

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OSMANLI'DA TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ
KÂFİYEÇÎ 879/1474 ÖRNEĞİ

TAHA RIDVAN AKAY

2501160243

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİT ALİ GÜŞEN

İSTANBUL - 2019

TEZ ONAY SAYFASI

	T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI	
---	--	---

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : TAHA RIDVAN AKAY Numarası : 2501160243
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
HADİS Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİT ALİ GÜŞEN
Tez Savunma Tarihi : 25.06.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "OSMANLI'DA TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ KÂFİYECİ: 879/1474 ÖRNEĞİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulara sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / **OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA ERTÜRK		Kabul
2- DOÇ. DR. HALİL İBRAHİM KUTLAY		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİT ALİ GÜŞEN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. BEKİR KUZUDİŞLİ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU		

ÖZ

OSMANLI'DA TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ KÂFİyecî ÖRNEĞİ

TAHA RIDVAN AKAY

Hadis rivayetleri, yapı itibariyle Hz. Peygamber'in bir ânını aktaran metinler olması sebebiyle genellikle olayın bağlamını içermezler. Bu da Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonrasında bu tür rivayetlerin açıklanması ihtiyacını doğurmuştur. Nesillerin olayın bağlamından uzaklaşması nedeniyle başlayan sözlük formundaki çalışmalar, ilerleyen zamanlarda muhtevası genişleyen açıklama metinlerine dönüşmüş ve böylece ilk yazılı hadis şerhleri ortaya çıkmıştır. Gereksinimlerin farklılığı şerh faaliyetlerinin çeşitlenmesini etkilemiş, hicrî IV. asırda ortaya çıkan şerh çalışmaları içerisindeki tek hadis şerhçiliği, hadis literatür tarihinde erken dönemden itibaren yerini almıştır.

Osmanlı Dönemi ve Coğrafyası dâhilinde yoğun olarak kaleme alınan tek hadis şerhlerini genel bir değerlendirmeye tabi tutmak, bu çalışmanın merkezini oluşturmaktadır. Osmanlı'da bir gelenek halini alan tek hadis şerhçiliğinin gelişim çizgisini ve öne çıkan hususlarını incelemek, aynı zamanda döneme hakim olan fikrî akımları tanımamıza olanak sağlayacaktır. Osmanlı'da bilinen ilk tek hadis şârihi Kâfiyecî (ö. 879/1474), çeşitli alanlardaki birikimini, diğer eserlerinde olduğu gibi telif ettiği Hulâsatü'l-akvâl fî hadîsi "İnneme'l-a'mâl" adlı risalesine de yansıtmıştır. Söz konusu şerhin muhtevası ve yazımında takip edilen metodun irdelenmesi, bu araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis edebiyatı, Osmanlı hadis şerhleri, Tek hadis şerhçiliği, Osmanlı, Hadis Tarihi

ABSTRACT

SINGLE HADITH COMMENTARIES IN THE OTTOMAN EMPIRE THE KÂFİYECÎ EXAMPLE TAHA RIDVAN AKAY

Since they are structurally the texts that convey a moment of the Prophet, the hadith narrations usually do not include the context of the referred event. This inevitably led to the need to explain such narrations immediately after the death of the Prophet. The studies in the form of a glossary, for which started with the gradual divergence of generations from the context of the referred event, turned into explanatory texts whose contents were expanded in later times; and thus, the first written hadith commentaries emerged. The diversity of requirements influenced the diversification of commentary activities; emerging in the tenth century commentary tradition, the single hadith commentaries have taken its place in the history of hadith literature from the early period.

A general evaluation of the single hadith commentaries written extensively in the Ottoman period and geography constitutes the center of this study. Examining the development line and its prominent aspects of the single hadith tradition, which became a tradition in the Ottoman Empire, will also enable us to recognize the intellectual movements that dominate the period. The first known single hadith commentator in the Ottoman Empire, Kâfiyecî (d. 879/1474), as in various fields to his treatise, reflected the accumulation of knowledge to his work titled *Hulâsatu'l-akvâl fî hadîsi "İnneme'l-a'mâl"*. This study precisely aims to understand his method applied in content and writing of this tract.

Keywords: Hadith literature, Ottoman hadith commentaries, single hadith commentaries, Ottoman, Hadith History

ÖNSÖZ

Tarih boyunca sahip olduğu düşünceyi aktarmak isteyen birçok kitlenin kaleme aldıkları her eser, anlaşılmaya muhtaçtır. Anlatılmak istenenlerin kâğıda yansıyan yüzü olan lafzın, mana ile ilişkisinin ne derece olumlu yönde seyrettiği, farklı zamanlarda ve mekânlarda oluşan metinlerin açıklanma ihtiyacının gözlemlenmesiyle anlaşılır. Manayı lafza taşımanın zorluğuna bir de zamansal ve çevresel etkenler eklenince, metinlerin anlaşılma ihtiyacını artırmış; artan bu ihtiyaç şerhlerin edebiyat türleri arasında yerini almasını sağlamıştır. Anlama ve anlatma faaliyetinin tatbik edildiği alanlar olan şerhçilik, dinin aslî iki kaynağının anlaşılması adına yapılması ve İslam Tarihi içerisinde oldukça yoğun bir edebiyat türünü temsil etmesi sebebiyle önemli bir yer tutar.

Hadis ilim dallarından biri olarak görülen “hadis şerhçiliği”, birçok ilmî disiplini barındırması nedeniyle araştırma alanı oldukça geniştir. Zaman içerisinde birçok farklı türde eserler verilmeye başlanmış, muhtevası gittikçe genişleyen şerhler ortaya çıkmıştır. Erken dönemlerde (hicrî IV. asır) kaleme alınan bu eserler yanında “tek hadis şerhleri” de yerini almıştır. Osmanlı Devleti’nin İslam topraklarında söz sahibi olmaya başladığı (hicrî VII. asır) döneme gelindiğinde, yoğun olarak yazılan “tek hadis şerhleri” özelinde, hadis şerh edebiyatının hangi konumda olduğu ve öne çıkan özellikleri, bu çalışmanın merkezini oluşturmaktadır.

Tavsiyede bulunarak bu çalışmanın belirlenmesine yardımcı olan Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu’na, başından itibaren teşvikiyle tezimin bu aşamaya gelmesinde büyük pay sahibi olan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen’e çok teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamın özellikle tahkik bölümünde yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay ve İsam araştırmacılarından Selman Sucu’ya katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, bu çalışmamda desteklerini esirgemeyerek her daim hissettiren eşime ve aileme, teşekkürü borç bilirim.

İzmir, 2019

Taha Rıdvan AKAY

İÇİNDEKİLER

ÖZ	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DA TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ

1. HADİS ŞERHÇİLİĞİ	4
1.1. Şerh Kavramı ve Çerçevesi	5
1.2. Hadis Şerhlerinin Tarihi Gelişimi.....	6
1.2.1. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Şerhçilik	6
1.2.2. Şerh Edebiyatının Osmanlı'daki Yansımaları.....	11
2. TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ.....	14
2.1. Tek Hadis Şerhlerinin Oluşum Süreci: Öne Çıkan Etkenler ve Özellikleri.....	14
2.2. Osmanlı'da Kaleme Alınan Tek Hadis Şerhi Çalışmaları	18
2.2.1. IX. Asır	18
2.2.2. X. Asır.....	21
2.2.3. XI. Asır	27
2.2.4. XII. Asır	36
2.2.5. XIII. Asır.....	47
2.2.6. XIV. Asır.....	56
2.2.7. Kendisine Tek Hadis Şerhi Nispet Edilen Alimler.....	59
2.2.8. Değerlendirme	62

İKİNCİ BÖLÜM

KÂFİYEÇÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

1. VIII.-IX. (XIV.-XV.) YÜZYILLARDA ANADOLU ve KÂHİRE ARASINDA SİYASÎ ve İLMÎ HAYAT	64
1.1. Anadolu Coğrafyasında Siyasî Oluşum ve İlmî Durum	64
1.2. İlmî Yolculuk Mekanları (Rıhleler).....	67
1.3. Kâhire ve Şam (Dımeşk) Coğrafyasında Siyasî Oluşum ve İlmî Durum	71

2.	İLİM HAYATI VE ESERLERİ	77
2.1.	İsmi, İlim Hayatı ve Vefatı.....	77
2.2.	Hocaları ve Öğrencileri.....	79
2.3.	Mîzâcî ve İlmî Konulardaki Tutumu	82
2.4.	Eserleri	85
2.4.1.	Tefsir	85
2.4.2.	Hadis	86
2.4.3.	Kelâm	86
2.4.4.	Fıkıh	87
2.4.5.	Tasavvuf.....	87
2.4.6.	‘İlmu’-n-nefs.....	88
2.4.7.	Arap Dili	88
2.4.8.	Tarih.....	89
2.4.9.	‘İlmu’l-Hendese.....	89
2.4.10.	‘İlmu’l-hey’e	89
2.4.11.	Farklı İlim Dalları.....	89
3.	KÂFİYECÎ’NİN İLMÎ KONUMU.....	91
3.1.	Tefsir İlmindeki Yeri	91
3.2.	Hadis İlmindeki Yeri	93
3.3.	Kelâm İlmindeki Yeri	94
3.4.	Ruh, Nefis ve Bilgi Kaynakları Hakkındaki Düşünceleri.....	95
3.5.	Tarih İlmindeki Yeri	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HULÂSATU’L-AKVÂL ADLI ESERİN TAHLÎL ve TAHKÎKİ

1.	ESERİN TANITIM VE TAHLÎLİ	99
1.1.	Eserin İsmi ve Müellife Nispeti.....	99
1.2.	Nüshalar ve Özellikleri	100
1.3.	Eserin Yazılış Gayesi	100
1.4.	Eserin Muhtevası	101
1.5.	Eserin Tahlîli	103
1.5.1.	Kâfiyecî’nin Eserde Takip Ettiği Metot ve Kullandığı Kaynaklar	106
1.5.2.	Tahkik Çalışmasında İzlenen Yöntem.....	109

2. ESERİN TAHKİKİ.....	110
الباب الأول في الاصطلاحات التي يحتاج إليها المحدث	110
[شروط قبول الحديث]	112
[صحّة حديث "إنّما الأعمال بالنيّات..."]	114
[أهميّة حديث النية للإسلام والعلم]	115
[البحث عن سبب الورود ورجال السند]	116
[تبديل بين لفظتي "النبي" و"الرسول" هل يجوز أم لا؟]	118
الباب الثاني فيما يتعلّق بقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "إنّما الأعمال بالنيّات" لغةً وصرفاً ونحواً وبياناً وفقهاً	118
وغير ذلك	118
[المبحث الأول [عن عمل "ما"]]	118
[المبحث الثاني [عن إفادة قصر "إنّما"]]	119
[المبحث الثالث [لفظ "إنّما" أيفيد القصر لغير جهالة أو إنكار المخاطب؟]	121
[المبحث الرابع [لفظ "إنّما" أيفيد قصر الأفراد أم القلب؟]	122
تنبيه	122
[التعريف]	124
[هل يحتاج العمل إلى النية؟]	124
[هل النية تؤثر الأعمال؟]	127
[هل يمكن أن يصار إلى المجاز في حديث النية]	130
[كيف نقدر متعلّقاً]	131
[الأقوال عن المقدّر]	133
[تعريف وشرط الاجتهاد]	136
[مجتهد هل مصيب كلّ وماذا يفيد دليله؟]	138
[التكليف بالعمل وبايقاعه]	141
[أنواع الأعمال]	143
[إفادة المتعلّق وحرف الباء]	143
[مبحث كلمة النية]	145
[فهل بين حديثين تعارض؟]	147
[الإخلاص]	148
الباب الثالث في بيان خاتمة هذا الحديث أعني قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "وإنّما لكلّ امرئ ما نوى" إلى	150
آخره	150
[الاستنباط في النية]	151
[الهجرة إلى الله ورسوله]	152
[الهجرة الى الدنيا يصيبها أو...]	155

[مبحث عن ذكر البخاريّ حديث النّية]	157
[خاتمة وقيد الفراغ]	158
SONUÇ	160
KAYNAKÇA	163
EKLER	177



HARİTA LİSTESİ

Harita 1: Osmanlı'ya Katılmadan Önce Bergama'nın Durumu	67
Harita 2: Tatarlar'ın Yaşadığı Coğrafyada Hâkim Olan Siyasi Güçler	70
Harita 3: XIV. yy.'da Önemli Bir Güç Olan Timurlar'ın Hâkimiyet Alanı	71
Harita 4: XIII. yy.'da Kurulan Memlükler'in Ulaştığı En Geniş Sınırlar	73



KISALTMALAR LİSTESİ

age	:	Adı geçen eser
agm	:	Adı geçen makale
agt	:	Adı geçen tez
AÜİİFD	:	Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
b	:	Bin
Bkz	:	Bakınız
çev	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
HÜİFD	:	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ktp	:	Kütüphanesi
nr	:	Numara
ö	:	Ölüm tarihi
s	:	Sayfa
Sbe	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TALİD	:	Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
thk	:	Tahkik yapan
ty	:	Tarih yok
vd	:	Ve devamı
vr	:	Varak
yy	:	Yayın yeri yok

GİRİŞ

Edebiyat ürünlerini ortaya çıkaran önemli etkenlerin bulunduğu göz önüne alınırsa, şerhlerin ortaya çıkışının ve süreç içerisinde gösterdiği gelişimin takip edilmesi, söz konusu edebiyatın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Şerhlerin bizlere sunduğu birçok ilmî, kültürel, tarihî hatta siyasî veri ve fonksiyonları vardır. Bu fonksiyonları fark edip belirgin hale gelmesini sağlamak, incelikte takip edilen süreç içerisinde konumlandırılmasını ve tarihle olan bağımlı anlamlandırmayı gerekli kılar.

İslâmî ilimler içerisinde Kur'an'ın ve Sünnet'in uygulanabilirliği açısından tetkik edilmesi, onların anlaşılması kaçınılmaz iki şer'î kaynak olarak görülmesini sağlamıştır. Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik faaliyetlere genellikle tefsir adı verilirken; farklı şekillerde kendini gösteren bu edebiyat türü, hadis ilmî faaliyetlerinde ise 'hadis şerhçiliği' olarak karşımıza çıkar. Bahsi geçen farklılık, şerhçiliğin değişik versiyonlar ve isimler altında kaleme alınmasından kaynaklanmaktadır. Hadis ilminde de şerhçilik, ilk nüveleri hadis ilminin alt dalları olarak belirginleşecek olan garîbu'l-hadis gibi farklı adlar altında gelişmeye başlamıştır.

Tarihi olarak ilk hadis şerh uygulamalarını Hz. Peygamber'e kadar dayandırmak mümkündür. Sahabe dönemiyle artış gösteren anlama faaliyetleri, zamanla 'hadis şerhçiliği'nin birbirinden ayrı türleri olarak kendini göstermiş, şekil ve muhteva açısından zenginleşen bir şerh edebiyatı şeklinde sürmüştür. Önceleri hadislerdeki umûmun anlayamayacağı bir takım belli başlı kelime ve sözcük öbeklerinin açıklanması şeklinde ortaya çıkan hadis şerhçiliği, sonraları bazı tasnif edilmiş kitaplardaki seçilmiş hadisler, ardından belli hadis kitaplarındaki her türlü düzenlemeye bağlı kalmak şartıyla eserin tüm veya bir kısım hadislerini şerh etme¹ şekliyle belirgin bir hal almıştır.

Tasnif edilmiş hadis kitaplarından veya İslâmî ilimlerin diğer alanlarında yazılan çeşitli eserlerden seçilen bir hadis üzerine yapılan şerhler, hadis edebiyatındaki yerini hicrî IV. asırda almıştır.² Bu durum, "tek hadis şerhleri" ile tasnif edilen belirli eserlerin üzerine yapılan geniş muhtevalı şerhlerin oluşum aşamasında bir paralellik

¹ Zişan Türkan, **Hadis Şerh** Geleneği, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2011, s. 59.

² Bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1998.

söz konusu olduğunu gösterebilir. Tezimizin ana konusu, “tek hadis şerhçiliği”ni Osmanlı Dönemi ile sınırlayarak, bu geleneğin gelişim çizgisini takip etmektir.

Araştırmanın kaynakları arasında yer alan Mustafa Canlı’nın *Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, Zişan Türcan’ın *Hadis Şerh Geleneği* ve Nuri Topaloğlu’nun *Tek Hadis Şerhleri* adlı eserleri, çalışmamızla yakından ilgilidir. Bununla birlikte Mustafa Canlı, ilk dört asırla sınırladığı çalışmasında, şerhçilikle alakalı kavramlar ve şerh yöntemleri üzerinde durmuştur. Bazı temel hadis kitapları özelinde şerh geleneğinin gelişimini inceleyen Zişan Türcan, rivayetleri belli açılardan ele alan eserler, tek hadis şerhleri veya kırk hadis şerhlerini konu edinmemiştir.

Tezimizin başlığını doğrudan ilgilendiren Nuri Topaloğlu’nun çalışması ise şerhlerin muhtevasına yönelik, hadis metni dışında bilgi vermemiştir. Topaloğlu, her ne kadar sonuç kısmında bazı rakamsal tespitlerde bulunsa da içeriğinden anlaşıldığı üzere çalışmasını daha çok bibliyografik bir eser görünümünde kaleme almış, şerh literatürü içerisinde tek hadis şerhçiliğinin konumlandırılmasına dair yorum yapmamıştır. Ayrıca kataloglamanın hala devam ettiği bu dönemde, kütüphanelerde birçok yeni eser tespiti devam etmektedir. Bu nedenle tek hadis şerhleriyle ilgili yapılan çalışmalarda eksik kalan tarafların olduğunu söylememiz mümkündür.

Araştırmamızda, Türkiye ve ülke dışında bulunan kütüphanelerin katalogları, tarih ve tabakat eserleri önemli bir yer tutar. Özellikle Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Milli Kütüphanelerin internet üzerinden yayınlanan katalogları, İSAM ve Yazmalar.gov.tr web sitelerinin katalogları yanında, yurt dışındaki kütüphanelerde bulunan yazma eser kısımlarının yine internet üzerinden taramaya imkan veren katalogları da kaynaklarımız arasındadır.

Bu çalışmada, Osmanlı’da yazılan görme imkanı bulduğumuz tüm tek hadis şerhlerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Şerhçilik ve tek hadis şerhleriyle ilgili kaleme alınan çalışmalar bulunsa da bizim tek hadis şerhçiliği ile alakalı topladığımız malumatlar, bulduğumuz yeni eserleri okuyucuya tanıtmaya imkanı vermiştir. Aynı zamanda tespit edeceğimiz tek hadis şârihlerinin biyografilerine ve yazdıkları eserlerin muhtevasına dair kısaca bilgi verilmesi, tek hadis şerhçiliği hakkında önemli ipuçları sağlayacaktır. Ayrıca Süleymaniye ve Milli kütüphanelerde bulunan yazma eser

müelliflerinin biyografisi hakkında bilgi sahibi olunamaması veya eserin muhtevasının hadis şerhiyle ilgisi olmaması nedeniyle, bu tür eserler Osmanlı Dönemi'ne ait tek hadis şerhi olarak değerlendirilmemiş, ayrı bir başlık altında toplanması amaçlanmıştır.

Bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde şu sorulara cevap arandığını belirtmemiz gerekir:

Ortaya çıkan edebiyat ürünlerinin bir ihtiyaca binaen kaleme alındığı göz önünde tutulursa, “tek hadis şerhçiliğini” ortaya çıkaran ihtiyaç nedir?

“Tek hadis şerhçiliğinin” özellikle Osmanlı Dönemi için hadis edebiyatı tarihinde bir gelenek halini aldığı ve ayırıcı hususları olduğu söylenebilir mi?

Osmanlı topraklarıyla sınırladığımız bu tezde, o dönemdeki siyasi etkenlerin hızlı değişimlere maruz kalması nedeniyle, ele alacağımız eser sahibi alimleri belirlememiz kolay olmamıştır. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin ulaştığı Şam, Mısır, Bağdat gibi bölgelerde en az bir asır boyunca hakimiyet kurmuş olmasını esas alarak şârihleri belirledik. Bu seçimde alimler, Osmanlı topraklarında doğup yetişmiş veya başka bölgelerde doğduğu halde Osmanlı topraklarına nispet edilerek meşhur olması, bizim için kriter olarak öne çıkmıştır.

Şerhçiliğin bir anlamda şârihin birikimini yansıtabilme olanağı yakaladığı bir alan olduğu ve o dönem için hem nazarî hem nakli ilimlerde yetkin alimlerin bulunduğu bilgisini değerlendirmek, tezin amaçları arasında yer almaktadır. Bu nedenle bulunduğu coğrafî ve siyasal durumu da göz önünde bulundurarak, Osmanlı'da bilinen ilk tek hadis şârihi Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve *Hulâsatü'l-akvâl* adlı eseri, tezimizin uygulama alanı olarak gördüğümüz ikinci ve üçüncü bölümünde incelenecektir. Aynı zamanda eserlerini incelediğimiz ikinci bölümde, müellifin bilgi birikimi ve düşünce dünyasını, telif ettiği tek hadis şerhine nasıl yansıttığına dair olası etkenleri de paylaşmış olacağız.

Üçüncü bölümünde ise, örnek mahiyetinde müellife ait “*Hulâsatü'l-akvâl fi hadîs İnneme'l-a'mâl*” adlı eserin inceleme ve tahkiki ele alınacaktır. Böylece okuyucular için, ilk bölümde teorik olarak irdelenen “tek hadis şerhi” edebiyatını, özellikle üçüncü bölümde pratik olarak inceleme fırsatı doğmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DA TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ

1. HADİS ŞERHÇİLİĞİ

Dinin tebliğ, tebyîn ve teşrî'iyle sorumlu olan Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama faaliyetlerini sünneti üzerinden ulaştırması, sünnetin taşıyıcısı konumunda olan hadisleri mühim bir noktaya yerleştirmiştir. Bu ehemmiyet, hadisleri anlaşılması zaruri birer veri kaynağı haline getirmiş, farklı ilmî metinlerde olduğu gibi hadislerin de bir nevi tebyin görevinin devamı niteliğindeki açıklanma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu ihtiyaç başlarda sözlü olarak karşılanmakla birlikte sonraları hadislerin tedvin ve ardından tasnif edilmesiyle yazılı şekilde farklı çeşitlerde açıklanarak şerh adı altında gelişimini sürdürmüştür.

Hadis edebiyatının tasnif döneminde oldukça önemli bir yer tutan şerh eserleri, müelliflerin, lügat açısından farklı manalara delaleti mümkün garib³ ve müşkil lafızlı hadisleri açıklamak, sarf, nahiv, fıkıh, belagat, hadis usulü gibi ilim dalları açısından incelemeye tabi tutmak amacıyla kaleme aldıkları edebiyat ürünleridir. Şerh kelimesi kullanılarak veya kullanılmadan muhtelif bakış açılarına göre yazılan farklı hacimlerdeki bu edebiyat, daha dar çerçevede yazılmış olan haşiye, ta'lik, telhîs ve tercüme ile devam etmiştir.⁴

Şerh eserleri muhteva açısından sadece hadis ilmiyle sınırlı kalmamış olup birçok nazari ve nakli ilimlerden oldukça derin bir birikimi içinde barındırır.⁵ Bu birikimlerin sahip olduğu derinliği incelemek, ilimlerin birbiriyle olan ilişkisinin hangi boyutta olduğunu gösterebilir. Hz. Peygamber'e dayandırılan her sözü, fiili, takriri, ahlaki ve fiziki davranışları anlatan ve hadis ilminin konusu olan rivayetlerin şerhlerini, kavramsal açıdan tarif etmek, meselenin sınırlarını çizmede fayda sağlayacaktır.

³ Hadis metninde geçen ve az kullanılması dolayısıyla anlaşılması güç olan kelimelere verilmiş bir isimdir. Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s. 115

⁴ İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 180; Ta'lik, telhîs ve tercüme faaliyetlerinin şerhle olan ilişkisi için bkz. Sadık Yazar, "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2011, s. 13-15.

⁵ İsmail Lütfi Çakan, **a. g. e.**, s. 181

1.1. Şerh Kavramı ve Çerçevesi

Sözlükte, genişletmek, özü ortaya çıkarılan her şey⁶, tefsir etmek, kapalılığı ortadan kaldırmak⁷, gizli veya karmaşık bir şeyi açıklamak, etten bir parça veya dilim koparmak⁸ anlamlarına gelen şerhin, anlaşıldığı üzere müşkil olan meseleleri tek tek ele alıp incelemek suretiyle açıklamak manasına geldiği söylenebilir. Ayrıca Hattâbî (ö. 388/998), şerh için sırasıyla tefsir, izah, beyan, delâlet ve keşf kelimelerini kullanmaktadır.⁹

Şerhin manalarından biri olan “hıfz”, şerh yapılırken metnin işaret ettiği esas manadan uzaklaşmadan, aslı muhafaza etmek anlamını barındırır. Örneğin Yemenlilerin dilinde şârih, kuşlardan ve diğer zararlı mahlûkattan ekini koruyan manasında kullanılmaktadır.¹⁰ Bu sözlük anlamından hareketle şerhin var olan birikimi muhafaza edip sonraki nesillere aktardığına temas etmekte fayda vardır.¹¹

Terim olarak şerh, herhangi bir veya birçok hadisi, Arapça dil kaidelerine ve şer’î yöntemlere uygun olarak, şârihin gücü nispetinde Hz. Peygamber’in muradını açıklaması sonucu meydana gelen telif türüdür.¹²

Şerhler, müelliflerin hadis usulüne göre her hadisi değerlendirerek, kaynaklarını tahkik etmesi, içerdiği lafız ve manalarla ilgili edebî yönleri kavrayarak içindeki fikhî hükümleri doğru olarak tespit edip uygun metotlarla açıklanmasıyla meydana gelir. Bu sebeple şerhler, telif türlerinin en zoru ve hadis alanında yapılan çalışmaların en geniş olanıdır.¹³ İbn Haldun (ö. 808/1405) da *Mukaddime*’sinde, âlimlerin, Buhârî’ye şerh yazmayı ağır ve meşakkatli bir iş saydıklarını kaydetmekle¹⁴ bahis konusu zorluğa işaret etmektedir.

⁶ Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve’l-muhîtl’l-a’zam*, III, 107.

⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*, I, 378.

⁸ Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulkadir, *Muhtâru’s-sihâh*, s. 140.

⁹ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, (mukaddime), I, 2.

¹⁰ Mustafa Canlı, “Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 1998, s. 7; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, II, 498.

¹¹ Bkz. Zîşan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 9.

¹² Taşköprüzade, *Miftâhu’s-sa’âde*, II, 341.

¹³ Mansur Ali Nâsîf, *et-Tâcu’l-câmi*, I, 13.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul, 1983, II, 1042.

1.2. Hadis Şerhlerinin Tarihi Gelişimi

Bir metnin tamamlanma sürecinden sonra artık bu metnin açıklanma ihtiyacı ortaya çıkar.¹⁵ En yakın ele alabileceğimiz örneklerden biri Kur'an-ı Kerîm'dir. Ayetler inerken de bazen açıklanması istenen yerler olmuşsa da sistematik bir şerh faaliyetinden söz edilmesi mümkün değildir. Hadislerin toplanma ve sıhhati hakkında hükmî faaliyetleri içeren kitaplaşma süreci de tamamlanma aşamasına dahildir. Böylece objektif kriterler yakalanmaya çalışılarak hadis kitaplarının telifi ardından, sistematik şerhçilik artarak devam etmiştir. Bu faaliyetlerin normal birer süreç olduğunu, tarihte eski metinlerin açıklanmasından ve eser üzerine farklı yorumlar yapılmasından anlıyoruz.

Kesin sınırlarla birbirinden ayrılması mümkün olmayan tarihi süreç; Osmanlı Devleti'nin kurulmasına kadar olan çalışmaların genel değerlendirmesi, ardından Osmanlı topraklarında yaşayan alimlerin şerh edebiyatı alanında öne çıkan özellikleri ve ortaya koydukları faaliyetlerin gelişimi olmak üzere, iki kısımda incelenecektir.

1.2.1. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Şerhçilik

Hız. Peygamber hayattayken anlaşılmayan yerleri açıklaması veya kendisine sorulan sorulara cevap vermesi mümkünken, vefatından sonra bu görevi ilk yüklenenler sahabe ve tabiîn olmuştur. Bu dönemdeki ihtiyaç, henüz itikadi, fikhî ve tasavvufî ekollerin (tam olarak) oluşmaması nedeniyle, uğraşısı ilim olan kimselerin yaptığı açıklamalar, lafzı anlama çabasıyla sınırlı kalmıştır.¹⁶

İslam Devleti genişlemeye başlayınca çeşitli dil ve medeniyet mensubu kimselerin Arap diline duydukları ihtiyaç, Araplarınkinden daha fazlaydı. Bu sebeple edebiyat ve dil âlimlerinin çoğunluğunu, bu tür insanlar oluşturuyordu.¹⁷ Hız. Peygamber'den sonra yapılan fetih hareketleriyle beraber farklı coğrafyalara ulaşan dini bilgi birikimini taşıyan metinlerin anlaşılması noktasında, kültürel bir kriz

¹⁵ Rivayetlerin yazıya dökülmesiyle, zihnin metinler üzerinde daha sistemli çalışabilmesi ile ilgili bkz. Zışan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009/1, c. 8, sayı: 15, s. 108; Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul.

¹⁶ Nitekim şerhin ilk türlerinden garîbu'l-hadîs ilmi de bu amaçla ortaya çıkmış ve gelişimini sürdürmüştür. Her ilimde olduğu gibi bu alanda da oluşum aşamasının ilk işaretleri basit şekillerde kendini göstermiştir.

¹⁷ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, I, 269.

doğmuş, hadislerin de Kur'an-ı Kerîm gibi açıklanması/yorumlanması suretiyle bu kriz engellenmek istenmiştir.¹⁸

Yeni kültürlerle karşılaşma sebebiyle ortaya çıkan zorluklardan önce, Arap dilinin kendi içinde dahi lehçelere ayrılması, kapalı lafız ve manaların bulunması, açıklanma ihtiyacını ortaya çıkaran önemli etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sayılan sebeplere ek olarak hadislerin dinin ikinci kaynağı olmasıyla birlikte, zamanın ve mekânın şartlarına göre yeniden yorumlanması ve hüküm çıkarma ihtiyacını da katmak mümkündür. Bununla beraber Kur'an ve sünnetin her çağa hitap etme özelliği, aynı esere farklı zamanlarda veya çevrelerde yaşayan kişiler tarafından şerh yazmanın gerekçelerindendir. Söz konusu gerekçenin, şerh eserlerinin yenilenmesinin altında yatan temel sebeplerinden olduğu söylenebilir.¹⁹

Şerh faaliyetinin ortaya çıkmasındaki mevcut ihtiyaçları dile getiren alimler bulunmaktadır. Buna en güzel örneklerden biri olan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656), şerh ihtiyacını şu üç durumla açıklamıştır:²⁰

1. Oldukça maharetli bir müellif, kuvvetli bir zihin ve anlatım güzelliğine sahip olması sebebiyle derin manaları, anlatılmak isteneni yansıtacak şekilde veciz sözlerle ifade edebilir. Müellif seviyesinde olmayan bir başkası anlama noktasında zorluk çekebilir ve derin manalı bu ifadelerin bir kısmını anlarken diğer kısmını anlamayabilir. Böylece gizli manaların açıklanması için daha geniş şekilde ifade etme ihtiyacı ortaya çıkar. Bundan dolayı bazı âlimler kendi eserlerine şerh yazmışlardır.

2. Müellif açıklığına binaen veya başka bir ilmin konusu olan kuralların bazı ön bilgilerini zikretmeyince, bazı hükümlerin illetleri kapalı kalır ve müellifin açıklamayı ihmal ettiği bu ön bilgilerin şârih tarafından açıklanma ihtiyacı ortaya çıkar. Böylece şârih ilgili konuda zikredilmesi uygun olmayan bilgileri imkân dâhilinde açıklar.

¹⁸ Bkz. Mecdüddin b. el-Esîr el-Cezerî, **en-Nihaye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser** I-V, thk. Tahir Ahmet-Mahmud et-Tanâhî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty., I, 5.

¹⁹ İsmail Lütî Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 183.

²⁰ Katip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, I, 36 vd.; Ayrıca bkz. İsmail Lütî Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 182 vd.

3. İfadelerin manası tevil edilebilir, letafet dolu veya mecaz anlamlı olması sebebiyle, musannifin amaç ve tercihinin hangi yönde olduğunun açıklanması için şârihe ihtiyaç duyulur. Bazen de insan, önemli noktaları gözden kaçırmak veya gereksiz tekrarlarla bulunmak gibi hatalara düştüğünden bunlar hakkında uyarıda bulunmak gerekebilir.

Bu ihtiyaçlara dayanarak zikredilen; hadiste geçen müşkil lafızların açıklanmasını sağlayan garîbu'l-hadis, esbâb-u vurûdi'l-hadis, nâsihu'l-hadis ve mensûhuhu ve rivayetleri bütün olarak değerlendiren muhtelifu'l-hadîs²¹ ilimleri, şerhçiliğin ilk ürünleri olarak ortaya çıkmıştır. Sonrasında da aynı ilimlerin “Dirayet Açısından Hadis Metin İlimleri” başlığı altında verildiğinden dolayı, hadis metinlerini dirayet yönüyle inceleyen hadis şerhçiliğinin, söz konusu ilimleri kendisinde barındırdığı söylenebilir.²²

Şerh edebiyatının başlangıç faaliyetlerinden görülen garîbu'l-hadis ilmine dair ilk uğraşlar, Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), Malik b. Enes (ö. 179/795) gibi alimler tarafından, hicri ikinci asrın yarısına kadar dayansa da, sahabe ve tabiinden olan alimlerin hadislerin korunması ve doğru anlaşılması için yaptığı bazı açıklamaları göz önüne aldığımızda,²³ söz konusu faaliyetleri ilk asra kadar götürebiliriz.²⁴ Genel kabule göre bu alanda eser veren ilk alim, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Musennâ (ö. 209/824) kabul edilmiş, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.²⁵

Hicrî birinci asrın sonlarında sistemli tedvin faaliyeti başlayınca, özellikle hadis rivayetinin yaygınlaşmasıyla birlikte, yukarıda ifade ettiğimiz üzere genişleyen İslam

²¹ Bkz. Mustafa Canlı, **a. g. t.**, s. 93.

²² Bkz. Nurettin İtr, **Menhecu'n-Nakd**, s. 321 vd.

²³ Hz. Aîşe'nin, rivayetlerin doğru nakledilmesi veya anlaşılmasıyla ilgili sahabeye yönelttiği eleştiriler (Bkz. Bedruddin ez-Zerkeşî, **el-İcâbe li îrâdi mâ'stedrekethu 'Âiše 'alâ's-sahâbe**, Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1970) ve Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah gibi diğer sahabilerin hadislerde geçen bazı kelimeleri açıklamaları (**Müslim**, Eşribe, 32; **Müslim**, Buyû', 84), şerh edebiyatının ilk nüvelerinin sahabe dönemine kadar uzandığına gösteren örneklerdendir.

²⁴ Bkz. Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Otto, Ankara, 2014, s. 149-150.

²⁵ Ibnu'l-Esîr el-Cezerî, **en-Nihaye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser**, I, 5; Ayrıca Görmez'in, Garîbu'l-hadislerin sözlüklerden ayrıldığı özellikleri; anlambilim alanlarından kullanımbilime başvurmaları, semantik tahlile başvurmaları, fıkhu'l-hadîse temas etmeleri şeklinde sıraladığı üçlü değerlendirmesi için bkz. Mehmet Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 153-156.

coğrafyasında çelişkili görünen rivayetler çoğalmış ve bu sorunu çözmek adına, alimler hadisin dirayet yönüne daha fazla ağırlık vermişlerdir. Bu sebeple garîbu'l-hadis ilmi yanında, muhtelifu'l-hadîs/müşkilu'l-hadîs ve esbâb-u vurûdi'l-hadîs ilimleri mevcut problemleri çözmek için ortaya çıkan müstakil ilimlerden olmuştur.

Dil ağırlıklı değerlendirmelerin bulunduğu garîbu'l-hadîs ve muhtevaya yönelik açıklamaların bulunduğu muhtelifu'l-hadîs kitapları, kapsamlı olmamakla birlikte şerh niteliği taşıyan ilk hadis eserleri kabul edilmektedir.²⁶ Çelişkili görünen rivayetleri uzlaştırmayı konu edinen muhtelifu'l-hadîs ilmi alanında yazılan ilk eser, hicrî ikinci asırda yaşayan İmam Şâfiî'ye (ö. 204/819) aitken, rivayetlerin zaman ve mekan açısından bağlamını inceleyen esbâb-u vurûdi'l-hadîs ilmine dair verilen Ömer b. İbrahim el-Ukberî'ye (ö. 387/997) ait ilk eser,²⁷ tasnif safhasının geç dönemlerinde kaleme alınmıştır.

Hicrî ikinci asrın ortaları, yani tasnif dönemiyle birlikte, tedvin edilmiş malzemeler artık râvîlerine ya da konularına göre kitaplaştırılarak toplanmıştır.²⁸ Hadis rivayetlerinin kitaplaşma safhası sürerken hicrî III. asra gelindiğinde,²⁹ meşhur olan hadis kitapları³⁰ veya farklı kaynaklardan seçilen bazı hadislerin üzerine yazılan kapsamlı ve sistemli şerhler, dil ağırlıklı garibu'l-hadîs ve uzlaştırma amacıyla sınırlı açıklamalar yapan muhtelifu'l-hadîs çalışmalarının yerini almaya başlamıştır. Bununla birlikte sistemli hadis şerhleri yanında, geç dönemlere kadar söz konusu iki ilimde eser

²⁶ Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, **DİA**, XXXVIII, 559; Ayrıca benzer bir noktada, Zişan Türcan'ın “Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin faaliyetler daha öncesinde mevcut olmakla beraber, üç ile dördüncü asırlardan itibaren belli hadis kitapları üzerine odaklanmaya başlamıştır.” dikkate değer tespiti için bkz. Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, **HÜİFD**, s. 102.

²⁷ Ramazan Ayvalı, “Esbâb-ü vürûdu'l-hadîs”, **DİA**, XI, 362.

²⁸ İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 40. Tasnif dönemiyle birlikte doğrudan değerlendirmelerin yanında, konularına göre tertip edilen eserlerde konulan bâb başlıkları ve hadislerin içinde geçen bazı kelimelerin müellifleri tarafından açıklanması veya hadislerin belirli bir amaç gözetilerek tertip edilmesi de şerh edebiyatına dâhil edilebilir. Nitekim Malik, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi alimlerin kitaplarında bu konuda pek çok örnek bulunmaktadır. Özellikle Buhârî'nin bâb başlıkları için söylenen “فقه البخاري في تراجمه” (Buhârî'nin anlayış çizgisi, koyduğu bâb başlıklarındadır.” sözü, bunu kanıtlayan önemli bir husus olarak zikredilebilir. Bkz. Mustafa Canlı, **a. g. t.**, s. 195 vd.

²⁹ Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî (ö. 234/849), Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853), Muhammed b. Eslem (ö. 242/856) ve el-Bezzâr (ö. 292/955) gibi alimlerin günümüze ulaşmayan eserleri, müstakil şerh yazma geleneğinin hicrî üçüncü asra dayandığını göstermektedir. (Bkz. Mustafa Canlı, **a. g. t.**, s. 205)

³⁰ Yaygınlık kazanan Muvatta' ve Kütüb-i Sitte şerhleri, şerh edilen eserlerin önem kazanma sürecine paralel olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Zişan Türcan, **a.g.m.**, s. 115.

verilmeye devam edildiği, İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1209) telif ettiği *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* gibi kitaplardan anlaşılmaktadır.

Günümüze ulaşan ilk hadis şerhleri hicrî IV. asra aittir. Şerh niteliği taşıyan ilk eserler arasında, Hâkim et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ahlâbi'r-rasûl* ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Me'âni'l-ahbâr* (Bahru'l-fevâid) adlı tasavvufî içerikli telifleri zikredilebilir. Fıkîhî ağırlığın hissedildiği Tahâvî'ye (ö. 321/933) ait *Şerh-u Me'âni'l-âsâr* ve *Şerh-u müşkili'l-âsâr* adlı kitapları, “şerh” adıyla kaleme alınmış ilk eserlerdir. Belirli bir kitaptaki hadisleri açıklamak amacıyla telif edilen ve günümüze ulaşmış ilk eserse, Hattâbî'nin (ö. 388/ 998) Ebû Dâvûd'un Sünen'ine yazdığı *Me'âlimu's-sünen* adlı şerhidir. Aynı şekilde müellifin Sahîhu'l-Buhârî üzerine yazdığı *Î'lâmu's-sünen* şerhi, kendi ifadesine göre daha sonraki telifidir.³¹

Hadisleri yorumlayan eserlerin fıkîhî yönlerinin ağırlık kazanmış olması, üçüncü ve dördüncü asırlarda yazılan şerhlerin öne çıkan özelliklerindendir. Bu dönemde ricalin durumu, rivayetin farklı tarikleri, bab başlıkları ve hadislerle uyumu gibi hususlar şerhlerde çok az yer almaktadır. Ayrıca sonraki dönemlerde yoğun olmasına karşın, bu dönemde şerh edilen eserlerde müelliflerin görüşlerine dair değerlendirmelere de çok rastlanmamaktadır.³²

Tehzîb dönemi olarak nitelendirilebilecek hicrî V. asırdan itibaren yoğun bir şerh, haşiye ve ta'lik yazma faaliyeti başlamıştır.³³ İtikâdî, fıkîhî, tasavvufî vb. ekollerin de etkisiyle, çeşitli yönleriyle ele alınan hadisler, muhteva ağırlığı ve metodu farklı şekillerde şerh edilmiştir. Rical bilgisi, rivayet farklılıkları, mezhep görüşleri ve tartışmalarının daha fazla incelendiği,³⁴ Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhac* ve zirveyi temsil eden iki eser:³⁵ İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî* ve Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetu'l-kârî* adlı şerhlerin, söz konusu edebiyata önemli katkıları olmuş, sonraki dönemlerde bu edebiyat genişleyerek devam etmiştir.

³¹ Bkz. Salih Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, Sır Yayıncılık, Bursa, 2002.

³² Zişan Türkan, **a.g.m.**, s. 118, 120, 121.

³³ Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, **DİA**, XXXVIII, 559.

³⁴ Fikret Karapınar, Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, **Marife**, 2009, sayı:1, s. 93.

³⁵ Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, **DİA**, aynı yer.

1.2.2. Şerh Edebiyatının Osmanlı'daki Yansımaları

Coğrafi olarak başta Anadolu olmak üzere Balkanlar ve Ortadoğu, Osmanlı alimlerinin yetiştiği ve yaşadığı bölgelerdir. Anadolu ve Balkanlar'a doğru yapılan fetih hareketiyle (hicrî V. yüzyıl) bu topraklar, İslam beldesi haline gelmeye başlamış ve üç asır boyunca bu süreç devam etmiştir.³⁶

Hadis tarihi açısından oldukça geç sayılabilecek bir dönemde (hicrî VII. asır) kurulan Osmanlı Devleti'nin, Anadolu ve Suriye-Mısır gibi çevre bölgelerde yerleşme ve imar faaliyetlerinde ileri seviyeye gelmesi zaman almıştır. Dönem şartlarında ilmî faaliyetlerin sürdürüldüğü mekanlar arasında; cami, medrese, tekke ve zaviyeler olduğu düşünülürse, bu durumun, önemli alimlerin yetişmesindeki etkisini anlaşılır kılar. Ancak Selçuklular ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde Anadolu-Suriye-Mısır-Orta Asya arasında ilim yolculuğu yapmaları,³⁷ alimlerin birbiriyle irtibatının devamlı olduğunu ve ilim alışverişinin sürdüğünü gösterir.

Genel itibarıyla hadis faaliyetlerinin şerh ve haşiye dönemine denk gelen zaman diliminde hakim güç olan Osmanlı'daki³⁸ alimler, yazdıkları teliflerde, önceki dönemlerde kaleme alınan eserlerden şüphesiz etkilenmiş ve faydalanmışlardır. Bununla birlikte aynı kaynaklardan yararlanarak aynı yöntemlerle farklı yorum ve bilgi üretilmesi mümkün olmayacağı için, dönemin getirdiği şartlar çerçevesinde ilmi çalışmaların güncellenmesi söz konusudur. Bu sebeple geleneksel şerh edebiyatında kullanılan argümanlarda şekilsel ve muhteva yönünden değişimlerin boyutunu, bu dönemde kaleme alınan eserlerde incelemek gereklidir.

Nevevî'nin (ö. 676/1277) vefatından sonra kurulan (699/1299) Osmanlı Devleti'nde şerh faaliyetleri, hadis şerh literatür tarihinde, olgunlaşma veya zengin içerikli eserlerin verildiği döneme denk gelmektedir.³⁹ Nitekim yaklaşık bir asır sonra İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi alimler, şerh edebiyatında çok önemli bir yeri işgal eden eserlerini telif etmişlerdir. Zirveyi temsil eden söz konusu

³⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", **DİA**, III, 110.

³⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, I, 461. Örnek olarak; Molla Fenârî (ö. 834/1431), Kâfiyecî (ö. 879/1474), Molla Gürânî (ö. 893/1487) gibi alimler zikredilebilir.

³⁸ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", **DİA**, aynı yer.

³⁹ Zişan Türkan, "Osmanlı Dönemi Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, cilt 11, sayı: 21, 2013, s. 143.

eserlerin alandaki ihtiyacı büyük oranda karşılaması ve devletin kuruluş sürecinin devam etmesi nedeniyle, hadis, tefsir, tasavvuf, kelam, mantık ve tarih gibi birçok alandan faydalanarak bir hadis eserinin tamamına şerh yazma geleneği, Osmanlı'da az görülen bir durumdur.⁴⁰ Aksine geniş muhtevalı şerhlerde yer alan bazı açıklamaların gereksiz görülmesi nedeniyle eleştirilerin yer alması ve bununla birlikte detaylı anlatımların yapıldığı kısımların bulunmasından yola çıkarak,⁴¹ Osmanlı alimlerinin şerh yazımında kendine özgü bir metot takip ettiği söylenebilir.

Anadolu'da en çok Buhârî, *Meşâriku'l-envâr* ve *Mesâbihu'sünne* kitapları üzerine şerhler yazılmıştır. Bunun yanında az da olsa meşhur kütüb-i tis'a eserlerinden şerhi yapılan Müslim ve Muvatta gibi eserler de mevcuttur ancak bir eserin tamamını şerh etmeme veya bir kısmını şerh etme şeklindeki yaygın bir tavır söz konusudur ki bu, şerhlerin pratik amaçla yazıldığını gösterebilir. Farklı türde birçok eser telifi yapılan Osmanlı hadis şerh literatüründe, herhangi bir konuda muhteva ağırlığı bulunan hadislerin toplandığı eserler üzerine daha fazla mesai harcanması, dikkat çeken bir husustur. Bunun en güzel örneklerinden biri, Sâgânî'ye (ö. 650/1252) ait yukarıda zikredilen *Meşâriku'l-envâr*'ı üzerine İbn Melek'in (ö. 797/1394) *Mebâriku'l-ezhâr* adıyla yazdığı şerhtir. Ayrıca tek hadis veya kırk hadis gibi belirli sayıdaki hadis veya hadislerin şerh edildiği eserler de Osmanlı'da yazılan eserler içerisinde yoğunluk kazanmıştır.⁴²

Şerh karakteri taşıyan bu çalışmalar, genel olarak şerh, haşiye, ta'lik, tercüme-şerh ve muhtasar-şerh olarak yapılmıştır. Bununla beraber hadis şerh edebiyatında kaleme alınan eserleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, şerhleri şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür:

-Şerhçiliğin ilk nüveleri kabul edilen garîbu'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadîs ilimlerinde yazılan eserler

⁴⁰ Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2018, s. 336.

⁴¹ Özellikle Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488), Buhârî'ye yazdığı *Kevseru'l-câri* şerhinde yaptığı eleştirilerin değerlendirmesi için bkz. Zişan Türkan, *agm*, s. 153 vd.

⁴² Bu paragrafın özetlendiği makale için bkz. Zişan Türkan, "Osmanlı Dönemi Şerhleri", *TALİD*, 143-164.

-Muhtevasında fıkıh, tasavvuf, dil alanlarından birinin ağırlığı hissedildiği şerhler

-Birden fazla konuyu barındıran (Câmî‘,musannef vb.) meşhur bir kitabın tamamı veya bir kısmı üzerine yapılan şerhler

-Meşhur olan veya ikinci derecedeki hadis kaynaklarından belirlenen bir konu (fıkıh, züht, ahlak vb.) veya amaç (Buhârînin sülâsiyyâtı vb.) etrafında derlenen eserlerin veya bu eserlerin muhtasarları üzerine yapılan şerhler

-Belirlenen bir sayıda derlenen eserler veya seçme hadisler (tek, kırk, yüz hadis) üzerine yazılan şerhler

Buraya kadar hadis şerh literatür sürecini, Osmanlı öncesi ve sonrası halinde genel olarak işlememiz, Osmanlı’daki hadis şerh faaliyetlerinin, söz konusu süreç içerisinde nerede ve hangi şekilde durduğu hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayacaktır. Böylece yukarıda sayılan şerh türlerinden sonuncusu ve bizim tezimizin merkezini oluşturan *tek hadis şerhlerinin*, konumuz açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır.

2. TEK HADİS ŞERHÇİLİĞİ

Kavram olarak “tek hadis şerhçiliği” ifadesinin kullanılmaya başlanması günümüzde ortaya çıkmıştır. Bir eserin içinde garîbu’l-hadis türünden yapılan kısa kelime izahları yerine müstakil olarak belirli bir hadisin tamamını şerh etme süreci, belirli bir kitap üzerine yapılan günümüze ulaşmış şerh eserleriyle yakın zamana tekabül eder. Nitekim *Şerh-u Ebû ‘Umeyr* adıyla bize ulaşan ilk tek hadis şerh sahibi İbnu’l-Kâs (ö. 335/946) ve Hattâbi (ö. 388/998) iki ayrı türde eser veren ilk şârihlerdir. Kapsamlı şerhlerde yapılan çok yönlü incelemeyi, tek hadis şerhlerinde de gördüğümüz için, *tek hadis şerhlerini* muhtelifu’l-hadîs veya garîbu’l-hadis edebiyatının bir parçası kabul etmek doğru olmayacaktır. Çünkü parçacı yaklaşım sergileyen bu tür ilimler yanında, genişliği değişmekle birlikte hadisleri çoğunlukla bütünüyle ele almış tek hadis şerhlerini, şerh edebiyatının alt dallarından müstakil bir tür olarak görmek gerekir.

Hadis şerh edebiyatında *tek hadis şerhleri*, hadis sayıları esas alınarak hazırlanan büyük ve küçük koleksiyonların şerh edildiği eserler içerisinde yer alır. Bir müellifin herhangi bir sebepten dolayı “seçtiği bir hadis üzerine”, önceki alimlerin yorumları beraberinde, kendi birikimini aktarma alanı görerek yaptığı açıklamaların yer aldığı risalelerdir. Tek hadis şerhlerini müstakil bir tür olarak ortaya çıkmasına etki eden birden fazla sebep olabilir. Ayrıca kapsamlı şerhlerde görüldüğü gibi bu tür eserlerin, zamanla insanların ihtiyacını karşılamak için şekil ve muhteva yönünden değişime maruz kalması kaçınılmazdır.

2.1. Tek Hadis Şerhlerinin Oluşum Süreci: Öne Çıkan Etkenler ve Özellikleri

Hadis şerhlerinin bir ilim dalı olarak tarif edilmesi,⁴³ dönem içerisindeki konum itibarıyla önemini ve genelde şerh, özelde hadis edebiyatına katkısını göstermektedir. Hadis şerhlerinin sadece anlaşılması zor bir takım kelimeleri açıklamaktan ibaret olmadığı açıktır. Diğer İslâmî ilimler açısından hadislerin tek tek ele alınması, karşılıklı olarak ilimlerin birbirine kaynaklık yaptığını göstermektedir.⁴⁴

⁴³ Taşköruzade, *Miftâhu’s-sa‘âde*, II, 341.

⁴⁴ İsmail Lütfi Çakan, *a. g. e.*, s. 183

Tek hadis şerhleri dışında, belirli sayıda hadisleri içeren şerhler mevcuttur. Belirli sayıda hadisler üzerine yapılan şerhlerin sayı bakımından farklılık arz etmesiyle beraber, bazı sayıların öne çıktığı görülmektedir. Bu sayıların öne çıkmasında, bir rivayetin kırk hadis⁴⁵ şerhlerine etki etmesinde olduğu gibi diğer belirli sayıda hadis üzerine yapılan şerhleri de bir takım hususların etkilemiş olması muhtemeldir.⁴⁶

İlk dönemlerde hadisle doğrudan ilgisi olmayan bazı eserlerde belirlenen bir hadis üzerine yapılan yorumlar, ilerleyen zamanlarda müstakil risaleler halinde tek hadisin incelemesinde yer almıştır. Geniş muhtevalı hadis veya hadis dışı alanlarda yazılan eserlerde yapılan şerh faaliyetini müstakil hale getiren en önemli sebeplerden biri de ihtisaslaşma ve ilimlerin teferruatlı hale gelmesidir. Genel ve geniş muhtevalı şerhlerin ardından, özele inen, ayrıntılı, mesele çözme odaklı açıklama metinleri oluşmaya başlamış ve tek hadis şerhçiliği, sürecin zirvesini temsil etme noktasına gelmiştir.

Önceki dönemlerde bulunmakla birlikte, konumuzun ana çerçevesini belirleyen tek hadis şerhleri, Osmanlı alimleri tarafından yoğun olarak kaleme alınan şerh türlerinden biridir. Diğer türlere nazaran, belirlenen bazı ayet veya surelerin tefsiri,⁴⁷ kırk hadis, tek hadis ve sülasiyât⁴⁸ şerhleri gibi telif edilen eserlerin sayıca daha fazla olması, parçacı yaklaşımın döneme hakim olduğunu gösterebilir. Ancak söz konusu anlayışın, alana bütüncül şekilde hakim olunmadığı ve eksik değerlendirmelerin olabileceğini akla getirmemelidir. Burada kastedilen, ihtisaslaşma yani olgunlaşmış ve bütünlük arz eden söz konusu edebiyat (tefsir/hadis şerhleri) içerisindeki bir parçaya daha yoğun bir şekilde odaklanılmasıdır. Bu husus, özellikle tek hadis şerhlerinde kendini göstermektedir. “İnneme’l-a‘mâl-u bi’ niyyât/niyye”, “men ‘arafe nefseh fekad

⁴⁵ M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *DİA*, XXV, 467.

⁴⁶ Farklı sayıdaki hadislerle örnek olarak; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb (795/1393)'in "**Câmi'u'l-ulum ve'l-hikem fî şerhi hamsine hadisen min cevami'i'l-kelim**"i, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki (806/1404)'nin "**Elfiyyetü'l-hadis**"i, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî (676/1277)'nin "**Erbaine'n-Nevevî**"si zikredilebilir.

⁴⁷ Sadık Yazar, “Anadolu Sahası”, s. 1075.

⁴⁸ Sülâsiyat hakkında yapılan bir tez çalışması için bkz. Muhammet Divani, “Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh el-Balikesirî'nin (Dâbbe Çelebi) Şerhun alâ Sülâsiyyâtı'l-Buhârî Adlı Eserinin İncelenmesi”, (Yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi SBE.

