أعني الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجرّدة، أعني الدنيا والأخرة، ومنه الكشف الصوريّ. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٦٣؛ والبرزخ: ما بين الدنيا والأخرة، من وقت الموت إلى البعث، فمن مات فقد دخل البرزخ. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٩١.

وليس بعجيب نسبةُ الرسوليّة من الله تعالى دون النبوّة إلى غير الأنبياء، من السادة الأئمة الأصفياء، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ﴾ [القمر، ٢٧/٥٤]؛ مع أنها أدنى من جنس الإنسان، وليس لها عمّا ظهر في الإنسان من الكمال طاقة، وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر، ٢٢/١٥]، فنسب سبحانه الإرسال إليها مع أنها أدنى بكثير من فضيلة[١] هاتيك الأئمة النواقح، لاسيّما وقد جعل النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم لخلفائه[٢] الراشدين سُننًا، وحثّ على اتباعها، كما أنه صلّى الله عليه وسلّم له سنن هي أصول المأخذ،[٣] فقال صلّى الله عليه وسلّم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين، تمسّكوا بها، وعَضّوا عليها بالنواجذ.»[٤]

ثمّ لمّا وقع الاختلاف في صدر الإسلام بعد انقراض عصر[٥] النبوّة المحمّديّة والرسالة الأحمديّة، وانطواءِ ما انتشر من تلك الأيام، واضطرابِ أمر الخلافة الاضطرابَ الثاني بعد الاضطراب الأوّل؛ الذي كان يوم موت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ لإظهار الحِكَم والأسرار من بدائع المعاني، وحصل بين الصحابة رضي الله عنهم الحروب والمنازعات، وإن كانوا كلُّهم على الهدى من الله تعالى لغلبة أحكام الاجتهاد والمجاهدات؛ فانكتم عند ذلك أمرُ الإلهام القلبيّ[٦] وشأنُ الرشد والتوفيق الربّيّ، كما انكتم شأن النبوّة المحمّديّة[٧] قبل ذلك بالمنازعة الأولى في الكتاب الذي أراد أن يكتبه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بحيث لا يضلّ بعده أحد ويندم،[٨] ثم إنه تبارك وتعالى كتم خلافة النبوّة أيضًا وأخفاها، وستر مظاهرها الشريفة لما أظهر أحكام الاجتهاد وأبداها.

### مطلب أوّل خليفة انكتم أمره هو الإمام الحسن

[٢و] وكان أوّلُ خليفة / إلهيّ انكتم أمره الإمامَ الحسن والإمام الحسين السبطين العظيمين الجليلين، من غير شكّ ولا مَين،[٩] ولم يزل هذا الخفاء والستر؛ لخليفة بعد خليفة،

---

١ س + من فائدة.
٢ س: الخلفاء.
٣ ح: الأخذ.
٤ ظ – لاسيّما وقد جعل النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم لخلفائه ... وعَضّوا عليها بالنواجذ، صح هامش. | **سنن الترمذي**، العلم ١٦؛ **سنن ابن ماجه**، المقدّمة ٦؛ **سنن أبي داود**، السنّة ٥. | النواجذ: جمع ناجذ، أقصى الأضراس، وهي أربعة، أو هي الأنياب، أو التي تَلِي الأنياب، أو هي الأضراس كلّها. **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ، «نجذ».
٥ س – عصر.
٦ الإلهام القلبيّ: أن يلقي الله في النفس أمرًا يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخصّ الله به من يشاء من عباده، أو الاطلاع على الأسرار في عالم الأسرار بلا شكّ وشبهة اطلاعًا غَيبيًّا. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٢٩٨.
٧ ظ – شأن النبوّة المحمّديّة، صح هامش.
٨ س ظ: لا يندم. | انظر: **صحيح البخاريّ**، المرضى ١٧؛ **صحيح مسلم**، الوصيّة، ٥.
٩ المَين: بمعنى الكَذِب، **المعجم الوسيط**، «مين».

وصحيفة إلهيّة محمّديّة بعد صحيفة، إلى أن يظهر الأمر وينكشف السرّ، ويزول الغطاء ويجزل العطاء، بظهور الإمام المهديّ إن شاء الله تعالى خليفةِ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الظاهر والباطن، في جميع الأماكن الإسلاميّة والمواطن.

وكان من تقدير الله تعالى لمّا أبطن الخلافة في الحَسَنين، وأخفى ذلك التصريف المستمدّ من الحقيقة المحمّديّة[1] في إنسانيّة الريحانتين، جعل المُلك العَضود الذي يعضد بعضه بعضًا ظاهرًا في معاوية بن أبي سفيان الأمويّ رضي الله عنه بحكم نزول الإمام الحسن له عن ذلك، وسلوكه بالإجازة الصادرة له منه في أحسن المسالك، حتى إنه لمّا أراد أخوه الإمام الحسين رجوعه فيما صدر وكان، حصل ما حصل له بتقدير العزيز المنّان، ولم يزل المُلك في الدول الماضية والسلاطين الخالية، وهم الحكام على الناس في الظاهر بالأمر الإلهيّ القاهر، وشأن الخلافة النبويّة المحمّديّة متصرّف في الباطن في الملوك والحكّام من كل خليفة مخفيّ بأستار العادات وأسرار العبادات والمعاملات، بحيث لا يرشد إلى شيء من ذلك إلاّ القليل من الناس؛ بسبب كثرة الحُجب والالتباس، والله أعلم[2] بجميع الأحوال، وهو الواحد الأحد المتصرّف في خلقه وحده بأنواع الجلال والجمال.

أما بعد،

{فيقول شيخنا الخاتم المحمّدي،[3] والخلفية الجامع الأحمديّ، مرشد الواصلين، ومربيّ الكاملين، العارف الإمام المحقّق، والكامل الإمام المدقّق، الشيخ عبد الغنيّ ابن النابلسيّ، عامله الله تعالى بلطفه الخفيّ وبرّه الوفيّ:[4]}

ورد علينا سؤال هو إشكال، وتنبيه هو للجاهل به قيود وأنكال، جاءنا من صديق لنا في الديار[5] الروميّة، وبلاد القسطنطنيّة المَحْمِيّة، حرس الله تعالى ذاته[6] وأدام له الكمال في أحواله وصفاته، مقتضاه: أنّ رجلًا من عباد الله الصالحين يُقال له: مصريّ أفندي،

---

١ الحقيقة المحمّديّة: هي الذات مع التعيُّن الأوّل، فله الأسماء الحسنى كلّها، وهو الأسم الأعظم. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٨٢.

٢ س ح: الأعلم.

٣ الخاتم المحمّديّ: هو الذي قطع المقامات بأسرها، وبلغ نهاية الكمال. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٧٨.

٤ س – يقول شيخنا ... وبرّه الوفيّ. ظ: فيقول هذا العبد الفقير إلى رحمة مولاه الخبير عبد الغنيّ بن النابلسيّ عامله الله بلطفه الخفيّ بره الوفيّ. | الوفيّ: بمعنى التامّ، **المعجم الوسيط**، «وفى».

٥ س: البلاد.

٦ س ح: في ذاته.

سلّمه الله تعالى،[1] له شهرة في هاتيك البلاد بين العباد، وهم في أمره بين الاعتقاد والانتقاد، أنّه قال في مجلس وعظه على رؤوس الأشهاد، بقصد الهداية والإرشاد: إنّ الإمام الحسن والإمام الحسين ابني عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم نبيّان ورسولان من رسل الله تعالى، وذكر أنّ هذا[2] اعتقادُه، وإنّه كلّ من لم يعتقد هذا فليس بمسلم. وأشكلت هذه المسألة، وصارت مُعضِلة وأيّ مُعضِلة،[3] وطلب منّا الجواب عن ذلك، والله أعلم بما هنالك.

وقد اقتضى الأمر الإلهيّ المُهاب، تسميةَ ما نجيب به بمعونة الله تعالى من هذا الكتاب، بالحامل في الفَلَك والمَحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلْك،[4] ونسأل الله تعالى أن يلهمنا ما هو الحقّ والصواب، في نصرة أهل طريقه المستقيم من السادة الأحباب.

## مطلب لزوم التأويل مسئلة الحَسَنين

[٢ظ] / ولمّا أقامنا الله تعالى في هذا الزمان، للحِماية عن عباده الصالحين من أهل الإيمان، وكنّا في خدمة العلم الإلهيّ وتمهيد قواعده[5] بين أولي الإذعان؛ بادَرَت همّتُنا إلى بيان هذه المسألة وتأويل ما يرِد عليها عند القاصرين من الإخوان، وبالله المستعان.

اعلم أوّلًا يا أيّها المُنصِف في هذا الشأن، أخذ الله بيدك في كلّ عقبة من عقبات الدنيا والآخرة حتى يُوصِلك إلى مقام الشهود[6] والعيان،[7] أنّ هنا مسألة فقهية[8] ذكرها علماء الاجتهاد،

---

١ ظ – سلّمه الله تعالى. | نيازي محمّد مصريّ (ت. ١١٠٥هـ /١٦٩٤م): الشهير بمصريّ أفندي وُلد في مدنية مَلاتِيا وتُوفّي فيها، و درس في مصر، يُعدّ مؤسّس الطريقة المصرية التابعة للخلوتيّة، وله تأليفات بالعربية والتركية منها: موائد العرفان، والدورة العَرشيّة، ورسالة التوحيد. **عثمانلي مؤلّفلري** لبورسوي محمّد طاهر، ١/١٧٢–١٧٥.

٢ س + هو.

٣ س – أيّ معضلة. | المُعضِلة: الطريق الضيّقة المَخارج، والمسألة المشكلة التي لا يُهتدى لوجهها. **المعجم الوسيط**، «عضل».

٤ ظ – وقد اقتضى الأمر الإلهيّ المُهاب، تسميةَ ما نجيب به بمعونة الله تعالى من هذا الكتاب، بالحامل في الفَلَك والمَحمول في الفُلْك في إطلاق النبوّة والرسالة والخلافة والمُلْك، صح هامش.

٥ ح + سعي.

٦ المقام: هو ما يتحقّقه العبد بمنازلة واجتهاد من الأدب، وما يتمكّن فيه من مقامات اليقين بتكسّب وتطلُّب. فمقام كلّ أحد موضع إقامته، فالمقامات تكون أوّلًا أحوالًا حيث لم يتمكّن المريد منها؛ لأنّها تتحوّل، ثمّ تصير مقامات بعد التمكين؛ كالتوبة مثلًا تحصل ثمّ تنقض حتّى تصير مقامًا، وهي التوبة النصوح. وهكذا بقيّة المقامات وشرطه ألاّ يرتقي مقامًا حتّى يستوفي أحكامه. **مِعْراج التشوّف** لعبد الله أحمد بن عجيبة، ص ٤٩؛ الشهود: رؤية الحقّ بالحقّ. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٧١.

٧ المُشاهدة والمُعاينة: المُشاهدة رؤية الذات اللطيفة في مظاهر تجلّيّاتها الكثيفة، فترجع إلى تكثيف اللطيف، فإذا ترقّى الوداد، ورجعت الأنوار الكثيفة لطيفة فهي المُعاينة، فترجع إلى تلطيف الكثيف، فالمُعاينة أرقّ من المُشاهدة وأتمّ. **مِعْراج التشوّف** لعبد الله أحمد بن عجيبة، ص ٣٣.

٨ ح – من كل عقبات الدنيا والآخرة حتى يوصل إلى مقام الشهود والعيان أنّ هنا مسألة فقهية.

وقد غفل عنها الناس، ولم يعلموا بها لغلبة الهوى النفسانيّ والوسواس الشيطانيّ[1] على الكثير من الطلبة وعلماء الوقت، فضلًا عن عوامّ الناس[2] وهي في الكتب مسطورة.

وبيانها:[3] أنّه قال في كتاب[4] **خلاصة الفتاوى** في فقه الحنفيّة: «إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك الوجه».[5] انتهى. يعني: إلى الوجه الذي يمنع التكفير، والمراد "بالوجوهِ" التي توجب التكفير، أي المعاني المفهومة من الكلام الذي يقوله الرجل المسلم، و"الوجهِ" الذي يمنع التكفير، أي المعنى الواحد لذلك الكلام إذا كان يمنع التكفير، فإنّه يجب على المفتي، أي على كلّ من سُئل عن ذلك الكلام أن يمنع التكفير فيه، ويحكم بأنّ المتكلّم بذلك الكلام إنّما هو[6] أراد بكلامه ذلك المعنى الذي يمنع التكفير فيه،[7] والوجوبُ مفهوم من قوله: "فعلى المفتي"، لأن "على" يُراد بها الإيجاب في عبارات الفقهاء.

ويؤيّده ما ذكره الإمام النوويّ في أدب العالم والمتعلّم من مقدمّة كتابه[8] **شرح المهذّب** قال: «يجب على الطالب أن يحمل إخوانه على المَحامل الحسنة في كل كلام يُفهم منه[9] نقص إلى سبعين مَحملًا»، ثمّ قال: «ولا يعجز عن ذلك إلاّ كلّ قليل التوفيق.»[10] انتهى. وهذا في الكلام الذي يُفهم منه النقص، أي الخطأ، فكيف في الكلام الذي يفهم منه التكفير، فإنه أشدّ وجوبًا عليه؛ لأنّ التكفير أمر مَهول في الدين جدًّا، وهو شقاء الأبد، ولفظ "السبعين" ليس المراد منها العدد؛ بل المراد التكثير، يعني: إلى محامل كثيرة؛ كما قال تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة، ٨٠/٩]، أي مرّات كثيرة، كما أنّ السبعة في لغة العرب كذلك ترِد في الكلام لمعنى التكثير دون العدد، قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان، ٢٧/٣١]، أي أبحر كثيرة، وإلّا فلو استغفر لهم مرة أخرى أو مرّتين زيادةً على السبعين ما غفر الله لهم، وكذلك لو زاد بحر أو بحران على السبعة أبحر

---

١ ح: الشيطان.

٢ عوامّ الناس: هم الذين اقتصر عملهم على الشريعة. وسُمّي علماؤهم علماء الرسوم. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٢٥.

٣ س: بيانه.

٤ س – كتاب.

٥ **خلاصة الفتاوى** لافتخار الدين البخاريّ، المكتبة الأزهريّة، رقم: ٢٦٧٨٩، ٢٦٤و.

٦ ح: هي.

٧ س – فيه.

٨ س: كتاب.

٩ س: فيه.

١٠ لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف. ولكن نحيل القارئ إلى أوائل المصادر التي نقلت هذا الاقتباس: **لواقح الأنوار القدسيّة** لعبد الوهّاب الشعرانيّ، ص ١٨٩؛ **الدرر المباحة** لخليل الشيبانيّ الشهير بالنحلاويّ، ص ٢١٧.

ما نفدت كلمات الله[1] أيضًا، وهذا معلوم عند العلماء، والمسألة مذكورة في كثير من كتب الفقه أيضًا.

قال في **شرح الدرر**: «ثمّ إذا كان في المسألة وجوه توجب الإكفار، ووجه واحد يمنعه، يميل العالم إلى ما يمنعه، ولا يرجّح الوجوه على الواحد؛ لأنّ الترجيح لا يقع بكثرة الأدلّة، ولِاحتمالِ أنّه أراد الوجه الذي لا يوجب الإكفار»[2] انتهى. وذكر والدُنا المرحوم
[٣و] / في **شرحه** على **شرح الدرر**[3] قال: «بل يقع، يعني الترجيح بقوة الدليل، وحيث طَرَق تلك الأدلّة احتمال ضعُفت.»[4] انتهى.

وقال في **تنوير الأبصار**: «ولا يُفتى بتكفير مسلم أمكن حَمْلُ كلامه على مَحمِل[5] حسن، أو كان في كفره خلاف، ولو رواية ضعيفة».[6] وذكر في **البحر شرح الكنز** قال: «والذي تحرّر أنّه لا يُفتى بتكفير مسلم أمكن حملُ كلامه على مَحمِل حسن، أو كان في كفره اختلاف، ولو رواية ضعيفة، وعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يُفتى بالتكفير بها، ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها».[7] انتهى.

## مطلب في عدم الفتوى بالتكفير فيما له محمل ولو ضعيفًا

فإذا تقرّر هذا وعُلم، فكيف يتوقّف الإنسان في تأويل كلام أخيه المسلم، وحَمْلِه على المحامل الحسنة، خصوصًا إذا كان أخوه المسلم معروفًا بالصلاح والدين، مشتغلًا بتقوى الله تعالى على طريقة أهل السنّة والجماعة من الموحّدين، فإن تأويل كلامه متعيّن عليه تحسينًا للظنّ بالمسلم على كل حال.

وهذا الكلام الذي صدر من هذا الرجل الصالح[8] إن شاء الله تعالى إن كان قاله[9]

---

١ س – الله.

٢ **درر الحكّام في شرح غرر الأحكام** لمنلا خسرو، ١/٣٢٤.

٣ إسماعيل بن عبد الغنيّ النابلسيّ الدمشقيّ (ت. ١٠٦٢هـ/ ١٦٥٢م): فقيه، مفسّر، محدّث، درّس في إسطنبول لمدّة، وُلد في دمشق وتُوفّي بها، من تصانيفه: الإحكام شرح درر الحكام لمنلا خسرو، تحرير المقال. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** للمحبّيّ، ١/٣٠٨.

٤ **الإحكام شرح درر الحكام** لإسماعيل بن عبد الغنيّ النابلسيّ، المكتبة الظاهريّة، رقم: ٥١٨٥، ٢٥٣و.

٥ ح: حمل.

٦ **الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار في فروع الفقه الحنفيّ** لمحمّد بن عليّ الحَصْكفيّ، ص ٣٤٥.

٧ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** لابن نجيم (ومعه منحة الخالق لابن العابدين)، ٥/١٤٥.

٨ س + ويتّبعه عدم التوقّف في تأويل الكلام الصادر عن الصالحين المُوحّدين.

٩ س: قائله.

في حال[1] غَيبة واستغراق؛[2] بأنْ كان من أرباب الأحوال القلبيّة[3] والمواجيد الربّانيّة،[4] فإنّ حكمَه مثلُ حكم غير المكلّف ما دام في تلك الحالة، فلا يترتّب على كلامه مؤاخذة أصلًا، ولا يعتمد أحد على كلامه أصلًا؛ بل يسلَّم له[5] حاله[6] ويتبرّك به، من غير اقتداء به ولا اعتراض عليه ولا إيذاء له ولا إنكار عليه، ولا يقيس أحدٌ نفسَه عليه، فيعتقد ما يفهمه من ظاهر كلامه، فقد قال الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ قدّس الله سرّه في **الفتوحات المكّيّة** في الباب الرابع والأربعين والمئتين: «الغَيبة[7] عند القوم غيبة القلب[8] عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لشغل القلب بما ورد عليه، فإذا كان هذا فلا تكون الغَيبة إلاّ عن تجلٍّ إلهيّ،[9] فغيبة هذه الطائفة أن يكون بحقّ عن خلق؛ حتّى تُنسب إليه على جهة الشرف والمدح».[10] انتهى. يعني أن غيبة العارفين[11] هي اشتغال قلوبهم بالحقّ تعالى عن ملاحظة المخلوقات، فهم لا يلتفتون في حال غَيبتهم إلى الخلق أصلًا، فإذا تكلّموا في تلك الحالة يُطوى بساط كلامهم ولا يُنشر.

---

١ الحال: ما يرِد على القلب بمَحض الموهبة من غير تعمّل واجتلاب؛ كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكًا سمّي مقامًا. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٨١.

٢ الاستغراق: وهو توسّط مقام الولاية، لاستيلاء المَحبّة، والانغمار في غمار المقة، والاستغراق في بحر الحكمة والاشتغال في جميع الأوقات بالذكر والرياضة، والسكون إلى الحقّ، والاستغراق في السلوك في الله والأنس به. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٣٩.

٣ الأحوال: هي المواهيب الفائضة على العبد من ربّه، إمّا واردة عليه ميرانًا للعمل الصلح المزكّي للنفس المصفّي للقلب، وإمّا نازلة من الحقّ امتنانًا محضًا. وإنّما سُمّيت أحوالًا لتحوّل العبد بها من الرسوم الخلقيّة ودركات العبد إلى الصفات الحقيّة ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقّي. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٥٢.

٤ س: الرحمانيّة. | المواجيد: ما يرِد على القلب ويصادفه بلا تأمّل ولا تكلّف، إمّا شوق مُقلِق أو خوف مزعج. **مِعْراج التشوّف** لعبد الله أحمد بن عجيبة، ص ٦٤.

٥ س – له.

٦ ح: حال.

٧ الغَيبة: غَيبة القلب عن عِلم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحسّ بما ورد عليه، ثمّ قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد قويّ، وهو من الأحوال. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ٨٥٦؛ غَيبة السالك عن رسوم العلم لقوّة نور الكشف، أو الغَيبة عن الخلق وأفعالهم، والنظر إلى أمورهم وأقوالهم، أو الغَيبة عن النفس وأهوائها، عن صفاتها ودواعيها وآرائها. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٤١.

٨ القلب: جوهر نورانيّ مجرّد، يتوسّط بين الروح والنفس، هو الذي يتحقّق به الإنسانيّة. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٦٢.

٩ التجلّي: ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٧٣.

١٠ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٥٨/٤.

١١ العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده، والعالم من أطلعه الله على ذلك، لا عن شهود، بل عن يقين. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٢٤.

وذكر الشيخ الأكبر رضي الله عنه أيضًا في الباب السابع والأربعين ومئتين من كتاب **الفتوحات المكّيّة** قال:

> واعلم أنّه لا يكون صحوٌ[1] في هذا الطريق إلاّ بعد سُكر؛[2] -يعني غيبة في الله تعالى، كما تقدّم- وأمّا قبل السكر فليس بصاح ولا صاحب صحو، وإنّما يُقال فيه: ليس بصاحب سُكر.
>
> ثم اعلم أنّ صحو كلّ سكران، أي غائب في الله تعالى، بحسب سكره على ميزان صحيح، فلا بدّ أن يأتي بعلم محقَّق استفاده في غيبة سكره، فإن كان سكره صلبًا، أي شديدًا لا صحو معه، فما كان قطّ سكرانًا سُكرَ الطريق؛ إذ العلم شرط في الصاحي من السكر، هكذا هو طريق أهل الله؛ لأنّ الجود الإلهيّ ما فيه بُخلٌ / ولا في قدرته عجزٌ، فإذا صحا كتم ما ينبغي أن يُكتم، وأذاع ما ينبغي أن يُذاع، وقوله في حال صحوه مقبول؛ لأنّه شاهد عدل، وقول السكران -وإن كان شاهد عدل- فإنّه لا يُقبل إذا ناقض قول الصاحي وإن كان حقًّا، ولكن إذا قِيل الحقّ في غير مَوطِنه لم يُقبل، وربّما عاد وَبَالُه على قائله مع كونه حقّا؛ إذ كل قول حقّ لا يكون محمودًا عند الله تعالى. [٣ظ]
>
> وهذا معلوم في شرع الله تعالى في العموم والخصوص، كالشِبْلِيّ[3] والحَلّاج،[4] فقال الشبليّ: شربت أنا والحلّاج كأسًا واحدًا، فصحوتُ وسكر، فعربد فحُبس حتّى قُتل. وكان الحلّاج في حبسه مقطوع الأطراف قبل أن يموت، فبلغه قول الشبليّ فقال: هكذا يزعم الشبليّ! لو شرب ما شربتُ لحلّ به ما حلّ بي، وقال مثل قولي.

---

١ الصحوُ: رجوع إلى الإحساس بعد الغَيبة بوارد قويّ ... وله مراتب مختلفة. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٢٠٦.

٢ السكر: هو حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبّة الواقعة بين أحكام الشهود والعلم؛ إذ الشهود يحكم بالفناء، والعلم يحكم بالوجود، أو التردّد بين الخوف والرجاء، أو الحيرة بين الحكمة والقدرة. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٥٥؛ هو غَيبة بوارد قويّ ... وللسكر مراتب. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٢٠٥.

٣ أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبليّ (ت. ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م): أصله من قرية الشبلية، ومولده بسامرّاء، صحب أبا القاسم الجنيد وغيره، وكان الشبليّ فقيهًا عارفًا بمذهب مالك، وكتب الحديث عن طائفة، وقال الشعر، وله ألفاظ وحكم وحال وتمكن. وتوفّي ببغداد. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، ص ٩٧.

٤ أبوالمغيث عبد الله بن أحمد بن أبي طاهر البيضاويّ ثم الواسطيّ السهيرالحسين بن منصور حلّاج (ت. ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م): هو عراقيّ المولد والمنشأ، صحب أبا القاسم الجنيد والنوريّ وغيرهما. يُعتبر من أكثر الرجال الذين اختلف في أمرهم، وهناك من وافقوه وفسّروا مفاهيمه، وهناك من ردّه بشدّة فيما قاله. وقُتل بسيف الشرع ببغداد. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ. ص ٣١.

فقبلنا قول الشبليّ ورجّحناه[1] على قول الحلّاج؛ لصحوه وسكر الحلّاج، والصحو بالله والسكر بالله لا بدّ فيه من علم بالله، وما لا يعطي علمًا فليس بصحو الطريق ولا سكره.[2] ثمّ بسط الكلام بما يطول ذكره في هذا المقام.

وذكر الشيخ الإمام[3] العارف بالله تعالى أبو سعيد الفَرْغانيّ[4] في **شرحه** على **تائيّة الشيخ عمر بن الفارض** المصريّ العارف بالله تعالى[5] رضي الله عنهما قال:

اعلم أنّ الإنسان ما دام محصورًا في قيد الأحكام الكونيّة ومراتبها، والحضور معها، والشعور بنفسه وكونه، وإضافة شيء ما إلى نفسه، والإحساس بشيء من الأحكام الكونيّة؛ كان محجوبًا عن شهود وحدة الوجود[6] وعن عالمها، وعن شهود صرافة الحقيقة، فلا حظَّ له[7] منها ومن[8] حُكم عالَمِها أصلًا، ومأسورًا[9] تحت حكم عالَم الحكمة والكثرة ومقتضياته، فيترتّب عليه البتةَ حكمُ الثواب والعقاب والمؤاخذة والمطالبة والحساب في الدنيا والآخرة.

وأمّا إذا انطلق من وثاق الكون وقيد مراتبه اتّصل بمتّسع فضاء عالم الوحدة، بحيث أضحى حاضرًا وناظرًا في تلك الحضرة متحقّقًا بها، وأمسى غافلًا وذاهلًا عن الكونين ومراتبهما وما فيهما من الخلائق، وعن[10] الشعور بنفسه وكونه وعن كلّ ما كان يراه مضافًا إليه من الصفات والأعراض واللوازم، وشاهَدَ الواحد الحقّ بالحقّ، وببصره لا بنفسه، وما كان يُضاف إليه من البصر[11] حينئذ ينصبغ عينه وكونه بحكم ذلك العالم، فلم يلحظ غيرًا ولا غيريّة، ولا باطلًا أصلًا، ويرى جميع الأشياء

---

١ س: فرجّحناه.

٢ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٦٣/٤.

٣ س – الإمام.

٤ أبو عثمان سعد الدين محمّد بن أحمد بن عبد الله الكاشانيّ الفرغانيّ (ت. ٦٩٩هـ/١٢٩٩م): صوفيّ، من تلاميذ صدر الدين القونويّ ربيب الشيخ الأكبر، ومن شيوخه أيضًا نجيب الدين عليّ الشيرازيّ، ومحمّد بن سكران البغداديّ. تُوفّي بالشام. وله من التأليفات مناهج العباد إلى المعاد، ومنتهى المدارك. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٢٦/٤.

٥ شرف الدين عمر بن عليّ بن المرشد بن عليّ الحمويّ الاصل المصريّ (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٥م)، المعروف بابن الفارض: شاعر، صوفي يُلقّب بسلطان العاشقين، له ديوان شعر، وله القصيدة المسمّاة بـ"تائيّة ابن الفارض"، شرحها كثيرون. تُوفّي في المصر. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤٥٤/٣.

٦ وحدة الوجود عند الصوفية: هي وحدة الوجود الواجب الحقّ في ذاته وصفاته وأفعاله، على أن ما سواه عدم، لا على أنه حلّ في شيء أو اتّحد مع شيء. وذلك أنّ إطلاق الوجود عندهم ينصرف إلى الوجود الكامل، الذي وجوده من ذاته، وهو وجود الحقّ، دون سواه، ووجود ما سواه مستمد من وجوده. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٤٩.

٧ س: لها.

٨ معطوفة على (منها).

٩ معطوفة على (كان محجوبًا).

١٠ س: عن.

١١ س ح – البصر.

عينًا واحدًا بلا تميُّز ولا مغايرة بينها كما هو حال الموله‌ّين[1] المجذوبين[2] وبعض عقلاء المجانين، فيصبح فارغًا عن التكاليف والأمر والنهي والحلّ والحرمة وجميع أحكام الشرع؛ المتعلّقة جميع ذلك بكمال العقل وحصول التمييز به بين الخير والشرّ، والنفع والضرّ، والمنع والإعطاء، والإعزاز والإذلال، واللطف والقهر، والقبول والردّ، واللذة والألم.

[٤و] فبزوال هذا العقل المميّز / والغفلة والذهول عنه، ترتفع جميع التكاليف الشرعيّة والحلّ والحرمة عنه، ثمّ إذا رجع من عالم الوحدة إلى عالم الكون وشعر بنفسه وعاد إليه عقله المميّز؛ عادت التكاليف كلّها، وطُولب بجميع أحكام الشرع؛ لكونه حاضرًا مع الكون[3] ومراتبه، فلزمه حكمه، فإذا أجرى حكم عالم الوحدة في حضوره مع الكون، وحال[4] شعوره بكونه وعقله، وفرقِه بين الخير والشرّ والألم واللّذّة وأمثال ذلك، حيث يقول: رأيت في عالم الوحدة جميع الأشياء شيئًا واحدًا، فليس عندي أمر ونهي وحلّ وحرمة وتمييز[5] بين الأشياء، والكلّ عندي واحد بلا فرق بين الحلّ والحرمة، كان زنديقًا إباحيًا مباح الدم.[6] انتهى كلامه.

## مطلب في وجوب تأويل كلام شيخنا في الحسنين على كلّ أحد من المسلمين وعدم جواز الطعن فيه بمجرّد الاحتمال سيّما مع احتماله وجوهًا من التأويل

وأمّا هذا الكلام المذكور إن كان قاله هذا الرجل في حال الصحو وعدم الغَيبة عن الحسّ، وكان عارفًا بما يقول، ومتحقّقًا بمقتضى النصوص الشرعيّة والمنقول، فتأويله واجب على كلّ أحد من المسلمين كما قرّرناه فيما تقدّم من عبارات الفقهاء وأئمّة الدين؛ لأنّه قطعًا لم يُرِد به المعنى الذي تفهمه العوامّ من أنّ النبوّة والرسالة لم تنختم بنبوّة نبيّنا ورسالته عليه أفضل الصلاة وأتمّ السلام، فإنّ قوله تعالى عنه صلّى الله عليه وسلّم في كتابه المبين: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٤٠]؛ نصٌّ قطعيّ لا يحتمل التأويل، وهو معلوم من الدين بالضرورة عند الخاصّ والعامّ من المسلمين،

---

١ المولّه: الوَلَهُ من: وَلِهَ يَلِه مثل وَرِم يَرِمُ: الحزن، وقيل: هو ذهاب العقل والتحيّر من شدّة الوجد أو الحزن أو الخوف. **لسان العرب** لابن منظور «وله».

٢ المجذوب: من اصطنعه الحقّ لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهّره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب، بلا كلفة المكاسب والمتاعب. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٩٦.

٣ س – وشعر بنفسه... حاضرا مع الكون.

٤ س: حالة.

٥ ح: تمييز.

٦ **منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض** لسعد الدين محمّد بن أحمد الفرغانيّ، ٢/٢٨٤.

ولا يجوز لأحد الطعنُ في أخيه المسلم بمجرّد الاحتمال الواقع في كلامه، بل الواجب عليه القطع بأنّ الخطأ ليس من مقصوده ومراده.

والنبوّة والرسالة هنا في نسبتهما إلى الإمامين الجليلين الإمام الحسن والإمام الحسين يحتملان[١] وجوهًا من التأويل، بحسب معناهما في لغة العرب؛ بل[٢] في معناهما الاصطلاحيّ حيث نُسبا إلى غير ما هما له من كلّ إمام جليل.

قال في **القاموس**: «والنبيّ -كغنيّ- الطريق».[٣] وفي **شرح رسالة العضد** للجلال الدوّانيّ[٤] قال في النبيّ: «أو هو منقول من النّبِيء بمعنى الطريق».[٥]

وقال الجوهريّ في **الصحاح**: «ونبأت من أرض إلى أرض،[٦] إذا خرجت منها إلى أخرى، وهذا المعنى أراد الأعرابيّ بقوله -يعني للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم-: يا نبيءَ الله، أي[٧] يا من خرج من مكّة إلى المدينة، فأنكر عليه الهمز».[٨]

وفي **النهاية** لابن الأثير: «أنّ رجلًا قال له: يا نبيءَ الله، فقال: لا تَنبِزْ باسمي، فإنّما أنا نبيّ الله، ثمّ قال: فأنكر عليه الهمز؛ لأنّه ليس من لغة قريش».[٩] انتهى.

فالنبيء على هذا "فعيل" بمعنى "فاعل"، أي "خارج"، أو بمعنى "مفعول"، أي "مُخرَج".

فهذه ثلاثة معانٍ[١٠] للنبيّ يحتمل أحدها قول القائل إنّ الإمام الحسن نبيّ، وكذلك الإمام الحسين نبيّ أيضًا، على معنى أنّ كلّ واحد منهما "طريق مُوصِل" إلى الله تعالى بالإرشاد والتعليم، فإن كلّ واحد من / هذين الإمامين لا شكّ أنّه جليل المقدار ورفيع [٤ظ] المنار في هذه الأمّة المحمّديّة؛ خصوصًا بعد موت الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم،

١ س - يحتملان.

٢ س - بل.

٣ **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ، «نبأ».

٤ أبو عبد الله جلال الدين محمّد بن أسعد بن محمّد الدوانيّ الصدّيقيّ (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م): قاض، باحث، يُعدّ من الفلاسفة. وُلد في دوان (إيران)، وسكن شيراز، وولي قضاء فارس،. وله من التأليفات المهمّة: شرح العقائد العضديّة، حاشية على شرح التجريد، رسالة في إثبات الواجب، وألّف في التفسير والأدب و الفلسفة وتُوفّي في شيراز. **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع** للسخاويّ، ١٣٣/٧.

٥ ظ - وفي شرح رسالة العضد للجلال الدوّانيّ قال في النبيّ: أو هو منقول من النّبِيء بمعنى الطريق، صح هامش. | **شرح العقائد العَضُدِيّة** لجلال الدين الدوّانيّ، ص ٣.

٦ س - إلى أرض.

٧ ح - أي.

٨ **الصِحاح** للجوهريّ، «نبأ».

٩ **النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير، ص ٨٩٢.

١٠ أي: النبيّ بمعنى الطريق والخارج والمُخرج.

وانقراض زمانهم، فإنّ الخلافة العظمى عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد اختفت بعد عليّ رضي الله عنه؛ لظهور المُلك والسلطنة في معاوية بن أبي سفيان الأمويّ رضي الله عنه، فإنّه أوّل الملوك الإسلاميّة بعد الخلفاء الأربعة الظاهرين في هذه الأمّة، وكان أوّل خليفة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مخفيٍّ على التحقيق الإمام الحسن، ثمّ بعده الإمام الحسين؛ الصدّيق بعد الصدّيق.

وذكر الشيخ الإمام تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرانيّ[1] في كتابه **لطائف المنن**؛ قال:

> طريقه –يعني طريق شيخه[2] أبي العبّاس المرسيّ رضي الله عنه–[3] تنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش،[4] والشيخ عبد السلام ينتسب إلى الشيخ عبد الرحمن المدنيّ،[5] ثمّ واحدًا عن واحد إلى الحسن بن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه. قال: وسمعت شيخنا أبا العباس المرسيّ رضي الله عنه يقول: طريقنا هذه لا تنتسب للمشارقة ولا للمغاربة؛ بل واحدًا عن واحد إلى الحسن بن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو أوّل الأقطاب.[6]

## مطلب في أنّ سلسلة أهل الطريق تنتهي إلى أهل البيت

وذكر الشيخ المُناوي رحمه الله في **شرحه** الكبير على **الجامع الصغير** للسيوطيّ:[7]

---

١ ظ: إسكندريّ. | هو أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندريّ (ت. ٧٠٩هـ/١٣٠٩م): صوفيّ شاذليّ، مشارك في أنواع من العلوم؛ كالتفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والأصول. له تصانيف منها: الحكم العطائية، ولطائف المنن والتنوير وتاج العروس. تُوفّي بالقاهرة. **طبقات الأولياء** لابن المُلقّن، ص ٦٩.

٢ ظ – شيخه.

٣ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسن بن علي الخزرجيّ الأنصاريّ المرسيّ (ت. ٦٨٦هـ/١٢٨٧م): نزيل الإسكندرية، صحب الشاذلي، وصحبه تاج الدين بن عطاء الله الإسكندريّ، وياقوت العرشيّ، والبوصيريّ. وقبره بالإسكندريّة يُزار. **طبقات الأولياء** لابن المُلقّن، ٦٩/١.

٤ عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر الحسنيّ، (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٨م): ناسك مغربيّ، اشتهر برسالة له تُدعى "الصلاة المشيشيّة" شرحها كثيرون، وُلد في جبل الأعلام، بثغر تطوان من بلاد المغرب، واشتهر في الغرب بمشيش، ومقامه في المغرب كمقام الشافعيّ في مصر، وهو أستاذ أبي الحسن الشاذليّ، قتل في تطوان شهيدًا. **طبقات الشاذليّة الكبرى** لأبي علي الفاسيّ، ص ٥٩؛ **الأعلام** للزركليّ، ٩/٤.

٥ أبو محمد عبد الرحمن بن الحسين الشريف العطّار المدنيّ (ت. ٥٦٧هـ/١١٧١م) الملقّب بالزيّات لسكناه بحارة الزيّاتين في المدينة المنوّرة: هو شيخ عبد السلام بن مشيش، توفّي في المدينة في القرن الخامس. **طبقات الشاذليّة الكبرى** لأبي علي الفاسيّ، ص ٦١.

٦ **لطائف المنن** لابن عطاء الله الإسكندريّ، ص ٨٨.

٧ س – للسيوطي.

قال الحرالي[1] رحمه الله: سلسلة أهل الطريق تنتهي من كلّ وجه من جهة المشايخ والمريدين إلى أهل البيت، فجهات طرق المشايخ ترجع عامّتها إلى تاج العارفين أبي القاسم الجنيد رضي الله عنه،[2] أخذها عن خاله السرّيّ رضي الله عنه،[3] والسرّيّ ائتمّ بمعروف الكرخيّ رضي الله عنه،[4] وكان معروف مولى عليّ بن موسى الرضا رضي الله عنه،[5] وهو عن آبائه رضي الله عنهم، فرجع الكلّ إلى عليّ كرّم الله وجهه، أولئك حزب الله.[6] انتهى.

فعُلم من هذا كلّه، أنّ الإمام الحسن، وكذلك بعده أخوه الإمام الحسين أوّل خليفة من خلفاء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، صار مخفيًّا ومستترًا بعد انقضاء زمان الخلفاء الأربعة الظاهرين رضي الله عنهم، وأمّا معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه فإنّه لم يكن خليفة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وإن لُقِّب بذلك، وإنّما هو ملك وسلطان؛ أوّل ملوك المسلمين وسلاطينهم، ويؤيّده ما صرّح به المُناوي في **شرح الجامع الصغير**،[7] قال: «واسم الخلافة إنّما هو لمن صدق عليه هذا الاسم بعمله للسنّة، والمخالفون ملوك، وإن تسمّوا بالخلفاء».[8]

---

١ جميع النسخ: الحرّانيّ. والمثبت من **فيض القدير شرح الجامع الصغير** للمُناويّ، ٦١١/٣. | أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحَرالّيّ التُجِيبيّ (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤١م): مفسر، من علماء المغرب. من حرالّة وُلد ونشأ في مرّاكُش، ورحل إلى المشرق وتصوّف، ثم استوطن بجاية، وعاد إلى المشرق. وله كثير من التأليفات: مفتاح الباب المقفّل لفهم القرآن المنزّل، والمعقولات الأول، والوافي، تُوفّي في حماة (السوريّة). **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٤٧/٢٣.

٢ أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزّاز القواريريّ البغداديّ، (ت. ٢٩٧هـ/٩١٠م): من كبار العلماء بالدين، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، وهو أوّل من تكلّم في علم التوحيد ببغداد، وعدّه العلماء شيخ مذهب التصوّف، وتفقّه على أبي ثور، وصحب خاله السريّ السقطيّ والحارث المحاسبيّ. من تصانيفه: أمثال القرآن، والمحبّة، والسرّ في أنفاس الصوفيّة. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، ص ١٢٩.

٣ أبو الحسن سرّيّ بن المُغلِّس السَقَطيّ (ت. ٢٥٣هـ/٨٦٧م): أحد رجال الطريقة وأرباب الحقيقة؛ كان أوحد زمانه في الورع وعلوم التوحيد، وهو خال أبي القاسم الجنيد وأستاذه، وكان تلميذ معروف الكرخيّ، تُوفّي ببغداد. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣٥٧/٢.

٤ أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخيّ (ت. ٢٠٠هـ /٨١٥م): أحد أعلام الزهّاد والمتصوّفين، كان من موالي الإمام عليّ الرضى بن موسى الكاظم، وُلد في كرخ بغداد، ونشأ فيها، وكان قبل إسلامه نصرانيًّا، وأخباره معروفة ومحاسنه أكثر من أن تُعدّ، وتُوفّي ببغداد. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٣٥/٥.

٥ أبو الحسن علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق الملقّب بالرضى (ت. ٢٠٣هـ/٨١٨م): أحد الأئمة الاثني عشر على اعتقاد الإماميّة، ومن أجلاّء السادة أهل البيت وفضلائهم. وُلد في المدينة وتُوفّي بخرسان. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٦٩/٣.

٦ **فيض القدير** للمُناويّ، ٦١١/٣.

٧ س: في شرحه.

٨ **التيسير بشرح الجامع الصغير** للمُناويّ، ١٠٨٧/١.

وأخرج البيهقيّ في **المدخل** عن سفينة[1] رضي الله عنه: «إنّ أوّل الملوك معاوية».[2]

وقال الزمخشريّ: «قد افتتحوا -يعني خلفاء النبيّ صلّى الله عليه وسلّم- بعده المشرقَ والمغرب، ومزّقوا ملك الأكاسرة، وملكوا خزائنهم،[3] واستولوا على الدنيا، ثمّ خرج الذين على خلاف / سيرتهم، فكفروا بتلك الأنعُم ففسقوا، وذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: (الخلافة بعدي ثلاثون سنة)».[4] [٥و]

وقيل لسعيد بن الجُمْهان:[5] إنّ بني أميّة يزعمون أنّ الخلافة فيهم، فقال: «كذب بنو الزرقاء، فإنّهم ملوك من شرّ الملوك».[6]

ثمّ ذكر المُناويّ قبل ذلك، قال في قوله صلّى الله عليه وسلّم: «(الخلافة بعدي في أمّتي ثلاثون سنة، ثمّ مُلك بعد ذلك)،[7] وفي رواية: (ثمّ تكون ملكًا)، أي تصير (ملكًا)». «وقالوا لم يكن في الثلاثين سنة إلاّ الخلفاء الأربعة وأيّام الحسن، فمدّة الصدّيق رضي الله عنه سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيّام، ومدّة عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيّام، ومدّة عثمان رضي الله عنه إحدى عشر سنة وأحد عشر شهرًا وتسعة أيّام، ومدّة عليّ رضي الله عنه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيّام».[8] انتهى.

ويجوز أن يكون النبيّ أيضًا في قوله: إنّ الحسن نبيّ، وكذلك الحسين نبيّ، بمعنى أنّه خارج، أو أنّه مُخرَج بصيغة اسم المفعول كما قدّمناه؛ لأنّهما خَرَجَا عن حكم الخلافة النبويّة المحمّديّة في الظاهر؛ لاستيلاء ملك معاوية عليهما في جماعة المسلمين، وقد ورد أنّ الإمام الحسن رضي الله عنه نزل له عن حكم الخلافة في الظاهر.

قال النوويّ في **تهذيب الأسماء واللغات**:

> ولي الإمام الحسن الخلافةَ بعد قتل أبيه عليّ رضي الله عنه، وكان قتْل عليّ لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة، وبايع الحسن أكثر

---

١ سفينة (ت. ٨٠ هـ/٦٩٩م): مولى رسول الله ﷺ. وقد سمّاه النبيّ ﷺ سفينة، وكان أصله من فارس فاشترته أمّ سلمة ثمّ أعتقته واشترطت عليه أن يخدم النبيّ ﷺ. تُوفّي زمن الحجّاج. **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلانيّ، ١٣٢/٣.

٢ **المدخل إلى السنن الكبرى** للبيهقيّ، ص ١١٦.

٣ ح: ومالك ملوك أخزابهم؛ ب: ملك ملوك أحزابهم.

٤ **الكشّاف** للزمخشريّ، ٢٥٦/١.

٥ سعيد بن الجُمهان أبو حفص الأسلميّ البصريّ (ت. ١٣٦هـ/٧٥٤م): صدوق له أفراد. يُعدّ في البصريّين. سمع من ابن أبي أوفى وسفينة، وسمع منه حماد بن سلمة وعبد الوارث، وذكره البخاريّ في التاريخ الكبير. **تقريب التهذيب** لابن حجر العسقلانيّ، ٢٣٤/١.

٦ **سنن الترمذيّ**، الفتن ٤٨.

٧ **سنن الترمذيّ**، الفتن ٤٨؛ **سنن أبي داود**، السنّة ٩.

٨ **فيض القدير** للمُناويّ، ٦٧٨/٣.

من أربعين ألفًا كانوا بايعوا أباه، وبقي نحو سبعة أشهر خليفةً بالحجاز واليمن والعراق وخراسان وغير ذلك، ثمّ سار إليه معاوية من الشام وسار هو إلى معاوية، فلمّا تقاربا علم أنّه لن تغلب إحدى الطائفتين، فأرسل إلى معاوية يبذل له تسليم الأمر على أن تكون الخلافة له بعده، وعلى أن لا يطلب أحدًا من أهل المدينة والحجاز والعراق بشيء ممّا كان أيّام أبيه، وغير ذلك من القواعد، فأجابه معاوية إلى ما طلب، فاصطلحا على ذلك، وظهرت المعجزة النبويّة من قوله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ ابني هذا سيّد يصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين).[1] وكان الحسن أوصى إلى أخيه الحسين رضي الله عنهما.[2]

وفي **كتاب التذهيب** للذهبيّ رحمه الله تعالى:

قال ابن شوذب:[3] سار الحسن ومعاوية رضي الله عنهما، فكره الحسن قتاله، وبايعه على أن يجعل العهد للحسن من بعده، فكان أصحاب الحسن يقولون: يا عارَ المؤمنين، فقال: العار خير من النار. ولمّا قدم الحسن إلى الكوفة قال سفيان بن الليل:[4] السلام / عليك يا مذلَّ المؤمنين، فقال: لا تقل ذاك يا أبا عامر، إنّي كرهت أن أقتلهم على المُلك.[5] انتهى. [٥ظ]

ومن تأمّل قول الإمام الحسن رضي الله عنه هنا: "على المُلك" عَلِمَ ما سبق بيانه بأنّ معاوية مَلك لا خليفة؛ وإن سمّي في الظاهر خليفةً، وعُلِمَ أنّ المقاتلة إنّما تكون على الملك الظاهر؛[6] لا على الخلافة النبويّة المحمّديّة الباطنة، فإنّها اختفت من يومئذ في الإمام الحسن رضي الله عنه، حيث خرج عنها في الظاهر فهو نبيّ، أي خارج عن الخلافة باعتبار ظاهرها وهو المُلك، أو مُخرَج باعتبار إخراج معاوية له عن ذلك، وكذلك حال أخيه الحسين بعده مع يزيد بن معاوية، والقصّة مشهورة.

---

١ **صحيح البخاريّ**، الصُلح ٩؛ **سنن أبي داود**، السنّة ١٢.

٢ **تهذيب الأسماء واللغات** للنووي، ص ٤٢٦.

٣ جميع النسخ: شودب. والمثبت من **تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال** للذهبيّ، ٢٦/١١؛ وغيره. | أبو عبد الرحمن عبد الله بن شُوذَب البلخيّ البصريّ (ت. ١٥٦هـ/٧٧٣م): إمام عالم، نزيل بيت المقدس، حدث عن: الحسن البصريّ، وابن سيرين، وعنه: ابن المبارك، وضمرة بن ربيعة، وأيوب بن سويد، وتُوفّي بمقدس. **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٩٢/٧.

٤ سفيان بن الليل الكوفيّ (ت. ؟/؟): قال ابن حجر: «قال العقيلي: كان ممّن يغلو في الرفض؛ لا يصح حديثه. قلت -يعني ابن حجر- لأنّ حديثه انفرد به السرّيّ بن إسماعيل أحد الهلكى عن الشعبيّ. وروى عن عليّ بن أبي طالب والحسن بن عليّ، وروى عنه الشعبيّ وعطيّة بن الحارث». **لسان الميزان** لابن حجر العسقلانيّ، ٥٣/٣.

٥ **تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال** للإمام الذهبيّ، ٣٨٤/٦.

٦ ح - الظاهر.

وللنبيّ في اللغة معانٍ أخرى أيضًا، قال الجوهريّ في **الصحاح**:

والنَبْوَة والنباوة: ما ارتفع من الأرض، فإن جعلت النبيّ مأخوذًا منه، أي إنّه شُرِّف على سائر الخلق، فأصله غير الهمزة؛[1] وهو فعيل بمعنى مفعول، وأمّا قول أَوْس بن حَجَر يرثي فَضالة بن كَلَدة الأسديّ:

على السيّد الصَّعْب لو أنَّهُ يقوم على ذِرْوَة الصاقبِ
لأصبح رَثْمًا دُقاق الحَصى مكانَ[2] النبيّ من الكاثبِ

فيُقال: الكاثب جبل وحوله رَوابٍ، يُقال لها: النبيّ. الواحد نابٍ مثل غازٍ[3] وغَزِيّ؛[4] يقول: لو قام فَضالة على الصاقب -وهو جبل- يذلّلُه ليسهّل له حتّى يصير كالرَمْل الذي في الكاثب.[5] انتهى.

## مطلب في أنّ الحسنين أشرف أهل زمانهما

فالنبيّ على هذا المعنى هو الشريف على سائر أهل زمانه، ولا شكّ أنّ الإمام الحسن والإمام الحسين رضي الله تعالى عنهما كلّ واحد في زمانه أشرف أهل زمانه؛[6] لأنّ كلّ واحد منهما خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الباطن كما قدّمناه، والخليفة أشرف الناس على الإطلاق من غير نزاع في ذلك لأحد من الأمّة المعتبرين.

أوالنبيّ من النبأ وهو الخبر، قال في **المصباح المُنير** في اللغة للفيّوميّ[7] رحمه الله تعالى: «والنبأ مهموز: الخبر، وأنبأتُه الخبر وبالخبر ونبّأتُه به: أعلمتُه. والنَّبِيء على فعيل، مهموز لأنّه أنبأ عن الله تعالى، أي أخبر. والإبدال والإدغام لغة[8] فاشية، وقُرئ بهما في السبعة».[9] وقال الجوهريّ في **الصحاح**: «والنبأ: الخبر، ومنه أُخذ النَّبِيء لأنّه أنبأ عن الله تعالى، وهو فعيل بمعنى فاعل».[10] انتهى.

## مطلب في إطلاق النبيّ على من يُوحى إليه بالمنام

والإخبار عن الله تعالى أعمّ من أن يكون بواسطة أو بغير واسطة، فإنّ نبيّنا محمّدًا[11]

---

١ ح: الهمز.
٢ جميع النسخ: كأنّه. والمثبت هو المناسب للمعنى.
٣ ح: قاضي.
٤ س: عريّ.
٥ **الصحاح** للجوهريّ، «نبأ».
٦ س - ولا شكّ ... أهل زمانه.
٧ س - في اللغة للفيّوميّ.
٨ س ح: لغات
٩ **المصباح** للفيّوميّ «نبأ».
١٠ **الصحاح** للجوهريّ «نبأ».
١١ ظ - محمّدًا، صح هامش.

صلّى الله عليه وسلّم أخبر عن الله تعالى بواسطة جبرائيل عليه السلام، وبغير واسطة[1] أيضًا، فالنبيّ على هذا هو المُخبِر عن الله تعالى مُطلقًا، فالإمام الحسن والإمام الحسين قد أخبرا عن الله تعالى أيضًا؛ بنشر علوم التوحيد، وشرائع الأحكام والمواعظ والحكم، وغير ذلك من العلوم الشرعيّة بواسطة التلقّي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وعن أبيهما، /وعن [٦و] بقيّة الخلفاء الراشدين، وبغير واسطة أيضًا، كالعلوم التي ألهمهما الله تعالى لهما من علوم المعارف[2] والحقائق والأسرار الإلهيّة.

ويؤيّد هذا الإطلاق المذكور[3] ما ذكره الشيخ الإمام القزوينيّ[4] في **حاشيته** على **شرح رسالة العضد** للجلال الدوّانيّ، قال في تعريف الرسول: «وقيل إنّه من أنزِل إليه الوحي بالملك، والنبيُّ أعمّ من ذلك، أي أعمّ من أن يُوحى إليه بالمنام أوالإلهام،[5] وفيه أنّه يصدق على الوليّ[6] الذي لا يكون نبيًّا، فإنّه قد يُوحى إليه بالمنام والإلهام،[7] فإنّ الوحي بمعنى الإشارة».[8] انتهى. فالوليّ على هذا المعنى يصحّ أن يُقال فيه: نبيّ، بمعنى المُلهَم والمشار إليه في قلبه بالعلوم الإلهيّة.

وذكر العارف بالله تعالى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ رضي الله عنه ونوّر ضريحه في كتابه **الفتوحات المكّيّة** في الباب الرابع عشر في معرفة أسرار أنبياء الأولياء[9] وأقطاب الأمم المُكمَّلين، قال:

> إن النبيّ هو الذي يأتيه الملك بالوحي من عند الله تعالى، يتضمّن ذلك الوحي شريعة يتعبّده[10] بها في نفسه، فإن بُعث بها إلى غيره كان رسولًا، وهذا باب قد أغلِق

---

١ س – فإنّ نبيّنا ... واسطة.

٢ ظ: العارف.

٣ ظ – الإطلاق المذكور، صح هامش.

٤ شمس الدين محمّد بن مبارك شاه بن محمّد الهرويّ ثمّ الروميّ الحنفيّ، المعروف حكيم شاه القزوينيّ (ت. ٩٢٨هـ/١٥٢٢م): متكلّم، نحويّ، منطقيّ، مفسّر، طبيب. من تصانيفه: شرح الكافية لابن الحاجب، وسماه كشف الحقائق، وحاشية على شرح العقائد العضديّة، وحاشية على شرح عقائد النسفيّ للتفتازانيّ، توفّي في الكوفة. **الأعلام** للزركلي. ١٧/٧؛ **معجم المؤلّفين** لعمر رضا كحالة. ١٥١/١١.

٥ س: والإلهام.

٦ الوليّ: من تولّى الحقّ أمره، وحفظه من العصيان ولم يخلِّه ونفسه بالخذلان حتّى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٧٩.

٧ ظ: تقدّمت كلمة «الإلهام» على «المنام».

٨ **حاشية على شرح العقائد العضديّة** لحكيم شاه محمّد بن مبارك القزوينيّ، المكتبة السليمانيّة تحت مجموعة في القسم بحاجي سليم أغا، رقم: ٣/٢٢٤، ٨و.

٩ أنبياء الأولياء: هم الأولياء، ورثة النبوّة العامّة. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٠٥٣.

١٠ س: يتعبّد.

برسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فلا سبيل أن يتعبّد الله أحدًا بشريعة ناسخة لهذه الشريعة المحمّديّة.

وإنّ عيسى عليه السلام إذا نزل ما يحكم إلاّ بشريعة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وأمّا حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمّة؛ فهو كلّ شخص أقامه الحقّ في تجلٍّ من تجليّاته، وأقام[1] له مظهر محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ومظهر جبرئيل عليه السلام، فأسمعه ذلك المظهر الروحانيّ خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمّد صلّى الله عليه وسلّم، حتّى إذا فرغ من خطابه وفُزّع[2] عن قلب هذا الوليّ؛ عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمّنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمّة المحمّديّة، فيأخذها هذا الوليّ، كما أخذها المظهر المحمّديّ للحضور الذي حصل له في هذه الحضرة ممّا أمر به ذلك المظهر المحمّديّ من التبليغ لهذه الأمّة فيرِد إلى نفسه، وقد وعى ما خاطب[3] الروحَ به مَظهرُ محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وعلم صحبته علم يقين؛ بل عين يقين فأخذ حكم هذا النبيّ، وعمل به على بيّنة من ربه.[4]

## مطلب في عموم الدعوة لأهل البصيرة

ثمّ ذكر كلامًا طويلًا، ثمّ قال:

فهؤلاء هم أنبياء الأولياء، ولا ينفردون قطّ بشريعة، ولا يكون لهم خطاب بها إلاّ بتعريف[5] أنّ هذا هو شرع محمّد صلّى الله عليه وسلّم، أو يشاهد المُنزَل عليه بذلك الحكم حضرة التمثّل الخارج عن ذاته والداخل المعبّر عنه بالمبشِّرات في حقّ النائم. غيرأن الوليّ يشترك مع النبيّ في إدراك ما تدركه العامّة في النوم في حال اليقظة سواء، وقد أثبت هذا المقام للأولياء أهل طريقنا.[6] ثمّ بسط الكلام.

فمراد الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ رضي الله عنه بأنبياء الأولياء هنا هم الورثة[7] للنبيّين، فإنّ الوارث لغيره في المقام[8] يجوز أن يطلق عليه اسم ذلك المقام، فيُقال

---

١ س: أقامه.

٢ س: فرغ | فزّع: الفزع بمعنى الخوف والذُعر والإغاثة، وفُزّع عنه كُشف عنه الفزع وأزيل. **المعجم الوسيط** «فزع». **مفردات ألفاظ القرآن** للراغب الأصفهانيّ، ص ٤٤١.

٣ س: خطب.

٤ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ١/٢٢٠-٢٢٩.

٥ س ح - إلا بتعريف.

٦ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ١/٢٣٠.

٧ ح: هذا لهم الوارثة.

٨ س: مقام.

لوارث[1] النبيّ: إنّه نبيّ بالمعنى اللغويّ، دون المعنى الاصطلاحيّ؛[2] لاشتراكهما في الدعوة / إلى الله تعالى على بصيرة[3] بواسطة الاتباع والاقتداء. [٦ظ]

قال الله تعالى لنبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم في القرآن العظيم: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف، ١٠٨/١٢] ولم يخصّه صلّى الله عليه وسلّم بالدعوة على بصيرة وحده دون المُتّبعين له من أمّته؛ بل عمّم سبحانه وتعالى في الدعوة على بصيرة له ولوَرَثَته من الأمّة، وخرج عن ذلك من لم يكن على بصيرة من علماء الأمّة، فإنّ البصيرة هي مقام الوراثة المحمّديّة حيث أطلقت، فانصرفت إلى الفرد الكامل من ذلك.

قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في **الفتوحات المكّيّة** في كتاب الصلاة عند ذكر التشهّد:

> فإنّ النبوّة، أعني نبوّة التشريع، طور آخر متميّز عن طور الاتباع، وباب النبوّة قد سُتر كما سُتر باب الرسالة، وأعني نبوّة التشريع، وما بقي بأيدينا إلاّ الوراثة[4] إلى يوم القيامة، يقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ النبوّة والرسالة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيّ).[5] فبيّن بهذا أنّه لا مناسبة بيننا وبين الرسل في هذا المقام.[6]

وذكر الشيخ الأكبر رضي الله عنه أيضًا في الباب الرابع عشر في أنبياء الأولياء:

> فإن آتاه الله[7] العلم بهذه الشريعة التي تعبَّده بها على لسان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بارتفاع الوسائط، أعني الفقهاء وعلماء الرسوم، كان من العلم اللدُنّيّ، ولم يكن من أنبياء هذه الأمّة، فلا يكون مَن يكون من الأولياء وارث نبيّ إلاّ على هذه الحالة الخاصّة من مشاهدة المَلك عند الإلقاء على حقيقة الرسول.[8] يعني في صورة[9] تمثّل الرسول صلّى الله عليه وسلّم له، وتمثّل[10] جبرئيل كما قدّمناه. فهؤلاء هم أنبياء الأولياء، وتستوي الجماعة كلّها في الدعاء إلى الله تعالى على بصيرة،

---

١ ح: الوراث.

٢ ظ – بالمعنى اللغويّ، دون المعنى الاصطلاحيّ، صح هامش.

٣ البصيرة: قوّة للقلب منوّرة بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها، أو تنوّر العقل بنور الحقّ حتّى يشهد جميع الأشياء منه. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٦٤.

٤ ح: الوارثة

٥ **سنن الترمذيّ**، الرؤيا ٢؛ **مسند أحمد**، ٣٢٦/٢١؛ **مستدرك الحاكم**، ٨١٧/٥.

٦ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٧٩/٢.

٧ س – الله.

٨ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٣١/١.

٩ س – في.

١٠ س: تمثيل.

كما أمر الله تعالى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم أن يقول: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾ [يوسف، ١٠٨/١٢]، وهم أهل هذا المقام، فهم في هذه الأمّة مثل الأنبياء في بني إسرائيل على مرتبة تعُّبد هارون بشريعة موسى عليهما السلام مع كونه نبيًّا، فإنّ الله قد شهد بنبوّته وصرّح بها في القرآن، فمثل هؤلاء يحفظون الشريعة الصحيحة التي لا شكّ فيها على أنفسهم، وعلى هذه الأمّة ممّن اتّبعهم، فهم أعلم الناس بالشرع، غير أنّ الفقهاء لا يسلّمون لهم ذلك، وهؤلاء لا يلزمهم إقامة الدليل على صدقهم؛ بل يجب عليهم الكتم لمقامهم، ولا يردّون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم مع علمهم بأنّ ذلك خطأ في نفس الأمر، فحكمهم حكم المجتهد الذي ليس له أن يحكم في المسألة بغير ما أدّاه إليه اجتهاده وأعطاه دليله، وليس له أن يخطّئ المخالف له في حكمه، فإنّ الشارع قد قرّر ذلك الحكم في حقّه، فالأدب يقتضي له أن لا يخطّئ ما قرّره الشارع حكمًا، ودليله وكشفه[1] يُحكم عليه باتباع حكم ما ظهر له وشاهده.

[٧و] وقد ورد الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ علماء / هذه الأمّة أنبياء بني إسرائيل).[2] يعني في المنزلة التي أشرنا إليها، فإنّ أنبياء بني إسرائيل كانت تحفظ عليهم شرائع رسلهم، وتقوم بها فيهم، وكذلك علماء هذه الأمّة وأئمّتها يحفظون عليها أحكام رسولها صلّى الله عليه وسلّم؛ كعلماء الصحابة ومن نزل عنهم من التابعين وأتباع التابعين؛[3] كالثوريّ[4] وابن عيينة[5] وابن سيرين[6] والحسن[7] ومالك

---

١ الكشف: شهود الأعيان، وما فيها من الأحوال في عين الحقّ، فهو التحقيق الصحيح بمطابقة تجلّيات الأسماء الإلهيّية أو انفعال القوى النفسانيّ عن معاني الأسماء الإلهيّة، أو الشعور بأنوار التجلّيات الإلهيّة الباعثة على السلوك المطلقة على شهود التجلّيات الأسمائيّة، أو انكشاف الحجب بصفاء صفات السالك فيها. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٤٦.

٢ لم أجده بهذا اللفظ، وسيأتي الكلام عليه قريبًا بلفظ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل».

٣ س ح – وتباع التابعين.

٤ أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوريّ الكوفيّ (ت. ١٦١هـ/ ٧٧٨م): أحد الأئمّة الخمسة المجتهدين، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيّد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. وُلد ونشأ في الكوفة وتُوفيّ بالبصرة. له من الكتب: الجامع الكبير والجامع الصغير. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣٨٦/٢.

٥ سُفيان بن عُيينة (ت. ١٩٨هـ/٨١٤م): إمام ومحدث شهير عُرف بالزهد والورع. وُلد في الكوفة وتُوفيّ بمكّة. كان حافظًا ثقة، وله تفسير، وجزء في الحديث. **تاريخ بغداد للخطيب** البغداديّ، ١٠٥/٣

٦ أبو بكر محمّد بن سيرين البصريّ مولى أنس بن مالك (ت. ١١٠هـ/٧٢٩م): تابعيّ كبير وإمام في التفسير والحديث والفقه. مولده ووفاته في البصرة، واشتهر بتعبير الرؤيا. يُنسب له كتاب تعبير الرؤيا. **الوافي بالوفيات** للصفديّ، ١٢٢/٣.

٧ أبو سعيد بن أبي الحسن يسار البصريّ (ت. ١١٠هـ/ ٧٢٨م): التابعيّ والإمام والواعظ والقاضي. وُلد في المدينة وتُوفيّ بالبصرة، ويعدّ واحدًا من الشخصيّات الأكثر أهمية في صدر الإسلام، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وشبّ في كنف عليّ بن أبي طالب. له من التأليف: كتاب الزهد، ورسالة في القدر. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٦٩/٢.