‘arafe rabbeh”, “hubbibe ileyye” gibi göze çarpan belirli rivayetler üzerine yoğunlaşılması bu görüşü desteklemektedir.

İtikadi ve fikhî görüşleri ile ele alınan hadis veya hadisleri savunma düşüncesi,⁴⁹ kapsamlı şerhlerde olduğu gibi tek hadis şerhi yazımına etki eden hususlardandır. Ayrıca medrese müfredatında yer alan eserler⁵⁰ yanında tasavvufî kültürün yaşandığı tekke, zaviye ve dergah gibi kurumlarda önemli görülen hadis veya eserlerin üzerine daha yoğun çalışmalar yapıldığı anlaşılmaktadır.

Özellikle tasavvufî meşrebe sahip alimlerin tartışmaya sebep olabilecek hadisleri açıklama ihtiyacı hissettikleri anlaşıyor. Nitekim kendilerinin batınî ilme vakıf olduklarını savunan tasavvuf erbabının normal gördüğü lafız ve manalar, diğer zahir ulemaya göre dinden çıkmaya sebep olacak manalar taşır. Bu sebeple Osmanlı tarihine dikkatli bakıldığında bazı tasavvuf erbabı alim şahsiyetlerin çok defa farklı ithamlarla tahkikata maruz kalmışlardır.⁵¹ Bu sorunları ortadan kaldıracak en doğru yolun, söz konusu yanlış anlaşılmaya müsait hadisleri şerh eden eserler kaleme almaktan geçtiğine inanan alimler, gayretlerini bu yönde harcamış ve hadis şerh edebiyatının bir parçası olan tek hadis şerhçiliğine katkıda bulunmuşlardır.

Tek hadis şerhleri, bir hadisin herhangi bir ayet veya hadisle çelişkili görünmesi, hadis üzerinden fikhî bir hükme varmak istenmesi, özellikle tasavvuf erbabı arasında yaygın olmasına karşın halk nezdinde yanlış anlaşılabilceği düşünülen hadislerin bulunması ve hadislerde çeşitli anlamlara gelebilecek lafızların bulunması gibi nedenlerle kaleme alınmıştır. Nitekim alimlerin bir çoğu, talebelerinin veya halktan bazı kimselerin yönelttiği sorular akabinde, söz konusu tek hadis şerhlerini kaleme aldıklarını risalelerinde belirtmişlerdir.

Osmanlı’da yazılan tek hadis şerhlerinde nadiren de olsa iki hadisin arasını bulmak, hadis tahriri yapmak veya senedleri bir araya toplamak gibi amaçlar görülmektedir. Eserler hacim açısından değerlendirildiğinde çok kısa tutulan tek

⁴⁹ Bkz. Mustafa Canlı, **a.g.t.**, s. 41-42.

⁵⁰ Zişan Türkan, “Osmanlı Dönemi Şerhleri”, **TALİD**, 153.

⁵¹ Muhammed b. kutbuddîn İznîkî (ö. 885/1480) bu manada örnek verilebilir.

varaklık açıklamaların olduğu gibi seksen beş varak⁵² ve üzeri eserler de mevcuttur. Farklı türde birçok te'vîlin yapıldığı gözlenirken, geniş tutulan şerhlerde; sened zincirinde geçen ravilerin tespiti, luğavî açıklamalar, fikhî veya itikâdî tartışmalar oldukça fazla görölmektedir.

Tek hadis şerhi kaleme alan Osmanlı alimleri, dönemin getirdiğı anlayışla nazari ilimlere olan hakimiyetlerini, nakli ilimlerden olan hadis alanında da genel itibariyle göstermişlerdir. Bu nedenle mantık, belâgat, kelam ilimlerine dair birçok açıklama ve tartışmaya rastlamak doğal bir durum halini almıştır. Özellikle geniş muhtevalı risalelerde bu türden zengin içeriklerin bulunması, tek hadis şerhlerinin aynı zamanda şârihin kendisine ait birikimini ortaya koyabilmesini sağlamıştır.

Bütün bunların yanında bir hadis eserinin tüm rivayetlerini geniş bir şekilde şerh edilmesi varken tek bir hadisi şerh etme geleneğini oluşturan en mühim etken, bütün bir eseri baştan sona şerh etme anlayışının artık gerekli ihtiyacı karşıladığı düşüncesiyle, pratik amaçla güncel ve mesele odaklı şerhlere yoğunlaşılmasıdır. Bu yorumlamaları tamamen farklı çalışmalar olarak düşünmek doğru olmayacaktır. Ancak her dönemde olduğu gibi önceki kaynaklardan faydalanan alimler, çoğunlukla kendi ilmî birikimlerini ve anlayışlarını güncel bir perspektifle eserlerine yansıtmışlardır.

⁵² Üçüncü bölümde ele alacağımız tek hadis şerh örneğinin yazma nühalardan birini temel alarak bu tespiti yaptık.

2.2. Osmanlı'da Kaleme Alınan Tek Hadis Şerhi Çalışmaları

Tek hadis şerhleri sıralanırken; kullandığımız kaynaklardan aldığımız vefat tarihleri, eserin müellife aidiyeti gibi hususlara dikkat edilecek ve varsa hatalı yerlerde düzeltmeler yapılacaktır. Bunun yanında tek hadis şerhi kabul edilemeyeceği halde, kaynaklarda ismi tek hadis şerhi şeklinde kaydedilen eser ve müellifleri farklı bir başlık altında açıklanacaktır.

2.2.1. IX. Asır

Bu asırda kaleme alınan eser sahipleri ve risaleler aşağıda sıralanacaktır.

1- el-Kâfiyecî (ö. 879/1474)

Hulâsatu'l-akvâl

Bu risale, Osmanlı'da tespit ettiğimiz on bir adet niyet hadisi şerhlerinden ilkidir. Tezimizin ikinci ve üçüncü bölümünü meydana getiren söz konusu eser ve müellifi hakkındaki bilgiler, ileride ayrıntılı olarak incelenmiştir.

2- Muhammed b. Kutbuddîn İznîkî (ö. 885/1480)

Kutbuddinzâde olarak tanınan alim, Molla Fenârî'nin seçkin öğrencilerindendir. Hanefî mezhebine mensuptur. Tahsilini tamamladıktan sonra Tasavvuf'a yönelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kafirlerin cehennemdeki durumu ve Firavun'un imanı ile ilgili açıkladığı görüşler sebebiyle, ulemâ arasında ciddi bir tartışma ortamı oluşmuştur.⁵³

*Risâle fî şerhi hadîsi ihticâci Adem ve Musâ

Eserde, Hz. Musa'nın Hz. Adem'i işlediği hatadan dolayı sorumlu tutması karşısında Hz. Adem'in, Allah'ın takdiri sebebiyle söz konusu fiili işlediği şeklinde kendisini savunması hakkında gelen bu rivayet, açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Müellif, Hz. Musa'nın ithamı ve Hz. Adem'in bu ithama verdiği karşılıkla ilgili alimlerin görüşlerini açıklamış ve kendi fikirlerini belirtmiştir. Şerhin daha çok metin tahlili ve farklı naslardan delil getirilerek yapıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁴

⁵³ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 148; Reşat Öngören, "Kutbuddinzâde İznîkî", **DİA**, XXVI, 489; İsmail Paşa, **Hedîyyetu'l-ârifîn**, II, 211.

⁵⁴ İznîkî, **Risâle fî şerhi hadîsi ihticâci Adem ve Musâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 290/2, vr.38a-40b. Diğer nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223, vr. 47b-57b; Aynı Ktp., Lâleli, nr. 1593; Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 692. Hadisin kaynağı için bkz. Muvatta, Kader, I; Müslim, Kader, 13-15.

*Şerhu “el-‘Ulemâ-u verasetü’l-enbiyâ”

Müellif bu eserinde, “Alimler, peygamberlerin vârisleridir”⁵⁵ hadisini şerh etmiştir. “Peygamberlerin mal değil, ilim bıraktığı” rivayetini zikretmiş ve bu ilmin peygamberlere çaba sarf etmeden Allah tarafından verildiğini belirten açıklamalar yapmıştır.⁵⁶

3- Cemal Halvetî (Çelebi Halife) (ö. 899/1494)

Tam adı Ebü’l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemalüddin el-Aksarâyî olan müellif, Cemalüddin Aksarâyî’nin neslindendir. Aksaray’da ilk tahsilini gördükten sonra İstanbul’a gitmiştir. Eğitim gördüğü süreçte tasavvufa meyletmiş ve bu yolda ilerlemeyi tercih etmiştir. Kendisi, Halvetî tarikatının büyüklerinden biri ve İstanbul’daki ilk temsilcisi olması yönüyle tasavvuf tarihi açısından önemli bir şahsiyettir.⁵⁷

*Habbetü’l-mehabbe

Müellif, Hz. Peygamber’in hadislerine baktığında, içlerinden müjdeleyici ve belîğ olan bir hadisi seçtiğini söyler. “Allah bir kulu sevdiği zaman ona hiçbir günah zarar vermez”⁵⁸ hadisinde, anlaşılmaya muhtaç bazı manaların bulunduğunu, önceki alimlerin içinde, doğru şekilde faydalanılması için hadisin inceliklerinden bazılarını açıklayan kimseler olduğunu belirtir. Kendi ifadesiyle “hadiste bulunan büyük sırları”, pek çok yönden açıklamak istemiştir.⁵⁹

⁵⁵ Ebu Dâvud, İlm, 1; Tirmizî, İlm, 19.

⁵⁶ İznîkî, **Şerhu “el-‘Ulemâ-u verasetü’l-enbiyâ”**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4223/5, vr. 47a-57b. Diğer bir nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 91/2, vr. 81-92. Ayrıca “Risâletü’s-sahûriyye ve’l-iftâriyye” adıyla da anıldığına dair bkz. Reşat Öngören, “Kutbüddinzâde İznîkî”, **DİA**, XXVI, 489.

⁵⁷ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 81; Mehmet Serhan Tayşi, “Cemâl-i Halvetî”, **DİA**, VII, 302. Aynı nisbeyi taşıyan 791/1388 tarihinde vefat eden Cemalüddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî ile karıştırılmamalıdır.

Müellife ait üçüncü bir şerh olarak zikredilen Te’vîlu “Hubbu’d-dünyâ ra’su külli hatîetin” adlı eser, her ne kadar Topaloğlu tarafından tek hadis şerhleri içinde zikredilse de (Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 146) muhtemelen eserin isminin yanlış kaydedilmesinden (Mehmet Serhan Tayşi, “Cemâl-i Halvetî”, **DİA**, VII, 302) kaynaklanan bu tespit, doğru değildir. Eserin ismi, Te’vîlu ma’nâ kavlu ba’di meşâyih –Hubbu’l-lâh ra’su külli hatîetin- şeklindedir. Aslında “Allah” lafzı bulunan söz, “dünya” kelimesiyle değiştirilmiştir. Müellif, eserin isminden anlaşılacağı üzere bazı şeyhlerin zikrettiği bir sözü açıklamak amacıyla bu risaleyi yazmıştır. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1352, vr. 101a-104a.

⁵⁸ Kuşeyrî, **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye**, (Bâbu’t-tevbe 1), thk. Mahmud b. Şerîf, Dâru’s-ş-şâ‘b, 1989, s. 178.

⁵⁹ Cemal Halvetî, **Habbetü’l-mehabbe**, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 686/2, vr. 11b-21a.

*Tefsîru “Haleka’llâhu Âdeme ‘alâ sûretih”

Tasavvufî ağırlığın hissedildiği bu şerh, müellifin deyimiyle müteşâbihâtan olması sebebiyle, hadisteki latîf manalara ve gizli sırlara sadece Allah’ın fazlıyla erişilebileceği, aksi takdirde kişiyi dalâlete sevk edeceği gerekçesiyle yazılmıştır. Şerhte temel olarak Hz. Adem’in yaratıldığı suretin Allah’a veya kendisine râcî olduğu durumları inceler.⁶⁰

Söz konusu asırda Osmanlı alimlerinden üçü, toplamda beş adet tek hadis şerhi kaleme almışlardır. Muhtevâ açısından Osmanlı’daki ulaştığımız ilk tek hadis şârihi Kâfiyecî dışındaki alimlerin risaleleri, yaklaşık on varak veya altındadır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda henüz bir buçuk asır geçmiş olması, alimlerin eser vermelerinde sayısal açıdan etkili olmuştur. Üç alimden özellikle Cemal Halvetî ve İznikî, şerhlerinde tasavvufî yorumlara çokça yer verdikleri görülmektedir.

⁶⁰ Cemal Halvetî, **Tefsîru “Haleka’llâhu Âdeme ‘alâ sûretih”**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, nr. 163/2, vr. 31b-35b. Diğer bir nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, nr. 1084, vr. 81b-86b. Söz konusu eser temel kaynaklarda, 791/1388 vefatlı Cemalüddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî’ye nispet edilse de doğrusu, eserin kendi neslinden olan Çelebi Halife’ye ait olduğudur. Nitekim Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi kısmı 1084 numarada bulunan nüshanın 81b varlığında, en alt satırda kaydedilen isim, bunu teyit etmektedir. Ayrıca bkz. Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, s. 70-73; Mehmet Serhan Tayşi, “Cemâl-i Halvetî”, **DİA**, VII, 302.

2.2.2. X. Asır

Söz konusu asırda kaleme alınan eser sahipleri ve risaleler aşağıda sıralanacaktır.

4- Müftî Ahmed Paşa Çelebi b. Hızır Bey (ö. 927/1521)

Tam adı, Ahmed b. Hızır Bey b. Kâdı Celâleddin b. Sadreddin İbrahim İstanbûlî er-Rûmî olan müellif, İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğludur. Meşhur ismiyle Müftî Ahmed Paşa olarak zikredilen bu alim Hanefî mezhebine mensuptur. Henüz yirmi yaşına ulaşmamışken, Fatih Sultan Mehmed'in inşa ettirdiği Sahn-ı Semân medreselerinden birinde vazifelendirilmiştir. Sultan Bayezid döneminde Bursa'da kadılık görevi verilene kadar bu durum devam etmiştir.⁶¹

*Şerhu hadîsi “İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât...”⁶²

Hadisi üç bölümde inceleyen Ahmed Çelebi, amel ve niyet hakkında kısaca bilgi verdikten sonra dünya ve hicret lafızlarını daha detaylı açıklar. Kaynaklarda Hanefî olduğu bilgisi geçmesine rağmen abdestte niyetin gerekliliği gibi konularda, tercihini Şâfi mezhebinden yana kullanır. İlk bölümde hadisin tüm lafızlarını inceledikten sonra ikinci ve üçüncü bölümlerde hadisin anlaşılması için gerekli gördüğü mecaz, sıhhat ve sevap konularını tartışır.⁶³

5- Kemalpaşazâde (ö. 940/1533)

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman'dır. Tokat'ta doğmuş, Edirne'de yetişmiştir. Hanefî mezhebine mensup olan bu alim, ilimdeki derinliği sebebiyle “müftiyü's-sekaleyn” olarak anılmıştır. Birçok ilme vâkıf olup, üç yüze yakın eseri mevcuttur. Ebu's-Suud Efendi en önemli talebeleri arasında yer alır. Edirne Dârulhadîsi, Sultan Bayezid ve Fatih Medreseleri'ndeki görevleri yanında Anadolu Kazaskerliği gibi önemli idari vazifelerde de bulunmuştur.⁶⁴

*Risâle fî kavlihî aleyhi's-selâm:”Seuhbiruküm bi'evveli emrî...”

Şerhi yapılan hadis metni, “Size dünyaya gelişim hakkında haber vereceğim: İbrahim (as.)'in duasına, İsa (as.)'nin müjdesine ve annemin rüyasına eriştim. Annem

⁶¹ İsmail Paşa, *Hediiyetu'l-ârifin*, I, 139; İbnu'l-Îmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâr min zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvût, Dâr-u İbn Kesîr, Şam, 1986, X, 206.

⁶² Müftî Ahmet Paşa, *Şerhu hadîsi “İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât...”*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 575, vr. 1b-24b.

⁶³ Gülsüm Korkmazer, Erdinç Ahatlı, “Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 29, 2018, s. 14-15.

⁶⁴ İsmail Paşa, *Hediiyetu'l-ârifin*, I, 141; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 352-353.

doğum esnasında kendisinden çıkan bir nurun, Şam saraylarını aydınlattığını rüyasında görmüştür.” şeklindedir. Hadisin tahrîcini yaparak şerhine başlayan müellif, sıhhatine değinmemiştir. Lafızların her birine uygun düşen ayeti ve alimlerin bu ayetleri tefsir eden sözlerine işaret etmiştir. Hadiste geçen lafızlardan özellikle müjde kelimesinin ayet ve hadisler ışığında manaları üzerinde durmuş, annesinin rüyasıyla ilgili ise son sayfada kısa bir açıklama yapmıştır.⁶⁵

*Tefsîru hadîsi “İzâ tehayyertum fi’l-umûr...”

“İşlerinizde tereddüte düştüğünüz vakit, kabirdekilerden yardım isteyiniz”⁶⁶ anlamına gelen hadisin şerhidir. Müellif, insanın beden ve nefisten oluştuğunu, aralarındaki ilişkinin tam bir muhabbetle var olduğunu söyler. Hadisle bağlantılı olarak bu ilişkinin, insan öldükten sonraki durumları incelenir.⁶⁷

*Risale fî tefsiri hadisi “el-fakru fahri”

Müellife, “Fakirlik, her iki âlemde de yüz karasıdır” hadisi⁶⁸ bulunmasına rağmen “Fakirlik, benim övüncümdür” hadisinin⁶⁹ ne anlama geldiği sorulmuş ve bunun bir çelişki ifade edebileceği söylenmiştir. Ancak müellif herhangi bir çelişki olmadığını, aksine yüz karalığının burada zemm için değil medh için kullanıldığını ve yüz karalığının insanın fakirlikle övüncüne engel teşkil etmediğini savunur. Çünkü “sevâdu’l-vech” ibaresindeki yüz anlamına gelen “vech” kelimesi, zâtı yani kişinin kendisini temsil ettiğini ve bu kullanımın Arapçada yaygın olduğunu söyler. Bunun

⁶⁵ Kemalpaşazâde, **Risâle fî kavlihî aleyhi’s-selâm:”Seuhbiruküm bi’evveli emrî...”**, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 653, vr. 99a-102a; Diğer bir nüsha için bkz. Kayseri Raşid efendi Ktp., nr. 674/12, vr. 53b-56a.

⁶⁶ Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, thk. Yusuf b. Mahmud, Mektebetu’l-‘ilmi’l-hadîs, Dimeşk, 2000, I, 101, nr. 213. Aclûnî rivayetin İbn Kemal Paşa’nın kırk hadisinde yer aldığını zikretse de sıhhatine dair bir değerlendirmede bulunmamıştır.

⁶⁷ Kemalpaşazâde, **Tefsîru hadîsi “İzâ tehayyertum fi’l-umûr...”**, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler, nr. 297.336, vr. 23b-25a.; “Şerhu’l-hadîs izâ tehayyertum fi’l-umûr” ismiyle zikredildiği yer için bkz. BYZ. Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 297.3, vr. 54b-55a. İğır nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., 1046/9, vr. 181-182; Aynı Ktp., İsmihan Sultan, 428/13, vr. 77-78; Aynı Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 712/2, vr. 15a-15b; Aynı Ktp., Esad Efendi, nr. 3668/13; İzmir Milli Ktp., nr. 1510/7, vr. 177a-177b; Kayseri Raşid Efendi Ktp. Eki, nr. 674/7, vr. 40a-41a.

⁶⁸ Sâğânî’nin (ö. 650/1252) söz konusu hadisin uydurma olduğuna dair görüş için bkz. Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, II, 103, nr. 1837.

⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî söz konusu hadis için batıl ve uydurma değerlendirmesinde bulunurken, İbn Teymiye ise yalan, senedi zayıf ve Abdurrahman b. Ziyad’a ait bir söz olduğunu belirtir. Bkz. Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, II, 103, nr. 1835.

yanında “sevâd” yani siyah rengin, kişinin üzerindeki ayırıcı bir özellik olduğunu belirtir. Müellif, risalesinde buna benzer yorumlamalarla hadisi kısaca tevil etmiştir.⁷⁰

* “Dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu”na dair tek hadis şerhi⁷¹

Müellif, döneminde meydana gelen tartışmalar üzerine bu rivayeti ele almıştır.⁷²

6- Muhammed b. Mahmud er-Rûmî el-Vefâî (ö. 940/1533)

Tam adı Muhammed b. Bedreddin Mahmud er-Rûmî Muhyiddin el-Vefâî’dir. Muğlalı olan Muhyiddin, Hanefî mezhebine mensup alimlerden. Tahsilini tamamladıktan sonra Bursa ve Kütahya medreselerinde ders vermiştir. Tasavvufa ilgi duyan bu alim, Zeyniye tarikatının Vefâîye koluna katılmıştır.⁷³

*Şerhu hadîsi’l-istihâre⁷⁴

“İşlerinizde çıkmaza girdiğiniz vakit, kabirdekilerden yardım isteyiniz”⁷⁵ rivayetinin şerhidir.

7- Hayrettin Hızır Mevlânâ el-Atûfî (ö. 948/1541)

Tam adı Hayrettin Hızır b. Mahmud b. Ömer er-Rûmî el-Atûfî olan alim, Merzifonlu olup Hanefî mezhebine mensuptur. Önemli birçok ilim sahibi kimselerden ders alarak zamanının meşhur alimlerinden biri olmuştur. II. Bayezid kendisini saray görevlilerine hoca tayin ettiyse de bir süre sonra bu görevini bırakmış, İstanbul camilerinde çeşitli dersler okutmuştur. Bir müddet sonra kitap yazmak amacıyla bu vazifesini de terk etmiştir.⁷⁶

*Risâle fî şerhi’l-hadîsi’l-evvel min ehâdîsi meşâriki’l-envâr

es-Sâğânî’ye ait Meşâriku’l-envâr isimli eserde yer alan, “Kim Allah’a ve Resul’üne iman eder, namazı kılar, Ramazan orucunu tutarsa, Allah yolunda hicret etsin veya etmesin, Allah onu cennetine koyar.”⁷⁷ şeklindeki ilk hadisin şerhidir.

⁷⁰ Kemalpaşazâde, **Risale fî tefsiri hadisi “el-fakru fahri”**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1419, vr. 197a-197b.

⁷¹ Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1025.

⁷² Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru’l-usûl fî ehâdîsi’r-rasûl**, Dâru’l-cîl, Beyrut, 1992, II, 36.

⁷³ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 389; İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘ârifin**, II, 234.

⁷⁴ Manisa İl Halk Ktp., nr. 1692/9, vr. 143-148. Ayrıca bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1998, s. 112; İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘ârifin**, II, 234; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn I-II**, Ta’lik ve Haşiye: Muhammed Şerafeddin Yaltkaya, Dâr-u İhyâ-i Turâsi’l-‘Arabiyy, Beyrut, 1941, I, 844.

⁷⁵ Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, I, 101, nr. 213.

⁷⁶ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 255; İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘ârifin**, I, 346; İsmail Lûtî Çakan, “Hayreddin Hızır el-Atûfî”, **DİA**, IV, 99.

⁷⁷ Buhari, Cihad, 4; Buhârî, Tevhid, 22.

Müellif, şerhin başlangıcında özellikle imanla ilgili konuları ayrıntılı bir şekilde işlediğini belirtir. Mesele hakkındaki özellikle itikadi mezheplerin görüşlerini vermeye özen göstermiş, şerhin genelinde hadisi kısa cümlelerle açıklamayı tercih etmiştir.⁷⁸

8- eş-Şeyh Bâlî es-Sofyavî (ö. 960/1553)

Usturumcalı olan Bâlî es-Sofyavî, Halvetî tarikatının şeyhlerindendi. Tahsilini ve tasavvufî eğitimini İstanbul ve Sofya’da görmüştür. Halk arasında Ali (Bali) Baba olarak tanınır, yetmiş bin kadar müridi olduğu söylenen bu alimin bilgili bir kimse olduğu belirtilmiştir.⁷⁹

*Şerhu hadîsi “Kuntu kenzen mahfiyyen...”

Müellif, “Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim ve beni tanımları için mahlûkâtı yarattım,”⁸⁰ hadisini iki sayfada kısaca şerh etmiştir. İnsanın yaratılış öncesi durumuna değinen müellif, anne karnını tasavvufî anlayışla farklı anlamlar yükleyerek açıklamıştır. Hafy yani gizlilik lafzı üzerinde durmuştur.⁸¹

9- Lûtfî Paşa (ö. 970/1563)

Arnavut kökenli bir devşirme olarak II. Bayezid zamanında saraya alınmış, Enderun’da iyi eğitim görmüş devlet adamlarındandır. Kendisi sadrazamlığa kadar yükselmiş bir devlet adamı olmakla birlikte ilmî kudretine güvenen bir şahsiyettir. Bu yönünü kibirli olarak niteleyen kimseler de mevcuttur.⁸²

*Halâsu’l-ümme fî ma‘rifeti’l-e’imme⁸³

Müellif, yaşadığı dönemde Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tartışılması üzerine, hilâfetin Kureyşîliği ile ilgili rivayet edilen “İmamlar Kureyştendir” hadisinin,⁸⁴ mevzu olmasa dahi dirayetli Osmanlı padişahları için geçerli

⁷⁸ Atûfî, **Risâle fî şerhi’l-hadîsi’l-evvel min ehâdîsi meşâriki’l-envâr**, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 994/2, vr. 253b-286b.

⁷⁹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 59; İsmail Paşa, **Hediiyetu’l-‘ârifin**, I, 230; Lyubomir Mikov, “Halvetî Şeyhi Bali Efendi Ve Sofya’daki Türbesi”, **Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi**, cilt 5, sayı 2, Aralık, 2016, s. 115-131.

⁸⁰ Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, nr. 213, I, 101.

⁸¹ Şeyh Bâlî es-Sofyavî, **Şerhu hadîsi “Kuntu kenzen mahfiyyen...”**, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 613/9, vr. 88-89. Diğer nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2725/18; Aynı Ktp., Hekimoğlu, nr. 272/6; Aynı Ktp., Fatih, nr. 5318/15; Aynı Ktp., Tırnovalı, nr. 1864/2, vr. 81b-82a; Aynı Ktp., Es’ad Efendi, nr. 3782/30; Aynı Ktp., Halet Efendi, nr. 212/4.

⁸² Mehmet İpşirli, “Lutfî Paşa”, **DİA**, XXVII, 234-236.

⁸³ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2877.

⁸⁴ Buhârî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâre, 4. Bu hadisle ilgili günüzde yapılan şu iki çalışma örnek olarak zikredilebilir: Mehmet Said Hatipoğlu, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşîliliği”, **AÜİFD**, 1978, XXIII, s. 121-213; Şükrü Özen, “Matürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşîliliği Meselesi”,

olamayacağını çeşitli delillerle ispatlamaya çalışır.⁸⁵ Söz konusu eser, siyasî etkenlerle bir devlet adamının savunma psikoloji içerisinde kaleme aldığı, güzel bir tek hadis şerhi örneğidir.

10- Birgivî (ö. 981/1573)

Tam adı Takiyuddin Mehmed olup, Birgivî Mehmed Efendi ismiyle meşhurdur. Babasının fazilet sahibi bir müderris olduğu belirtilen Birgivî, aslen Balıkesirlidir. İlk tahsilini babasının yanında aldıktan sonra İstanbul'a giderek Ahîzâde Mehmed Efendi gibi önemli alimlerden ders aldı. Daha sonra Kızıl Molla lakabıyla tanınan Abdurrahman Efendi'nin öğrencisi oldu. İcazet alarak müderrislik hakkına sahip olan Birgivî, aynı zamanda Rumeli Kazaskeri olan Abdurrahman Efendi'nin yanında tahsilini tamamladı. Bir süre bazı medreselerde ders vermiş, ardından padişahın hocalarından Ataullah Efendi'yle samimiyeti olduğundan Birgi'de büyük bir medrese kurulmuş ve başına Birgivî Mehmed Efendi getirilmiştir.⁸⁶

*Risâle fî şerhi hadîsi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât"⁸⁷

"Ameller niyetlere göredir" hadisi⁸⁸ şerhlerindendir.

11- Sinân el-Halvetî Yusuf b. Yâkub er-Rûmî (ö. 989/1581)

Asıl adı Yusuf Sinaneddin b. Yakub olan Sünbülî, Merzifon'da doğmuştur. İlk tahsilini memleketinde aldıktan sonra İstanbul'a medresede ders görmeye gitti. Devrin tanınmış alimlerinden Efdalzâde Hamîdüddin'in talebesi oldu. Medrese tahsili sırasında arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı Cemal Halvetî sayesinde, karşı olduğu tasavvufa bakış açısı değişmiştir. Üç yıl seyrü sülûk döneminden sonra irşad göreviyle Mısır'a gitmiş, ardından kendisinden hilafet aldığı Cemal Halvetî vefat edince, hocasının yerine Koca Mustafa Paşa Dergahı'nda postnişin olmuştur.⁸⁹

Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı- (22-24 Mayıs 2009), İstanbul, 2012, s. 524-548.

⁸⁵ Mehmet İpşirli, "Lutfi Paşa", **DİA**, XXVII, 236.

⁸⁶ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 284; Emrullah Yüksel, "Birgivî", **DİA**, VI, 191-192.

⁸⁷ "Erbâûn" adlı eserinde bulunan birinci hadisin niyet hadisi olması ve ilk sekiz hadisi kendisinin şerh etmesi (bkz. Emrullah Yüksel, "Birgivî", **DİA**, VI, 194.) nedeniyle söz konusu eserin tek hadis şerhi değil, aslında tamamlanmamış bir kırk hadis şerhi veya bu şerhten iktibas edilerek kaleme alınmış olduğu düşünülebilir. Ancak müellifin bu risaleyi müstakil olarak yazdığı ve nüshasının Medine Ahmed Ârif Ktp.'nde bulunduğu (bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 76-77.) bilgisi sebebiyle bu risaleyi tek hadis şerhleri arasında zikretmeyi uygun gördük.

⁸⁸ Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, I; Müslim, *İmare*, 155.

⁸⁹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 228; İsmail Paşa, **Hediiyetu'l-ârifin**, II, 564; Hür Mahmud Yücer, "Sünbül Sinan", **DİA**, XXXVIII, 135-136.

*Tenbîhu'l-ğabî fî ru'yeti'n-nebî

“Kim beni rüyasında görürse, o gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim suretime giremez.”⁹⁰ hadisinin şerhidir. Toplamda üç bölümde incelenen eserin girişinde ve birinci bölümünde müellif, hadisin muhtemel manalarını ayrı ayrı açıklamıştır. İkinci bölümünde daha çok söz konusu meseleye delil olması için, mutasavvıfların Hz. Peygamber’i rüyada görme durumlarıyla ilgili örnekleri zikreder. Üçüncü bölümde yine rüyada peygamberi görmekle ilgili olduğunu düşündüğü bir mesele olarak, Hz. Peygamber zamanında melekleri gören birçok insanın varlığından bahseder. Hâtimede ise Hz. Peygamber’i rüyada görmek için kişinin taşıması gereken hasletlere dair açıklamalar yapar.⁹¹

Söz konusu asırda sekiz alimin toplamda 11 tek hadis şerhi bulunduğu görülmektedir. Müftî Ahmed paşa ve Birgivî’nin niyet hadis şerhleri yanında siyâsî etkenlerle Lütî Paşa’nın yazdığı şerhler, diğer risalelerden farklılık arz eder. Çünkü diğer alimlerin yazdığı şerhlerin muhtevasında önceki asırda olduğu gibi tasavvuf, yazılan eserlerde ağırlığını hissettirmektedir. Bu dönemde yazılan yaklaşık otuz varaklık en hacimli eser Atûfî’ye aitken, diğer şerhlerin sayfa aralığı oldukça düşük olduğu görülmektedir. Şarihler içerisinde en çok eser veren alimse yazdığı dört tek hadis şerhiyle Kemalpaşazâde olmuştur.

⁹⁰ Buhari, Tabîr, 10; Müslim, Rüyâ, 10.

⁹¹ Sinan el-Halvetî, **Tenbîhu'l-ğabî fî ru'yeti'n-nebî**, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5427, vr. 142a-149b. Diğer bir nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 297.7, vr. 130-153; Aynı Ktp., Carullah, nr. 297.7, vr. 21-38.

2.2.3. XI. Asır

Bu asırda tek hadis şerhi kaleme alan eser sahipleri ve yazdıkları risaleler aşağıda sıralanacaktır.

12- Muhammed Muhyiddîn Gülşenî (ö. 1014/1605)

Gülşeniye tarikatına mensup olduğundan dolayı Muhyî-i Gülşenî olarak tanınan Muhammed, Edirne doğumludur. Babasının Ekmekçizâde olarak tanındığı Gülşenî, küçük yaşlardan itibaren Nakşîbendî şeyhinin yanına verilmiş, şeyhin oğluyla birlikte Edirne Bayezid Medresesinde eğitim görmüştür. Gülşenî şeyhi Muhyiddin Karamânî yanında Ebussuud Efendi'nin derslerine katılmıştır. İstanbul'a gidip bir müddet kaldıktan sonra abisinin defterdarlık yaptığı Kahire'ye ulaştığında kadı nâibi olarak göreve başlamıştır. Ahmed Hayâlî'ye intisab etmiş Gülşenî, şeyhinin kızıyla evlenmiş, hilafetini orada tamamlamıştır. Kendisinin 200 kitap yazdığı belirtilmektedir.⁹²

*Serhu hadîsi Cibrîl⁹³

Hiz. Peygamber ve sahâbîlerinin yanına gelen bir kimse; iman, islam, ihsan ve kıyametin vakti hakkında sorular sormuştur. Hiz. Peygamber de kıyametin vakti dışındakileri açıklamış ve bunun üzerine adam arkasını dönüp gidince Hiz. Peygamber, o kişinin insanlara dinlerini öğretmek için gelen Cebrail (as.) olduğunu buyurur. Söz konusu şerh bu hadis⁹⁴ üzerine yapılmıştır.

13- Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)

Tam adı, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b.Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî'dir. Meşhur Hanefî fakihi, muhaddis, müfessir ve kıraat alimidir. Günümüz Afganistan sınırları içerisindeki Herat'ta dünyaya gelmiştir. Kıraat ilmine olan vukufundan dolayı Molla Ali el-Kârî olarak anılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına şiddetle karşı çıkmışsa da tasavvufa ilgisi olduğu bilinir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ilmi birikimlerini takdir eden bir şahsiyettir. İslâmî ilimlerin bir çok dalında 180'e yakın eser vermiştir.⁹⁵

⁹² Tahsin Yazıcı, "Muhyî-i Gülşenî", **DİA**, XXXI, 79-80; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 151-152.

⁹³ Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, s. 107; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 152.

⁹⁴ Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 1-7; Nesâî, İman, 5.

⁹⁵ Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", **DİA**, II, 403.

*Şerhu hadîsi “Ene sâhibu’n-nuşûr”⁹⁶

“Ben diriliş gününün sahibiyim” rivayetinin⁹⁷ şerhidir.

14- Abdünnâfi‘ b. Ömer el-Hamevî (ö. 1016/1607)

Günümüzde Lübnan sınırları içerisindeki Trablusşam’da ikamet eden Abdünnâfi‘, Hanefî mezhebine mensuptur. Tefsir, hadis ve kelam ilimlerinde birikim sahibi bir alimdir. Trablusşam’ın kuzeydoğusunda, günümüzde Türkiye sınırındaki Suriye şehirlerinden İdlib’de vefat etmiştir.⁹⁸

*Tahrîru’l-ebhâs fî’l-keîâm ‘alâ hadîsi “hubbibe ileyye min dünyâküm selâs”⁹⁹

Risalede “Bana dünyanızdan (üç şey) sevdirdi: Kadınlar, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı”¹⁰⁰ rivayeti şerh edilmiştir.

15- Kastamonulu Süleyman Efendi (ö. 1034/1625)

Aşağıdaki eseri yazdığını belirten Bursalı Mehmet Tahir, müellifin biyografisine dair bilgi vermemiştir.¹⁰¹

*Risâle fî şerh-i hadîs-i “İnneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât”¹⁰²

Daha önce geçen meşhur niyet hadisi¹⁰³ şerhlerinden biridir.

16- Sadruddinzâde Muhammed Emin (ö. 1036/1626)

Asıl adı Mehmed Emin’dir. Molla Sadreddin’in oğlu olup, Azerbaycan’ın kuzey bölgesindeki Şirvan’da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini aynı zamanda mutasavvıf olan babasından almıştır. Önceleri Şafî mezhebine mensupken, ilerleyen süreçte Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Safevîler’in eline geçen Şirvan’dan baskılar sonucu önce Halep’e sonra Diyarbakır’a göç etmek zorunda kaldı. Burada hocalığını yaptığı Vezir

⁹⁶ Milli Ktp., nr. 3438/8, vr. 179b-183b.

⁹⁷ Rivayetin “Ene sâhibu yevmu’n-nuşûr” şekliyle Şii kaynaklarda geçmesine örnek olarak bkz. Yunus Ramazan, **Buğyetu’l-vu‘ât fî ma‘rifeti Ali b. Ebî Tâlib**, Muessesetu’l-e‘lemiy, Beyrut, 1993, s. 408-410.

⁹⁸ İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘ârifin**, I, 632; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu‘cemu’l-müellifin**, Mektebetu’l-musennâ, Dâr-u İhyâ-i turâsi’l-arabiyy, Beyrut, 1957, VI, 199.

⁹⁹ Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 137; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu‘cemu’l-müellifin**, VI, 199.

¹⁰⁰ Nesâî, ‘İşrâtu’n-nisâ’, 1.

¹⁰¹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 256. Vefat tarihi bilgisine de ulaşamadığımız müellifin, yararlandığımız kaynaklarda yer alan vefat tarihini kabul ettik. Bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 76; Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risâleler”, **Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, 2. sayı, s. 171.

¹⁰² Kütahya Vahid Paşa Ktp., Vahid Paşa, nr. 2284.

¹⁰³ Buhârî, **Bed’u’l-vahy**, I; Müslim, **İmare**, 155.

Nasuh Paşa sadrazam olunca birlikte İstanbul'a gitmiş, yaklaşık altı yıl müderrislik ve kadılık yapmıştır.¹⁰⁴

*Risâle fî şerhi hadîsi "Îzâ kâtele ehaduküm fe'l-yectenibi'l-veche"

Müellif, "Biriniz döverken yüze vurmaktan sakınsın. Zira Allah, Ademi sureti üzerine yaratmıştır"¹⁰⁵ hadisini, "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisiyle ilişkilendirerek tasavvufî bir yorumla açıklamıştır.¹⁰⁶ Hadisin anlaşılmasında alimler arasında ihtilaf olduğunu belirten müellif, bazı rivayetlerde "alâ sûreti'r-rahmân" şeklinde ifade edilmesi nedeniyle, hadisteki "alâ sûretihî" lafzının Allah'ın bazı sıfatlarını Adem'e vermesi anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁰⁷

*Şerhu hadîsi "Mâ beyne beytî ve minberi ravzatun min riyâzi'l-cenne"

Müellif hadisi, Hz. Peygamber'in evi ile minberi arasında cennet bahçeleri bulunmasının kıyamette mümkün olduğu, dünyadaki bir mekanın kıyamete intikalinin mümkün olmadığı ve dünyanın kıyamette yok olacağı şeklinde üç ayrı yönden incelemiştir.¹⁰⁸

17- Yusuf b. Muhammed Han el-Karabâğî (ö. 1035/1626)

* Şerh 'alâ risâleti hadisi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât"¹⁰⁹

Daha önce geçen meşhur niyet hadisi¹¹⁰ şerhlerinden biridir.

18- İbrahim Kırımî (ö. 1042/1632)

Nureddinzade'nin halifelerindendir. Cerrahpaşa camiinde vaizlik yapmıştır.¹¹¹

*Şerhu hadîsi "Emrullâhi Teâlâ âtânî seb'u'l-mesânî"¹¹²

Şerhi yapılan hadis,¹¹³ tefsir mahiyetindedir. Hicr suresi 87. ayette geçen "seb'u'l-mesânî" (tekrar tekrar okunan –ayetlerden- yedisi) lafzının açıklamasını içerir.

¹⁰⁴ Ramazan Altıntaş, "Sadreddinzâde Şîrvânî", **DİA**, XXXIX, 208; Ayrıca bkz. Ömer Çelik, "Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Feth Süresi Tefsirinin Tahkîki", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1992.

¹⁰⁵ Humeydî, **el-Müsned**, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-sekâ, Dimeşk, 1996, II, 271, nr. 1154.

¹⁰⁶ Ramazan Altıntaş, "Sadreddinzâde Şîrvânî", **DİA**, XXXIX, 208.

¹⁰⁷ Sadruddinzâde, "**Îzâ kâtele ehaduküm fe'l-yectenibi'l-veche**", Esad Efendi, nr. 1143/24.

¹⁰⁸ Sadruddinzâde, "**Mâ beyne beytî**", Lala İsmail, nr. 703, vr. 104b-105a.

¹⁰⁹ Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 789.

¹¹⁰ Buhârî, **Bed'u'l-vahy**, 1; Müslim, **İmare**, 155.

¹¹¹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 118.

¹¹² Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 118.

¹¹³ Beyhakî, **es-Sünenü'l-kubrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir, Daru'l-kutubu'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, II, 515, nr. 3930.

19- Ahmed el-Akhisârî (ö. 1043/1633)

Tam adı, Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî er-Rûmî'dir. Kıbrısta Hristiyan bir aileden dünyaya gelmiş, Kıbrıs'ın fethiyle Müslüman olunca Dimeşk ve İstanbul'a ders almaya gitmiştir. Saruhânî nisbesini, günümüzde Manisa sınırları içerisindeki Akhisar'ın bağlı bulunduğu bölgeden, yani Saruhan'dan alır. Ömrünün büyük kısmını burada ders vererek geçirmiş ve aynı yerde vefat etmiştir. Birgivi Mehmed Efendi'den övgüyle bahsetmiş, Hint alt kıtasını etkilemiş bir alimdir.¹¹⁴

*Risâle fî beyânî'l-bid'atî's-seyyie ve ğayri's-seyyie

Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen “Bundan sonra, biliniz ki sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabı, yolların en hayırlısıysa Muhammed'in yoludur. İşlerin en kötüsü, sonradan çıkarılan bidatlardır ki dine sonradan sokulan şeyse sapıklıktır.”¹¹⁵ hadisinin şerhidir. Müellif aynı zamanda Irbaz b. Sâriye'nin rivayet ettiği, “Benden sonra hayatta kalanlarınız birçok ihtilâflar görecek. O zaman benim Sünnetime ve hidâyet üzere olan râşid halifelerin sünnetine sarılın. Aman ha bu esaslara iyice tutunun. Dinde aslı olmayan, sonradan çıkma işlerden sakının! Bu şekilde sonradan ortaya atılan her şey bidattır. Her bidat ise sapıklıktır.” hadisini de zikretmiş ve bu iki hadiste geçen “bidat” kelimesinin, “sonradan ortaya çıkan kötü işler” anlamında kullanıldığını vurgulamıştır. Bidat lafzının iki anlamı olduğunu, birincisinin sözlük anlamında (adet veya ibadetler), ikincisinin ise özel ve şer'î anlamda (sahabeden sonra dinde fazlalık ve eksiklik oluşturan şeyler) kullanıldığını belirtir. Ardından sözlük ve terim anlamlarının üzerinde durmuştur.¹¹⁶

20- Abdulmecid Sivâsî (ö. 1049/1639)

Halvetiye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerindendir. III. Mehmet tarafından ikamet ettiği Sivas'tan İstanbul'a davet edilmiş, padişahın isteği üzerine Ayosofya Camii'nde vaaz vermiştir. Abdulmecid'in Anadolu ve Rumeli'de yaygınlaşmasında

¹¹⁴ Yahya Michot, “Ahmed-i Rûmî Akhisârî”, **DİA**, Ek I, 60-62; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 33; İsmail Paşa, **Hediyetu'l-ârifin**, I, 157.

¹¹⁵ Buhârî, Edeb, 70; Müslim, Cum'a, 43.

¹¹⁶ Akhisârî, **Risâle fî beyânî'l-bid'atî's-seyyie ve ğayri's-seyyie**, Süleymaniye Ktp., Dârü'l-mesnevî, nr. 258/2, vr. 104a-109a.

önemli etkisi olduğu Şemsiyye kolu, kendisinden sonra adına nispetle Sivâsî olarak anılmıştır.¹¹⁷

*Şerhu hilye-i Rasûl¹¹⁸

Tirmizî'nin Şemâ'ilü'n-nebî'sinde yer alan hilye hadisini şerh etmiştir.

21- Abdullah b. Mehmed Bosnevî (ö. 1054/1644)

992/1584 yılında Bosna'da doğan Abdullah b. Mehmed er-Rûmî, memleketinde başladığı tahsiline İstanbul'da devam etmiştir. Bursa'ya gidince Hasan Kabâdûz'a intisab eden Bosnevî, Şeyh Abdulmecid Halvetî'den de faydalanmıştır. Daha sonraları Mısır'a, oradan da hacca gitmiştir. Hac dönüşü Şam'da bir müddet İbnu'l-Arabî'nin kabri yanında ikamet ettikten sonra Konya'ya ulaşmış ve aynı yerde vefat etmiştir. Bayramî Melâmîler'in temsilcilerinden olan Bosnevî, Melâmîliğin yayılmasında etkili bir şahsiyet ve Fusûsu'l-hikem şerhiyle meşhur olmuş bir alimdir. Öyle ki "Fusûs Şârihi" olarak tanınmıştır.¹¹⁹

*Şerhu'l-hadîsi'l-kudsî "Men zekeranî fî nefsihî zekertuhû fî nefsi..."

"Kulum beni nefsinde anacak olursa, ben de onu nefsimde anarım. Şayet beni toplum içinde anacak olursa, ben de onu daha hayırlı bir toplum içinde anarım"¹²⁰ kutsî hadisinin şerhidir. Müellif, bu hadisin tasavvuf ve akide erbabı arasında problem oluşturduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah bir kimseyi, Hz. Peygamber içlerinde olduğu hayırlı bir toplulukta andığında, "hayırlı topluluk" kavramı Hz. Peygamber'in o toplulukta bulunmasına bağlı olur ki müellif bunu reddetmiştir. Müellif, bu sorunu ortadan kaldırmak için açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş, özellikle "hayırlı topluluk" kavramı üzerinde durmuştur.¹²¹

22- Abdulhalim Germiyânî (ö.1055/1645)

Memleketi Germiyan'da eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'da Molla Gürânî medresesinde müderris olmuştur. Yine aynı şehirde vefat etmiştir.¹²²

¹¹⁷ Cengiz Gündoğdu, "Abdulmecid Sivâsî", *DİA*, XXXVII, 286-287.

¹¹⁸ Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3935/1.

¹¹⁹ Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, I, 87; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 60; İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 476.

¹²⁰ Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 1.

¹²¹ Abdullah b. Mehmed Bosnevî, *Şerhu'l-hadîsi'l-kudsî "Men zekeranî fî nefsihî zekertuhû fî nefsi..."*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmalar, nr. 297.32, vr. 74a-83a.

¹²² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 261.

*Şerhu'l-hadîs "İnneme'l-e'mâlu bi'n-niyyât"¹²³

Daha önce geçen meşhur niyet hadisi¹²⁴ şerhlerinden biridir.

23- Ayşî Mehmed Efendi (ö. 1061/1651)

Tam adı Ayşî Mehmed b. Mustafa et-Tirevî'dir. Kendisi memleketi Tire'de Atâullah Efendi'den ilk tahsilini aldıktan sonra, Bayındır'da Hacı Sinan medresesinde müderrisliğe tayin edilmiştir. Tayin edildiği müderrislik görevinde ve hicri 990 yılında İstanbul'a geldiğinde şöhreti yayılmıştır. Daha sonra münzevi bir hayatı tercih edip kendini eser yazmaya vermiştir.¹²⁵

*Şerhu hadîsi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât..."¹²⁶

Daha önce geçen meşhur niyet hadisi¹²⁷ şerhlerinden biridir.

24- Hakîm Mahmud el-Hemedânî (ö. 1660'tan sonra)

*Tefsîru "men 'arafe'n-nüfûs"¹²⁸

Risalede, "Kim kendini bilirse o kimse rabbini de bilir"¹²⁹ rivayeti incelenmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu risale, "Men 'arafe nefseh" rivayetinin Osmanlı'da yazılan ilk şerhidir.¹³⁰

25- Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1677)

Tam adı Yahya b. el-Kâdî Ömer el-Alâî(Alanya) Şeyhu'l-İslâm er-Rûmî olan söz konusu alim, Minkarizâde ismiyle meşhur olmuştur. Aziz Mahmud Hüdâyî'den Kur'an öğrenmiş, eniştesi Veli Efendi, Kiçi Mehmed Efendi ve Abdurrahim Efendi'den ilim tahsil etmiştir. Şeyhülislam Hocaîzâde Esad Efendi'nin yanında bir müddet eğitim görmüştür. Zaman içerisinde birçok medresede müderrislik yapan Minkarizâde, kadı olarak Mekke, Kahire ve İstanbul'da vazifelendirildi. Ardından Rumeli kazaskeri olduğu sırada IV. Mehmed, kendisini on bir yıldan fazla görev yaptığı şeyhülisamlık makamına getirmiştir. Birçok talebesi kendisinden sonra şeyhülislam olarak vazife almıştır.¹³¹

¹²³ Çorum Hasan Paşa Ktp., Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., vr. 185b-193a.

¹²⁴ Buhârî, Bed'u'l-vahy, I; Müslim, İmare, 155.

¹²⁵ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 258-259. Ayrıca bkz. M. Vecih Uzunoğlu, "Ayşî Mehmed Efendi: Hayatı ve Eserleri", **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları**, 2002, c. II, sayı: 6.

¹²⁶ İzmir Milli Ktp., nr. 1132/9, vr. 41b-51a.

¹²⁷ Buhârî, Bed'u'l-vahy, I; Müslim, İmare, 155.

¹²⁸ Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, nr. 3111.

¹²⁹ Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, II, 309, nr. 2532.

¹³⁰ Sadık Yazar, **a.g.t.**, s. 1068.

¹³¹ Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahya Efendi", **DİA**, XXX, 114-115; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 466; İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-ârifin**, II, 533.

*Risâle fî şerhi hadîsi “Yahrucü mine’n-nâr...”

Ali el-Kârî’nin kaleme aldığı *el-Hurzü’s-semîn* adlı eserde, “Kalbinde bir arpa miktarınca hayır veya iman bulunduğu halde ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes cehennemden çıkacaktır. Yine kalbinde bir buğday miktarınca hayır veya iman bulunduğu halde ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes cehennemden çıkacaktır.” hadisine dair yapılan, özellikle metinde geçen “çıkış”ın nasıllığı hakkında bazı açıklamalar vardır.¹³² Müellif, Ali el-Kârî’nin bu sözlerine girişte atıfta bulunduktan sonra, kendi fikirlerini üç farklı yönden açıklayacağını belirtir.¹³³

26- Karabaş Velî el-Kastomonî (ö. 1097/1686)

Günümüz Malatya sınırları içerisindeki Arapkir’de doğmuş Karabaş Velî’nin asıl adı, Alâeddin Ali el-Etval b. Muhammed’dir. İlk eğitimi memleketi Arapkir ve Çankırı’da aldıktan sonra, İstanbul Fatih Medreseleri’nde öğrenim görmeye devam etmiştir. Tasavvufa meyledince Kastamonu’ya gitmiş, orada önceleri intisab ettiği şeyhi vefat edince, yerine geçen oğlu Muslihuddin Efendi’de eğitimi tamamlamıştır. Yaklaşık yirmi yıl Arap beldelerini gezdikten sonra Üsküdar’a gelmiş ve dört yıl kadar süreyle inzivaya çekilmiştir. Valide Atik camiinde bir müddet vaizlik yaptıktan sonra hacca gitmiş, ardından Medine’ye ulaşmıştır. Medine’den Kahire’ye yolculuk sırasında vefat etmiştir. Şâbâniye tarikatının kendi adıyla anılan kolunun kurucusu konumunda olan Karabaş Velî’nin, başka tarikatlara mensup dervişleri kendi tarikatları üzere terbiye edip hilafet vermesi, ona ait özelliklerden biridir. Kendisi tasavvufta temel olarak vahdet-i vücûd anlayışına sahiptir.

*Şerhu hadîsi “Hubbibe ileyye min dünyâkum...”

Müellif, “Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Kadınlar, güzel koku ve gözümün nuru da namaz kılındı” hadisinde¹³⁴ geçen ifadelerin üç tevhîde; fiiller, sıfatlar ve zâta işaret ettiğini savunur. Kendini “bir” kılan kimse, deniz gibi nefsinin saf kılınmış ve semâda tek görünüp yeryüzünün her taş ve bitkisinde tezâhür eden güneş gibi olduğunu söyler. Ayrıca hadiste geçen lafızlardan; kadının beden, kokunun güç, namazın ise ruhun hakikatine işaret edebileceğini, bu özelliklerden birinin var

¹³² Bkz. Ali el-Kârî, *el-Hurzu’s-semîn li’l-hisnu’l-hasîn*, thk. Muhammed İshak-İbrahim, s. 1274; İbnu’l-Cezerî, *el-Hisnu’l-hasîn*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 2004, s. 116.

¹³³ Minkârîzâde, *Risâle fî şerhi hadîsi “Yahrucü mine’n-nâr...”*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 872, vr. 21-22.

¹³⁴ Nesâî, ‘İşrâtu’n-nisâ’, 1.

olmaması tümünün yokluğuna sebebiyet vereceğini belirtmiş ve hadisi buna benzer tasavvufî yorumlar getirerek vahdet-i vücûd anlayışına uygun şerh etmiştir.¹³⁵

27- Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687)

Tam ismi, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî olan alim, Hama'da doğduğu için Hamevî, Mısır'da yetiştiği için Mısırî nisbeleriyle anılmıştır. Kâhire'de Nûreddin el-Üchûrî, İbn Allân gibi alimlerden tahsil görmüştür. Hanefî fıkında derin bir ilmî birikime sahip Hamevî, Kahire'de bulunan Hüseyniye ve Süleymaniye medreselerinde ders vermiştir. Muhammed b. Velî, İbnu's-Semmân gibi alimler yetiştirdiği talebeler arasında yer almaktadır.¹³⁶

***Şerh hadîs fî fadli'r-rûm (ed-Durru'l-manzûm fî fadli'r-rûm)**

Risalede, "Müstevrid el-Kureşî Amr b. Âs'ın yanında şunu söyledi: Ben Rasûlullah'ı: 'Kıyamet, Romalılar insanların en çoğu olduğu halde kopacaktır' buyururken işittim. Bunun üzerine Amr ona: Söylediğine dikkat et dedi. Müstevrid: Ben Rasûlullah'tan işittiğimi söylüyorum, dedi. Amr: Sen böyle diyorsun ama onlarda dört haslet vardır: Onlar; fitne anında en halim, bir musibetten sonra en çabuk kendine gelen, firardan sonra hücumu en yakın, yoksul, yetim ve zayıf için insanların en hayırlı kimseleridir. Beşinci olarak güzel bir cemileleri var, onlar kralların zulmüne en fazla karşı duran insanlardır, dedi." rivayeti¹³⁷ değerlendirilmiştir.¹³⁸

28- İbrahim b. Hasan el-Kûrani (ö. 1101/1690)

Tam adı, Burhanuddin Ebû İshâk İbrahim b. Hasan b. Şihâbiddîn el-Kurânî'dir. Şafîî fakihi, muhaddis ve mutasavvıftır. İlk öğrenimine babasının yanında başlamış, daha sonra hadis ve tasavvuf başta olmak üzere Şam, Kahire, Bağdat ve Medine gibi ilim merkezlerinde eğitim görmüştür. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ve diğer konulardaki fikirlerini savunan alimlerden biridir. Kendisi İbnu'l-Arabî'nin

¹³⁵ Karabaş Veli Kastamonî, *Şerhu hadîsi "Hubbibe ileyye"*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 409/2, vr. 111a-112b.