وابن أبي رباح[1] وأبي حنيفة، ومن نزل عنهم كالشافعيّ وابن حنبل، ومن جرى مجرى هؤلاء، إلى هلمّ جرّا[2] في حفظ الأحكام. وطائفة أخرى من علماء هذه الأمّة يحفظون عليها أحوال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأسرار علومه؛ كعليّ وابن عبّاس وسلمان وأبي هريرة وحذيفة،[3] ومن التابعين؛ كالحسن البصري[4] ومالك بن دينار[5] وبنّان الحمّال[6] وأيّوب السختيانيّ،[7] ومن نزل عنهم بالزمان؛ كشيبان الراعي[8] وفرج[9] الأسود[10] المُعمَّر والفضيل بن عياض[11] وذي النون المصريّ،[12] ومن نزل عنهم؛

---

١ أبو محمّد عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان الجندي القرشيّ (ت. ١١٤هـ/٧٣٢م): تابعي، من أجلّاء الفقهاء. وُلد في جند (باليمن)، ونشأ بمكة فكان مُفتي أهلها ومحدّثهم، وتُوفي فيها. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣/٢٦١.

٢ هلمّ جرّا: بمعنى «على هذا المنوال».

٣ أبو عبد الله حُذَيفة بن اليمان، وهو ابن حسل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن اليمان العبسيّ الغطفانيّ القيسيّ (ت. ٣٦هـ/٦٥٦م): معروف في الصحابة بصاحب سرّ رسول الله ﷺ، وهو من كبار الصحابة. وروى عن النبيّ ﷺ الكثير. شهد أحُدًا وما بعدها، وتُوفّي بالمدائن. **أسْد الغابة** لابن الأثير، ص ٢٤٧.

٤ سبق ترجمته.

٥ أبو يحيى مالك بن دينار البصريّ (ت. ١٣١هـ/٧٤٨م): ثقة، قليل الحديث، وُلد في أيام ابن عبّاس، وتُوفّي في البصرة. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤/١٣٩.

٦ ح: الجمال. | بنّان الحمال أبو الحسن بنّان بن محمّد بن حمدان بن سعيد الواسطيّ (ت. ٣١٦هـ/٩٢٨م): الإمام المحدّث الزاهد شيخ الإسلام، نزيل مصر، ومن يُضرب بعبادته المثل، صحب أبا القاسم الجنيد، وكان أستاذ أبي الحسين النوريّ. تُوفّي بمصر. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ ص ٢٢٤.

٧ أيّوب ابن أبي تميمة كيسان السختيانيّ العنزيّ أبو بكر البصريّ (ت. ١٣١هـ/٧٤٩م): تابعيّ سيّد فقهاء عصره، من النسّاك الزهّاد، ومن حفّاظ الحديث، سمع من سعيد بن جبير، وعبد الله بن شقيق، ومجاهد بن جبر، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وخلق سواهم. حدث عنه: محمد بن سيرين، وعمرو بن دينار، والزهريّ، وقتادة –وهم من شيوخه– ويحيى بن أبي كثير، وشعبة، وسفيان، ومالك، ومعمر، وسفيان بن عيينة، وأمم سواهم وتُوفّي بالبصرة. **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٦/١٥.

٨ شيبان أبو محمد الراعي المنيب الواعي (ت. ١٧٠هـ/٧٨٧م): كان فائقًا في العبادة والتوكّل على ربّه، من عبّاد أهل مرو. يروى عن سفيان الثوريّ، وهو صاحب حكايات عجيبة مروية. وكان بن المبارك لا يميل إليه لميله إلى مذهب الرأي. **الوافي بالوفيات** للصفديّ، ١٦/١١٨.

٩ س: فرخ.

١٠ رِزْق الله ابن الإمام أبي الفَرَج عبد الوهّاب التّيميُّ (ت. ٤٨٨هـ/١٠٩٥م ): الشّيخ الإمام، الواعظ، رئيس الحنابلة، أبو محمّد التّميْميُّ البغداديُّ، وُلد سنة أربع مائة، وَدُفن في بباب المراتب، ثمّ نُقل فدُفن إلى جانب قبر الإمام أحمد بن حنبل. **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، ١٠/٤٦١؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ١٨/٦١١.

١١ أبو عليّ الفضيل بن عياض بن مسعود التميميّ اليربوعيّ (ت. ١٨٧هـ/٨٠٣م): زاهد مشهور أحد رجال التصوّف وشيخ الحرم المكيّ، كان ثقة في الحديث، وُلد في سمرقند، ونشأ في بأبيورد، وتُوفّي في مكّة. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ ١/٢٣.

١٢ أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الأخميميّ ذي النون المصريّ (ت. ٢٤٥هـ/٨٥٩م): الزاهد، شيخ الديار المصريّة، يُكنى أبا الفيض، وهو أوّل من تكلّم بمصر في ترتيب الأحوال، ومقامات أهل الولاية. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، ١/٢٤.

كالجنيد والتستريّ،[1] ومن جرى مجرى هؤلاء من السادة في حفظ الحال النبوي، والعلم اللدُنِيّ، والسرّ الإلهيّ.[2] انتهى كلام الشيخ الأكبر رضي الله عنه.

وقد نبّه في مكان آخر على هذا الحديث الذي أورده هنا من قوله صلّى الله عليه وسلّم: «(علماء أمّتي أنبياء بني إسرائيل)، بأنّ هذا الحديث؛[3] وإن كان إسناده ليس بالقائم، فإنّه يُستأنس به».[4] وقد اشتهر هذا الحديث بلفظ آخر، وهو «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»،[5] حتّى ذكر المُناوي في **شرحه** على **الجامع الصغير**، قال: «سُئل الحافظ العراقيّ عمّا اشتهر على الألسنة من حديث (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)، فقال: لا أصل له ولا إسناد بهذا اللفظ، ويُغني عنه حديث (العلماء ورثة الأنبياء).[6] وهو حديث صحيح».[7]

## مطلب في عداوة الجهّال لكمّل الرجال

وأخرج السيوطيّ في **الجامع الصغير** عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، أنّه قال: «العلماء مصابيح[8] الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء».[9] وقال الشارح المُناوي: «أي العلماء العاملون، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾ [فاطر، ٣٢/٣٥] قال الكشّاف: ما سمّاهم ورثة الأنبياء إلّا لمداناتهم لهم في الشرف والمنزلة؛[10] لأنّهم القُوّام بما بُعثوا من أجله».[11] حتّى قال المُناويّ رحمه الله تعالى:

---

١ أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستريّ (ت. ٢٨٣هـ/٨٩٦م): أحد أئمّة القوم وعلمائهم والمُتكلّمين في علوم الرياضات والإخلاص وعيوب الأفعال، صحب خاله محمّد بن سوّار وشاهد ذا النون المصريّ. له من التآليفات: تفسير القرآن، وكتاب رقائق المُحبّين، تُوفّي في البصرة. **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، ١٦٦/١.

٢ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٣٠/١-٢٣١.

٣ س + الذي.

٤ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٤٨/٢.

٥ قال السيوطيّ في الدرر: لا أصل له، استنادًا إلى ابن حجر والدميريّ والزركشيّ في هذا الحديث. ونقل السيوطيّ ممن قالوا: ولا يُعرف هذا في كتاب معتبر. **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ٦٠/٢.

٦ **صحيح البخاريّ**، العلم ١٠؛ **سنن الترمذيّ**، العلم ١٩.

٧ **فيض القدير** للمُناويّ ٥٠٤/٤.

٨ جميع النسخ: المفاتيح. والمثبت: من **الجامع الصغير من حديث البشير النذير** للسيوطيّ، ١١١/٢.

٩ رواه ابن عديّ عن عليّ رضي الله عنه. وهو حديث صحيح كما قال المُناويّ. كشف الخفاء للعجلونيّ، ٢١/٢؛ وذكر هذا الحديث الإمام السيوطيّ في كتابه: **الجامع الصغير**، ١١١/٢.

١٠ س ح: إلى المنزلة.

١١ **فيض القدير** للمُناويّ، ٥٠٤/٤؛ **الكشّاف** للزمخشريّ، ٣٥٨/٣.

ومعجزات الأنبياء ضربان: أحدهما: الوحي بواسطة المَلَك، والثاني: خرق العوائد؛ كانقلاب العصا حيّة وفلق البحر وإحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع. وأفضل الناس من وَرِث منهم الأمرين جميعًا، فورثوا في مقابلة الوحي: الإلهامَ والعلومَ، وتبيينَ ما أتت به الأنبياء من الكتب بما جُعل في قلوبهم من النور، وورثوا في مقابلة الخوارق والآيات: الكراماتِ؛ وبذلك سمّوا "أبدال النبيّين"؛ لأنّهم "بدل" منهم. قال بعضهم: ومن ولي هذا المَنصِب فارتقى من مقام الولاية[1] إلى مقام الوراثة؛ عظُمت عداوة الجهّال له لعلمهم بقبيح أفعالهم / وقصورهم عن معارج [٧ظ] رُتَب الكمال، وإنكارهم لِمَا وافق الهوى[2] من أعمالهم.[3]

وذكر المُناويّ بعد ذلك وقال في قوله صلّى الله عليه وسلّم «(العلماء ورثة الأنبياء): لأنّ الميراث ينتقل إلى الأقارب، وأقرب الأمّة في نسبة الدين العلماءُ الذين أعرضوا عن الدنيا، وأقبلوا على الآخرة، وكانوا للأمّة بدلًا عن الأنبياء الذين فازوا بالحُسنين: العلم والعمل، وحازوا الفضيلتين: الكمال والتكميل».[4]

كتب قطب زمانه[5] شيخ الإسلام أبو حفص السهروردي[6] إلى الإمام الرازيّ:[7]

إذا صَفَتْ مصادر العلم وموارده من الهوى أمدَّته كلمات الله[8] التي تنفد البحار دون نفادها، ويبقى العالم[9] على كمال قوّته، لا يُضعفه تردُّده في تجاويف الأفكار،

---

١ مَقام الوَلاية: هي قيام العبد بالحقّ عند الفناء عن نفسه، وذلك يتولّى الحقّ إيّاه حتّى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٧٩.

٢ الهوى: هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع والأعراض من الجهة العلويّة بالتوجّه إلى الجهة السفليّة. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٧٢.

٣ **فيض القدير** للمُناويّ، ٥٠٤/٤.

٤ **فيض القدير** للمُناويّ، ٥٠٥/٤.

٥ القطب: هو القائم بحقّ الكون والمكوّن. وهو واحد. وقد يُطلق على من تحقّق بمقام، وعلى هذا يتعدّد في الزمان الواحد أقطاب في الأحوال والمقامات والعلوم، يُقال: فلان قطب في العلوم، أو قطب في الأحوال، أو قطب في المقامات، فإذا أريدَ المقام الذي لا يتّصف به إلاّ واحد، عُبّر عنه بالغوث. **مِعراج التشوّف** لعبد الله أحمد بن عجيبة، ص٨٠.

٦ أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمّد بن عبد الله بن عمّويه القرشيّ البكريّ السهروردي (ت. ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م): صوفيّ، ويُعرف بشيخ الشيوخ، وهو عمّ الشيخ أبي النجيب السهروردي، قدم بغداد واستوطنها، وتفقّه على أبي القاسم الدوسيّ وعلى أبي حامد الغزاليّ. سمع الحديث من المعتبرين، من تصانيفه: عوارف المعارف، وإرشاد المريدين ومجد الطالبين. تُوفّي ببغداد. **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، ١١٦/٥.

٧ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين الرازيّ البكريّ الطبرانيّ (٦٠٦هـ/١٢١٠م): إمام ومفسّر؛ أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشيّ النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الريّ، من تصانيفه: مفاتيح الغيب، والمطالب العاليّة، ومحصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين. تُوفّي في هراة. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٤٨/٤.

٨ س – الله.

٩ ح ظ: العلم.

وبقوّته يتلقّى المفهوم المستقيم، وهذه رتبة الراسخين في العلم المتّسمين بصورة العمل، وهم ورثة الأنبياء، دلّ عملهم على العلم، وعلمهم على العمل، زكت أعمالهم ولطفت، فصارت مسامرات سرّيّة ومحاورات روحيّة، فتشكّلت الأعمال بالعلوم لمكان لطافتها، وتشكّلت العلوم بالأعمال لقوّة فعلها وسرايتها إلى الاستعدادات. والرسل إنّما يورّثون ورثتهم الحِكَمَ الربّانيّة، واعلم أنّه لا رتبة فوق رتبة[1] النبوّة، فلا شرف فوق شرف وارث[2] تلك الرتبة.[3]

## مطلب في تحقّق الأولياء بمنازل الأمر

وذكر الشيخ الأكبر رضي الله عنه في **الفتوحات المكّيّة** في الباب السبعين ومئتين في معرفة القطب والإمامين من المناجات المحمّديّة، قال:

هذا منزل من منازل الأمر، تحقّق بهذا المنزل من الأنبياء أربعة: محمّد وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق عليهم الصلاة والسلام. وتحقّق به من الأولياء اثنان، وهما: الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما سبطا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وإن كان لمن عدا هؤلاء المذكورين منه شرب معلوم على قدر مرتبته من الإمامة.

واعلم أنّ الأقطاب والصالحين إذا سمّوا بأسماء معلومة لا يُدعون هناك إلّا بالعبوديّة إلى الاسم الذي يتولّاهم. قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن، ١٩/٧٢]، فسمّاه "عبد لله"؛ وإن كان أبوه قد[4] سمّاه محمّدًا وأحمدَ، فالقطب أبدًا مختصّ بهذا الاسم الجامع، فهو عبد الله[5] هناك، وما من قطب من الأقطاب إلاّ وله اسم يخصّه زائد على الاسم العامّ الذي له، هو عبد الله سواء كان القطب نبيًّا في زمان النبوّة المقطوعة، أو وليًّا في زمان شريعة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ولا يزال الأمر على ذلك[6] إلى يوم القيامة، وكان الحسن والحسين رضي الله عنهما أمكن الناس في هذا المقام من غيرهما ممّن اتّصف به.[7]

وذكر الشيخ الأكبر محيي الدين رضي الله عنه أيضًا في **الفتوحات المكّيّة** في كتاب الصلاة عند ذكر[8] الصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم / فيها، قال: [٨و]

---

١ س – رتبة.

٢ س: من إرث.

٣ انظر: **فيض القدير** للمُناويّ، ٤/٥٠٥.

٤ س – قد.

٥ عبد الله: هو العبد الذي تجلّى له الحقّ بجميع أسمائه، فلا يكون في عباده أرفع مقامًا، وأعلى شأنًا منه، لتحقّقه باسمه الأعظم، واتصافه بجميع صفاته، ولهذا خُصّ النبيّ ﷺ بهذا الاسم في القرآن. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ١٢٦.

٦ س: عن ذلك.

٧ الفتوحات المكيّة لابن عربيّ، ٤/٣٠٠-٣٠١.

٨ س: في ذكر.

وقد علمنا أنّ إبراهيم عليه السلام كان من آله أنبياء ورسل، ومرتبة النبوّة والرسالة قد ارتفعت في الشاهد في الدنيا فلا يكون بعد رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم في أمّته نبيّ يشرّع الله له خلاف شرع محمّد صلّى الله عليه وسلّم ولا رسول، وما مَنَع المرتبة ولا حَجَرها من حيث لا يشرع، لا سيّما وقد قال صلّى الله عليه وسلّم فيمن حفظ القرآن: (إنّ النبوّة أدرجت بين جنبيه)،[1] أو كما قال صلّى الله عليه وسلّم، وقال في المبشّرات: (وإنّها جزء من أجزاء النبوّة)،[2] فوصف بعض أمّته باسم قد حصل لهم المقام، وإن لم يكونوا على شرع يخالف شرعه، وقد علمنا بما قال لنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم: (إنّ عيسى عليه السلام ينزل فينا حكمًا مُقسِطًا عدلًا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير)،[3] ولا شكّ قطعًا أنّه رسول الله ونبيّه؛ وهو ينزل، فله عليه السلام مرتبة النبوّة بلا شكّ عند الله، ما له مرتبة التشريع عند نزوله، فعلمنا بقوله صلّى الله عليه وسلّم: إنّه (لا نبيّ بعدي ولا رسول)، وأنّ النبوّة قد انقطعت والرسالة؛ إنّما يريد بهما التشريع، وقد أراد رسول الله صلّى الله عليه سلّم أن يلحق أمته –وهم آله العلماء الصالحون منهم– بمرتبة النبوّة عند الله، وإن لم يشرِّعوا، فقال صلّى الله عليه وسلّم: (قولوا: اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد؛ كما صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم)؛[4] فقطعنا أنّ في هذه الأمّة من لحقت درجتُه درجةَ الأنبياء في النبوّة عند الله؛ لا في التشريع، ولهذا بيّن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأكّد بقوله: (فلا رسول بعدي ولا نبيّ)، فأكّد بالرسالة من أجل التشريع، فلآل محمّد صلّى الله عليه وسلّم –وهم المؤمنون من أمّته العلماء– مرتبة النبوّة عند الله تعالى تظهر في الآخرة،[5] فإن اتّفق أن يكون أحد من أهل البيت بهذه المثابة من العلم ولهم[6] هذه المرتبة كالحسن والحسين وجعفر وغيرهم من أهل البيت؛ فقد جمعوا بين الأهل والآل.[7] انتهى ملخّصًا.

---

١ **المصنّف** لابن أبي شيبة ١٦٧/٢؛ **المستدرك** للحاكم، ٣٧٦/٩؛ **شعب الإيمان** للبيهقيّ، ٧٩/١.

٢ **صحيح البخاريّ**، التعبير ٣؛ **صحيح مسلم**، الرؤيا ٦؛ والحديث مرويّ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيّ، فشقّ ذلك على الناس، فقال: لكن المبشّرات، قالوا يا رسول الله وما المبشّرات؟ قال رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوّة. **سنن الترمذيّ**، الرؤيا ٢.

٣ **صحيح البخاريّ**، المظالم ٢١؛ **صحيح مسلم**، الإيمان ٧١.

٤ **صحيح البخاريّ**، أحاديث الأنبياء ١٠؛ **سنن أبي داود**، الصلاة ١٧٩.

٥ ح: الأخر.

٦ س: فلهم.

٧ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ٢٤٧/٢.

## مطلب في عدم الاعتراض على قائل تلك المقالة

وهذا غاية ما يجوز أن يُطلق من اسم النبيّ على القطب الكامل في زمانه، ولا شكّ أنّ الإمام الحسن والإمام الحسين كلّ واحد منهما في زمانه هو القطب الكامل المُكمّل، والخليفة عن رسول الله صلّى الله عليه سلّم، الوارث لعلومه فإذا أُطلق عليه لفظ النبيّ باعتبار أنّه وارث النبيّ، وأنّه نبيّ الأولياء كما قرّرناه فيما سبق عن الشيخ الأكبر رضي الله عنه فلا اعتراض[1] على قائل ذلك؛ لأنّه لم يُرِد أنّ الله تعالى بعث نبيًّا بعد نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم، يشرّع الأحكام للأمّة،[2] ولا أنّ النبوّة بالمعنى الذي ذكرناه، وهي[3] الوراثة المحمّديّة في الإمام[4] الحسن والإمام الحسين أمرٌ زائدٌ على نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم، حتّى يرِد الإشكال من أحد من الناس، وإنّما المراد أنّ نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم ظهرت في هذين الإمامين، فكان كلّ واحد منهما مظهرًا لها،[5] كانت ظاهرة أيضًا /قبلهما في الخلفاء الأربعة الراشدين؛ أبي بكر الصدّيق وعمر وعثمان وعليّ رضي الله [٨ظ] عنهم أجمعين، وهذا الظهور المذكور في الوليّ هو معنى الوراثة المحمّديّة؛ بحيث لا يبقى للوليّ من نفسه حكم من الأحكام أصلًا،[6] وتبقى أحكامه كلّها -في نفسه وفي غيره منه- عينَ أحكام النبوّة التي ظهرت فيه، وإلى ذلك يشير قوله صلّى الله عليه وسلّم: «من حفظ القرآن فقد أدرِجت النبوّة بين جنبيه»، فإنّ حقيقة النبوّة في النبيّ هي ظهور كلام الله تعالى المُنزَّل فيه المُسمّى بالكتاب، كما قال عزّ وجلّ له صلّى الله عليه وسلّم: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[7] [الشورى، ٤٢/٥٢]، فإنّه ليس معنى الحديث المذكور[8] حفظ ألفاظ الكتاب،[9] كما أنّه ليس معنى النبوّة[10] إنزال ألفاظ الكتاب،[11] وإنّما المراد أنّ[12] من[13] عرف ظاهره وباطنه، وتحقّق بكلام الله تعالى المُنزَّل على قلب نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، فكأنّما أدرجت النبوّة بين جنبيه،[14] فإنّ النزول

---

١ ح: فلا اعترض.
٢ ظ – يشرّع الأحكام للأمّة، صح هامش.
٣ س: هو.
٤ س: للإمام.
٥ س + كما.
٦ س: أيضا.
٧ ظ – فإنّ حقيقة النبوّة في النبيّ هي ظهور كلام الله تعالى المُنزَّل فيه المُسمّى بالكتاب، كما قال عزّ وجلّ له صلّى الله عليه وسلّم: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورًا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾، صح هامش.
٨ ظ – الحديث المذكور، صح هامش.
٩ ظ – الكتاب، صح هامش.
١٠ س: النبيّ.
١١ ظ – كما أنّه ليس معنى النبوّة إنزال ألفاظ الكتاب، صح هامش.
١٢ س – أن.
١٣ ظ – أنّ من، صح هامش.
١٤ ظ – فكأنّما أدرجت النبوّة بين جنبيه، صح هامش.

على القلب المحمّديّ لم يزل ولا يزال من غير انقطاع، وهو أمرٌ ذوقيٌّ يعرفه العارف، ويتخيّله الجاهل فيخطّئ فيه، وهذه مسألة يصعب التحقيق[1] بها على علماء الظاهر، ومن جرى مجراهم، فـ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ [البقرة، ٢/٦٠].

ويؤيّد هذا ما رواه الإمام البخاريّ والإمام مسلم في **صحيحيهما** عن[2] سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لعليّ: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى».[3] وروى هذا الحديث أيضًا الإمام مسلم في **صحيحه** بلفظ آخر[4] عن سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه قال: «خلّف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم علي بن أبي طالب في غزوة تبوك، فقال: يا رسول الله تخلّفني في النساء والصبيان، فقال: (أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى غير أنّه لا نبيّ بعدي).»[5]

### مطلب في بعض فضائل عليّ رضي الله عنه

وروى مسلم في **صحيحه**، والترمذيّ في **سننه** عن سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه قال:

> أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا، فقال: ما يمنعك أن تسبّ أبا تراب، فقال: أمّا ما ذكرت ثلاثًا قالهنّ له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلن أسبّه، لَأنْ تكون لي واحدة منهنّ أحبّ إليّ من حُمُر النعم، سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول لعليّ، وخلّفه في بعض مغازيه، فقال له عليّ: يا رسول الله خلّفتني مع النساء والصبيان، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي». وسمعته يقول يوم خيبر: «لأعطينّ الراية رجلًا يحبّ اللهَ ورسولَه، ويُحبُّه اللهُ ورسولُه»، قال: فتطاولنا لها، فقال: ادعوا لي عليًّا، فأُتِي به أرمد العين، فبصق في عينه، ورفع[6] الراية إليه، وفتح الله على يديه. ولمّا نزلت هذه الآية: ﴿تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ [آل عمران، ٣/٦١]، دعا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عليًّا وفاطمة وحسنًا وحسينًا، فقال: (اللهمّ هؤلاء أهلي). قال الترمذيّ: هذا حديث[7] حسن صحيح. وأبو تُراب: كُنية عليّ رضي الله عنه، كَنّاه بها النبيّ / صلّى الله عليه وسلّم.[8] [٩و]

---

١ ح: التحقّق.
٢ ظ – والإمام مسلم في صحيحيهما عن، صح هامش.
٣ **صحيح البخاريّ**، فضائل أصحاب النبيّ ٩.
٤ ظ – بلفظ أخر، صح هامش.
٥ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة ٤.
٦ س: دفع.
٧ س: الحديث.
٨ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة ٤؛ **سنن الترمذيّ**، المناقب ٢١.

وروى ابن ماجه في **سننه** عن سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه قال:

> قدم معاوية في بعض حَجَّاته، فدخل عليه سعد فذكروا عليًّا، فنال منه، فغضب سعد، وقال: تقول هذا الرجل؟ سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، وسمعته يقول: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»، وسمعته يقول: «لأعطينّ الراية اليوم رجلًا يحبّ الله ورسوله»[1]

فهذه الروايات تقتضي مداناة مقام الوارث من الحضرة النبويّة، لا سيّما والقرب في الحسنين من جهتين: جهة المقام وجهة النسب.[2]

وأمّا إطلاق لفظ الرسول من الله تعالى على كلّ واحد من الإمام الحسن والإمام الحسين فيجري فيه التأويل أيضًا؛ بإيراد المعنى اللغويّ للرسول، فإنّ الله تعالى أطلق الإرسال منه على غير الأنبياء أيضًا، كما ورد في القرآن في قوله[3] تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ﴾ [القمر، ٢٧/٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر، ٢٢/١٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [القمر، ٣١/٥٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا﴾ [القمر، ٣٤/٥٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا﴾ [القمر، ١٩/٥٤]، فنسب الإرسال منه سبحانه وتعالى لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلا مانع من نسبة الإرسال من الله تعالى إلى الإمام الحسن والإمام الحسين بعد أن يكون ليس معنى ذلك نبوّة التشريع ولا رسالة التشريع؛ بل بمعنى الخلافة النبوّة المحمّديّة، فقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال للصحابة رضي الله عنهم: «ليبلّغ الشاهد منكم الغائب»،[4] فأمرهم بالتبليغ كما أمره الله تعالى بالتبليغ لينطلق عليهم أسماء الرسل.

وذكر الشيخ الأكبر رضي الله عنه في **الفتوحات المكّيّة** في الباب الثامن والثلاثين، قال بعد كلام طويل:

> وقال[5] رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «رحم الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها»؛[6] يعني حرفًا حرفًا، وهذا لا يكون إلّا لمن[7] بلّغ الوحي من قرآن أو سنّة بلفظه[8]

---

١ **سنن ابن ماجه**، المقدّمة ١١.

٢ ظ – ويؤيّد هذا ما رواه الإمام البخاريّ والإمام مسلم في صحيحيهما ... لا سيّما والقرب في الحسنين من جهتين: جهة المقام وجهة النسب، صح هامش.

٣ س: من قوله.

٤ **صحيح البخاريّ**، العلم ٩؛ **صحيح مسلم**، القسامة والمحاربين والقصاص ٩.

٥ س: قال.

٦ **سنن الترمذيّ**، العلم ٧؛ **سنن ابن ماجه**، المقدّمة ١٨؛ **سنن أبي داود**، العلم ١٠.

٧ ح: من.

٨ ح: بلفظ.

الذي جاء به، فالصحابة إذا نقلوا الوحي على لفظه فهم رسل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، والتابعون رسل الصحابة، وهكذا الأمر جيلًا بعد جيل إلى يوم القيامة، فإن شئنا قلنا في المُبلِّغ إلينا: إنّه رسولُ رسولِ الله،[1] وإن شئنا أضفناه لمن بلّغ عنه، يعني وقلنا: إنّه رسولُ الله. وإنّما جوّزنا حذف الوسائط؛ لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان[2] يخبره جبرئيل عليه السلام، وملك من الملائكة، ولا نقول فيه: رسولُ جبرئيل،[3] وإنّما نقول فيه: رسولُ الله، كما قال الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ﴾ [الفتح، ٢٩/٤٨]، وقال عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب، ٤٠/٣٣]، مع قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء، ١٩٣/٢٦-١٩٤]، ومع هذا فما أضافه الله إلّا إلى نفسه، ومقام الرسالة لا يناله أحدٌ بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إلّا بقدر ما بيّناه.[4] انتهى ملخّصًا.

فإذا علمتَ هذا الذي ذكرناه كلّه، وتحقّقتَه ظهر لك جواز إطلاق لفظ النبيّ ولفظ الرسول بالمعنى الذي تقدم ذكره، لا بمعنى نبوّة التشريع ورسالة التشريع على الإنسان الكامل / المُكمِّل في زمانه، الوارث المحمّديّ، القطب الجامع للعلوم الظاهرة والعلوم [٩ظ] الباطنة من الأحرى بذلك، والأولى به الإمام[5] الحسن بعده الإمام الحسين رضي الله عنهما، لكن إذا كان المعنى صحيحًا فيما ذكرناه، وأبيح الإطلاق المذكور فليس من الورع[6] عند الكاملين في العلوم أن يطلقوا على الورثة الكاملين المحمّديّين الألفاظ التي اختصّت بها الأنبياء والمرسلون من أهل العصمة أصحاب نبوّة[7] التشريع ورسالة التشريع، فإنّ الأدب معهم ترك هذا الإطلاق. قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في **الفتوحات المكّيّة** في الباب الثالث والأربعين:

إطلاق الألفاظ التي تطلق على الحقّ من الوجه الصحيح الذي يليق بالجناب الإلهيّ –يعني مثل الاسم: العزيز، والاسم: الرؤوف الرحيم– لا ينبغي أن يُطلق على أحد من خلق الله إلّا حيث أطلقها الحقّ لا غير،[8] وإن[9] أباح ذلك فالورع

---

١ ح: رسول الله.
٢ ح: وكان
٣ س: رسول رسول الله.
٤ **الفتوحات المكّيّة** لابن عربيّ، ٣٤٧/١.
٥ س + من الإمام.
٦ الورع: الاستقصاء في تجنّب المحرّمات والقبائح من المكروهات، أو صون النفس عن دنس الطباع، والوقوف بدون المكارم والفضائل. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٢١٨.
٧ س: لنبوة.
٨ س: غيره.
٩ س – إن.

ما هو مع المباح، ولا سيّما في هذه المسألة خاصّة، فلا يُطلقها مع كون ذلك قد أبيح له، فإذا أطلقها على من أطلقها[1] عليه[2] الحقّ، أو الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فيكون هذا المطلِق تاليًا أومترجمًا ناقلًا عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في ذلك الإطلاق.

ثمّ من الورع عند هؤلاء الرجال أن ينزلوا إلى ما اختصّت به الأنبياء والرسل من الإطلاق، فيتورّعوا أن يطلقوا عليهم، أو على أحد ممّن ليس بنبيٍّ ولا رسولٍ اللفظَ الذي اختصّوا به، فيطلقوا على الرسل الذين ليسوا برسل الله لفظَ الورثة والمترجمين، فيقولون: وصل من السلطان الفلانيّ إلى[3] السلطان الفلانيّ ترجمان، يقول: كذا وكذا، فلم يطلقوا على "المُرسِل" أو "المُرسَل إليه" اسم المَلِك، ورعًا وأدبًا مع الله، وأطلقوا عليه اسم السلطان، فإنّ "المَلِك" من أسماء الله تعالى، فاجتنبوا هذا اللفظ أدبًا وحرمة وورعًا، وقالوا: السلطان؛ إذ كان هذا[4] اللفظ لم يرِد في أسماء الله تعالى، وأطلقوا على الرسول الذي[5] جاء من عنده اسم الترجمان، ولم يُطلقوا عليه اسم الرسول؛ لأنّه قد أطلق على رسل الله، فجعلوه من خصائص النبوّة والرسالة الإلهيّة أدبًا مع رسل الله عليهم السلام، وإن كان هذا اللفظ قد أبيح لهم ولم يُنهوا عنه، ولكن لم[6] يُوجب عليهم، فكان لزوم الأدب أولى مع من عرّفنا الله أنّه أعظم منّا منزلة عنده، وهذا لا يعرفه إلّا الأدباء الورعون.[7] انتهى كلامه.

## مطلب في جواز إطلاق لفظ النبيّ والرسول على الحسنين مع التيقّظ

فقد علمت من هذا، أنّه ليس من الأدب مع النبيّ والرسول صلّى الله عليه وسلّم أن يطلق لفظ النبيّ ولفظ الرسول على أحد بعده[8] صلّى الله عليه وسلّم من آحاد أمّته صلّى الله عليه وسلّم، كائنًا من كان غير الأنبياء والمُرسَلين؛ أنبياء التشريع ورسل التشريع عليهم الصلاة والسلام،[9] وإن جاز ذلك الإطلاق بالمعنى الذي تقدّم تفصيله وبيانه، خصوصًا إطلاق ذلك بين العوامّ على رؤوس الأشهاد، ما لم يكن ذلك بإذن إلهيّ صدر لكامل من أهل العلوم الإلهيّة؛ لحكمة[10] يعلمها الله تعالى منه، أو كان الذي أطلق ذلك مغلوب الحال

١ س ح – على من أطلقها.
٢ س: على.
٣ س: في.
٤ س ح: بهذا.
٥ ح: الرسل الذين.
٦ س – لم.
٧ **الفتوحات المكيّة** لابن عربيّ، ١/٣٧١.
٨ ظ – بعده، صح هامش.
٩ ظ – غير الأنبياء والمُرسَلين؛ أنبياء التشريع ورسل التشريع عليهم الصلاة والسلام، صح هامش.
١٠ الحكمة: هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصّها وأحكامها على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسبّبات وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٨٣.

صدر منه ذلك في حال غيبته، فإنّه يُعذر في ذلك كما قدمّناه،[1] ولا يُنافي الورع المذكور.

وأمّا قول هذا القائل: «بأن كلّ من لم يعتقد ذلك فهو[2] ليس بمسلم»، يريد به -والله أعلم- / أنّ كلّ من لم يعتقد في الإمام الحسن والإمام الحسين رضي الله عنهما [١٠و] أنّ كلّ واحد منهما وارث لعلوم النبوّة المحمديّة، وخليفة عن مقام الرسالة الأحمديّة، حيث أجمعت الأمّة على كمالهما وصدقهما وعلوّ منزلتهما في الدين، وأنّ كلّ واحد منهما كامل زمانه علمًا وحالًا، فإذا جحد أحد من الناس مقامهما، فقد جحد مظهر النبوّة والرسالة المحمّديّة، فيلزم من ذلك جحود ما اتّصفا به من العلوم والأسرار والمعارف الإلهيّة،[3] فيلزم من ذلك جحود حقيقة النبوّة والرسالة المحمّديّة الظاهرتين فيهما، لأنّ من يعتقد[4] استقلال نبوّتهما نبوّة تشريع، واستقلال رسالتهما رسالة تشريع: فهو كافر؛ إذ لا نبيّ ولا رسول[5] بعد نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم إجماعًا، حتّى عند هذا القائل.[6]

وبالجملة، فاعتقاد كمال كلّ واحد منهما في زمانه وانفراده بالوراثة والخلافة أمرٌ مُجمَعٌ عليه عند أهل الدين والصلاح، فجاحده جاحد الدين والعلم الموروث فيهما للكمال[7] الذي اتّصفا به وتميّزا به عن غيرهما من الأمّة، فيكفر من لم يعتقد كمالهما في طريقة الصالحين من أهل الله تعالى، وإن كان ذلك غير مشهور عند الفقهاء ولا معروف بينهم.

أرأيت[8] بأنّ فقهاء الحنفيّة ذكروا الكفر فيمن سبّ أحد الشيخين؛ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما؛[9] لأنّ كلّ واحد منهما خليفة رسول الله صلّى الله عليه سلّم في الظاهر والباطن، ولكلّ منهما الوراثة المحمّديّة الكاملة، فمنتقصُ كلّ واحد منهما منتقصٌ لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، حتّى قالوا: لا تقبل توبة من سبّ أحدهما وإن تاب، ولم يثبت عند الفقهاء الشرف الزائد الذي لهما في غيرهما من الصحابة، ولهذا لم يحكموا بكفر من سبّ غيرهما من الصحابة، وأمّا عند أهل العلوم الباطنة في طريقة الأولياء

---

١ ظ - كما قدّمناه.

٢ س - فهو.

٣ س - فيلزم من ذلك جحود ما اتّصفا به من العلوم والأسرار والمعارف الإلهيّة.

٤ س: لا أنّ من لم يعتقد.

٥ س: تاخير وتقديم.

٦ ظ - فيلزم من ذلك جحود حقيقة النبوّة والرسالة المحمّديّة الظاهرتين فيهما ... حتّى عند هذا القائل، صح هامش.

٧ س ح: لكمال.

٨ س: رأيت.

٩ انظر: **الجوهرة النيّرة** للزبيديّ، ١٣٩/٢؛ **البحر الرائق** لابن نجيم، ٤٧/٥؛ **ردّ المحتار** لابن عابدين، ٢٣٦/٤.

والصالحين فقد ثبت الشرف الذي لهما[1] لغيرهما[2] أيضًا من الصحابة وغيرهم.[3]

ومن ذلك شرف[4] الحسن والحسين رضي الله عنهما في زمانهما بعد انقراض أولئك الخلفاء الكاملين رضي الله عنهم، فلأجل هذا وجب اعتقاد أنّ كلّ واحد منهما هو الإنسان الكامل في زمانه والقطب الفرد في أوانه والوارث المحمّديّ والخليفة الأحمديّ، وهذا معنى كونه نبيًّا ورسولًا من الله تعالى، لا على معنى نبوّة التشريع ولا رسالة التشريع؛ بل على حسب ما ذكرناه فيما قدمّناه.

**الخاتمة**

والله وليّ التوفيق والهادي إلى سواء الطريق، ونسأل[5] الله تعالى أن ينفع بهذه الرسالة أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم. وقد تمّت هذه الرسالة ولله الحمد في مجلسين أو ثلاثة، في يوم الأحد السابع والعشرين من شهر ربيع الأوّل، سنة أربع ومئة وألف. والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده.

{وقد وافق الفراغ من كتابتها في نهار السبت المبارك خامس شهر ربيع الثاني من شهور سنة أربع ومئة وألف، على يد أفقر الورى الفقير أحمد بن عبد اللطيف بن الشرابابيّ أحد خُدّام مُصنّفها نفعنا الله تعالى به والمسلمين. آمين آمين آمين.}

---

١ ح – لمها.

٢ س: في غيرهما.

٣ ظ – غيرهم، صح هامش.

٤ س: الشرف.

٥ ح + من.

## المصادر والمراجع

**– الإحكام شرح درر الحكّام؛**

إسماعيل بن عبد الغنيّ النابلسيّ الدمشقيّ (ت. ١٠٦٢هـ/١٦٥٢م)، المكتبة الظاهريّة، الرقم: ٥١٨٥.

**– الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛**

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبيّ (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، تحقيق عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

**– أسد الغابة في معرفة الصحابة؛**

أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

**– الإصابة في تمييز الصحابة؛**

أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تحقيق عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

**– الأعلام؛**

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

**– البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛**

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصريّ (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

**– تاريخ بغداد؛**

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهديّ الخطيب البغداديّ (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧٢م)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

**– تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛**

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تحقيق غُنيم عبّاس غُنيم ومجدي السيّد أمين، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٣م.

**– تراجم بعض أعيان دمشق علمائها وأدبائها؛**

عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الذهبيّ المعروف بابن شاشه أو ابن شاشو الدمشقيّ (ت. ١٢٢٨هـ/١٠٥٥م)، المطبعة اللبنانيّة، بيروت ١٨٨٦م.

**– تقريب التهذيب؛**

أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تحقيق أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستانيّ، دار العاصمة، الرياض ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

**– التيسير بشرح الجامع الصغير؛**

زين الدين محمد المدعوّ بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن عليّ بن زين العابدين الحدادي ثم المناويّ (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م)، مكتبة الإمام الشافعيّ، الرياض، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

**– تهذيب الأسماء واللغات؛**

أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، عنيت بنشره وتصحيحه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيريّة، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

**– الجامع لشعب الإيمان؛**

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِرديّ الخراسانيّ، أبو بكر البيهقي (ت.٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق مختار أحمد الندويّ وعبد العليّ عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، مكّة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

**– الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛**

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق الدين خن الخضيريّ الأسيوطيّ المشهور باسم جلال الدين السيوطيّ (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ١٤٣٢هـ/٢٠١٢م.

**– الجوهرة النيّرة على مختصر القدوريّ؛**

أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمنيّ الحنفيّ (ت. ٨٠٠هـ/١٣٩٧م)، المطبعة الخيريّة، مصر ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.

**– خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛**

محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبيّ (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م)، تحقيق محمّد حسن إسماعيل الشافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٦م.

**– خلاصة الفتاوى؛**

افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاريّ الحنفيّ (ت. ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، المكتبة الأزهريّة، الرقم: ٢٦٧٨٩، و٢٦٤.

**– الدرر الحكّام في شرح غرر الأحكام؛**

محمد بن فرامرز بن عليّ الشهير بملا –أو منلا أو المولى– خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د. ت.

**– الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار في فروع الفقه الحنفيّ؛**

محمّد بن علىّ بن محمّد بن عليّ بن عبد الرحمن الحنفيّ الحَصْكفيّ (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)، تحقيق عبد المُنعِم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

**– ديوان الحقائق ومجموع الرقائق في صريح المواجيد الإلهيّة والتجليّات الربّانيّة؛**

عبد الغنيّ بن إسمعيل بن عبد الغنيّ بن إسمعيل بن أحمد بن إبراهيم، المعروف النابلسيّ (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م)، صحّحه: محمّد بن إسماعيل شهاب الدين، دار الطباعة، بولاق مصر ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م.

**– ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار؛**

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقيّ الحنفيّ (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوض، عالم الكتب، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

**– سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛**

أبو الفضل محمّد خليل بن عليّ المراديّ (ت. ١٢٠٤هـ/١٩٨٩م)، دار البشائر الإسلاميّة – دار ابن حزم، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

**– سنن ابن ماجه؛**

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزوينيّ (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٦م)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب، العربية، القاهرة د. ت.

**– سنن أبي داود؛**

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزديّ السجستانيّ (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

**– سنن الترمذي؛**

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحّاك الترمذيّ (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

**– سير أعلام النبلاء؛**

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تحقيق لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

**– شرح العقائد العَضُدِيّة؛**

جلال الدين محمد بن أسعد الصدّيقيّ الدوَّانيّ (ت. ٩١٨هـ/١٥١٢م)، تصحيح الحاجّ محمّد طاهر الوديعيّ، مطبعة عارف أفندي، إسطنبول ١٣١٠هـ/١٨٩٣م.

**– الصِحاح؛**

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهريّ الفارابيّ (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣)، اعتني به خليل ميمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

**– صحيح البخاريّ؛**

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

**– صحيح مسلم؛**

مسلم بن الحجّاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م)، تحقيق نظر بن محمد الفاريابيّ أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

**– الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع؛**

لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٢م)، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

**– طبقات الأولياء؛**

ابن الملقّن سراج الدين أبو حفص عمر بن عليّ بن أحمد الشافعيّ المصريّ (ت. ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م)، تحقيق نورالدين شريبه، مكتبة الخانجي، عمّان ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

**– طبقات الشاذليّة الكبرى؛**

أبو علي الحسن بن محمد بن قاسم الكوهن الفاسيّ (ت. ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، وضع حواشيه مرسي محمّد عليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

**– طبقات الصوفيّة؛**

أبو عبد الرحمن السلميّ محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوريّ (ت. ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

**– عثمانلي مؤلّفلري؛**

بروسه‌لي محمّد طاهر (ت. ١٣٤٣هـ/١٩٢٥م)، مطبعهٔ عامرة، إستانبول ١٣٣٣هـ/١٩١٥م.

**– عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفًا فمائة فأكثر؛**

جميل بن مصطفى بن محمد حافظ بن عبد الله باشا العظم (ت. ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م)، المطبعة الأهليّة، بيروت ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

**– الفتوحات المكيّة؛**

محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربيّ الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

**– فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر؛**

مصطفى بن فتح الله الحموي (ت. ١١٢٣هـ/١٧١١م)، تحقيق عبد الله محمد الكندريّ، دار النوادر، دمشق ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

**– فيض القدير شرح الجامع الصغير؛**

زين الدين محمد المدعوّ بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن عليّ بن زين العابدين الحداديّ ثم المناويّ (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م)، تعليقات يسيرة لماجد الحمويّ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

**– القاموس المحيط؛**

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباديّ (ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، مؤسّسة الرسالة بيروت ١٤٢٦/٢٠٠٥م.

**– كتاب التعريفات؛**

عليّ بن محمد السيد الشريف الجرجانيّ (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، تحقيق محمّد عبد الرحمن المرعشليّ، دار النفائس، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

**– الكشّاف؛**

جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشريّ الخوارزميّ (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٨م)، تحقيق عبد الرزّاق المهديّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

**– كشف الخفاء؛**

أسماعيل بن محمد العجلونيّ الجرّاحيّ (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م)، تحقيق محمّد عبد العزيز الخالديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

**– لسان العرب؛**

جمال الدين بن الفضل محمد بن مكرم بن منظور الافريقيّ المصريّ (ت. ٧١١هـ/ ١٣١١م)، طبعة مراجعة ومصحّحة بمعرفة نخبة من السادة الأساتذة المتخصّصين، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

**– لسان الميزان؛**

أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، دائرة المعرف النظاميّة – الهند، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

**– لطائف المنن؛**

تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الإسكندرية (ت. ٧٠٩هـ/١٣٠٩م)، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة د. ت.

**– لواقح الأنوار القدسيّة في بيان العهود المحمّديّة؛**

أبو المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الأنصاريّ المشهور بالشعرانيّ (ت. ٩٧٣هـ/١٥٦٥م)، ضبطه وصحّحه: محمّد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

**– المجموع شرح المهذّب؛**

أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، تحقيق محمد نجيب المطيعيّ، مكتبة الإرشاد، جدّة د. ت.

**– المدخل إلى السنن الكبرى؛**

أبو بكر البيهقيّ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراسانيّ (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق محمّد ضياء الرحمن الأعظميّ، دار الخلفاء للكتاب الإسلاميّ، الكويت ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

**– مسند الإمام أحمد بن حنبل؛**

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانيّ (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م)، تحقيق أحمد معبد عبد الكريم، جمعيّة المكنز الإسلامي – دار المنهاج، الرياض ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

**– المستدرك على الصحيحين؛**

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبّيّ (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤م)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

**– المصباح المُنير؛**

أبو العباس أحمد بن محمد بن عليّ الفيوميّ ثم الحمويّ (ت. ٧٧٠هـ/١٣٦٨م)، تحقيق عبد العظيم الشناويّ، دار المعارف، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

**– المُصَنَّف؛**

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (٢٣٥هـ/٨٤٩م)، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة، جدة ٢٠٠٦م.

**– معجم اصطلاحات الصوفيّة؛**

عبد الرزّاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم محمد الكاشانيّ أو القاشانيّ (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م)، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

**– المعجم الصوفيّ؛**

سعاد الحكيم (١٩٦٠م ... )، مكتبة دندرة، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

**– معجم المؤلّفين؛**

عمر رضا بن محمّد راغب بن عبد الغنيّ كحّالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، مكتبة المثنّى دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ١٣٩٥هـ/١٧٧٦م.

**– المعجم الوسيط؛**

مجمع اللغة العربيّة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٤م.

**– مِعْراج التشوّف إلى حقائق التصوّف؛**

أحمد بن محمد بن المهدىّ بن الحسين بن محمد المعروف بابن عجيبة (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م)، تحقيق عبد المجيد خيّاليّ، مركز التراث الثقافي المغربيّ – الدار البيضاء، المغرب د. ت.

**– مفردات ألفاظ القرآن للراغب؛**

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانيّ (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م)، تحقيق وتعليق مصطفى بن العدويّ، مكتبة فيّاض، القاهرة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

**– منتخبات التواريخ لدمشق؛**

محمد أديب آل تقي الدين الحصنيّ (ت. ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

**– منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض؛**

سعد الدين محمّد بن أحمد الفرغانيّ (ت. ٧٠٠هـ/١٣٠١م)، تحقيق عاصم إبراهيم الكيّاليّ الحُسيْنيّ الشاذليّ الدرقاويّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

**– نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة؛**

محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبيّ (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م)، تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو، دار الحياء الكتب العربيّة، القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

**– النهاية غريب الحديث والأثر؛**

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن الأثير (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، أشرف عليه، وقدّم له: عليّ حسن بن عليّ بن عبد الحميد الحلبيّ، دار ابن الجوزيّ، المملكة العربيّة السعوديّة ١٤٢١هـ/١٩٨٢م.

**– الوافي بالوفيات؛**

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركيّ مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

**– وفيات الأعيان؛**

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكيّ (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م)، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت د. ت.

---

**A Critical Edition of *al-Ḥāmil fī al-falak wa al-maḥmūl fī al-fulk fī iṭlāq al-nubuwwah wa al-risālah wa al-khilāfah wa al-mulk* by ʿAbd al-Ghanī ibn Ismāʿīl al-Nāblusī**

This study is a critical edition and examination of a treatise titled *al-Ḥāmil fī al-falak wa al-maḥmūl fī al-fulk fī iṭlāq al-nubuwwah wa al-risālah wa al-khilāfah wa al-mulk* penned by ʿAbd al-Ghanī ibn Ismāʿīl al-Nāblusī (d. 1143/1731), who was a salient representative of the Sufi school of "waḥdat al-wujūd" (oneness of being).

Taking the classical sources as reference points, this treatise examines the issue of "iṭlāq", which is related to whether the concepts of "nabī" (prophet) and "rasūl" (messenger) can be used for people other than proper prophets. In other words, if these concepts are to be used for people other than prophets, it aims to discuss their manner and aspects that can be applied to ordinary people; and if this application is not allowed, then it seeks to explain the reasons.

First I introduce briefly the author's life, education, teachers, students, various works and death. Then I present in detail manuscript copies of the treatise, the libraries that hold these copies and the reliability of each of them. I also inform the readers on the content of the treatise, the sources of the author and the methodology of the author in discussing the subject.

Theologians, Sufis and jurists have discussed the subject of the treatise in their classical books. In fact, the issue is directly related to many principles of the religion in various aspects. Using the concepts "nabī" and "rasūl" may potentially be in conflict with the essentials of the religion such as "nubuwwah" (prophethood).

Al-Nāblusī tries to present the subject by taking into consideration the accumulated literature both in the Sufi perspective that reflects discoverable (*kashfī*) and personally experienced (*dhawqī*) knowledge and in the theological perspective that works with the knowledge built by reason, senses and information. Therefore, without limiting himself to a single tradition, al-Nāblusī approaches the issue with a holistic perspective by employing theological, judicial and Sufi schools of thought. For example, on the same subject, he cites a Sufi source like *al-Futūḥāt al-Makkiyya* of Ibn al-Arabī (d. 638/1240), a judicial treatise like *Durar* of Molla Hüsrev (d. 885/1480) and a theological work like *Sharḥ al-ʿAqāʾid al-ʿAḍudiyya* of Jalal al-Dīn al-Dawwānī (d. 908/1502).

When Niyāzī-i Misrī (d. 1105/1694), the founder of Misriyya branch of the Halvatiyya Sufi path, says that he believes that Ali and his sons Hasan and Husayn were prophets, *rasūl* (messenger) and *nabī* (prophet), and that those who do not believe in them are not Muslims, this poses several questions. Some heavily criticize this idea whereas some others approved of it. Due to the delicacy of the issue that is asked to al-Nāblusī, a famous scholar of the eighteenth century, he examines it with extreme caution. Al-Nāblusī first focuses on the question of "takfīr" (declaring someone unbeliever). He underlines that "takfīr" is a critical matter in religion that has certain conditions associated to it and that declaring someone an unbeliever is not as easy as people usually think. While making this argument, al-Nāblusī cites sources of jurisprudence such as *Khulāsat al-fatāwā*, *Durar* and *Majmūʿ*. He also brings into attention the state of mind when Niyāzī-i Misrī articulates this idea, because if he said these words at a time of "ghaybat" or "sakr," meaning losing one's consciousness due to a probability or inspiration, it would not mean anything. Therefore, the true responsibility comes with perfect consciousness. In addition, al-Nāblusī extends his analysis on the subject by considering the levels of interpretation allowed within the principles of Arabic grammar.

The concept of Nabī means multiple things in Arabic. For example, it includes the meaning of "ṭarīq" (way) in Arabic. Therefore, Hasan and Husayn were the ways that lead to God in their missions of guidance and warning. Sometimes, nabī means "mukhbir" (the one brings news). Therefore, Hasan and Husayn delivered the things inspired through God's message as well as the knowledge and wisdom inherited from the prophet and from their father, Ali. Sometimes, nabī means "sharīf" (noble/superior) in respect to one's overall manners and moral integrity. As for Hasan and Husayn, they have been considered the most noble and virtuous individuals of their time. Likewise, the concept of "rasūl" carries multiple meanings. We observe that the Quran includes several usages of rasūl corresponding certain occasions other than referring to prophets. Hasan and Husayn were messengers (rasūl) in transferring the prophet's message to later generations. Therefore, based on these literal meanings, using the concepts of "nabī" and "rasūl" for Hasan and Husayn is acceptable as long as they are not considered to have brought new law (sharīʿa), because the Quran clearly declares the end of prophethood. Someone from a scholarly background could not make statements contrary to this principle.

The author Abd al-Ghanī al-Nāblusī finds the statement of Niyāzī-i Misrī on Hasan and Husayn acceptable according to rules of interpretation and principles of Arabic grammar, therefore he sees no need to declare the maker of the statement as an unbeliever. However, he also thinks that using the concepts of "nabī" and "rasūl" for anybody other than the prophets is inappropriate in respect to the decorum. According to him, no intelligent and right-minded individual would ever use these concepts for anybody other than the prophets. It is clear that someone with wisdom like Niyāzī-i Misrī would never use these concepts in their literal meanings.

**Keywords**: Abd al-Ghanī al-Nāblusī, nubuwwah, risāla, rasūl, nabī, itlāq, kashf, Sufi, mutakallim, mulk, haqīqa, ḍarūrīyāt al-dīniyya.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 233-244 doi: 10.26570/isad.347716

**Araştırma Notu**
**Research Note**

# İsrâîl ve Ya'kūb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme

Salime Leyla Gürkan*

Yâkub peygamberin diğer adı ya da lakabı olan İsrâil, Tevrat'ta ve Kur'an'da Yâkub soyunu (Bene Yisrael / Benî İsrâîl) ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Arapça Benî İsrâîl (İsrâiloğulları), Hz. Muhammed döneminde iyi bilinen bir adlandırma olmakla birlikte, Kur'an öncesi dönemde Kuzey Arabistan'da İsrâîl kelimesine rastlanmadığı, sadece Güney Arabistan'daki kitâbelerde geçtiği tespit edilmiştir.[1] Bu adlandırmanın İslâm öncesi hiçbir otantik şiirde yer almadığına işaret eden Goitein'a göre bu durum, Hz. Muhammed'in, önceki monoteist dinlere yönelik aslî bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.[2] Bu aslî bilgi, Hz. Muhammed'i "ümmî elçi" (*en-nebî el-ümmî*)[3] şeklinde vasıflandıran Kur'an'a göre vahiy kaynaklı olmaktadır.

İsrâîl kelimesinin mânası ile ilgili olarak tefsirlerde yer alan yaygın açıklama, bunun İbrânîce'de *'abdullah* (Allah'ın kulu) anlamına geldiği şeklindedir.[4] Burada İsrâ kelimesi ile "esir/tutsak" anlamındaki "اسير" kelimesi arasında bağlantı kurulduğu anlaşılmaktadır; bu kelimenin İbrânîce'deki karşılığı "ש–س/"

* Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi (slgurkan@29mayis.edu.tr). İstişarî katkılarından dolayı Tolga Altınel'e ve Prof. Dr. İsmail Durmuş'a teşekkür ederim.

1 Bk. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, s. 61.

2 Goitein, "Banū İsrā'īl", s. 1020.

3 el-A'râf 7/157-158. Ayrıca bk. Yûsuf 12/102; Hûd 11/49; el-Kasas 28/44-46.

4 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 593; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 257-58; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, III, 31; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 374 (el-Bakara 2/40).

© İSAM, İstanbul 2017

harfi yerine "ס/ص" harfi imlâsıyla– *asîr* (אסיר) şeklindedir. Taberî tefsirinde ayrıca *safvetullah* (Allah'ın saf ve seçkini) mânasına da yer verilmektedir. İsmin etimolojisine de uygun düşen benzer bir açıklamaya göre, İsrâîl kelimesinin kökeni "Allah'ın gözünde şerefli, yüce, hayırlı olan" mânasında *seriyyullah*'tır (سرو kökünden).[5] İbrânîce'de *seriyy* (سرى) kelimesine yakın mânaya sahip bir kelime, *sarar* (שׂרר) kökünden gelen ve "üstünlük, galibiyet" mânası taşıyan *serara*[h]'dır (שׂררה). İslâm kaynaklarında İsrâîl kelimesine verilen bir diğer mâna ise "gece yürüyen / yolculuk eden" (*yesrî bi'l-leyl*) şeklindedir (سرى kökünden; اسراء=gece yürüyüşü). Hem Taberî (ö. 310/923) hem de Sa'lebî (ö. 427/1035) tarafından işaret edilen açıklamaya göre, Yâkub'un bu adla anılmasının sebebi, ikiz kardeşinden (Esav/'İys) kaçtığı sırada gündüz gizlenip gece yürümesinden dolayıdır.[6] Bu açıklama, Tevrat'ta anlatıldığı şekliyle Yâkub'un, şantaj yaparak ikiz kardeşi Esav'dan ilk oğulluk hakkını satın alması ve hile yoluyla onun yerine kutsanması üzerine iki kardeş arasında ortaya çıkan düşmanlığı ve Yâkub'un Esav'dan kaçışını esas almaktadır.

> Bir gün Yâkub yemek pişirirken Esav çok bitkin bir halde kırdan döndü. Yâkub'a, "Şu kıpkırmızı şeyden lutfen biraz ver de içeyim. Çok bitkinim" dedi. Bu yüzden ona Edom adı verildi [adom=kırmızı]. Yâkub, "Önce sen ilk oğulluk hakkını bana sat!" diye cevap verdi. Esav, "... ölmek üzereyim, ilk oğulluk hakkının bana ne faydası var?" dedi. Yâkub, "Önce yemin et!" dedi. Esav yemin etti ve ilk oğulluk hakkını Yâkub'a sattı. Yâkub Esav'a ekmek ile mercimek yemeği verdi. Esav yiyip içtikten sonra kalkıp gitti. Böylece Esav ilk oğulluk hakkını küçümsemiş oldu (Tekvin 25:29-34).
>
> İshak yaşlanmış, gözleri görmez olmuştu. Büyük oğlu Esav'ı çağırıp "... Kırlara çık, benim için bir hayvan avla. Sevdiğim lezzetli bir yemek yapıp bana getir de yiyeyim. Ölmeden önce seni kutsayayım" dedi... Rebeka onları dinliyordu. Esav avlanmak için kıra çıkınca, Rebeka oğlu Yâkub'a şöyle dedi: "Dinle, babanın kardeşin Esav'a söylediklerini duydum... Git sürüden bana iki seçme oğlak getir. Babanın sevdiği lezzetli bir yemek yapayım. Yemesi için onu babana sen götür ki ölmeden önce seni kutsasın." Yâkub, "Ama kardeşim Esav kıllı biridir, bense kılsızım. Ya babam bana dokunursa? O zaman kendisini aldattığımı anlar. Kutsama yerine üzerime lânet getirmiş olurum" dedi. Annesi, "Sana gelecek lânet bana gelsin, oğlum. Sen beni dinle, git istediğim şeyi getir" dedi. Yâkup gidip

5 Firestone, "Ya'kūb", s. 254. Ayrıca bk. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "srv" (سرو) md.

6 Taberî, *Târîh*, I, 320; Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ'*, s. 101. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 110. Kâ'b el-Ahbâr'dan gelen bir rivayete göre İbrâhim "halîlullah", İshak "zebîhullah", İsmâil "safiyyullah", Yâkub "İsrâîliyyullah", Yûsuf ise "sadîkullah" şeklinde anılmaktadır. Bk. Kisâî, *Kısasü'l-enbiyâ'*, s. 156-57.

> oğlakları annesine getirdi. Annesi babasının sevdiği lezzetli bir yemek yaptı. Rebeka daha sonra büyük oğlu Esav'ın evde bulunan en güzel giysilerini aldı ve küçük oğlu Yâkub'a giydirdi. Ellerinin üstünü, boynunun kılsız yerini de oğlak derisiyle kapladı. Yaptığı güzel yemeği ve ekmeği Yâkub'un eline verdi. Yâkub babasının yanına varıp, "Baba!' diye seslendi. Babası, "Evet, sen kimsin oğlum?" dedi. Yâkub, "Ben ilk oğlun Esavım. Söylediğini yaptım. Lutfen kalk, otur da getirdiğim av etini ye! Böylece beni kutsayabilesin" dedi. İshak, "Nasıl böyle çabucak buldun, oğlum?" dedi. Yâkub, "Tanrın Rab bana yardım etti" dedi. İshak, "Yaklaş, oğlum. Sana dokunayım, gerçekten oğlum Esav mısın, değil misin anlayayım" dedi. Yâkub babasına yaklaştı. Babası ona dokunarak, "Ses Yâkub'un sesi, ama eller Esav'ın elleri!" dedi. Onu tanıyamadı... İshak onu kutsamak üzereyken bir daha sordu: "Sen gerçekten oğlum Esav mısın?" Yâkub, "Evet!" dedi... Babası onun giysilerini kokladı ve kendisini kutsayarak şöyle dedi: "...Tanrı sana göklerin çiyinden ve yerin verimli topraklarından bol buğday ve yeni şarap versin. Halklar sana kulluk etsin. Uluslar sana boyun eğsin. Kardeşlerine egemen ol. Annenin çocukları sana boyun eğsin. Sana lânet edenler lânetlidir. Seni kutsayanlar mübarektir." İshak Yâkub'u kutsamayı tamamladıktan ve Yâkub babasının yanından ayrıldıktan sonra kardeşi Esav avdan döndü... "Baba kalk, getirdiğim av etini ye ki beni kutsayabilesin" dedi. Babası, "Sen kimsin?" dedi. Esav, "Ben ilk oğlun Esavım" dedi... İshak, "Kardeşin hileyle geldi ve kutsamanı aldı" dedi... Esav, babasının Yâkub'a vermiş olduğu kutsama sebebiyle ona nefret besledi. İçinden ... "Kardeşim Yâkub'u öldüreceğim" dedi. Büyük oğlu Esav'ın planları Rebeka'ya anlatıldı. Küçük oğlu Yâkub'u çağırıp ona "...Kalk ve Harran'a, kardeşim Laban'a kaç..." dedi (Tekvin 27:1-45).

Aslında Tevrat'ta ikiz kardeşler arasında anne karnında başlayan bir çekişmeye ya da rekabete işaret edilmektedir. Yâkub (Ya'akov) adının mânası da Yâkub'un kendinden önce doğan Esav'ın topuğunu tutarak doğmasına (*'akev*= "topuk, uç, arka") ve daha sonra hile ile kardeşinin ilk oğulluk ve kutsama haklarını alarak ya da gaspederek onun yerine geçmesine atıfla, "topuğunu tutacak / arkasından gelecek / yerini alacak / kapacak" veya "hile yapacak / aldatacak" şeklinde açıklanmaktadır.[7]

---

7 Ayrıca bk. Philo, "*De Mutatione Nominum* (On the Change of Names)", XII/81; *Tora*, I, 255, dn. 29. "Topuğunu tutma, arkasından gelme, hile yapma / aldatma" mânalarının yanı sıra 'a-k-v fiil köküne yüklenen bir diğer mâna "koruma"dır. Bütün bu mânalar için bk. Koehler - Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II, 872-73. Ya'akov adına yüklenen, "Tanrı korusun" mânası için ayrıca bk. Westermann, *Genesis*, s. 183.

> İshak eşi için Tanrı'ya yakardı ... ve eşi Rebeka hamile kaldı. Fakat çocuklar karnında itişiyorlardı... Tanrı ona "Rahminde iki ulus var. Karnından iki ayrı krallık çıkacak ... büyük olan küçüğüne hizmet edecek" dedi... Gerçekten de rahminde ikizler vardı. İlki kızılımsı renkte ... kıllı olarak çıktı.[8] Adını Esav koydular. Daha sonra kardeşi çıktı. Eli Esav'ın topuğunu kavramıştı. (İshak / Tanrı) onun adını Yâkub (Ya'akov) koydu (Tekvin 25:21-26).
>
> Esav babasının sözlerini duyunca... "Beni de mübarek kıl baba!" diye yalvardı. (İshak) ona, "Kardeşin hile ile geldi ve kutsamanı aldı" (senin yerine o kutsandı) dedi. Esav, "Ona bunun için Yâkub (Ya'akov) dendi. İki keredir arkamdan geliyor / yerimi kapıyor / beni aldatıyor. Önce ilk oğulluk hakkımı (*behora*) almıştı. Şimdi de kutsamamı (*beraha*) aldı" dedi (Tekvin 27:34-36).

Yâkub'un Esav'dan sonra doğması ve daha sonra ilk oğulluk hakkını onun elinden almasıyla ilgili olarak Yahudi geleneğinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bir yoruma göre ilk önce Yâkub doğacakken Esav Yâkub'u tehdit ederek buna mani olmuştur. Bir diğer yoruma göre ikizlerden anne rahmine ilk düşen Yâkub olduğundan ilk doğma hakkı Yâkub'a aittir; bu sebeple Yâkub, haklı olarak, doğarken kardeşi Esav'ın topuğunu tutarak onu engellemeye çalışmıştır.[9] Daha ileri bir yoruma göre, ilk doğan Esav olduğu için fizikî anlamda meşru ilk oğul (*behor*) Esav olsa da, rahme ilk düşen Yâkub olduğu için mânevî ilk oğulluk ve dolayısıyla kutsama (*beraha*) hakkı Yâkub'a aittir. Dolayısıyla Yâkub ve Rebeka'nın sergilediği bütün çabaları yani hile ve planları da söz konusu mânevî ilk oğulluk hakkı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.[10] Esav ve Yâkub ile ilgili olarak Tevrat'ta ve Yahudi tefsir geleneğinde yer alan bu anlatımların büyük bir kısmı İslâm kaynaklarına da girmiş görünmektedir.[11]

Öte yandan İsrâil (Yisrael) adının mânası ve kökeni Yahudi kaynaklarında da açık ve kesin değildir. İbrânî atası Yâkub'a bu adın verilmesiyle ilgili olarak Tekvin kitabında geçen hikâyede, İslâm kaynaklarındaki "gece yürüme / yolculuk etme" mânasıyla bağlantılı görünen, "gece güreşme" hikâyesi yer almaktadır. Hikâyeye göre Yâkub, kardeşi Esav'dan kaçtığı sırada değil, ama onunla tekrar buluşmak ve sulh yapmak için Kenan'a dönmek üzere

8 İlgili Tevrat anlatımından hareketle, gelenek içinde, Esav'ın kızıl renkli olmasından dolayı ilk oğulluk hakkını kırmızı bir çorba uğruna sattığı şeklinde yorum yapılmıştır. Bk. *Tora*, I, 184, dn. 30; *Genesis Rabbah*, 63:12.