¹³⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Ahmed b. Muhammed Hamevî", *DİA*, XV, 456-457.

¹³⁷ Müslim, Fiten, 10.

¹³⁸ Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *ed-Durru'l-manzûm fî fadli'r-rûm*, thk. Ahmed el-Hamdânî, Dâru'l-Muktebes, Beyrut, 2014.

yanlış anlaşılmış büyük bir veli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Vefatına kadar son olarak yerleştiği Medine’de kalmıştır.¹³⁹

*İ‘mâlu’l-fıkr ve’r-rivâyât fî şerhi hadîsi “İnneme’l-a‘mâlu bi’n-niyyât”¹⁴⁰

Daha önce geçen meşhur niyet hadisi¹⁴¹ şerhlerinden biridir.

29- Niyazi Mısırî (ö. 1105/1694)

Asıl adı Mehmet olup Malatya’da doğmuştur. Halvetiyye’nin Mısriyye kolunun kurucusu ve mutasavvıf şairlerdendir. İlim tahsili için bir müddet Mısır’da ikamet ettiği için şiirlerinde “Mısırî” mahlasını kullanmış ve bu şekilde tanınmıştır.¹⁴²

*Güneşin batıdan doğmasına dair olan hadisin farklı dört şekilde tevil edilebileceği hakkındaki şerhi¹⁴³

Osmanlıca kaleme alınmıştır.

Söz konusu asırda 18 alimin toplamda 19 tek hadis şerhi bulunduğu tespit edilmiştir. Memlükler’in ortadan kalkmasıyla Osmanlı’da telif edilen tek hadis şerhlerinin sayısı ve çeşitliliğinin, bu dönemde nispeten arttığı görülmektedir. Buna karşın sayfa sayısı bakımından risalelerin hacminde azalma olduğu anlaşılmaktadır. En çok şerh, niyet” (beş adet) ve “hubbibe ileyy” (iki adet) hadisleri üzerine yazılmıştır. Ayrıca Osmanlı’da çokça şerhi yapılan “men ‘arafe nefseh” rivayeti, ilk defa bu asırda Hakîm Mahmud el-Hemedânî (ö. 1660’tan sonra) tarafından incelenmiştir.

¹³⁹ Recep Cici, “Kûrânî”, **DİA**, XXVI, 426-427.

¹⁴⁰ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1453; Aynı Ktp., Kasidecizâde, nr. 734; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722.

¹⁴¹ Buhârî, Bed’u’l-vahy, 1; Müslim, İmare, 155.

¹⁴² Mustafa Akşar, “Niyâzî Mısırî”, **DİA**, XXXIII, 166.

¹⁴³ Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 619. Hadisin kaynağı için bkz. Buhârî, Rikak, 39; Müslim, İman, 248.

2.2.4. XII. Asır

Söz konusu asırda tek hadis şerhi kaleme alan eser sahipleri ve yazdıkları risaleler aşağıda sıralanacaktır.

30- Debbağzade Mehmet Efendi (ö. 1114/1702)

Şeyh Mahmut Efendi'nin oğludur. Dönemin meşhur alimlerinden Cerrah Şeyh Mehmet Efendi, Tarsûsî Efendi ve Uzun Hasan Efendi'den ilim tahsil etmiştir. Sahn-ı Seman ve Süleymaniye gibi önemli medreselerde müderrislik yapmış, ardından kadılığa geçerek ilk görevine 1667 yılında Şam'da başlamıştır. 1687 senesinde göreve geldiği Rumeli Kazaskerliği'nden sonra şeyhülislamlık makamına getirilmiştir.¹⁴⁴

*Reşhatu'n-nasîh mine'l-hadîsi's-sahîh

“Din nasihattir.”¹⁴⁵ hadisini şerh eden müellif, oldukça geniş muhtevalı bir eser kaleme almıştır. Siyasi kimliği olmasına rağmen özellikle imamlara öğütler bölümünün üstünde durması, dikkat çekicidir.¹⁴⁶

31- Seyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)

Erzurum müftüsü Seyid Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini babasından gördükten sonra Seyid Abdülmümin'den ve İsmail Efendi'den fıkıh, ve fıkıh usulü dersleri yanında Arapça ve Farsça eğitimi de almıştır. Ayrıca padişah hocalığı yapan Mehmed Vâni Efendi'den bir müddet okumuş, ilerleyen zamanlarda hocasının damadı olmuştur. Feyzullah Efendi'nin kendisi de Şehzade II. Mustafa'ya hocalık yapmış, şeyhülislamlık (h. 1099) makamına kadar yükselmiştir.¹⁴⁷

*Şerhu hadîsi't-tecdîd

“Allah, bu ümmete, her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir müceddid gönderir.”¹⁴⁸ hadisinin şerhidir. Hocalığını da yaptığı dönemin padişahı II. Mustafa'yı XVIII. asrın müceddidi olarak addeder.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Mehmet İpşirli, “Debbağzade Mehmed Efendi”, **DİA**, IX, 62.

¹⁴⁵ Buhârî, İman, 42; Müslim, İman, 95.

¹⁴⁶ Bağdatlı, **İzahu'l-meknûn**, I, 573; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1822; Aynı Ktp., Hekimoğlu, nr. 459. Eserin Türkçe tercümesi yayımlanmıştır. Bkz. Debbağzade Mehmed Efendi, **Din dürüstlüktür -Reşhatu'n-nasîh mine'l-hadîsi's-sahîh-**, çev. Ataullah Şahyar, Darulhadis Yayımevi, İstanbul, 2005.

¹⁴⁷ Mehmet Serhan Tayşî, “Feyzullah Efendi, Seyyid”, **DİA**, XII, 527.

¹⁴⁸ Ebu Davud, Melahim, I.

¹⁴⁹ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2149; Aynı Ktp., Reşid Efendi, nr. 1008. Risalenin değerlendirmesi için ayrıca bkz. Arif Ulu, “Tecdid Hadisi Hakkında Feyzullah Efendi'nin Yazdığı

32- Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhay el-Halebî (ö. 1120/1708)

*el-Kunûzu'l-mahtûme fî hasâisi hadisi'l-ümme'ti'l-merhûme¹⁵⁰

Risalede “Şüphesiz bu ümmetin kendisine (Allah) tarafından merhamet edilmiştir. (Bu ümmetin) Azabı kendi eliyle yaptıklarıdır. Ahirette ise her Müslümana ateşten kurtuluş fidyesi olarak müşriklerden bir kimse verilir” rivayeti incelenmiştir.¹⁵¹

33- Atâullah Efendi (ö. 1127/1715)

Tam adı, Muhammed Atâullah b. İbrahim el-Eyyûbî'dir.

*Şerhu hadîs “men arafe nefseh fekad arafe rabbeh”¹⁵²

Risalede, “Kim kendini bilirse o kimse rabbini de bilir”¹⁵³ rivayeti incelenmiştir.

34- İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)

Bugünkü Bulgaristan sınırları içerisindeki Aydos'ta hicrî 1063 senesinde doğmuştur. Babasının adı Şeyh Mustafa el-İstânbûlî'dir. Uzun süre Bursa'da ikamet ettiği için Bursevî adıyla meşhur olmuştur. Hanefî mezhebine mensup İsmail Hakkı, ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra, Osman Fazlı'nın halifelerinden Seyid Abdülbâkî Efendi ile birlikte Edirne'ye gitmiş ve tahsiline bir müddet burada devam etmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'da bulunan Osman Fazlı Efendi'nin yanına gelmiş ve ona intisab etmiştir. Pek çok değerli alimlerden, kelam, ferâiz, usul-u fıkıh, tecvid ve hüsn-ü hat dersleri almıştır. Şeyhi tarafından ilk olarak Üsküp'e, ardından Bursa'ya halife olarak tayin edilmiştir. Kendisi hac için Mekke ve Medine'ye gitmiş, Kahire ve Şam'da ulemâ ve tasavvuf erbabıyla irtibat kurmak üzere bulunmuştur. Son olarak Bursa'ya geri dönmüş ve burada vefat etmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışına son derece bağlı olduğu anlaşılan Bursevî, şeyhi Osman Fazlı yanında İbn Arabî, Mevlânâ, Konevî, Üftâde ve Azîz Mahmud Hüdâyî'den oldukça etkilendiği görülmektedir. İsmail Hakkı Bursevî, Bayramî Melâmîleri ve Mevlevîliğin Şems kolu dışında tüm tasavvufî çevrelerce kabul görmüş bir şahsiyettir.¹⁵⁴

Risale Üzerine Bir Değerlendirme”, **Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu (31 Ekim - 2 Kasım 2014 Erzurum) -Tebliğler-**, 2015, s, 417-427.

¹⁵⁰ Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 51.

¹⁵¹ İbn Mace, Zühhd, 34, nr. 4292; Ebu Davud, Fiten, 7, nr. 4278.

¹⁵² Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3653.

¹⁵³ Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, II, 309, nr. 2532.

¹⁵⁴ Ali Namlı, “İsmail Hakkı Bursevî”, **DİA**, XXIII, 102-104; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 120; İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-‘ârifin**, I, 219.

*Şerhu hadîsi “Le ene ekramu ‘alâ...”

Eserini Osmanlıca kaleme alan müellif, “Allah’ın beni yeryüzünde üçten fazla bırakmaması için dua ederim.” rivayetinin bazı hadis alimleri tarafından uydurma olarak nitelendirilmesine karşı çıkar. Bu yanlış çıkarımın, hadisin bazı alimler tarafından problemli bir anlayışla ele alınmasından kaynaklandığını, zira ‘üç’ lafzıyla otuz sayısının kastedildiğini savunur. Bursevî, vefatından otuz yıl sonra devam edecek hilafetin ardından Allah’ın gazabının yeryüzüne inmesinden endişe etmesi nedeniyle Hz. Peygamber’in bu duayı yaptığını belirtir.¹⁵⁵

*Şerhu hadîsi’l-mi‘râc

Bu şerhin Bursevî’nin kendi yazdığı bir mecmuadan aynen alıntı yapıldığı, risalenin başında belirtilmektedir. Osmanlıca yazılan risalenin, oldukça uzun ve tasavvufî yorumları fazlasıyla içerdği anlaşıyor. Miraç hadisesini anlatan hadiste,¹⁵⁶ “beş vakit namazın farz kılınması”nın bir takım manaları bulunduğunu söyler. Örneğin sabah namazı ve vaktinin, her bir varlıkta birliği görünen zat anlamındaki “zât-ı ehadiyet-i ğaybî”ye işaret ettiğini, “zât-ı ehadiyet-i ğaybî” ile kastının “kuntu kenzen mahfiyyen” mertebesi olduğunu belirten açıklamalarla şerhine başlar.¹⁵⁷

*Rîsâle fî hadîsi “el-Mü’minu mir’âtu’l-mü’mîn”¹⁵⁸

Risalede, “Mümin müminin aynasıdır. Mümin müminin kardeşidir. Onun malını korur ve yokluğunda onu gözetir” hadisi¹⁵⁹ ele alınmıştır.

*Rîsâle fî şerhi hadîsi “Kuntu kenzen mahfiyyen...”

“Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim ve mahlûkâtı yarattım, kendimi onlara tanıttım ve onlar da beni tanıdılar” hadisinin¹⁶⁰ şerhidir. Eseri genel olarak iki bölümde inceleyen Bursevî, hadisin sıhhati ve sebep-i vurûdu üzerinde durduktan sonra, hadisin lafzını on başlık altında, birinci bölümde şerh etmiştir. İncelediği hadis metninin ardından, eserin ikinci kısmında, kendisine ve başkalarına

¹⁵⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu hadîsi “Le ene ekramu ‘alâ...”*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 1333 h. , vr. 29b-46a. Diğer bir nüsha için bkz. H. Selim Ağa Ktp., Hüdaî Efendi, nr. 469, vr. 40b-61b.

¹⁵⁶ Buhârî, Salât, 1; Müslim, İman, 259; Nesâî, Salât, 1.

¹⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu hadîsi’l-mi‘râc*, H. Selim Ağa Ktp., Hüdaî Efendi, nr. 469, vr. 203b-247a.

¹⁵⁸ Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri”, *AÜİİFD*, s. 171.

¹⁵⁹ Buhârî, *el-Edebu’l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülkâfi, el-Matbaatu’s-selefiyye, Kahire, 1956, s. 70, nr. 239.

¹⁶⁰ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, nr. 213, I, 101.

gelen ilhamlar hakkında bilgiler vermiş, zikrettiği bazı ayet ve hadisleri de açıklamıştır.¹⁶¹

*Şerhu hadîsi “İzâ tehayyertüm fi’l-umûr...”

“İşlerinizde tereddüt ettiğiniz zaman kabir ehlinden yardım isteyiniz”¹⁶² hadisinin Osmanlıca şerhidir. Yardımın, yalnızca Allah tarafından geleceğini bildiren Fatiha sûresini vurgulayan Bursevî, aslında diğerlerinde olduğu gibi, yapılan işlerin kaynağının Allah olduğunu belirtir. Dolayısıyla nasıl ki Allah’ın yarattığı bir insanın yaptığı fiil insana nispet ediliyorsa, kabirdekilerden istenenin sonuç olarak yine Allah’tan istenen bir yardım olduğunu savunur.¹⁶³

* Şerhu hadisi’l-vird¹⁶⁴

* Şerhu şuabi’l-îmân¹⁶⁵

“İman yetmiş küsur şubedir”¹⁶⁶ hadisinin şerhidir.

35- Muhammed b. Ahmed el-Cezâirî (ö. 1139/1726)

Cezâirli olan alim, doğu bölgelere yolculuk yapmış, son olarak İstanbul’a yerleşmiştir. Tıbb-ı nebevî konusunda aşağıdaki risaleyi kaleme almıştır.¹⁶⁷

* Risaletü’l-menni ve’s-selva fi hadisi “Lâ advâ”¹⁶⁸

“Advâ (hastalık bulaşması) diye bir şey yoktur”¹⁶⁹ hadisinin şerhidir.

36- Saçaklızade Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)

Tam adı, Saçaklızade Mehmed b. Ebubekir olan Osmanlı alimi, Maraşlıdır. İlk tahsilini memleketinde Hasan Maraşî, Dârendelî Hamza Efendi ve Ayntâbî Mehmed Efendi gibi alimlerden almıştır. Bir müddet sonra gittiği Şam’da Abdülğani en-

¹⁶¹ İsmail Hakkı Bursevî, **Risâle fi şerhi hadîsi “Kuntu kenzen mahfiyyen...”**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2260/3, vr. 98a-159a. Bundan başka birçok yazma nüshası ve ayrıntılı bilgi için bkz. Engin Söğüt, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Kenz-i Mahfî Risâlesi Muhtevâ ve Tahlîli”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007, s. 13-15; Bu yazmanın neşredildiğine dair bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 78.

¹⁶² Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, I, 101, nr. 213.

¹⁶³ İsmail Hakkı Bursevî, **Şerhu hadîsi “İzâ tehayyertüm fi’l-umûr...”**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1549/2, vr. 66b-69a.

¹⁶⁴ Kastamonu Yazma Eser Ktp., nr. 267/10.

¹⁶⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, **İzâhu’l-meknûn**, II, 631; Ayrıca bkz. Bursevî, **İman Esaslarına Tasavvufi Bir Bakış (Şerhu Şu‘abi’l-iman)**, (yay. haz. Yakup Çiçek), İstanbul, Darulhadis, 2000.

¹⁶⁶ Buhârî, İman, 3.

¹⁶⁷ Âdil Nüveyhiz, **Mu‘cemu a’lâmi’l-Cezâir min sadri’l-İslâm hatta’l-asri’l-hâdir**, Müessesetu Nüveyhizi’s-Sekafiyye, 1980, Beyrut, s. 107.

¹⁶⁸ Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Ktp., nr. 69.

¹⁶⁹ Müslim, Selam, 101.

Nablûsî'den tefsir, hadis ve tasavvuf eğitimi gördü. Ayrıca Kadiriye ve Nakşîbendiye hilafetini aynı hocasından almış, Maraş'a dönünce ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Kelam, mantık, münazara, fıkıh, ilimler tasnifi, tasavvuf ve ahlak ilimlerine dair pek çok eseri bulunmaktadır.¹⁷⁰

* Şerhu hadisi "Kefâ bi'l-mevti vâizen"¹⁷¹

"Uyarıcı olarak ölüm yeter"¹⁷² rivayetinin şerhidir.

37- Mehmed Tarsûsî Efendi (ö. 1145/1732)

Tarsus'ta doğmuş ve Tarsus müftüsü olan babası Ahmed Efendi'den ilk eğitimini almıştır. Babasından sonra müftülük vazifesi kendisine verilen Tarsûsî, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, kelam, mantık, Arap dili ve astronomiyle ilgilenmiştir.¹⁷³ Müellifin, çok sayıda tek hadis şerhi bulunmaktadır.

* Şerhu hadîsi "fe-yehşurûne min kubûrihim"¹⁷⁴

* Şerhu hadisi "el-Hamdu li'l-lahi'l-lezi ceale'l-ibadete miftâh"¹⁷⁵

* Şerhu hadisi "Hayru'l-hadisi Kitabu'l-lah"¹⁷⁶

* Şerhu hadisi "İnnallahe halaka Ademe 'alâ sûreti'r-Rahmân"¹⁷⁷

* Şerhu hadisi "Kıvami'd-dîn ve imadi's-şerî'a 'ale'n-nâsiha"¹⁷⁸

* Şerhu hadisi "Se-teftariku ümmeti 'alâ isnâ ve seb'îne fırka"¹⁷⁹

38- Muhammed Hilal b. Ömer el-Hamdânî (ö. 1147/1734)

Kadiriye tarikatının Hilaliye kolunun kurucusu olarak bilinir. Kurduğu tarikat Halep civarında yayılmıştır. Aynı dönemde yaşayan Abdülğani b. İsmail en-Nablûsî (ö. 1143/1731)'nin bazı kaside ve hacla ilgili sözlerine açıklık getirdiği risaleleri mevcuttur.¹⁸⁰

¹⁷⁰ Tahsin Özcan, "Saçaklızade Mehmed Efendi", **DİA**, XXXV, 368-370.

¹⁷¹ Raşid Efendi Yazma Eser Ktp., nr. 27536/11.

¹⁷² Muhammed b. Selâme el-Kadâî, **Müsnedu's-şihâb**, thk. Abdulmecid es-Selefi, Müessesetu'r-risâle, 1985, II, 302, nr. 862.

¹⁷³ Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", **DİA**, XL, 115.

¹⁷⁴ Adana İl Halk Ktp., nr. 151, vr. 1b-3a.

¹⁷⁵ Adana İl Halk Ktp., nr. 140, vr. 116a-117b.

¹⁷⁶ Adana İl Halk Ktp., nr. 151, vr. 73b-81b.

¹⁷⁷ Adana İl Halk Ktp., nr. 140, vr. 174b-193a.

¹⁷⁸ Adana İl Halk Ktp., nr. 218, vr. 78b-101a.

¹⁷⁹ Adana İl Halk Ktp., nr. 365, vr. 172b-175a.

¹⁸⁰ Nihat Azamat, "Kâdiriye", **DİA**, XXIV, 134; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1444, vr. 1a.

* Risale fi şerh kavlihi aleyhi's-selam "Hubbibe ileyye min dünyakum..."

Müellif, "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Kadınlar, güzel koku ve gözümün nuru da namaz kılındı"¹⁸¹ hadisini dil bilgisi ve mantıksal çıkarımlarla şerh etmiştir. Kadınların annelerimiz olması, güzel kokunun ruhu ve kalbi güçlendirmesi, bâtını olarak uhrevî boyutu bulunan namazın -her ne kadar dinin direği ve müminlerin miracı olsa da- tıpkı Hz. Peygamber'in dünyada olsa bile kalbinin ahirete yönelmesi gibi zahiren dünyevî olması, sayılan üç şeyin dünyanın değerli hususlarından görülmesini sağlamıştır.¹⁸²

*Risâle fî "Raf'u'l-kalem 'an selâs..."

Eserde "Kalem üç kişiden kaldırıldı: Uyanıncaya kadar uyuyandan, aklı başına gelinceye kadar mecnundan, buluğa erinceye kadar çocuktan."¹⁸³ hadisi, "Yedi yaşına geldi mi çocuğa namazı emredin, on yaşına geldiğinde kılmadığı takdirde dövün."¹⁸⁴ hadisinin hükmünü zâhiren iptal etmesi nedeniyle, müellif iki hadisi cem yoluyla açıklamıştır.¹⁸⁵

*Risâle fî hadîs "Lâ terfa'u'l-eyd illâ..."

Müellif, Hanefîlerin delil olarak kullanıp Şafîîlerce kabul görmeyen "Eller yedi yerde kaldırılır: Namaza başlarken (İftitah tekbiri), Kâbe'ye yönelirken, Safa-Merve tepesine çıkarken, Arafat'ta iken, Cem'de, iki makamda ve iki cemreye taş atarken" rivayetini şerh etmiştir. Elleri kaldırmanın, hadiste geçen yedi yere hasredilmesini kabul etmeyenlerin itirazlarını, buna karşı çıkanların sözlerini zikretmiş ve sonunda kendi görüşlerini belirtmiştir.¹⁸⁶

39- Kâzâbâdî (ö. 1163/1750)

Asıl adı Ebu'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Kâzâbâdî'dir. Günümüzde Tokat'ın sınırları içerisinde bulunan Kâzâbâd kasabasında doğmuştur. Kendisi Hanefî mezhebine mensup olan bu alim, ilk eğitimini doğduğu belde aldıktan sonra, merkezî konumda bulunan Tokat vilayetine gitmiştir. Tefsiri Mehmed,

¹⁸¹ Nesâî, 'İşrâtu'n-nisâ', 1.

¹⁸² Hilal Hamdânî, **Risale fi şerh kavlihi aleyhi's-selam "Hubbibe ileyye min dünyakum..."**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1444, vr. 49a-52b.

¹⁸³ Ebû Dâvûd, Hudûd, 17.

¹⁸⁴ Ebû Dâvûd, Salât, 26; Tirmizî, Salât, 299.

¹⁸⁵ Hilal Hamdânî, **Risâle fî "Raf'u'l-kalem 'an selâs"**, Esad Efendi, nr. 1444, vr. 70b-74b.

¹⁸⁶ Hilal Hamdânî, **Risâle fî hadîs "Lâ terfa'u'l-eyd illâ..."**, Esad Efendi, nr. 1444, vr. 78b-81a.

Âmidli Yûsuf, Turhallı Osman ve Zorluzâde Hasan efendilerden ders aldı. Daha sonra İstanbul'a gidince Süleymaniye Camii'nde ders veren Kâzâbâdî'ye müderrislik vazifesi verilmiştir. Hicrî 1158'de Mekke kadılığı da yapan alim, tasavvuf ehline karşıt olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁷

*Risâle fî şerhi hadîsi "el-İhsânu en ta'büdelâhe keenneke terâhü"

Cibril hadisinde geçen "Bana ihsandan haber ver, dedi. Rasûlullah (s.a.s.): Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür"¹⁸⁸ rivayetinin şerhidir. Şerhten önce ihsan kelimesiyle ilgili ayetler iktibas edilmiştir. Hadis nakledildikten sonra müellif, Allah'ı dünyada görmenin caiz olması imkânını, dil yönünden inceleyerek iki soru ve cevapla kısaca açıklamıştır.¹⁸⁹

40- Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756)

Tam adı, Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî'dir. İlk eğitimini doğduğu memleketinde Çolak Abdullah Efendi'den aldıktan sonra, İstanbul'a gitmiştir. Tahsilini tamamlayınca Mısır'a gitmiş, ilim çevresince kabul görmüş ve ders vermeye başlamıştır. Bu sıralarda bazı eserler telif etmiş, ardından çok sevdiği âlimlerden Birgivî'nin memleketine gidip yerleşmiş, bir süre Kıbrıs'ta irşad faaliyetinde bulunduktan sonra hayatının son beş yılını geçirdiği Birgi'ye tekrar dönmüş ve birçok alanda ders verip öğrenci yetiştirmiştir.¹⁹⁰

*Şerhu hadîsi "Amentu billâhi ve melâiketihî..."

Müellif, Osmanlıca kaleme almış olduğu bu eserine kendisini tanıtarak başlamış ve her Müslümanın Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin inanç esaslarını bilmesinin farz-ı 'ayn olduğunu, söz konusu esasları "âmentü hadisi"nin içerdiğini belirtmiştir. Nitekim Dâvûd-i Karsî, "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman ettim. Ölümünden sonra diriliş gerçektir. Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet

¹⁸⁷ İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 174; Mustafa Öz, "Kâzâbâdî", *DİA*, XXV, 120; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 374.

¹⁸⁸ Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 1-7; Nesâî, İman, 5.

¹⁸⁹ Kâzâbâdî, *Risâle fî şerhi hadîsi "el-İhsânu en ta'büdelâhe keenneke terâhü"*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1350/2, vr. 26a-26b. Diğer bir nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 393/2, vr. 3-4.

¹⁹⁰ Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *DİA*, IX, 29.

ederim.” hadisinde önemli gördüğü yerleri, Maturîdiyye çerçevesinde şerh edeceğini açıklamıştır.¹⁹¹

41- Ebû Said Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (ö. 1176/1762)

Konya’ya bağlı Hadim beldesinde, 1701 yılında doğmuştur. Dedesi aslen Buharalı olup, Konya’nın Hadim beldesine gelmiştir. Hanefî mezhebine ve Nakşibendî tarikatına mensup bu alim, ilk tahsilini babasından aldıktan sonra Konya’daki Karatay Medresesi’nde eğitim görmüştür. Tavsiye üzerine İstanbul’a giderek Kâzâbâdî Ahmed Efendi’nin medresesinde yaklaşık sekiz yıl tahsiline devam etmiştir. Hâdim’e dönünce babasının medresesinde ders vermeye başlamış, şöhreti yayılınca kendi adına yeni bir medrese yapılmışsa da öğrencilerinin çokluğu sebebiyle derslerini açık alanda vermeye başlamıştır. Kendisi I. Mahmud tarafından İstanbul’a davet edilmiş, huzurda verdiği dersi beğenen padişah, Ayasofya Camii’nde bir vaaz vermesini istemiştir. Burada yaptığı Fatiha tefsiri çok beğenilen Hâdimî’ye İstanbul’da kalma teklif edilmişse de o, memleketine dönüp eser telifi ve öğrenci yetiştirmeyi tercih etmiştir.¹⁹²

***Şerhu hadîsi “Lâ yeruddu’l-kazâe ille’d-Dü‘â”**

Kataloglarda söz konusu alime nispet edilen bu eserin kime ait olduğunu incelediğimiz Dâru’l-mesnevî 259 numarada bulunan nüshadan tespit edemedik. Ancak risalede “Duadan başka bir şey kazayı önlemez, iyilikten başka bir şey de ömrü uzatmaz”¹⁹³ hadisinin bazı gizli sırları barındırdığı gerekçesiyle şerhi yapıldığı belirtilmiştir.¹⁹⁴

***Şerhu hadîsi “Ma raeytu min zî limmetin...”**

Berâ b. Âzib’in rivayet ettiği “Kırmızı bir elbise içerisinde Resûlullâh’tan daha güzel bir kimse görmedim. Saçları omuzlarına kadar uzanmıştı, iki omuz arası genişçeydi. Boyu ise ne uzun ne de kısa idi.” hadisinin¹⁹⁵ şerhidir. Kırmızı elbise giymenin kerih olmadığı halde cevazı ve bu konuyla ilgili mezhepler arasındaki

¹⁹¹ Dâvûdî Karsî, *Şerhu hadîsi “Amentu billâhi ve melâiketihî...”*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 250, vr. 1b-10a.

¹⁹² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 342-343; İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, II, 333; Mustafa Yayla, “Hâdimî Ebû Said”, *DİA*, XV, 24-25.

¹⁹³ Buhari, Tıp, 12; Tirmizi, Kader, 6; İbn-i Mâce, Mukaddime, 90.

¹⁹⁴ Ebû Said Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî, *Şerhu hadîsi “Lâ yeruddu’l-kazâe ille’d-Dü‘â”*, Süleymaniye Ktp., Daru’l-mesnevî, nr. 259/2, vr. 13a-15b. Diğer bir nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 70/17, vr. 260b-262b.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, Libâs, 18; Tirmizî, Libâs, 4.

ihtilaflar üzerinde durulmuştur. Müellif, mezhep alimlerinin görüşleri ve dil kaidelerinden faydalanarak hadisi iki sayfada açıklamıştır.¹⁹⁶

42- Ahmed b. el-Hasen b. Abdulkerim el-Cevherî (ö. 1182/1768)

Mısır'da 1096 yılında doğmuş olan bu alim, Şafî mezhebine mensuptur. Kendisi gibi Şafî fakihî olan oğlu, dil alimi İbnu'l-Cevherî'nin babasıdır. Fakih, usulcû, ve aynı zamanda muhaddis olan bu alim, ezher ulemasındandır.¹⁹⁷

*el-Cevâhiru'l-behiyye alâ hadîsi'r-rahmeti'l-müselsel bi'l-evveliyye

“Allah, merhametli olanlara rahmetle muamele eder. Öyleyse, sizler veryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semâda bulunanlar da size rahmet etsinler.” hadisinin¹⁹⁸ şerhidir. Hamdele salvelenin ardından kendisini tanıtan müellif, hadisi lafızlarına bölerek açıklamayı tercih etmiştir. Risalenin sonunda bazı dua beyitleri zikretmiştir.¹⁹⁹

43- es-Seffârînî (ö. 1188/1774)

Tam adı, Şemseddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed es-Seffârînî olan alim, Hanbelî fakihlerindendir. Ailesi önceleri Hicaz'da ikamet ederken Filistin'e göç etmiş ve oraya yerleşmiştir. Doğduğu beldede hafızlığını bitirince, Dimeşk'te bulunan Emevî Camii'nde beş yıl süreyle eğitim görmüştür. İbn Teymiyye ve talebesinin eserlerinden çokça faydalanmıştır. Son olarak Nablus'a yerleşen ve özellikle hadis alanında meşhur olan Seffârînî, Murtezâ ez-Zebîdî ve Abdulkadir Gedikzade gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁰⁰

*Netâicu'l-efkâr fî şerhi hadisi seyyidi'l-istiğfâr²⁰¹

Seyyidu'l-istiğfâr denilen dua hadisinin²⁰² şerhidir.

¹⁹⁶ Ebû Saîd Hâdimî, **Şerhu hadîsi “Ma raeytu min zî limmetin...”**, Nafiz Paşa, nr. 212/1, vr. 2a-2b.

¹⁹⁷ İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-‘ârifîn**, I, 178; Hacı Mehmed Günay, “İbnu'l-Cevherî”, **DİA**, XX, 541.

¹⁹⁸ Ebû Dâvûd, Edeb, 58; Tirmizî, Birr, 16.

¹⁹⁹ Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, nr. 80, vr. 1a-12b; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 836/1, vr. 1b-6a. Ayrıca bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 125; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, **Hadis Literatürü**, trc. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 128.

²⁰⁰ İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-‘ârifîn**, II, 340; M. Yaşar Kandemir, “Seffârînî”, **DİA**, XXXVI, 299-300. Müellifin, Endülüs'de bulunan Nâbüs'e bağlı Sefârîn köyünde doğduğunu belirten Topaloğlu'na karşın, bizim de doğru gördüğümüz, **DİA**'da Filistin'in Nablus kasabasında doğduğu bilgisi veriliyor. Âlimin yaşadığı tarihlerde hâkim devlet Osmanlı olduğu için Osmanlı alimlerinden saymanın daha doğru olduğunu düşündük.

²⁰¹ İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-‘ârifîn**, II, 340; Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 55.

²⁰² Buhârî, De'avât, 2.

*Risâle fî şerhi hadîsi “el-Îmânu bid‘un ve seb‘ûne şu‘beten”²⁰³

“İman yetmiş küsur şubedir”²⁰⁴ hadisinin şerhidir.

*Tefâdulü’l-a‘mâl bi’şerhi hadîsi fedâili’l-a‘mâl²⁰⁵

44- İbrahim Hanîf b. Mustafa (ö. 1189/1775)

Tahsilini İstanbul’da yapan İbrahim b. Mustafa, Hanîf mahlasına sahip üç âlimden en meşhurdur. Kâtipzâde Mehmed Refî‘ Efendi’den hat dersi meşk etmiş ve bir dönem kâtiplik yapmıştır. Tasavvufta zikri hafi tarikini tercih etmiştir. Süleymaniye Medresesi gibi önemli medreselerde müderrislik yapmış, Haremeyn’e teftiş amacıyla gönderilmiştir. 1185 yılında Bursa kadılığına atanan Hanif İbrahim, emekli olarak gittiği İstanbul’da vefat etmiştir.²⁰⁶

*Hediyyetü’l-ihvân (Şerh-u hadîs-i Ümmi Zer‘)

Ümmü Zer‘ hadisinin²⁰⁷ Osmanlıca olarak kaleme alınmış şerhidir. Ümmü Zer‘ hadisi, on bir kadının birbirlerine herhangi bir şey gizlemeden kocalarının durumunu anlatmak üzere anlaştıklarından bahseder. Ümmü Zer‘ ise kocasından ve ailesinden memnun olup övgüyle bahseden on bir kadından biridir. Hz. Peygamber, kocasının kendisini boşaması dışında Ümmü Zer‘in durumunu, Hz. Ayşe’ye benzetir. Müellif hadis metnini, sadece bahsi geçen kadınların isimlerini tespit etmek gibi oldukça kısa açıklamalarla şerh eder. Bu yönüyle, eserin haşiye literatürüne dahil olduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁸

45- Osman b. İbrahim Bosnevî (ö. 1700’den sonra)

*Tahkîku’n-niyyât

Müellif Buhârî’nin ilk rivayeti olan niyet hadisi üzerine yapılan şerhlerin uzun olması sebebiyle bu risaleyi kaleme aldığını belirtir. Risalenin ilk bölümünde niyet hadisine²⁰⁹ dair genel açıklamalar yaptıktan sonra, ikinci bölümde niyet kelimesinin

²⁰³ Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 75; es-Seffârîni, **Levâihu’l-envâri’s-seniyye**, I, 12.

²⁰⁴ Buhârî, İman, 3.

²⁰⁵ Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 142; İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘ârifin**, II, 340; es-Seffârîni, **Levâihu’l-envâri’s-seniyye**, I, 11.

²⁰⁶ Cemil Akpınar, “Hanîf İbrahim Efendi”, **DİA**, XVI, 39-40; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 329. Topaloğlu, muhtemelen çokça karıştırılan diğer Hanif mahlaslı âlimler nedeniyle, vefat tarihini 1217/1802 olarak vermesine dair bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 25.

²⁰⁷ Buhârî, Nikâh, 82; Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 92.

²⁰⁸ İbrahim Hanîf, **Hediyyetü’l-ihvân**, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 70/2, vr. 69-70

²⁰⁹ Buhârî, Bed’u’l-vahy, I; Müslim, İmare, 155.

sözlük ve terim anlamını, üçüncü bölümde ise rivayetin faziletini anlatan müellif, toplamda yedi fasılda hadisi incelemiştir.²¹⁰

Söz konusu asırda Osmanlı'da yazılmış 16 alime ait toplam 32 adet tek hadis şerhi tespit edilmiştir. Bu asırda tek hadis şerhi kaleme alan alim sayısının önceki asırdakine yakın olmasına rağmen, birden fazla eser veren bazı müellifler yazılan risalelerin artmasında oldukça etkili olmuştur. Özellikle yedi eser sahibi Bursevî ve altı eser sahibi Tarsûsî bu anlamda önemli birer örnektir. Bu dönemde yazılan eserlerin; fıkıh, ahlak, tasavvuf ve nasihat gibi çok çeşitli alanlarda telif edildiği anlaşılmaktadır.

²¹⁰ Osman b. İbrahim Bosnevî, **Tahkîku'n-niyyât**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2125, 1b-12a.

2.2.5. XIII. Asır

Bu asırda tek hadis şerhi kaleme alan eser sahipleri ve yazdıkları risaleler aşağıda sıralanacaktır.

46- Müstakîmzâde Süleyman Saadettin Efendi (ö. 1202/1788)

İstanbul’da müderrislik yapan babasının adı Mehmed Emin Efendi’dir. Şam ve Edirne kadılığı yapan dedesine nispetle Müstakîmzâde olarak anılmıştır. Babası yanında Fatih Camii imamı Seyyid Yusuf Efendi, Hanîf İbrahim Efendi gibi alimlerden ders aldı. Hanefî mezhebine mensup olan alim Nakşîbendî şeyhlerindendir. Farklı hocalardan hat dersi meşk etmesinin ardından Mehmed Emin Tokâdî’ye intisab etmiş, hadis icazeti ve tarikat hilafeti almıştır.²¹¹

*Risâle fî şerhi hadîsi “Men ‘arafe nefseh fekad ‘arafe rabbeh”

Osmanlıca kaleme aldığı bu eserinde Hadiste kullanılan lafızlara dikkat çekmek isteyen müellif, “insanın diğer mahlûkatı bilmesi” yerine “insanın kendini bilmesi” ifadesinin tercih edilmesinin önemini vurgular. Buradaki söz konusu hikmetin, akıllı ve cahil insan karşılaştırması yaparak anlaşılması amaçlanmıştır. Çünkü müellif, nefsinin bilen kimsenin, akıllı olup hakikati gözle görmese bile kalbiyle anlayabileceğini ancak cahil kişinin hakikati gözüyle görse bile anlayamayacağını savunur.²¹²

*Şerhu hadîsi “el-Fıtratu hamsun...”

Osmanlıca olarak yazılan bu eser, yaklaşık yirmi varak genişliğinde kaleme alınmıştır. “Beş şey fıtrattandır: Sünnet olmak, kasık tıraşı, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altı tüylerini yolmak.” hadisinin şerhidir. Bu hadis²¹³ sahîhaynda yer aldığını zikreden müellif, Tebrîzî’ye ait Mişkâtü’l-mesâbîh ve Suyutî’ye ait Câmiu’s-sağîr adlı eserlerde de geçtiğini belirtir. Şerhte, hadisteki

²¹¹ İsmail Paşa, **Hediiyetü’l-‘ârifin**, I, 405; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 157; Ahmet Yılmaz, “Müstakîmzâde Süleyman Saadeddin”, **DİA**, XXXII, 113-114.

²¹² Müstakîmzâde, **Risâle fî şerhi hadîsi “Men ‘arafe nefseh fekad ‘arafe rabbeh”**, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 140, vr. 1b-6a. Osmanlıca kaleme alınan bu eserin nüshasındaki ana metin kenarlarında bazı notlar bulunmaktadır. Nüshanın 2a sayfasında, şerhi yapılan bu hadis aslında Ebubekir er-Râzî’ye ait bir söz olduğu bilgisi yer almaktadır.

²¹³ Buhârî, Libas, 51, 63, 64; Müslim, Tahâret, 49, 50.

peygamberlerin eski sünnetleri, âdetleri anlamında kullanılan “fıtrat” kelimesi üzerinde durulması dikkat çekiyor.²¹⁴

*Şerhu hadisi'l-feth²¹⁵

47- Lebîbzâde Muhammed Refî‘ Efendi (ö. 1231/1816)

Meşhur divan sahibi ve aynı zamanda Diyarbakır müftülüğü yapmış Abdulğafur Lebîb Âmidî Efendi'nin torunudur. Diyarbakır'da doğmuş ve yetişmiş olan bu alim, 1200 yılında İstanbul'a gitmiş, Kahire gibi şehirlerde kadılık vazifesi yapmıştır. Üç dilde şiir yazma kabiliyetine sahip âlim şairlerden biridir. Şam ve Hameyn'de bulunan Lebîbzâde tekrar İstanbul'a dönmüş ve orada vefat etmiştir.²¹⁶

*Risâle fî şerhi hadîsi "el-İsrâ'u'n-nebeviyye li'ba'di ehli'l-lâh

Hiz. Peygamber İsrâ gecesi başından geçen olayı şöyle anlatmaktadır: “İsrâ gecesinde Rabbim bana yaklaştı ve dedi ki: Ey Muhammed! Mele-i a'lâda ne hakkında tartışıyorlar? Ben de: ‘Bilmiyorum ey Rabbim.’ dedim ve (Rabbim) elini iki omuzum arasında koyunca göğsümde serinlik hissettim. Böylece ben gökteki ve yerdeki şeyleri öğrendim. Sonra bana (tekrar) ‘mele-i a'lâda ne hakkında tartışıyorlar?’ diye sorunca ben: Keffâretler ve derecât hakkında dedim. Rabbim bana: Keffâretler nedir ey Muhammed? diye sordu. Ben de: Zor durumda dahi abdest uzuvlarını güzelce yıkamaya özen göstermek, namaz kılmak için cemaate katılmak, dedim. Rabbim bana: Derecât nedir? diye sordu. Ben de: Yemek yedirmek, selamı yaymak, insanlar uykudayken namaz kılmak, dedim. Rabbim dedi ki: Ey Muhammed! Her namazda şunu söyle ve düşün: Allah'ım senden iyilikleri işlemeyi, kötülükleri terk etmeyi, miskinleri sevmeyi, beni bağışlamayı, insanlar arasında bir fitne murad ettiğinde beni fitneden önce yanına almanı isterim. Allah'ım senden senin sevgini, seni sevenin sevgisini ve senin sevgini kazanmamı sağlayacak ameli işlememi dilerim”.²¹⁷

Müellif, İbn Furek'in de Müşkilü'l-hadîsinde işlediği benzer bir rivayeti şerh etmiştir. Hadiste müteşâbihâtta bazı kısımlar bulunmaktadır. Müellif, eserini on

²¹⁴ Müstakîmzâde, *Şerhu hadîsi “el-Fıtratu hamsun...”*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.34 MÜS, vr. 66b-85a.

²¹⁵ Sadık Yazar, “Anadolu Sahası”, s. 1075. Söz konusu tezde zikredilen risalenin geçtiği yeri (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Yazma Eserler, nr. 725) katalogda tespit edemedik.

²¹⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 315; İbrahim Ahmet Aydemir, Refî‘ ‘Âmidî Dîvânı (Edisyon-Kritik), (Basılmamış yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Balıkesir, 1989, s. 4-5; Bilal Şanlı, “Osmanlı Dönemi Diyarbakırlı Dîvân Şairleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, 2013, s. 200-2001.

²¹⁷ Tirmizî, Tefsir, nr. 3233-3235.

bölümde incelemiş, Allah'ın elini Hz. Peygamber'in göğsüne koyması, mele-i a'lâda tartışmak gibi benzer meseleleri irdelemiştir.²¹⁸

48- Ataullah b. Muhammed Belgradi (ö. 1236/1818)

*Şerhu hadîsi "Men 'arafe nefseh"²¹⁹

Risalede, "Kim kendini bilirse o kimse rabbini de bilir"²²⁰ rivayeti incelenmiştir.

49- Ebu İshakzâde Atâullah Muhammed Efendi²²¹ (ö. 1236/1821)

Şeyhulislam Şerif Muhammed Efendi'nin oğludur. Büyük dedesine nispetle Ebû İshakzâde adıyla anılmıştır. İstanbul'da doğan Atâullah Efendi, ilk tahsilini babasından almış, ardından Tokâdî Mustafa Efendi'de öğrenim görmüştür. Genç yaşta müderris olduktan sonra, Rumeli kazaskerliği gibi önemli görevlerde bulunmuştur. 1806 yılında şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Bu görevi akabinde son olarak Aydın Güzelhisar'a nakledilmiş ve orada vefat etmiştir.²²²

*Şerhu hadîsi "Men 'arafe nefseh fekad 'arafe Rabbeh"

Yanındaki ihvandan bazılarının "Kendini bilen Rabbini bilir"²²³ rivayetini zikretmesi üzerine müellif, bu rivayeti kısaca önde gelen bazı alimlerin açıkladığı şekilde anlattığını söyler. Bunu yaparken de kendisini ilim kapısındaki felçli bir köpeğe benzetir. Yaptığı açıklamayı reddedenlerin bulunması üzerine müellif, söz konusu risaleyi kaleme aldığını belirtir. İlk olarak rivayette geçen marifet lafzının müradifi olan ilim kelimesini kıyaslar ve farkını ortaya koymaya çalışır. Sonrasında diğer lafızları da ilki gibi dil ve mantık ilminden faydalanarak açıklar.²²⁴

50- Ziyâuddîn Hâlid b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 1242/1827)

Süleymaniye'de sûfî bir ailede dünyaya gelen Hâlid, Nakşîbendî çevresinde Mevlânâ olarak anılmıştır. Çeşitli hocalardan ders almış, mantık ve kelam ilimlerinden faydalanmış bu alim, Süleymaniye'deki bir medresede yedi yıl müderrislik görevini yürütmüştür. Nakşîbendî'nin bir kolu olan Hâlidiye tarikatının kurucusu olarak

²¹⁸ Lebibzâde, *Risâle fî şerhi hadîsi "el-İsrâ'u'n-nebeviyye li'ba'di ehli'l-lâh*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler, 297.3 1211 h., 137b-147a vr. arasında yer almaktadır.

²¹⁹ Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3653, vr. 164-165.

²²⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 309, nr. 2532.

²²¹ Müellifin, bu alim olduğuna dair Topaloğlu'nun şüphesi var. Her ne kadar nüshada (vr. 164a) Ataullah adında bir müellifin risaleyi yazdığı belirtilse de tam adı tespit edilememiştir.

²²² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 271; Mehmet İpşirli, "Atâullah Mehmed Efendi", *DİA*, IV, 47.

²²³ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 309, nr. 2532.

²²⁴ Atâullah, *Şerhu hadîsi "Men 'arafe nefseh fekad 'arafe Rabbeh"*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3653/30, vr. 164a-165b.

bilinmektedir. Bir hac yolculuğu sırasında başında geçen bazı olaylar kendisini tasavvufa yöneltmiştir. Hacdən sonra tekrar Süleymaniye’ye dönen Hâlid, Hindistan Delhi’deki Abdullah Dihlevî’ye ulaşmış, ona intisab etmiş ve Nakşîbendî yanında farklı tarikatlardan irşad için icazet almıştır. Daha sonra ömrünün kalan yıllarını, Süleymaniye, Bağdat ve Şam’da irşad vazifesiyle uğraşarak geçirmiştir.²²⁵

*Ferâidu’l-fevâid

Cibril hadisinin Farsça olarak kaleme alınmış şerhidir.²²⁶

51- Mantıkî Mustafa Efendi (ö. 1244/1828)

Tam adı, Mantıkî Mustafa b. İsmail el-Florinevî’dir.

* Şerhu hadisi “Hubbibe ileyye min dünyâkum”

Mantıkî Mustafa Efendi, mukaddimede, şehrin yöneticisinin davet ettiği bir mecliste söz konusu hadisin zikredilmesi üzerine bu risaleyi kaleme aldığını belirtir.²²⁷ Risalede “Bana dünyanızdan (üç şey) sevdirdi: Kadınlar, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı”²²⁸ rivayeti şerh edilmiştir.

52- Mesnevîhan Feyzullah Efendi (ö. 1245/1829)

Nakşîbendî şeyhlerinden olan bu alim, İstanbullu olup Eyüp yakınlarında ikamet ettiği için kendi döneminde Eyyûbî olarak anılmıştır. Mesnevîhanlık ve Murad Buhârî dergâhında şeyhlik makamına oturmuştur.²²⁹

*Ahşenu’-tahdîs fî rivâyeti’l-hadîs

Müellif, “sebeka’l-müferridûn” hadisini şerh etmiştir. Hadis, “Müferridûn öne geçti, buyrulunca ashâb, yâ Rasûlullâh müferridûn nedir diye sormuş, Hz. Peygamber de Allah’ı çok zikreden erkek ve kadınlardır buyurmuştur”²³⁰ şeklinde rivayet edilmiştir. Feyzullah Efendi, İbnü’l- Cezerî’nin Hısnu’l-hasîn isimli eserini okurken rastladığı bu hadisi, dikkatini çektiği için şerh ettiğini belirtmiştir.²³¹

²²⁵ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 114; Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdâdî”, **DİA**, XV, 283-284.

²²⁶ Buhârî, İman, 37. Nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1205, vr. 1b-31a. Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi eseri Türkçe’ye tercüme etmiştir. Bkz. Hâlid el-Bağdâdî, **Feraidu’l-fevaid**, çev. Kemahlı Fazıl Hacı Feyzullah Efendi, Matbaatu’l-İlmiye, Kahire, 1895.

²²⁷ Süleymaniye Ktp., Yazma bağışlar, nr. 7749.

²²⁸ Nesâî, ‘İşrâtu’n-nisâ’, 1.

²²⁹ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 99.

²³⁰ Tirmizî, Daâvât, 129.

²³¹ Feyzullah Efendi, **Ahşenu’t-tahdîs**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1864.

53- Abdullah Efendi et-Tirevî (ö. 1249/1833)

Tireli olduğu belirtilen alim, sarf, nahiv, vaz‘, kelim, meânî ve usûl ilimlerine hakim bir şahsiyettir. Hadis alanında diğeri ileride zikredilecek söz konusu iki eseri bulunmaktadır.²³²

*Risâle fî hadîsi “Ehabbü’l-kelâm ilallâhi: sübhânellâhi vebî’hamdih”

Risalede, “Şüphesiz Allah'a en makbul söz, Allah'ı hamdiyle tenzih ederim sözüdür” hadisi²³³ şerh edilmiştir.

54- Gözübüyükzâde İbrahim Efendi (ö. 1253/1838)

Kayseri’de dünyaya gelen İbrahim Efendi, Muîd Efendizâde Mehmet Behcet Efendi’nin oğludur. İlk eğitimini memleketinde aldıktan sonra Ebu Saîd el-Hâdimî ve talebesi Büyük Hüseyin Efendi’den naklî ve nazarî ilimleri okumuştur. Kayseri’ye dönerek kendi medresesini kurmuş, ince meseleleri çözmekte mahir olunca Muîd Efendizâde lakabı unutulmuş ve Gözübüyükzâde lakabıyla anılmıştır. Kendisine teklif edilen şeyhülislamlık makamını siyasetten uzak duran bir yapısı olduğu için yaşlılığını öne sürerek kabul etmemiştir.²³⁴

*Şerhu hadîsi “İnne mine’l-beyâni le-sihran”²³⁵

Risalede “Gerçekten söz(ler) den oluşan sihir (ler) de vardır” hadisi²³⁶ ele alınmıştır.

55- Hadım Ahmed Efendi (1260/1844)

Rûhîzâde ve memleketi Nevşehir’e nispetle Nevşehirî adıyla anılmış fazilet sahibi bir alimdir. Tahsilini tamamlayınca Nevşehir müftülüğü vazifesine getirilmiştir.²³⁷

*Şerhu hadîsi “Lâ advâ”

“Advâ (hastalık bulaşması) diye bir şey yoktur”²³⁸ hadisinin şerhidir.

²³² Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 272.

²³³ Müslim, Zikir Dua Tevbe İstağfar, 22.

²³⁴ İbrahim Nesimi Gözübüyük, “Gözübüyükzâde İbrahim Efendi”, **DİA**, XIV, 160-161.

²³⁵ Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi Eki, nr. 1144.

²³⁶ Buhârî, Tıbb, 51; Müslim, Cuma, 47.

²³⁷ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 332.

²³⁸ Müslim, Selam, 101.

56- Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi (ö. 1264/1848)

İstanbul'da 1204 yılında doğan Şeyhizâde'nin tam adı, Mehmed Esad b. Ahmed el-Arabkirî'dir. Ailesinin aslen Malatya'nın Arapkir kazasından göç etmesi nedeniyle buraya nispet edilmiştir. Babasının eğitim yanında kitap satışıyla ilgilenmesi nedeniyle sahaflar şeyhi olmuş, Esad Efendi de Sahaflar Şeyhizâde olarak anılmıştır. Babasından ve farklı hocalardan dersler almış, İstanbul'da bulunan Hâlet Efendi'ye intisab ederek eğitimini sürdürmüştür. Bir süre müderrislik yapan Şeyhizâde, 1825 yılında kendisine verilen vak'anüvislik²³⁹ görevini vefatına kadar sürdürmüştür. Üsküdar, Yalova, İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği vazifelerini yerine getirmiş bu alim, daha bir çok farklı görevler icra etmiştir.²⁴⁰

* Risale fî tefsîri hadisi "Lev Cuile'l-Kur'anü fî İhab"

"Eğer Kur'ân bir deri içine konup da ateşe atılsa yanmaz" rivayetinin Osmanlıca şerhidir.²⁴¹

57- İmamzâde Es'ad Efendi İstanbûlî (ö. 1267/1851)

Tam adı Mehmed Esad b. Abdullah er-Rûmî olan İmamzâde, Hanefî mezhebine mensuptur. Bir süre müderrislik yapan Esad Efendi, Kudüs, Mısır, Medine, Halep, Mekke ve son olarak İstanbul kadılığı vazifelerini yürütmüştür. Vakıflar müfettişliği yapmış, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerini yerine getirmiştir. Tasavvufta Halvetiye tarikatına mensuptur. 1851 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.²⁴²

* Fethu'l-Kostantîniyye

"Konstantîniyye fetih olunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, onu fetheden ordu ne güzel ordudur"²⁴³ rivayetinin Osmanlıca şerhidir. Üç sayfayı aşan bir girişin ardından hadisi nakleden müellif, hadisin hangi kaynaklarda geçtiğini, merfu

²³⁹ Vakanüvis: Osmanlı Devleti'nde zamanın olaylarını tespit etmek ve yazmakla görevli devlet tarihçisi. Bkz. (Çevrimiçi) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=330046.

²⁴⁰ Ziya Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", **DİA**, XI, 341-342; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, III, 52; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, II, 493.

²⁴¹ Dârimî, Fedâilu'l-Kur'ân 1. Nüsha için bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3842, vr. 13-14. Yazıların daha çok not alma şeklinde, silik ve üstü fazla karalanmış olması nedeniyle nüshayı okumak oldukça zor.

²⁴² Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 363; Recep Cici, "İmamzâde Esad Efendi", **DİA**, XXII, 211; İsmail Paşa, **Hedîyyetu'l-ârifin**, II, 372.