9 *Tora*, I, 182, dn. 26. Ayrıca bk. *Genesis Rabbah* 68:8.

10 *Tora*, I, 182, dn. 26.

11 Mesela bk. Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ*', s. 101.

yola çıktığı sırada, gece gizemli bir şekilde karşısına çıkan bir kişi (Tanrı'nın adamı / meleği) ile sabaha kadar güreşmiş ve yenişemeyince, adamı bırakması karşılığında ondan kendisini kutsamasını istemiştir; o da Yâkub'a "Bundan sonra ismin Yâkub (Ya'akov) diye çağrılmayacak, fakat İsrâil (Yisrael) olacak, çünkü Tanrı'yla / ilâhî bir varlıkla ve insanlarla mücadele ettin (*sarita*/שׂרית) ve üstün / galip geldin" demiştir (bir diğer okuma biçimine göre, "Tanrı'yla / ilâhî bir varlıkla mücadele ettin ve insanlara üstün / galip geldin").[12] Buradan hareketle Yisrael kelimesine (*yisra-El* / ישׂראל) "Tanrı mücadele edecek" veya "Tanrı için / ile mücadele eden" gibi mânalar verilmiştir. Buna göre kelime "mücadele / ısrar etmek" mânasındaki *sara*$^{h}$ (שׂרה) fiil köküyle ilişkilendirilmektedir.[13] Tevrat'ın Grekçe versiyonunda ise (Septuaginta, m.ö. III. yüzyıl) cümle şu şekilde geçmektedir: "Çünkü Tanrı'yla / Tanrı'ya karşı güçlü oldun ve insanlarla / insanlara karşı kudretli (olacaksın)." Burada da "üstün / güçlü olmak" mânasındaki *sarar* (שׂרר) fiil kökünün esas alındığı anlaşılmaktadır.[14] Buna paralel bir yoruma göre Yisrael adı kutsal toprakları fethetmek için gerekli olan gücü ifade etmektedir.[15]

Tekvin kitabında anlatılan güreş hikâyesinde ayrıca, meleğin Yâkub'u yenemeyeceğini anlayınca onun kalça kemiğine dokunarak yerinden çıkardığı ve Yâkub'un aksayarak yürüdüğünden, bu sebeple İsrâiloğulları arasında yerinden oynamış kalça (uyluk) sinirini yeme yasağının uygulandığından da bahsedilmektedir. İlginç bir husus olarak Kur'an'da da İsrâîl adının geçtiği iki âyetten birinde, bu olayı çağrıştıracak şekilde, Yâkub'un (İsrâil), kendisine haram kıldığı yiyecekten bahsedilmektedir: "Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrâil'in kendisine haram kıldığından başka bütün yiyecekler İsrâiloğulları'na

12 Tekvin 32:28-31. Bu anlatımda Yâkub'un bir adamla (iş=adam) güreştiği belirtilmekte, fakat daha sonra Yâkub'un "ilâhî bir varlığı / Tanrı'yı (*elohim*) yüz yüze gördüm" ifadesinden, bunun bir melek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hoşea kitabında yer alan pasajda (12:4-5), Yâkub'un güreştiği kişi için ilâhî varlık (*elohim*) ve melek (*mal'ah*) ifadeleri kullanılmaktadır. Yahudi geleneğinde bunun, "Esav'ın koruyucu meleği" olduğu belirtilmektedir. Bk. *Genesis Rabbah*, 78:3; *The Pentateuch and Rashi's Commentary*, s. 330. Söz konusu güreş sahnesi, Bâbil Gılgamış efsanesinin ana karakteri Gılgamış ile onun modelinde ve ona rakip olarak ilâhî biçimde yaratılan Enkidu arasındaki güreş sahnesiyle bâriz benzerlik taşımaktadır. Ayrıca söz konusu efsanede Enkidu tıpkı Esav gibi kıllı ve aynı zamanda yabani / vahşi olarak nitelenmektedir. Öte yandan, nehir kenarında geçtiği belirtilen bu hadise, geniş yaygınlığa sahip olan nehir cini inancıyla da ilişkilendirilmektedir. Bk. Westermann, *Genesis*, s. 229.

13 Coote, "The Meaning of the Name Israel", s. 137.

14 Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, s. 62.

15 Tesniye 3:28: "(Rab Mûsâ'ya dedi:) Yeşu'ya görev ver. Onu güçlendir ve yüreklendir. Çünkü bu halk Şeria ırmağından onun liderliğinde geçecek. Göreceğin toprakları halka o miras olarak verecek." Ayrıca bk. Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, s. 63.

helâldi. De ki: 'Doğru sözlü iseniz Tevrat'ı getirip okuyun'"[16] Bu nokta, üzerinde özel olarak durulmayı gerektirmektedir.

Hıristiyan kaynaklarında (Jerome, IV. yüzyıl) yer alan alternatif bir yoruma göre ise kelimenin mânası "Tanrı'yla birlikte / sayesinde prens / lider" ("Tanrı'nın prensi / lideri" veya bir diğer tercümeye göre "Tanrı'nın askeri") şeklindedir. Buna göre kelime, "prens / lider" mânasındaki *sar* (שׂר) kelimesiyle ilişkilendirilmektedir ("üstün / güçlü olmak, yönetmek" mânalarındaki *sarar* / שׂרר fiil kökünden); Tekvin pasajında yer alan *sarita* (שׂרית=mücadele ettin) fiiline de "lider olarak güce sahip oldun", "razı oldun" gibi mânalar verilmektedir.[17]

Öte yandan Tekvin kitabındaki güreş hikâyesinin devamında Yâkub'un "Tanrı'yı / ilâhî bir varlığı yüz yüze gördüm (*raiti Elohim*...)" demesiyle bağlantılı olarak İsrâil adına, "Tanrı'yı gören" şeklinde de mâna verilmiştir. İskenderiyeli Antik Yahudi filozofu Filon'a (ö. 50) göre İsrâil kavmi maddî olmaktan ziyade mânevî anlamda "Tanrı'yı gören" (*theon horan*) yani "Tanrı'yı ve dünyayı tefekkür eden zihin (*nous*)"e karşılık gelmektedir.[18] Filon burada etimolojik bir açıklama yapmamış olsa da bu eşleştirmeye göre kelime, muhtemelen, *iş-raa-El* ("Adam Tanrı'yı gördü" veya "Tanrı'yı gören adam") gibi bir İbrânîce kalıba dayanmaktadır. Bu noktada ilginç bir husus, Yabok nehri kıyısında geçtiği belirtilen güreş hikâyesinden farklı olarak, sonraki bir Tekvin pasajında İsrâil (Yisrael) adının Yâkub'a doğrudan Tanrı tarafından ve Betel ("Tanrı'nın evi") denilen, Yâkub'un daha önce Tanrı'yı müşahede ettiği mevkide verildiğinin söylenmesidir.

> Tanrı Yâkub'a, "Kalk, Betel'e çık ve orada yerleş. Kardeşin Esav'dan kaçarken sana görünen Tanrı'ya orada bir sunak yap!" dedi. Yâkub, ailesine ve yanındakilere, "Yabancı ilâhlarınızı atın. Kendinizi arındırıp giysilerinizi değiştirin. Betel'e çıkacağız. Sıkıntı çektiğim günlerde yakarışımı duyan, gittiğim her yerde benimle birlikte olan Tanrı'ya orada bir sunak yapacağım" dedi... Yâkub adamlarıyla birlikte Kenan ülkesindeki Luz'a –yani Betel'e– geldi. Bir sunak yaparak oraya el-Betel adını verdi. Çünkü kardeşinden kaçarken Tanrı orada kendisine görünmüştü... Yâkub Paddan-Aram'dan dönünce, Tanrı ona yine görünerek onu mübarek kıldı. "Sana Yâkub diyorlar, ama bundan böyle adın Yâkub (Ya'akov) değil, İsrâil (Yisrael) olacak" dedi ve onun adını İsrâil (Yisrael) koydu. "Ben Her

16 Âl-i İmrân 3/93. İsrâil adının geçtiği diğer âyet Meryem sûresinin 58. âyetidir. On altı âyette ise Yâkub adı kullanılmaktadır.

17 Bk. Bullock, "Israel (ישׂראל)", s. 1174. "Prens / lider" mânasındaki *sar* (שׂר) kelimesiyle ilişkilendirme Raşi'nin tefsirinde de yer almaktadır.

18 Philo, "*De Somniis* (On Dreams) I", XXVII/171; "*De Somniis* (On Dreams) II", XXVI/173.

> Şeye Gücü Yeten Tanrı'yım. Verimli ol, çoğal. Senden bir ulus ve uluslar topluluğu doğacak. Kralların atası olacaksın. İbrâhim'e, İshak'a verdiğim toprakları sana verecek, senden sonra da soyuna bağışlayacağım" dedi (Tekvin 35:1-12).[19]

Bu ikinci anlatımda Yâkub'a yeni bir ad verilmesi ile onun monoteist inanca sahip olması ve Tanrı tarafından seçilmesi bir arada zikredilmektedir. İsrâil adı bu şekilde Tanrı'nın meleğiyle güreş hadisesi (mücadele ve üstün gelme) yerine Tanrı'yı müşahede (görme) hadisesiyle ve seçilmişlikle ilişkilendirilmektedir. Yâkub'a İsrâil (Yisrael) adının verilmeyle ilgili bu iki farklı anlatım, Yahudi kaynaklarında, meleğin verdiği adın ancak Tanrı tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girmesi şeklinde tefsir edilse de;[20] söz konusu anlatımlar modern Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları tarafından farklı kaynaklarla ilişkilendirilmektedir.[21]

Tekvin kitabında yer alan ilgili açıklamanın ("Tanrı'yla / ilâhî bir varlıkla ve insanlarla mücadele ettin ve üstün / galip geldin") kelimenin etimolojisini ifade etmediğine işaret eden İsrailli dil bilimci Rabinowitz ise tamamen farklı bir yorumda bulunmaktadır. [22] Yişrael kalıbının Ugarit dilinde[23] de isim olarak mevcut olduğunu belirten ve kelimeyi "doğru" mânasındaki "yaşar" (ישר) kelimesiyle ilişkilendiren Rabinowitz'e göre kelimenin kökeninin "Tanrı doğrudur" mânasında *yişra-El* (ישראל) şeklinde olması daha isabetlidir.[24]

---

19 Daha önce aynı mevkide gerçekleştiği belirtilen göğe dikilmiş merdiven vizyonu için ayrıca bk. Tekvin 28:1-19.

20 *Tora*, I, 255, dn. 29.

21 Mesela bk. Westermann, *Genesis*, s. 228-30, 243-45.

22 Rabinowitz, "Israel", s. 98. Esasen modern Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları Tevrat'ta yer alan bu tarz etimolojik açıklamaları söz konusu şahıslarla veya kabilelerle ilgili olarak daha sonradan ortaya çıkan olaylardan veya anlayışlardan hareketle ortaya konmuş açıklamalar şeklinde değerlendirmektedir. Meselâ ilgili Tekvin pasajında yeni doğmuş Esav'ı tasvir etmek için kullanılan *admoni* ("kırmızı renkli") ve *ke'aderet se'ar* ("kılla kaplı gibi") ifadelerindeki *admoni* ve *se'ar* kelimelerinin, sırasıyla, "Edom"a ve Esav'ın yerleştiği bölge olan "Se'ir"e işaret ettiği, dolayısıyla ilgili metnin sonraki bir döneme ait olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Westermann, *Genesis*, s. 183; Syrén, *The Forsaken First-Born*, s. 85 vd. Benzer şekilde Tekvin kitabında (29:35) Yehuda ismi ile övme fiili (*hoda[h]*) arasında kurulan ilişkinin, Yehuda kabilesinin yükselişe geçtiği dönemin izlerini taşıdığı belirtilmiş ve bu ilişkilendirmenin ses benzerliğine dayalı bir kelime oyunu şeklinde anlaşılması gerektiği ileri sürülmüştür. Bk. "Judah", s. 475.

23 Sâmî dil ailesinin kuzeybatı koluna bağlı dil.

24 Rabinowitz, "Israel", s. 98. Ayrıca bk. Haldar, "Israel, Names and Associations of", s. 765; Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, s. 27 vd. Hayward tarafından işaret edildiği üzere, klasik Yahudi kaynaklarında bir isme birden çok mâna verilmesi, ismin ve dolayısıyla o ismin sahibinin gizemli özellikler taşıdığına yönelik inançtan kaynaklanmaktadır.

Nitekim *yaşar* kelimesi ile aynı kökten gelen *yeşurun* kelimesi Tanah'ta İsrâil kelimesine paralel olarak kullanılmaktadır.[25]

Tevrat'taki Yâkub anlatımından hareketle, İsrâil (Yisrael) adının, hile ile bağlantılı olan Yâkub (Ya'akov) adını ve karakterini olumlu mânada dönüştüren ya da temize çıkaran bir fonksiyona sahip olduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.[26] Etimolojik olarak gerek "mücadele etme / üstün gelme" (*yisra-el*) gerek "görme" (*yişra-el*) gerekse "doğruluk" (*yişra-el*) mânaları esas alındığında, bu adın Yâkub adına hak edilmiş bir üstünlüğün ve bu konuda Yâkub'un sergilediği gayretin ve değişimin, dolayısıyla bir aklanmanın işareti olduğunu düşünmek mümkündür. Fakat isim değişikliğine rağmen Yâkub (Ya'akov) adının kullanılmaya devam etmiş olması,[27] İsrâil (Yisrael) adının tamamen Yâkub (Ya'akov) adının yerini almadığına, daha ziyade bir lakap ya da ikinci isim vazifesi gördüğüne işaret etmektedir. Ayrıca bir peygamber olması sebebiyle tamamen olumlu bir Yâkub tasvirine yer veren Kur'an'da da İsrâîl adına atıf yapılmış olması, aklanma şeklindeki yorumu, en azından İslâm bakış açısından problemli kılmaktadır. Bu noktada Ya'kūb ve İsrâîl adlarının Kur'an'daki kullanımından hareketle, her iki ismin de, aklanma vurgusundan bağımsız olarak, "doğruluk / salihlik" ve "üstünlük / seçilmişlik" mânaları ile ilişkili olduğunu düşünmek mümkündür. Bu durumda Ya'kūb adının hile ile ilişkilendirilmesinin ve dolayısıyla aklanma vurgusunun da sonraki bir anlayıştan kaynaklandığını kabul etmek gerekecektir.

Yahudi geleneğinde yer alan benzer bir yoruma göre Tanrı ile münasebet açısından Ya'kūb (Ya'akov) adı "kul" oluşu (Tanrı'nın kulu / hizmetçisi), İsrâîl (Yisrael) adı ise "çocuk" oluşu (Tanrı'nın çocuğu) ifade etmektedir.[28] "Tanrı'nın çocuğu" şeklindeki niteleme, Tanrı'ya yakınlığı ve ayrıcalığı ifade etmesi bakımından ve bilhassa Yahudi geleneğindeki kullanımı itibariyle, "seçkinlik ve üstünlük" anlamlarını barındırmaktadır. Ya'kūb ve İsrâîl adlarına atfedilen "kulluk ve seçilmişlik" mânaları İşaya kitabında yer alan bir pa-

25 İşaya 44:1-2. *Yeşurun* kelimesine yönelik geniş bilgi için bk. Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, s. 102 vd.

26 Meselâ bk. *Tora*, I, 255, dn. 29; Philo, "*De Mutatione Nominum* (On the Change of Names)", XII/81. Bu tarz yorumlarla ilgili olarak ayrıca bk. Çınar, "Yahudi ve İslâm Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kūb", s. 199 vd.

27 Tanah'ta İsrailoğulları için *Yisrael* ve *bene Yisrael* kalıpları dışında "Yâkub soyu / ehli" mânalarına gelen *zera' / bet Ya'akov / mişkanot Ya'akov* tabirleri de kullanılmaktadır (Yeremya, 33/26; İşaya, 8/17; Mezmurlar, 87/2). Benzer şekilde Kur'ân'da da aynı mânaya gelen *Âl-i Ya'kūb* ibaresi kullanılmaktadır (Yûsuf 12/6; Meryem 19/6).

28 Tauber, "Who Wants to Be Jewish?". Yine gelenek içinde yer alan benzer bir yorumda, Ya'akov adının dünyevî konularla, Yisrael adının ise mânevî görevlerle bağlantılı olarak yani birbirini tamamlayacak biçimde kullanıldığına da işaret edilmiştir. Bk. *Tora*, I, 270, 273, dn. 10.

sajı çağrıştırmaktadır: "Dinle ey kulum Yâkub ve seçtiğim İsrâil! ... Korkma ey kulum Yâkub ve seçtiğim Yeşurun!"[29] Bu iki mâna, İslâm kaynaklarında İsrâil adına verilen *'abdullah* (Allah'ın kulu / adamı) ve *safvetullah / seriyyullah* (Allah'ın seçkini / şereflisi) mânalarına da birebir karşılık gelmektedir.

Yâkub peygamberin her iki adının da olumlu mâna taşıdığına yönelik tespiti Kur'an'dan hareketle biraz daha açmak gerekirse, Yâkub peygamber, asıl ismi olduğu anlaşılan "Ya'kūb" adıyla anıldığı on altı âyetin neredeyse tamamında diğer peygamberlerle, bilhassa ataları İbrâhim, İsmâil ve İshak ile birlikte zikredilmektedir. Özellikle üç âyette, birbirine benzer ifadelerle, İshak'ın ve Yâkub'un İbrâhim'e bahşedildiği belirtilmektedir: "Biz ona İshak'ı ve fazladan bir bağış olarak (*nâfileten*) Yâkub'u lutfettik ve hepsini salih insanlar yaptık."[30] Bir başka âyette ise söz konusu müjde, İbrâhim peygamber yerine eşi Sâre'ye verilmektedir: "O sırada hanımı ayakta idi... Ona da İshak'ı ve ardından (*min verâi*) Yâkub'u müjdeledik."[31] Zebih kıssasının sonunda İshak'ın İbrâhim'e müjdelendiğini belirten âyetten[32] ayrı olarak, söz konusu dört âyette İshak'ın ve ardından Yâkub'un İbrâhim'e (ve Sâre'ye) bahşedildiğinin ya da müjdelendiğinin söylenmesi son derece manidardır. Bu âyetleri yanlış yorumlayan bazı oryantalist yazarlar, Hz. Muhammed'in başlangıçta Yâkub'u İshak'ın oğlu yerine kardeşi, yani İbrâhim'in oğlu zannetme hatasına düştüğünü ileri sürmüşlerdir.[33] Halbuki yukarıya alıntılanan iki âyette geçen *nâfileten* ve *min verâi* ifadeleri İshak ve Yâkub'un kardeş olarak sunulmadığını göstermektedir. Gerek "ardından" şeklinde mâna verilen *min verâi* ibaresinin gerekse "fazladan bağış olarak" şeklinde çevrilen *nâfileten* kelimesinin mânası tefsirlerde "oğulun oğlu" (ولد الولد) şeklinde açıklanmaktadır.[34] Sözlüklerde de *min verâi* ibaresine "arkasından / ardından" mânasının yanı sıra –söz konusu tefsir yorumlarından hareketle– "oğulun oğlu" mânası verilmektedir.[35] *Verâ* kelimesinin köküne (ورى) bakıldığında, "oğulun oğlu" şeklindeki bu açıklamanın oldukça isabetli olduğu görülmektedir. "Saklamak / gizlemek / örtmek, kıvılcım çıkarmak" gibi mânalara sahip olan "ورى" kökü, âdeta bir şeyin başka bir şeyin içinde saklı oluşuna ve açığa çıkarılmasına işaret etmektedir; çocuğun babanın sulbünde saklı olması ve zamanı

29 İşaya 44:1-2.

30 el-Enbiyâ 21/72; ayrıca bk. Meryem 19/49; el-Ankebût 29/27. Yâkub adının geçtiği diğer âyetler için ayrıca bk. el-Bakara 2/132, 133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84; Hûd 11/71; Yûsuf 12/6, 38, 68; es-Sâd 38/45.

31 Hûd 11/71.

32 es-Sâffât 37/112.

33 Bk. Hirschberg, "Jacob, In Islam", s. 22.

34 Meselâ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 479-480; XVI, 316; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 216.

35 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "vry" (ورى) md.

geldiğinde açığa çıkmasında yani vücut bulmasında olduğu gibi. "Oğulun oğlu" açıklaması, tefsirlerde, "asıl üzerine ziyade" yani İbrâhim'in salih bir oğul niyazına karşılık kendisine hem bir oğul hem de fazladan olarak bir torun bahşedilmesi anlamında *nâfileten* kelimesi için de yapılmaktadır.[36] Buna göre ilgili âyetlerde geçen *min verâi* ve *nâfileten* ifadeleriyle, İshak'ın ve onun ardından ve onun sulbünden gelecek olan Yâkub'un birer peygamber olarak İbrâhim'e ve Sâre'ye müjdelendiği belirtilmiş olmaktadır.[37]

Bu açıklamalardan hareketle, Tevrat'ta Ya'kūb (Ya'akov) adına atfedilen "ardından / arkasından gelen" mânasının olumlu anlamda bir ifade olduğunu, İbrâhim ve Sâre'ye yapılan müjdeyi, yani Yâkub'un "İshak'ın ardından / onun oğlu olarak ve onun yolunda bir peygamber olarak gelmesini" ifade ettiğini düşünmek mümkündür. "עקב/عقب" kökü hem Arapça'da hem de İbrânîce'de "topuk, uç" mânasına paralel olarak "takip etme / peşinden gelme" mânası taşımaktadır. İbrânîce köke atfedilen "aldatma / kandırma" mânası ise, muhtemelen, Tevrat'ta anlatılan hikâye ile bağlantılı olarak, kelimenin sonradan kazandığı bir mâna olmaktadır. Yâkub-Esav çekişmesi ve Yâkub'un dolambaçlı bir şekilde ilk oğulluk ve kutsanma hakkı kazanmasına yönelik söz konusu anlatıma benzer anlatımlar, Tevrat'ta Nuh'un ve İbrâhim'in oğulları (sırasıyla Sam ve Ham, İshak ve İsmâil) ile ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır.[38] Bütün bu anlatımların merkezindeki tema ise büyük oğulun (Ham, İsmâil, Esav) bir şekilde ekarte edilerek yerine küçük oğulun (Sam, İshak, Yakub) ilk oğul konumuna getirilmesidir. Söz konusu ilk oğulluk ve seçilme süreçlerine yönelik anlatımın, civar milletler içinde sayıca küçük bir topluluk olan İsrâiloğulları'nın seçilmişliği ve mânevî üstünlüğüne yönelik inanç ve İsrâil'in komşu topluluklarla yaşadığı mücadele çerçevesinde şekillendiğini düşünmek mümkündür. Westermann tarafından dikkat çekildiği üzere, Yâkub'un tek kardeşi olduğu halde, kutsanması sırasında "Kardeşlerine egemen ol! Annenin çocukları sana boyun eğsin" şeklinde çoğul ifade kullanılması, kezâ "Halklar sana kulluk etsin; uluslar sana boyun eğsin" denmesi, buradaki hitabın sonraki İsrâiloğulları'na yönelik olduğuna, topluluk olarak İsrâil'in, Esav ile ilişkilendirilen Edom halkıyla yaşadığı mücadeleyi ve Edom

36 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "nfl" (نفل) md.

37 Sâre'ye yapılan bu özel müjdenin sebebi, daha sonra kurban imtihanına konu olacak olan müstakbel oğlu İshak'ın yaşayacağı ve kendisi gibi bir peygamberin babası olacağı konusunda Sâre'ye önceden güvence vermek olabilir. Tıpkı Mûsâ'nın annesine de oğlunun yaşayacağı konusunda güvence verilmesinde olduğu gibi: "Mûsâ'nın annesine '...onu denize bırak; korkma, üzülme! Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız' diye ilham ettik" (el-Kasas 28/7).

38 Gürkan, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı", s. 39-41.

karşısında galibiyet elde ettiği bir dönemin anlayışını yansıttığına işaret etmektedir.[39]

Bütün bu açıklamalar doğrultusunda, Ya'kūb adının, Yâkub'un şahsına ve bağlı olduğu soya ait bir seçilmişliği yani Yâkub'un, babası İshak peygamberi "takiben" (*ya'kūb / ya'akov*), tıpkı ataları İbrâhim, İshak ve dahi İsmâil gibi peygamber oluşunu ifade ettiği; Yâkub'a sonradan verilen İsrâîl adının ya da lakabının ise yine seçkinlikle bağlantılı bir ad olarak ama bu sefer hem Yâkub'un hem de onun soyundan gelen "esbât"ın seçilmişliğini yani "şerefli / üstün / salih" oluşunu (*seriyyullah / yis(ş)ra-El / yeşurun*) vurgulamak üzere ve Yâkub soyu (İsrâiloğulları) için özel ad olacak şekilde verildiği sonucuna varmak mümkündür.

**Bibliyografya**


Bullock, W. T., "Israel (ישׂראל)", *Dr William Smith's Dictionary of the Bible*, rev. & ed. H. B. Hackett, Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1889, II, 1174.

Coote, Robert, "The Meaning of the Name Israel", *The Harvard Theological Review*, 65/1 (1972): 137-42.

Çınar, Aynur, "Yahudi ve İslâm Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kūb ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma" (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Firestone, Reuven, "Ya'kūb", *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, I-XI, Leiden 1954-2002.

Goitein, S. D., "Banū İsrā'īl", *EI²*, I, 1020-22.

Grintz, Yehoshua M., "Jew, Semantics", *Encyclopedia Judaica*, 2. bs., I-XXII, Detroit 2007, XI, 253–54.

Gürkan, Salime Leyla, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 25–61.

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, I-XXXI Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981.

Haldar, A., "Israel, Names and Associations of", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York: Abingdon Press, 1962, II, 765.

Hayward, C.T.R., *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Earthly Champion*, New York: Oxford University Press, 2005.

Hirschberg, Haïm Z'ew, "Jacob, In Islam", *Encyclopedia Judaica*, XI, 22.

İbn Fâris, *Mu'cemü mekāyîsi'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VI, Beyrut: Dârü'l-cîl, t.y.


39 Gerek ilk isim verme gerekse isim değişikliği sırasındaki kehanet diliyle bağlantılı olarak bu yönde yapılmış bir yorum için bk. Westermann, *Genesis*, s. 182, 194.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., I-XV, Cîze: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* I-IX, thk. Halil Me'mun Şiha, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1422/2002.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938.

"Judah", *Encyclopedia Judaica*, XI, 475–77.

Kisâî, Muhammed b. Abdullah, *Kısasü'l-enbiyâ'*, nşr. I. Eisenberg, Leiden: E.J. Brill, 1922.

Koehler, Ludwig - Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trc. M. E. J. Richardson, I-V, Leiden: E. J. Brill, 1996.

*The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English - Genesis*, ed. Rabbi Abraham Ben Isaiah - Rabbi Benjamin Sharfman, Brooklyn: S.S.&R. Publishing Company, Inc., 1949.

*Philo in Ten Volumes and Two Supplementary Volumes*, with an English translation by F. H. Colson – G. H. Whitaker, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

Rabinowitz, Louis Isaac, "Israel", *Encyclopedia Judaica*, X, 98–99.

Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ'*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1405/1985.

Syrén, Roger, *The Forsaken First-Born: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchial Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Cîze: Dâru Hecer, 1422/2001.

Taberî, *Târîhu'r-rüsul ve'l-mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-XI, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y

Tauber, Yanki, "Who Wants to Be Jewish?", http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/334397/jewish/Who-Wants-to-Be-Jewish.htm (erişim: 09.09.2017).

*Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1. Kitap: Bereşit, trc. Moşe Farsi v.dğr., ed. Yitshak Haleva v.ğr., İstanbul: Gözlem, 2002.

Westermann, Claus, *Genesis*, trc. David E. Green, London/New York: T&T Clark International, 2004.

Zebîdî, M. Murtazâ, *Tâcü'l-arûs*, "vry" (ورى), "nfl" (نفل) md.leri.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 245-255 doi: 10.26570/isad.346794

**Araştırma Notu**
**Research Note**

# Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar

Ulvi Murat Kılavuz*

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* isimli eserinin Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından neşri, Hanefî / Mâtürîdî geleneğinin hak ettiği ilgiyi henüz görmemiş bir halkası olan Sâlimî'yi ilim dünyasının nazarı dikkatine sundu. Kitabın yayımı vesilesiyle kaleme alınan bu yazıda önce Sâlimî'nin biyografisi hakkında bilgi verilecek, ardından müellifin Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâtürîdî ile (ö. 333/944) fikrî irtibatı ve bu bağlamda söz konusu gelenek içerisindeki konumuna değinilecek ve en nihayet neşre dair bazı notlar düşülecektir.

Hanefî/Mâtürîdî geleneğinin erken dönem temsilcilerinden biri olmasına rağmen biyografi literatüründe hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgiye rastlanmayan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin tam adı el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî (el-Leysî [?]) el-Hanefî'dir. 448 (1056) yılında vefat eden Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr el-Halvânî[1] ile karşılaştığı ve ondan bazı bilgiler naklettiği[2] tespitine dayanarak, doğum tarihi 430'lu yıllar olarak

* Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (murat_kilavuz@hotmail.com).

1 Şemsüleimme Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî el-Buhârî, Şemsüleimme unvanını taşıyan ilk kişi ve kendi döneminde ehl-i re'yin önderi kabul edilen bir Hanefî fakihidir. Serahsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır (Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 248; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 429-430; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 95-97).

2 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 344.

© İSAM, İstanbul 2017

gösterilmiştir.[3] Ancak doğum tarihine ilişkin bu belirleme doğru kabul edilebilirse de belirlemeye temel teşkil eden ifadelerin, ikilinin bizzat görüştüğünü kesin olarak ortaya koyduğu söylenemez.[4] Vefatı ise V. (XI.) asrın sonları ile VI. (XII.) asrın ilk çeyreğine tarihlenebilir; zira bizzat kendi ifadesiyle 460'tan (1068) birkaç yıl sonra Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb'den[5] ders almıştır[6] ve ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile (ö. 508/1115) çağdaştır.[7]

Sâlimî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'in bazı yazma nüshalarının girişinde besmelenin ardından müellife işaret eden "kāle'l-Mühtedî Ebû Şekûr es-Sâlimî ve hüve Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Keşşî" şeklindeki giriş cümlesinde -ki bunlar sonraki dönemlerde müstensihlerin ilâvesi olmalıdır-, pek çok yazma nüshanın zahriyesine düşülen notlarda ve muhtemelen bunlardan hareketle modern literatürde kendisi için Keşşî nisbesi kullanılmıştır ki bu da Semerkant'ın güneydoğusunda yer alan Keş (Kiş, Kis) şehrine mensubiyeti anlamına gelmektedir. Ne var ki muhtemelen bir yazma nüshanın girişindeki "Leysî" kaydı[8] dikkate alınarak Ebû

3 Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374; a. mlf., "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri", s. 15.

4 Sâlimî ile Halvânî'nin bir araya geldiği tespitinin dayandırıldığı ifadelerde iki problem alanı ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, söz konusu pasajda Sâlimî, öncelikle hocası Ebû Bekir Muhammed el-Hatîb'in ağzından Halvânî'den bazı nakillerde bulunmakta ve bunun için -hocasına işaretle- "kāle rahimehullah" tabirini kullanmaktadır. Hemen takip eden cümlede de aynı usulü takip ettiğini yani yine hocasından naklettiğini sezindirir biçimde "ve/fe-kāle" ibaresiyle cümleye giriş yapmaktadır ki buradaki "kāle" ibaresinin Sâlimî'ye değil Ebû Bekir el-Hatîb'e işaret olması kuvvetle muhtemeldir. Belki burada kullandığı ibarenin, eserinde sıklıkla başvurduğu kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsetme üslûbunun sonucu olduğu düşünülebilir. Ancak ikinci olarak, bir başka şahıs üzerinden nakil için istimal edilen ve aynı zamanda doğrudan Halvânî'nin ağzından değil, onun yazdırdığı metindeki ibareden aktarıma işaret eden "semi'tü ani'ş-Şeyh ... zekera fî emâlîhi" (Şeyhin imlâ ettiği eserinde şöyle söylediğini işittim) ibaresini kullanması dikkat çekicidir. Burada Sâlimî'nin, eserinde Halvânî'den bahsettiği ve nakilde bulunduğu ikinci yerde de yine dolaylı aktarıma işaret eden "ve hukiye an Şemsileimme ... el-Halvânî" (... Halvânî'nin şöyle dediği aktarıldı / rivayet olundu) ifadesinin kullanıldığına dikkat edilmelidir (bk. Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 86, str. 11). Dolayısıyla Sâlimî ile Halvânî'nin bizzat görüştükleri, kesinlik arzetmeyen bir tespittir.

5 Seyyid Ebû Şücâ' Muhammed b. Ahmed b. Hamza b. Hüseyin el-Alevî, Rüknülislâm (Şeyhülislâm) Ali b. el-Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068) ve İmam Mâtürîdî'nin kız torununun çocuğu olan Kadı Hasan el-Mâtürîdî ile (ö. 450/1058 civarı) çağdaş bir Hanefî fakihidir. Yaşadıkları dönemde Mâverâünnehir'de bu üç ismin verdiği fetvalar kesin delil olarak kabul edilip muhalif görüşlere itibar edilmemektedir (Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 28; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 155).

6 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 343.

7 Madelung, "Abū l-Muʿīn al-Nasafī and Ashʿarī Theology", s. 319.

8 Sâlimî, *et-Temhîd* (Süleymaniye), vr. 1[b].

Şekûr'un "Leysî" şeklindeki nisbesinin Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından yanlışlıkla "Keşşî" olarak kaydedildiği[9] belirtilmiş ve buna binaen Keşşî nisbesinin yanlış olduğu ileri sürülmüştür.[10] Ancak sadece belli nüshalardaki Leysî kaydına itibarla Keşşî nisbesinin tamamen yanlışlanması kanaatimizce çok isabetli görünmemektedir. Zira başka pek çok nüshada Keşşî nisbesinin kullanılmasının yanı sıra bizzat kendi ifadesiyle Ebû Bekir Muhammed el-Hatîb'den Semerkant'ta ders okuması (s. 343, str. 16), kendisinin nakillerde bulunduğu (s. 86, str. 11; s. 344, str. 4-7) Abdülazîz el-Halvânî'nin Keş'te vefat etmiş olması[11] gibi hususlar, Sâlimî'nin Semerkant kültür havzasına aidiyetini kesinlik derecesinde ortaya koymaktadır. Bu veriler ışığında Keşşî nisbesine sahip olması da ihtimal dışı görülemeyecektir. Öte yandan, eserin konu girişlerinde ve muhtelif yerlerinde müellifin kendisinden "kāle'l-Mühtedî Ebû Şekûr es-Sâlimî" şeklinde bahsetmesi, meşhur nisbesinin kabilesine nispetle[12] "Sâlimî" olduğunun bir göstergesi sayılabilir. "Mühtedî" lakabı ise sonradan müslüman olduğu veya devamlı hidayet çizgisinde bulunup bu çizgiden hiç ayrılmadığı yahut doğruyu ve hakikati aramada gayret gösterdiği şeklinde yorumlanmaya açıktır. Mâmâfih babasının ve dedesinin adları, bu lakabın sonradan müslüman olma anlamına işaret etmediği ihtimalini güçlendirip diğer ihtimalleri öncelemenin daha isabetli olacağını düşündürmektedir. Kâtip Çelebi, Sâlimî'ye *et-Temhîd* dışında günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Mi'râc* isimli ikinci bir eser nispet etmekte, bu eseri Hârûnürreşîd ile (s. 786-809) İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) arasında cereyan eden ve ikincisinin züht ve keramet ehli olduğuna telmihte bulunan bir rivayetten etkilenerek kaleme aldığını belirtmektedir.[13] Sâlimî'nin bu rivayetten etkilenmesi ve eserini, büyük kısmı mîracın hikmetlerine tahsis edilecek biçimde sûfî bakış açısıyla kaleme almasının yanı sıra *et-Temhîd*'de rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünden bahsetmesi ve hatta bu sırada ondan aldığını ileri sürdüğü bir hadisi nakletmesi (s. 300, str. 1-5), onun en azından sûfî bir neşveye sahip olduğuna delâlet etmektedir.

---

9 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 484.

10 Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374; a. mlf., "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri", s. 15. Benzer şekilde, Sâlimî'nin *et-Temhîd*'i üzerine bir tanıtım yazısı kaleme alan Abdullah Muhlis de Akkâ'da bir şahıs kütüphanesinde bulduğu ve öyle anlaşılıyor ki başka nüshalardan haberdar olmaması sebebiyle tek yazma nüsha olduğunu iddia ettiği nüshadaki Leysî kaydından hareketle Kâtip Çelebi'nin tespitinin yanlış olduğunu öne sürmektedir (Muhlis, "Kitâbü't-temhîd fî beyâni't-tevhîd", s. 66, 68).

11 Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 248; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 430; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 95-96.

12 Türkmen, "Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin 'Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd' Adlı Eseri", s. 1.

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1460.

Ebû Şekûr es-Sâlimî her ne kadar Buhara merkezli fakih Hanefîler'den farklı olarak kelâm metodunu benimseyen ve bu anlamda Mâtürîdî'nin takipçisi olan, Beyâzîzâde'nin (ö. 1098/1687) doğru biçimde Mâtürîdiyye'nin imamları arasında zikrettiği[14] mütekellim ya da muhakkik Hanefîler'den biri olsa da eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'ye doğrudan atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Eserinin sadece bir yerinde "meşâyihu Semerkand" ifadesiyle (s. 141, str. 10) kastettiği isimlerden birinin Mâtürîdî olduğu anlaşılmaktadır; zira "müteşâbih sıfatlar" olarak isimlendirdiği (s. 106, str. 7) ifadeler hakkında yaptığı tanım birebir Mâtürîdî'nin tanımı ile örtüşmektedir.[15] Buna karşılık Sâlimî görüşlerini öncelikle Ebû Hanîfe ve devamında Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) başta olmak üzere Hanefî ulemâya dayandırarak temellendirme cihetine gitmektedir. Bu durum onun döneminde Mâtürîdî'nin henüz bir mezhep önderi olarak genel kabul görmemesi ve Ebû Hanîfe'yi kendi çizgisinin kurucu otoritesi olarak tanımasının yanı sıra -her ne kadar zorunlu hallerde tevili kabul etse ve zaman zaman başvursa da- Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye nispetle tevilden kaçınan daha nasçı bir tavır benimsemesiyle açıklanabilir. Konuların işlenişinde standart bir kelâm kitabında rastlananın çok ötesinde hadis ve rivayetlere yer vermesi de bu tavrın yansıması olsa gerektir. Bununla birlikte Mâtürîdî ile benzer biçimde tabiatçıların görüşlerini ele alarak eleştirmesi (s. 75-79), isbât-ı vâcip noktasında Mâtürîdî'nin, zıtların bir araya getirilmesi esasına dayanan delilini kullanması (s. 77, str. 4-7),[16] Ebû Hanîfe'nin fiilî sıfatlar olarak kısaca temas ettiği, ancak Mâtürîdî'nin kelâmcılar içerisinde ilk defa olarak ayrı bir grup halinde varlığından ve kadim oluşundan bahsedip özel olarak "tekvin" bağlamında tartıştığı[17] fiilî sıfatlar meselesini vurgulu ve ısrarcı biçimde ele almasının, Sâlimî üzerinde Mâtürîdî'nin kısmî etkisini imlediğini söylemek mümkün görünmektedir. Sâlimî'nin, Mâtürîdî'nin değinmediği bir husus olan bilgi türlerinin tasnifine yer vererek (s. 95, str. 2-6) -kasıt ve niyetinin bu olup olmadığı sorgulanabilirse de sonuç itibariyle- onun sistemini geliştirmesi kayda değer bir veridir. Bütün bunlara ek olarak, Ebû Hanîfe'de sadece "fiil ile birlikte bulunan" tek türüne işaret edilen[18] istitâat meselesinde, daha ziyade Mâtürîdî tarafından ortaya konulan ikili tasnifi takip ettiği anlaşılmaktadır. Sâlimî, Mâtürîdî'nin "sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı olması" (selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât) şeklinde isimlendirdiği[19] fiilden

14 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 74.

15 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 243.

16 Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26.

17 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73-82.

18 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 74 (Arapça metin).

19 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 410 vd.

önce bulunan kudreti kendi içinde de ikiye ayırmak suretiyle içerik değil sadece kurgu açısından ondan farklılaşmaktadır (s. 283, str. 15 vd.).

Sâlimî üzerindeki Ebû Hanîfe etkisi ise görüşlerini doğrudan Ebû Hanîfe'ye atfettiği yaklaşımlarla temellendirmesinin yanı sıra, tıpkı onun gibi imanın tasdik ve ikrar şeklinde iki rükünden müteşekkil olduğunu (s. 203, str. 15-16; s. 227, str. 8-9),[20] kâfirler için kabir azabını reddedenin küfre düşeceğini (s. 255, str. 13-16) kabul etmesi,[21] imanın artıp eksilmeyeceği ve kelâm ile iştigal etmenin gerekliliği gibi hususlarda Ebû Hanîfe'nin istidlâlini kullanması (s. 214, str. 7-11, s. 339, str. 10 vd.)[22] örnekleriyle bâriz biçimde görülmektedir. Mâmâfih bu, Ebû Hanîfe'ye mutlak ve şartsız ittibâ ettiği anlamına gelmez. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin izinden giderek kâinattaki veriler üzerinde nazar ve teemmül ile yaratıcının bilinmesinin aklın imkânı dahilinde olduğunu (s. 55, str. 17 vd.), yaratıcının varlığı ve birliğinin aklî istidlâlle bilineceğini (s. 60, str. 10), eşya arasında temyiz yapabilen bir kimsenin, akıl sahibi olduğu anlaşıldığı için mâzur görülemeyeceğini ve gayret gösterip teemmülde bulunmayı terketmesi sebebiyle sorumlu olduğunu (s. 59, str. 6-7) söylese de, Ebû Hanîfe'nin, "Kimse yaratıcısını tanıma hususunda[ki cehaleti sebebiyle bir bahane ileri süremez/] mâzur görülemez" şeklinde naklettiği görüşünü tevil eder ve onun bu görüşü ile doğrudan doğruya aklın iman etmeyi vâcip kılmasını kastetmediğini, tefekkür ve istidlâlin gerekliliğine vurgu yaptığını belirtir (s. 61, str. 11-12). Kişi bunu terketmekle sorumlu olmasına rağmen küfrüne hükmedilmesi söz konusu değildir, zira akıl imanın sınırlarını belirleme imkânından mahrumdur. Onun bu hususta "Biz peygamber göndermediğimiz müddetçe azap etmeyeceğiz" (el-İsrâ 15/17) âyetine dayanarak ilâhî bildirimle muhatap olmayan kimseler için imanın henüz vâcip olmadığını belirtmesi (s. 61, str. 1-2), Ebû Hanîfe'nin meşhur görüşünden ayrıldığını ve kısmen Eş'arî görüşe meylettiğini, bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin görüşünü benzer biçimde tevil eden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin yanı sıra Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Kādîhan (ö. 592/1196) gibi Hanefî / Mâtürîdîler ile aynı çizgide yer aldığını göstermektedir.[23]

Sâlimî'nin klasik bir kelâm kitabındaki hemen hemen bütün ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât konularını içeren eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, akıl ve buna dair meseleler; duyular ve bunlara konu olan varlık alanı; Allah'ın varlığı ve birliği; ilâhî sıfatlar; isim-müsemmâ; nübüvvet ve Hz.

20 Krş. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 15 (Arapça metin).

21 Krş. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 129 (Arapça metin).

22 Krş. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 72 (Arapça metin); a. mlf., *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 11-12 (Arapça metin).

23 Meselâ bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214-217.

Peygamber'in nübüvveti ile ilgili meseleler; bilgi-iman ilişkisi ve imana dair konular; imanın şartları; şeriatler ve din; hilâfet ve emirlik; Ehl-i sünnet ve ehl-i bidat ile diğer dinler şeklinde on bir bölümden müteşekkildir. Sâlimî'nin akla tahsis ettiği birinci bölümde aklın bilgi verme ve kişiyi dinen mükellef kılmadaki rolünün ve yetkinliğinin yanı sıra akıl sahibi mükellef varlıkların birbirine üstünlüğü, çocukların durumu, hüsün-kubuh gibi meseleleri de ele alması, bir yandan konuları bütün boyutlarıyla kuşatıcı biçimde ele alma çabasının ürünü iken bir yandan da kısmen kendine özgü bir telif / tanzim biçimine işaret etmektedir. Onun eserinin bir bölümünde isim, sıfat, na'ت, kıdem-kadim, suret, heyet, muhdes, cevher, cisim, kelâm gibi kavramların tanımlarını yaparak bazı hususları ileride açıklayacağını ifade etmesi (s. 89 vd.), işleyeceği konulara teorik alt yapı hazırlama yönünde sistematik bir yaklaşım olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. "Bâbü'l-akl" ve "Bâbü'l-mahsûs ve'l-ma'lûm" başlıklı ilk iki bölümde aklın mahiyeti, âlemin fizik yapısı ve bilginin imkânı gibi meseleleri ele alışında felsefeciler ve tabiatçılara ilişkin değinileri ise onun kelâmın yanı sıra aklî / felsefî ilimlere belli ölçüde vukufunu gösterdiği gibi, bu vukufiyetin "eyniyyet, mâhiyyet" gibi özel fasıllar açmasına (s. 109, 111) yol açacak biçimde telifini ve terminolojisini etkilediği anlamına gelmektedir.[24]

*et-Temhîd*'in önemli hususiyetlerinden biri, Sâlimî'nin Hanefî / Mâtürîdî zümreleri kastederek kullandığı "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat"in "Doğu ve Çin ülkesinde [Karahanlı hâkimiyet bölgesi], Horasan ve Mâverâünnehir fakihleri arasında, Gazne ülkesinde ve Türkler'in yaşadığı bölgelerde yaygın olduğunu" belirtmesi (s. 337, str. 10-11) ve böylelikle kendi döneminde mezhebinin varlık bulduğu alanlar hakkında bilgi vermesidir. Bir diğer önemli özelliği de Hanefî / Mâtürîdî gelenek içerisinde Eş'ariyye'den sarahatle bahseden ilk metin olmasıdır.[25] Bu yönüyle eser, Eş'ariyye-Mâtürîdiyye ilişkisinin arka planı, gelişimi ve mahiyetine ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Bunun da ötesinde çizmiş olduğu oldukça daraltılmış Ehl-i sünnet ve'l-cemâat çerçevesi doğrultusunda Eş'ariyye'yi bu kapsam içerisinde değerlendirmeyen ve hatta onu açık bir rakip ya da bir anlamda "öteki" konumuna yerleştiren ilk metin olduğu söylenebilir ki bu yaklaşımla sonraki bazı Hanefî / Mâtürîdî müellifleri etkilemiş görünmektedir.[26] Sâlimî'nin, münazarada bulunduğunu belirttiği bir Eş'arî'nin abdest ve namaz gibi amelî konulardaki eleştirilerine karşı Eş'ariyye'nin itikat sahasında yanlış bulduğu görüşlerini öne sürerek

24 Rudolph, "Abū Shakūr al-Sālimī", s. 32-33.

25 Rudolph, "Abū Shakūr al-Sālimī", s. 33; a. mlf., "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 317; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 287.

26 Meselâ bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 252-253.

tartışmayı farklı bir bağlama çekmesi (s. 126, str. 1 vd.), bu dönemde Şâfiî-Hanefî ayrışmasının Eş'arî-Mâtürîdî ayrışmasıyla iç içe ve neredeyse özdeş bir hale geldiğini, Sâlimî özelinde Hanefîler'in kendi kelâmî ve mezhebî kimliklerini Eş'ariyye üzerinden inşa ve tahkim etme gayreti içinde olduklarını göstermektedir.[27] Sâlimî'nin bu tutumu, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Eş'arîler'in fiilî sıfatlar ve tekvin sıfatı konusundaki görüşlerini küfür olarak niteleme noktasına kadar gitmiştir (s. 122, str. 15 vd.; s. 124, str. 2; s. 137, str. 1-9).[28] Bunun yanı sıra "meşâyihu Buhârâ" (s. 140, str. 14) ya da "ashâbü'z-zevâhir" (s. 339, str. 8) olarak nitelediği kelâm karşıtı fakih Hanefîler'i çeşitli konularda yanlışlaması, benimsediği çizgiyi mezhebî / meşrebî açıdan ayrıştırma ve kimlik inşası vurgusunun göstergesidir. Bu noktada, *et-Temhîd*'in, son kısmında yer alan fırka tasnifi ve verdiği bilgiler sebebiyle fırak / makālât geleneği açısından da önem arzettiğini özellikle belirtmek gerekir. Sâlimî'nin eseri, öyle görünüyor ki itikadî fırkaları yetmiş üç fırka hadisini ve hadiste geçen yetmiş üç rakamını esas alarak 6x12 (6 ana fırka x 12'şer alt kol + fırka-i nâciye = 73) formülüyle tasnif eden Doğu Hanefî fırak geleneği içerisinde altı ana fırkayı Ebû Hanîfe'ye isnat edilen bir sözden (s. 344, str. 19 vd.) hareketle belirleyen elimize ulaşmış ilk örnektir. Ayrıca alt fırkalara dair verdiği bilgiler onun sadece Eş'ariyye'den bahsetmekle temayüz etmediğini, aynı zamanda Eş'arîler'in bu bağlamdaki kaynaklarını da kullandığını ihsas etmektedir.[29]

---

27 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 30, 162.

28 Sâlimî, eserinde sadece iki yerde, esasen Eş'arîler ile Hanefî / Mâtürîdîler'in hemfikir olduğu iki meseleden bahsederken, adlarını zikretmeksizin zımnen Eş'ariyye'yi de kapsamına alacak biçimde, "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" tabirini kullanır (*et-Temhîd*, s. 52, str. 5; s. 69, str. 6); ancak başka pek çok noktada Mu'tezile, Kerrâmiyye, Cebriyye gibi mezheplerle birlikte ismen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî veya Eş'ariyye'nin farklı kanaatlerini serdedip ardından, "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa der ki" şeklinde kendi mezhep görüşünü ortaya koyar (meselâ bk. s. 59, str. 19 vd.; s. 60, str. 18 vd.; s. 91, str. 9-10; s. 136, str. 14-15; s. 170, str. 3-4; s. 290, str. 16-17) ya da Eş'arî'nin görüşünü vererek bunun yanlışlığına işaret eder (s. 51, str 7; s. 59, str. 13; s. 140, str. 14 vd.). Sahâbe ve tâbiîn ile başlattığı ve "ehlü's-sevâdi'l-a'zam" olarak da nitelediği Ehl-i sünnet mensubu kişi ve zümreleri sayarken (s. 335, str. 3 vd.), Eş'arî ve Eş'ariyye'yi ismen zikretmediğini de belirtmek gerekir. Sâlimî'nin, Ebû Hanîfe'ye atıfla "cebr ve kader, teşbih ve ta'tîl, nasb ve rafz görüşleri arasında kalanlar" olarak yaptığı Ehl-i sünnet tanımı (s. 344, str. 18 vd.) ilk bakışta Eş'arîler'i de kuşatıcı görünmekle birlikte, meselâ teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda Eş'ariyye'yi Cebriyye ile aynı konumda görmesi ve değerlendirmesi (s. 290, str. 16-17) ve ayrıca Eş'ariyye'nin benimsediği "saadet ve şekavetin ezelde belirlendiği ve değişmeyeceği" anlayışını Cebriyye başlığı altında bidat bir görüş olarak zikretmesi (s. 356, str. 1) Eş'arîler'i Ehl-i sünnet kapsamına dahil etmekten geri durduğunun ifadesidir.

29 Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri", s. 127-128, 155-156; a. mlf., "Doğu Hanefî Fırak Geleneği", s. 506-507.

*et-Temhîd*'in eğitim müfredatında da yer almak suretiyle Hindistan ve Güneydoğu Asya başta olmak üzere Doğu İslâm dünyasında önemli etkisi olduğu görülmektedir.[30] Bu etki Açeli mutasavvıf Nûreddin er-Rânîrî'nin (ö. 1068/1658) *et-Tibyân fî ma'rifeti'l-edyân* isimli eserinin büyük ölçüde *et-Temhîd*'e dayanması ve hatta eserin dörtte birlik bölümünün *et-Temhîd*'in son kısmındaki bilgilerin tercümesinden oluşmasında[31] somut biçimde kendini göstermektedir. *et-Temhîd* Osmanlı coğrafyasında bu kadar yaygınlık kazanmamış ve medrese müfredatına girememiş olsa da, Türkiye kütüphanelerinde belli bir yeküne ulaşan yazma nüshalarının bulunması ve meselâ Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1606) Sâlimî ve eserine atıfta bulunması[32] Osmanlı ulemâsının da bu esere bîgâne kalmadığının ifadesidir.

Sâlimî'nin *et-Temhîd*'i, daha önce *Temhîdü Ebî Şekûr es-Sâlimî* adıyla Delhi'de (taş baskı; el-Matbau'l-Fârûkī, 1309/[1892]), *et-Temhîd* adıyla Hisar Fîrûze'de (taş baskı; Matbau'l-garîb, 1269/[1853]) ve Said Murat Pirimof'un tetkikiyle Özbekçe tercümesiyle birlikte *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adıyla Taşkent'te (Mâverâünnehir Neşriyat, 2014) basılmıştır.[33] Ayrıca katalog taramalarında Ammâr Salâh tarafından, "et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd li-Ebi'ş-Şekûr es-Sâlimî (Kısmü'l-ilâhiyyât): Dirâse ve tahkīk" başlıklı yüksek lisans tezinde de (Câmiatü Dımaşk Külliyyetü'ş-şerîa, 2009 [?]) eserin kısmî neşri yönünde çalışıldığı bilgisi ile karşılaşılmaktadır.

Bu yazıya konu edindiğimiz baskı ise TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin, VI. (XII.) asrın sonlarına kadar özellikle Hanefî / Mâtürîdî gelenek içerisinde verilen eserleri ilim dünyasına kazandırmayı hedefleyen Erken Klasik Dönem Projesi'nin bir parçası olarak yayımlanmış olup aslında merhum Ömür Türkmen tarafından 2002 yılında, "Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin 'Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili" başlıklı doktora tezi çerçevesinde tahkik edilerek hazırlanmıştır. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan *et-Temhîd*'in neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüsha (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524, 525; Lâleli, nr. 2167) esas alınmıştır. Merhum Bekir Topaloğlu ve merhum Muhammed Aruçi'nin kontrol ve redakte ettiği esere, Yusuf Şevki Yavuz tarafından da eserin müellifi Ebû

30 Bruckmayr, "Mâturîdî Kelamının Yayılması", s. 416, 418.

31 Göksoy, "Nûreddin er-Rânîrî", s. 256; Bruckmayr, "Mâturîdî Kelamının Yayılması", s. 422.

32 Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher*, s. 211; a. mlf., *Şemmü'l-avârız*, s. 35.

33 Zikri geçen son iki baskıya ulaşma konusundaki yardımından dolayı Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin kelâm anlayışı üzerine doktora tez çalışmasını hazırlamakta olan Ömer Sadıker'e müteşekkirim.

Şekûr es-Sâlimî'nin hayatı ve başlıca kelâmî görüşlerine dair bir giriş (s. 13-32) ilâve edilmiştir.

Eserin bu neşri, nüsha mukayesesine dayalı tenkit ve tahkikli bir neşir olması ve hem hazırlama hem de redaksiyon aşamasında gerekli müdahalelerin yapılarak metni yetkinleştirme ve mümkün olduğunca kusursuz hale getirme yönünde gösterilen çaba açısından takdiri hak etmektedir. Ayrıca Yavuz tarafından kaleme alınan giriş kısmı -Türkmen'in tezi ile birlikte- Sâlimî ve onun bütün itikadî görüşleri hakkında özet de olsa derli toplu bilgi veren ilk materyal olması açısından alana önemli bir katkıdır. Neşrin sonuna âyet, hadis, özel isim ve kavram indekslerinin ilâve edilmesi okuyucu açısından kullanım ve faydalanma seviyesini arttıran bir husustur. Nihayet TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin bu baskıyı Beyrut'taki Dâru İbn Hazm'ın iştirakiyle gerçekleştirmiş olması, diğer baskılardan farklı olarak, alana ilgi duyanlar açısından eseri uluslar arası ölçekte daha ulaşılabilir kılmaktadır.

Özenli bir çalışmanın ürünü olan eserde, bütün bu olumlu yönlerin yanında çok az da olsa neşir / yazım hataları göze çarpmaktadır. s. 64, str. 7'de "وفي ورواية" ibaresinin "وفي رواية"; s. 74, str. 2'de "إلا إن الشخص" ibaresinin "إلا أن الشخص"; s. 100, str. 7'de "إن الفرق بين القديم والمحدِث" ibaresinin "إن الفرق بين القديم والمحدَث"; s. 104, str. 1'de "[هو] الصانع لخالق الرازقَ" ibaresinin "الصانع الخالق الرازق"; s. 104, str. 1'de "إن العزير ابن الله" ibaresinin "إن عزيراً ابن الله"; s. 160, str. 10'da "[هو]"; s. 232, str. 4'te "وإخوة يوسف" ibaresinin "وأخوة يوسف"; s. 331, str. 7'de "وقد يجوز إصابة العتاب" veya "وقد يجوز إصابة العتب" ibaresinin "وقد يجوز إصابة التعب" ibaresinin "للخلافاء الراشدين" ve s. 355, str. 2'de "فيبقيهم" ibaresinin "فيبقيهم" şeklinde okunması / yazılması doğru olacaktır.

Sonuç olarak eserin neşri ve üzerine yapılan çalışma, özelde Hanefî / Mâtürîdî genelde ise İslâm düşünce geleneğinin çeşitli varyantlarıyla anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinde önemli kilometre taşlarından biri olarak görülmeye lâyıktır. Bu çalışma şüphesiz araştırmacıları Sâlimî ve *et-Temhîd*'i üzerine çalışmalar yapma yönünde cesaretlendirecek ve böylelikle Hanefî / Mâtürîdî düşünce dünyasına dair yeni ve ilgi çekici tespitlerin kapısını aralayacaktır.

## Bibliyografya

Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, nşr. Vehbî Süleyman Gāvicî, *et-Ta'liku'l-müyesser alâ Şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* içinde, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Ali el-Kārî, *Şemmü'l-avârız fî zemmi'r-Revâfiz*, nşr. Mecîd Halef, Kahire: Merkezü'l-furkān li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Beyâzîzâde Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

Beyâzîzâde Ahmed, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, çev. ve nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

Bruckmayr, Philipp, "Mâturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)", çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, 5. bs., Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 403-440.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, çev. Mustafa Öz (*İmâm-ı Azamın Beş Eseri* içinde; İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), s. 8-34.

Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, (*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), s. 71-75.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 525.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, nşr. Ömür Türkmen, Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017.

Göksoy, İsmail Hakkı, "Nûreddin er-Rânîrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXXII, 256-257.

Gömbeyaz, Kadir, "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam: Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015, s. 505-511.

Gömbeyaz, Kadir, "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri" (doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I-II, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941-43.

Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakāti'l-Hanefiyye*, I-V, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 2. bs., I-V, Cîze: Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1413/1993.

Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.

Madelung, Wilferd, "Abū l-Muʿīn al-Nasafī and Ashʿarī Theology", *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, ed. Sabine Schmidtke, Farnham: Ashgate Variorum, 2013, s. 318-330.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.

Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I-XVIII, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

Muhlis, Abdullah, "Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-tevhîd", *Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmiyyi'l-Arabî*, 22/1-2 (1947): 65-68.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss - Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.

Rudolph, Ulrich, "Abū Shakūr al-Sālimī", *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2009, fas. 3, s. 32-33.

Rudolph, Ulrich, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, 5. bs., Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 313-322.

Semʿânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, I-V, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988.

Türkmen, Ömür, "Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin 'Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili" (doktora tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", *DİA*, 2016, EK-I, 374-377.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri", Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* içinde, s. 13-32.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 257-279

# Kitâbiyat
## Book Reviews

**Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition (Ibn Quṭlūbughā's Commentary on The Compendium of Qudūrī)**

Talal Al-Azem

Ledien - Boston: Brill, 2016, 257 sayfa.

ISBN 9789004323292

Eser, yazarın Oxford Üniversitesi'nde, önde gelen fıkıh tarihçilerinden Prof. Christopher Melchert yönetiminde tamamladığı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Çalışmanın ana kaynağı Memlük dönemi Hanefî fıkıh âlimi İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474), Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ına yazdığı *et-Tercîh ve't-tashîh ale'l-Kudûrî*[1] adlı şerhtir. Yazar, söz konusu şerhten yola çıkarak, Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde şerh geleneği içerisinde gelişen tercih-tashih sürecini tahlil etmekte ve bu yolla mezhebin entelektüel tarihine dair tespitlerini ortaya koymaktadır.

Eser bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar; mezhep, mezhep hukuku sistemi, tercih, tashih gibi temel kavramları izah etmekte ve bu kavramlara dair literatürde yapılmış çalışmaları kısaca tanıtmaktadır. Kitabın üzerinde durduğu ana kavram olan tercih, mezhep geleneğinde üretilmiş ve muhafaza edilmiş görüşlerden birinin, belirli gerekçelerle diğerleri arasından seçilmesi ve ilgili dönem için "mezhebin görüşü" haline

1 İsmi *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde *et-Tercîh ve't-tashîh ale'l-Kudûrî* şeklinde verilen eser (Sakallı, "İbn Kutluboğa", s. 153) *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî* başlığıyla neşredilmiştir. Nâşirin kitabın adıyla ilgili açıklamaları için bk. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, neşredenin girişi, s. 89.

© İSAM, İstanbul 2017

getirilmesini; tashih ise yine mezhebin önceki literatüründeki seçilmiş ve kural olarak benimsenmiş görüşlerin gözden geçirilerek onaylanmasını yahut düzeltilmesini ifade eder (s. 8-9).

Kitabın "Yazarlar" başlığını taşıyan birinci bölümünde, Kudûrî ve İbn Kutluboğa'nın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi verilmektedir. V. (XI.) asırda Abbâsî hâkimiyetindeki Bağdat'ta yaşayan Kudûrî, kelâm ve usul alanında eser yazmamış, çalışmalarını fürû-i fıkıh üzerinde yoğunlaştırmıştır. Kudûrî'nin fürû-i fıkha dair eseri *el-Muhtasar*, kısa sürede onlarca şerhe konu olmuştur. İbn Kutluboğa ise IX. (XV.) asırda Hanefî mezhebinin bir ekol olmanın ötesine geçip bir yargı sistemine dönüştüğü bir dönemde, yargılamada dört mezhebe de uygulama imkânı veren Memlük idaresi altındaki Kahire'de yaşamıştır. Yaklaşık dört yüzyıl ara ile farklı coğrafyalarda ve farklı şartlar altında yaşamış olmalarına rağmen, her iki fakihin de çalışmada esas alınan eserlerini yazma amacı, kendi dönemlerinde "fetvaya esas olan", bir başka deyişle mezhebi temsil eden görüşleri ortaya koymaktır. Zira İslâm hukukunun ilk kanunlaştırma örneği olan *Mecelle*'ye kadar bu eserler, müftü ve hâkimlerin başvuracağı hukuk kaynakları işlevini görüyordu.

"Tarih" başlıklı ikinci bölümde yazar, *et-Tercîh ve't-tashîh*'te adı ya da eseri zikredilen fakihler üzerinde yaptığı istatistikî bir çalışmayla, bir "Hanefî mezhebi dönemlendirmesi" ortaya çıkarmıştır. Buna göre hicrî 150-200 yılları ilk dönem, 200-300 yılları kuruluş dönemi, 300-400 yılları klasik dönem, 400-650 yılları tercih dönemi (400-500 yılları ilk yarı, 500-650 yılları ikinci yarı) ve 650-870 yılları tashih dönemidir (650-750 yılları ilk yarı, 750-870 yılları ikinci yarı). İbn Kutluboğa'nın şerhinde atıf yaptığı 100'e yakın fakihin büyük çoğunluğu, tercih döneminin ikinci yarısında yaşayan fakihlerdir. Dolayısıyla yazara göre bu dönemler içerisinde mezhebin tarihi açısından belirleyici olan, tercih dönemidir. Tercih döneminin ilk yarısı, Hanefî mezhebinin kelâmî bağlantılardan kopup hukukî karakterinin öne çıktığı dönemdir ve İbn Kutluboğa'nın eserini şerhettiği Kudurî de bu dönemde yaşamıştır. Bu dönemin bir diğer önemli gelişmesi, mezhebin entelektüel birikiminin Bağdat'tan Mâverâünnehir'e doğru kaymasıdır. Burada ortaya çıkan Halvânî-Serahsî ekolü, ikinci tercih döneminde mezhebin belirleyici olan simalarını yetiştirmiştir. İbn Kutluboğa'nın en çok atıf yaptığı on fakihin hemen hemen hepsi bu çizgide yetişmiş Mâverâünnehirli âlimlerdir. Yazara göre, tercih döneminin bu belirleyici rolü dikkate alındığında, mezhep kavramının nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, Hanefî mezhebinin doktrin ve uygulama anlamında teşekkülünün, ancak V (XI) ve VI. (XII.) asırda tamamlandığını iddia etmek mümkündür (s. 14-15).