²⁴³ Ebu Davud, Melahim, 3-4; Tirmizi, Fiten, 58.

olarak rivayet edildiğini ve sıhhatine işaret eden alimleri zikreder. Hadisin lafızlarının irabını ve okunuşlarını, farklı okunuşlardaki mana değişikliklerine değindikten sonra, bu fethi gerçekleştiren komutana kadar İslam dünyasının yöneticilerini sayan İmamzâde, Konstantîniyye'den kastedilenin İstanbul olduğunu söyler. Müellif, İstanbul'un fethi, fetih amacıyla gelen orduya katılan Eyyub el-Ensârî'den bahsettikten sonra bir tetimme, lâhika ve imzasıyla risaleyi bitirir.²⁴⁴

58- Osman Vehbi Çerkeşizâde (ö. 1277/1860)

Önde gelen Şabaniye şeylerinden Çerkeşli Mustafa Efendi'nin oğlu Osman Vehbi, Sultan Abdulmecid devrinin başlarında yetişen bir alimdir. Babasından sonra birçok talebe ve halife yetiştirmiştir. Osman Vehbi'nin neslinden İstanbul'da Çerkeşizâdeler adında bir ulemâ ailesi meydana gelmiştir. Babası vefat edince Ankara'ya yerleşmesi nedeniyle Ankaravî nisbesiyle anılmış, şehrin tanınmış alimlerinden biri olmuştur. II. Mahmut kendisini İstanbul'a davet etmiş ve İstanbul ruûsu verilmiştir.²⁴⁵

*Şerhu hadîsi “İnnellâhe yuhibbu'l-'abde't-takiyye'l-ğaniyye'l-hafiyye”

“Allah Teâlâ, takva sahibi, zengin ve kendini işine-ibadetine veren kulunu sever” hadisinin²⁴⁶ oldukça uzun bir şerhidir. Hattat olan İkinci Mahmud'un, söz konusu hadisin süslü bir levha üzerine yaldızlı boyayla yazılmış halini Osman Vehbi'ye gönderince müellif, bu hadisi şerh etmeyi arzu etmiş ve böylece bu risaleyi kaleme almıştır. Hadis edebiyatı ve usulü bilgileri verdiği girişin ardından hadisi nakledip açıklamaya başlamıştır.²⁴⁷

59- Şu'ûrî Sabahattin Ali Efendi (ö. 1285/1864)

İstanbul'da Akşehirli Ömer Efendi'den tahsil görmüş, fazilet ve hikmet sahibi bir alimdir. Tahsilini tamamlayınca memleketi Balıkesir'e gitmiş, orada müderrislik

²⁴⁴ İmamzâde Esad Efendi, **Fethu'l-Kostantîniyye**, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr.439, vr. 1a-21a. Ayrıca bkz. Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından...”, **AÜ. İslâmî İlm. Fklt. Dergisi**, s. 172.

²⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 295; İsmail Paşa, **Hediiyetu'l-'ârifin**, I, 662; Nihat Azamat, “Çerkeşî Mustafa Efendi”, **DİA**, VIII, 273.

²⁴⁶ Müslim, Zühd, 11.

²⁴⁷ Çerkeşizâde, **Şerhu hadîsi “İnnellâhe yuhibbu'l-'abde't-takiyye'l-ğaniyye'l-hafiyye”**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 561, vr. 1b-85a; Aynı Ktp., Dügümlübaba, nr. 59 (Risalenin taş baskısıdır).

ve müftülük görevini yürütmüştür. Hicri 1285 tarihinde vefat etmiş, kendi yaptırdığı Darü'n-Nâfi'a medresesine defnedilmiştir.²⁴⁸

**er-Risâletü'l-kâşife fî şerhi hadîsi "Kuntu kenzen mahfiyyen..."*²⁴⁹

Bursalı Mehmet Tahir, yedi bab üzere tertip edilmiş Kâşife ismindeki bu eserin, tasavvufla ilgili bir risale olduğunu belirtir.²⁵⁰

60- Kara Halil Efendi (ö. 1297/1880)

Günümüzde Çorum'a bağlı Mecitözü'nde doğmuş Halil Efendi'nin babasının adı Mustafa'dır. Amasya'da bir müddet tahsil gördükten sonra Konya'da eğitime devam etmiştir. Ardından İstanbul'a giden Halil Efendi, Vidinli Hoca Mustafa ve Dersiâm Abdurrahman Efendi'den ders almıştır. 1873'te Anadolu kazaskerliğine, 1877'de şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Ayrıca Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti üyeliği yapmıştır.²⁵¹

** "es-Sadaku teruddu'l-belâ"*²⁵²

"Sadaka belayı def eder" şeklinde lafzen aynısı olmasa da benzer bir rivayetini hadis kaynaklarında tespit edebildik.²⁵³

61- Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1299/1882)

Tam adı, Kemâleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde el-Halebî olan alim, İstanbul'da doğmuştur. Arapça, mantık ve belagat derslerini özel olarak almış, babası vefat edince bir süre ticaretle uğraşsa da daha sonra tekrar ilmi çalışmalara yönelmiştir. Şakir Efendi'nin Buhârî, Şeyh Kâsım el-Mağribî'nin hadis ve Şeyh Abdullatif Buhârî'nin fıkıh ve hadis derslerine devam etmiştir. Melâmîliğin pîri Muhammed Nûru'l-Arabî'ye instisab etmiş ve hilafet almıştır. Üsküp ve Selanik'e uğramış, Selanik'teki Ali Rıza Efendi'den Ramazâniye, Edip Lutfi Efendi'den Sinâniyye

²⁴⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 450.

²⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*, I, 568.

²⁵⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 450.

²⁵¹ Mehmet İpşirli, "Kara Halil Efendi", *DİA*, XXIV, 361. Müellifin benzer isimli başka bir alimle karışma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Risale müellifi için el-Konevî ve el-Elmâlî nisbeleri de kullanılmaktadır.

²⁵² Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017.

²⁵³ Rivayet aynı lafızlarla olmasa da aynı manayı veren "Müslüman kimsenin sadakası, ömrü uzatır, kötü ölümünden korur ve Allah o kişinin kibrini giderir" gibi farklı varyantta hadisler mevcuttur. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Matlûbu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsır, Dâru'l-âsime-Dâru'l-gays, Riyad, 1998, V, 646. Ayrıca Şîî kaynaklardan Kuleynî'ye ait eserdeki "Sadaka" ile ilgili bölümde benzer bir bab başlığı yer almaktadır. Bkz. Kuleynî er-Râzî, *el-Furû' mine'l-kâfi*, thk. Merkezu buhûs dâru'l-hadîs, Dâru'l-usve li'tebâati ve'n-neşr, yy., 2016, VII, 215.

hilafetnamesini ayrıca almıştır. Fatih Kütüphanesi'nde kısa bir süre hâfız-ı kütüblük görevi dışında resmî bir görevi olmamıştır. Bursalı Mehmed Tahir, Harîrîzâde'nin en tanınmış mürididir.²⁵⁴

*Feyzu'l-muğnî min sırrı hadisi "Men talebeni..."

"Beni isteyen beni bulur. Beni bulan beni bilir. Beni bilen beni sever. Beni seven bana âşık olur. Bana âşık olana ben de âşık olurum. Ben kime âşık olursam onun canını alırım. Ben kimin canını alırsam, diyetini de üstüme alırım. Ben kimin diyetini üstüme almışsam onun diyeti bizzat ben olurum. Diyeti ben olunca onunla aramızda fark kalmaz" rivayetinin şerhidir. Müellif, Allah'ı istemenin, Tasavvufta bir müridin manevi yolculuğu anlamına gelen -hakikat ve şariat- sülûkun takip edilmesi anlamına geldiğini savunarak, rivayeti de bu çerçevede değerlendirmiştir.²⁵⁵

Bu asır yaklaşık olarak miladî 18. yüzyılın son çeyreği ve 19. yüzyılın büyük bölümünü kapsamaktadır. Bu dönemde 16 alimin toplamda 18 adet tek hadis şerhi tespit edilmiştir. Müstakîmzâde'nin yazdığı 3 risale dışında diğer alimlerin birer eseri mevcuttur. Söz konusu asırda çok kısa tutulmuş eserler yanında Çerkeşizâde'ye ait yaklaşık 85 varaklık geniş muhtevalı bir şerh de kaleme alınmıştır. Genel ağırlık olarak tasavvuf muhtevalı risalelerin öne çıkması ve "Men 'arafe nefseh" hadisine üç ayrı alim tarafından şerh yazılmış olması dikkat çekmektedir. Ayrıca bu dönemde, İstanbul'un fethi hakkında telif edilen şerhler, siyasi oluşumların alimler üzerindeki etkisine dair dönem hakkında fikir verebilir mahiyettedir.

²⁵⁴ İsmail Paşa, **Hediyetu'l-ârifin**, II, 381; Yakup Çiçek, "Harîrîzâde", **DİA**, XVI, 192-193.

²⁵⁵ Rivayet hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Nüsha için bkz. Harîrîzâde, **Feyzu'l-muğnî min sırrı hadisi "Men talebeni..."**, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/3, vr. 10b-22b. Diğer nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Şâzelî, nr. 27/1, vr. 1-14; Aynı Ktp., Selimağa-Hüdayi, nr. 584/4.

2.2.6. XIV. Asır

Söz konusu asırda tek hadis şerhi kaleme alan eser sahipleri ve yazdıkları risaleler aşağıda sıralanacaktır.

62- Ali Paşa Mübarek b. Süleyman er-Rûmî (ö. 1311/1893)

Günümüzde Mısır'ın kuzeyinde bulunan illerinden Dekahliyye ilinde dünyaya gelmiştir. “Şeyhler ailesi” olarak bilinen bir aileden gelen Ali Mübarek, küçük yaşta ilim tahsiline başlamış ve Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemiştir. Kısa bir süre katip yardımcılığı yaptıktan sonra Kahire’de okuduğu okulda üstün başarı gösterince mühendishaneye öğrenci olarak alınmış ve 1844’te Paris’e eğitim için gönderilen talebeler arasında yer almıştır. Vali Abbas Paşa’nın daveti üzerine memleketine dönen Ali Mübarek, çalışma ve evkaf bakanlığı, maarif bakanlığı gibi çeşitli vazifelerde bulunmuştur.²⁵⁶

*Şerhu hadîsi “Uhrus li dünyâke keenneke te’îşu ebeden”²⁵⁷

Risalede “Dünyan için ebediyen yaşayacakmış gibi hırsla çalış, ahiretin için de yarın ölecekmiş gibi çalış” rivayeti²⁵⁸ ele alınmıştır.

63- Azmî Hüseyin Dede b. Ali İzzet Gelibolulu (ö. 1311/1893)

Aslen Gelibolulu olan Azmi Hüseyin, Gelibolu Mevlevîhânesi şeyhi İzzet Dede’nin oğlu olup 1815 senesinde doğmuştur. Babası vefat edince dokuz yaşında Mevlevîhânenin başına geçmiş ve kırk bir yıl aynı yerde irşad vazifesini sürdürmüş olan Azmî Hüseyin, Hanefî mezhebine mensup olup Mûsikî ile uğraşmış, bazı şiir ve risaleler kaleme almış, devrin önde gelen alimlerindendir. Bir müddet sonra hac yapmak üzere Hicaz’a giderken uğradığı Mısır’a Hidiv İsmail Paşa’nın davetiyle yerleşmiş ve Kahire Mevlevîhânesinin başına geçmiştir. Burada yirmi dört yıl şeyhlik yapan Azmî Hüseyin, rahatsızlanınca Rodos’a sonrasında Beyrut’a kızının yanına gitmiş ve aynı yerde vefat etmiştir.²⁵⁹

²⁵⁶ Kazım Yaşar Koprman, “Ali Paşa Mübârek”, *DİA*, II, 433-434; Yusuf İlyân Serkîs, *Mu‘cemü’l-matbûâtî’l-arabiyye ve’l-muarrebe* I-II, Mektebetü’s-sekâfetü’l-dîniyye, Kahire, II, 1367.

²⁵⁷ Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 130.

²⁵⁸ Muhammed Nasuruddin Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-da‘ife*, Mektebetü’l-me‘ârif, Riyad, 1993, I, 63.

²⁵⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 35; İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, I, 331; Sâfi Arpaguş, “Hüseyin Azmî Dede ve Beyânü’l-Makâsîd Adlı Risalesi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 31, 2016/2, s. 69-70.

*Temdîdu'l-hayât²⁶⁰

“Sadaka, belayı def eder ve ömrü uzatır” rivayetinin²⁶¹ şerhidir.

64- Muhammed Fâik (ö. 1319/1901)

Tam adı, Mîr Muhammed Fâik el-Usturumcavî er-Rûmî olan bu alim, üçüncü dönem Melâmîler arasında sayılmaktadır. Mutasavvîf Muhammed Nûru'l-Arabî'nin halifelerinden olan Muhammed Faik, Usturumcalıdır. Kendisi Selanik'e giderken vefat etmiştir.²⁶²

*Risâle fî şerhi hadîsi “Mûtû kable en temûtû”²⁶³

Risalede “Ölmeden önce ölünüz” rivayeti²⁶⁴ incelenmiştir.

65- Yunus Vehbi Efendi (ö. 1331/1913)

Hacı Hatib Mehmet Efendi'nin oğlu olarak Rize'de dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini köyünde aldıktan sonra sırasıyla; Rize, Konya ve Kayseri'de eğitim görmüştür. Öğrenimine İstanbul'da devam eden Yunus Vehbi Efendi, bazı idari ve ilmî vazifelerde bulunmuş, 1868 yılında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'yi hazırlayan grupta görevlendirilmiştir. Kendisi ayrıca 1898 yılında atandığı Anadolu Kazaskerliği görevine kadar yükselmiş Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen önemli bir alimdir.²⁶⁵

*Umdetu't-tâ'ât ve iddetu'l-ibâdât fî tefsiri hadîsi “İnneme'l-e'mâlu bi'n-niyyât”²⁶⁶

“Ameller niyetlere göredir” hadisi²⁶⁷ şerhlerindendir.

66- Muhammed Arif el-Müneyyir (ö. 1342/1924)

Tam adı, es-Seyyid Muhammed Arif b. Ahmed b. Said ed-Dımeşkî olan alim, el-Müneyyir lakabıyla anılmıştır. Miladî 1848 yılında Dımeşk'te doğan alim, Şafîî mezhebine mensuptur. Söz konusu müellif yine doğduğu belde vefat etmiştir.²⁶⁸

²⁶⁰ Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri ...”, AÜ. İslâmî İlm. Fklt. Dergisi, s. 172.

²⁶¹ Benzer bir rivayet için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Matlûbu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, V, 646.

²⁶² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 99; İsmail Paşa, *Hedyyetu'l-ârifin*, II, 397; DİA, “Melâmîyye”, DİA, XXIX, 34.

²⁶³ Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri ...”, AÜ. İslâmî İlm. Fklt. Dergisi, s. 172.

²⁶⁴ Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîr mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman, Dâru'l-kitâbi'l-arabiy, Beyrut, 1985, s. 682.

²⁶⁵ Tahsin Özcan, “Yûnus Vehbi Efendi”, DİA, XLIII, 612.

²⁶⁶ İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn*, II, 122.

²⁶⁷ Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, I; Müslim, *İmare*, 155.

²⁶⁸ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, X, 114-115.

*Neşru't-tay fî hadisi "Hubbibe ileyye"²⁶⁹

Risalede "Bana dünyanızdan (üç şey) sevdirdi: Kadınlar, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı"²⁷⁰ rivayeti şerh edilmiştir.

*ez-Zehâiru'l-hafiyye fî şerhi hadîsi "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye"²⁷¹

Daha önce geçen niyet hadisi²⁷² şerhlerindendir.

67- Ahmed b. Hasan el-Kefevî (ö. ?)

Vefat tarihine ulaşamadığımız müellifin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde hadis şerhiyle ilgili bir yazması mevcuttur. Yazma sahibinin Kefe'li, yani Kırım'ın Osmanlı'ya bağlı eyaletinden olması nedeniyle, risalesini tek hadis şerhlerinden saymayı uygun gördük.

* Risale fî şerhi hadîsi "el-Cünûdü'l-müçennede"²⁷³

"Ruhlar toplanmış cemaatler gibidir. Onlardan birbiriyle (ruhlar aleminde önceden) tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar anlaşılamazlar."²⁷⁴ hadisinin şerhidir.

Bu asır miladi 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsamaktadır. Osmanlı alimlerinden altısının toplamda 7 adet tek hadis şerhi tespit edilmiştir. Artık 20. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkmasıyla birlikte incelenen zaman dilimi de azalmıştır. Dolayısıyla tek hadis şerhleri ve bu risaleleri kaleme alan alimlerin sayısında düşüş yaşanması normaldir. Bu dönemde telif edilen eserlerde incelenen çeşitli hadisler, önceki dönemlerde üzerine şerh yazılan "niyet" ve "hubbibe ileyye" gibi bazı hadislerle benzerlik arz etmektedir.

²⁶⁹ İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn*, II, 647.

²⁷⁰ Nesâî, *'İşrâtu'n-nisâ'*, I.

²⁷¹ Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 147. Aynı âlime ait eserin, en-Nadratu'l-mardiyye fî şerhi hadîsi "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye" (النضرة المرضية في شرح حديث إنما الأعمال بالنية) ismi için ayrıca bkz. İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn*, II, 655.

²⁷² Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, I; Müslim, *İmare*, 155.

²⁷³ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2008, 36 vr.

²⁷⁴ Buhârî, *Enbiya*, 2; Müslim, *Birr*, 159; Ebû Dâvud, *Edeb*, 19.

2.2.7. Kendisine Tek Hadis Şerhi Nispet Edilen Alimler

Kaynaklarda isminden hareketle tek hadis şerhi olarak zannedilebilecek bazı eserler bulunmaktadır. Konuyla ilgilenecek araştırmacılara kolaylık sağlayacağını düşünerek, ayrı bir başlık altında toplamanın uygun olduğunu düşündük.

1- Muhammed Müftizâde Denizli

*Risâle şerhi hadîsi “el-Haceru’l-esved”²⁷⁵

2- Hafid el-Vânî (ö. ?)

Van şehrine nispet edilen alimin vefat tarihi hakkında ve eserin Osmanlı Dönemi’ne ait olduğu noktasında elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde söz konusu aşağıdaki yazmasının bulunması tek hadis şerhine dair eser verdiğini göstermektedir.

*“es-Sadakatu teruddu’l-belâ ve tezîdu’l-‘umr.”²⁷⁶

“Sadaka, belayı def eder ve ömrü uzatır” rivayetinin²⁷⁷ şerhidir.

3- Muslihuddin Mustafa b. Yusuf el-Bursevî Hocasade (ö. 893/1488)

Bursa tüccarlarından olan babası, ticaretle uğraşması nedeniyle, yaşadığı dönemde tüccarlar için kullanılan “hoca” lakabıyla anılmıştır. Bu sebeple “Hocazâde” ismiyle meşhur Muslihuddin Efendi, Hızır Bey’in kendisini takdir ettiği öğrencilerindendir. Yaşadığı dönem boyunca hüküm süren üç padişahın da dikkatini çekmeyi başarmıştır. Babasının ticaretle uğraşmasını istemesinden ve padişahların verdiği idari görevlerden ziyade, özellikle ilimle uğraşmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.²⁷⁸

*Risale fi Şerhi Hadisi “İnne li’llahi Teala Seb’îne Elf Hicab”

Kataloglarda geçen nüshanın²⁷⁹ Hocasade’ye ait olduğu anlaşılmıştır. Ancak eser, Mollazâde’nin “Hikmet” adındaki eserin şerhidir.

²⁷⁵ Milli Ktp., nr. 528.

²⁷⁶ Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6536, vr. 1b-5b.

²⁷⁷ Benzer bir rivayet için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Matlûbu’l-‘âliye bi zevâidi’l-mesânîdi’s-semâniye*, V, 646.

²⁷⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 340; Saffet Köse, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, XVIII, 207-208; Ömer Faruk Erdoğan, “Hocazâde’nin Felsefî Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006, s. 8-9.

²⁷⁹ Nuruosmaniye Ktp., nr. 2679, vr. 88b-172b.

4- Müftüzâde Muhammed b. Hamza Aydınî (ö. 1118/1706)

Müftüzâde lakabıyla bilinen Muhammed b. Hamza, Aydınlıdır. Dini ilimlerin çoğunda özellikle fıkıhta birikim sahibi olan Müftüzâde, ikinci Birgivî olarak nitelendirilmiştir. Hanefî mezhebine mensup olmasıyla birlikte, uzun süre Aydın müftülüğü yapmış, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Farklı vefat tarihleri mevcut olsa da yazmış olduğu eserlerin telif tarihlerinden hareketle hicri 1118'den sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.²⁸⁰

*Şerhu hadîsi “Lâ yezdâdü’l-emru illâ şiddeten”²⁸¹

Hadis şerhinden ziyade risalede, İmam Şafîî’nin hadisi tek başına rivayet ettiği iddiasını çürütmek için söz konusu hadisin tahriri yapılmıştır. Risale Şihabuddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Metbûlî eş-Şafîî’ye ait Şerh-u câmiu’s-sağîr adlı eserinden alıntıdır.

*Risâle fî hadîsi “men kezebe...”²⁸²

Yukarıdaki eserin incelediğimiz nüshasında, bir sonraki risale “men kezebe aleyye” hadisiyle başlıyor ancak “mevzu hadisler”i konu almaktadır. Yani tek hadis şerhiyle ilgisi yoktur.

5- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749)

Asıl adı, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abulhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî ed-Dımeşkî’dir. Şafîî mezhebine mensup olan Aclûnî, yaşadığı dönemde Şam’ın muhaddislerindendir. Şam’da doğup büyümüş ve orada vefat etmiştir.²⁸³

*‘İkdü’l-cevheri’s-semîn bi’şerhi’l-hadîsi’l-müselsel bi’d-Dımeşkiyyîn²⁸⁴

İsmail Paşa’nın Hadiyyetu’l-‘ârifîn adlı eserinde kaydettiği bu eser yazma isimlerinde kırk hadis risalesi olarak gözükmektedir. Aynı şekilde DİA’da, kırk ayrı

²⁸⁰ Recep Cici, “Muhammed b. Hamza Aydınî”, **DİA**, EK II, 304-306; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 262; İsmail Paşa, **Hadiyyetu’l-‘ârifîn**, II, 265.

²⁸¹ Süleymaniye Ktp., Reisulküttab, nr. 1152/50, vr. 173b-175a.

²⁸² Sadık Cihan “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri”, **AÜİFD**, s. 171.

²⁸³ Hayrettin ez-Zirikli, **el-A’lâm kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn**, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 2002, I, 325; İsmail Paşa, **Hadiyyetu’l-‘ârifîn**, I, 220.

²⁸⁴ Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 262; Aynı Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 430; Aynı Ktp., Laleli, nr. 449; Amasya İl Halk Ktp., nr. 297.336, vr. 1b-18a. Ayrıca bkz. Hayrettin ez-Zirikli, **el-A’lâm**, I, 325; İsmail Paşa, **Hadiyyetu’l-‘ârifîn**, I, 221.

kitaptan alınan kırk hadisi ihtiva ettiği ve Cemaleddin Kâsımî'nin söz konusu eseri şerh ettiği belirtilmektedir.²⁸⁵

6- es-Seffârînî (ö. 1188/1774)

Müellif hakkındaki bilgiler hicrî XII. Asır alimleri arasında zikredilmiştir.

*el-Kavlü'l-'Aliyy fi şerhi eseri emîri'l-mü'minîn Ali²⁸⁶

XII. asır alimleri arasında zikrettiğimiz Seffârînî'ye ait bu eser, herhangi bir hadisin şerhini değil, Hz. Ali hakkındaki bazı rivayetleri içeriyor.²⁸⁷

7- Abdullah Efendi et-Tirevî (ö. 1249/1833)

*Risâle fi hadîsi "Âhiru mâ yuhricu min kulûbi's-sıddîkîn hubbu'l-câh"²⁸⁸

Bu şekliyle söz konusu rivayet hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

8- es-Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî el-Melâmî (ö. 1305/1887)

Dört yaşında babası vefat edince dayısı tarafından himaye edilen Nûru'l-Arabî, Mısır'da doğup ardından Rumeli'ye yerleşmesinden ötürü Arap Hoca lakabıyla anılmıştır. İlk tahsilini Kahire'de Ezher şeylerinden Hasan el-Kuveysinî'den almıştır. Dokuz yıl süren eğitimi ardından Yanya'ya gitmiş, Nakşîbendî şeyhi Yusuf Efendi'ye intisab etmiştir. Melâmîliğin üçüncü devre pîri olarak bilinen Nûru'l-Arabî, üç yıl süreyle Mekke'ye gitmiş, orada bazı tarikat icâzetleri aldıktan sonra tekrar Kahire'ye dönmüş, hocası el-Kuveysinî'nin tavsiyesi üzerine Rumeli'ye gitmiştir. Koçana ve Üsküp gibi şehirlerde müderrislik yapmış, defalarca İstanbul'a davet edilerek gitmiş, son olarak Makedonya sınırları içerisindeki Ustrumca'ya yerleşmiş ve aynı yerde vefat etmiştir.²⁸⁹

*Kenzu'l-mahfî 'an ehli'l-hicâb

Bu risale "Kenz-u mahfî" hadisine şerh mahiyetinde değil tasavvuf alanında yazılmış, dolayısıyla eserin tek hadis şerhiyle ilgisi yoktur.²⁹⁰

²⁸⁵ Bkz. Ali Yardım, "Aclûnî İsmail b. Muhammed", **DİA**, I, 327.

²⁸⁶ Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, s. 43. Muhammed b. Ahmed Es-Seffârînî, **Levâihu'l-envâri's-seniyye** I-II, thk. Abdullah b. Muhammed, Dâru'rüşd, Kuveyt, 2007, I, 12.

²⁸⁷ Nüşhayı incelemek için bkz. <https://www.alukah.net/library/0/75539/>.

²⁸⁸ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 272.

²⁸⁹ Nihat Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", **DİA**, XXX, 560-562.

²⁹⁰ H. Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, nr. 354, vr. 15b-19a; Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 4415, vr. 28-29. Ayrıca bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 124.

2.2.8. Değerlendirme

Belirlediğimiz kriterlere göre Osmanlı Dönemi'nde 67 alimin toplamda 92 adet tek hadis şerhi tespit edilmiştir. Bunlar dışında Türkiye'deki Süleymaniye başta olmak üzere, şehirlerin il kütüphanelerinde daha fazla tek hadis şerhleri bulunduğu halde müellifi tespit edilemediğinden dolayı söz konusu rakamdan daha fazla şerhin bulunduğunu söyleyebiliriz.²⁹¹ Osmanlı'daki alimler içerisinde bazılarının birçok tek hadis şerhi bulunmaktadır. Bu alimler arasında Kemalpaşazade (ö. 940/1533) 4, Bursevî (ö. 1137/1725) 7, Mehmed Tarsûsî Efendi (ö. 1145/1732) 6, Muhammed Hilal b. Ömer el-Hamdânî (ö. 1147/1734) 3, es-Seffârînî (ö. 1188/1774) 3 şerhiyle öne çıkmaktadır.

Osmanlı'da yazılan tek hadis şerhlerini sayısı bakımından sınıflandırmak istediğimizde; XI. ve XII. asrı zirve dönem olarak nitelendirebiliriz. XI/XVII. asır, en çok tek hadis şerhi telif eden alimin (18 kişi) yaşadığı dönem olmuştur. XII/XVIII. asra gelince ise 16 alimin yazdığı 32 adet eser, bu dönemde yoğun bir şerh çalışması gerçekleştirildiğini göstermektedir. Bu zaman diliminden sonra risale sayısında düşüş olduğu gözlenmiştir. Tüm Osmanlı Dönemi'ni göz önünde bulundurduğumuzda; “Ameller niyetlere göredir” (11 adet), “Kendini bilen Rabbi'ni bilir” (5 adet), “Bana dünyanızdan (üç şey) sevdirdi” (5 adet), “Ben gizli bir hazineydim” (3 adet), “Allah Adem'i kendi suretinde yarattı” (3 adet), “Kabirdekilerden yardım isteyin” (3 adet) rivayetlerine özellikle yoğunlaşıldığı anlaşılmaktadır.

Aynı hadis üzerine çokça şerh yazıldığı belirli bazı dönemler bulunmaktadır. Aslında tüm asırları bu bakış açısıyla değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü alimlerin meşreplerine göre önem verdikleri belli başlı hadislerin, şerh yazılan eserlerde öne çıktığı gözlenmektedir. Tasavvuf ehlinin eleştirilen bazı hususlara cevap vermek için yazdığı birçok hadis şerhi yanında kelam, fıkıh ve ahlak yönünden değerlendirilen hadisler de göze çarpmaktadır.

²⁹¹ Nitekim buna örnek olarak niyet hadisi şerhi özelinde verilebilecek bazı nüsha yerleri bulunmaktadır: Bursa İnebey Ktp., nr. 1718 (Niyet hadisi şerhi); Bursa İnebey Ktp., Müstensih: Abdurrahman b. Şeyhzade, nr. 297.336 (Niyet hadisi şerhi); Kastamonu Yazma Eser Ktp., Kastamonu Halk Ktp., Müstensih: Mustafa b. İsmail, nr. 3136/3, vr. 68b-72b (Niyet hadisi şerhi); Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, vr. 11-39 (Niyet hadisi şerhi).

Değerlendirdiğimiz tek hadis şerhlerinin öne çıkan iki hususu mevcuttur. Birincisi, alimlerin geniş muhtevalı eserler yerine, fikirlerini yazılması ve okunması daha kolay bir hadis üzerinden yansıtmasıdır. İkinci husus, birinciyle bağlantılı olarak önceki geniş muhtevalı ansiklopedik eserlere karşın bu türde yazılan şerhlerin halka yönelik ihtiyacı karşılamasıdır. Birçok tek hadis şerhinin girişinde belirtilen telif sebebi de bunu göstermektedir. Nitekim halktan bazı kimselerin sorusu veya insanların rahatlıkla anlayamacağı gizli sır ve latîf manaların olduğu hadisler üzerine şerh yazıldığının, müellif tarafından vurgulanması, söz konusu hususu destekler niteliktedir.

Kaleme alınan tek hadis şerhlerine dair verdiğimiz kısa malumatlar, Osmanlı Dönemi'ndeki tek hadis şerhçiliğine dair genel bir fikir vermektedir. Bundan sonraki bölümlerde tek hadis şerh örneği olarak incelediğimiz müellif ve eseri hakkındaki ayrıntılı bilgiler, daha doğru yorum ve çıkarımlar elde etmemizi sağlayacaktır. Bu sebeple müellifin hayatını yaşamış olduğu ortamı göz önünde bulundurarak anlatmaya çalıştık. Üçüncü bölümde tahkikini yaptığımız eserin muhtevasını verirken müellifin risalede girdiği meseleleri tartışmaya açmadan izlenimlerimizi aktarmayı tercih ettik.

İKİNCİ BÖLÜM

KÂFİyecî'nİN HAYATI ve ESERLERİ

1. VIII.-IX. (XIV.-XV.) YÜZYILLARDA ANADOLU ve KÂHİRE ARASINDA SİYASÎ ve İLMÎ HAYAT

Hayatı ele alınan kimsenin, dikkatle bakıldığında yaşadığı dönemde bulunduğu mekânların ve siyasî etkenlerin, ilmî şahsiyetinin oluşumunda önemli etkisi bulunduğu görülür. Bu sebeple eserini tahkik ettiğimiz müellifin, doğduğu, ilim yolculuğuna çıktığı, ömrünün büyük kısmını geçirdiği toprakların, coğrafi, siyasî ve ilmî açıdan incelenmesi, ilmî şahsiyeti ve yaptığı yolculukların sebepleri hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayacaktır.

Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474), hayatının büyük bölümünü geçirdiği iki bölgeden biri Osmanlı'nın hâkim olduğu Anadolu, diğeri ise Memlük Devleti'nin egemen olduğu Kahire ve çevresindeki topraklardır. İlim tahsili için Tatar, Acem, Şam, Hicaz ve Kudüs gibi farklı coğrafyalara rihleler gerçekleştirmiş olduğundan²⁹² özellikle ilim merkezi olması yönüyle bu bölgelerin ilmî ve siyasî durumu hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. Anadolu Coğrafyasında Siyasî Oluşum ve İlmî Durum

Asya'nın Avrupa'ya doğru uzanan, doğu bölgesi hariç üç tarafı denizlerle çevrili Anadolu toprakları için daha önceleri Küçük Asya adı kullanılmıştır. Anadolu kavramı ise Bizanslılar zamanında “güneşin doğduğu yer” anlamına gelen Grekçe “Anatoli” kelimesinden türetilmiştir. Günümüz Türkiye'sinin neredeyse tamamını oluşturan bu bölgeye verilen Anadolu ismi, çeşitli büyüklükteki birimler için kullanılmış, zamanla komşu bölgeleri de barındıran bu alan, doğuya ve güneydoğuya doğru genişletilmiştir.²⁹³

Anadolu'da hâkimiyet kuran Selçuklu Devleti, Bizans'ın yerini alınca idarî bölgeleri temsil eden Anadolu kavramını, coğrafi anlamda kullanmaya başlamıştır. Osmanlı Dönemi'ne gelindiğinde tekrar idari manaya bürünse de biz bu çalışmada coğrafi anlamını tercih ediyoruz.²⁹⁴

²⁹² Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir, *Buğyetu'l-vuât fi tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, Thk. Ebu'l-Fadl Muhammed b. İbrahim, El-Mektebetu'l-Asriyye, Lübnan-Saydâ, 1964, I, 117

²⁹³ Metin Tuncel, “Anadolu”, *DİA*, III, 106-109.

²⁹⁴ Metin Tuncel, “Anadolu”, *DİA*, III, 106-109.

Kâfiyecî, coğrafyası hakkında bilgi verdiğimiz bu bölgenin batı kesiminde yer alan Bergama'da,²⁹⁵ hicrî VIII. yüzyılın son çeyreğinde (788/1386) dünyaya gelmiştir. Doğduğu yer konusunda ihtilaf olsa da zikredilen diğer bir belde, Bergama'nın hemen güneydoğusunda bulunan, günümüz Manisa sınırları içerisindeki Gökçeköy'dür. Karesioğulları'nın tüm toprakları, ikinci başkenti olan Bergama ile birlikte 746/1345 yılında Osmanlı Beyliği'ne katılmış olduğundan²⁹⁶ Kâfiyecî'nin, ilk zamanları için Osmanlı'nın güneybatı sınırlarında yetiştiğini söyleyebiliriz.



Harita 1: Osmanlı'ya Katılmadan Önce Bergama'nın Durumu.

Yıldırım Bayezid'in geride kalan iki güç odağı Karamanoğulları ve Kâdi Burhaneddin Devleti'ni 1398'de ortadan kaldırmasıyla henüz sağlanmış siyasi birlik, Timur'un 1402 yılında Anadolu'ya saldırmasıyla ve Ankara Savaşı mağlubiyetiyle

²⁹⁵ Bazı kaynaklar Gökçeköy'de doğduğunu belirtir, bkz. Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifin**, Mektebetu'l-musennâ, Dâr-u İhyâ-i turâsi'l-arabiyy, Beyrut, 1957, X, 51; Ayrıca doğduğu yerin (Gökçeköy) Saruhan'a bağlı bir belde olduğu ille ilgili bkz. Adil Nuvayhid, **Mu'cemu'l-müfessirîn**, Muesseset-u Nuveyhid, Beyrut, 1988, II, 536.

²⁹⁶ Zerrin Günel, "Karesioğulları", **DİA**, XXIV, 488-499; Haritanın hazırlanmasında (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/karesiogullari> sitesinden yararlanılmıştır.

bozulmuştur.²⁹⁷ Kâfiyecî, zaman dilimi olarak Osmanlı'nın kuruluş dönemine denk gelen gençlik yıllarını, şehzadelerin birbirleriyle mücadele ettikleri, 1413'e kadar süren fetret döneminde geçirdiği anlaşıyor.

Şehzadelerin hâkimiyet kurarak yeniden birliği sağlama çabalarının olduğu bu ortamda, erken yaşta ilimle uğraşısı başlayan Kâfiyecî, hayatının ilk bölümünü geçirdiği kendi memleketinde,²⁹⁸ yani yakın çevredeki medreselerde tahsil görmüştür. Hangi medreselerde eğitim gördüğü ile ilgili elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ege bölgesi ve yakın çevredeki önde gelen ilim merkezleri²⁹⁹ içinde; Aydınogulları döneminde önemli bir kültür merkezi olan³⁰⁰ Birgi, hocası İbn Melek'in uzun yıllar ders verdiği ve kendi adıyla meşhur olan bir medresenin bulunduğu Tire,³⁰¹ hocası Molla Fenârî'nin bulunduğu Bursa ve Karaman,³⁰² kendisinin doğduğu sanılan beldenin (Gökçeköy) bağlı olduğu Saruhan³⁰³ ve astronomiye dair eser veren hocası Molla Abdülvâcîd'in müderrislik yaptığı Vâcidiye Medresesi'nin bulunduğu Kütahya,³⁰⁴ Kâfiyecî'nin tahsil gördüğü muhtemel mekânlardır.

Selçuklular'ın ardından Anadolu'da hâkimiyet kuran Osmanlı Devleti'nin, ilim alanındaki başarıları, inşa edilen medreselerden ve uygulanan eğitim programlarından anlaşılmaktadır. İlk medrese İznik'te Orhan Bey tarafından tesis edilmiş, daha sonra da Osmanlı padişahları Bursa'da mühim medreseler kurmuştur. ³⁰⁵ XIV. yüzyıl sonlarında İznik medresesi birinci dereceyi kaybetmiş, onun yerini Bursa medreseleri almıştır. XV. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde ise devlet merkezi olan Edirne, aynı

²⁹⁷ Feridun Emecen, "Osmanlılar", **DİA**, XXXIII, 491.

²⁹⁸ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri I-II**, Meral yayınevi, İstanbul, Yayıncılık Matbası, 1972, I, 378

²⁹⁹ Osmanlılar'da şehzadelerin, sancak beyi olduğu Amasya, Manisa ve Kütahya gibi şehirlere ilmi bakımdan canlılık kazandırmasının (bkz. Mehmet İpşirli, "Anadolu", **DİA**, III, 129), doğduğu ve ilk tahsilini gördüğü bu topraklara yakın olması sebebiyle Kâfiyecî üzerindeki olumlu etkileri dikkate değerdir.

³⁰⁰ Feridun Emecen, "Birgi", **DİA**, VI, 191.

³⁰¹ Mustafa Baktır, "İbn Melek", **DİA**, XX, 175-176.

³⁰² Molla Fenârî, Timur Bursa'yı 795/1393 yılında ele geçirene kadar Bursa'da kadılık yapmaya başlamış, sonrasında gittiği Karaman'da on yıldan fazla ders vermiş ve 817/1414 senesinde tekrar Bursa'ya döndüğünde Çelebi Sultan Mehmet devrinde ikinci defa kadılık görevine getirilmiştir. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", **DİA**, XXX, 245.

³⁰³ İbn Melek'in Saruhan medresesinde ders gördüğü ile ilgili bkz. Mustafa Baktır, "İbn Melek", **DİA**, XX, 175-176.

³⁰⁴ Selda Kalfazade, "Vâcidiye Medresesi", **DİA**, XLII, 410.

³⁰⁵ Mehmet İpşirli, "Anadolu", **DİA**, III, 128-129.

zamanda ilim merkezi halini almış ve bu kez Bursa medreseleri ikinci dereceye düşmüştür.³⁰⁶

Medreselerin vakfiyeleri, imar edilen kurumların özelliklerini ayrıntılı bir şekilde öğrenme imkânı sağlamaktadır. Bazılarının hadis, İslâm hukuku, tıp, hey'et ve astronomi eğitimi veren ihtisas medreseleri olduğunu bu vakfiyelerden öğrenmekteyiz. Örneğin Konya'daki İnce Minareli Medrese hadis, Sırçalı Medrese fıkıh, Kayseri'deki Çifte Medrese tıp, Kırşehir Cacabey ve Kütahya'daki Vâcidiye medreseleri ise astronomi ve hey'et öğretimine ayrılmıştır.³⁰⁷ Sayılan medreselerin İslâmî ilimler yanında aklî ilimler için de ihtisas merkezleri halinde teşekkül etmesi, Anadolu topraklarındaki çeşitli ilmî branşların varlığını gösterir. İleride zikredilecek eserlerinden anlaşılacağı üzere Kâfiyecî, gelişimini sürdürdüğü ortamın ilmî zenginliğini, kaleme aldığı eserlere yansıtmıştır.

1.2.İlmî Yolculuk Mekanları (Rihleler)

Genel olarak ilk ilim tahsilini Anadolu'da gören âlimler, ilmi açıdan XIV. ve XV. yüzyıllarda diğer beldelelere nazaran daha üstün olan Mısır, Suriye, İran ve Orta Asya'daki ilim merkezlerinde ihtisaslarını tamamladıktan sonra memleketlerine dönmüşlerdir. Suriye ve Mısır'da tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat ve tarih ileri seviyede verilirken, Orta Asya'da ise felsefe, mantık, fıkıh, usul-u fıkıh ve edebiyat hareketleri daha kuvvetli bir şekilde okutulmaktadır.³⁰⁸

Bahsi geçen sebeple Kâfiyecî, ilmî birikimini artırmak üzere yolculuklar yapmış ve birçok önemli şahsiyetlerle ilim alışverişinde bulunmuştur. Anadolu'da ilk tahsilini gördükten bir süre sonra ilim yolculuğu yaptığı ilk mekânlardan biri, Tatar memleketi olarak geçmektedir. Moğol ve Türk topluluklarının geneli için kullanılan "Tatarların" çok geniş bir alana yayılan coğrafyada yaşamış olması,³⁰⁹ kastedilen bölgenin tespitini zorlaştırmış ve siyasi oluşumların incelenmesini gerekli hale getirmiştir.

³⁰⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, I, 461.

³⁰⁷ Mehmet İpşirli, "Anadolu", **DİA**, III, 128.

³⁰⁸ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, I, 458-459.

³⁰⁹ Bu bilginin kaynağı ve Moğolların özellikle İslam kaynaklarında Tatar adıyla anılması hakkında bkz. Faruk Sümer, "Tatarlar", **DİA**, XL, 168; Tatarlar'ın Moğallaşmış bir Türk zümresi olduğuna dair olan görüş için bkz. Akdes Nimet Kurat, **Türk Kavimleri ve Devletleri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1972, s. 119.

Tatarların çoğunlukla yaşadığı Moğol İmparatorluğu, kurucusu Cengiz Han'ın 1227 yılında ölümünden sonra da toprakları genişlemeye devam etmiştir. İlerleyen zamanlarda tek bir merkezden yönetimi zorlaşan bu toprakların yer aldığı Mâverâünnehir, Yedisu ve Doğu Türkistan bölgelerini içine alan Orta Asya'da, önceleri Çağatay Hanlığı (1227-1370) kurulmuş, Kâfiyecî'nin yaşamış olduğu sonraki döneme (1386-1474) denk gelen zaman diliminde ise Timurlular (1370-1507) İran'ı da kapsayacak şekilde hâkim olmuştur. Karadeniz'in kuzeyinde yer alan Deşt-i Kıpçak olarak da isimlendirilen topraklarda ise Altın Orda Devleti (1242-1502) hüküm sürmüştür.³¹⁰ Bu sebeple Timurlar'ın hâkimiyetindeki Orta Asya ve Altın Orda Devleti'nin hüküm sürdüğü topraklar, "Tatar" diyarı olarak adlandırılabilen en doğru bölgelerdir.³¹¹



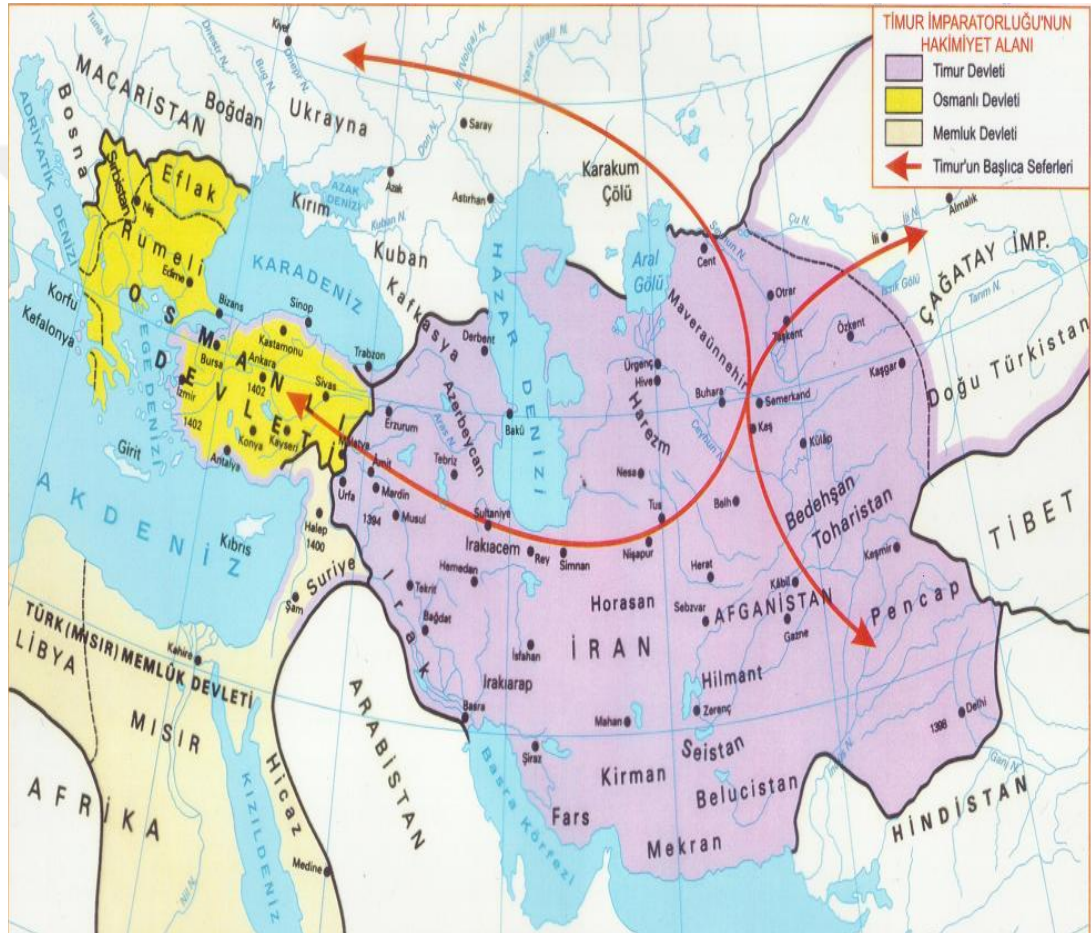
Harita 2: Tatarlar'ın Yaşadığı Coğrafyada Hâkim Olan Siyasi Güçler.

Tatar memleketlerinin genel olarak tespitini yaptıktan sonra Kâfiyecî'nin gençlik yıllarının ardından gittiği bu bölgelerdeki siyasî mücadelelerin, Anadolu coğrafyasındaki gibi devam ettiğini belirtmek gerekir. Orta Asya'da kurulan

³¹⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 225-229; Abdükadir Yuvalı, "Çağatay Hanlığı", *DİA*, VIII, 177; İsmail Aka, "Timurlular", *DİA*, XLI, 180; Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *DİA*, II, 538; Haritanın hazırlanmasında <https://islamansiklopedisi.org.tr/mogollar> sitesinden yararlanılmıştır.

³¹¹ Tatarların yaşadığı coğrafya için özellikle Orta Asya, Kırım ve çevresinin vurgulanması, Kâfiyecî'nin İslâmî ilim merkezlerinin yer aldığı bu bölgelere gitmesi mümkün gözükmesinden kaynaklanır.

Timurlular, İran ve Anadolu gibi çevre topraklarda siyasi anlamda etkin rol almışlarsa da Timur'un 807/1405'te ölümüyle parçalanmaya gitmiştir.³¹² Timur'un tarihi önemi, kendisi gibi İslam devletleri olan Osmanlı ve Altın Orda hükümlerliklerini zor bir sürece sokmasıdır. Çünkü Timur'un saldırmasıyla Osmanlı yıkılmasa bile fetret dönemine girmiş,³¹³ Altın Orda ise yıkılmaya başlamış³¹⁴ ve Kırım dâhil birçok bölge ve şehir tahrip edilmiştir.³¹⁵



Harita 3: XIV. yy.'da Önemli Bir Güç Olan Timurlar'ın Hâkimiyet Alanı.³¹⁶

Siyasî oluşumlarına dair bilgi verdiğimiz devletlerin bizi ilgilendiren yanı, yaşadığı dönemde Kâfiyecî'nin ilim için yolculuk yaptığı muhtemel ilim merkezlerinin bulunduğu topraklar olmasıdır. Her ne kadar XV. yüzyılda Timur

³¹² İsmail Aka, "Timurlular", *DİA*, XLI, 180.

³¹³ Feridun Emecen, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 491.

³¹⁴ Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *DİA*, II, 538.

³¹⁵ Akdes Nimet Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, s. 140.

³¹⁶ Harita, <http://www.tarihsinifi.com/wp-content/uploads/timur-devleti.jpg> sitesinde yer almaktadır.

öldükten sonra siyasî kargaşalar baş gösterse de Acem diyarı olarak adlandırılan İran³¹⁷ ve Orta Asya'daki Semerkand ve Buhârâ gibi ilim merkezleri henüz önemini yitirmemiş, âlimlerin rağbet etmeye devam ettikleri beldelerden olmayı başarmıştır.³¹⁸ Bu anlamda yoğun ilmî hareketlerin sürdüğü Orta Asya ve İran kadar, Kâfiyecî'nin hocalarından Bezzâzî gibi âlimlerin yetişip yıllarca kaldığı, Karadeniz'in ve Hazar Denizi'nin kuzeyinde, Tatarlar'ın yoğun olarak yaşadığı Kırım ve Saray bölgeleri³¹⁹ de dikkat çekmektedir.

Gençliğinde ilk eğitimini memleketinde alan Kâfiyecî'nin Timur öldüğünde henüz 19 yaşında olması sebebiyle, Acem ve Tatar diyarlarına sonraki Timurlu sultanlar zamanında gitmesi daha doğru gözüküyor. Orta Asya ve İran topraklarına hâkim olan Timurlular, mücadele ettikleri devletlerin şehirlerini tahrip etseler bile Timur ve sonrası dönemlerde, bölgedeki ilim, dil ve edebiyat alanlarında gelişmeler sürmüştür.³²⁰ Bundan dolayı Kâfiyecî gibi âlimlerin ilmî üstünlükleriyle öne çıkmış bu bölgelere akın edip uzun süre ilim tahsil etmesi,³²¹ dönemin oluşturduğu şartlardan kaynaklanmaktadır.

Acem ve Tatar bölgelerinden sonra Memlûkler'in topraklarında yer alan ve Timur'un istilası sonucu tahribata uğrayan Şam'da³²² bir müddet ders vermeye başlayan Kâfiyecî, hacca gitmiş ardından da Kudüs'ü ziyaret edip ömrünün geri kalanını geçirdiği Kâhire'nin yolunu tutmuştur.³²³

³¹⁷ Adnan Karaismailoğlu, "Acem", **DİA**, I, 321.

³¹⁸ Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, I, 458-459.

³¹⁹ Ahmet Özel, "Bezzâzî", **DİA**, VI, 113; Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", **DİA**, II, 540.

³²⁰ İsmail Çiftçioğlu, "Orta Asya-Anadolu İlim Kültür Köprüsü", **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, 44. sayı, Ankara, 2008, s. 145.

³²¹ Kâfiyecî, 830/1427 yılında girdiği Kâhire'den önce Kudüs'te üç yıl kalmış (Bkz. Hasan Gökbulut, "Kâfiyecî", **DİA**, XXIV, 154) olduğundan hacca 826 yılında gitmiş olmalı. Şam'da ders verdiğine dair olan bilgi, onun yaklaşık 25-35 yaşları arasında Acem ve Tatar diyarlarına gittiği ve o bölgelerde uzun müddet ilim aldığı hakkında bize fikir verebilir.

³²² Kâfiyecî'nin yolculuk yaptığı mekânlardan olan Şam'ın o dönem Memlûkler'e bağlı olması sebebiyle Kâhire'nin yanında işlenmesini daha uygun bulduk.

³²³ Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, **Ed-Dav'u'l-lâmi' li ehl-i'l-karni't-tâsi'**, Dârul-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1992, VII, 260.

1.3.Kâhire ve Şam (Dımeşk) Coğrafyasında Siyasî Oluşum ve İlmî Durum

Kâfiyecî hicrî IX. asrın ilk çeyreğinin sonlarına doğru bulunduğu Şam'da ve 830/1427 senesinde girip ömrünün kalan 49 yılını geçirdiği Kâhire'de, o yıllar Memlûkler hüküm sürmekteydi. Mısır, Suriye ve Hicaz coğrafyasına sahip olan Memlûkler (1250-1517), Mısır'da Eyyûbî ordusundaki Türk asıllı azatlı emirler tarafından kurulmuştur.³²⁴ Bahrî (1250-1382) ve Burcî (1382-1517) olmak üzere iki dönemde incelenebilen Memlûkler'in, ulaştığı en geniş sınırları gösteren haritayla,³²⁵ hâkim oldukları coğrafyayı daha iyi tanıma fırsatımız olacaktır.



Harita 4: XIII. yy.'da Kurulan Memlûkler'in Ulaştığı En Geniş Sınırlar.

³²⁴ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 90.

³²⁵ Haritanın hazırlanmasında, <https://islamansiklopedisi.org.tr/memlûkler#1> sitesinden yararlanılmıştır.

Memlûkler’de devletin başında bulunan sultan, çoğu zaman otoriteyi diğer memlûk emirlerin aracısı olarak temsil ettiğinden saltanatın babadan oğula geçmesi gibi bir durum söz konusu değildi. Bazen güçlü emirlerin saltanatı ele geçirmesi mümkün olan Bahrî Memlûkler’in yedinci sultanı Seyfettin Kalavun, tahtın kendi neslinde kalmasını istemesi sebebiyle, kendilerine yardımcı olacağını düşündüğü yeni bir memlûk ordusunu Kal’atü’l-Cebel’deki burçlara yerleştirmiştir. Burçlara nispetle “Burcî” olarak adlandırılan bu birlikler, zamanla siyasi ve askerî olaylarda aktif rol oynayarak devletin idaresinde etkin bir hale gelmişlerdir.³²⁶

Bahrî Memlûkler’in son üç hükümdarından ilki El-Melikü’l-Eşref’in otoriter yönetimi, kendisinin öldürülmesiyle sonuçlandı. Diğer yandan yerine geçirilen henüz yedi yaşındaki Alâeddin Ali (778/1376) zamanında başlayan nüfuzlu emirlerin arasındaki mücadeleyi, Burcî Memlûkler’in lideri el-Meliku’z-Zâhir Berkûk kazanmıştır. Tahta geçmeyi başaran sultan Berkûk, Memlûkler tarihindeki son 135 yılı kapsayan ikinci döneminin ilk Burcî hükümdarı olmuş, yirmi beş farklı sultanın tahta çıktığı bu devletin hâkimiyeti, Osmanlı’nın Mısır’ı almasına (923/1517) kadar sürmüştür.³²⁷

Tarihî süreç içerisinde Memlûkler’in daha çok Eyyûbîler, Moğollar, Haçlılar ve Osmanlılar gibi diğer devletlerle olan ilişkilerinin siyasi, ilmî ve sosyal bir takım sonuçları olmuştur. Timur ve ordularının, Anadolu’da henüz tam anlamıyla hâkim durumda olmayan Osmanlı yanında, Suriye’yle beraber bu bölgede önemli bir rakip olarak gördükleri Memlûkler’e karşı giriştiği mücadele, Mısır’a zarar veren boyutlara ulaşmıştır. Memlûkler’in Osmanlı dâhil diğer ülkelerle kurmuş olduğu ittifakın bozulması üzerine bunu fırsat bilen Timur, 802/1399 yılında başlattığı “yedi yıllık sefer” ile batıya ilerlemeye başladı. Anadolu’daki bazı bölgeleri ele geçirdikten sonra Memlûkler’in topraklarına yöneldi ve Suriye’nin önemli şehirlerini aldı. Timur çekildikten sonra buraları geri alsalar da meydana gelen tahribat Memlûkler’de uzun yıllar etkisini sürdürmüştür.³²⁸

³²⁶ Halit Özkan, **Memlûklerin Son Asrında Hadis**, s. 19; İsmail Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, XXIX, 92.