"Teori" başlıklı üçüncü bölümde yazar, İbn Kutluboğa'nın şerhine yazdığı, fetva ve hüküm vermenin teorik esaslarının anlatıldığı giriş bölümünü analiz eder. İbn Kutluboğa şerhinin girişinde, Kādîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kādîhân* adlı eserinin aynı konuları içeren giriş bölümünü esas almış; kendisi de bu bölüme kendi bağlamına uygun katkılarda bulunmuştur. Yazar, İbn Kutluboğa'nın söz konusu girişinin İngilizce çevirisini aktarır ve Kādîhan'dan İbn Kutluboğa'ya gelinen süreçte metnin içeriğinde meydana gelen değişiklikleri değerlendirir. Kādîhan'dan farklı olarak, İbn Kutluboğa, dört mezhebin hukukunun uygulandığı bir ortamda yaşaması sebebiyle, söz konusu uygulamanın ortaya çıkardığı ihtiyaçlarla ilgili de bazı açıklamalar yapmakta; ayrıca mezhepteki yerleşik görüşlerin bağlayıcılığını, daha açık bir ifade ile taklidi temellendirmek için bir dizi argüman sunmaktadır.

"Pratik" başlığını taşıyan son bölümde yazar, İbn Kutluboğa'nın şerhini esaslı bir tahlile tâbi tutar ve fıkhî meseleler üzerinden tercih-tashih mekanizmasının nasıl işlediğini ortaya koymaya çalışır. Yazarın tespitine göre İbn Kutluboğa her bir meseleyi şerhederken şu beş hususun birini hedeflemektedir: Fıkhî bir tartışmayı çözmek, belirsizlik içeren bir ibareyi açıklamak, konuyu genişletmek, tercihte kullanılan kaynakları ve delilleri belirlemek, ibaredeki hatayı belirlemek (s. 162-180). Yazar, bu maddelerin her birini çeşitleri ve örnekleri ile açıkladıktan sonra, yine meselelerin şerhinden yola çıkarak yapılan tercih ve tashih işlemlerinin farklı temellendiriliş gerekçelerini sistematik olarak anlatır ve İbn Kutluboğa'nın tercihlerinde belirleyici olan on sekiz prensip tespit eder. Yazar bu bölümde son olarak, İbn Kutluboğa'nın eserinin tercih kuralları ile ilgili teorik bilgi veren giriş kısmı ile uygulama örneklerinin yer aldığı şerh kısmının birbiriyle uyumlu olup olmadığı üzerinde durur ve İbn Kutluboğa'nın ortaya konulan teoriyi esas almakla birlikte, bazı tercihlerinde bu teoriden çeşitli gerekçelerle saptığı sonucuna varır.

Eserin sonuç kısmından sonra, Kudûrî'nin eserlerinin listesi ve İbn Kutluboğa'nın şerhte zikrettiği fakih ve eserlerin listesi olmak üzere iki ek bölümü bulunmaktadır.

İçeriğini kısaca özetlediğimiz eserin temel tezi, klasik sonrası dönemde şerh literatüründe ortaya çıkan tercih mekanizmasının, mezhebin tarihî olarak geldiği noktada hayatî bir işlev gördüğü yönündedir. Yazara göre, tercih ve tashih, fıkıh mezhebinin doğasında var olan ve klasik sonrası dönemde zenginleşen fıkhî miras ile daha da belirginleşen ihtimalliliğin ve -içtihat serbestisinin sağladığı- çoğulculuğun ortaya çıkarabileceği problemlerin çözümünde başvurulan bir metot olmuştur. Mezhep hukukunun ayırıcı vasfı, önce gelen fakihin görüşünün sonraki için bağlayıcı bir otoriteye sahip olmasıdır. Mezhebe mensup her bir fakih, mezhebin kendisinden önce

yazılmış temel metinlerinden birini, kendi dönemine ve bağlamına uygun olarak şerheder ve bu yolla mezhebin entelektüel geleneğine eklemlenir. İslâm hukuk tarihinde kadıların verdiği hükümler, doktrinin gelişmesi açısından belirleyici olmadığından; yargı ve iftâ sisteminde başvurulacak hukuk kuralları prensip olarak mahkemelerde değil eserlerde, bilhassa da şerhlerde ortaya çıkmış; dolayısıyla mezhebin entelektüel gelişimi şerh literatürü ile sağlanmıştır. Mezheplerin hayatiyetini sağlayan, sadece nesilden nesle aktarılmaları değil, şerh literatüründe tezahür eden tercih ve tashihler yoluyla her nesil tarafından mezhep mirasının yeniden şekillendirilmesidir. Böylece her dönemin fakihleri, fıkhı yeniden keşfetmekle zaman kaybetmeyecek, kendilerine önceki fakihler tarafından sağlanmış olan temel üzerinde kendi dönemlerinin problemlerine çözüm bulacaklardır. Ayrıca bu eserler ileri bir hukukî ehliyete sahip olmayan hukuk uygulayıcılarının mezhebin klasik sonrası dönemde yüzlerce yıllık mirası içerisinde yolunu bulabilmesi için güvenilir ve bağlayıcı bir başvuru kaynağı işlevi de görmüştür. Bunun yanında şerh literatürü ve tercih-tashih süreci, bütün görüşlerin literatürde muhafaza edilmesini sağlamış ve böylece bir dönem "mercûh" kabul edilerek uygulanmayan bir görüşün başka bir bağlamda gerekirse tercih edilerek uygulanabilmesini mümkün kılmıştır.

Yazar, kendi bulgularının, Kudûrî'den İbn Kutluboğa'ya gelinen süreçte içtihat kapısının kapandığı, tercih döneminin bir durgunluk dönemi olduğu yönündeki çokça tekrarlanan iddiayı tam olarak doğrulamadığı kanaatindedir. Yazara göre bu süreçte içtihat kapısının kapanmasından değil, içtihadın tanım ve kapsamının değişmesinden söz etmek daha doğrudur. Klasik dönemde içtihat kavramı derecelendirmeye tâbi tutulmuş; mezhebin kurucu dönemi fakihleri için "mutlak müçtehit" ifadesi kullanılırken, sonraki dönemlerin fakihlerinin içtihat dereceleri de yine yaptıkları fıkhî faaliyetlere göre nitelendirilmiştir. Aslında içtihat kapısının kapandığı iddia edilen dönem, hukuk geleneğinin gelişimini tamamlayıp "bir yargı sistemi" olarak kristalize oluşunu simgeleyen dönemdir. Doktrin, uygulama ve kurumlarda çeşitli değişiklikler meydana gelse de mezhebin işleyiş sistemi bu dönemde yerleşik hale gelmiştir. Tercih mekanizması, işte bu muhafaza ve gelişimin ikisine birden imkân veren bir mekanizmadır ve tercih ehli fakihler, mezhep tarihinde gelinen noktanın gerektirdiği fıkhî faaliyeti gerçekleştirerek mezhep geleneğine kendilerine düşen katkıyı sunmuşlardır.

Yazarın tarih ve tabakat kitapları yerine bir fürû fıkıh kitabındaki atıflardan yola çıkarak Hanefî mezhebinin entelektüel tarihini dönemlendirmeye çalışması dikkat çekicidir. Bu metotla yapılan dönemlendirme, yazarın da ifade ettiği üzere, Hanefî tarihine dair ilk dönemlendirme girişimi olan

Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tabakātü'l-fukahâ*' adlı eserindeki dönemlendirmesi ile de büyük oranda uyumludur. Yazara göre *el-Hidâye* sahibi Burhâneddin el-Mergīnânî (ö. 593/1197) gibi çok fazla müracaat edilen meşhur bazı fakihlerin her iki dönemlendirmede de tercih ehli sayılması, onların müçtehit olmamaları ile değil, mezhebe sundukları katkının -taklidin parçası sayılsa dahi mezhebin kaderi açısından çok önemli olan- tercih ve tashih şeklinde gerçekleşmesi ile izah edilmelidir.

Yukarıda çok kısa bir şekilde özetlendiği üzere yazar, eserinde klasik sonrası dönemde Hanefî mezhebinin şerh literatüründeki tercih-tashih mekanizması ile nasıl varlığını sürdürdüğünü ustalıkla anlatmaktadır. Yine de bu sürecin yargı sistemi ile ilişkisi konusunda aydınlatılması gereken bazı noktalar vardır. Hiçbir hukukî görevde bulunmamış olan İbn Kutluboğa'nın fıkhî tercihleri, hukuk sisteminde görev alan bir uygulayıcı tarafından uygulanmasını gerektiren otoriteyi nereden kazanmaktadır? Aynı dönemde yaşayan bir başka Hanefî âlim, başka bir şerh ile yeni tercihler ortaya koyduğunda, bunlar arasında hangisi, müçtehit olmayan bir hukuk uygulayıcısı için bağlayıcı olacaktır? Bunun yanında, eserde, dört mezhebe de yargı sisteminde yer verilen Memlük tecrübesinin özellik arzettiği çeşitli vesilelerle dile getirilmiş; ancak bu tecrübe içerisinde yetişen İbn Kutluboğa'nın, belirgin Hanefî kimliği ile öne çıkan ve çok hukukluluk tecrübesine sahip olmayan Mâverâünnehir bölgesinin fıkhî bilgisini kendi bağlamına nasıl uyarladığı üzerinde çok fazla durulmamıştır. Çalışmanın sınırlarını muhtemelen aşan bu soruların cevaplanabilmesi için hem doktrinin uygulama ile ilişkisi hem de Memlük dönemi hukuk tarihi hakkında, kadı sicilleri başta olmak üzere arşiv kaynaklarını da kapsayan daha derin çalışmaların yapılması gerektiği açıktır.

Titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan eserde yazar, İbn Kutluboğa'nın tek ciltlik şerhinden yola çıkarak mezhep hukuku kavramının mahiyeti, Hanefî mezhebi tarihi, şerh literatürünün anlamı ve klasik sonrası dönemin tercih-tashih süreci gibi kapsamlı başlıklara dair pek çok sonuca ulaşmıştır. Bu noktada yazarın çalışması, benzer alanlarda çalışmaları bulunan Joseph Schacht, Norman Calder, Wael Hallaq gibi araştırmacıların çalışmalarına çok önemli bir katkı niteliğindedir. Kapsamlı bir konuyu yoğun bir metin halinde aktarmasına rağmen eser, sade dili, akıcı üslûbu, başarılı tasnifi ve kullanılan diyagramlar ile okuyucuya kolay ve zevkli bir okuma imkânı sunmaktadır. Buna karşılık, eserin Arapça bir kaynağı esas aldığı ve ihtisas sahibi okuyucuya hitap ettiği düşünüldüğünde, gerekli yerlerde alıntıların Arapça asıllarına yer verilmesi, istifadeyi daha da artırabilirdi. Ayrıca

kitapta çalışmanın değerini düşürmeyen, kaynakların isim ve müellifleri ile ilgili iki hata tespit edilmiştir.[1]

**Bibliyografya**

İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, nşr. Ziyâ Yûnus, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002, neşredenin girişi, s. 89.

Sakallı, Talat, "İbn Kutluboğa", *DİA*, XX, 152-154.

**Hacer Yetkin**, Arş. Gör. Dr.
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
doi: 10.26570/isad.346799

---

**et-Tefkîrü'l-lisânî inde ulemâi'l-akliyyâti'l-müslimîn: el-Adud el-Îcî ve's-Sa'd et-Teftâzânî ve'ş-Şerîf el-Cürcânî nemâzic**

İmâd Ahmed ez-Zebn

Amman: Dârü'n-nûri'l-mübîn, 2014, 543 sayfa.

ISBN 978-9004323292

---

Kur'ân-ı Kerim'in Arapça bir hitapla ve îcaz iddiasıyla nâzil olması, dil incelemelerinin en başından itibaren İslâm düşüncesinde merkezî bir yer edinmesi sonucunu doğurmuştur. Gerek klasik dönemde yapılan Arap dili çalışmaları ve gerekse Arapça'da ortaya konmuş, fakat muayyen bir dile hasredilmesi mümkün olmayan dil felsefesi çalışmaları doğrultusunda ortaya çıkan hacimli literatür bu durumun bir göstergesidir. Dilin, erken dönem İslâm düşüncesinde işgal ettiği tayin edici konum, her boyutta üst düzey sentez arayışlarının baş gösterdiği ikinci klasik dönemde de devam etmiş, meseleler gitgide incelerek daha derin hususlar tartışılmaya başlamıştır. Modern döneme gelindiğinde ise Arapça, Arap dilcilerinin farklı cihetlerden ilgisini çekmiş, zaman zaman milliyetçi saiklerle de olsa dil bilimi incelemelerine

1 Çalışmanın 145. sayfasında Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hâvi'l-kudsî* adlı eserden *el-Hâvî* ve *el-Kudsî* isimlerinde iki ayrı esermiş gibi bahsedilmiştir (47. dipnot). Yine s. 176'da Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) *el-Bahrü'l-muhît* adlı bir tefsir atfedilmektedir. Zemahşerî'nin böyle bir eseri olduğu bilinmemektedir. Bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla buradaki *el-Bahrü'l-muhît*, bir tefsir değil, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) usule dair eseri olabilir.

mevzu olmuştur. Batı'da gelişen dil bilimleri ile de irtibatın kurulması, Arap dünyasında çok çeşitli dil bilimi eğilimlerinin doğmasına sebep olmuştur. Batı'daki çalışmaların etkisinde ortaya konmuş dil bilimi çalışmaları genellikle Arapça dil unsurunu modern dil teorilerinden hareketle incelemeye yönelirken, klasik usullerin takip edildiği çalışmalara da rastlanmaktadır. Bu noktada Abdüsselâm el-Müseddî'nin *et-Tefkîrü'l-lisânî fi'l-hadâreti'l-Arabiyye*[1] adlı çalışması klasik dönemde yapılmış dil incelemelerini merkeze alması ve Batı kaynaklı dil incelemelerine de kayıtsız kalmaması dolayısıyla bilhassa zikredilmelidir. Diğer taraftan Abdurrahman Eyyûb, Hüsâm el-Behensâvî, Abdurrahman el-Hâc Sâlih gibi isimler çağdaş dil bilimi yöntemlerine yönelik daha açık bir tavır takınmıştır.[2]

2008'den beri Ürdün Zeytûne Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nde akademik faaliyetlerine devam eden İmâd Ahmed ez-Zebn, 2011 yılında Ürdün Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde ünlü dil ve nahiv uzmanı Prof. Dr. Nihâd el-Mûsâ danışmanlığında doktorasını tamamlamış, ayrıca uzun süre Ürdün, Mısır ve Suriye'de klasik yöntemlerin takip edildiği ilim meclislerinde bulunarak aklî ve naklî ilimlerde ciddi bir birikim kazanmıştır. Zebn, doktora tezinin kitaplaşmış hali olan ve "müslüman akliyyât âlimlerinde dilsel düşünce" (veya dil düşüncesi) şeklinde tercüme edilebilecek bu çalışmasında gerek isim, gerekse yöntem açısından Müseddî'nin çalışmasından ilham alarak İslâm düşünce tarihinin genellikle ihmal edilen bir döneminde yaşamış üç büyük âlim, Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) felsefî görüşlerini dil ilimleri perspektifinden incelemektedir. Söz konusu üç âlimin yaptıkları dil tartışmaları, İslâm düşüncesinin ikinci klasik döneminde ne kadar ince ve derin meselelerin gündeme geldiğini göstermektedir. Kitaba konu olan üç âlimin hem üstlendikleri ilmî mirasla kurdukları eleştirel diyalog, hem de şerhler ve hâşiyeler üzerinden ya da münazaralar yoluyla yürüttükleri münakaşalar, müellifin oldukça isabetli bir seçim yaptığını göstermektedir.

Bilindiği üzere Arapça, diğer müslüman toplulukların dillerinden farklı olarak, modern dönemde dil biliminin yoğun ilgisine konu olmuş, Batı dünyasında geliştirilmiş dil teorileri sıklıkla Arap diline tatbik edilegelmiştir. Müellif, bu uygulamanın doğurduğu kültürel uyumsuzluğun ve epistemolojik parçalanmışlığın farkında olarak, "kendi kültürel verilerimize özel bir dil teorisi yönelimi" oluşturmayı hedeflemektedir (s. 15). Çoğunlukla görülen

1 Tunus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1981.

2 Önde gelen çağdaş Arap dilcileri ve yönelimleri hakkında bk. Hâfız İsmâilî Alevî - Velîd Ahmed el-Anâtî, *Es'iletü'l-luga es'iletü'l-lisâniyyât: Hasîletü nısf karn mine'l-lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-ulûm, 1430/2009.

ve modern dil biliminin ortaya koyduğu küllî ilkelerin geleneksel verilere tatbiki şeklinde ifade edilebilecek taklit (ittibâ') tavrının aşılması için İslâm âlimlerinin incelemelerinden hareketle dil bilimsel teoriler oluşturulmalıdır. Zebn, bu kitabıyla iki uç tavrı reddetmektedir. Ona göre, yabancı kaynaklı dil teorilerinin Arap diline ve fikrî mirasına tatbiki şeklinde ortaya çıkan ölçüsüz bağımsızlık ile fikrî mirasın kalesine sığınıp geçmişin üzerine bir kutsiyet perdesi örtmek şeklinde görülen donukluk arasında bir sıkışmışlık söz konusudur. Dil, mantık, fıkıh usulü, kelâm, tefsir, cedel ve münazara gibi aklî ilimlerde mündemiç bulunan doğrudan veya dolaylı dil tartışmalarını kapsayacak şekilde Arap ve İslâm düşünce mirasının dil çalışmaları mutlaka ortaya çıkarılmalıdır (s. 17).

Fikrî mirasımızla çağdaş dil bilimi birlikte düşünmeyi hedefleyen bu kitap, hem çağdaş dil bilimine eleştirel bir şekilde yaklaşmaya yardımcı olabilir hem de kendi fikriyatımızda sabit ve değişken olanı belirlemeye katkı sağlar (s. 36-7). Bu yapılırken geçmişte ortaya konmuş ilmî ve felsefî bir birikimin farklı yorumlara açık olabileceği göz önünde bulundurulmalı, ulaşılan küllî dil bilimi ilkeleri ile ele alınan tarihî materyalin arasındaki irtibat çok dikkatli ve sağlam bir şekilde kurulmalıdır (s. 38-39). Bu meyanda klasik dönem âlimlerinin istidlâl ve tartışma yöntemleri hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olunmalıdır. Belli başlı hususların tarihî olarak önce müslümanlar tarafından keşfedildiği sonucuna ulaşmanın veya bunun hedeflenmesinin reel hiçbir faydası olamaz (s. 40). Bilakis dünya çapında dil bilimi tartışmalarına katılmamızı temin edecek bir genişlikle hareket edilmelidir (s. 40). Bununla beraber müellif, dil bilimlerinin bazı çağdaş meselelerine işaretle yetinmekte, sentez veya karşılaştırma yapmamayı tercih etmektedir.

Kitabın giriş (temhîd) kısmında "akliyyât" kelimesinin kapsamını ortaya koyan Zebn, aklî ilimlerin merkezî unsurları olarak, (1) mücerret aklî delillerin kullanılması, (2) meselelerin en küçük parçalarına ayrılarak ve doğuracağı sonuçlara göre incelenmesi anlamına gelen tahkik tavrı, (3) varsayımsal görüşlerle meselelerin detaylandırılması, (4) karşılıklı iratlar, münazaralar ve reddiyelerin sıkça görülmesi ve (5) geçmişte ortaya konmuş bütün görüşlerin objektif bir şekilde sorgulanmasını tespit etmiştir (s. 27-8).

Diğer taraftan İslâm düşüncesinin çoğunlukla ön yargı ile yaklaşılan ve göz ardı edilen bir döneminde (ikinci klasik dönemde) yaşamış ve üst düzey ilmî eserler ortaya koymuş Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî'yi örneklem olarak seçen Zebn, bu seçimin arkasındaki en önemli etken olarak söz konusu âlimler arasındaki tartışmalara dikkat çeker. Îcî'nin şerhe ihtiyaç duyan yoğun metinlerinin neredeyse tamamı üzerinde sonraki âlimler tarafından şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bunların başında da Teftâzânî ve Cürcânî'nin

eserleri gelir. Bilhassa Teftâzânî'nin telif ettiği şerh ve hâşiyeler Cürcânî tarafından adım adım takip edilmiş ve sürekli bir münazara görüntüsü ortaya çıkmıştır. Bu da ilmî ve felsefî yükselişi, gitgide daha ince ve dikkatli tartışmaların yapılmasını beraberinde getirmiştir (s. 29-34).

Kitap dört "fasıl" ve bu "fasıllar"ın alt başlıkları olarak "kazıyyeler"den oluşmaktadır. Fasıllar sırasıyla (1) dilin oluşumunda muvâzaa tartışmaları, (2) vaz' ilmi ve delâlet (semantik) bahisleri, (3) beşerî sözün yapısı ve zihnî, aklî, fonolojik özellikleri ve (4) yorumun (tevil) mahiyeti, araçları ve kaideleri konularına tahsis edilmiştir. Bu haliyle kitabın bölümlenmesi Müseddî'nin (1) dilin kökeni, (2) muvâzaa ve (3) sözü oluşturan unsurlar şeklindeki üçlü bölümlemesinden nispeten etkilenmiş olsa da orijinal yönler içermektedir. Yazarın, bilhassa mantık, kelâm ve fıkıh usulü disiplinlerindeki ilgili bütün tartışmaları kapsayacak şekilde ortaya koyduğu dördüncü fasla işaret edilebilir. Ne var ki Zebn, ayrıntılı başlıklandırma yapmamayı bilinçli olarak tercih etmiştir. Kullanılan fikrî-tarihî malzemenin farklı alanlardan derlenmiş olması bu durumu bir nebze gerekçelendirse de bu tercih, genel başlıkların altında birçok cüz'î meselenin peş peşe aktarılması ve çoğu zaman bütünlüğün bozulması sorununu ortaya çıkarmıştır. Buna ilâveten ele alınan cüz'î tartışmalara yönelik bir indekse kesinlikle ihtiyaç vardır ve bu ihmal edilmiş gözükmektedir.

Eserin ele aldığı çok sayıda mesele ve terimi ihata etme amacı gütmeksizin dikkat çekici bazı hususlara işaret edilebilir. Meselâ dilin ortaya çıkışında akliyyât âlimlerinin takındığı tevakkuf tutumu üzerinde duran ve bunu dilcilerin incelemeleriyle karşılaştıran müellif, tevakkufu "ilmî bir meselede ortaya atılan delillerin herhangi bir sonuca ulaştırabilme yeterliliğini nefyetmeyi gerektiren bir hüküm" olarak tanımlar (s. 50). Dilin oluşum sürecini açıklama iddiasındaki bütün görüşlerin elenmesinin ve bütün araştırma imkânlarının tüketilmesinin ardından tevakkuf sonucuna ulaşılır. Yoksa tevakkuf, araştırmaktan geri durmak şeklinde bilinmezci bir tavır değildir. Öte yandan akliyyât âlimlerinin tenzih ilkesinden hareketle geliştirdikleri nefsî kelâm fikrini inceleyen müellif dil-söz, yeterlilik (kudret) – eda (eylem), derin yapı-yüzey yapı gibi dil bilimi ayırımlarına benzer bir ayırımın burada da söz konusu olduğunu ifade eder (s. 307-325). Ayrıca dördüncü fasılda bildirişimin merkezî unsurlarından olan yorum meselesini nefsin kuvveleri bağlamında ele alan müellif, klasik psikolojinin dil bilimi tartışmalarında ne derece önemli ve dikkate değer olabileceğini göstermektedir (s. 429-455).

Müellifin modern dil tartışmalarına belli ölçüde vakıf olmasının etkisiyle klasik terminolojinin yanında modern kavramları da kullanmaktan imtina etmediği görülmektedir. Bu durum, kitapta sunulan malzemenin, gelecekte

yapılacak daha derin fikrî ve felsefî sentezlerde kullanılma potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Fakat çalışma günümüz Arapça'sında rasyonalizm karşılığı kullanılan "aklâniyye" (veya rasyonalistin karşılığı olan aklânî) teriminin Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî'ye izâfeten kullanılması gibi bazı önemli sorunlar barındırmaktadır. "Aklâniyye" kelimesi –ve türevleri– akıl kelimesinden müştak bir kelime olsa da rasyonalizm kelimesinin Batı fikriyatının tarihî gelişimi içerisinde kazandığı anlamla yüklü bir terimdir ve burada söz konusu anlam dikkate alınmadan kullanılmıştır. Buna ilâveten "Arap aklı" (el-aklü'l-Arabî), "Arap zihniyeti/düşünce tarzı" (el-akliyyetü'l-Arabiyye) gibi terkipler müellifin Arapça literatürdeki bazı yaygın kullanımları sorgulamaya tâbi tutmadan benimsediğini göstermektedir.

Söz konusu sorunlara rağmen, İslâm düşüncesinin tahkik döneminin en önemli üç âlimini dil eksenli bir çalışma ile okuyucuya takdim eden, diğer bir tabirle İslâm düşünce geleneğinin ikinci klasik dönemine dil bilimi penceresinden bakıldığında karşılaşılacak manzarayı okuyucuya sunan bu kitabın, ileride yapılacak çok sayıda orijinal araştırmaya ilham vermesi beklenebilir. Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin görüşlerinin ve eserlerinin bilhassa Osmanlı dönemindeki fikrî seviyenin oluşması ve gelişmesi üzerindeki derin etkisi göz önünde bulundurulduğunda, kitabın Osmanlı düşünce ve felsefe dünyasına yönelik araştırmalar için de bir kaynak olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

**Mehmet Emin Güleçyüz**, Arş. Gör.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi
doi: 10.26570/isad.346801

**Islamic Political Thought: An Introduction**

Gerhard Bowering (ed.)

New Jersey - Oxfordshire: Princeton University Press, 2015, 304 sayfa.

ISBN 9781400866427

İslâm siyaset düşüncesine giriş mahiyetindeki eser bir başka metne, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (*EIPT*)[1] adlı ansiklopediye dayandığı ve onun bir devamı mahiyetinde neşredildiği için öncelikle bu ansiklopediden bahsetmek uygun olacaktır. Zira incelediğimiz kitap, adı geçen ansiklopedideki başeditör ve diğer dört editörün makalelerinin de yer aldığı giriş haricindeki toplam on altı makaleden oluşmaktadır. Hem ansiklopedi hem de edisyon kitabın editör ve yazarları arasında Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Muhammed Qasim Zaman gibi İslâm siyaset düşüncesi araştırmalarının önemli isimleri bulunmaktadır. Kitaptaki makale başlıklarının seçilmesindeki temel faktör, ansiklopedi maddelerindeki konu ve kavramların esas alınmasıdır. Başeditör Gerhard Bowering ansiklopediyi oluşturmadaki amaçlarını, "İslâm siyaset düşüncesi tarihinin köklerine inebilmek ve onun çağımızdaki önemini gösterecek sağlam ve yenilikçi bir referans çalışması meydana getirmek" (s. xviii) şeklinde tanımlamaktadır. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* yapılacak haklı eleştiriler bir yana, İslâm dünyasında ve Batı'da bu alanda ansiklopedi tarzında yazılmış eserlerin başında gelmekte[2] ve önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ansiklopedi, değerlendirdiğimiz kitabın hem editörlüğünü yapan hem de iki makale ile kitaba katkı sunan Bowering'in İslâm dünyasının geçmişten günümüze tarihî seyrini anlatan bir önsözü ile başlamaktadır. Bu önsözde yazar, başlangıcından günümüze kadar İslâm dünyasının tarihî değişimini ve dönüşümünü, önemli olayları ve hanedan değişikliklerini baz alarak altı döneme ayırmış ve bu dönemler hakkında bilgiler vermiştir. Ansiklopedi ise, çoğunluğu akademisyen olan 249 yazarın (s. xxix-xxxiii) kaleme aldığı toplam 417 maddeden oluşmaktadır. M. Şükrü Hanioğlu, Mete Tunçay, Baki Tezcan, Hayrettin Yücesoy ve Kaya Şahin gibi Türk akademisyenler de ansiklopediye maddeleriyle katkı yapmışlardır.

1 *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, New Jersey-Oxfordshire: Princeton University Press, 2013.

2 İslâm siyaset düşüncesiyle ilgili İslâm dünyasında ve Batı'da yapılmış çalışmalar içerisinde ansiklopedi tarzında başka bir esere rastlayamadık.

Ansiklopedideki maddeler, İslâm dünyasındaki önemli olay, kurum, kavram ve şahıs gibi unsurlar dikkate alınarak seçilmiş ve alfabetik sıraya göre yerleştirilmiştir. Bowering giriş bölümünün sonunda eserle ilgili bilgi verirken temel konular ve bunlar etrafında ortaya konan maddelerin dağılımının toplam beş editör tarafından şu şekilde yapıldığını bildirir: "i. Temel kavramlar / ana fikirler (Gerhard Bowering); ii. Modern kavramlar, kurum, akım / hareket ve partiler (Muhammed Qasim Zaman); iii. İslâm hukuku ve geleneksel İslâm toplumları (Devin J. Steward); iv. Tarihî gelişmeler, tarikatlar ve medreseler, bölgeler ve hanedanlıklar (Patricia Crone); v. Düşünürler, şahsiyetler ve devlet adamları (Wadad Kadi)" (s. xviii-xix).

Maddedeki isimlerin alfabetik sırayla "A"dan "Z"ye bir indeksle belirtilmesinin ardından bu maddeleri yazan yazarların adları ve hangi üniversite veya kurumda yer aldıkları, başka bir indeksle sunulmuştur. Burada yazarlar ve kurumlar incelendiğinde her ne kadar bazıları müslüman olsa da yazarların büyük çoğunluğunun özellikle Amerika ve Avrupa ülkelerindeki üniversitelerde veya kurumlarda görev yapmakta veya yapmış akademisyen ve araştırmacılar oldukları göze çarpmaktadır. İslâm ülkelerinde çalışan akademisyenlerden alınan makale sayısı son derece azdır. Yazar adlarından sonra belirli tarih aralıklarında dünyadaki müslüman nüfus dağılımı ve yayılımı ilgili bazı haritalar ve veriler sunulmuş, ardından maddelere geçilmiştir. Maddeler okunduğunda dikkat çeken hususlardan biri bibliyografya yerine ansiklopedide "ileri okumalar" başlığı altında bazı kitap adlarının verilmiş olmasıdır. Bu uygulama ansiklopedinin popüler bir amaca hizmet etmesi amacıyla yorumlanmaya açık olsa da aynı uygulamanın aşağıda tartışacağımız üzere kitaptaki makalelerde de olması, metinlerin akademik boyutuna gölge düşürmektedir.

Değerlendirmemize konu olan *Islamic Political Thought: An Introduction* adlı eser ise yukarıda da belirtildiği üzere giriş hariç toplam on altı makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerin adları ve yazarları şöyledir: "Giriş", Gerhard Bowering, (1) "Otorite", Roy Jackson; (2) "Hilâfet", Wadad Kadi ve Aram Shahin; (3) "Köktendincilik", Roxanne Euben; (4) "Hükümet", Emad el-Din Shahin; (5) "Cihad", John Kelsay; (6) "Bilgi", Paul L. Heck; (7) "Azınlıklar", Yohanan Friedmann; (8) "Modernite", Armando Salvatore; (9) "Muhammed", Gerhard Bowering; (10) "Çoğulculuk ve Hoşgörü", Gudrun Kramer; (11) "Kur'an", Gerhard Bowering; (12) "Yeniden Canlanma ve Reform", Ebrahim Moosa ve SherAli Tareen; (13) "Şeriat", Devin J. Stewart; (14) "Geleneksel Siyasî Düşünce", Patricia Crone; (15) "Ulemâ", Muhammed Qasim Zaman; (16) "Kadınlar", Ayesha S. Chaudhry. Görüldüğü üzere kitaptaki makale başlıklarına konu olan kavramlar modern dönemde Batı'da tartışılagelen İslâm

imajına göre seçilmiş ve bu kavramlar İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar olan süreç içerisinde bir okumaya tâbi tutularak tartışmaya açılmıştır. Eserin "giriş" kısmı yazar Bowering'in önemli olayları göz önünde bulundurarak İslâm tarihini beş kısma ayırması (610-750, 750-1055, 1055-1258, 1258-1500, 1500-1800, 1800-Günümüz) ve bu dönemlerle ilgili genel bilgi vermesiyle başlar.

Kitabın ilk makalesi olan "Otorite"[3] başlıklı makalenin yazarı Roy Jackson'a göre İslâm'da otoritenin başı hem dinî hem dünyevî otoriteye sahip Hz. Muhammed'dir. Ancak Hz. Muhammed'den sonra belirli bir yönetim şekli ne Kur'ân-ı Kerim'de ne de sünnette belirtilmiştir. Bunun yerine Kur'ân-ı Kerim'de siyasî otoritenin adalet, eşitlik, hoşgörü ya da meşveret gibi kavramlara bağlı kalması yönünde telkinler bulunmaktadır. Makalede dört halife dönemi ve halifelerin nasıl seçildiklerinden, Hz. Ali ve Muâviye olayından kısaca bahsettikten sonra Emevîler ve Abbâsîler döneminde hilâfetin babadan oğula geçen bir monarşiye dönüşümü ile ilgili bilinen anlatımlara yer verilir. Yazar, Selçuklular ve Memlükler dönemlerinde yaşayan Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Haldun'un (ö. 808/1406) ve modern dönemde Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî gibi (ö. 1979) gibi âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini aktarır.