³²⁷ Halit Özkan, **a. g. e.**, s. 19; İsmail Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, XXIX, 92.

³²⁸ İsmail Kara, “Timur”, **DİA**, XLI, 173-175.

Kâfiyecî el-Melikü'l-Eşref Barsbay (ö. 841/1438) zamanında Kâhire'ye girmesinden itibaren, tahtın birçok kez el değiştirdiği Memlûkler'in, başka bir komşusu olan Osmanlı ile ilişkileri, Fatih döneminde önemli derecede bozulmaya başlamıştır. Saltanatı yirmi sekiz yıl süren (1468-1496) ve Burcî Memlûkler'in en büyük sultanı görülen Kayıtbay, barış imzalanana kadar Osmanlı Devleti'ne karşı beş yıl boyunca mücadele etmiştir.³²⁹

Endülüs'ün Haçlı istilasına uğradığı ve Doğu İslam dünyası için felaket olarak görülen Moğol saldırılarına maruz kaldığı bir ortamda kurulan Memlûk Devleti, pek çok âlimin ülkelerini terk ederek sığındığı bir bölge olmuş, özellikle Kahire ve Dımeşk İslam âleminin ilim merkezleri haline gelmiştir.³³⁰

Kâfiyecî'nin kendisine nispet edildiği Kâfiye adlı eserini birçok kez okuttuğu Dımaşk'te³³¹ 200'ün üzerinde medrese, cami, hankah, zâviye ve türbe gibi yapının inşa edilmesi, şehrin imarı açısından Eyyûbî devrinin önemini gösterir. Bağdat'ın 656/1258 yılında Moğollar tarafından işgal edilmesi ardından kısa süreliğine ele geçirdikleri Dımeşk'te geniş çaplı tahribat yapmışlardır. Bu bölgenin imarına büyük önem vermiş olan Memlûkler döneminde, Dımaşk'ta ikisi hanımlara özel yaklaşık 80 medrese inşa edilerek öncekilerle birlikte sayının 150'ye ulaşması ilmî hayatın canlılığına delildir. Timur'un saldırısında, Kahire'den çok Dımaşk şehri; tahrip edilmesi, istilada katledilen ve göç eden insanlar sebebiyle nüfusun azalması ve birçok sanatkârın alıkonulması nedeniyle daha fazla etkilenmiş ve Memlûkler'in son bulmasına kadar eski seviyesine ulaşamamıştır.³³²

Memlûkler'in Mısır ve çevresine hâkim olmasıyla (650/1252) özellikle ilim merkezlerinden biri haline gelen Kahire, daha da genişledi. Bağdat'ın Moğol istilasına maruz kalması, Abbasi hilafetinin Kahire'ye taşınmasına ve bu bölgenin aynı zamanda dini bir merkez olmasına sebep olmuştur. İlmî ve dinî merkez haline gelen Memlûk topraklarında imar faaliyetleri, çok sayıda cami, medrese, hankah gibi dini ve içtimai tesis yapılmasıyla artarak devam etmiştir. el-Meliku'n-Nâsır Muhammed döneminde

³²⁹ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 93.

³³⁰ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 94.

³³¹ Şehâvî, *Ed-Dav'u'l-lâmi'*, VII, 260.

³³² Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, XXVIII, 313-314.

gelişimi hat safhaya çıkan bu şehir, 9./15. yüzyıldan itibaren Timur istilasına ek olarak kıtlık ve 806/1403 yılında veba salgını sebebiyle artık yerini çöküşe bırakmış, Eşref Kayıtbay gibi bazı sultanların çabaları olsa da eski ihtişamına kavuşamamıştır.³³³

Memlükler’de mevcut medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim görülürken bazılarında bir veya birkaç mezhebe göre görülüyordu. Medreselerin yanında dâru’l-kur’ânın ve dâru’l-hadislerin yer aldığı bu eğitim birimleri çok zengin kütüphanelere sahipti. Yetim ve yoksul çocuklar için olan devlete ait ilkokullar ve özel mektepler de medreseden önceki ilim tahsilini temsil ediyordu. Medreselerin başmüdürrisleri sultan tarafından tayin edilir, devletin himayesindeki hoca ve talebelerin ücretleri medrese için tahsis edilmiş zengin vakıflardan karşılanırdı. Camiler ve tasavvufî yönüyle öne çıkan hankahlar da zengin kütüphaneleriyle talebelerin ders okutulduğu birer okul vazifesi görüyordu.³³⁴

Medreselerin yapısı ve programları hakkındaki bazı bilgilerden sonra, İslâmî ilimler için büyük önem arz eden Hicrî dokuzuncu asırda, hadis özelinde öne çıkan bazı hususlar vardır. Önceki üç asra nispetle daha fazla kurumsallaşma ve muhaddis ailelerin yaygınlaştığı görülen bu dönemde, büyük topluluklar halinde herkese açık ders halkalarında yapılan imlâ derslerinin, eski ihtişamına kavuşturulması için çaba gösterilmiştir. Yedinci asırda Moğol istilas ve dokuzuncu asrın başlarında Timur saldırıları gibi yıkıcı etkenlere bağlı olarak birçok ilim merkezi ve kütüphanenin yok olması sebebiyle, kaybolan eserler dokuzuncu asır âlimleri tarafından derlemeci bir üslupla toplanmaya çalışılmıştır. Ayrıca hadis edebiyatının şerh, câmi, zevaid ve fetâvâ gibi türlerine giren eserlerin en önemli örneklerinin üretilmiş olması bu dönemin öne çıkan bir başka özelliğidir.³³⁵

Hadis âlimleri için büyük önem arz eden ve dokuzuncu asırda icra edilen hadis derslerini farklı gruplarda değerlendirebiliriz: İşleyişi kurucuları tarafından belirlenmiş vakfiyelere bağlı olarak medrese ve darulhadislerde yapılan dersler, camilerde veya âlimlerin evlerinde isteğe bağlı gerçekleştirilen ve herkese açık olan dersler, ramazan gibi senenin belirli zamanlarında yapılan özel dersler. Ayrıca bazı

³³³ Eymen Fuad es-Seyyid, “Kahire”, **DİA**, XXIV, 174.

³³⁴ İsmail Yiğit, “Memlükler”, **DİA**, XXIX, 94 vd.

³³⁵ Halit Özkan, **Memlüklerin Son Asrında Hadis**, s. 29 vd.

sultanların önem verdiği saray dersleri tertip edilir, diğer derslerden farklı olarak ilmiye ve kalemîye sınıfına mahsus bu derslerde, başka âlimler ve yöneticilerle bir araya gelme imkânı bulan âlimler muhtelif konularda tartışma fırsatı buluyorlardı.³³⁶

Dönem âlimlerinin kendi aralarında tartıştıkları hadis meseleleri yanında halkın gündemini meşgul eden bazı konular vardı. Bu meseleler hakkındaki geniş bilgi, hadislerle ilgili fetvalara tahsis edilmiş eserler ve fetva kitaplarının hadislerle ilgili bölümlerinden elde edilebilir. Asrın öne çıkan âlimlerinin kaleme aldıkları kitapçıklardaki meselelerin önemli bir kısmı avama aitken, bazılarıysa hadislerle iştigal eden kişiler tarafından sorulmuştur. Hüküm verilirken ilgili hadisin tahrîci yapılmış veya teknik meseleleri ilgilendiren hususlarda fetvaların daha iyi anlaşılması için hadis ıstılahları ve kaideleri hakkında açıklamalar yapılmıştır. Sorular teknik hususlarla sınırlı kalmamış, muhtevaya yönelik kelime anlamlarının da üzerinde durulmuştur.³³⁷

Rekabet ve çekişmelerin görüldüğü bu asırda öne çıkan meselelerden biri de intihaldir. Farklı şekillerde gerçekleşen bu husus için âlimler bazı önlemler almışlar, problemin çözümü niteliğinde özel kitaplar yazmışlardır. Bu tartışmalara Suyûtî ve Sehâvî gibi hadis tarihinin önde gelen simalarının da karıştığı görülmektedir.³³⁸ Dönem âlimlerinden Kâfiyecî'nin hadis usulü kitabını haksız yere meşhur olmadığı zannıyla kendine mal eden bir şahıstan da bahsedilmektedir.³³⁹

Son olarak hayatını anlatacağımız müellifin yaşamış olduğu dönemde, kurucuları tarafından vakfedilen gelirlerle idare edilen başta mektepler, medreseler ve darulhadisler yanında farklı alt kadroların yer aldığı³⁴⁰ camiler, hankahlar, kütüphaneler ve zaviyeler gibi eğitim kurumları önemli bir yer tutar. Birçok ders mekânının yer aldığı Kahire'de, Kâfiyecî'nin görev aldığı kadrolar dâhil çeşitli nedenlerle bulunduğu kurumlar şunlardır:

Rükneddin Baybars Hankahı: Sûfî ve dervişlerin sohbet ve zikir için bir araya geldikleri, farklı ilim dallarında dersler yaptıkları ve ikamet ettikleri hususî mekânları

³³⁶ Halit Özkan, **a. g. e.**, s. 121, 140.

³³⁷ Halit Özkan, **Memlüklerin Son Asrında Hadis**, s. 170-174.

³³⁸ Halit Özkan, **Memlüklerin Son Asrında Hadis**, s. 187-188;

³³⁹ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, IX, 223.

³⁴⁰ Halit Özkan, **a. g. e.**, s. 30.

ifade eden bu kurum,³⁴¹ sultan olmadan önce II. Baybars tarafından (706/1307) inşa ettirilmeye başlanmıştır. Dört yüzden fazla sûfiye hizmet verebilecek şekilde Kahire'nin önemli yapılarından olan hankahın yanında kendisi için bir türbe inşa ettirmiş ve burada hadis dersi vermesi için bir muhaddisi görevlendirmiştir.³⁴²

Şeyhûniye Dârülhadisi: Suyûtî'ye göre burası Kâmiliye'den sonra Kahire'nin ikinci darulhadisi olmakla birlikte daha çok hankah olarak bilinmektedir. Emir Seyfeddin (ö. 758/1357) tarafından 756'da inşa ettirilmiştir. Dükkanlar, hamam ve yabancıların kalabileceği meskenleri yanında bulunduran yapıda dört mezhebe göre kıraat-ı seb'a, hadis ve fıkıh dersleri okutuluyordu.³⁴³

Berkûkiye (Yeni Zâhiriye) Medresesi: Dört mezhebe göre tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat derslerinin okutulduğu medrese Sultan Zâhir Berkûk (ç. 801/1396) tarafından 788/1386'da yaptırılmıştır.³⁴⁴

³⁴¹ el-Makrîzî, **Hıtat**, II, 414.

³⁴² el-Makrîzî, **a. g. e.**, II, 416.

³⁴³ el-Makrîzî, **a. g. e.**, II, 421.

³⁴⁴ Halit Özkan, **a. g. e.**, s. 47.

2. İLİM HAYATI VE ESERLERİ

İlim dünyasına katkıda bulunan her âlimin öne çıkan bazı özellikleri vardır. Tarihe bakıldığında, metodolojik bir bakış açısıyla kendi zamanına ulaşan ilmi birikimi değerlendiren ve bu yolda bir yöntem ortaya koyan âlimlerin sınırlı olduğu görülecektir. Kâfiyecî gibi ortak bir ilmi üslup oluşturma gayretinde olan âlimlerin eserleri incelendiğinde, müellifin hayatı ve farklı alanlardaki ilmi konumu hakkında bilgi sahibi olmak, söz konusu âlimin fikir dünyasını daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

2.1.İsmi, İlim Hayatı ve Vefatı

Hulâsatu'l-akvâl şerhinin müellifi Muhammed b. Süleyman b. Sa'd³⁴⁵, İbnu'l-Hâcib'in "Kâfiye" adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan el-Kâfiyecî (ö. 879/1474)³⁴⁶ adıyla anılmış, Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden ve aynı zamanda bir muhaddistir. Anadolu'daki beldelerden biri olan Bergama'da 788/1386³⁴⁷ yılında dünyaya gelmiş ve genç yaşta ilimle iştigal etmeye başlamıştır.³⁴⁸

İlim hayatına erken yaşta başlayan Kâfiyecî, muhtemelen Anadolu topraklarında hâkim olan Osmanlı Devleti'nde Fetret Dönemi'nin vuku bulduğu sıralardaki siyasi istikrarsızlık³⁴⁹ ve rihle amacıyla,³⁵⁰ ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra³⁵¹ Acem ve Tatar gibi memleketlere ilmî seyahatler yaptı. Gittiği beldelerde Bezzâzî (ö.

³⁴⁵ Tam adı, Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud, Ebû Abdullah, Muhyiddîn, el-Hanefî, el-Rûmî, el-Bergamî el-Kâfiyecî'dir. Bkz. Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât fî tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât**, I, 117; Sehâvî'nin "Sa'id" olarak zikrettiği yer için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 259.

³⁴⁶ Sehâvî eserinde adı geçen âlimi "Kâfiyâcî" olarak (Bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 259.), Bursalı Mehmet Tâhir ise "Kâfîcî" şeklinde (Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri I-II**, Meral yayınevi, İstanbul, Yaylacılık Matbası, 1972, I, 377.) zikretmişlerdir.

³⁴⁷ Bağdâdî İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-ârifin**, II, 208.

³⁴⁸ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260.

³⁴⁹ Anadolu'daki âlimler açısından ortamın ne denli sıkıntılı bir süreçten geçtiğine dair örnek olarak; Osmanlı Devleti hükümdarı ile Timur arasında meydana gelen Ankara Savaşı (804/1402) akabinde, içlerinde Molla Fenârî'nin de bulunduğu dönemin önemli âlimlerinin esir olarak Kütahya'ya götürülmesi ile ilgili bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, I, 274.

³⁵⁰ Tarih ve tabakat kitaplarında bu geleneğin (rihle) dokuzuncu asırda canlı bir şekilde hala devam ettiğine dair görüş için bkz. Halit Özkan, **Memlüklerin Son Asrında Hadis**, s. 157; Selçuklulardan itibaren ilk tahsillerini Anadolu şehirlerinde yapan talebelerin Şam, Mısır, İran, Semerkant ve Buhara gibi İslam dünyasının belli merkezlerinde ilim tahsil ettikten sonra memleketlerine dönme uygulaması Osmanlı'da özellikle kuruluş devrinde sürse de (Bkz. Mehmet İpşirli, "Anadolu", **DİA**, III, 129.) Kâfiyecî gibi bazı âlimlerin dönmelerine engel teşkil eden bazı nedenler araştırmaya konu olabilir.

³⁵¹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 378.

827/1424) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi devrin büyük âlimleriyle karşılaştı.³⁵² Şam'da İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) nahiv kitabı "Kâfiye" isimli eser üzerine dersler vermiş,³⁵³ ardından hacca gitmiş ve Kudüs'e varıp orada belli bir müddet kaldıktan sonra Sultan el-Eşref Baybars (ö. 841/1438) zamanında Kahire'ye ulaşmış,³⁵⁴ Memlûk sultanlarından Zâhir Berkuk (ö. 801/1396) tarafından yaptırılan Berkûkiye Medresesi'nde uzun süre ikamet etmiştir. Bir müddet Muhibbuddin b. el-Eşgar yanında kalmış, ilimdeki üstünlüğü ortaya çıkınca³⁵⁵ Alaaddin Ali b. Tîbğa'dan sonra Baybars Türbesi meşihatlığına getirilmiştir.³⁵⁶

Ders ve fetva verme yanında verdiği eserler birçok kimsenin ilgisini çekmiş, öğrencileri çoğalmış ve fetvaları yayılmaya başlamıştır. Kendi hayattayken dahi öğrencileri devrin önde gelen kimseleri olmuş,³⁵⁷ farklı mezheplerden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Muhammed b. Ahmet el-Bisâtî (ö. 842/1439)³⁵⁸ gibi daha birçok meşhur hoca ve talebeyle bir araya gelmiştir.³⁵⁹

Derin bir ilmi birikime sahip olan³⁶⁰ Kâfiyecî, 830/1427 senesi civarında Kahire'ye gittiğinde oldukça yoğun bir ilgi görmüş, İbnu'l-Hümmam es-Sivâsî el-İskenderî'nin (ö. 861/1457) harameyne yakın olmak istemesi ve kendi isteğiyle³⁶¹ görevini bırakmasından sonra, Şeyhûniye külliyesi baş müderrisliğine getirilmiştir. Mısır ve Memlûk hükümdarları yanında Fatih Sultan Muhammed'in de takdir edip hediyeler gönderdiği³⁶² Kâfiyecî'nin, kelam, usûl-u fıkıh, nahiv, sarf, belâgat, cedel,

³⁵² Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 117.

³⁵³ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi**, VII, 260.

³⁵⁴ Adil Nuvayhid, **Mu'cemu'l-müfessirîn**, II, 535.

³⁵⁵ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi**, VII, 260.

³⁵⁶ Abdülbasîr b. Halil el-Malatî, **Neylu'l-emel fi zeyli'd-duvel**, thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 2002, IV, 379; İhdas edilen kadrolar hakkında bilgi için bkz. Halit Özkan, **a. g. e.**, s. 85.

³⁵⁷ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi**, VII, 260.

³⁵⁸ Tam adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Tâî olarak zikredilir. Bkz. M. Esad Kılıçer, "Bisâtî", **DİA**, VI, 216-217.

³⁵⁹ Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 117; Sehâvî, **a. g. e.**, VII, 259 vd.

³⁶⁰ Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 118.

³⁶¹ İbnu'l-Hümmam'ın müderrisliği bırakması ile ilgili bkz. el-Malatî, **Neylu'l-emel**, V, 413.

³⁶² Hasan Gökbulut, "Kâfiyecî", **DİA**, XXIV, 154-155.

mantık, felsefe, özellikle fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde ilmi seviyesi oldukça yüksek,³⁶³ aynı zamanda matematikçi ve sûfî kimliği olduğu³⁶⁴ belirtilmektedir.

Kâfiyecî hicrî 879/1474 senesi muharrem ayında rahatsızlandı ve bu durumu cemâziyelevvele kadar devam etti.³⁶⁵ Suyûtî, aklî ilimlerde zamanın büyük âlimi ve birçok eseri bulunan hocası Kâfiyecî'nin 4 cemâziyelevvel 879/1474 senesi cuma gecesini vefat ettiğini belirtmektedir.³⁶⁶ Şeyhûniye'nin Kâfiyecî'den boşalan baş müderrisliğine Seyfeddin el-Hanefî vazifelendirilmiş,³⁶⁷ vefatı sonrasında ise Eşref Barsbay Türbesi'nin meşihatlığına (idareci ve müderris) Kâfiyecî'nin yerine Bedreddin el-Ğars³⁶⁸ getirilmiştir.³⁶⁹

2.2.Hocaları ve Öğrencileri

Birçok önemli hocası bulunan müellifin, kendilerinden çokça yararlandığı meşhur kimseler arasında; İbn Melek (ö. 821/1418)³⁷⁰ Hâfızuddîn el-Bezzâzî (ö. 827/1424),³⁷¹ Sadettin Taftazânî'nin öğrencisi Burhâneddîn Haydara eş-Şirâzî er-Rûmî,³⁷² kendisinden övgüyle bahsettiği³⁷³ Molla Fenârî (ö. 834/1431),³⁷⁴ Kütahya Vâcidiye Medresesi müderrisi olan astronomi bilgini ve filozof³⁷⁵ Abdülvâcîd b. Muhammed el-Kütâhî (ö. 838/1434)³⁷⁶ gibi âlimler sayılabilir.

³⁶³ Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 117; Tıp ilminde ders okuttuğuna dair bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, XI, 99.

³⁶⁴ Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifin**, X, 51.

³⁶⁵ el-Malatî, **Neylu'l-emel**, VII, 98.

³⁶⁶ Suyûtî, **Husnu'l-muhâdara**, c. I, 549.

³⁶⁷ el-Malatî, **Neylu'l-emel**, VII, 108.

³⁶⁸ Hayatı hakkında bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, IX, 220.

³⁶⁹ el-Malatî, **Neylu'l-emel**, VII, 128.

³⁷⁰ Kaynaklarda İbn Firişte olarak geçen âlim 821/1418 den sonra vefat etmiştir. Bkz. Hasan Gökbulut, "Kâfiyecî", **DİA**, XXIV, 154-155.

³⁷¹ Tam ismi, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî olarak geçmektedir. Bkz. Ahmet Özel, "Bezzâzî", **DİA**, VI, 113-114.

³⁷² Meânî, beyan ve Arapçada mütebahhir bir âlimdir. Hicrî 820'den sonra vefat etmiştir. Bkz. Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 549.

³⁷³ Abdulhay b. Ahmet Ebu'l-Fellâh, **Şuzurâtu'z-zeheb fî ahhâr min zeheb**, thk. Mahmut el-Arnâvût, Dâr-u İbn Kesîr, Şam, 1986, IX, 304; Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 98.

³⁷⁴ Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", **DİA**, XXX, 247-248.

³⁷⁵ Ömer Mahir Alper, **Osmanlı Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 87.

³⁷⁶ Hanefî mezhebi fıkıh âlimidir. İsmi, Abdülvâcîd bin Muhammed'dir. Bkz. Mecdî Efendi, **Hadâiku's-şekâik (Şekâik-u Nu'mâniyye ve Zeyilleri)**, Nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 66.

Farklı kaynaklarda ulaştığımız, Kâfiyecî'nin derslerine katılmış öğrencileri arasında et-Takiy el-Hısnî (ö. 829/1426),³⁷⁷ dönemin sultanının oğlu el-Makâmu'n-Nâsirî Muhammed b. es-Sultan Zâhir Çakmak (ö. 847/1443),³⁷⁸ Ahmet b. Sâyiğ,³⁷⁹ Ahmet b. Süleyman el-Bulkâsî ez-Zevâvî (ö. 852/1448),³⁸⁰ Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 868/1464),³⁸¹ Ali b. Muhammed el-Hucendî (871/1466),³⁸² İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470),³⁸³ Ali b. Muhammed b. Ahmed et-Tunûsî (ö. 875/1471),³⁸⁴ Necmeddin İbn Kâdî Aclûn (ö. 876/1472),³⁸⁵ İbn Esed (ö. 882/1477),³⁸⁶ Ahmet b. Ubeydullah (ö. 885/1480),³⁸⁷ Muhammed b. Abdulmun'im (ö. 889/1484),³⁸⁸ Muhammed b. Ebûbekir (ö. 889/1484),³⁸⁹ Ebûbekir b. Ali İbn Zahîra el-Mekkî (ö. 889/1484),³⁹⁰ 30 yıl Mekke kadılığı yapmış Ebû İshak Burhâneddin İbrahim b. Ali (ö. 891/1486),³⁹¹ İbn Hatîb el-Fahriyye (ö. 893/1488),³⁹² Ahmet b. İsmail (ö. 893/1488),³⁹³ İbnu'l-'Aynî (ö.

³⁷⁷ Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260. Tam ismi, Ebûbekir b. Muhammed Abdülmümin b. Harîz b. Muallâ el-Hısnî olan âlim için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, XI, 81.

³⁷⁸ Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **İnbâu'l-ğumr bi ebnâu'l-umr**, thk. Hasan Habeşî, Lecnet-u İhyâ-i Turâsi'l-'Arabîy, Kahire, 1998, IV, 220; Kâfiyecî'nin de kendi derslerine katıldığına dair bkz. Yusuf b. Tağrıberdî ez-Zâhirî (874/1470), **en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, thk. İbrahim Ali Tarhan, Vizâretu's-sekâfe, Mısır, 1971, XV, 503; Hayatı hakkında bilgi edinmek için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 210.

³⁷⁹ Necmuddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, **el-Kevâkibu's-sâira bi-e'yânî'l-mieti'l-'âşira**, Haşîye: Halil Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 117; Adı geçen âlim kitapta 1034-1066 arasında kapsayan ikinci tabakanın başlarında vefat etmiştir.

³⁸⁰ Suyûtî, **Nazmu'l-ıkyân fî a'yânî'l-a'yân**, s. 42.

³⁸¹ Tam adı Ebû'l-Bekâ Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Kinânî el-Bedrî olan (Bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, III, 312), Sehâvî'nin kendisini El-Bedr Ebu's-Saâdât el-Bulkînî olarak zikrettiği (Bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260) bu âlimin, Kâfiyecî'nin öğrencisi olduğunu söylemek daha doğru olur. Bulkînî ailesinden olan âlimin babası ve abisinin Kâfiyecî'nin öğrencisi olması, Kâfiyecî'nin h. 830 dolaylarında Kahire'ye gelmesi ve babasının h. 805, abisinin h. 824 tarihinde vefat etmesi sebebiyle mümkün gözükmemektedir.

³⁸² Sehâvî, **et-Tuhfetu'l-latîfe**, II, 292.

³⁸³ Bkz. Mustafa Çuhadar - İsmail Yiğit, "İbn Tağrıberdî", **DİA**, XX, 386.

³⁸⁴ Ahmet Baba b. Ahmet es-Sûdânî, **Neylu'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dibâc**, Dâru'l-Kâtib, Trablus, 2000, I, 377.

³⁸⁵ Bkz. Cengiz Kallek, "İbn Kâdî Aclûn", **DİA**, XX, 99.

³⁸⁶ Şafî mezhebi fıkıh âlimi. İsmi, Ahmed bin Esed bin Abdülvâhid bin eş-Şihâb Ebû'l-Abbâs bin Esedüddîn Ebû'l-Kuvve'dir. Nisbesi Emyûtî'dir. İbn-i Esed ismiyle meşhûr olmuştur. Bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, I, 227.

³⁸⁷ Sehâvî, **et-Tuhfetu'l-latîfe fî târihi'l-medîneti's-şerîfe**, el-Kutubu'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 119.

³⁸⁸ Kâtip Çelebi, **Sullemu'l-vusûl**, III, 181.

³⁸⁹ Kâtip Çelebi, **Sullemu'l-vusûl**, III, 64.

³⁹⁰ Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl**, thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvut, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Mektebet-u İrsica, İstanbul, 2010, I, 84.

³⁹¹ Bkz. Rıza Kurtuluş, "İbn Zâhire", **DİA**, XX, 456; Suyûtî bu âlimi "İbn Zahîra" olarak zikrettiği yer için bkz. Suyûtî, **Nazmu'l-ıkyân fî a'yânî'l-a'yân**, yay. Philip Khuri Hitti, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, 1927, s. 17.

³⁹² Kâtip Çelebi, **Sullemu'l-vusûl**, III, 230.

³⁹³ Takiyuddin b. Abdulkadir el-Ğazzî, **Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye**, thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Kahire, 1970, I, 321.

893/1488),³⁹⁴ İbn Takiy ed-Demîrî (ö. 895/1490),³⁹⁵ Huseyn b. Ali el-Feyşî (ö. 895/1490),³⁹⁶ İbrahim b. Ali en-Nu‘mânî (ö. 898/1492),³⁹⁷ İbnu’s-Sayrafi Ahmet b. Sadaka eş-Şâfi‘î (ö. 900/1495),³⁹⁸ Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495),³⁹⁹ Sehâvî (ö. 902/1497),⁴⁰⁰ Suyûtî (ö. 911/1505),⁴⁰¹ Abdurrahman b. Ebûbekir el-Esyûtî (ö. 911/1505),⁴⁰² Üşmûnî (ö. 918/1513),⁴⁰³ Abdülbaşit el-Malatî (ö. 920/1514),⁴⁰⁴ Seriyüddîn İbnü’s-Şihne (ö. 921/1515),⁴⁰⁵ İbn Kerekî (ö. 922/1516),⁴⁰⁶ Zekeriya el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520),⁴⁰⁷ Ali b. Muhammed b. İsa Nûreddîn el-Eşmûnî (ö. 929/1523),⁴⁰⁸ Ebu’l-Hayr Ahmet b. Muhammed (ö. 931/1525),⁴⁰⁹ Abdulhak b. Muhammed es-Sınbâtî (ö. 931/1525),⁴¹⁰ Muhammed b. Ebü’l-Feth (ö. 943/1536),⁴¹¹ Abdurrahim b. Ahmet (ö. 963/1556),⁴¹² Abdurrahim b. el-Muvaffak (ö. 963/1555),⁴¹³

³⁹⁴ Kâtip Çelebi, **Sullemu’l-vusûl**, II, 247.

³⁹⁵ el-Malatî, **Neylu’l-emel**, VIII, 209; Kendisinin Abdulkâdir b. Ahmet ed-Demîrî el-Mısrî el-Mâlikî olarak zikredilen adı ve hakkında bilgi edinmek için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, IV, 263.

³⁹⁶ Takiyuddin b. Abdulkadir el-Ğazzî, **Tabakâtü’s-seniyye**, III, 152.

³⁹⁷ Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, I, 79.

³⁹⁸ Kâtip Çelebi, **Sullemu’l-vusûl**, I, 153.

³⁹⁹ Mısırlı tarihçi ve hukukçu olan Sayrafi olarak da tanınan Nûreddîn Ali b. Dâvûd b. İbrahim es-Sayrafi el-Hanefî el-Cevherî için bkz. Zekeriya Kurşun, “Hatîb el-Cevherî”, **DİA**, XVI, 460-461.

⁴⁰⁰ Bkz. Cengiz Tomar, “Sehâvî”, **DİA**, XXXVI, 314.

⁴⁰¹ Hocası Kâfiyecî’nin kendisine olan şefkatinden ötürü babasından sonra bir baba olacak kadar yakın gördüğü ile ilgili bkz. Suyûtî, **Buğyetu’l-vuât**, I, 118; el-Kelâm alâ hadisi “ihfazillahe yehfazke”, Suyûtî’nin 872/1467’de Kâfiyecî’nin huzurunda verdiği ilk dersin metni olması ile ilgili bkz. Halit Özkan, “Suyûtî”, **DİA**, XXXVIII, 193.

⁴⁰² el-Ğazzî, **el-Kevâkibu’s-sâira**, I, 228.

⁴⁰³ Bkz. Halit Zevalsız, “Üşmûnî”, **DİA**, XLII, 399.

⁴⁰⁴ Bkz. Abdulkarim Özaydın, “Abdülbaşit el-Malatî”, **DİA**, I, 201.

⁴⁰⁵ Şükrü Özen, “İbnü’s-Şihne”, **DİA**, XXI, 225.

⁴⁰⁶ Bkz. Kemal Yıldız, “İbnü’l-Kerekî”, **DİA**, XXI, 111.

⁴⁰⁷ Şâfiî fakihî olan zatın ismi, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî’dir. Bkz. Cengiz Kallek-Ahmet Özel, “Zekeriyyâ el-Ensârî”, **DİA**, XLIV, 212-215; Ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, **Sullemu’l-vusûl**, II, 113.

⁴⁰⁸ Mahmut Feccâl, “Kâfiyecî Hayâtuhû ve Müellefâtuhû”, **Mecellet-u âlemu’l-kutubu’s-su’ûdiyye**, XI (aded:3), 393; Hayatı için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, VI, 5.

⁴⁰⁹ Kâtip Çelebi, **Sullemu’l-vusûl ilâ tabakâtü’l-fuhûl**, I, 229 vd.

⁴¹⁰ el-Ğazzî, **el-Kevâkibu’s-sâira**, I, 222.

⁴¹¹ Bkz. Salim Ayduz, “Muhammed Ebu’l-Feth”, **DİA**, XXX, 523.

⁴¹² Abdurrahim b. Ahmet Ebu’l-Feth Seyyid Şerîf el-Abbâsî el-Kâhirî için bkz. Mahmut Feccâl, “Kâfiyecî Hayâtuhû ve Müellefâtuhû”, **Mecellet-u âlemi’l-kutubi’s-su’ûdiyye**, XI (aded:3), 393; Abdulhay b. Ahmet Ebu’l-Fellâh, **Şezerâtü’z-zehab**, X, s. 486.

⁴¹³ Kâtip Çelebi, **Sullemu’l-vusûl ilâ tabakâtü’l-fuhûl**, II, 270.

İbn Ebi's-Safâ,⁴¹⁴ ve Yahya b. Muhammed b. Ali⁴¹⁵ gibi önemli birçok şahsiyet bulunmaktadır.⁴¹⁶

2.3.Mîzâcî ve İlmî Konulardaki Tutumu

Suyûtî, dinî akîdesi sahih, tasavvuftaki îtikâdının güzel, hadis ehline muhabbet besleyip bidatçıları sevmeyen, ileri yaşına rağmen çokça ibadet edip hiçbir şeyi kalmayana dek sadaka veren, karakteri sağlam, kalbi temiz, düşmanı çok, eziyete dayanıklı ve geniş ilmi birikime sahip biri olarak anlattığı hocasına, 14 yıl talebelik yaptığını belirtir. Ne zaman yanına gitse kendisinden daha önce hiç duymadığı meseleleri işittiğini ve onun meclisinden tam olarak istifade etmeden ayrılmadığını aktarır.⁴¹⁷

Düşmanlarına dahi şefkati elden bırakmaz, ilimle iştilal etmeyi çok sever ve ilmi daima yüceltirdi. Kur'an okunduğunda çok duygulanan ve insanları yedirip içiren cömert bir kimseydi. Hüküm çıkarmada oldukça mahir olması hasebiyle yanında bulunan kimse kendisini ancak aynı görüşte olduğu zaman, ihlastan yoksun bir şekilde nadiren takdir ederdi. Nihayetinde arkadaşlarıyla iyi geçinir ve yeri geldiğinde onlarla şakalaşır ancak kimsenin ilmi büyüklüğünden bahsetmezdi.⁴¹⁸

Kâfiyecî'den 14 sene ders aldığını, tefsir, usul, Arapça, meânî ve başka ilimleri de tahsil ettiğini belirten Suyûtî, kendisine bir icâzet verdiğini de söyler.⁴¹⁹Bunun yanında fıkıh ilmindeki seviyesini gösteren, Zahir Çakmak (ö. 857/1453)'ın vakfı hakkındaki fetvasını açıkladığı şöyle bir hadise meydana gelmiştir: Kâfiyecî Sultanı selamlamak üzere kaleye (huzura) çıktığında, Zahir Çakmak'ın Atabey İnal Yusuf medresesini vakfetmesiyle ilgili çok konuşulan bir meselenin hükmü kendisine soruldu. Kâfiyecî ile beraber el-Emîn el-Aksarâyî ve Zeyn Kasım el-Hanefî'ye de bu konu hakkında fetvaları soruldu. Kâfiyecî, sözü diğer iki âlimle tearuz edince, Sultan'a

⁴¹⁴ Tam adı Muhammed b. İbrahim İbn Ebi's-Safâ el-Hanefî el-Kudsî olan âlim için bkz. Kâtip Çelebi, **Sullemu'l-vusûl**, III, 55.

⁴¹⁵ Hicri 833 yılında doğan bu âlim hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, X, 251.

⁴¹⁶ Kendisine ilim talep etmek için gelen ve derslerine katılan daha birçok öğrenci mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için Sehâvî'nin **ed-Dav'u'l-lâmi'** adlı eserine başvurulabilir.

⁴¹⁷ Suyûtî, **Buğyetu'l-vuât**, I, 117.

⁴¹⁸ Bunun sebebinin Sehâvî, hocasının ilmi açıdan zirvede olduğunu söylemekle açıklar. Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260-261.

⁴¹⁹ Es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir, **Husnu'l-muhâdara fi târîh-i Mısır ve'l-Kâhire**, thk .Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dar-u İhyâi'l-Kutubu'l-Arabiyye, Mısır, 1967, I, 338.

kendisinin şeriatla fetva verdiğini söylemiş, Sultan ise “Emîn ve onu doğrulayan şeriatla fetva vermiyor mu?” şeklinde itirazda bulundu. Bunun üzerine Kâfiyecî bu meselede iyice düşünmek için bir araya gelmeye ihtiyaç olduğunu ve kim haklıysa onun görüşünün kabul göreceğini, bu toplantıya da Sultan’ın, kadıların, hocaların ve ilim ehlinin katılması gerektiğini belirterek cevap vermiştir. Sultan, Emîn el-Aksarâyî’ye bu meclise geleceğini bildirmesi için haber göndermesini istedi ancak bu âlim bu meclise iştirak etmekten çekindi.⁴²⁰

Ulema arasında görüş ayrılığından kaynaklanan bir takım hazımsızlıklar olabiliyordu. Yine hicrî 878 senesinin şevval ayında bir kimsenin evinin vakfedilmesiyle ilgili meclis kurulmuş, bir grup bu evin adamın ailesine ait olduğunu, diğer grupsa böyle olmadığını savunuyordu. Kâfiyecî birinci grubun aleyhine fetva verirken el-Kâdî el-Hanefî lehine fetva verdi. Kâfiyecî, Kâdî’den fetvasının dayanağını istediği vakit bu âlim bundan aciz kaldı ancak Kâfiyecî fetvasına uygun olan delili Irakî’den getirdi.⁴²¹ Bu olaydan yaklaşık iki ay sonra el-Kâdî, Şam vekilinin, Kâfiyecî ve başka âlimlerle beraber kendisine gönderdiği hediyeleri kabul etmedi.⁴²²

Dönemi meşgul eden bazı tartışmalarda uç fikirlerden kaçınmış, mutedil olmayı tercih etmiştir. İlâhî aşkını kendine has bir sanat gücüyle ifade ettiğinden zahir ulemasını rahatsız eden İbnu’l-Fârız’ın (ö. 632/1235)⁴²³ sözleri ve görüşleri, hicrî 875 yılı civarında ulemanın ihtilafa düşüp iki fırkaya ayrılmasına sebep olduğu ve bu ihtilafın taassup derecesine vardığı aktarılıyor. Öyle ki Muhib b. Şuhne ve ona tabi olanlar İbn Fârız’ın fıkı içinde olduğu ve tekfir edilmesi gerektiği görüşündeyken, Bedreddin b. el-Ğars ve ona tabi olanlar ise tasavvufî düşüncesinde ve bilgisinde bir sıkıntı olmadığını belirtmişlerdir. Kâfiyecî ve Mısır ulemasından bir topluluk da Bedreddin b. el-Ğars’ın görüşüne meyletmişlerse de bu meseledeki insafa en yakın davrananlardan biri olarak Kâfiyecî’nin adı zikredilebilir. Ancak bu mesele, birçok kimsenin birbirlerine düşmanlık beslemesine, talebelerin hatta büyük âlim zatların

⁴²⁰ el-Malatî, **Neylu’l-emel**, VII, 11.

⁴²¹ el-Malatî, **Neylu’l-emel**, VII, 87.

⁴²² el-Malatî, **Neylu’l-emel**, VII 94.

⁴²³ Süleyman Uludağ, “İbnu’l-Fârız”, **DİA**, XXI, 40-43.

tartışmasına, şiirler ve kitaplar yazılmasına sebep olmuştur. Bu konuda Bikâî ve Tâcüddin b. Şeref arasında vuku bulan hasımlık meşhur olmuştur.⁴²⁴

Mesâbîhu's-sünne'deki sahihayn hadisleri dışındaki bütün rivayetleri hasen olarak nitelemesi sebebiyle Begavî'ye, sünen müelliflerinin eserlerinde hasen rivayetlerin dışında sahih ve zayıf hadislerin de bulunabileceği söylenerek ciddi itirazlar yöneltilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Zeynüddin el-İrâkî gibi muhaddisler de Begavî'yi eleştirmiştir. Ancak Muhyiddin el-Kâfiyeci gibi bazı Hanefî âlimleri bu kullanımın bir terim olması dolayısıyla eleştiriyi hak etmediğini belirtmiştir.⁴²⁵

İnsanlarla ilişkilerinde, hemen yargılama taraftarı olmayıp, yaptığı müzakerelerde ilmin verdiği ağırlıkla hareket ettiği, bildiğini söylemekten ve hakkı savunmaktan geri durmadığı anlaşıyor. Kendisinde bulunan bu özelliklerin kaynağının ilmi birikimi olduğunu düşünebiliriz. Doğduğu topraklara dönmek üzere farklı beldelere seyahat yaparak ilmi birikimini artıran Kâfiyecî, kendisinden sonraki nesillere ciddi anlamda bir miras bırakmak istemiştir. Bu sebeple kendine has üslubuyla, zamanın şartlarını da göz önünde bulundurarak birçok muhtasar eser telif etmiştir.

⁴²⁴ el-Malatî, **Neylu'l-emel**, VI, 423.

⁴²⁵ İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-sunne", **DİA**, XXIX, 258.

2.4.Eserleri

Hocasının özellikle aklî ilimlerde, -çoğu muhtasar olmak üzere-⁴²⁶ sayılamayacak kadar esere sahip olduğunu belirten Suyûtî, eserlerini kaleme aldığı biyografisine kaydetmeyi teklif etmişse de Kâfiyecî sahip olduğu musannefâtı saymaya gücünün yetmeyeceğini söylemiştir. Kâfiyecî'nin,⁴²⁷ Laleli kütüphanesinin 1906/3 nolu mecmuadaki icazetnamede yüzden fazla eseri olduğu zikredilmiştir.⁴²⁸ Ulaştığımız bu eserlerin hangi ilim dalı altında yer aldıklarını ve matbu olanları *italik* yazıyla belirterek aşağıda aktaracağız.⁴²⁹

2.4.1. Tefsir

1. Cevâb fî tefsîr-i “ve’n-necmi izâ hevâ”,⁴³⁰
2. el-Bişâre fî kavlihî teâlâ: “Fe’tû bisûretin min mislihî”,
3. el-Ğurretü’l-vâdiha fî tefsir-i sûreti’l-fâtiha,
4. et-Temhîd fî şerhi’t-tahmîd,
5. *et-Teysîr fî kavâ’idi ilmi’t-tefsîr*,⁴³¹
6. et-Tezkira li uli’l-elbâb,⁴³²
7. *ez-Zafer ve’l-halâs*,
8. Hâşiye alâ tefsîri’l-Beyzâvî
9. Hâşiye ale’l-Keşşâf,⁴³³
10. Karârü’l-vecd fî şerh-i’l-hamd,

⁴²⁶ Suyûtî, **Buğyetü'l-vuât**, I, 118.

⁴²⁷ Suyûtî, **Buğyetü'l-vuât**, I, 117.

⁴²⁸ Kâfiyecî, **Kitâbu’t-teysîr fî ‘ilmi’t-tefsîr**, trc. thk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989 s. 11; Eserlerinin yüzü aşkın ve çoğunun muhtasar olması ile ilgili ayrıca bkz. Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, VII, 260.

⁴²⁹ Kasım Şulul, **Kâfiyecî’de Tarih Usûlü**, s. 27 vd.; Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, VII, 260; Eserlerin nüsha yerleri ve hangi ilim dalında kaleme alınmış olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Kâfiyecî, **a. g. e.**, s. 11 vd.; Halim Çalış, **Kâfiyecî’nin Kelâm İlmindeki Yeri** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 28 vd.; Safa Yavuz, **Muhyiddin el-Kâfiyecî’nin Nüzhetü’l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiğı** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 4 vd.

⁴³⁰ Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 28; Hayrettin ez-Zirikli, **el-A’lâm kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn**, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 2002, VI, 150.

⁴³¹ Kâfiyecî, **a. g. e.**, s. 41; Ayrıca bkz. Suyûtî, **Buğyetü'l-vuât**, I, 118; Eserin “et-Teysîr fî ‘ilmi’t-tefsîr” adı için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. 1, s. 379; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kutub ve’l-funûn I-II cilt**, Ta’lik ve Hâşiye; Muhammed Şerafeddin Yaltkaya, **Dâr-u İhyâ-i Turâsi’l-‘Arabiy**, Beyrut, 1941, I, 520.

⁴³² Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 30.

⁴³³ Sehâvî, **Ed-Dav’u’l-lâmi**, VII, 260; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **el-Bedru’tâli’ bi-mehâsini be’de’l-karni’s-sâbi’** I-II, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, t.y., II, 172.

11. Keşfu'n-nikâb li'l-ashâb ve'l-ahbâb,
12. Neylu'l-merâm fî tefsîr-i kavlihî teâlâ: “Ve mâ Rabbuke bi zallâm”,
13. *Nüzhetu'l-ihvân fî tefsîri kavlihi teâlâ: “Yâ Lûtu Innâ Rusulü Rabbik”*,
14. Risâle fî'ilmî't-tefsîr ve vücûhi'l-kırâât,
15. Şerhu'l-isti'âze ve'l-besmele,
16. Tefsîru'l-âyâtî'l-Müteşâbihât,⁴³⁴

2.4.2. Hadis

17. *Hulâsatu'l-akvâl fî hadîs “İnneme'l-a'mâl”*
18. *Menba'u'd-durer fî 'ilmi'l-eser*,⁴³⁵

2.4.3. Kelâm

19. 'İkdu'l-ferâid min bahri'l-fevâid,
20. *el-Envâr fî 'ilmi't-tevhîd*,⁴³⁶
21. el-Hidâye li beyânî'l-halki ve't-tekvîn,
22. et-Tergîb fî keşfi rumûzi't-tehzîb,⁴³⁷
23. Hitâmu'l-misk,
24. İşârât latîfe fî ilmi'l-keâm,⁴³⁸
25. *Kitâbu'r-rahme fî beyân-i ahvâl-i 'âlemi'l-Berzâh*,
26. Kurretu'n-nevâzir fî ravzati'n-nevâdir,⁴³⁹
27. *Menâzilu'l-ervâh*⁴⁴⁰
28. Risâle fî beyânî'l-mu'cizât,
29. Şerh fî muhâkemât beyne'l-mütekellimîne ale'l-Keşşâf,
30. Şerhu'l-'akâidi'l-'adudiyye,
31. *Şerhu'l-esmâi'l-husnâ*,
32. Şerhu'l-mevâkîf

⁴³⁴ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 379.

⁴³⁵ Eser “el-Muhtasar fî 'ilmi'l-Eser” adıyla zikredilen eserle aynı olma ihtimali taşımasıyla ilgili olarak bkz. Kâfiyecî, **Kitâbu't-teysîr**, s. 21; Eserin Bursalı Mehmet Tahir tarafından “Muhtasar fî 'ilmi'l-Hadis” adıyla zikredilmesinin hatalı olduğuna dair ayrıca bkz. Kâfiyecî, **a. g. e.**, s. 22

⁴³⁶ Eser “Envârü's-sa'âde fî şerhi Kelimeteyi's-şehâde” adıyla da zikredilmektedir. Bkz. Kâfiyecî, **Kitâbu't-teysîr**, s. 12.

⁴³⁷ Eser “Şerh-u tehzîb-i mantık ve'l-kelâm” adıyla da zikredilmektedir. Taftâzânî (ö. 792/1390)'nin mantık ve kelama dair eserine yazılan birçok şerhinden biridir. Bkz. M. Said Özervarlı, “Tehzîbu'l-mantık ve'l-keâm”, **DİA**, XL, 332.

⁴³⁸ Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 32.

⁴³⁹ Bir yazma nüshası Ankara Milli Kütüphane'de bulunmaktadır.

⁴⁴⁰ Kâfiyecî, **et-Teyisr fî kavâid-i 'ilmi't-tefsîr**, s. 20; Bursalı Mehmet Tahir, **a. g. e.**, I, 379.

33. Telhîs-u şerhi'l-Mevâkîf,

2.4.4. Fıkıh

34. *el-Ferah ve 's-sürûr fî beyâni 'l-mezâhibi 'l-erba 'ati fî 'l- 'usûr,*

35. *el-İhkâm fî ma'rifeti 'l-îmân-i ve 'l-ahkâm*

36. *el-Kâfi fî beyâni 's-saffi 't-tavîli 'l-mustakîm en-nâfi 'l-Ka'beti fî 'ş-şimâli ve 'l-cenûbi evi 'ş-şarki ve 'l-ğarb,*⁴⁴¹

37. *er-Ravzatü 'l-zâhirati 'n-nâfi fî 'd-dünyâ ve 'l-âhire,*

38. *er-Remz fî 'ilmi 'l-istibdâl,*

39. *Haşiye alâ şerhi 'l-Hidâye,*

40. *Kitâbu 'l-muhtasar fî 'ilmi 'l-istibdâl,*

41. *Kitâbu 'r-remzi li 'l-medârik 'ala tarîkati 's-selef ve 'l-halef,*

42. *Mi'râcu 't-tabakât ve ref'î 'd-deracât li ehli 'l-fehmi ve 's-sikât,*

43. *Muhâveratu 'l-fikhiyye,*⁴⁴²

44. *Neşâtü 's-sudûr fî şerh-i kitâbi 'l-ferah ve 'sürûr,*

45. *Risâle fî tabakâti 'l-butûn li beyâni ahkâmî 'l-vakfi 'alâ evlâdi 'l-evlâdi ve ğayri zâlike*

46. *Risâle fî 'l-vakf,*⁴⁴³

47. *Seyfu 'l-Kudât 'alâ 'l-buğât,*

48. *Seyfu 'l-mülûk ve 'l-hukkâmi 'l-murşidi lehum ilâ sebîli 'l-hakk ve 'l-ahkâm,*

49. *Telhîs-u Câmi 'i 'l-kebîr,*

50. *Telhîsu 'l-Mecma',*

51. *Vecîzu 'n-nizâm fî izhâr-i mevâridi 'l-ahkâm,*⁴⁴⁴

2.4.5. Tasavvuf

52. *ed-Dürretü 'l-gâliyeti 'l-âliyeti 'n-nûrâniyye ve 'l-eltâfu 'ş-şerîfeti 'r-rabbâniyye,*

53. *Kıbletü 'l-ervâh fî 't-tasavvuf,*

⁴⁴¹ Eser, “el-Kâfi fî beyâni 'ş-şâfi et-tavîli 'l-mustakîmi 'n-nâfi 'l-Ka'be” ismiyle de geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 37.

⁴⁴² Kâfiyecî, **a. g. e.**, s. 21.

⁴⁴³ Eserin diğer bir ismi “et-Tezkira fî 'l-fetâvâ fî vakfi 's-Sultan Çakmak” için bkz. Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 38; Ayrıca “Suâl ani 'l-vakf” adıyla da zikredildiği yer için bkz. Safa Yavuz, **a. g. t.**, s. 4.

⁴⁴⁴ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, II, 2004. Eserin “Kitâbu 'r-remzi li 'l-medârik 'ala tarîkati 's-selef ve 'l-halef” adlı eserle aynı olduğu görüşü için bkz. Hasan Özer, “Kâfiyecî ve Vecîzu 'n-nizâm fî izhâr-i mevâridi 'l-ahkâm Adlı Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007, s. 357.

54. Kitâbu'l-bişâra bi'l-işâra,⁴⁴⁵
55. Levâmi'u'l-envâr fî't-tasavvuf,
56. Nüzhetu'l-ervâh ve gıbtati'l-eşbâh fî't-tasavvuf,
57. Risâle fî'l-mahabbe,
58. Ünsü'l-enîs fî ma'rifeti şe'ni'n-nefsi'n-nefis,

2.4.6. 'İlmu'n-nefs

59. *en-Nüzhe fî ravzati'r-rûhi ve'n-nefsi*,
60. *Kitâbu'r-ravh fî 'ilmi'r-rûh*,

2.4.7. Arap Dili

61. el-İlmâ' bi ifâdeti "lev" li'l-imtinâ',⁴⁴⁶
62. el-İşrâk fî merâtibi't-tibâki
63. el-Muhtâr fî tahrîr-i mes'eleti'l-kuhl,
64. *el-Unmûzec fî bahsi'l-istiâre*,
65. en-Niseb li ehli'l-edeb,
66. et-Tahrîr limâ zükira fî'd-dürari'l-manzûm ve'l-veşyi'l-merkûm mine'l-umûri's-selâseti'l-letî hiye'l-ğalatu ve's-sehvu ve'n-nisyân,
67. Hâşiye ale'l-Mutavvel,
68. İ'râb ekmeli'l-hamd,
69. *Nüzhetu'l-ashâb*,
70. *Nüzhetu'l-mu'rib fî'l-maşriki ve'l-mağrib*,
71. *Remzü'l-esrâr fî mes'eleti'l-kuhl*,⁴⁴⁷
72. Risâle "Zeydun Kâimun",
73. Risâle fî'l-istisnâ,
74. Risâle fî'l-mebâhisi'l-müteallikati bi "emmâ",⁴⁴⁸
75. *Şerhu'l-i'râb an kavâidi'l-i'râb*,⁴⁴⁹
76. Teşrîh mes'eleti'l-istisnâ,⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 34.

⁴⁴⁶ Hayrettin ez-Zirikli, **el-A'lâm**, VI, 150.

⁴⁴⁷ Eserin "Remzü'l-esrâr fî mes'eleti'ekmel" ismi için bkz. Safa Yavuz, **a. g. t.**, s. 6.

⁴⁴⁸ Eserin "Makâlât fî dibâceti'l-misbâh" adıyla zikredildiği yer için bkz. Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 40.

⁴⁴⁹ Bursalı Mehmet Tahir, **a. g. e.**, I, 379; Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260.

⁴⁵⁰ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri I-II**, Meral yayınevi, İstanbul, Yayıncılık Matbası, 1972, I, 379. Eserden yalnızca Bursalı Mehmet Tahir bahsetmiştir. Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın

2.4.8. Tarih

77. *el-Muhtasaru'l-mufîd fî 'ilmi't-târîh*,⁴⁵¹

78. *en-Nasru'l-kâhir ve'l-fethu'z-zâhir*.⁴⁵²

79. *Zeynü'l-ferah bi mîlâdi'n-nebiyyi seyyidi'l-enâm*,

2.4.9. 'İlmu'l-Hendese

80. *Hallü'l-işkâl fî mebâhisi'l-eşkâl fî'l-hendese*,

81. *Kalâidü'l-ıkyân fî bahri fedâili şehri receb ve şa'bân*,

2.4.10. 'İlmu'l-hey'e

82. *Remzü'l-hitâb bi-raşhi'l-ubâb*⁴⁵³

83. *Şerh Cıgmînî fî'l-hey'e*,⁴⁵⁴

84. *Şerh-u muhtasaru'l-Cermînî*⁴⁵⁵

2.4.11. Farklı İlim Dalları

85. *Benâtu'l-efkâr fî şe'ni'l-i'tibâr*,

86. *el-Kâfi's-şâfi*⁴⁵⁶

87. *el-Muhtasar fî 'ilmi'l-irşâd*,⁴⁵⁷

88. *Hüsnü'l-hitâm li'l-merâmi min hâze'l-kelâm*,

89. *Kalâidu'l-ıkyân li'l-makâmi'l-fahrî seyyid-i Osman*,⁴⁵⁸

90. *Nizâm-u kalâidi'l-ıkyân*,⁴⁵⁹

91. *Risâle müstakille bi 'ilmi'n-nefs ve vücûhi'l-kırâât*,

92. *Seyfu'l-hakk ve'n-nusra 'alâ rikâbi ehli'l-bağyi ve'l-fitne*.

zikrettiği bizim de 73. sırada yer verdiğimiz “Risâle fî'l-istisnâ” adlı eserin dışında, Cerrahoğlu ve Şulul, “Teşrih mes'eleli'l-istisnâ” ismini ikinci bir eser olarak belirtmiştir.

⁴⁵¹ Bursalı Mehmet Tahir, **a. g. e.**, I 379; Sehâvî, **Ed-Dav'u'l-lâmi'**, VII, 260.

⁴⁵² F. Rosenthal, **İlmu't-târîh 'inde'l-'Arab** (İngilizceden trc. Salih Ahmed el-Ali), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1983, s. 320.

⁴⁵³ Eser, “er-Remz fî ilmi'l-usturlâb” ve “Remzu'l-hitâb bi-raşhi'l-ıyâb” olarak geçtiğine dair bkz. Halim Çalı, **a. g. t.**, s. 43.

⁴⁵⁴ Mahmud b. Muhammed el-Cıgmînî'nin kitaplarından astronomi ile ilgili olan “el-Mulahhas” adlı kitabın şerhidir.

⁴⁵⁵ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. el-Ğazzî (1167/1754) **Dîvânu'l-islâm**, Thk. Seyyid Hasan, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 64; Bu eseri zikreden yalnızca Muhammed b. el-Ğazî olmuştur. Muhtemelen Cıgmînî'nin kaleme aldığı astronomi ile ilgili eserin şerhi yanlışlıkla Cermînî olarak kaydedilmiştir.

⁴⁵⁶ Eser, aklın ve ilmin faziletinden bahsetmektedir.

⁴⁵⁷ Eserin isminden tasavvufî eğitimle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁸ Abdolvâhid Cuhdânî, **el-Allâme Muhyiddîn el-Kâfiyeci**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2016, s. 85.

⁴⁵⁹ Abdolvâhid Cuhdânî, **a. g. e.**, s. 80.

Dönem âlimlerinin ilmî birikimlerinden, naklî veya nazarî ilimlerden sadece biriyle sınırlı kalmayıp, bu ikisini dengede tutmaya özen göstermiş oldukları görülmektedir. Kâfiyecî'nin de bu âlimlerden biri olduğu, kaleme aldığı eserlerden ve kaynaklarda talebelerine vermiş olduğu derslerden anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Kâfiyecî'nin ilmin akılla ilişkisi hakkında “Şüphesiz ki ilim marifetullahı ulaştırması, akıl ise ilmin kaynağı olması yönüyle daha faziletlidir.” cümlesi,⁴⁶⁰ onun düşünce dünyasında, aklın ve ilmin birbiriyle olan kuvvetli bağını ve önemini ortaya koymaktadır.



⁴⁶⁰ Muhammed b. Yusuf es-Sâlih eş-Şâmî, **Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd**, thk. Ali Hasan Mahmûd, el-Meclisu'l-A'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1997, VII, 14.

3. KÂFİYECÎ'NİN İLMÎ KONUMU

İlimlerin birbiriyle olan ilişkisi malum olmakla birlikte onları kendi arasında sınıflandıran çizgiler vardır. İlimlerin tasnif edilmesiyle aralarındaki ilişkiler ortaya çıkar ve onlardan faydalanarak gelişimine katkıda bulunmak kolaylaşır. İlimlerin bu tasnifte yer almaları için her birinin yöntem çerçevesinde usul ve kaidelere sahip olması gereklidir. Kâfiyecî bu ilimler hakkında yazmış olduğu eserlerin sahip oldukları metodu, ilgili ilimle sınırlı tutmayıp diğer ilimlerde de ustaca uygulamaktan çekinmemiştir.⁴⁶¹ Aşağıda, Kâfiyecî'nin bazı ilim dallarıyla ilişkisi ve çeşitli meseleler hakkındaki düşünceleri ile ilgili bilgiler verilecektir.

3.1.Tefsir İlmindeki Yeri

“Kur’ân’ın manalarını keşfetmek ve muradını açıklamak” şeklinde tarif ettiği bu ilme dair görüşlerini zikreden Kâfiyecî, tefsir yazılırken müfessirin esas alacağı asılların, sadece mütevatir hadis ve ümmetin icmâ olmayıp, cumhurun ittifak ettiği ilm-i itikad ve ilm-i ahkâm-ı din başlıkları altında topladığı 15 ilme sahip olması gerektiğini belirtir. Bu ilimler şunlardır: Lügat, ıstikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî‘, kıraat, esbâb-ı nüzul, âsâr veya ahhâr, sünen, usûl-ü fıkıh, fıkıh veya ahlak, nazar veya kelâm, mevhibe.⁴⁶²

Kişinin kendi görüşünü kesin bir dille belirterek Kur’ân’ı açıklamasını “tefsir” olarak nitelerken, zann-ı galibe göre en uygun olduğunu düşünerek yaptığı açıklamayı ise “te’vîl” şeklinde isimlendirir. Eğer tefsir, mütevatir veya icmâ gibi kat’î delillere dayanmıyorsa bunun kabul edilemeyeceğini belirtirken, te’vîlin Allah hakkında şahitlik anlamına gelmediğini söyler. Maturîdî’den alıntıladığı tefsir ve te’vil görüşlerine ek olarak, te’vîlin Arap dil kurallarını bilmekle beraber dirayete bağlı olduğuna, tefsirin ise rivayetle ilgilendiğine işaret eder. Tefsirin nakle başvurulmadan, te’vîlin ise bahsi geçen asıllara (15 ilim) arz edilmeden sadece kişinin arzusuna göre yapılması halinde hataya düşülebileceğine dikkat çeker.⁴⁶³

⁴⁶¹ Kasım Şulul, **Kafiyeci’de Tarih Usûlü**, s. 37; Ayrıca bkz. Asım Cüneyt Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 27.

⁴⁶² Safa Yavuz, **a. g. t.**, s. 36, 39.

⁴⁶³ Safa Yavuz, **a. g. t.**, s. 37, 41.

Kâfiyecî, Kur'ân'ın mucizevi yönünün belâgatla sınırlandırmanın önemini vurgular. Aranana başka mucizevî yönlerin benzerleri getirildiğinde bunun Kur'ân'ın i'câzına zarar verebileceğini savunur. Çünkü ona göre “gaipten doğru haber vermesi”, “çelişkiden uzak olması” gibi özellikler başka kitaplarda da mevcuttur.⁴⁶⁴

Yukarıdaki görüşlerden hareketle, Kâfiyecî'nin tefsir-te'vîl ayırımına gitmesi her ne kadar Maturîdî'den etkilendiğini gösterse de kişinin “akıl temelli” yorum faaliyeti düzeyinde gerçekleştirdiği tevîlin, bir takım kriterlerle kontrol edilmesini amaçlaması, bu ayırımı farklı bir seviyeye taşıdığını ifade eder.

Kur'ân'ın mucizevî yanlarını sadece belli bir yönle sınırlamak kanaatimizce doğru değildir. Aksine bu konuya, açık kapı bırakılması gereken bir mesele olarak yaklaşılması daha doğru olur. Örneğin “gaipten haber vermek” sadece vahiy kaynaklı kitaplarda bulunabilecek bir özelliktir. Bunun yanında Kur'ân dışındaki ilâhî kitapların tahrif olması, verdiği haberin kaynağını zedeleyeceğinden ötürü gâipten verilen haberin değerini ortadan kaldırır. Kur'ân ile aynı seviyede görülmesi düşünülemeyen kitaplardaki bu tür haberler, Kur'ân'ın bahsi geçen mucizevî yönüne zarar vermez.

Üzerinde durduğu bir başka mesele de tarih ilminin tefsir ilmine katkılarıdır. Kâfiyecî, Kur'ân tefsirinde Tevrat ve incil merkezli tarih kitaplarından da yararlanılması gerektiğini düşünmektedir.⁴⁶⁵ Tarihle ilgili düşünceleri ileriki başlıkta ayrıntılı olarak anlatılsa da tefsir ilminin tarihle alakasına burada değinmek daha doğru olur. Geçmişten kendi yaşadığı zamana kadar ulaşan her türlü bilgi kırıntısının, sıhhat açısından değeri bulunmasa bile değerlendirilebileceğini düşünen Kâfiyecî, benzer bir görüşü Kur'ân'ın açıklanmasını ve anlatılmasını kolaylaştırmak adına dile getirmiştir. Böylece bilginin bağlayıcılığından ziyade, ilahi kaynaklı verilerin zihinlerde bıraktığı boşlukları, tarihin bize getirdikleri ile doldurmanın faydası üzerinde durduğu söylenebilir.

⁴⁶⁴ Safa Yavuz, a. g. t., s. 18.

⁴⁶⁵ Safa Yavuz, a. g. t., s. 43.

3.2.Hadis İlmindeki Yeri

İlk defa Aristo tarafından ortaya konulmuş ilimlerin mahiyet ve gayesine dair sistemli ve ayrıntılı terimbilim, Müslümanlar arasında ilk olarak Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sina (ö. 428/1037) tarafından aktarılmış ve uygulanmıştır. Felsefenin başlı başına ilim olarak tahsil edilmekten ziyade, Gazali (ö. 505/1111) sonrasındaki asırlarda özellikle Kelâm başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin felsefleştiği bir gerçektir. Gazâlî, mantığı İslâmî ilimlerin de içinde yer aldığı bütün nazarî ilimlerin âleti, ifade biçimi ve dili haline getiren sürecin başlatıcılarından biri olmuştur. Ağırlıklı olarak Selçuklu ve Osmanlılar'ın hâkim olduğu tarih dilimi içerisinde (h. VI-XII. yüzyıllar) olgunlaşan mantık ve felsefî birikimini, İslâmî ilimler için dönüştürme faaliyetine katılan belli başlı âlim ve düşünürler mevcuttur. Bu silsile içinde yer alan Kâfiyecî gibi âlimlerin inceledikleri alanlarda, ortak bir ilim dili, bir üst dil inşa etme gayreti görülür.⁴⁶⁶

Gerekli kavramlar üzerine bina edilmiş ve hadis usulünün ifade edilen şekilde sınırları belirlenmiş olarak sunulması, yapılan tespitlere göre ilk defa Muhyiddin Kâfiyecî tarafından gerçekleştirilmiştir. Kaleme aldığı “el-Muhtasar fî ilmi'l-eser” adlı hadis usulü eserinde, sözü geçen ilim şablonunu bu ilme tam anlamıyla uyguladığı söylenebilir. Cüneyt Köksal “Çeşitli İslâmî ilimler üzerine öncü çalışmalar gerçekleştiren Kâfiyecî'nin, hadislerle ilgili bilgilerinin bir araya getirilmesinden ibaret olan telif tarzı yerine hadis usulünü etrafını⁴⁶⁷ câmi' ağıyarını mâni' bir ilim haline getirmeye yönelik bu yaklaşımı, Dâvûd-i Karsî (ö. 1169) ve Yusuf Harpûtî gibi sonraki Osmanlı âlimleri tarafından geliştirilerek devam ettirilmiş ve Osmanlı medreselerinde okutulmak üzere seçilen kitaplar bu tarzı devam ettiren eserlerden seçilmiştir.” ifadesiyle mühim bir noktayı açıklığa kavuşturmuştur.⁴⁶⁸

Kâfiyecî, âlimlerin kaleme aldığı geniş muhtevalı eserlerin, o gün için yeterince ilgi görmediği düşüncesindedir. Hadis usulü eserini, insanların okuma ve anlama gayretindeki yetersizliği sebebiyle telif ettiğini ifade eder.⁴⁶⁹ Bu amaçla hadis ilminin

⁴⁶⁶ Cüneyt Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 17, 23, 24, 27, 28.

⁴⁶⁷ Basım hatası veya farklı nedenlerden dolayı hatalı yazılan bu kelimenin doğrusu “efrâdını” olmalıdır.

⁴⁶⁸ Cüneyt Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 81 vd.

⁴⁶⁹ el-Kâfiyecî, **el-Muhtasar fî 'ilmi'l-eser**, thk. Ali Zevin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1987, s. 109.

tarifi, konusu, ilgili kavramları ve ilme ihtiyaç duyulmasının sebeplerini⁴⁷⁰ bir yöntembilim çerçevesinde açıkladığı ve ilk olması açısından önem taşıyan eserini kaleme almıştır.

Eserde incelenen meselelerden biri, hadis ilminin mevzusu (konusu) olmuştur. Bu ilmin konusunun ne olduğu ile ilgili âlimler farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Dirayet ve rivayet yönünden incelenen hadis ilminden maksat rivayet ilmi olduğunda Kirmânî, konusunun rasûl olma açısından Hz. Peygamber'in zatı olduğunu belirtmiştir. Bu takdirde kendisine mevkuf ve maktu hadislerin dışarıda kalacağı itirazı yapılmışsa da Kirmânî, asıl olanın merfû hadis olduğunu, diğer hadislerin tümünün merfu hadise tabi olduğuna işaret etmiştir. Kâfiyecî ise rivâyet yönünden incelendiğinde hadis ilminin konusunun, rasûl olması açısından Hz. Peygamber'in zatı olamayacağı, zatının insan olması sebebiyle tıbbın mevzusu olacağından “zatına ârız olan vasıfların” mevzu (konusu) olması gerektiğini vurgulamış, böylece önceki görüşlerin eksik yanlarını açıklayarak kendi kanaatinin doğruluğunu savunmuştur.⁴⁷¹

3.3.Kelam İlmindeki Yeri

Kâfiyecî'nin kelam ilmindeki yerini, ortaya koymuş olduğu eserlerinden yola çıkarak tespit edebiliriz. Herhangi bir mezhebî tercihini açıkça belirtmemekle birlikte kelâmî konularda ehl-i sünnetin görüşlerini aktarıp gerekli gördüğü yerleri açıklayan bir yöntem takip etmiştir. Kelam ilmini savunan ve bu ilimle meşgul olmanın sakıncası olmayacağını düşündüren bir duruş sergilemiştir. Kelamın konularından olan tevhid, nübüvvet, ilahiyat gibi bahislerde kelam âlimlerinin getirmiş olduğu delilleri ve görüşleri desteklemekte, bunların sonradan değil ihtiyaca nazaran ortaya çıktığını, Hz. Peygamber ve ashabının da bu mevzularda inanmayanlara karşı savunmacı bir yaklaşım sergilediklerini vurgulamaktadır. Genel olarak Kâfiyecî'nin eserlerinde hâkim olan üslup, yeni fikir ve görüşler ortaya koymaktan çok ehl-i sünnet âlimlerinin

⁴⁷⁰ Selahattin Yıldırım, **Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 109.

⁴⁷¹ Muhammed b. 'Allân es-Sıddîkî (1057/1647), **el-Futuhâtu'r-rabbâniyye ale'l-ezkâri'n-nevâbiyye**, Dâr-u İhyâ-i Turâsi'l-Arabiyy, Beyrut, I, 26 vd.; el-Kâfiyecî, **el-Muhtasar fî 'ilmi'l-eser**, s. 112.

kelâmî mevzular hakkındaki görüşlerini, uzun uzadıya tartışmalara ve ihtilaflara girmeden, bir araya getirip okuyucuya sunmasıdır.⁴⁷²

Halim Çalış, incelediği el-Envâr fî ilmi't-tevhîd adlı eser hakkında ulaştığı yukarıdaki sonuçlara göre Kâfiyecî'nin, meselelerin özünü ayrıntıya girmeden anlatma gayretinde olduğu anlaşıyor. Muhtasar olarak eser telif etmesi, ilgili ilmin temel bilgilerini ve kavramlarını diğer eserlerinde olduğu gibi belli bir metodoloji içerisinde anlatmasından kaynaklanır. Ancak eserlerinde her ne kadar önceki görüşleri bir arada özet şekilde verse de meselenin sonunda kendi kanaatini açıklaması, konulara farklı bakış açısını yansıtarak yaptığı katkıyı ortaya koyuyor.

3.4.Ruh, Nefis ve Bilgi Kaynakları Hakkındaki Düşünceleri

Metodolojik bir yaklaşım benimseyen Kâfiyecî, “Tamamı idrak edilemeyen, tümüyle terk edilmez” kaidesini benimseyerek, ruh, nefis ve berzah gibi konuları eserlerinde birer ilim dalı olarak incelemiştir. Önceki fikirlerden faydalanmakla birlikte kendisine ait görüşlerini belirtmekten çekinmemiş, adı geçen ilimler yanında akıl ve bilgi kaynağı olması açısından rüya kavramlarını da açıklamıştır.

Ruh ilmini, diğer varlıklarda bulunmayıp insana özel hal ve durumların keyfiyetini bilmeye yarayan bir disiplin olarak tarif eder. Makulat kapsamında kabul ettiğinden, mahiyetinden ziyade diğer varlıklardan ayıran özellikleriyle açıklamaya çalıştığı⁴⁷³ ruhun, başka vasıtalarla, özellikle de burhan ve vicdanla anlaşılabilceğini savunur. Ruh, arz ve sema gibi kendi zatıyla kaim olduğundan, bedende yayılmış ve idrak gücü olan maddi bir cevher olarak nitelerken, mücerret olmadığını da belirtir. Ruh, hayvanî ve insânî olmak üzere ikiye ayırmış; birincisini nefis-i levvâme ve nefis-i emmâre, ikincisini ise nefis-i mutmainne ve nefis-i natika olarak isimlendirmiştir. Kâfiyecî ruh ile meleğin cevherini aynı özden kabul ederek latif varlıklar olduğuna işaret ederken ruhun, birtakım maddi istek ve arzuları bulunan beden mahiyetine zıt bir yapıda olduğunun altını çizer.⁴⁷⁴

⁴⁷² Halim Çalış, **a. g. t.**, s. 18-23, 51-55.

⁴⁷³ Ahmet Pirinç, **Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin El-Kâfiyecî'nin Felsefi Görüşleri** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 83.

⁴⁷⁴ Ahmet Pirinç, **a. g. t.**, s. 79, 81, 84, 86, 88, 89.

Kâfiyecî'ye göre ruh, varlığından önce yokluk söz konusu olduğundan hâdistir ve bedenden sonra yaratılmıştır. Kralın ülkesiyle olan ilişkisine benzettiği beden ile arasındaki durumu, bir yönetme ve yetki kullanımı olarak gördüğünden, ruhun kemale ermesiyle, beden üzerindeki hâkimiyet kurmadaki üstünlüğüne vurgu yapar. Aynı şekilde ruh ve bedeni iki sevgiliye benzeterek birbirlerine çift yönlü bir etkileşimleri olduğunu belirtir. Aralarındaki uyumun kaynağını, ruhun kesif bir cisim olan bedenin derinliklerinde uzun müddet hapsolmasına bağlar. Uzun süreli bu birlikteliğin son bulup ruhun asli vatanına yani nurun kaynağına yöneldiğinde kör olabileceğini, tamamen kör olmaması için beden denilen meskende hayatı boyunca tedavi edilerek, kuvvetli ışıklara bakabilecek bir seviyeye getirilmesi gerektiğini söyler. Bu tedaviden maksat, Allah'ın zikriyle ve güzel ahlakla terbiye edilip ilahi nurlarla bir ünsiyetin oluşmasını sağlamaktır.⁴⁷⁵

Kâfiyecî akıl ve amelî kuvvet (pratik ahlak) olmak üzere nefsin iki gücünden bahseder. Ahlakçı yanı ağır bastığından, nefsin mertebelerini amelî yönden ele alır. Aslî iki kaynak olan Kur'ân ve sünnete dayalı kurduğu sistemin temelini oluşturan kavramlar marifetullâh ve takvâyâ ulaşır.⁴⁷⁶ Akıl kuvvetine gelince şeref ve değerine vurguda bulunmakla birlikte kendisini sınırlandıran üç etkenden bahseder: Nass, dinin temel akîdevî esasları ve duyu organlarının sınırlı algı düzeyi. Aklın insana lütuf olarak verilmesinin asıl sebebinin, sadece incelikleri ve hakikatleri değil, kulluğu idrak etmek olduğunu söyler. İnsanda nefis ve ruh olmak üzere iki kuvvetin olduğunu aktaran Kâfiyecî, nefsi akletme ve temyiz gücü, ruhu ise nefes alıp vermek suretiyle bedene canlılık kazandıran yeti olarak değerlendirir. Aklın gelişim sürecini heyulânî, meleke, kazanılmış ve bilfiil olmak üzere tasnif eder.⁴⁷⁷

Vahiy, duyu organları, akıl ve sezgiyi bilginin kaynakları olarak zikreder. İlmi, kesbî ve vehbî olmak üzere ikiye ayırarak asıl üstünde durulması gerekenin mevhibî ilim olduğunu belirtir. Mevhibî ilmi ise üçe ayırır: Peygamberlere özgü vahiyle oluşan ilim, umumi olarak her insan için meydana gelebilecek ilim (ilham), uykuda rüya ile hâsıl olan ilim. Peygamberlerin vefatıyla vahiy sürecinin bittiğinden ilham ve rüyanın

⁴⁷⁵ Ahmet Pirinç, **a. g. t.**, s. 94, 97, 99 vd.

⁴⁷⁶ Ahmet Pirinç, **a. g. t.**, s. 110 vd.

⁴⁷⁷ Ahmet Pirinç, **a. g. t.**, s. 131 vd.

hala devam eden bilgi kaynakları olduklarını söyler. Rüveyı gaip âleminden haberdar olunmak şeklinde tanımlarken, kalp ile alakalı bir durum olduğunu kalbin de aynaya benzediğinden kendisini karartan günahlardan uzaklaştığında, levh-i mahfuzdan kalp aynasına şekil ve hakikatler yansıyarak gözükmeğe başlayacağını söyler.⁴⁷⁸

3.5.Tarih İlmindeki Yeri

Tarih felsefesiyle uğraşan âlimler arasında, sonrakilere güzel bir örnek teşkil eden, tarih ilminde kendisinden birçok kimsenin etkilendiği ve önde gelen kimselerden biri olan İbn Miskeveyh'ten (ö. 421/1030) sonra, sırasıyla Reşidüddin Fazlullah (ö. 718/1318), İbn Haldun (ö. 806/1403) ve Kâfiyecî (ö. 879/1474) gibi alimler tarih ilminde yeni bir çıkır açmış, böylece bu ilmi farklı bir boyuta taşımışlardır. Bu silsileyi Kâfiyecî'nin öğrencisi Sehâvî geliştirerek devam ettirmiştir.⁴⁷⁹

Kâfiyecî, tarihçinin asıl gayesinin, muteber bir şekilde insanı gözlemleyip kayda geçilmesini sağlamak; ikinci planda kalan maksadının, kâinatın diğer türlerinin kaydını tutmak olduğuna işaret eder.⁴⁸⁰ Tarihçinin, tarih ilminin tanımı⁴⁸¹ ve konusunu⁴⁸² tespit ederken ortaya koyduğu kaidelerle, geçmiş hakkında olumlu veya olumsuz bir yargılama şeklinde ilgilenmemesi gerektiğini de ifade etmiştir.⁴⁸³

⁴⁷⁸ Ahmet Pirinç, **a. g. t.**, s. 146, 148, 158.

⁴⁷⁹ Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakub Miskeveyh, **Tecâribu'l-Umem ve te'âgibu'l-humem**, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, Dâr-u Surûş, Tahran, 2000, I, 29; Her ne kadar tarih ilminde Kâfiyecî'den önce çıkır açan kimseler olsa da "el-Muhtasar fî ilmi't-târîh" adlı eserin, tarih metodolojisine hasredilmiş, bilinen en eski risale olması ile ilgili Şulul'un vurgusu mühimdir: "*Tarih düşüncesini kuramlaştıran İslam âlimlerinin başında gelen İbn Haldun, Mukaddime'de tarihten, tarihin yorum ve felsefesinden doğrudan, tarih metodolojisinden dolayı olarak bahseder.*"; bkz. Kasım Şulul, **Kâfiyecî'de Tarih Usûlü**, s. 32; Kâfiyecî'nin tarih sözcüğünün kökeni, lügat anlamı, örfî anlamı, bir ilim dalı olarak hem tarifini hem konusunu dikkatli bir şekilde tespit etmeye çalışması, onun metodolojik davrandığını gösterir; bkz. Şulul, **a. g. e.**, s. 57.

⁴⁸⁰ Kâfiyacî, **el-Muhtasar fî 'ilmi't-târîh**, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1990, s. 74, 76.

⁴⁸¹ Kâfiyecî tarih ilmini, "*Tarih ilmi: Zamanı, hallerini ve onunla ilgili şeylerin hallerini, bunları belirlemek ve vakitlerini tespit etmek açısından ele alan bir ilimdir.*" şeklinde tanımlar; bkz. Kâfiyacî, **el-Muhtasar fî 'ilmi't-târîh**, s. 55.

⁴⁸² Bu ilmin konusu ile ilgili "*Hâdis garip iş ve durumlardır. Bu iş ve durumlar; teşvik, sakındırma, gayretlendirme, öğüt verme gibi çeşitli faydalardan ibarettir. Bunların doğru bir amaç doğrultusunda, ayrıntılı tanımlarla hakikatlerinin ve ayırt edici özelliklerinin tespit edilip yazıya dökülmesiyle birlikte vakitlerinin tayin edilmesi suretiyle kaydedilerek mülahaza edilir.*" açıklaması için bkz. Kâfiyecî, **el-Muhtasar fî 'ilmi't-târîh**, s. 65.

⁴⁸³ Kasım Şulul, **a. g. e.**, s. 52.

Kâfiyecî'ye göre, tarihçi herhangi bir şeyin tarihini yazmak istediğinde kaynakları kullanma noktasında şu usûlleri takip eder:⁴⁸⁴

- 1- Yaşayarak ve görerek bir araya getirilmiş verilere göre tarih yazmak.
- 2- İlim ve kesin bilgi özelliğine sahip kaynaklara göre tarih yazmak.
- 3- Zann-ı galibe göre bir araya getirilmiş materyale dayanarak tarih yazmak.
- 4- Çelişkili haberler arasında tercih yapmadan, konuyla ilgili bütün rivayetleri kaydederek (teâruz bilâ tercih esasına dayalı) tarih yazmak.
- 5- Meçhûlâta göre tarih yazmak.

Zikredilen usullerden sonuncusu meçhûlât, dayanağı olmayan kıssa, israiliyât, destan ve mitoloji gibi verilerin tarih yazımında kullanılabileceğini gösterir. Bunu bir usul olarak kabul etmesi, Kâfiyecî'nin günümüzde tarih metodolojisinin ulaştığı sonuçları öngördüğünü düşündürebilir.⁴⁸⁵

İslam tarihçilerinin son üç usulün kapsamına giren tarihî verileri kaydetmelerinin altında bazı temel sebepler yatar.⁴⁸⁶ Râvîlerin, bu verilerin kaybolmasından endişe etmesi, haberi bir ölçü kabul ettikleri senediyle naklettiklerinde⁴⁸⁷ mesuliyetten kurtulduklarını düşünmeleri, zayıf haberlerin ait oldukları dönemin ruh ve yapısını yansıtan belgeler olması.

Buraya kadar Kâfiyecî'nin bazı ilim dalları hakkında telif ettiği eserlerden ve bu eserler üzerine yapılan incelemelerden bahsettik. Bu ilim dallarından hareketle, onun, meseleleri uzun uzadıya ele almaktansa mevcut fikirleri toparlayarak bir metodoloji içerisinde, özet halinde okuyucuya sunduğu anlaşılır. Telif ettiği eserlerle, mevcut ilimlerden bazılarının ilim olmadığı iddiası taşıyan bir takım kesimlere, söz konusu ilimlerin tarifini, konusunu ve temel ilkelerini belirterek cevap vermiştir. Bu sebeple kaynaklarda, bazı ilimler ihdas ettiği ile ilgili bilgilerin doğru olduğu söylenebilir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Kâfiyecî, *el-Muhtasar fî 'ilmi't-târîh*, s. 76 vd.

⁴⁸⁵ Kasım Şulul, *a. g. e.*, s. 78.

⁴⁸⁶ Kasım Şulul, *a. g. e.*, s. 89.

⁴⁸⁷ Taberî'nin bu konudaki düşüncesini “Senedleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanan hadiselerden her biri, bunları gözleriyle görüp idrak etmeyenlere, ancak o hallere şahit olanların haber vermeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez.” sözleriyle ifade eder; bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*, thk. Ebû Suheyb el-Keramî, Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, ty., s. 9.

⁴⁸⁸ Bkz. Sehâvî, *Ed-Dav'u'l-lâmi'*, VII, 261.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HULÂSATU'L-AKVÂL ADLI ESERİN TAHLÎL ve TAHKÎKİ

1. ESERİN TANITIM VE TAHLÎLİ

1.1. Eserin İsmi ve Müellife Nispeti

Eserin adının yer aldığı kaynaklarda, farklılık göstermeksizin *Hulâsatu'l-akvâl fi hadîs "İnneme'l-a'mâl"* ismiyle, Kâfiyecî'ye nispet edildiği net bir şekilde anlaşılmıştır.⁴⁸⁹ Tahkîkini yapmış olduğumuz eserin, birçok kaynakta bu ismiyle geçmesine rağmen, ulaştığımız nüshalarda isim farklılığı mevcuttur. Tam olarak eserin ismi, Süleymaniye kütüphanesinin Ayasofya Kitaplığı'ndaki nüshanın ilk varağında *Kitâb-u Hulâsatu'l-akvâl fi'l-hadîs fi "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât"* şeklinde kaydedilmişken, Musalla Medresesi kısmındaki nüshanın ilk varağında ise *Hulâsatu'l-akvâl bi'l-hucec-i ve'l-beyyinât fi beyân-i kavli'n-nebiyy aleyhi efdal-i's-salavât ve ezka't-tahiyyât "İnneme'l-a'mâl-u bi'n-niyyât"* şeklinde tespit edilmiştir.

Kaynaklarda farklı bir isimle zikredilmeyen eserin, Kâfiyecî'ye ait diğer eserlerle karışmasının söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte eserin yakın zamana kadar sadece Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Ayasofya Kitaplığı'ndaki nüshası bilinmekteydi ancak biz araştırmalarımız sonucunda aynı kütüphanenin Ragıp Paşa Kitaplığı'nda, hatayla İbn Hacer'e nispet edilmiş yeni bir nüshasına daha ulaştık.

Yanlış nispet edilen nüshanın ilk varağında, eserin kaynaklarda Kâfiyecî'ye ait olduğuna dair Türkçe olarak bazı notlar düşülmüştür. Ayasofya nüshasının ferağ kaydına göre, kaleme alındığı tarih olarak hicrî 862 tarihinin verilmiş olması, eserin hicrî 852 yılında vefat eden İbn Hacer'e ait olma imkânını ortadan kaldırıyor. Böylece kaynaklara ve nüshalardan birindeki tasnif tarihine dayanarak, eser sahibinin Kâfiyecî olduğu belirlenmiştir.

⁴⁸⁹ Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*, Dâr-u İhyâ-i Turâsi'l-Arabiyy, I, 433; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 208; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 380; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü* (er-Risâletü'l-mustatrafe), trc. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 406; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (Arapça'ya trc. Mahmut Fehmi Hicâzî) I-IX., el-Hey'etu'l-Mısıryye, Kâhire, 1995, c. VI, 467.

1.2. Nüshalar ve Özellikleri

Hicrî 862 senesinin Şevval ayında tamamlanan eserin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere tarafımızca iki nüshasına ulaşılmıştır.

Ayasofya Kitaplığı 525 numarada bulunan nüshanın ferağ kaydına göre istinsahı, Kâfiyecî henüz hayattayken, Davud el-Hatîb el-Cevherî adındaki müstensih tarafından hicrî 868 yılının Şevval ayında tamamlanmıştır. Atlanan 4 sayfa⁴⁹⁰ dışında toplam 81 varaktan oluşan ve her sayfada 11 satırın yer aldığı nüshanın yazımında nesih yazı tipi kullanılmıştır. Tarih olarak daha eski olan bu nüshada harflerin noktaları genellikle konulmuşsa da noktaların belirtilmediği birçok yer bulunmaktadır ve kelimelerde çok nadir hareke kullanılmıştır. Son kısmında müellif nüshasıyla karşılaştırıldığı belirtilen nüshanın, asıl metnin kenarlarında, düzeltilen bazı kelimeler yanında haşiye ve minhuvât notları bulunmaktadır.

Musalla Medresesi 38 numarada bulunan nüshanın ferağ kaydına göre istinsahı, Kâfiyecî'nin vefatından sonra, ismi zikredilmemiş bir müstensih tarafından hicrî 1076 yılının Şaban ayında tamamlanmıştır. Toplam 33 varaktan oluşan ve her sayfada 21 satırın yer aldığı nüshanın yazımında nesih yazı tipi kullanılmıştır. Harflerin noktalarının konulmasına azamî gayret gösterilmiş ve kelimeler yer yer harekelenmiştir.

1.3. Eserin Yazılış Gayesi

Kâfiyecî'nin bu eseri kaleme almasındaki maksadı, muhtemelen kendisinden önce “niyet” hadisi hakkında yapılan yorumların yeterli olmadığını düşünmesidir. Ayrıca insanların geniş muhtevalı eserleri okumaya olan gayretlerini yeterli bulmadığından dolayı, muhtasar bir eser kaleme almak amacıyla kendisine ait bir hadis usûlü telif ettiğini belirtmesi,⁴⁹¹ Kâfiyecî'nin kitaplarını genellikle muhtasar olarak yazmasının sebebini anlaşılır kılmaktadır. “Niyet” hadisini, adından da anlaşılacağı üzere aynı maksatla, önceki söylenenlerin derli toplu özeti mahiyetinde ve kendi görüşlerini delillendirerek şerh etmiştir.

⁴⁹⁰ Atlanan sayfaların öncesi ve sonrasında konu bütünlüğü olması yanında, müstensihin bu sayfaları البياض الصحيح olarak belirtmesinden hareketle, tarafımızca Ragıp Paşa nüshasıyla karşılaştırılan söz konusu nüshada eksik bir yer olmadığı anlaşılmıştır.

⁴⁹¹ el-Kâfiyecî, **el-Muhtasar fî 'ilmi'l-eser**, s. 109.

1.4. Eserin Muhtevası

Müellif, eserine hamdele-salve ifadeleriyle başladıktan sonra, hakikatin pınarlarından kaynayan mücevherlere benzettiği fikirlerini, üç başlık altında incelediğini belirterek giriş yapar. Eserini kaleme almasıyla ilgili net bir bilgi vermeyen Kâfiyecî, “niyet” hadisiyle doğrudan veya dolaylı olarak, bağlantılı meselelerin ihtilaflı bahislerini çözüme kavuşturma amacını taşır.

Birinci bâbda, muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstıhlara değineceğini ifade eder ve kendisine ait hadis usulü eserinden alıntılar yapar. “Hadis” kelimesinin sözlük ve terim anlamını verdikten sonra “hadis ilmi” ve “metin” kavramlarından bahseder. Hadisin kabul edilmesi için râvîde bulunması gereken şartlar ve metnin sıhhat durumuyla ilgili konular üzerinde durur. Ardından “niyet” hadisinin sıhhati, önemi, sebab-i vurûdu, râvîleri hakkında bilgiler verip, Hz. Peygamber için kullanılan nebî ve rasûl ifadeleri arasında değişiklik yapılmasının cevazına değinerek birinci babı sonlandırır.

İlk ve son bölümden daha geniş olan ikinci bâba gelince Kâfiyecî, “niyet” hadisinin ilk kısmını; dil, sarf, nahiv, beyan, fıkıh ve daha birçok ilim açısından inceler. Öncelikle اِنْ ve لَمْ harflerinin ne ifade ettikleri ve lââm-ı ta’rîfin çeşitlerini, “niyet” hadisinin anlaşılmasına bağlı olması nedeniyle ayrıntılı bir şekilde anlatır. Her amelin gerçekleşmiş olması için niyete ihtiyaç olup olmadığını ve niyetin amele etkisini tartışır. ‘Ümmetten hata ve unutkanlığın kaldırıldığı’ bildirilen haberdeki mecaza, hangi yolla (iktiza veya hazf) gidildiği hakkında usûlcülerin yöntemlerine yapılan itirazları değerlendirir ve bu itirazlara karşı verilebilecek cevapları sıralar. Hadisin “Ameller niyetlerle -muteber, sahih, mükemmel- dir” kısmında hazf olduğu ve nasıl bir takdir yapılacağını açıklar.

İkinci bâba içtihadın sözlük ve ıstılah manalarını vererek devam eden müellif, içtihadı yapacak kimsenin, kitap ve sünnete hâkim olup sahih bir şekilde kıyas yapabilecek ilme sahip olması gerektiğini savunur. Müçtehidin içtihadından önce *hüküm* belirli olup olmaması ve kat’îlik-zannîlik yönünden *delilin* ifade ettiği anlam bağlamında ortaya çıkan farklı dört görüşü inceler. Ardından bu mezhepler, hata eden müçtehidin, delil tespit etmede mi yoksa hüküm vermede mi yanlış karar verdiği noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Müellif bununla ilgili olarak, Ebû Hanîfe’nin “Her müçtehidin isabet ettiğini ancak Allah katında hakkın tek olduğu”

anlamındaki sözünü zikreder. Kendisi, zannî delil getirilen içtihadî meselelerde hakkın tek olduğunu, her daim tersi olma ihtimali yanında, zahiren kişinin kendi mezhebinin hak olduğunu ve her grubun iddia ettiği görüş için getirdiği zannî delile tutunduğunu belirtir.

Gerçekleştirilecek içtihad için getirilen delilin zannî oluşu, “ihtimali” sabit kılrsa bile bu delil, amelin sıhhatine zarar vermez. Bundan dolayı içtihadında hata eden müçtehit, elinden geleni yapmakla sorumlu olması nedeniyle cezalandırılmaz. Ancak delilin açık bir şekilde doğruya ulaştırdığı bir durumda müçtehidin hata etmesi, onun kusurunu gösterdiğinden cezayı hak etmesine sebep olur.

Müfred bir cins isim istiğrak lâmı ile nasıl ki çoğul anlam ifade ediyorsa, aynı şekilde hadisteki “amel” ve “niyet” lafızlarının çoğul sığada geldiği halde cem‘u’l-killet yani müfred anlamını taşımasının imkânını açıklar. Buna bağlı olarak “amelin” kapsamı içine; söz, fiil ve nefesine engel olmak gibi eylemlerin dâhil olduğunu belirterek, aslında “amelden” kastedilenin eylemin sonucunda meydana gelen etki, anlamına geldiğini savunur. Devamında Allah’ın yarattığı bir “amelden” kulun nasıl sorumlu olabileceği sorusuna cevap arar ve amellerin çeşitleri üzerinde durur.

Müellif, hadisin ilk kısmı “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” için takdir edilecek hangi müteallakın daha uygun olduğunu, “ب” harfî cerrinin ne ifade ettiğini ve niyet kelimesi hakkındaki bazı önemli konuları anlatıp, ihlasın niyetin mahalli olan kalpte mana bulacağı hakkındaki bahisle ikinci bâbı bitirir.

Üçüncü bâbda, hadisin “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” kısmından sonrasını ele alır. Kişinin niyetinde vekâletin olup olmayacağı, Allah’a ve Rasûlü’ne veya elde edeceği bir dünyalığa hicretin anlamı bağlamındaki konuları açıklar. Kâfiyecî, Buhârî’nin niyet hadisini zikrederken bu hadisle başlangıç yapmasının ve hadiste ihtisar yapmaya ihtiyaç duymasının nedenini inceler.⁴⁹² Son olarak ferağ kaydını vererek üçüncü bölümle birlikte kitabını tamamlamış olur.

⁴⁹² Buhârî’nin özellikle hadisteki bir bölümü düşürdüğü gerekçesiyle tenkid edilmesine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Tahir Dayhan, “Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkidler”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 1995, s. 107-113.

1.5. Eserin Tahlîli

“Tek hadis şerhçiliği”, farklı yönleri bulunmakla birlikte şerhçiliğin alt dallarından biri kabul edilmektedir. Osmanlı âlimlerinden bu literatürde eser telif edenlerin ilki olan Kâfiyecî, *Hulâsatu’l-akvâl fî hadîs “innema’l-a‘mâl”* adlı eseri yazarak, kendisinden sonraki âlimlere örnek olmuş ve Osmanlı coğrafyasında bir gelenek başlatmıştır.

Araştırmalarımıza göre niyet hadisi üzerine yoğunlaşan teliflerden, tek hadis şerhi türünde kaleme alınanların sayısını yirmi olarak tespit ettik.⁴⁹³ Mâlikî ve Hanbelî âlimlerden niyet hadisi üzerine şerh yazan kişilerin az olması dikkat çekiyor. Şâfiî ve Hânefî âlimlerin ise sayıca fazla olması, bu konuya daha çok önem verdiklerini gösteriyor. Kâfiyecî, bu türde eser yazanlar içinde altı Hanefî âlimin ilkidir ve aynı zamanda tüm müelliflerin vefat tarihlerine göre 6. sırada yer almaktadır.

Niyet Hadisi Üzerine Yazılan Tek Hadis Şerhleri		
Müellifin İsmi	Mezhebi	Eser adı
1. Nevevî (ö. 676/1277)	Şâfiî	El-İmlâ şerh-u hadîs “İnnema’l-a‘mâl...” ⁴⁹⁴ الإملاء شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
2. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)	Hanbelî	Şerh-u hadîs “İnnema’l-a‘mâl-u bi’niyyât...” ⁴⁹⁵ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
3. Kirmânî (ö. 786/1384)	Şâfiî	Şerh-u hadîs “İnnema’l-a‘mâl-u bi’niyyât...” ⁴⁹⁶ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
4. İbn Hatîb Dâreyyâ (ö. 811/1408)	Şâfiî	Nihâyetu’l-ümniyyât fî’l-keîlâm ‘alâ hadîs-i “İnnema’l-a‘mâl-u bi’niyyât” ⁴⁹⁷ نهاية الأمنيات في كلام على حديث شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
5. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448)	Şâfiî	Risâlet-u fî şerh-i kavlihî aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm “İnnema’l-a‘mâl-u bi’niyyât...” ⁴⁹⁸

⁴⁹³ Bu sayıdan çok daha fazla niyet hadis şerhi bulunmaktadır. Ancak müellifleri zikredilmediği için söz konusu şerhleri tespit ettiğimiz sayının içine dahil etmedik. Örnek olarak verilebilecek bazı nüsha yerleri için bkz. Bursa İnebey Ktp., nr. 1718 (Niyet hadisi şerhi); Bursa İnebey Ktp., Müstensih: Abdurrahman b. Şeyhzade, nr. 297.336 (Niyet hadisi şerhi); Kastamonu Yazma Eser Ktp., Kastamonu Halk Ktp., Müstensih: Mustafa b. İsmail, nr. 3136/3, vr. 68b-72b (Niyet hadisi şerhi); Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, vr. 11-39 (Niyet hadisi şerhi).

⁴⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, *DİA*, “Nevevî”, XXXIII, 47; İSAM Kütüphanesinde NEV.İ 297.336 numarada basılmış halde bulunmaktadır.

⁴⁹⁵ Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1998, s. 103.

⁴⁹⁶ el-Kevâkibu’d-Derârî den iktibas olan bu eser için bkz. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 104.

⁴⁹⁷ Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 56.

⁴⁹⁸ Fethu’l-bârîden iktibas olan bu eser için bkz. Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 82.

		رسالة في شرح قوله عليه الصلاة والسلام "إنما الأعمال بالنيّات"
6. el-Kâfiyecî (ö. 879/1474)	Haneî	Hulâsatu'l-akvâl fî hadîs "İnneme'l-a'mâl" ⁴⁹⁹ خلاصة الأقوال في حديث "إنما الأعمال"
7. Suyuti (ö. 911/1505)	Şâfiî	Munteha'l-a'mâl fî şerh-i hadîs-i "İnneme'l-a'mâl" ⁵⁰⁰ منتهى الأعمال في شرح حديث "إنما الأعمال"
8. Ahmed Çelebi er-Rûmî (ö. 927/1521)	Haneî	Şerh-u hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰¹ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
9. el-İcî es-Safevî (ö. 953/1546)	Şâfiî	Şerhu'l-hadîsi'l-evvel min Sahîhi'l-Buhârî ⁵⁰² شرح الحديث الأوّل من صحيح البخاريّ
10. Birgivî (ö. 981/1573)	Haneî	Risâle fî şerh-i hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰³ رسالة في شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
11. Yusuf b. Muhammed (ö. 1030/1621'den sonra)	?	Şerh-u hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰⁴ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
12. Kastamonulu Süleyman Efendi (ö. 1034/1625)	Haneî	Risâle fî şerh-i hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰⁵ رسالة في شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
13. Abdulhalim Germiyânî (ö. 1055/1645)	Haneî	Şerh-u hadîs "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰⁶ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
14. Ayşî Mehmet Efendi et-Tirevî (ö. 1061/1651)	Haneî	Şerh-u hadîs "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰⁷ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
15. Ahmed b. Muhammed b. Ebu'l-Hayr el-Merhûmî (ö. 1075/1664'ten sonra)	?	Bulûğu'l-umniyye / Avâidu's-seniyye fî "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye" ⁵⁰⁸ بلوغ الأمنية/العوائد السنية في إنما الأعمال بالنية
16. Burhanuddin el-Kûrânî (ö. 1101/1690)	Şâfiî	İ'mâlu'l-fiker ve'r-reviyyât fî şerh-i hadîs "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵⁰⁹ إعمال الفكر والرويات في شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"

⁴⁹⁹ Sadık Cihan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risâleler", Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, 2. sayı, s. 165.

⁵⁰⁰ Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 52.

⁵⁰¹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 105.

⁵⁰² Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 94.

⁵⁰³ Cihan, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, "Osmanlı Devrinde ...", s. 168.

⁵⁰⁴ Burhanuddin el-Kûrânî, *İ'mâlu'l-fiker ve'r-reviyyât*, thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim, s. 35-36.

⁵⁰⁵ Kütahya Vahid Paşa Ktp., Vahid Paşa, nr. 2284; Cihan, *a.g.m.*, "Osmanlı Devrinde ...", s. 169.

⁵⁰⁶ Çorum Hasan Paşa Ktp., Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., vr. 185b-193a.

⁵⁰⁷ Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 104.

⁵⁰⁸ Burhanuddin el-Kûrânî, *İ'mâlu'l-fiker ve'r-reviyyât*, s. 36.

⁵⁰⁹ Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 37.

17. Abdulkadir el-Fâsî (ö. 1254/1838)	Mâlikî	Şerh-u tercemeti bed'u'l-vahyi me'a hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵¹⁰ شرح ترجمة بدء الوحي مع حديث "إنما الأعمال بالنيّات"
18. Ebubekir el-Bennânî el-Fâsî er-Rıbâtî (ö. 1284/1867)	?	Bulûğu'l-umniyye fî şerh-i hadîs "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye" ⁵¹¹ بلوغ الأمنية شرح حديث إنما الأعمال بالنية
19. es-Seyyid Muhammed Ârif ed-Dimeşkî (ö. 1342/1923)	Şâfiî	ez-Zehâiru'l-Hafîyye fî şerh-i hadîs-i "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye" ⁵¹² الذخائر الخفية في شرح حديث "إنما الأعمال بالنية"
20. Muhammed b. Ahmed b. Hâmid (?)	Şâfiî	Şerh-u hadîs "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât" ⁵¹³ شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"

Yakın dönemde ancak uzak mekânlardaki âlimlerin benzer eserleri kaleme almasında, matbaanın bulunmayışı veya farklı mezhepteki bir kimsenin yazdıklarına karşın, kendi mezhebine uygun düşen fikirleri yansıtmaya amacı gütmeleri gibi çeşitli nedenler etkili olmuştur. Aynı şekilde geniş külliyatlı eserlerde bulunmasına rağmen, özenle seçilen bir hadis üzerine makale tarzındaki risalelerin kaleme alınması, yazılan Buhârî şerhlerindeki niyet hadisi üzerine ihtilafların çoğalmasına bağlanabilir. Bu ihtilaflar kafa karışıklığına sebep olduğundan, zihinlerde oluşan soruları cevaplamak amacıyla, muhtasar bir eser telif edilmiş olması mümkündür.

⁵¹⁰ Abdulkadir b. Ahmed el-Kûhin el-Fâsî, *Şerhu Tercemeti Bed'u'l-vahy*, thk. Abdulilâhî Ye'lâvî, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 9.

⁵¹¹ Hayrettin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II, 70.

⁵¹² Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, s. 147. Aynı alime ait, ed-Durretu'l-mardiyye fî şerhi hadîsi "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyye" (الضرة المرضية في شرح حديث إنما الأعمال بالنية) eser ismi için ayrıca bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*, II, 655.

⁵¹³ Burhanuddin el-Kûrânî, *İ'mâlu'l-fiker ve'r-reviyyât*, s. 36.

1.5.1. Kâfiyecî'nin Eserde Takip Ettiği Metot ve Kullandığı Kaynaklar

Müellifin kaleme aldığı sırada kullandığı metot, özgünlüğünü ortaya koyan en önemli göstergelerden biridir. Kaynaklardan iktibas ederken, intihale kaçmadan kendi üslubunu koruma gayreti göstermiş olması sonucunda, diğer şerhlerden ayrılan bazı özelliklere kavuşma imkanı ortaya çıkar.

İncelediğimiz eser, giriş kısmında müellifin kendisine ait hadis usulü kitabından bazı hadis usulü bilgileri vermesi yönüyle dikkat çeken bir şerhtir. Eserin birinci bölümünden sonuna kadar, ağırlıklı olarak soru cevap (فان قلت-قلت) üslubu takip edilmiştir. İkinci bölümün başında niyet hadisini; lügat, sarf, nahiv, beyan, fıkıh ve daha başka ilimler ışığında inceleyeceğini belirtse de, tespit ettiğimiz kadarıyla on altı kitabının bulunduğu Arap Dili alanıyla ilgili meselelerde, daha fazla ayrıntıya girdiği söylenebilir.

Müellif, eserin genelinde alıntı yaptığı âlimlerin isimlerine özen göstermiş, yaşadığı dönemde meşhur görüş sahiplerini zikretmeye ihtiyaç duymamıştır. Yer yer usulcüler ve kelamcılar arasındaki ihtilaflara değinmiştir. Tarafların görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihini اَنْ والتحقيق ifadesiyle vermesi, muhakkik âlimlerden olduğunu ve fikirlerine duyduğu güveni göstermektedir. Mevcut bilgileri özetlerken kendi üslubunu katmayı ihmal etmemiş, farklı düşündüğü meselelerde ayet ve hadislerden çokça istişhad yaparak, görüşünü delilleriyle ispatlama yoluna gitmiştir. Eserin amaçlandığı gibi veciz bir dille kaleme alınmak istenmesi, yazının ağır bir dile sahip olmasında etkili olmuştur.

Niyet hadisini ele alan tüm şerhleri düşündüğümüzde büyük bir yekûn tutacağı aşikârdır. Eserde, Buhârî tarafından rivayet edilen niyet hadisiiyle ilgili bazı meselelere değinilmesi, Kâfiyecî'nin kaynak olarak, Buhârî'de geçen niyet hadisini kullandığı kanaatine varmamıza neden oldu. Bundan dolayı karşılaştırma yapmak amacıyla, niyet hadisini kapsayan çalışmalar içinde, Kâfiyecî'ye (ö. 879/1474) dönemsel yakınlığı bulunan İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî'ye (ö. 855/1451) ait olan Buhârî şerhleriyle inceleme alanımızı sınırlandırdık.⁵¹⁴ Böylece söz konusu şerhlerdeki niyet hadisii

⁵¹⁴ Bu eserleri ele almamızda, Kâfiyecî'den önce yakın zamanda ve aynı bölgede niyet hadisii üzerine yazılan meşhur şerhler olması yanında, söz konusu iki âlimin meselelere yaklaşım tarzlarındaki farklılık da etkili olmuştur. Bununla beraber müellifin hayatını incelediğimiz başlıklarda, İbn Hacer'le görüştüğü bilgisine sahip olduğumuzu aktardık, ancak Aynî ile bir araya geldiğine dair bir bilgiye, araştırmalarımız boyunca rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

altında işlenen konu başlıklarının, *Hulâsatı'l-akvâl* eseriyle farklılaşan bazı yönlerine dikkat çekme imkânı bulduk:⁵¹⁵

- 1- Söz konusu üç âlimden İbn Hacer hadisleri şerh ederken herhangi bir bölümlendirmeye gitmezken, Aynî niyet hadisi için yirmi bir başlık açmış, Kâfiyecî ise eserini üç ana bölüm ve (ikinci bölümü) dört alt başlığa ayırmıştır.
- 2- Kâfiyecî, hadis metni şerhine başlamadan önce, İbn Hacer ve Aynî'den farklı olarak, eserin girişinde hadis usulüne dair bazı bilgiler vermiştir. Bu bilgilerin hadisin sıhhatini değerlendirmeden hemen önce verilmesi, metodolojik bir yaklaşımı gösterir. Çünkü müellif, sıhhat meselesine geçmeden önce olası itirazları engellemek istemiştir. "Hadis"ın sözlük ve terim anlamını vermesinin ardından kabul şartlarını açıklamış, niyet hadisinin sıhhati, önemi ve sebep-i vurûdu üzerinde durduktan sonra senedini incelemeye başlamıştır.
- 3- Meseleleri kendisine has bir tertip içerisinde anlatmıştır. Örneğin; Buhârî'nin niyet hadisini kitabın başında rivayet etmesi ve ihtisar yapması hususunu, diğer iki âlim şerhin başlarında işlerken, Kâfiyecî şerhin en sonunda açıklamıştır.
- 4- Farklı görüşlerden gerekli gördüklerini soru formatına sokup, kendi katıldığı cevabı mantık çerçevesinde açıklar. Soruların birden fazla cevap yönü varsa, seçtiği âlim görüşleriyle beraber ayrıca kendi cevaplarını da sıralar. Soru cevap şeklindeki usûlü yer yer Aynî'de görsek de Kâfiyecî, tüm şerhi bu metot üzerine takip etmesi yönüyle ondan ayrılır.
- 5- Kendisiyle aynı mezhebe mensup Aynî'nin, hadisin mutlak olarak mütevatir olmadığı görüşü yerine, Şâfiî olan İbn Hacer'in ma'nen mütevatir olduğu fikrini paylaşır.
- 6- Buhârî'de niyet hadisinin hangi başlıklar altında, toplamda kaç defa geçtiği, bu hadisin Sahîh-u Buhârî dışında Kütüb-i Tis'a'dan kaç tanesinde yer aldığı ve rivayetlerdeki lafız farklılıkları bilgisi sadece Aynî tarafından

⁵¹⁵ Karşılaştırmanın yapıldığı kaynaklar için bkz. Aynî, **Umdetu'l-kârî**, İdâretu't-tabâati'l-münîriyye, yy., ty., I, 16-36; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-bârî**, (thk. Abdulaziz b. Bâz, Muhammed Fuad Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb), Dâru'l-kutûbi's-selefiyye, ty., I, 9-18.

zikredilmiştir. Kâfiyecî, hadisin Buhârî’den birçok yolla geldiğini söylese de öz olması amacıyla bu tarikleri açıklamamıştır.

- 7- İbn Hacer nebî ve rasûl kelimelerinin birbiri yerine kullanılmasıyla ilgili bilgi vermemişken Aynî bu konuya değinmiştir. Kâfiyecî özet bir şekilde İbn Salah ve Nevevî’nin görüşlerini vermesinin ardından, Aynî gibi kendisi de iki kelimenin birbiri yerine kullanılmasının yanlış olmayacağını savunur.
- 8- Üç âlim de hadisin metnini şerh etmeye, dil bilgisi açısından değerlendirerek başlarlar. Aynî ve Kâfiyecî’nin özellikle dil inceliklerini özenle anlatması dikkat çekiyor.
- 9- Niyet hadisi hakkındaki ihtilaflar temelde, niyetin amel etmek için şart koşulması ve bu şartın çerçevesini belirleme üzerine dayanır. Aynî ve Kâfiyecî bazen farklı yorum ve cevaplara yer verseler de İbn Hacer gibi mensup oldukları mezhebin görüşlerini destekler mahiyette açıklamalar yapmışlardır.