Wadad Kadi[4] ve Aram Shahin'in "Hilâfet" başlıklı makalesi hilâfeti, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bir idare biçimi" (the form of government) olarak tanımlar ve ardından hilâfetin siyasî, tarihî ve kurumsal etkilerini tartışır. Hilâfet yazarlar tarafından tarihsel olarak beş dönemle sınırlandırılmıştır. Bunlar Hulefâ-yi Râşidîn (632-661), Emevî (661-750), Abbâsî (750-1258 ve 1261-1517), Fâtımî (909-1171) ve Kurtuba'daki (Cordoba) Emevî hilâfeti (928-1031) dönemleridir. Hilâfet 1517 yılında Osmanlı'ya geçtikten sonra XVIII-XIX. yüzyıllara kadar gayriresmî (unofficial) kalmış daha sonra bu dönemlerde resmî olmuştur. Bu cümlelerde geçen "official" ve "unofficial" ibareleri ile sanki hilâfeti tanıyan resmî bir makam ya da otorite varmış ve bu makam ya da otorite Osmanlı hilâfetini yıllarca tanımamış gibi bir intiba uyanmaktadır (s. 38). Makalede 1517-1924'e kadar olan periyoda II. Abdülmecid'in hilâfetin ilgası ve halifeliğin Mekke Şerifi Hüseyin b.

3 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Mawlana Mavdudi and Political Islam: Authority and Islamic State by Roj Jackson*, London: Routledge, 2010.

4 Yazarın editörlüğünü yaptığı konuyla ilgili kitaplar için bk. Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor Abbasid*, ed. by Wadad Kadi - Rotraud Wielandt, Leiden: Brill, 2003; *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antonie Borutt - Paul M. Cobb, editorial board, Sebastian Günther - Wadad Kadi, Leiden: Brill, 2010.

Ali (ö. 1931), Mısır Kralı Fâruk (ö. 1939) tarafından yeniden canlandırılması çalışmalarına da değinilmiştir. Yazarların üzerinde durduğu diğer önemli konu ise "halife, halifetullah, melik, emirü'l-mü'minîn" gibi unvanların ortaya çıkışı ve bunların tarihi seyridir. İslâm'ın ilk dönemlerinde Arap hükümdarlarının unvanları "mâlik", "melik" gibi isimler mülkün yegâne sahibi Tanrı olduğundan Abbâsîler'e kadar kullanılmamıştır. Bunun yerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den sonra ve peygamber adına temsilci olduğundan "halîfetü Resûlillah", Hz. Ömer, Hz. Osman, Muâviye ve diğer Emevî sultanları "emîrü'l-mü'minîn" unvanını kullanmışlardır. Ancak Abdülmelik b. Mervân "halîfetullah" unvanını ilk döneminde kullanmaya teşebbüs etmiş, hatta bu unvanı paraya dahi bastırmışsa da eleştirilerden dolayı bu unvanı kaldırmıştır (s. 39-41).

"Köktendincilik" başlıklı makalesinde Roxanne Euben[5] öncelikle köktendinciliğin tanımı ve tarihçesi hakkında bilgiler verir. Yazara göre köktendinciliğin kapsamı alanı ve çok çeşitli olması sebebiyle tarifi konusunda ciddi sıkıntılar bulunmaktadır. Terimin kökeni dinîdir ve İncil'e dayandırılmaktadır. Köktendinciliğin başlangıcı ile ilgili yazar, XX. yüzyıldaki Amerikan Protestan evangelist hareketlerine gönderme yapar. Dolayısıyla terim Batılı olduğundan İslâm dünyasında büyük bir kuşkuyla karşılanmıştır. Zira Arapça'da "fundamentalism" kelimesinin karşılığı yoktur. Yazar kelimenin tanımında diğerini ötekileştiren Batı merkezli bir bakış açısı ile eski sömürgeci yaklaşıma vurgu yapar (s. 50). En yakın kelime ise "usulî ve usûliyyûn" kelimeleridir. Yazar İslâm'da kelimenin akademik olarak kullanımı yönünde herhangi bir otoriteye yer vermez, bunun yerine Hizbullah lideri Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın görüşlerine yer verir. Buna göre Hizbullah lideri köktendinci ifadesinin kabul etmez ve kendisini İslâmî aktivist olarak tanımlar (s. 52). Hıristiyanlık, Hinduizm, Yahudilik, Budizm'de olduğu gibi İslâmî anlamda da köktendincilik moderniteye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (s. 48-49). Köktendinciliğin yanında İslâmcılığın kökenlerini de inceleyen yazar, İslâmcılığın kökeninin 1928'de Hasan el-Bennâ'nın Müslüman Kardeşler Cemaati'ni kurmasına kadar gittiğini bildirir. Bu grubun köktendinci el-Kaide ve Filistin Kurtuluş Hareketi ile ilgili bağlantıları olduğunu iddia eder (s. 53-54). Yazar ayrıca makalenin "İslâmcılık ve Cinsiyet Siyaseti" alt başlığı altında İslâm'da kadın algısını Tâliban üzerinden okumakta ve sunmaktadır (s. 60-63).

5 Yazarın konuyla ilgili eseri için bk. Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror*: *Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, New Jersey: Princeton University Press, 1999 (ilgili bölümler için bk. s. 20-48).

Emad el-Din Shahin'in[6] "Hükümet" maddesinde kelimenin tanımı diğer makalelere göre sıra dışı bir şekilde Arapça ve Farsça'nın yanında Türkçe olarak da yapılmıştır. Hükümet kelimesinin tarihsel kökeni İslâm tarihinde hükümetlerin oluşumu ve geçirdiği aşamalar anlatılmış, ardından "adalet", "eşitlik" ve "şûra" gibi kavramlarla birlikte sayısı yirmi dörde kadar çıkarılabilen ilgili kavramlara değinilmiş, bu kavramların bazılarına dair açıklamalar getirilmiştir (s. 79-81).

John Kelsay etkili bir üslûpla ele aldığı "Cihad"[7] başlıklı makalesinde cihat kelimesini tanımladıktan sonra bu kelimenin müslümanların hem sosyal hem de bireysel hayatları ile çok yakın bir ilgisi olduğunu belirtir. Kur'ân-ı Kerim'den bazı âyetlerle desteklediği yazısında cihat isteğinin Allah'a itaatin bir ölçüsü olarak kabul edildiğini bildirir. Modern dönemde Batı işgali ile cihat kavramının İslâm dünyasında önem kazanması ve bu konuda Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Mevdûdî, Hasan el-Bennâ (ö. 1949), İbn Teymiyye, Seyyid Kutub (ö. 1966), Enver Sedat (ö. 1981) gibi isimlerin fikirleri etrafında yapılan tartışmalara değinen yazar, Filistin'deki Hamas örgütüne de özel bir yer ayırır (s. 101).

Paul L. Heck "Bilgi"[8] başlıklı makalesinde İslâm'da bilginin tanımı ve bilginin asıl kaynak olan Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten elde edilmesi konularına yer verir. Heck, bilginin mahiyetine dair modern İslâm düşüncesindeki tartışmalarda modernist kanadın en uç kısmını temsil eden İranlı Abdülkerim Sürûş'un bilginin sürekli değişken olması, Kur'ânî bilginin tarihselliği, hatta Kur'ân-ı Kerim'in tarihselliği dolayısıyla zamanın problemlerine çözüm bulamayacağı görüşüne yer verir. Bu kanatta diğer bir görüş Seyyid Kutub'a aittir. Ona göre bilgi dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrılmalıdır. Politika ise dünyevî tarafı temsil eder. Tartışmanın geleneksel tarafında konumlandırılan isim ise Muhammed Şebüsterî'dir. O, dinî bilginin dünyevî hale gelmesine karşı çıkmaktadır (s. 106-107). Heck, yazısının kalan kısmında Türkiye'den de bazı hareketlerin yer aldığı dinî grupları mukayeseli olarak ele almıştır.

---

6 Yazarın editörlüğünü yaptığı ve aralarında İbrahim Kalın'ın da bulunduğu önde gelen akademisyenler tarafından yazılmış konuyla ilgili bir kitap için bk. *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, ed. John L. Esposito - Emad el-Din Shahin, Oxford: Oxford University Press, 2013.

7 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

8 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudāme b. Ja'far and his Kitāb al-kharāj wa-sinā'at al-kitāba*, Leiden: Brill, 2002.

Yohanan Friedmann "Azınlıklar"[9] adlı makalesinde Medine'ye göçü başlangıç alırken müslümanların İslâm tarihinde belirli dönemlerde azınlık durumunda olduklarına temas eder ve bu dönemlerdeki durumları hakkında bilgi verir. Yazarın ağırlıklı olarak değindiği dönem XX. yüzyıldır. Müslümanların Batı ülkelerindeki azınlık durumları ve yaşadıkları problemlere değinen yazar (s. 123-126), İslâm ülkelerindeki azınlıklar meselelerine de temas eder (s. 129-134).

Armando Salvatore[10] ise "Modernite" başlıklı makalesinde modernitenin ekonomi, kültür, siyaset gibi pek çok alan ile ilgisi ve zaman içinde değişimine ve dönüşümüne işaret ettikten sonra bu değişim ve dönüşümlerin İslâm dünyasındaki etkilerine ve bu etkilere Batılı araştırmacılar tarafından nasıl bir bakış açısıyla yaklaşıldığına değinir.

Gerhard Bowering "Muhammed" başlıklı makalesinde Hz. Muhammed'in doğumundan vefatına kadar olan zaman içerisinde peygamberlik, Medine'ye göç, savaşlar, devlet başkanlığı ve vefatı ile ilgili bilgilere ayrıntılı bir şekilde yer verir. Makalede özellikle dikkat çekici bir nokta, Kur'ân-ı Kerim ile İncil, dolayısıyla Hıristiyanlık ve Yahudilik inançları arasındaki dikkate değer benzerliklerin olduğunun iddia edilmesidir. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerim'de Suriye ve Etiyopya dillerinden örneklerin bulunması, Hz. Muhammed'in tüccar olması ve seyahatleri sebebiyle Kur'ân-ı Kerim'i oluştururken bu bilgileri ödünç alması (loan) ve Kur'ân-ı Kerim'e katma ihtimalinden bahsedilmesi (s. 157) klasik oryantalist tezlerin belli oranda geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Diğer ilgi çekici nokta ise ibadetlerde yahudi, hıristiyan ve özellikle Manihezm'in örnek alınmasıyla ilgili yorumlardır (s. 162-163).

Gudrun Kramer "Çoğulculuk ve Hoşgörü"[11] başlıklı makalesinde bu kavramların Kur'ân-ı Kerim ve sünnetteki yeri ile XIX ve XX. yüzyıllarda aldığı yeni mânalara, İslâmî ilimlerde ve İslâm devletlerinde hayli tartışmalı olan yerlerine değinir. Yazara göre tartışmanın kökeni Kur'ân-ı Kerim'in muğlak ifadeleri, modern zamanı yorumlamadaki zorluk ve sonuçta ortaya çıkan Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarıdır. Bunun yanında Kur'an ve sünnette "vahdet" kavramına verilen önem müslümanların "tek millet" olması

9 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

10 Yazarın editörlüğünde ilgili kitaplar için bk. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Mumammad Khalid Masud v.dğr., Edinburg: Edinburg University Press, 2009; *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in Transcultural Space*, ed. Almut Höfert - Armando Salvatore, 2. bs., Bruxelles: P.I.E.- Peter Lang, 2004.

11 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der Arabischen Welt*, München: Verlag C. H. Beck, 2011.

gereği vurgusu tartışmanın diğer boyutunu teşkil eder (s. 169-174). Yazar, müslümanların modern dönemde demokratik devlet kurma çabalarında ve çok partili döneme geçişlerinde İslâmî bir referansın sağlanması için partilerin dahi adlarının, meselâ Hizbullah gibi Kur'ânî kavramlar altında olduğuna değinir (s. 178).

Gerhard Bowering "Kur'an"[12] başlıklı kitaptaki ikinci makalesinde Kur'ân-ı Kerim'in indirilişi ve çoğaltılması, okunuş özellikleri ile ilgili bilgiler verir, sûre sayısı konusundaki ihtilâfa değinir. Buna göre Übey b. Kâ'b (ö. 33/654?) mushafında fazladan "iki sûre" daha bulunmaktadır. Ancak yazarın burada kastettiği "iki âyet" olmalıdır. Zira nesh konusunda tartışma sûrelerle değil, âyetlerle ilgilidir.[13] Ayrıca Übey b. Kâ'b'ın neshe karşı olduğu, bu sebeple kendisinde fazladan âyetler bulunduğu rivayetlerde geçmektedir (s. 188).[14] Hz. Muhammed'in siyaseti konusuna da değinen yazar, onun siyasetinin sezgisel olduğunu söyler. Ayrıca peygamber olmadan önce diğer peygamberler gibi hata, kusur ve günah işlediğini ifade eder.[15]

"Tecdid ve Reform" adlı makalesinde yazar Ebrahim Moosa[16] ve SherAli Tareen'e göre tecdit ve ıslah / reform, günümüzdeki anlamda olmasa da klasik literatürde İslâmî ilimlerde "durağanlık ve değişimi" adres gösteren kavramlar olarak oldukça geniş bir şekilde kullanılmışlardır. Bu iki kavram sadece

12 Yazarın editörlüğünü yaptığı konuyla ilgili kitap için bk. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, ed. Gerhard Böwering, Jane Dammen McAuliffe, Leiden: E.J. Brill, 2007.

13 Konuyla ilgili tartışma için bk. Kermi, *Kuran'da Nasih ve Mensuh*, s. 13-43; Kaya, "Kuran'ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi", s. 136-83.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 113; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 128; Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, XI, 43-44.

15 Bowering, Hz. Peygamber'in günah işlediği ile ilgili kanıtı Kur'ân-ı Kerim'de Duhâ sûresinin 7. âyetinden çıkarmaktadır. Ancak bazı önemli tefsirlerde "Seni şaşırmış (dalâlette) bulup yola iletmedi mi?" âyetinde geçen "dalâlet" kelimesine şu mânalar verilmiştir: "Gafillik, şaşkınlık: kitap nedir, iman nedir bilmemezlik" (Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 280); "Kayıp: Nübüvvet ilkelerini, şeriat ahkâmını bilmeyen ve onlara vakıf olmaya denir" (Nesefî, *Tefsir*, X, 664); "Şeriattan habersiz olma", "Mekke vadilerinden birinde kaybolma" (Sâbûnî, *Safvetü't-tefasir*, VII, 342-43): "imandan habersiz olma" "kaybolma (Şam yolunda)" (İbn Kesîr, *Tefsir*, XII, 177). Burada kuşkusuz Bowering'in kastettiği mâna peygamberlerin mâsum olmadığı inancıdır ki bu, hem Ehl-i sünnet hem çoğu Mu'tezile kelâmcısı tarafından reddedilen bir iddiadır. Zannımızca Bowering, Câhiz gibi peygamberlerin "ismet" sıfatını reddeden bazı âlimlere dayanarak bu görüşe yer vermiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, "Câhiz", s. 25).

16 Yazarın editörlüğünü yaptığı ve giriş yazısıyla katkıda bulunduğu konuyla ilgili kitap için bk. Fazlurrahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford: Oneworld Publications, 2006.

toplum ve siyasetle ilgili değil, aynı zamanda "ahlâkî çöküşün durdurulması ve düzeninin yeniden sağlanması" anlamında da kullanılmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde tecdit kavramı, "Allah'ın her yüzyılın başında ümmetine dinini yenileyecek bir kurtarıcı gönderecektir"[17] hadîs-i şerifi ve benzer hadislerle ilgilidir. Yazar bu hadisten hareketle her yüzyıl için adı zikredilen ulemânın isimlerini gerekçeleri ile anlatır. Bunlar İmam Şâfiî (ö. 204/820), Gazzâlî, bütün tartışmalara rağmen Şâtıbî (ö. 790/1388) ve İbn Teymiyye'dir. Yazar ardından İbn Haldun'un kurtarıcı veya mehdî ile ilgili eleştirilerine ve dinin siyasî söylemde otoriteyi güçlendirmek adına kullanımı söylemlerine yer verir ve asabiye kavramına değinir (s. 202-207). Modern dönemdeki tecdit ve reform kelimeleri ise "eskinin yerine yeniyi koyma, eskiyi toptan kaldırma" anlamında ele alındığından ve "bidat" kabul edildiğinden olumsuz karşılanmış ve bu durum dinden sapma ya da haram olarak görüldüğünden yasaklanmıştır. Burada kastedilen mâna "bozulma, kargaşa, dine ilâveler yapma veya dini değiştirme" anlamlarındadır. Zira yenilikçi ve reformcu olarak görülen yegâne ve son kişi Hz. Muhammed'dir. Her ne kadar modernizmle ilk karşılaşıldığında tepki bidat ile ifade edilse de günümüzde gelenek ve modernite birbirine zıt olarak görülmemektedir. Bunda şüphesiz Batı'nın müslüman halkları işgali ve beraberinde İslâm siyaset teorilerinin çökmesi, özellikle entelektüel hareketliliğe ve sonucunda reformcu akımların oluşumunda büyük etki sağlamıştır. Bunlardan modernizm ve diğer adıyla Selefîlik iki farklı kutbu temsil eder gibi görünse de iki görüş de dinî yaşayışta hurafeleri bir tarafa bırakarak Kur'ân-ı Kerim ve sünnete yani asıl kaynaklara dönüş iddiasını gütmektedir. Ancak Cezayirli Melek Bennâbî'ye (ö. 1973) göre bu iki akım da birer tehlikedir. Çünkü modernistler ya da reformistler Avrupalılar'ın düşüncelerini adapte etmeye çalışırlarken, Selefîler de tam anlamıyla geriye dönüşü simgelerler (s. 207-216).

"Şeriat" adlı makalesinde Devin J. Stewart[18] şeriatla ilgili tanım ve açıklamadan sonra şeriatın İslâm tarihinde çok büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Zira şeriat sosyal hayattan, kurumlara, politikaya kadar her alanda kilit noktada bulunmaktadır. Tarih boyunca meydana gelen değişikliklere ya da değişik sistemlere adapte olabilmesi onun durağan olmayan yapısının özelliğidir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde fıkıh kavramına da yer veren yazar, fıkıh kitaplarının içeriği, fıkhın kaynakları, içtihat ve müçtehit terimleri üzerinde durur. Bunlardan dikkati çeken husus, "Fıkhın Kaynakları" alt başlığında

17 Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 522.

18 Yazarın editörlünü yaptığı ve konuyla ilgili makalesinin de bulunduğu kitap için bk. *Law and Education in Medieval Islam*, ed. Devin J. Stewart v.dğr., Cambridge: The E. J. Gibb Memorial Trust, 2004.

yazarın eski Arap ve Doğu hukukunun (yahudi, Sâsânî, Bizans) ve halifelerin fıkhın oluşumundaki önemine, diğer bazı makalelerde olduğu gibi ısrarla vurgu yapıp ardından fıkhın kaynakları olan kitap, sünnet, icmâ**,** kıyas konularına yer vermesidir (s. 221). Yazarın üzerinde durduğu diğer önemli konular, İslâm tarihi içerisinde medreselerin oluşumu, geçirdiği süreç ve müçtehitlerin yetiştiği bu medreselerde verilen eğitimdir. Yazar bunlardan hazırlık eğitimi olan gramer, hitabet ve mantık ilimlerinin önemine vurgu yapar. Daha sonra mezheplerin oluşumu, fıkıhçılar ve teologlar, fıkıhçılar ve muhaddisler, filozoflar, sûfiler arasında meydana gelen çatışmalardan bahsedilir. Bunlarda biri mihne meselesidir. Bu konulardan kadıların durumu özellikle dikkati çeken bir konudur. Yazara göre kadılar atama ile belirlendiklerinden bağımsız hüküm verme konusunda mevcut otorite veya üst tabaka tarafından baskıya mâruz kalmışlardı. Maaş problemi, gayriresmî yollardan edindikleri ve hediye altında aldıkları rüşvet, yazarın özellikle üzerinde durduğu konulardandır. Bu konulardan bahsederken yazar herhangi bir dönem belirtmez. Dolayısıyla tarih boyunca kadıların bu yolla geçindikleri izlenimini veren bir dil kullanır. Yazar Şiî kadılara da değinir ve onların Sünnî meslektaşlarına göre daha bağımsız olduklarını bildirir. Bunun sebebi devlet tarafından kontrol edilebilen vergilerden maaşlarının verilmesidir (s. 228-230).[19]

Modern dönemde özellikle Avrupalılar'ın İslâm topraklarını işgali sonrası müslümanların seküler hukuk ve devlet yapısı ile karşılaşması sonucunda ortaya yeni problemler çıkmıştır. Bunlar bankacılık, faiz, kadın hakları gibi konulardır. Bu konuda Şiî ve Sünnî kanatlardan modern dönem âlimlerinin görüşlerine yer veren yazar, farklı İslâm ülkelerindeki şer'î hukuk ve seküler hukuk ile ilgili uygulamalara da yer verir (s. 232-236).

"Geleneksel Siyasî Düşünce" adlı makalesinde Patricia Crone'a[20] göre din her ne kadar siyasî düşüncenin tarih içerisinde oluşumunda anahtar rolü oynasa da müslümanlar günümüzde siyasetle ilgili iki dilli söylem kullanmaktadırlar. Bunlardan ilki küresel, diğeri geleneksel siyasî dildir. Ancak ikincisi Batı'ya kesinlikle yabancıdır. Zira yazar İslâmî gelenek ve modern Batı söylemi arasındaki farkın Batı'nın özgürlük ve haklar, İslâmî söylemin ise otorite ve görevler üzerine odaklanması olduğunu iddia eder. Farkın sebebi Hıristiyanlık'ta İslâm'ın aksine din ve siyasetin ayrı olmasıdır (s. 238-239).

19 Yazarın Sünnî ve Şiî fıkhını karşılaştırmalı olarak ele aldığı kitabı için bk. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.

20 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004; Türkçe çevirisi için bk. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Yazara göre İslâmî siyasî söylem aslında T. Hobbes'un düşünceleri ile benzerlik arzetmektedir. Buna göre, "İnsanlar sosyal olmayan hayvanlardır ve ihtiyaçlarını karşılamak için acımasız bir kovalamaca içerisinde bir arada yaşamak zorundadırlar."[21] İslâm'da dinî özgürlük konusuna da değinen yazar, İslâm'da gerçekte dinî özgürlük olmadığını, bu sebeple farklı düşünce ve hayat tarzına sahip kişilerin sıkıntılarına değinirken modernizm ve teknolojinin bu tabuları yıktığını ve insanların felsefe, mistisizm, ezoterizm gibi din harici yollara girdiğini bildirir.

Muhammad Qasim Zaman "Ulema"[22] adlı makalesinde kelimenin tanımı ve tarih içerisinde geçirdiği değişimi öncelikle ele alırken (s. 252-255), makale genel olarak ulemâ-siyaset meselesine odaklanmıştır. Ulemâ ve medrese, ulemâ ve vakıf konularına da değinen yazar, modern dönemde Batılılar'ın İslâm ülkelerini işgali ile bu kurumlarda ciddi değişikliğe gidildiğinden bahseder. Özellikle sömürgecilik sonrasında İslâm coğrafyasına enstitüler gibi yeni kurumlar girmiştir. Bu enstitülerde İslâmî ilimlere çok az yer verilmiştir (s. 255-256). XX. yüzyılda her ne kadar bazı ulemâ eski medrese usulünü koruma konusunda devlete karşı dirense de modern kurumlar olarak ortaya çıkan Ezher Üniversitesi gibi İslâmî eğitim merkezleri, modern sisteme kendilerini adapte etmişlerdir. Ayrıca çok yakın zamanlarda Muhammed Taki el-Osmani, Yûsuf el-Kardâvî gibi âlimler internet, televizyon ve benzeri araçlarla müslümanlara ulaşmaktadırlar (s. 258-259).

Ayesha S. Chaudhry "Kadınlar"[23] adlı makalesinde İslâm siyaset düşüncesinde cinsiyete göre rol dağılımı konusu karışık bir bahis olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemde kadına bakışın nasıl değiştiği ve bunda sömürge döneminin etkisi, kadının çalışma hayatı ve kamusal alandaki yeri, feminist müslüman hareketler konusu, kıyafet, peçe, kadınların dinî ve siyasî otoritede yer alma isteği ve Amina Vedud meselelerine değinir.

---

21 Yazarın muhtemelen Câhiz'e atıfla (Câhiz'in adının geçtiği benzer ifadeler için bk. Wadad Kadi ve Aram A. Shahin, "Hilâfet" başlıklı makale, s. 45) ortaya koyduğu bu ifadelerin İslâm siyaset düşüncesinde hangi söyleme tekabül ettiği belli değildir. Zira T. Hobbes'un söylemine tekabül eden bir söylem İslâm siyaset düşüncesi bir yana Câhiz'de dahi bu şekilde yer almamaktadır. Câhiz'de insan her şeyden önce toplumsal bir varlıktır, bunun yanında insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için birbirine muhtaçtır (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, s. 44). Câhiz'in siyaset düşüncesinde halkı yöneten bir imamın olmasının zorunluluğu ile ilgili iddiaları tek başına ele alındığında ancak T. Hobbes ile benzerlik taşıdığı iddia edilebilir. Ancak yazarın görüşleri bir bütün olarak ele alındığında T. Hobbes ile kesinlikle bir benzerlik taşımamaktadır.

22 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*, New York: Cambridge University Press, 2012.

23 Yazarın konuyla ilgili kitabı için bk. *Domestic Violence and Islamic Tradition: Ethics, Law, and Muslim Discourse on Gender*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Kitabın içeriğine dair bu bilgilerden sonra bazı değerlendirme ve tenkitlere yer vermek istiyoruz. Öncelikle "giriş" kısmının yazarı Bowering'in eleştiriye açık bazı görüşleri burada anılmalıdır. Bunlardan meselâ İslâm'ın yahudi fıkhından, hıristiyan teolojisinden, Zerdüştlüğün düalizminden, Maniheizm'in spekülasyonundan (kuramsal veya şüpheci düşünme) etkilendiği (s. 163) ve bir Budizm öğretisi olan Mahayana (s. 2) aklından yararlandığı konuları tartışmaya açık konulardır. Yazar Bowering'in benzer ifadeleri "Muhammed" adlı maddede de yer almaktadır.

Kitapta dikkati çeken hususlardan biri ise makalelerin neredeyse tamamında konu anlatılırken tarihî seyre riayet edilip, meselelerin Hz. Muhammed döneminden başlatılarak, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî, Abbâsî, Memlükler, Endülüs Emevîleri ve modern dönem İslâm dünyası tasnifine göre yapılmasıdır. Makalelerden meselâ "Otorite" ve "Hilâfet" gibi başlıklarda İslâm tarihinde yaklaşık binyıllık bir döneme tekabül eden Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ya hiç yer verilmemiş ya da kısa bir şekilde değinilmiştir. Bunun yanında Gazzâlî ve birkaç isim hariç Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yetişmiş ve İslâm tarihinde yeri doldurulamaz hiçbir âlime atıf yapılmamıştır.

Makalelerde konuların anlatımında İbn Haldun, Mâverdî (ö. 450/1058) gibi akla önem veren klasik dönem âlimleri ya da Muhammed Abduh (ö. 1905), M. Reşid Rıza (ö. 1935), Abdülkerim Sürûş gibi modernistler veya İbn Teymiyye ve Tâliban gibi Selefîliğin farklı kollarını temsil eden iki uç kanattaki isimlere ve akımlara neredeyse maddelerin tamamında yer verilmiştir. Buna karşılık İslâm dünyasında genel kabul görmüş ulemâ isimlerine, görüşlerine ve akımlarına ya hiç yer verilmemiş ya da çok az yer verilmiştir. Bu da belli bir İslâm algısının ve yorumunun kitabı okuyacak kitleye dayatıldığı izlenimine yol açmaktadır.

Kitapta bazı iddialar kapalı bir üslûpla anlatılmış, ifadelerin hangi grup ya da kurum için kullanıldığı belirsiz kalmıştır. Meselâ Roxanne Euben'in Tâliban'ın kadın hakkındaki görüşleri anlatılırken konu İslâm'daki genel yaklaşım olarak sunulmuş, böylece Tâliban ve bütün müslüman mütefekkirlerin kadın hakkındaki görüşleri aynı imiş gibi bir anlam ortaya çıkarılmıştır. Diğer bir iddia Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerim hakkındadır. Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce her ne kadar 'Hanîf' olma ihtimali bulunduğu bildirilse de bazı âyetleri sözde delil olarak gösterip onun putperest, günahkâr ve dinsiz olduğuna dair bir iddiaya yer verilmiştir (s. 156). Hz. Muhammed'in bazı hadislerinin vâkıa ile zıtlığına dikkate çekerek meselâ "Ümmetim asla yanlış bir hüküm üzerinde ittifak etmeyecektir"[24] hadisi ile

24 İbn Mâce, "Fiten", 8.

ilgili Hz. Ali-Muâviye olayı ve Şiî-Sünnî ayırımı, Abbâsîler dönemindeki mihne olayından başlayarak İslâm tarihinde meydana gelen hadiselerle çelişkiye vurgu yapılmıştır (s. 91). Kur'ân-ı Kerim'in başka dinlerin kaynakları ile oldukça benzer yönlerinin ısrarla vurgulanması, âyetleri örnek gösterip aşırı modernist yorumlara yer verilmesi ve Kur'ân-ı Kerim'in tutarsız ve anlaşılması oldukça güç ve hatta neredeyse imkânsız olduğunun söylenmesi (s. 25, 197) Batılı akademisyenlerin bir kısmının klasik oryantalist dile ne derece sadık olduklarını açıkça göstermektedir.

Bazı kavramların modern dönemde aldıkları mânalara göre değerlendirilmesi ya da bu kavramlar yerine İslâmî çevrede kullanılan başka terimlerin ve kavramların anılmaması, bazı makalelerde ciddi eksiklikler meydana getirmiştir. Bunlardan meselâ "Çoğulculuk ve Tolerans" başlıklı makaledeki başlığa konu olan kelimeler, demokrasi, çok partililik, farklı seslerin kendini ifade etmesi, parlamento gibi günümüzdeki anlamda kullanılmış, dolayısıyla bir Batılı gözüyle meseleye bakıştan kurtulamamanın yanında, konuyla ilgili tarihe dönüş ve meseleyi dönemin kendi şartlarında değerlendirememe gibi olumsuz sonuçlar meydana gelmiştir.

Modern dönem ve sonrası ile ilgili açıklamalarda meselâ 11 Eylül olayının kırılma noktası olarak kabul edilmesi, makalelerin çoğunda bu olaya ısrarla vurgu yapılması Tâliban/el-Kāide ve İslâm, cihatçılık, İslâmcılık, şiddet ve İslâm (s. 63-66, 101-103, 110, 197, 235, 269) gibi kavramların bir arada sıkça kullanılması, İslâm dünyasının modernizme adapte olamadığı, çünkü "İslâm'ın ve aynı zamanda müslümanların zamanın getirdiği şartlara adapte olacak siyasî bir söyleme sahip olmadığı" (s. 23) söylemleri Batı'da sadece medyada değil aynı zamanda akademik çevrede de İslâm ve müslümanlar hakkında belli bir algı oluşturulmaya ya da dayatılmaya çalışıldığı izlenimini vermektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki alanında uzman akademisyenler tarafından yazılan *Islamic Political Thought: An Introduction* adlı kitap, son derece önemli bilgiler vermesine ve literatürde önemli bir boşluğu doldurmasına rağmen, objektif bir bakış açısıyla meseleleri ele alma konusunda ciddi sorunlarla mâlûldür. Her ne kadar başeditör Bowering yazarlara yazılarında objektifliklerini korumalarını istediğini belirtse de[25] İslâm tarihi içerisinde meselelerin tahlilinde başvurulan yollar, yapılan yorumlar, verilen uç örnekler ve bu örneklerin neredeyse her makalede geçmesi oryantalist bakışın kendini yenileyerek devam ettiğini göstermektedir.

25 *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, s. XIX.

**Bibliyografya**

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988-91.

Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VII, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1388/1969.

Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* Haydarâbâd: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1342 h.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *İbn Kesir Tefsiri*, çev. Savaş Kocabaş - Beşir Eryarsoy, I-XII, İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012

Kaya, Osman, "Kuran'ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2014):136-83.

Kermi, Meri İbn Yusuf'il, *Kuran'da Nasih ve Mensuh*, çev. Eyüp Aslan, 2. bs., İstanbul: Hak Yayınları, t.y.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ebû İshak İbrâhim, I-XX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985.

Nesefî, *Nesefi Tefsiri: Medârikü't-tenzîl*, çev. Şerafettin Şenaslan v.dğr., I-X, İstanbul: Ravza Yayınları, 2003-2012.

*The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, New Jersey-Oxfordshire: Princeton University Press, 2013.

Sâbûnî, M. Ali, *Safvetü't-tefasir*, çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz, I-VII, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1990-92.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhiz", *DİA*, 1993, VII, 24-26.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dili Kur'an Dili*, haz. İsmail Karaçam v.dğr., I-X, İstanbul: Feza Gazetecilik, t.y.,

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras, I-XII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974.

**Ayşe Şahin**

Doktora Öğrencisi,
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
doi: 10.26570/isad.346805

## 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 düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları ve Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV ISAM, Icadiye Baglarbasi Cad. 40, Baglarbasi 34662 Uskudar-Istanbul, 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 and Index Islamicus.