Kâfiyecî, belirli bir konu hakkında diğer âlimlerden farklı olan görüşlerini, yine aynı hadisi tümüyle ayrıntılı bir şekilde şerh ederken belirtmeyi tercih etmiştir. Çünkü sadece fikirlerini belirtmekle yetindiğinde, meselenin temeline inme imkânı ortadan kalkar. Böylece fikirsel zemini oluşturmadığı takdirde ortaya çıkan eksiklik, görüşlerini savunma gücünü zayıflatırdı. Bu endişeyi gidermek ve görüşlerini daha sağlam temeller üzerine kurmanın, dil, usul vb. yönde oluşan ihtilafları çözüme kavuşturmadan mümkün olmayacağı için, meselenin tüm ayrıntılarıyla incelenmesini gerekli hale getirir. Kâfiyecî sonuç olarak dil ve usul yönünde yapılan incelemeleri tekrar kendi bakış açısıyla ele almış ve ihtilaflarda savunduğu görüşlerin, ilerideki fihhi tartışmaların zeminini oluşturacağını bilerek bu eseri kaleme almıştır.

Buraya kadar eserin kaleme alınmasındaki maksadın anlaşılması için hadis literatürüne katkılarına dair bilgiler verdik. Söz konusu katkıların anlaşılması için, iki önemli şerhle bu muhtasar eserin kıyaslamasını yaptık. Eserin katkıları beraberinde faydalandığı kaynaklar da mevcuttur.

Müellifin kendine ait hadis usulünden, tahkikini yaptığımız eserin başlangıcında çokça alıntı yaptığina, “eserin muhtevası” başlığında değinmiştik. Bundan başka, niyet

hadisi üzerine söylenenlerin toplu halde bulunacağı bu eser, farklı kaynaklardan da yararlanmıştır. İsmi verdiği âlimlerden; Taberî'nin *Ğâyetu'l-ihkâm*'ı, İbn Dakîku'l-İd'in *Şerh-u Umdetu'l-ahkâm*'ı, Kirmânî'nin *Kevâkibu'd-derârî*'si, İbn Mulakkın'a ait *el-İ'lâm bi-fevâid-i umdeti'l-ahkâm* ve *et-Tavdîh li-şerh-i'l-Câmiu's-Sahîh* adlı eserler, Kâfiyecî'nin nakil yaptığı başlıca kaynaklardır.

1.5.2. Tahkik Çalışmasında İzlenen Yöntem

- Tahkik sırasında, İSAM tahkikli neşir esaslarını takip etmeye özen gösterilmiştir.
- Tahkik yaparken karşılaştırdığımız iki nüshadan Ragıp Paşa nüshası için ر, Ayasofya nüshası için س rumuzlarını kullanmayı tercih ettik.
- Metin kurulumunda, ulaştığımız iki nüshadan, ferağ kaydına göre hayattayken kaleme alınmış Ayasofya nüshasını temel aldık. Ancak gerekli gördüğümüz yerlerde, diğer nüshayı metne taşıdık.
- Müellif, eserini üç ana ve dört alt başlıkla bölümlendirmiştir. Bununla beraber biz de meselelerin farklılaştığı noktaların daha rahat anlaşılması ve okuyucuya kolaylık olması amacıyla, köşeli parantez içerisine alarak birçok yeni başlık oluşturduk.
- Metni oluşturma sırasında, nüshalardaki bazı eski kullanımları değil modern yazım şekillerini kullandık. Örneğin kelime sonlarındaki hemzeler mevcut olmadığı halde biz bu kelimeleri hemzeli haliyle yazdık.
- Manaları çok bilinmeyen bazı kelimelerin anlamlarını dipnotta vermeye gayret ettik.
- Metnin yazımını en doğru şekilde verebilmek adına, birçok kaynaktan karşılaştırma yaparak tahkik yapmaya gayret gösterdik.

2. ESERİN TAHKÎKİ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه استعين⁵¹⁶

الحمد لله الذي نور قلوب عباده بنور الإيمان، وجعل النيات للأعمال بمنزلة الأرواح للأبدان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد⁵¹⁷ الحبيب النسيب من بني عدنان. وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بالحجج والبيّنات⁵¹⁸ إلى يوم الجزاء والإحسان. أمّا بعد فهذه خلاصة الأقوال⁵¹⁹ في شأن قول النبي عليه أفضل الصلوات، وأزكى التحيات "إنما الأعمال بالنيات" مشتملة على ثلاثة أبواب فيها جواهر مستنبطة من عيون التحقيقات.

الباب الأول في الاصطلاحات التي يحتاج إليها المحدث

أقول من المسلّمات / [٢و] عند أهل الحديث أنّ لكلّ حديث من الأحاديث المُعْتَبَرَة سنداً و متنّاً و شرطاً و مستنداً فالحديث في اللغة هو الخبر يقال على القليل والكثير، ويقال على نقيض القديم أيضاً وهذا

⁵¹⁶ ر: رب يسر يا كريم.

⁵¹⁷ ر - محمد.

⁵¹⁸ ر - بالحجج والبيّنات.

⁵¹⁹ ر + بالحجج والبيّنات.

أعمُّ من الأوَّل لكن المناسب لما نحن بصددده هو الأوَّل⁵²⁰ والحديث في الاصطلاح هو خبر نُسب إلى الرسول صَلَّى الله عليه وسلَّم قولاً أو فعلاً أو سكوتاً منه عند أمر يعاينيه.⁵²¹ فبين الحديث اللغويّ والحديث الاصطلاحيّ عموم وخصوص من وجه. فيجتمعان صدقاً في قول النبيّ صَلَّى الله عليه وسلَّم "إنما الأعمال بالنيّات"، ويصنّف الحديث الاصطلاحيّ بدون الحديث اللغويّ في نحو ((سَهَى / [ظ٢] فسَجَدَ))،⁵²² ويصدق اللغويّ بدون الاصطلاحيّ في نحو 'زيد قائم' مثلاً.

((وأمّا علم الحديث فهو علم يقتدر به على معرفة أحوال أقوال الرسول وأفعاله على وجه مخصوص كالإتصال والإرسال وغيرهما⁵²³ ويطلق أيضاً على معلومات وقواعد))⁵²⁴ بشهادة فحوى الكلام، ((وتطلق أيضاً على التصديقات⁵²⁵ لقواعده))⁵²⁶ كما تقول: فلان يُثَقِّن علم الحديث تريد به التصديقات المخصوصة على سبيل الإتقان والإحكام هذا.

وإنّ المتن في اللّغة هو المرتفع الصلب والجمع متون كفنّ وفنون، ثمّ نُقل إلى متن الحديث لأنّه مرتفع عن وصمة النقصان ومحكم لا يكاد يتطرّق اليه اختلال. والمتنّ / [٣] أعمّ عرفاً من الحديث فيكون قولك متنّ الحديث من قبيل إضافة العام إلى الخاص كخاتم فضة وباب الساج⁵²⁷. وأمّا المتن في الاصطلاح فهو ما ينتهي إليه السند من الكلام، وإنّ السند⁵²⁸ في اللّغة هو ما ارتفع وعلا عن سفح الجبل ثمّ نُقل⁵²⁹ إلى معنى آخر يناسبه وهو الإخبار عن طريق المتن، لأنّ المخبر يرفع الحديث بإخباره إلى قائله ولهذا قال الجوهريّ: ((الإسناد في الحديث رفعه إلى قائله))⁵³⁰ ويجوز أن يكون منقولاً من قولهم فلان سندٌ أي معتمدٌ. فإنّ الحفاظ يعتمدون في صحّة الحديث على الإخبار عن الطريق. والإخبار هو الإتيان / [٣] بجملة خبريّة، والجملة ما تضمّن كلمتين بالإسناد التام. والخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب.⁵³¹

وأمّا طريق الحديث فسيجيئ بيانه في بحث المسند إن شاء الله تعالى.

⁵²⁰ وردت هذا التعريف اللغوي في المختصر في علم الأثر للكافجي، ص ١١٠.

⁵²¹ المختصر للكافجي، ص ١١٠.

⁵²² ((صلّى الظهر فسهي، فسجد سجدي الوهم وهو جالس)). مسند الشاميين لطبراني، ٨٠/٤ (٢٧٨٥).

⁵²³ وردت هذه الكلمة في المختصر هكذا (ونحوهما).

⁵²⁴ ر + مخصوصة كما تقول فلان يعلم علم الحديث تريد به معلوماته وقواعده | المختصر للكافجي، ص ١١٠.

⁵²⁵ وردت هذه الكلمة في المختصر بلفظ 'التصديق'.

⁵²⁶ المختصر للكافجي، ص ١١٠.

⁵²⁷ ر: ساج | بدون لام التعريف.

⁵²⁸ وردت هذه الكلمة في المختصر 'مسند'.

⁵²⁹ وردت هذه العبارة في المختصر 'نقله أهل الحديث إلى معنى'.

⁵³⁰ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري ((سند)).

⁵³¹ المختصر للكافجي، ص ١٥٢-١٥٣.

[شروط قبول الحديث]

ثم إنَّ لقبول الحديث شروطاً تتعلّق بعضها بالحديث وبعضها بالراوي.⁵³² أمّا الشرط المتعلّق بالحديث فأمر: أحدها أن لا يكون مخالفاً لما هو أقوى منه بحيث لا يمكن الجمع بينهما كما إذا خالف خبر الواحد المتواتر والمشهور. وثانيها أن لا يعرض عنه الأئمة من الصحابة وهو شرط عند بعض الفقهاء خلافاً لأهل الحديث كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فإنَّ الصحابة قد أعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث في هذه المسألة فاختلّفوا فيها / [٤و] بأرائهم فذهب عمر وعثمان إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجل في الحرية والرق كما هو مذهب الشافعي. وذهب عليّ وعبد الله بن مسعود إلى أنّه معتبر بحال المرأة فيهما كما هو مذهب أبي حنيفة. ثم إن هذا الاختلاف مع ذلك الإعراض دليل على أنه سهو ممن بعدهم أو منسوخ أو مؤول بأنَّ إيقاع الطلاق بالرجال. وأمّا جواز الخفاء عليهم وإطلاع من بعدهم على هذا الحديث فبعيد جداً. وثالثها⁵³³ أن لا يكون شاذاً فيها يعمّ به البلوى عند البعض أيضاً كحديث الجهر بالبسملة.⁵³⁴

((وأمّا الشرط المتعلّق براوي⁵³⁵ الحديث فأمر أيضاً: أولها العقل لأنَّ المراد من الكلام المعتبر أن يكون / [4ظ] له صورة ومعنى. وصورته تتقوّم بمجرد الألفاظ والحروف، ومعناه لا يُعتبر إلا بالتمييز، وإنّما التمييز بالعقل. والمراد منه ههنا⁵³⁶ هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء درك الحواس بتأمّله بتوفيق الله تعالى. وعلامة العقل في البشر تظهر فيما يأتيه ويذر.))⁵³⁷

والمراد من العقل ههنا هو عقل البلوغ لا عقل الصبيّ والمعتوه، فإن خبره ليس بحجة فإنَّ الشرع لم يجعله ولياً في أمور دنياه، ففي أمور الدين أولى. ولا يخفى عليك أن عقل البلوغ إنّما هو شرط الأداء والإلزام، لا شرط التحمّل والأخذ. ألا ترى أن الصبيّ المميّز إذا تحمّل وأخذ الحديث في صغره وأدّاه بعد بلوغه⁵³⁸ يعتبر، / [5و] لاسيما أن المقصود في هذا الزمان هو إبقاء سلسلة الإسناد المخصوص بهذه الأمة شرفاً لهم، وليس الاعتماد في هذا العصر على الرّواة بل على المحدثين الأقدمين الذين عرفت عدالتهم وضبطهم وصدّقهم وحالهم⁵³⁹ وحال تصانيفهم.⁵⁴⁰

وثانيها ضبط راوي الحديث لأنّه إنّما يكون حجةً إذا علّم صدقه. ولا يحصل الوقوف⁵⁴¹ بالصدق إلا بالضبط، وضبطه منقسم إلى أقسام:⁵⁴² أحدها بأن يكون يقظاً ولم يكن مغفلاً إن كان

⁵³² تذكر كلمتا خبر ومخير بدل 'الحديث' و'الراوي' في المختصر.
⁵³³ في المختصر تُذكر 'واشترط البعض أيضاً' بدلاً هذه الكلمة التي تمرّ في المتن.

⁵³⁴ المختصر للكافيجي، ص ١٥٤-١٥٥.

⁵³⁵ في المختصر زيادة على 'راوي' كلمة المخبر.

⁵³⁶ في المختصر بدلاً من هذه العبارة يوجد حرف (و).

⁵³⁷ المختصر للكافيجي، ص ١٥٥.

⁵³⁸ هنا 'كبره' في المختصر زيادة.

⁵³⁹ في المختصر لا توجد هذه العبارة.

⁵⁴⁰ المختصر للكافيجي، ص ١٥٥.

⁵⁴¹ بدل هذه الكلمة في المختصر إلى 'الوثوق'.

⁵⁴² ليس عبارة 'منقسم إلى أقسام' موجودة في المختصر.

يحدّث عن حفظه. ثانيها بأن يعلم معنى الحديث وما يغيّر معناه إن كان يروي⁵⁴³ بالمعنى. ثالثها بأن يحتوي كتابه ويحفظه من التبديل/[5ظ] والتغيير إن كان يرويه من الكتاب. وأما قول من قال: الضبط هو سماع الكلام كما يحقّ سماعه وفهم معناه وحفظه ببذل مجهوده والثبات عليه إلى أن يُؤدّيه إلى غيره. فحاصله يرجع إلى ما ذكرناه، ولا يخفى عليك أن الضبط بهذا المعنى إنّما هو شرط إلزام الحجة لا شرط مجرد⁵⁴⁴ حفظ الإسناد فإنّ المحافظة⁵⁴⁵ على⁵⁴⁶ السند لا يحتاج إلى تحقّق هذا الشرط.⁵⁴⁷

والشرط الثالث لقبول الحديث إسلام الراوي لأنّ الباب باب الدين، والكافر يعادينا في الدين، والعداوة سبب دأع إلى التّفوّل لا، لأنّ الكفر ينافي الصدق في الصدق، فإنّ الصدق مقبول في الأديان كلّها. ولذلك لم تقبل شهادة الكافر على المسلم/[6و] لكنّ الكافر إذا تحمّل الخبر وأدّاه بعد إسلامه يقبل خبره مع تحقّق سائر الشروط للقبول. وكذا خبر الفاسق بعد توبّته عن فسقه وبعد ثبوت عدالته. ثمّ إنّ الإسلام هو الإقرار والتصديق بالله تعالى وبصفاته، وذلك نوعان: ظاهر وباطن. فالظاهر منه ما ثبت⁵⁴⁸ بالميلاد بين المسلمين ونشئه على طريقتهم وبجريان كلمة الشهادة على اللسان. والباطن منه أن يصدّق بالله وصفاته وبسائر ما ثبت من ضرورات الدين وأن يصف الله كما هو إلّا أنّ الوصف على سبيل الإجمال كافٍ، إذ في اعتبار الوصف التفصيلي حرج بيّن ولهذا قيل: إنّ الواجب أن يستوصف المؤمن على سبيل التّلقين لا على سبيل الاستفسار وطلب الكشف/[6ظ] عن حقيقة الإيمان، فإن ذلك صعب عجز عنه أكثر الناس. ألا ترى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم استوصف الاعرابي الذي شهد بروية الهلال حيث قال: ((أتشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدا رسول الله؟ فقال: نعم. فقال: الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم)).⁵⁴⁹ فالنوع الأوّل كافٍ في الاشتراط إذ الاطلاع على الباطن متعذّر ولهذا قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم إذا رأيت الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان.⁵⁵⁰

والشرط الرابع لقبول الحديث هو عدالة الراوي ليحصل الوثوق بما رواه فالعدالة هي محافظة دينيّة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة⁵⁵¹ ليس معها بدعة. فقولنا: دينيّة ليخرج الكافر/[7و] وقولنا: تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا: ليس معها بدعة ليخرج

⁵⁴³ الحديث، في المختصر زيادة.

⁵⁴⁴ هذه الكلمة ليست موجودة في المختصر.

⁵⁴⁵ ر: المحافظ.

⁵⁴⁶ س - علي.

⁵⁴⁷ المختصر للكافيجي، ص ١٥٥-١٥٦.

⁵⁴⁸ ر: يثبت.

⁵⁴⁹ لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ، لقد روي هذا الحديث معنى، فقال رسول الله ص: ((... أتشهد أن لا إله إلّا الله، أتشهد أنّ محمّدا رسول الله، قال: نعم، قال: يا بلال، أدنّ في الناس أن يصوموا غداً)) سنن الترمذي، ٦٩/٢ (٦٩١). لكن قسم 'الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم' موقوف على عمر رضي الله عنه كما في رواية ((عمر بن الخطّاب في البقيع ينظر إلى الهلال، فأقبل راكب، فتلقاه عمر فقال: من أين جئت؟ فقال: من المغرب. قال: أهللت؟ قال: نعم. قال عمر: الله أكبر، إنّما يكفي المسلمين الرّجل...)) مسند أحمد، ٢٩٥/١ (٣٠٧).

⁵⁵⁰ المختصر للكافيجي، ص ١٥٦-١٥٧.

⁵⁵¹ ر: المروءة.

المبتدع، إذ هؤلاء ليسوا عدولا وتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر وترك بعض المباح كقتل النفس لغير حق وكسرقة لقمة وكاللعاب بالحمام والاجتماع مع الأراذل.⁵⁵² وأما الإلمام بالصغائر فلا يخل بالعدالة دفعاً للحرَج، ((إن تغفر اللهم تغفر جمًا، وأي عبد لك لا ألما)).⁵⁵³ ثم إنها نوعان أيضا أحدهما ظاهر وهو ما ثبت بظاهر العقل والدين، والآخر باطن وهو ما لا يدرك مداه لكونه متفاوتا. فاكتمى في ذلك بما لا يؤدي إلى الحرَج والمشقة وهو ما به رجحان [جهة] الدين والعقل على [7ظ] طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عما ذكر، وهذا القدر كافٍ في اشتراط عدالة الراوي.⁵⁵⁴

[صحة حديث "إنما الأعمال بالنيات..."]

هذا ثم إن أظهر الأقوال في شرط البخاريّ لكون الحديث صحيحا ومقبولا هو القول بأن المراد منه هو اتصال السند بنقل الثقة عن الثقة⁵⁵⁵ من مبتداه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة. ثم إن هذا الحديث متفق على صحته أخرجه الأئمة المشهورون.

فإن قلت: كيف يصح هذا الحديث وكيف يُستدل به على الأحكام. فإنه حديث فرد من أقسام الضعيف وهو مردود. وقد صرح بعض المحدثين بأنه ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وما رواه عنه إلا علقمة وما رواه عنه إلا محمد بن إبراهيم [8و] التيمي وما رواه عنه إلا يحيى بن سعيد الأنصاري. وأما يحيى بن سعيد فقد رواه عنه جمع كثير.

قلت: أجيب عنه بوجوه:

أما أولا فلأن شرط البخاريّ قد تحقق فيه بناء على القول الأظهر فيه على⁵⁵⁶ ما ذكرنا آنفا. وأما الفرد وإن كان من أقسام الضعيف في الجملة لكن بعض أقسام الفرد مقبول، وهذا الحديث منه نصّ المحدثون بذلك.⁵⁵⁷

وأما ثانيا فلأن بعض⁵⁵⁸ أئمة الحديث صرح بأن هذا الحديث قد رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة غير عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين نحو عشرين⁵⁵⁹ صحابيا كعلي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن [8ظ] مسعود وعبد الله بن عمر وابن عباس وأنس وأبي هريرة وغير ذلك. وقد رواه عن عمر غير علقمة ابنه عبد الله وجابر وغيرهما ورواه عن

⁵⁵² ر: الأندال.
⁵⁵³ سنن الترمذي، ٣١٨/٥ (٣٢٨٤).
⁵⁵⁴ المختصر للكافجي، ص ١٥٧-١٥٨.
⁵⁵⁵ ر: عن الثقة.
⁵⁵⁶ ر - علي.
⁵⁵⁷ س - بذلك.
⁵⁵⁸ ر - بعض.
⁵⁵⁹ ر: عشرون.

علقة غير التيمي سعيد بن المسيب ونافع مولى بن عمر. وأما يحيى بن سعيد فقد تابع على روايته عن التيمي محمد بن محمد بن علقمة ومحمد بن إسحاق بن يسار وغيرهما. وقد توبع علقمة والتيمي على روايتهما أيضا.

فإن قلت: المتابعة لا تخرج الحديث عن كونه فردا.

قلت: سلمنا ذلك، لكن المتابعة قد قوّته كتحوية انضمام القرينة إلى خبر الواحد، وقد عرفت أن الحديث وإن كان فردا لكنّه [9و] فرد مقبول. ولا يخفى عليك أن كلّ واحد من رجال هذا الحديث ثقة وأما يحيى ومحمد وعلقمة فهم من التابعين، فيحیی من صغارهم ومحمد من أوساطهم وعلقمة من كبارهم وقيل: إن ⁵⁶⁰ علقمة صحابي.

وأما ثالثاً فلأن هذا الحديث وإن لم يتواتر لفظاً لكنّه متواتر معنى من حيث القدر المشترك بينه وبين أحاديث أخر كحديث ((ربّ قتيل بين الصّفين الله أعلم بنيته)) ⁵⁶¹ وكحديث ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية)) ⁵⁶² وكحديث ((يبعثون على نيّاتهم)) ⁵⁶³ وغير ذلك، فيكون حاله كحال شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم. ⁵⁶⁴ فكيف لا وقد تلقّته الأمة بالقبول [9ظ] أي قبول. وقد خطب به عمر رضي الله عنه ⁵⁶⁵ على المنبر بحضرة الصحابة فلو لا أنّهم يعرفونه لأنكروه عادة. وقد تقرر في الشرع أن السكوت في محلّ الحاجة تقدير وبيان ظاهر، فلا نفسره ⁵⁶⁶ بالاحتمال، ⁵⁶⁷ فإنّ الاحتمال في الظواهر ليس بقادح في كونها حججا بالإجماع وإن كان منقحدا في الأذهان.

[أهميّة حديث النية للإسلام والعلم]

وقال بعض أئمّة أهل الحديث: الأحاديث التي عليها مدار الإسلام ثلاثة حديث: ((إنّما الأعمال بالنيّات))، ⁵⁶⁸ وحديث ((من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه))، ⁵⁶⁹ وحديث ((الحلال بيّن والحرام بيّن)). ⁵⁷⁰ كما قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: ((هذا الحديث [10و] يدخل في سبعين باباً من الفقه.

⁵⁶⁰ س - إن.
⁵⁶¹ ((إنّ أكثر شهداء أمّتي أصحاب الفرس، وربّ قتيل بين الصّفين الله أعلم بنيته)). مسند ابن أبي شيبة، ٢٧٠/١ (٤٠٣)؛ مسند أحمد، ٢٦/٤ (٣٧٧٣).

⁵⁶² ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا)). صحيح البخاري، ص ٦٨٩ (٢٧٨٣).
⁵⁶³ صحيح البخاري، ص ٥١٠ (٢٧٨٣).

⁵⁶⁴ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة للبيهقي، ٣٣/١؛ إحياء علوم الدين للغزالي، ٧٨٣/٤؛ أبو حاتم: ((كان شاعرا جوادا، إذا سئل أعطى ووهب وإذا غنم انهب)). المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لابن الجوزي، ٢٨٥/٢.

⁵⁶⁵ منه: ولأجل هذا المعنى جعل حديث من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا من الأحاديث المشتملة على النية.
⁵⁶⁶ ر: يصيره.

⁵⁶⁷ س، ر - "ب".
⁵⁶⁸ صحيح البخاري، ص ٧ (١).

⁵⁶⁹ سنن ابن ماجه، ١٣١٥/٢ (٣٩٧٦)؛ سنن الترمذي، ١٤٨/٤ (٢٣١٧).
⁵⁷⁰ صحيح البخاري، ص ٢٣ (٥٢)؛ صحيح مسلم، ٧٥٠/١ (١٥٩٩).

قيل: مراده الأبواب الكلية))،⁵⁷¹ وأما المسائل الجزئية فلا تُحصى. ثم الظاهر أنه أراد بالسبعين التحديد ويجوز أن يكون مراده منهم⁵⁷² هو المبالغة في التكثير على ما هو دأب العرب.

وكذا قال الإمام أحمد وغيره: إن هذا الحديث ثلث العلم، وذلك أن عمل العبد بقلبه ولسانه وجوارحه، فيكون الأعمال المتعلقة بالعبد ثلاثة أقسام، فالنية أرجحها لأنها تكون عبادة بانفرادها بخلاف القسمين الآخرين. ولهذا كانت ((نية المؤمن خير من عمله))،⁵⁷³ ولأن القول والعمل يدخلهما الفساد/[10ظ] بالرياء ونحوه بخلاف النية.⁵⁷⁴

[البحث عن سبب الورود ورجال السند]

هذا ثم إن مستند الحديث هو ما يصح للراوي من أجله أن يروي الحديث ويقبل منه كقراءة الشيخ عليه أو بالعكس أو غير ذلك من الإجازة والمناولة والكتابة والوجادة. ثم الظاهر إن المراد من طريق الحديث عندهم هو المستند، وقد يقال: الطريق على السند ورجاله أيضا وأما كون الطريق مقبولا⁵⁷⁵ على التواتر والآحاد فليس بمشهور عندهم وإن وقع ذلك عند بعض أهل الأصول.

ثم إن للأحاديث أسبابا لورودها كأسباب نزول القرآن، فسبب ورود هذا الحديث هو ما روي عن عبد الله بن مسعود أن/[11و] رجلا كان يخطب امرأة بمكة تسمى أم قيس فأبت أن تتزوج به وهاجرت إلى المدينة فتبعها الرجل رغبة في نكاحها. فقيل له: مهاجر أم قيس. فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وبين مراتب الأعمال والنيات، فلهذا أخص ذكر المرأة دون سائر ما ينوي به الهجرة من أفراد الأغراض الدنيوية لأجل تبين السبب، وإنها أعظم فتنة. ولهذا أفردت بالذكر بعد ما دخلت تحت الدنيا تنبيهها على عظمها في شأن الفتنة، كأنها قد كانت مقابلة لها على حالها،⁵⁷⁶ فيكون ذكرها بعد ذكر الدنيا كذكر جبريل بعد ذكر الملائكة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ما تركت بعدي/[11ظ] فتنة هي أضرب على الرجال من النساء)).⁵⁷⁷ وقيل: ذكر الدنيا معها من باب زيادة النص على السبب مثل زيادة حل الميتة على طهورية ماء البحر.

هذا ثم إن لنا طرقا متعددة إلى البخاري من السماع والعرض وغيرهما تركنا ذكرها رَوما للإيجاز وهربا عن الإطناب والإسهاب. فأقول: قال البخاري: حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان، حدثنا يحيى بن

⁵⁷¹ التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن، ١٩٧/٢.

⁵⁷² ر: منه.

⁵⁷³ السنن الصغير للبيهقي، ١٢/١ (٥)؛ المعجم الكبير للطبراني، ١٨٥/٦ (٥٩٤٢).

⁵⁷⁴ انظر: السنن الصغير للبيهقي، ١٢/١ (٥)، نسبت عبارة 'هذا الحديث ثلث العلم' إلى الشافعي من قبل كثير من الناس.

⁵⁷⁵ ر: مقولا.

⁵⁷⁶ ر: خيالها.

⁵⁷⁷ مسند البزار، ٥٢/٧ (٢٥٩٨)؛ صحيح مسلم، ١٢٥٦/١ (٢٧٤٠).

سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، / [12و] فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ⁵⁷⁸ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ [إِلَى] 579 امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا⁵⁸⁰، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.))⁵⁸¹

أما "البخاري" فهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة⁵⁸² الجعفي البخاري مات سنة ست وخمسين ومئتين، وعمره اثنان⁵⁸³ وستون سنة. وأما "الحميدي" فهو أبو بكر بن عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبد الله بن الزبير بن عبد الله بن حميد القرشي الأسدي، وهو رئيس أصحاب سفيان بن عيينة، توفي بمكة سنة تسع عشرة ومئتين. و"سفيان" هو بن عيينة بن عمر الهلالي أبو محمد الكوفي حكى أنه قال: وافيت هذا الموضع أي مزدلفة / [12ظ] سبعين مرة. أقول: كل مرة اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا المكان وقد استحيت من الله من كثرة ما أسأله، فتوفي بمكة في العام المقبل يوم السبت سنة ثمان وتسعين ومئة. و"يحيى" أبو سعيد بن سعيد بن عمرو بن سهل بن ثعلبة، توفي سنة أربع أو ثلاث أو ست⁵⁸⁴ وأربعين ومئة. و"محمد" أبو عبد الله بن إبراهيم بن الحرث بن خالد بن صخر بن عامر بن كعب بن سعيد بن تميم بن مرة التيمي المدني القرشي، توفي بالمدينة سنة عشرين أو إحدى وعشرين ومئة. و"علقمة" بن وقاص الليثي، توفي بالمدينة في خلافة عبد الملك.

وأما "عمر" رضي الله عنه فهو أمير المؤمنين أبو حفص عمر / [13و] بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رباح⁵⁸⁵ بن عدي بن كعب القرشي العدوي، وهو أول من سمي بأمر المؤمنين من الخلفاء ولي الخلافة عشر سنين وخمسة أشهر أو ستة أشهر، توفي مستهل المحرم لسنة أربع وعشرين، وتوفي وهو ابن ثلاث وستين سنة، مثل سن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأما النبي صلى الله عليه وسلم فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس / [13ظ] بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، إلى هاهنا إجماع الأمة وما بعده مختلف فيه. والنضر هو أبو قريش في قول الجمهور، وقيل: فهر، وقيل: غيره. وأما مولده فالصحيح أنه عام

⁵⁷⁸ ر + إلى الله ورسوله فهجرتة إلى الله ورسوله.

⁵⁷⁹ هذا الحرف موجود في نسخة ر وصحيح البخاري.

⁵⁸⁰ ر: ينكحها.

⁵⁸¹ صحيح البخاري، ص ٧ (١).

⁵⁸² ((برذبة: مجوسي مات عليها والمغيرة بن بردزبة أسلم)). تاريخ دمشق لابن عساكر، ٥٣/٥٢.

⁵⁸³ ر: اثنا.

⁵⁸⁴ س - ست.

⁵⁸⁵ ر: رزاح. | صحيحه "رزاح". معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٣٨/١.

الفيل، وقيل: بعده بثلاثين سنة أو بأربعين، وُلِدَ يوم الاثنين من ربيع الأول لثنتي عشرة خلت منه، وقيل: ثمان، وقيل: للثلاثين أو لعشرٍ، وُيُعث رسول إلى الناس كافةً بمكة وكان سنّه أربعين سنة، ثم أقام بها بعد النبوة ثلاث عشرة سنة على الأصحّ، ثم هاجر إلى المدينة فأقام بها عشراً على الاتفاق.⁵⁸⁶ والصحيح أنّ عمره ثلاث وستون سنة. وقدم المدينة [14و] يوم الاثنين ضُحًى لثنتي عشرة خلت من ربيع الأول، وابتدأ التاريخ الإسلامي من هجرته صَلَّى الله عليه وسلّم قال الحاكم أبو أحمد: وُلِدَ صَلَّى الله عليه وسلّم يوم الاثنين وخرج من مكة مهاجراً يوم الاثنين وتوفي يوم الاثنين صَلَّى الله عليه وسلّم.

[تبدیل بین لفظی "النبي" و "الرسول" هل يجوز أم لا؟]

اختلف المحدثون هل يجوز تغيير "قال النبي" إلى "قال الرسول" أو عكسه؟ فقال ابن الصلاح:⁵⁸⁷ الظاهر أنّه لا يجوز وإن جازت الرواية بالمعنى لاختلاف معنى الرسالة والنبوة. وقال النووي:⁵⁸⁸ الصواب أنّه يجوز لأنّه لا يختلف به هنا معنى. وقال غيره:⁵⁸⁹ لو قيل: يجوز تغيير النبي إلى الرسول دون عكسه لما بُدّ؛ [14ظ] لأنّ في معنى الرسول معنى زائداً على النبي وهو الرسالة، فإنّ كلّ رسول نبيّ من غير عكس. والمختار عندي ههنا هو قول النووي رحمه الله تعالى رحمة واسعة أمين.⁵⁹⁰

الباب الثاني فيما يتعلّق بقول النبي صَلَّى الله عليه وسلّم "إنّما الأعمال بالنيّات" لغةً وصرفاً ونحواً وبياناً وفقهاً وغير ذلك

أقول: في "إنّما" مباحث نفيسة لا بدّ من التنبيه عليها.

[المبحث] الأول [عن عمل "ما"]

إنّها مركبةٌ من "إنّ" و"ما". فاختلّف في "ما"، فالجمهورُ على أنّها كافة تكفّها عن عمل النصب والرفع بناء على القول الراجح، وقيل: تكفّها عن عمل النصب فقط. وزعم بعض أهل الاستدلال أنّها تنفي ما [15و] سوى المذكور كما أنّ. "إنّ" لإثبات المذكور، وهو مردود، إذ لم يلزم منه اجتماع التي⁵⁹¹ الصدارة في صدر واحد. ويلزم منه أيضاً دخول "إنّ" على حرف النفي بحيث تبطل النفي وإلا يلزم أحد المحذورين؛ إما اجتماع النقيضين أو ثبوت الوسطة بين النفي والإثبات، وهو محال قطعاً. وقد اجتمعت النحاة على أنّ "ما" لا ينفي إلا ما دخلت عليه. وزعم بعض الكوفيّين أنّها اسم مبهم بمنزلة ضمير الشأن

⁵⁸⁶ ر: بالاتفاق.

⁵⁸⁷ مقدمة ابن الصلاح، ص ٢٣٣.

⁵⁸⁸ صحيح مسلم بشرح النووي، ٦٤/١.

⁵⁸⁹ المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبويّ لبدر الدين ابن جماعة، ص ١٠٤.

⁵⁹⁰ ر - رحمة واسعة أمين.

⁵⁹¹ ناسخ ر يشكّل هذه الكلمة.

في التفخيم والإبهام، وفي "إنَّ" الجملة المذكورة بعده مفسّرة له ومخير بها عنه كما زعم بعض أهل الأصول أنّها زائدة لمجرّد الحسن وزيادة التأكيد، لكن لا يخفى / [15ظ] عليك أنّ أحسن هذه الأقوال هو القول الأوّل وعليه المحقّقون.

المبحث الثاني [عن إفادة قصر "إنّما"]

إنّ العلماء قد اختلفوا في أنّها هل تفيد القصر أو لا تُفيدة؟ ثم اختلف القائلون بالإفادة، فقال بعضهم: أنّها تفيدة على سبيل المنطوق كما قال بعضهم: أنّها تفيدة على سبيل مفهوم المخالفة، احتجّ القائل بأنّها لا تفيد القصر بأنّها لا تفيد إلّا التأكيد كأنّ في نحو قولك: إنّ زيدا قائمٌ. و"ما" زائدة وجودها كعدمها، فتكون فيها تأكيد على تأكيد لا تفيد القصر كما لا تفيدة نحو قولك: "والله إنّ زيدا لقائمٌ" فلا / [16و] يكون بينهما فرق.

وأجيب بالفرق بينهما بـ"إنّ زيدا قائمٌ" للإخبار بقيام زيد على وجه التأكيد، و"إنّما زيد قائمٌ" للإخبار بأنّه قائمٌ لا قاعدٌ. ونظير هذا ما جرى بين أبي إسحاق المتفلسف الكندي وبين أبي العباس المبرد النحوي، من أنّ الكنديّ قال لابي العباس: إنّني أجد في كلام العرب حشوا، يقولون: عبد الله قائمٌ، ثم يقولون: إنّ عبد الله قائمٌ، ثم يقولون: إنّ عبد الله لقائمٌ، والمعنى واحد. قال أبو العباس ردّا عليه: ليس المعنى واحداً، بل المعاني مختلفة؛ فقولهم: "عبد الله قائمٌ" إخبار عن قيامه، وقولهم: "إنّ عبد الله قائمٌ" جواب عن سؤال سائل، / [16ظ] وقولهم: "إنّ عبد الله لقائمٌ" جوابٌ عن إنكار منكر.

وقد أجيب أيضاً بأنّه إعادة الدعوى بعبارة أوضح الاستدلال عليها،⁵⁹² ومعلوم عندك أنّ الدعوى بلا دليل مردودة لاسيّما هناك من يخالف، واحتجّ القائل بأنّها تفيد القصر بالمنطوق لأنّها متضمّنة لمعنى حرف النفي وإلا فيكون قولك: "إنّما زيد قائمٌ" نحو قولك: "ما زيد إلّا قائمٌ".

فإن قلت: هذا إثبات اللغة بالقياس وهو باطل.

قلت: بل تنبيه على الحكم الضروريّ بالمثال بحيث لا يبقى مجال للنزاع فيه.

فإن قلت: فكيف يكون محلّ النزاع حينئذٍ؟

قلت: كخفائه على بعض الأذهان / [17و] وقد يقع النزاع في الضروريّات عنادا ولِعَدَمِ تَعَقُّلِهَا على ما هي عليه في نفس الأمر.

⁵⁹² ر: لا استدلال عليها.

فإن قلت الاحتجاج المذكور لا يستلزم إفادتها أن يكون ذلك ⁵⁹³ بحسب الوضع ⁵⁹⁴ فلا يتم التقريب.

قلت: قد تمّ التقريب بأنّ حاصل ما ذكر راجع إلى الاستقراء التامّ، ولا شكّ أنّه كافٍ في ذلك، فإنّ الاحتمال لا يدفع الظهور.

فإن قلت: إنّما يتمّ ذلك لو كان للمركّب وضع من حيث أنّه مركّب، وقد أنكر البعض ذلك، وأنكر جريان المجاز في المركّب ⁵⁹⁵ بناءً على ذلك.

قلت: المختار أنّ للمركّب وضعاً سواء كان وضعاً نوعياً أو بوضع الأجزاء على ⁵⁹⁶ الأجزاء، ولهذا قال بعض العلماء: / [17ظ] إنّها وضعت لمعنى تفيد القصر، وقد استدلّ على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن أئمّة التفسير والنحو على ما قرّر في موضعه، لكن لا يخفى عليك أن ذلك الاستدلال لا يستلزم أن يكون ذلك بالمنطوق لجواز أن يكون ذلك بالمفهوم كدلالة التقديم بالمفهوم. ولأجل هذا قال البعض: إنّها تفيد بالمفهوم، وأجيب بأنّه يستلزمه ظاهراً، والاحتمال لا يمنع الظهور. وقد استدلّ على ذلك بـ "إنّما الأعمال بالنيّات" و "إنّما الولاء للمعتق"، واعترض على ذلك بأنّه يجوز أن يكون مستفاداً من الاستغراق المفهوم من حرف التعريف، / [18و] وقد عرفت أنت أنّ الاحتمال لا يمنع الظهور، فكيف يمنعه فإنّه من لوازمه الظهور.

فإن قلت: فكيف يفيد؟ وقد صحّ في بعض الروايات "الأعمال بالنيّات" بدون لفظ ⁵⁹⁷ "إنّما" مع إفادة القصر فيكون من باب التأكيد لا من باب التأسيس.

قلت: إنّ بعض أئمّة الحديث أنكر ⁵⁹⁸ هذه الرواية، ويمكن أن يقال: إنّها محذوفة في هذه الرواية جمعا بين الروايتين، ولذلك قال بعض المحدثين: وقع في صحيح ابن حبان بلفظ ((الأعمال بالنيّات)) ⁵⁹⁹ بحذف "إنّما". وجمع الأعمال والنيّات كما وقع في بعض الروايات "الأعمال بالنيّة" بجمع الأعمال وإفراد النيّة، وكذا وقع / [18ظ] في بعضها "العمل بالنيّة" بإفراد كل واحد منهما. وقد قيل: إنّ فيه قصرين؛ أحدهما يرجع إلى الذات والآخر يرجع إلى التعلّق، وبينهما فرق وإن كان كل منهما يستلزم الآخر. كما قيل: إنّ ⁶⁰⁰ في "الحمد لله" اختصاصين؛ أحدهما مستفاد من حرف التعريف بمعونة المقام والفحوى، وثانيهما مستفاد من اللام في لله، هذا واحتجّ القائل بأنّها تفيد بالمفهوم بأنّها تدلّ على نفي غير المذكور

⁵⁹³ ر: إيّاه.

⁵⁹⁴ ر: الموضوع.

⁵⁹⁵ ر: فيه.

⁵⁹⁶ ر - على.

⁵⁹⁷ ر: لفظة.

⁵⁹⁸ ر: قد أنكر.

⁵⁹⁹ صحيح ابن حبان، 113/2 (388).

⁶⁰⁰ ر - إن.

آخرًا، مثل "إنّما زيد قائم" و "إنّما القائم زيد" و "إنّما ضَرَبَ زيد عمرو يوم الجمعة أمام⁶⁰¹ الأمير قائمًا". والدليل على أنّه مفهوم لا منطوق، هو الأمانة نحو جواز إنّما زيد قائم لا قاعد⁶⁰² ومعلوم عندك أنّ المفهوم / [19و] هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق كما أنّ المنطوق هو ما دلّ عليه في محلّ النطق. ثمّ إنّ المفهوم إمّا مفهوم موافقة ويسمى فحوى الخطاب، وإمّا مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب، فالأوّل هو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمذكور، والثاني هو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا ذهنيًا،⁶⁰³ فظهر بهذا رجحان مذهب من قال: إنّها تفيده بالمفهوم.

والتحقيق أنّ القصر عبارة عن الحكمين المختلفين إيجابا وسلبا، فمن نظر إلى حكم المذكور بحيث يعتبر حكم غير المذكور كالتبع له. قال: إنّها تفيده بالمفهوم، وإن كان مفهوم الحصر بأنّما لا يتمّ إلّا بهما جميعا، ولكلّ واحد من القولين وجه وجيه / [19ظ] فاتبع ما هو أجلى⁶⁰⁴ منهما أو ابتدع ما سواهما.

المبحث الثالث [لفظ "إنّما" أيفيد القصر لغير جهالة أو إنكار المخاطب؟]

هو أنّ موضع "إنّما" تجيء فيه لخبر لا يجهله المخاطب ولا ينكره نحو قوله تعالى (إنّما يستجيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ) [الانعام، 36/6] وقولهم: ((إنّما يعجل من يخشى الفوت))، أو لما يُنزل هذه المنزلة نحو قول الشاعر:⁶⁰⁵

إنّما مصعب شهاب من الله
تجلّت عن وجهه الظلماء

فإن قلت: إذا كانت تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا ينكره لا يتصوّر فيه معنى القصر فإنّ القصر مألّف تقرير حكم صواب وردّ حكم خطأ.

قلت: لا نسلم أطراد ذلك في كلّ قصر فإنّ القصر الحقيقي يتمّ بدون اعتبار ذلك قال الله تعالى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) [20و] (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [الفاحة، 4/1]. سلّمناه لكن المراد ممّا ذكر أنّها تجيء لخبر من شأنه أن لا يجهله المخاطب ولا ينكره حتى إنّ إنكاره يزول بأدنى تنبيه، لأنّ لا يصرّ عليه. قال السكاكي: وطريق "إنّما" يسلك مع المخاطب في مقام لا يصرّ على خطئه أو يجب عليه أن لا يصرّ على خطئه، ولهذا قيل: إنّ أحسن مواقع "إنّما" هو التعريض نحو (إنّما يندكّرُ أولوا الألباب) [الرعد، 19/13].

⁶⁰¹ ر + الإمام.

⁶⁰² ر + بخلاف ما زيد إلّا قائم لا قاعد.

⁶⁰³ ر: ونفيا.

⁶⁰⁴ ر: جلى.

⁶⁰⁵ ورد هذا الشعر في 'بحث ذكر المدح' بعبارة ((ومن الأمثلة الجياد في هذا الموضع ما قاله عبد الملك بن مروان لعبيد الله بن قيس الرقيات، حيث عتب عليه في مدحه إيّاه: إنك قلت في مصعب بن الزبير: إنّما مصعب شهاب من الله ... تجلّت عن وجهه الظلماء)). نقد الشعر لقدامة بن جعفر، ص 71.

فإن قلت: قوله صلى الله عليه وسلم: ((إنما الأعمال بالنيّات)) أيّ قسم هو من القسمين المذكورين؟

قلت: الظاهر أنّه من قبيل القسم الأوّل، ويجوز أن يكون من قبيل القسم الثاني.

المبحث الرابع [لفظ "إنّما" أيّفيد قصر الأفراد أم القلب؟]

/[20ظ] إنّها تفيد قصر الأفراد كما تفيد قصر القلب بحسب اقتضاء المقام نحو "إنّما زيد قائم"، وقيل: إنّها تفيد قصر القلب فقط. والأوّل أولى وأظهر وإن كان الثاني أكثر وقوعاً في الاستعمال. وقيل: المراد منه أنّها تفيد قصر القلب فقط على وجه الأولويّة كما أنّها تفيد قصر الأفراد على وجه مجرد الجواز.

فإن قلت: فكيف يتصوّر فيها قصر القلب؟ فإنّ أصلها أن تجيء لخبر مسلّم الثبوت عند المخاطب تحقيقاً أو تقديراً.

قلت: قد عرفت الجواب عنه بوجهين آنفاً.

فإن قلت: قوله عليه الصلاة والسلام "إنّما الأعمال بالنيّات" هو من قبيل /[21و] قصر القلب أم من قبيل قصر الأفراد؟

قلت: الظاهر أنّه من قبيل الأوّل ويجوز أن يكون من قبيل الثاني.

فإن قلت: هل يجوز إفادة القصر خالياً عنهما؟

قلت: ذلك جائز بل واقع بل ظاهر أسلم لدى أهل الذوق والإنصاف سالكا في مسلك الرشد هاربا عن تكلف الاعتساف.

فإن قلت: فيهما المختار عندك أهو بطريق المفهوم؟

قلت: الظاهر أنّه بطريق المفهوم، وإليه ذهب أكثر أهل الأصول، ويجوز أن يكون بطريق المنطوق كما يجوز أن يكون مركّباً منهما على ما عرفت. /[21ظ]

تنبيه

إنّ "إنّما" بالفتح كـ"إنّما" بالكسر الهمزة في جميع ما ذكر من البيان والأحكام عند العلماء خلافاً للبعض، نحو "بلغني أنّما زيد قائم" و"إنّما يقوم زيد". فإنّها تفيد الإثبات للمذكور آخرها والنفي لما عداه، وقد يجتمعان نحو إنّما المؤمن متيقّن⁶⁰⁶ أنّما الآخرة حقّ وإنّما تيقّن الآخرة،⁶⁰⁷ شاهد الأوّل قوله تعالى (قُلْ

⁶⁰⁶ ر: متيقّن.

⁶⁰⁷ ر: نحو إنّما المؤمن متيقّن أنّما الآخرة حقّ وإنّما تيقّن المؤمن أنّما الآخرة حقّ.

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ [الكهف، 110/18] كما أَنَّ شاهدَ الثاني قوله تعالى (قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) [الأنبياء، 108/21]. واستدلَّ ذلك البعض وهو أبو حيان النحوي على أنها لا تفيد القصر بأنَّها لو كانت مفيدة له لزم أن لا يوحى إليه غير التوحيد، واللازم [22و] باطل. وأجيب عنه بمنع الملازمة فإنَّ الخطاب ههنا إِنَّمَا هو مع المشركين، والقصر قصر قلب إضافي، والمعنى ما يوحى إليَّ من أمر ربوبيَّة إلا التوحيد لا الإشراك.

فإن قلت: وكيف يكون هي بمنزلتها في ذلك، فإنَّها مختصَّة بمطانِّ المفردات كما أنَّ "إنَّمَا" بالكسر مختصَّة بمواقع الجملة الخبريَّة؟

قلت: لا استبعاد في ذلك، فإنَّ الحديث والمحدَّث عنه لما جريا بعدها ألحقت بها في ذلك.

فإن قلت: كيف يجوز اجتماع القصيرين على وجه التأسيس في كلام واحد مع أنَّهما يفيدان الإثبات للمذكور آخرًا؟

قلت: لا امتناع في ذلك، فإنَّ [22ظ] المذكور آخرًا متعدّد معنى وإن كان متّحدا لفظا، يظهر ذلك بالتأمّل⁶⁰⁸ نحو "إنَّمَا المؤمنُ يتيقَّن⁶⁰⁹ أنَّمَا الآخرة حقٌّ". فإنَّ معناه أنَّ المؤمن مقصور على الإتيان بأنَّ الآخرة مقصوره على الحقِّ لا يتعدّى إلى خلافه.

فإن قلت: أيَّ القصيرين مقدّم معنى في صورة الاجتماع؟

قلت: القصر الثاني مقدّم معنى على القصر الأوّل. فإنَّ تعقّله مقدّم على تعقّل الأوّل كتقدّم تعقّل الجزء على تعقّل الكلّ. هذا ثمَّ إنّ معنى حرف التعريف هو الإشارة إلى مدلول مدخولها مطلقا سواء كان جنسياً أو غيره نحو "الرجل خير من المرأة" والجسم متحيّز.

فإن قلت: لا شكَّ أن المتكلّم يشير باللام إلى المعنى⁶¹⁰ ويشير إليه [23و] بالاسم المعروف أيضا، فهل يظهر فرقٌ من الإشارتين؟

قلت: الفرقُ بينهما جليٌّ فإنَّ المقصود باللام هو الإشارة التابعة لتعيّن المعنى من حيث إنّه متعيّن، ولهذا لا بدّ عند ذكرها من ذكر متعلّقها، ويدخل على الأسماء التي لا يلاحظ في مدلولاتها الحضور والتعيين، ولا يدخل على أسماء الإشارة وعلى سائر الأسماء التي يلاحظ في معانيها الحضور والتعيين. ولهذا قالوا: إنّ حرف التعريف في الذي ونحوه صلة جيئت⁶¹¹ لأجل التزيين وزيادة حُسن التأدية وتيسيرها. وأمّا المقصود بالمعرّف بحرف التعريف فهو معناه سواء لوحظ فيه حضوره في الذهن أو لا.

⁶⁰⁸ ر + في.

⁶⁰⁹ ر: يتيقَّن.

⁶¹⁰ ر + المقصود.

⁶¹¹ ر + بها.

فظهر من هذا أنَّ جهة إيضاح / [23ظ] المعنى بالاسم بغير وجه⁶¹² إيضاحه باللام، فاندفع توهم التأكيد واستدراك أحد⁶¹³ الإشارتين.

[التعريف]

ثمَّ إنَّ التعريف إمَّا تعريف عهد وإمَّا تعريف جنس. فالأوَّل تعريف خصَّة من الحقيقة فردا كان أو فردين أو أكثر. إذا قيل لك: جاءني رجل أو رجلان أو رجال، تقول: أكرم الرجل أو الرجلين أو الرجال، ويسمَّى تعريف العهد الخارجي. والثاني ثلاثة أقسام؛ فالأوَّل تعريف الماهية من حيث هي ويسمَّى تعريف نفس الماهية مثلا نحو "الإنسان نوعٌ"، والثاني تعريف الماهية لا من حيث هي بل باعتبار تحقُّقها في ضمن الأفراد مع قرينة دالَّة على التعضية / [24و] ويسمَّى تعريف العهد الذهنيِّ نحو "أكلتُ الخبز وشربتُ الماء"، والثالث تعريفها في ضمن أفرادها بدون تلك القرينة فيحمل على العموم احترازا عن الترجيح بلا مرجح ويسمَّى تعريف الاستغراق نحو ((المؤمن غرٌّ⁶¹⁴ كريمٌ والمنافق خبٌّ⁶¹⁵ لنيمٌ))،⁶¹⁶ قال الله تعالى (وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) [العصر، 3-1/103]

ثمَّ إنَّ الجمع المحلي بلام الاستغراق يكون مجازا عن الجنس بحيث يفيد استغراق الأفراد كلّها مثل المفرد، نصَّ بذلك أئمة التفسير والأصول والنحو ودلَّ عليه الاستقراء، قال الله تعالى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) [البقرة، 31/2]، (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) [البقرة، 34/2]،⁶¹⁷ (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) [آل عمران 134/3]،⁶¹⁸ (وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ) [هود، 83/11]، / [24ظ] (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ) [آل عمران، 108/3] وغير ذلك أكثر من أن يضبطه القلم. فظهر من هذا أن كون استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، إذا لم يكن الجمع مجازا على ما هو الظاهر فسقط الاعتراض بتساوي استغراق الجمع لاستغراق المفرد في مثال⁶¹⁹ هذه الصور على قاعدة الأشمليَّة.

[هل يحتاج العمل إلى النية؟]

ثمَّ إنَّ من جملة القواعد الاستقرائية أنَّ مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الأحاد بالآحاد كقولك: "ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم".

⁶¹² ر: جهة.

⁶¹³ ر: أحد.

⁶¹⁴ غرٌّ: من الذي لا يفطن للشرِّ. لسان العرب لابن المنظور ((خبب)).

⁶¹⁵ خبٌّ: ضدُّ الغرِّ وهو الخداع المفسد. لسان العرب لابن المنظور ((خبب)).

⁶¹⁶ لم أقف على هذا الحديث بنفس اللفظ فقد بدَّل 'الفاجر' إلى 'المنافق'، ورد هذا الحديث باللفظ الصحيح ((المؤمن غرٌّ كريمٌ والفاجر خبٌّ لنيمٌ)) في سنن أبي داود، 167/7 (4790)؛ سنن الترمذي، 512/4 (1964).

⁶¹⁷ ورد هذا الطرف في أربع آيات: البقرة، 34/2؛ الإسراء، 61/17؛ الكهف، 50/18؛ طه، 116/20.

⁶¹⁸ ورد ذلك في ثلاث آيات كريمة، وأرقامها: آل عمران 134/3؛ آل عمران 148/3؛ المائدة 93/5.

⁶¹⁹ ر: أمثال.

فإن قلت: ما السبب الباعث على رعاية مثل هذه القاعدة؟

قلت: السبب الباعث عليها هو القصد إلى استقامة المعنى المراد/[25و] من الكلام، ولأجل هذا سقطت الاعتبارات الثلاث الآخر في أمثال هذه المقامات لفساد المعنى المراد منه بها. فظهر لك ممّا ذكر أنّ الجمع المحليّ باللام في الموضعين في قول النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إنّما الأعمال بالنيّات" يقتضي الاستغراق والانقسام.

فإن قلت: هذا غير مسلم لا نتقاضه بصور متعدّدة؛ الأولى بعمل النية لدفع التسلسل والثانية بمعرفة الله كذلك والثالثة بالبيع والشراء والنكاح والإجارة وستر العورة وهداية الطريق وإحاطة الشوك عنها ونحو ذلك، فإنّها معتبرة بدون النية.

قلت: الجواب أمّا عن الأولى فلأنّ المراد بالأعمال ههنا هو الأعمال ما عدا النية،/[25ظ] فإنّ العمل عند الإطلاق ينصرف إلى عمل غير النية. ألا ترى أنّك تقول: "ما علمت اليوم شيئاً" وإن كنت قد نويّت فيه ألف شيء، فيكون عاماً خصّ منه البعض بقريئة العرف نحو جمع الأمير الصاغة، وقد أوجب عنها بأنّها إخلاص لا يتصوّر فيها⁶²⁰ شائبة الفساد بالرياء ونحوه بخلاف غيرهما⁶²¹ من عمل اللسان وعمل الجوارح والعمل المتعلّق بالمال. ولهذا كانت ((نية المؤمن خير من عمله))،⁶²² وكانت عبادة بانفرادها بخلاف غيرها.

والتحقيق أنّ الغرض المهمّ من النية هو تمييز العبادات عن العادات وتمييز رتب العبادات بعضها عن بعض. وهذا إنّما هو حاصل/[26و] في النية حقيقة وأصاله وفي غيرها تبعاً وعرضاً، وقريب من هذا قول من قال: إنّ كل عمل غير النية ليس بمحتاج إلى النية، بل المحتاج إليها إنّما هو الأعمال التكلّيفية الشرعيّة دون الطبيعة الضروريّة والأكل⁶²³ والشرب والنوم ونحوها، لأنّها باقتضاء الجبلة⁶²⁴ لا يتوجه الخطاب نحوها. وقد أوجب عنها بأنّ حرف التعريف فيها للعهد، والمعهود ههنا هو المعهود شرعاً وهو العبادات لعدم افتقار غيرها إلى النية. وقد أوجب عنها أيضاً بأنّ الكلّ يصحّ بغير نية حكاه ابن المنذر عن الأوزاعي وغيره./[26ظ]

فإن قلت: لو كانت كلّ عبادة بالنية يلزم منه نسخ الكتاب بالخبر الواحد فقد صرّح بعض الائمة بأنّ نسخ الكتاب بالسنة المتواتر لا يجوز أيضاً.

⁶²⁰ ر: فيه.

⁶²¹ ر: غيرها.

⁶²² السنن الصغير للبيهقي، ١/١٢ (٥)؛ المعجم الكبير للطبراني، ٦/١٨٥ (٥٩٤٢).

⁶²³ ر: كالأكل.

⁶²⁴ جبلة: طبيعة الشيء وأصله وما بُني عليه. لسان العرب لابن المنظور ((جبلة)).

قلت: إِنَّ النسخ ههنا بقوله تعالى (فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) [زمر، 3-2/39]. وقوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) [البينة، 5/98] وغير ذلك من الحجج القاطعة. والحديث إنما ورد بيانا وردًا أو إرشادا إلى طريق الحق، والصواب على أَنَّ المختار عند العلماء جواز نسخ الكتاب بالسنة ووقوعه. وقد عرفت أَنَّ هذا الحديث متواتر معنى فلا يكون أقلّ / [27و] من المشهور، ويجوز نسخ الإطلاق بالخبر المشهور عند الحنفية. وقوله تعالى (أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [البقرة 43/2]،⁶²⁵ وقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) [آل عمران، 97/3]، وقوله (فَلْيُصِمُوا) [البقرة 185/2] إنما هو من قبيل المطلق في شأن القصد والنية.

وأما الجواب عن الثانية فلأنَّ المعرفة هي كالنية في حصول الغرض المهم من النية، وقريب من هذا قول الفقهاء: هبة كلّ النصاب من الفقير مجزئة وإن كانت بغير نية، لأنّ المبتغى بها هو وجه الله الكريم فتكون الهبة مجازا عن الصدقة، وهي غير النية. فظهر مما ذكر ضعف / [27ظ] قول من قال: إنّ المعرفة والخوف والرجاء والتسبيح وسائر الأذكار والأذان والتلاوة مستمرة لله بصورها، لا يحتاج شيء⁶²⁶ منها إلى نية التقريب⁶²⁷ بل إلى مجرد القصد إليه. ولهذا لما كان الركوع والسجود في الصلاة غير ملتبسين بغيرهما لم يجب فيهما⁶²⁸ ذكر بخلاف القيام والقعود في التشهد فإنّ كلا منهما ملتبس بالعادة فوجب في القيام القراءة وفي القعود التشهد لتمييزا عن العادة. واستدلّ البعض على استغناء المعرفة عن النية بأنّها⁶²⁹ لو توقفت عليها لزم من ذلك تحصيل الحاصل.

أما الملازمة فلأنّ النية هي قصد المنوي / [28و] بالقلب وقصد القلب نحوه وتوجّهه إليه⁶³⁰ بدون تصوّره أصلا هو طلب مجهول مطلق، وطلب المجهول المطلق محال لامتناع توجّه القلب نحو المجهول المطلق، فلو توقفت عليها لزم منه أن يكون الإنسان عارفا بالله قبل معرفته وهو محال بالضرورة، ولمانع أن يمنع الملازمة بأن يقول: إنّ للمعرفة اعتبارين؛ أحدهما اعتباره بوجه ما، ثانيهما اعتباره بوجه أوضح. فالمعرفة بوجه ما تنقدّم على النية، والنية تنقدّم على المعرفة بالوجه الأوضح، فلا يلزم منه تقديم⁶³¹ الشيء على نفسه، ولا تحصيل الحاصل كما ترى. واعتراض / [28ظ] أيضا بأنّ المراد من المعرفة إن كان هو مطلق الشعور فمسلّم، وإن كان هو المعرفة بحسب النظر في الدليل فلا نُسَلَم، لأنّ كلّ ذي عقل يشعر مثلاً بأنّ له من يدبره. فإذا أخذ في الدليل عليه ليتحقّقه لم تكن النية حينئذ محالا.

⁶²⁵ ورد ذلك في ثلاث آيات، وأرقامها: البقرة، 43/2؛ البقرة، 83/2؛ البقرة، 110/2.

⁶²⁶ ر - شيء.

⁶²⁷ ر: تقرب، وهو الأصح، والله أعلم.

⁶²⁸ ر: فيها.

⁶²⁹ ر: فإنها.

⁶³⁰ ر - إليه.

⁶³¹ ر: تقدم.

ولقائل: أن يمنع الاستحالة أيضا على تقدير أن يكون المراد من المعرفة هو مطلق الشعور بناء على أن المراد من المعرفة بالله ههنا هو التصديق به لا إدراكه على وجه التصور، فإنه حاصل للكفار. قال الله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا هُمْ أَكْثَرُ عِلْمًا يَعْرِفُونَ / [29و] أُنَبِّئُكُمْ) [البقرة، 146/2]،⁶³² ومعلوم عندك بالضرورة أن منهم غير مؤمنين فالنية تحتاج إلى تصور المنوي لا إلى التصديق به. وإن كان المراد من المعرفة التصور فالتصور اعتباران؛ أحدهما اعتباره بوجه ما، وثانيهما اعتباره بوجه أكمل منه على ما عرفت آنفا، فلا يلزم منه محال حينئذ أيضا. وأما الاستدلال على ذلك يلزم⁶³³ الدور والتسلسل. فقد أومأنا إليه في أثناء بيان صور النقض فافهم.

[هل النية تؤثر الأعمال؟]

وإن شئت في هذا المقام تفصيل الكلام، والاطلاع على حقيقة المرام، فاستمع لما يلقي إليك. واعلم [29ظ] أولا أن الإيمان يقال عند الناس على معاني كثيرة، فيقال على نفس التصديق بالله وصفاته،⁶³⁴ على⁶³⁵ هذا التصديق مع الإقرار، وعلى المعرفة بالله، وعلى معرفة الله وبما جاء به الرسل إجمالا، وعلى الطاعات وعلى التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان وعلى كلمتي الشهادة. وثانيا أن الإيمان مأمور به وكل ما مأمور به مقدور واختياري وقصدي وإلا لما وقع التكليف به ولما يثاب به أحسن الثواب. فالإيمان بالله لا بد له من اختيار وقصد، وهو المراد من النية ههنا. ولذلك [30و] قال بعض العلماء: إن التصديق أمر اختياري، هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا⁶³⁶ حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا.

فإن قلت: قد ذكر بعض أهل الاستدلال أن التصديق إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها، فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية، فكيف يصح الأمر بالإيمان؟

قلت: سلمنا ذلك لكن صح باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع [30ظ] واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية. هكذا الجواب في نظائره من صحة الأمر بالعلم وبالمحبة وبالرضى والبغض ونحو ذلك من المأمور به الغير الاختياري.

⁶³² ورد ذلك في آيتين كريمتين، وأرقامهما: البقرة، 146/2؛ الأنعام، 20/6.

⁶³³ ر: بلزوم.

⁶³⁴ ر: بصفاته.

⁶³⁵ ر: وعلى.

⁶³⁶ انتقل نظر ناسخ (ر) إلى لفظ (اختيارا) الثان، فلم يكتب ما بين الأول والثاني.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته ههنا يخالف لما ذكرته في مطلع الكلام⁶³⁷ من أن المعرفة بالله هي كالنية في حصول الغرض المهم من النية.

قلت: سلمناه لكن لا مخالفة بينهما في الواقع، فإن الكلام ههنا إنما هو بحسب مقتضى المحاورة وموجب المناظرة والإلزام كما أن الكلام هناك إنما بحسب الواقع والبرهان، فإذن لا مخالفة بينهما في التحقيق. وأما الجواب عن النقض بالصورة الثالثة⁶³⁸ فقد عرفته/[31و] في ضمن الجواب عن النقض بالصورة الثانية فلا حاجة إلى الإعادة. وقد أجيب عنه أيضا بأن النية لا تحتاج إليها في شيء من غير المقاصد التي لا بدّ فيها من نية التقرب بالاتفاق، وقد أجيب عنه بأن حرف التعريف في الاعمال إنما هو للعهد لا للاستغراق الحقيقي، والمعهود ههنا شرعا هو العبادات لعدم افتقار غيرها إلى النية. وحكي الطبري في أحكامه أن ((الأعمال المباحة إذا اقترنت بها نية جميلة بأن يأكل ليتقوى على الطاعة، ونكح ليُسْتَعَفَ ونحو ذلك كانت عبادة وقربة، فإذا خلت منها لم تكن عبادة)).⁶³⁹/[31ظ]

فإن قلت: فما المراد من النية ههنا أهي نية التقريب⁶⁴⁰ والإخلاص أو هي قصد العمل والفعل؟

قلت: تحقيق ذلك مبني على بيان أصل، وهو أن الأعمال إما عبادات وإما وسائل إليها وإما مباحات، فالأولى لا بدّ فيها من نية التقريب⁶⁴¹ والإخلاص.

فإن قلت: ليست النية في من نوى أن يصلي ظهر اليوم مثلا لا⁶⁴² قصد العمل، فكيف يشترط لها نية التقريب؟⁶⁴³

قلت: إنها قصد العمل المخصوص ظاهرا لكنها نية التقرب في التحقيق، لما تقرّر في موضعه من أن الإطلاق في المتعين تعيين.

والثانية اختلف القوم فيها/[32و] فقال بعضهم: لا بدّ لها من القصد إليها كما قال الآخر منهم:⁶⁴⁴ لا يشترط لها ذلك كالوضوء والغسل. نعم لا بدّ للوضوء في كونه عبادة وقربة من النية بالاتفاق.

والثالثة لا يشترط لها ذلك من حيث النظر إلى ذواتها، وأما من حيث النظر إلى كونها عبادة وقربة فلا بدّ لها منها. فعلم ممّا ذكر أن محلّ النزاع بين الفريقين هو الوسائل لا العبادات ولا المباحات.

⁶³⁷ يشير المؤلف هنا إلى [22و].

⁶³⁸ ر: الثانية.

⁶³⁹ الإعلام بقوائد عمدة الأحكام لابن الملّقن، 1/194؛ غاية الأحكام للطبري، 1/537 (1356).

⁶⁴⁰ ر: تقرب، وهو الأصح، والله أعلم.

⁶⁴¹ ر: تقرب، وهو الأصح، والله أعلم.

⁶⁴² ر: إلا.

⁶⁴³ ر: تقرب، وهو الأصح، والله أعلم.

⁶⁴⁴ ر - منهم.

فإن قلت: قد تقرّر أنّ مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، فما معنى قول بعض الفقهاء: يحتاج في الصلاة إلى ثلاث نيات؛ نية الصلاة والنية التي دخل بها ونية الإخلاص.

قلت: [32ظ] لا يلتفت إليه أو يحمل على التفصيل بأن يُقصد فعل الصلاة، ثم يستمرّ على ذلك القصد حقيقة أو حكماً مبتغياً بها وجه الله⁶⁴⁵ الكريم. لكن لا يخفى عليك أنّه لا يخلو⁶⁴⁶ عن نوع تكلف وتعسف.

فإن قلت: هل التروك لا بدّ لها من النية؟

قلت: قالوا: لا يشترط النية في ترك المعاني. لكن أقول: المختار ههنا هو التفصيل بأن يقال: التروك إمّا كفّ النفس فهو كالفعل في الاحتياج إلى النية، ولهذا قيل: إنّ التروك من أفعال القلوب. قال الله تعالى (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) [النازعات، 41-40/79] وأنت [33و] تعلم أنّ الثواب لا بدّ له من نية، ولأجل هذا قيل: إذا خطر بباله معصية فكفّ نفسه عنها لله تعالى أنيب على ذلك. وإمّا عدم الفعل بحسب وصفه باستمراره وعدم استمراره فهو كذلك لأنّه داخل تحت⁶⁴⁷ الإرادة والقدرة، ولهذا قيل: المختار أنّه لا تكليف إلّا بفعل، والمكلف به في النهي فعل وهو كفّ النفس عن الفعل. فعلم من هذا أنّ قول من قال: "وأما المتروك⁶⁴⁸ فهي وإن كانت فعلاً⁶⁴⁹ كفّ، لكن لا يطلق عليها لفظ العمل." فهو محلّ تأمل وفكر. وذكر ابن دقيق العيد في شرح العمدة: إنّ فعل⁶⁵⁰ [33ظ] القلب يطلق عليه عمل، وإن كان الأسبق إلى الفهم: تخصيص العمل بأفعال الجوارح.⁶⁵¹

والتحقيق أنّ التروك لو⁶⁵² كان غير عمل وغير محتاج إلى النية لما احتاج الصوم إلى النية ولما كان مثاباً عليه فإنّ الصوم إمساك، وحاصل الإمساك هو ترك المفطرات الثلاث وإنّ الثواب لا يحصل بدون النية، لكن ذلك باطل يقتضي⁶⁵³ هذا الحديث: ((الصوم لي وأنا أجزي به)).⁶⁵⁴

⁶⁴⁵ ر + تعالى.

⁶⁴⁶ ر : لا يخلو، وهو الأصح، والله أعلم.

⁶⁴⁷ ر + القصد والاختيار وإمّا عدم الفعل من حيث هو هو فهو لا يحتاج إلى نية لكونه داخل تحت.

⁶⁴⁸ ر: التروك.

⁶⁴⁹ ر: فعل.

⁶⁵⁰ وقعت عبارة (إنّ فعل) في نسخة (س) مرتين.

⁶⁵¹ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، 61/1؛ وقعت عبارة (ولكنّ) بدلا من (وإن كان) في إحكام الأحكام.

⁶⁵² ر: وإن.

⁶⁵³ ر: بمقتضى.

⁶⁵⁴ ((يقول الله عزّ وجلّ: الصوم لي وأنا أجزي به، يدع شهوته وأكله وشربه من أجلي...)). صحيح البخاري، ص 1849 (7492)؛ صحيح مسلم، 511/1 (1151).

[هل يمكن أن يصار إلى المجاز في حديث النية]

هذا ثم إن ههنا أبحاثاً تتعلق بالأصول لا بُدَّ من التنبيه⁶⁵⁵ عليها. قال أهل الأصول: [34و] إنَّ نحو الأعمال والخطأ والنسيان غير مرفوع⁶⁵⁶ فصار مجازاً عن حكمه، ثم قال بعضهم: إنَّ ذلك الحكم ثابت بطريق الحذف، كما قال البعض الآخر منهم: إنَّه ثابت بطريق الاقتضاء. فأقول: أعترض على قولهم من وجوه؛

الأوّل أنَّ كلّ واحد من القول بالمجاز والقول بالحذف يقتضي الاستغناء عن الآخر. وهكذا حال القول بالاقتضاء مع أنَّ اعتبار المقتضى لا يظهر ههنا، فإنَّهم قد صرَّحوا بأنَّ المقتضى صار بحكمه حكم النصِّ. فمعلوم عندك أنَّ اعتبارها⁶⁵⁷ [34ظ] لا يظهر فيما نحن بصدد، لأنَّ المقتضى ههنا حكم وليس يظهر هنا أنَّ للحكم حكماً اللهم إلا أن يخصَّص هذا المصرَّح به ببعض أقسام المقتضى بناء على أنَّه أعمُّ. فإنَّه لازم تقدّم⁶⁵⁸ مقدَّر يتوقَّف عليه استقامة معنى الكلام مطلقاً سواء كان ذلك التوقَّف لغوياً أو عقلياً أو شرعياً كالبيع في نحو "أعتق عبدك عني بألف"، فإنَّه يتوقَّف عليه صحّة هذا الكلام شرعاً. فصار كأنَّه قال: "بع عبدك عني وكن وكيلي في الإعتاق".

والثاني أنَّ الأمر لو كان كذلك لامتنع اجتماعهما⁶⁵⁹ في القصد والإرادة ههنا [35و] على ما هو شأن الحقيقة والمجاز.

والثالث أنَّ الحال لو كانت كما ذكرنا لاستلزم كلّ مقتضى مجازاً.

والرابع أنَّ المقتضى بصيغة⁶⁶⁰ اسم المفعول يصحَّح معنى المقتضى لصيغة اسم الفاعل بحيث لا يبطله. فلو قلنا: ههنا بالاقتضاء مع القول بالمجاز لعاد الأمر على موضعه بالنقض والإبطال، وفي ذلك إبطال المقتضى أيضاً. وقس على هذا الحال المحذوف ومنهم من لا يفرِّق بين المقتضى والمحذوف. ولهذا قال: بعموم المقتضى بين المقتضى والمحذوف، وهو أقرب إلى الصواب. [35ظ] وأمّا القول بعدم العموم فمجرد اصطلاح حال عن الاطلاع على أسرار الأمور ودقائقها بناء على أنَّ⁶⁶¹ العموم صيغة⁶⁶²

⁶⁵⁵ س: النية.

⁶⁵⁶ يشير المؤلف بذلك إلى حديث مرفوع: ((رفع عن أمتي والنسيان)). معاني الأخبار للكلاباذي، ص 454، أخرج هذا الحديث ابن ماجه في سننه بالفاظ مختلفة، 659/1 (2043)؛ والحاكم في المستدرک، 216/2 (2801).

⁶⁵⁷ ر: اعتبار هذا.

⁶⁵⁸ ر: مقدم.

⁶⁵⁹ ر: اجتماعها.

⁶⁶⁰ ر: بصفة.

⁶⁶¹ ر - أن.

⁶⁶² ر: وصيغة.

لفظ لا صيغة معنى اصطلاحاً. ونظير هذا الاختلاف هو الاختلاف في تخصيص العلة وفي عدمه، وكذا القول بعدم تخصيص دلالة النص.

والخامس لا شك أنّ الإعناق في نحو "اعتق عبدك عني بألف" مستمرّ معناه الأصلي، فلو كان مجازاً لما استمرّ عليه.

والسادس أنّ كلّ واحد من القول بالمجاز والقول بالحذف والاقتضاء لو كان حقاً ههنا لكان هذا مثل الكلام من [36و] باب التأكيد والاستدراك، وإنّه باطل قطعاً.

والسابع أنّه لو كان من باب المجاز لزم تحقّق المجاز بدون تحقّق قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقيّ بشهادة فحوى الكلام عند الرجوع إلى سبيل الذوق والإنصاف احترازاً عن السلوك في طريق المكابرة والاعتساف. ألا ترى أنّ معنى قولك: "غلام زيد جاءني" لا يتمّ بدون اعتبار معنى المضاف مع أنّ المضاف إليه مستمرّ على معناه بلا شبهة.

وأقول: الجواب عن هذه الاعتراضات بوجهين؛

الأوّل/[36ظ] أنّ المجاز ههنا محمول على المجاز بالحذف لا على المجاز اللغويّ، والدليل على هذا هو تسمية ذلك البعض "هذا المقدّر بالمحذوف". ويقوّي هذا الجواب تصريح بعض أصحاب الحديث بأنّ المضاف قد حذف ههنا وأقيم المضاف إليه مقامه.

الوجه الثاني أنّ المقتضى لمّا شابه المعنى المجازي في كونه نصب عين الجنان ويتوجّه⁶⁶³ النظر على وجه الإمعان أطلق لفظة المجاز على سبيل التشبيه والمسامحة لعدم اشتباه المقصود من [37و] الكلام على من كان له أدنى مسكة من ذوق البصائر. لكن لا يخفى عليك أنّ هذه الأمور⁶⁶⁴ اعتبارات زائدة على قدر الحاجة بعيدة عن المرام بمراحل، وليست بخالية عن التخلّلات والتعسّفات على ما ترى وتشهد بذلك.

[كيف نقدّر متعلّقاً]

فإن قلت: فما المختار عندك ههنا؟

قلت: المختار عندي ههنا هو أن يجعل متعلّق الجارّ والمجرور أمراً مناسباً للمقام خالياً عن القول بالمجاز والاقتضاء بشهادة فحوى الكلام لدى الرجوع إلى الاستعمال إلى⁶⁶⁵ الذوق والعدل والإنصاف.

⁶⁶³ ر: ومتوجّه.

⁶⁶⁴ ر: للأمور.

⁶⁶⁵ ر: وإلى.

يقوّي/[37ظ] هذا الكلام ههنا قول من قال: ولا بدّ من محذوف يتعلّق به الجار والمجرور. فقول: "يعتبر"، وقول: "مكمل"،⁶⁶⁶ وقول: "يصح"، وقول: "يكون"، وقول: "يستقر" إلى غير ذلك من الفضيلة والاعتداد والثواب.

فإن قلت: قوله عليه الصلاة⁶⁶⁷ والسلام "بالنيّات" ظرف مستقرّ، والظرف المستقرّ يكون متعلّقه من الأفعال العامّة على ما تقرّر في موضعه، فكيف يجوز أن يجعل متعلّقه خاصّا كالاعتبار والكمال ونحوهما؟

قلت: النحاة إنّما يقدّرون متعلّق الظرف المستقرّ عامّا إذا/[38و] لم يوجد له قرينة الخصوص احترازا عن الترجيح بلا مرجّح، وعملا بشهادة استقامة معنى الكلام. أمّا إذا وجدت قرينة دالّة على تعيّن المحذوف فيجوز أن يقدّر متعلّقه خاصّا، بل واقع بل واجب لرعاية حقّ المقام. ولهذا قدّر الزمخشريّ في بيان البسمة متعلّق الجارّ والمجرور فعلا خاضا، فقال: تقديره بسم الله أقرأ أو أتلو، لأنّ الذي يتلوا التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل، فقال: بسم الله والبركات،⁶⁶⁸ كان المعنى: بسم الله أحلّ وبسم الله ارتحل، ولم/[38ظ] يلتفت إلى تقدير الابتداء ههنا مع أنّه⁶⁶⁹ المشهور عند النحاة لخلوّه عن رعاية خصوصيّة المقام وعن توفية حقّها إيّاها كما ينبغي على ما ينبغي.

فإن قلت: هل في تقدير متعلّقه عامّا أو خاصّا نجاة عن تكلف حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وعن ارتكاب القول بالمجاز؟

قلت: نعم كما أومأنا إليه آنفا وفي ذلك خلاص عن ارتكاب خلاف الظاهر أيضا. بيان ذلك أنّا إذا قدّرنا المضاف، وقلنا: "إنّما اعتبار الأعمال بالنيّات" مثلا فالظرف لا يخلو من أن يكون متعلّقا بالاعتبار أو بالمحذوف/[39و] أو لا يكون متعلّقا بشيء أصلا. وكلّ منها مردود؛ أمّا الأوّل فلاّنه يستلزم أن يكون المبتدأ بلا خبر مع خروج الكلام عن معناه المقصود، فمثل هذا يكون تغييرا وتحريفا لمعنى الكلام، ولا يكون بيانا له. وأمّا الثاني فلاّنه يستلزم ارتكاب زيادة الحذف مع غثاثة اللفظ ورثاثة المعنى. وأمّا الثالث فلاّنه يستلزم خلاف النقل والعقل ولاستعمال مع إباء معنى الحديث عن ذلك إباءً ظاهرا.

فإن قلت: أيّ التقديرات أرجح؟

⁶⁶⁶ ر: تكمّل.
⁶⁶⁷ ر - الصلاة.
⁶⁶⁸ ر - والبركات.
⁶⁶⁹ ر + هو.

قلت: إن كنت تطلب ههنا الجزم واليقين فلا سبيل إليه، وإن كنت ترضى بالظن والإقناع فكل واحد منهما أرجح عند قائله، فـ(كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [المؤمنون، 53/23].⁶⁷⁰ [39ظ]

فإن قلت: أيها أرجح عندك؟

قلت: الأرجح عندي أن يقدر متعلقه حاصلًا.

فإن قلت: فكيف تقول ذلك مع أن عين العمل ليست بمختصة بالنية لحصولها بدونها.

قلت: لا استبعاد في ذلك إذ للشرع أن يجعل الوجود⁶⁷¹ حسا معدوما شرعا على ما تقرّر في موضعه. والنبى صلى الله عليه وسلم إنّما بُعث لبيان الشرائع والأحكام أصالة لا لبيان الحقائق والأعيان. وكل أحد يتكلم بلسانه، ولسان صاحب الشرع هو التكلم⁶⁷² عن طريق الشرع ليفيد كلامه حكما شرعيا. فإذا تقرّر هذا أقول: الشرع قد جعل [40و] العمل الحاصل حسا إذا كان بغير نية غير حاصل شرعا بيانا لأسرار الشرع وحكمه ورعاية للمصالح.

فإن قلت: سلّمنا أنّ ذلك ليس ببعيد شرعا، لكنّه بعيد لغة. فإنّ الناس لا يحصل لهم بيان المراد من الكلام حينئذ.

قلت: لا نسلم ذلك، أما أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فهم أهل الشرع، فحصل لهم بيان المراد منه شرعا، وبيان عدم الاعتداد بالحصول اللغويّ الحسيّ أيضا. وأما غيرهم فقد حصل لهم ذلك بالتبليغ والتفسير والترجمة. والمشهور أنّهم كانوا يسألونه عن معنى كلامه كثيرا، والظاهر أنّ سؤالهم قد كان عمّا يتعلّق بشأن الشرع لا عمّا يتعلّق بأمر اللغة. فكيف يسألونه عنه وأنهم [40ظ] عارفون باللغة حقّ معرفتها. ومن نظر فيما ذكرنا بعين الرضاء فيها ونعمت. ومن لم يرض بما فيه فليأت بأحسن منه أو⁶⁷³ مثله. فإنّي بالعجز⁶⁷⁴ والقصور لمعترف، ومن تيار بحار الفضلاء لمعترف.

[الأقوال عن المقدّر]

ثم إنّ المشهور عند الحنيفة أنّ القدر⁶⁷⁵ ههنا هو الثواب كما أنّ المقدّر ههنا هو الصّحة عند الشافعية. فالثواب جزاء الطاعة، والطاعة فعل المأمور به. وحصول الثواب للمطيع إنّما هو بفضل الله

⁶⁷⁰ ورد ذلك في آيتين كريمتين، وأرقامهما: المؤمنون، 53/23؛ الروم، 32/30.

⁶⁷¹ ر: الموجود.

⁶⁷² ر: المتكلم.

⁶⁷³ ر: و.

⁶⁷⁴ ر: عاجز.

⁶⁷⁵ ر: المقدّر.

تعالى وكرمه لا بعمل العبد. قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لن يدخل أحدكم الجنة بعمله))⁶⁷⁶. وأما قوله تعالى (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [النحل، 32/16] فإنما هو ورد على سبيل إضافة الأمور / [41و] إلى الأمارات والأسباب العادية تيسيرا وتسهيلا على العباد، فلا ينافي الحديث المذكور.

وأما الصحة فقوله: على معان⁶⁷⁷ كثيرة لكن المناسب لما نحن نصدده هو أحد الأمرين؛ أما الإجزاء أو دفع وجوب القضاء.

فإن قلت: فكيف يصح أن يكون الأعمال ههنا مجازا عن الحكم وكون الصحة بمعنى الإجزاء وبمعنى دفع وجوب القضاء لم يكن في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل إنما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين، ولهذا قال البعض: إن ليس ههنا مجاز لغوي.

قلت: لا استبعاد في ذلك، فإن نفس الإجزاء / [41ظ] ثابت مطلقا سواء وضعت له لفظة الصحة أو لا. فالتأخر عن عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما هو كون الإجزاء موضوعا له لا نفس الإجزاء، وكلامنا في الثاني لا في الأول.

فإن قلت: كون الفعل مجزئا بعد ورود أمر الشرع به هو مثل كون الشخص مؤديا وتاركا يحكم به العقل بواسطة الحس كما يحكم بكون زيد متحركا حين مشيه إلى مكان، فلا يكون من الأحكام الشرعية فلا يتم التقريب.

قلت: قد تمّ التقريب، فإن الإجزاء شرعي بمعنى أن كون⁶⁷⁸ الفعل مجزئا إنما هو مأخوذ من قبل الشرع لا من قبل مجرّد العقل. ولهذا شرط له النية وغيرها على أن⁶⁷⁹ / [42و] الغرض ههنا إنما هو توجيه كلامهم بقدر الوُسع والإمكان، لا تحقيق مدّعاهم على سبيل البرهان. وقد يحقّق عندك أنّ الثواب والصحة متغايران فهما، لكنهما يجتمعان في التحقيق يفترقان فيه، فصورة اجتماعهما فيمن صَلَّى صلاة الظهر مثلا مخلصا خاليا عن الشوائب فإنّها صحيحة ويثاب عليها. وتوجد الصحة بدون الثواب فيمن صلاها مخلصا ظاهرا أنّه متوضّي ولم يكن له وضوء، فإنّها⁶⁸⁰ يثاب عليها وليست بصحيحة لكونها غير مجزئة ولا دافعة لوجوب القضاء، بل يجب عليه القضاء. وهذا معنى قول الفقهاء: إنّ الثواب يتعلّق بصحة العزيمة، / [42ظ] والجواز يتعلّق بركن العمل وشرطه. فمن توضّأ بماء خبس فلم يعلم حتّى صَلَّى، لم يجز لفقد شرطه واستحقّ الثواب لصحة عزمته.

⁶⁷⁶ ورد هذا الحديث في الصحيحين بألفاظ مختلفة. صحيح البخاري، ص 1609 (6464)؛ صحيح مسلم، 2/1295 (2816) وورد بنفس الألفاظ أيضا، ولا تعارض بين هذا الحديث والآية المذكورة في عمدة القاري للعيني، 319/1.

⁶⁷⁷ ر - معان.

⁶⁷⁸ ر: يكون.

⁶⁷⁹ ر - أن.

⁶⁸⁰ ر + صحيحة ولا يثاب عليها وقد يوجد الثواب بدون الصحة كمن توضّأ بماء غير طاهر ولم يعلم بنجاسة الماء فإنّها .

واستدلّت الحنفية على مدّعاهم:

أولاً بأنّ الثواب ثابت بالاتفاق، إذ لا ثواب بدون النية. فنوقض بنفس النية، فإنّها يثاب عليها بدون النية، وإلا يلزم الدور أو التسلسل.⁶⁸¹ وأجيب عنه أولاً بأنّ النية مستثناة من العمل عرفاً. ألا ترى أنّك تقول: ما عملت اليوم شيء وإن كنت قد نويت فيه شيء كثيراً، فيكون عامّاً قد خُصّ منه البعض بقرينة العرف.

وثانياً بأنّ النية إخلاص، والإخلاص لا يحتاج إلى [43و] إخلاص آخر لاستغنائه عنه بذاته، ولئلا يلزم تحصيل الحاصل بخلاف غيره من الأعمال. قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: ((نية المؤمن خير من عمله)).⁶⁸²

وثالثاً بأنّ العمل لو حُمِلَ على الثواب لكان باقياً على عمومته، إذ لا ثواب بدون النية أصلاً بخلاف لو حمل على الصحة. فإنّ بعض الأعمال يصحّ بدون النية كالبيع والنكاح وغيرهما.

واعترض عليه أولاً بالنقض المذكور، وأجيب عنه أيضاً بالجواب المذكور. وثانياً بأنّنا لا نُسلّم بقاء عموم العمل، فإنّ نحو الوضوء قد خرج عنه لعدم احتياجه إلى النية عندكم. وأجيب [43ظ] عنه بأنّ هذا الاعتراض غير موجّه على قانون المناظرة لعدم تعلّقه محلّ النزاع، إذ لا ندّعي عموم العمل كيف ما اتّفق حتّى يتوجّه عليه ذلك الاعتراض، بل ندّعي العمل المقترن بالنية على تقدير حمله على الثواب. ولا شكّ أنّ نحو الوضوء وسائر المباحات إذا اقترن بالنية يثاب عليه، ويدخل تحت عموم مثل هذا العمل.

واستدلّت الشافعية على مدّعاهم بأنّ اعتبار الصحة ههنا أولى بناء على أنّ المقصود الأهمّ من بعثة النبيّ صلى الله عليه وسلّم إنّما هو الأحكام أصالة. فيكون اعتبار الصحة أقرب إلى الفهم، فيكون المعنى أنّ "صحة الأعمال" [44و] لا تكون إلا بالنية، فلا يجوز الوضوء بدون النية.

فإن قلت: إنّ الصحة ليست من الأحكام الشرعيّة.

قلت: إنّها منها على ما مرّ تقريره.

فإن قلت: إنّ الثواب من الأحكام أيضاً.

قلت: نعم، لكنّ المتبادر من الأحكام هو الأحكام الدنيويّة لا الأحكام الأخرويّة، فيكون أرجح.

فإن قلت: هل صحة الأعمال غير صحة العبادات؟

⁶⁸¹ ر: والتسلسل.

⁶⁸² السنن الصغير للبيهقي، ١/١٢٠ (٥)؛ المعجم الكبير للطبراني، ٦/١٨٥ (٢٠٩٤٢).

قلت: نعم، فإنَّ صحَّتها هي ترتَّب الأثر المطلوب منها عليها، كما أنَّ صحَّة العبادات هي الإجزاء أو دفع وجوب القضاء على ما تحقَّقه. وثانياً بأنَّ اعتبار الصحَّة أقرب إلى رعاية مفهوم الحديث من اعتبار الثواب، فإنَّ نفي /[44ظ] الصحَّة أقرب إلى نفي العمل من نفي الثواب. فإنَّ الأصل هو العمل ثمَّ صحَّته ثمَّ ما عداها. وأجيب بأنَّ ما ذكر هو اعتبار المفهوم، والمفهوم لا اعتبار له عندنا، فلا يفيد ظناً، ولا إلزاماً فضلاً عن التحقيق. واليقين على أنَّنا نقول: لا نسلم كون الثواب بعد الصحَّة، فإنَّ الثواب قد يوجد بدون الصحَّة على ما عرفت.

والتحقيق أنَّ المقصود ههنا إنَّما هو أحد الأمرين؛ إمَّا الظن وإمَّا اليقين. فإنَّ كان المطلوب ههنا هو الأوَّل فكلَّ واحد من الدليلين لكلَّ واحد من الفريقين يفيد عنده الظنَّ بما ادَّعاه،⁶⁸³ لكنَّ المناسب لمباحث الاجتهاد والأحكام والفقه هو الأوَّل، /[45و] لا سيَّما في مواضع الغموض والإشكال والإجمال والإبهام شكراً لله تعالى سعي كلَّ واحد⁶⁸⁴ منهما بعفوه وكرمه، وأدخله الجنَّة برحمته وفضله.

فإن قلت: هل يجوز اعتبار أمر آخر غير ما اعتبره الفريقان ههنا؟

قلت: نعم على ما مرَّ تحريره.

فإن قلت: كيف يصحَّ هذا وقد قال الناس: لا يجوز إحداث قول آخر بعد تقرير الأقوال.

قلت: سلّمنا ذلك، لكن هذا اعتبار قول من تلك الأقوال المقرّرة، لا إحداث قول آخر بعدها. فالأوَّل متفق عليه بخلاف الثاني، فإنَّه مختلف فيه. ومما يناسب ما ذكرنا أنفاً بحث /[45ظ] الاجتهاد وما يتعلّق به.

[تعريف وشرط الاجتهاد]

والاجتهاد في اللّغة هو تحمل الجهد والمشقة في أمر، يقال: اجتهد فلان في حمل حجر البرادة، ولا يقال: اجتهد في حمل النارنجة. وفي الاصطلاح هو ((استقراغ الفقيه⁶⁸⁵ الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيّ)).⁶⁸⁶ قولنا: "استقراغ الوسع" معناه بذل تمام الطاقة لتحصيل ظنٍّ بحيث يحسّ من نفسه العجز عن المزيد عليه، وهو كالجنس. وقولنا: "الفقيه" احتراز⁶⁸⁷ عن استقراغ⁶⁸⁸ غير الفقيه، وقولنا: "لتحصيل ظنٍّ" إذ لا اجتهاد في القطعيّات. وقولنا: "بحكم شرعيّ" ليخرج بما في طلب غيره من الحسيّات والعقليّات.

⁶⁸³ ر + وإن كان هو الثاني فكل قاصر عما إذا ادّعاه.

⁶⁸⁴ ر: أحد.

⁶⁸⁵ ر - الفقيه.

⁶⁸⁶ بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 288/3؛ مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب، ص 1203.

⁶⁸⁷ ر: احترازاً.

⁶⁸⁸ ر: استغراق.

فإنّه بمعزل⁶⁸⁹ عن مقصودنا في هذا المقام. والفقير/[46و] هو الموصوف بالفقه، وهو ((معرفة النفس ما لها وما عليها)).⁶⁹⁰ فظهر من هذا أنّ للاجتهاد ركنين وهما المجتهد والمجتهد فيه. فالمجتهد هو من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور، والمجتهد⁶⁹¹ هو حكم ظني شرعي عليه دليل.

وأما شرط الاجتهاد فهو معرفة ثلاثة أمور؛ الكتاب والسنة والقياس. أما المراد من معرفة الكتاب فهو معرفته بمعانيه لغة وشرعية وبأقسامه من العام والخاص وغيرهما. وأما المراد من الكتاب هو قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام، والمعتبر هو العلم بمواقعها⁶⁹² بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب. وكذا المراد/[46ظ] من السنة قدر ما يتعلق بالأحكام.

وأما المراد من معرفة السنة معرفتها بمتنها وسندها، وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أنّ البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائل، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم كالبخاري ومسلم وغيرهما رحمهم الله تعالى. ولا يخفى عليك أن المراد من معرفة متن السنة هو معرفتها بمعانيها لغة وشرعية وبأقسامها من العام والخاص وغيرهما.

وأما المراد من معرفة القياس فهو معرفته بأركانه وشروطه وأقسامه والمقبول منه والمردود منه، كلّ ذلك ليتمكن من الاستنباط/[47و] الصحيح. ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليداً، ولا علم الفقه لأنّه نتيجة الاجتهاد وثمرته. فلا يتقدّم إلا⁶⁹³ أنّ منصب الاجتهاد في زماننا إنّما يحصل بممارسة الفروع، فهي طريق إليه في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة.

ثمّ هذه الشرائط إنّما هي في حقّ المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام. وأما المجتهد⁶⁹⁴ في حكم دون حكم، فعليه معرفة ما يتعلّق بذلك الحكم. كذا ذكره الإمام الغزالي.

فإن قلت: لا بدّ له من معرفة بجميع⁶⁹⁵ ما يتعلّق/[47ظ] بالأحكام، لنّ يقع اجتهاده في تلك⁶⁹⁶ المسألة مخالفاً لنصّ أو إجماع.

⁶⁸⁹ ر: بمعزل.

⁶⁹⁰ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 5/1.

⁶⁹¹ ر + فيه.

⁶⁹² ر: بمواقعها.

⁶⁹³ ر: لأنّ.

⁶⁹⁴ ر - المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام، وأما المجتهد.

⁶⁹⁵ ر: جميع.

⁶⁹⁶ ر: ذلك.

قلت: بعد معرفة جميع ما يتعلّق بذلك الحكم لا يتصوّر الذهول عمّا يقتضي خلافه، لأنّه من جملة ما يتعلّق بذلك الحكم، ولا حاجة إلى الباقي، مثلاً الاجتهاد في حكم يتعلّق بالصلاة لا يتوقّف على معرفة جميع ما يتعلّق بأحكام النكاح.

فإن قلت: كان الأولى ذكر الإجماع أيضاً، إذ لا بدّ من معرفته ومعرفة مواقعه، لأنّنا يخالفه في اجتهاده.

قلت: نعم، لكن لما⁶⁹⁷ كان تعلّق الاجتهاد به ليس كتعلّقه بهذه الشروط، فإنّه لا ينفكّ عنها دائماً بخلاف الإجماع. فإنّه في الحقيقة إنّما هو من قبيل موانع الاجتهاد،/[48و] والشروط هي غير الموانع طوي ذكره عند ذكر شروط الاجتهاد.

[مجتهد هل مصيب كلّ وماذا يفيد دليله؟]

وأما حكمه أي الأثر الثابت بالاجتهاد فهو غلبة الظنّ بالحكم مع احتمال الخطأ، فلا يجري الاجتهاد في القطعيّات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين. وهذا مبنيّ على أنّ المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد، وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أنّ الله تعالى في كلّ صورة من الحوادث حكماً معيّناً أم الحكم ما أدّى إليه اجتهاد المجتهد؟ فعلى الأوّل يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كلّ مجتهد مصيباً. وتحقيق هذا المقام أنّ المسألة الاجتهاديّة إمّا ألا يكون لله تعالى/[48ظ] فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ إمّا ألا يدلّ دليل عليه أو يدلّ، وذلك الدليل إمّا قطعيّ أو ظنيّ. فذهب إلى كلّ احتمال جماعة، فحصل أربعة مذاهب؛

الأوّل لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم هو ما أدّى إليه رأي المجتهد، وإليه ذهب أئمّة المعتزلة. ثمّ اختلفوا، فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيّة وبعضهم إلى كون أحدهما أحقّ. وقد نسب ذلك إلى الأشعريّ بمعنى أنّه لم يتعلّق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد وإلاّ فالحكم قديم عنده.

الثاني أنّ الحكم معيّن ولا دليل عليه، بل العثور عليه بمنزلة العثور/[49و] على دفين، فلمن أصاب أجران، ولمن أخطأ أجر الكدّ، وإليه ذهب طائفة من الفقهاء.⁶⁹⁸

الثالث أنّ الحكم معيّن وعليه دليل قطعيّ، والمجتهد مأمور بطلبه. وإليه ذهب طائفة من المتكلمين، ثمّ اختلفوا في أنّ المخطئ هل يستحقّ العقاب أم لا؟ وفي أنّ حكم القاضي بالخطأ هل ينقض أم لا؟

⁶⁹⁷ ر - لما.
⁶⁹⁸ ر + والمتكلمين.

الرابع أنَّ الحكم فيها معيّن وعليه دليل ظنيّ، إن وجده المجتهد أصاب وإن فقدّه أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضها وخفائها. فهذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا.

ثمّ اختلف هؤلاء في أنَّ المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر إلى الدليل وبالنظر إلى الحكم، أو مصيب/[49ظ] ابتداء ومخطئ انتهاء أي مصيب بالنظر إلى الدليل مخطئ بالنظر إلى الحكم؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: كل مجتهد مصيب، لكن الحقّ عند الله واحد.⁶⁹⁹ لا يراد أن كل مجتهد مصيب بالنظر إلى الحكم بل بالنظر إلى الدليل، بمعنى أنّه قد أقام الدليل كما هو حقّه مستجمعا لشرائطه وأركانه، فيكون آتيا بما كُلف به⁷⁰⁰ من الاعتبار وليس في وسعه إقامة البرهان القطعيّ في الشرعيّات حتّى يكون مدلوله قطعياّ البتّة لقوله تعالى (فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) [الأنبياء، 79/21] الآية سمي عمل كليهما حكما وعلمًا، لكن سليمان خُصَّ بإصابة المطلوب، وتصنيف الأجر يذلل أيضا على أن المجتهد مصيب من وجه دون [50و] وجه. وقال ابن مسعود: إن أصبْتُ فمن الله وإلا فمَنّي ومن الشيطان. وهذه الأدلّة حجج أصحاب المذهب الرابع، وهو مذهبنا.

واحتجّ القائلون بتعدّد الحقّ في المسائل الاجتهادية بإصابة كل مجتهد على ما ادّعوه بوجهين؛ أحدهما أنّه لو لم يتعدّد الحقّ لزم تكليف ما لا يطاق، ببيان الملازمة أنَّ المجتهدين مكلفون بنيل الحقّ وإصابة الصواب، إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك. فلو كان الحقّ واحدا لكان المجتهد مأمورا بإصابته بعينه. وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله، فيجب أن يكون الحقّ بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدّى إليه/[50ظ] اجتهاده.

الثاني أنّ اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلّي في أمر القبلة. والحقّ فيه متعدّد اتّفاقا، فكذا ههنا لعدم الفرق. وإنّما قلنا: "إنّ الحقّ فيه متعدّد اتّفاقا"، لأنّ المصلّي مأمور باستقبال القبلة، فلو لم تكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلّين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدي فرض من أخطأ جهة الكعبة، واللازم باطل لأنّه لا يؤمر بإعادة الصلاة.

والجواب عن الأوّل بأن نقول: لا نسلم أن المجتهد مكلف بإصابة الحقّ بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة أنّه لا يجوز له التقليد. والاجتهاد حقّ نظرا إلى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء كان⁷⁰¹/[51و] أدّى إلى ما هو⁷⁰² عند الله أو أدّى إلى الخطأ. والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه. فلا يلزم

⁶⁹⁹ ر + فإذا كان الحقّ عند الله واحد.

⁷⁰⁰ ر - به.

⁷⁰¹ ر - كان.

⁷⁰² ر + حقّ.

عبث كما ترى. وعن الثاني على سبيل المعارضة بأن يقال: لو كان كل مجتهد مصيباً تصح صلاة من خالف الإمام عالماً بحاله لإصابتها جميعاً في جهة الكعبة، لكنّها فاسدة حيث يؤمر بالإعادة بالاتفاق هذا.

فأقول: قد ظهر لك من بيان حكم الاجتهاد وغيره، كيفية اعتقاد المقلد لواحد من المذاهب في هذا المقام. فلمّا كان الحق في المسألة الاجتهادية واحد عندنا وعليه دليل ظنيّ، فنقول: إنّ مذهبنا ههنا هو الحق ظاهر⁷⁰³ مع الاحتمال لخلافه، وإنّ مذهب [51ظ] غيرنا فيها بالعكس. وكلّ فريق متمسك بالدليل الظاهر على ما ادعاه.

أمّا الظهور فلكون الدليل ظنيّاً، وأمّا الاحتمال فلأنّ كلّ دليل ظنيّ يلزمه احتمال، لكنّه لا يقدح في العمل بذلك الدليل وإن كان منقحاً في الذهن. ولأجل هذا لا يعاقب المخطئ في الاجتهاد ولا ينسب إلى الضلال، بل يكون معذوراً بل مأجوراً، إذ ليس عليه إلّا بذل الوسع. وقد فعل فلم ينل الحقّ لخفاء دليله، إلّا أن يكون الدليل الموصّل إلى الصواب بيّناً فأخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فإنّه يعاقب.

وأمّا المخطئ في الأصول والعقائد فيعاقب بل يضلّل أو يكفر، لأنّ الحقّ [52و] فيها واحد بالإجماع. والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة⁷⁰⁴ القطعية، إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه. والمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كلّ مجتهد في المسائل الكلامية إذا لم توجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الأفعال. فمعناه نفي الإثم وتحقق الخروج عن العهدة، ولا حقّة كلّ من القولين.

وقد ظهر لك أيضاً أنّ كون الفقه من باب العلم واليقين أو من باب الظنون والأمارات. لأنّ كلّ مجتهد في مسألة الاجتهادية، إن كان مصيباً دائماً أو مصيباً [52ظ] أو مخطئاً من وجه دون وجه، يكون الفقه من باب العلم واليقين، وإن كان مصيباً ومخطئاً⁷⁰⁵ ابتداء وانتهاء وله دليل ظنيّ في ذلك الحكم الاجتهاديّ، يكون الفقه من باب الظنون،⁷⁰⁶ ويجوز أن يكون من باب العلم⁷⁰⁷ واليقين.

أمّا عند من يقول: إنّ كلّ مجتهد مصيب فلأنّ الشارع لمّا اعتبر غلبة الظنّ في الأحكام صار كأنّه قال: كما غلب ظنّ المجتهد بالحكم ثبت الحكم. فكلاً وجد غلبة ظنّ المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً

⁷⁰³ ر: ظاهر.

⁷⁰⁴ ر: بالدلالة.

⁷⁰⁵ ر - من وجه دون وجه يكون الفقه من باب العلم واليقين وإن كان مصيباً ومخطئاً.

⁷⁰⁶ ر + والأمارات ولهذا قال بعض العلماء الفقه من باب الظنّ.

⁷⁰⁷ ر: بالعلم.

به. وأمّا عند من لا يقول⁷⁰⁸ به فيراد بقوله: كلّما غلب ظنّ المجتهد ثبت الحكم، إنّه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله تعالى هذا.

[التكليف بالعمل وبايقاعه]

وإنّ الأعمال جمع عمل جمع قلة / [53و] وكذا النيات جمع قلة.

فإن قلت: فكيف يجوز استعمال صيغة جمع القلة في مقام الكثرة بلا قرينة دالة على ذلك؟

قلت: الجمع ههنا مجاز عن الجنس، فإنّ المقام مقام العموم والاستغراق، فاضمحلّت ههنا إرادة معنى الجمع فيكون في معنى المفرد. فكما أنّ اسم الجنس المفرد المحلّي بلام الاستغراق يفيد الاستغراق في مقام العموم نحو: "الجسم متحيّز". فكذلك الجمع المحلّي بلام التعريف المجاز عن معنى اسم الجنس⁷⁰⁹ المفرد في مقام الاستغراق. ومن هذا علم سرّ قول من قال: إنّ الفرق بين جمع القلة وبين جمع الكثرة بما قرّر في موضعه، إنّما هو في المنكرات / [53ظ] لا في المعارف.

وأنت قد عرفت بتحقيق ذلك فيما قيل: والعمل يتناول الأقوال والأفعال.⁷¹⁰ ثمّ إنّ الترك إن كان عبارة عن كفّ النفس يتناوله العمل، وإن كان عبارة عن كفّ النفس⁷¹¹ العدم الصرف لا يتناوله، وقد مرّ نظير هذا التفصيل. ثمّ إنّ العمل مقول على التأثير والأثر نحو التحريك والحركة. والمراد من العمل ههنا هو الأثر، قال الله تعالى (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) [الصفات، 96/37] وقد نصّ بذلك بعض الناس في مسألة خلق الأفعال، فيكون الأعمال كلّها مخلوقة لله تعالى.

فإن قلت: إذا كان العمل مخلوقاً لله تعالى فهل يصحّ التكليف؟

قلت: نعم، فإنّ العمل يكون حاصلًا باختیار / [54و] العبد وكسبه، كما يكون حاصلًا بإيجاد الله تعالى، فيكون العمل مقدوراً لله بجهة الإيجاد ومقدوراً للعبد بجهة الكسب والاختيار، فظهر صحّة التكليف به. فعلم من هذا سقوط قول من قال: إنّ المكلف به لا يجوز أن يكون نفس المأمور به ولا وجود المأمور به⁷¹² لكونهما غير مقدورين، ولا يجوز أن يكون تحصيل المأمور به لإفضائه إلى التسلسل كما لا يجوز أن يكون أعمّ لكونه غير معقول وغير مقدور أيضاً، فالشبهة الواردة عليها واردة عليه.

⁷⁰⁸ ر: يقول.

⁷⁰⁹ ر - جنس.

⁷¹⁰ ر: الأفعال والأقوال.

⁷¹¹ ر - كفّ النفس.

⁷¹² ر - به.

فإن قلت: فهل يجوز التكليف بالعمل بمعنى إيقاع العمل وتحصيله كما جاز التكليف بمعنى الوقوع والأثر؟

قلت: / [54ظ] نعم، هو الظاهر المتبادر قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [البقرة، 43/2].⁷¹³

فإن قلت: لو كان إيقاع العمل مأمور به لكان عملاً لغة كسائر الأعمال، فيقتضي إيقاعاً آخر وهلمَّ جرّاً. فهو إما أن يعود أو يذهب إلى غير النهاية، وكلّ واحد منهما محال، ولهذا قال أكثر أهل الأصول: "لا تكليف إلا بالفعل".

قلت: لا نسلم أنّه يقتضي إيقاعاً آخر. غاية ما في الباب أنّه يقتضي التوجّه والقصد إليه على أنّنا نقول هذا الاعتراض ساقط⁷¹⁴ من أصله، فإنّه قدح في الأمر المعلوم بشهادة استعمال اللغة وبتقرير⁷¹⁵ الشرع وبحكم الوجدان بصحته، لاسيّما أنّه في الحقيقة من الوجدانيّات⁷¹⁶ التي لا / [55و] سبيل إليها من جهة العقل والبرهان. ألا ترى أنّ نسبة الإيقاع إلى الوقوع في نحو قولك: "اضرب زيداً" كنسبة التشمّر⁷¹⁷ إلى البشارة في قولك: "بشّر عمراً"، فكما أنّ الثاني مستقيم بلا شبهة، فكذا الأوّل.

فظهر ممّا ذكر أن ليس المراد من قولهم: "لا تكليف إلا بالفعل" اختصاص تعلّقه بأمر يمكن أن يوجد وجوداً عينيّاً، كما يتبادر الفهم إليه، بل المراد من اختصاص تعلّقه بالفعل هو اختصاص تعلّق التكليف بأمر لو عرض على موارد استعمال اللغة على⁷¹⁸ مجاز العرف والعادة لتلقّته⁷¹⁹ بالقبول. وهذا وإن كان صرف الكلام عن ظاهره لكنّه تحقيق مناط التكليف / [55ظ] والخطاب،

ولا يخفى عليك أنّ تحقيق كلّ أمر إنّما هو بحسب حاله، واعتبار أمر يناسبه. ومن الناس من يقول: إنّ التكليف بنفي الفعل لمّا صحّ في صورة النهي عند البعض فتعلّق التكليف بإيقاع العمل الذي هو من قبيل الحال عند القائلين بها أولى بالمجاز من تعلّقه بنفي الفعل، فإنّها فوق المعلوم دون الموجود. هذا وإنّ الإيقاع من حيث النظر إلى أنّ الغرض منه هو الوقوع متحدياً⁷²⁰ بالوقوع فكان التكليف المتعلّق بالإيقاع هو التكليف المتعلّق بالهيئة المخصوصة التي تحقّق في الخارج. إلّا أنّ الإيقاع مضاف إلى النفس والفاعل، والوقوع / [56و] مضاف إلى المحلّ والقابل، ونظائر هذا كثيرة؛ نحو الحركة والتحريك، والتعلّم والتعليم، والتطهّر والتطهير، والتسخّن والتسخين إلى غير ذلك. وعُلِمَ منه أيضاً أنّ قول من قال: الأعمال حركات

⁷¹³ ورد ذلك في ثمان آيات كريمة، وأرقامها: البقرة، 43/2؛ البقرة، 83/2؛ البقرة، 110/2؛ النساء، 77/4؛ الحج، 78/22؛ النور، 56/24؛ المجادلة، 13/58؛ المزمل، 20/73.

⁷¹⁴ ر: ما سقط.

⁷¹⁵ ر: بتقدير.

⁷¹⁶ ر: الوجد إثبات.

⁷¹⁷ ر: التفسير.

⁷¹⁸ ر: وعلى.

⁷¹⁹ ر: لتلقّته.

⁷²⁰ ر: متّحد.

البدن وتتجوّز بها عن حركات النفس محمول على التساهل والمسامحة، وإيماء إلى مأل أكثر الأعمال وإلا فاعمال أعمّ منهما كما ترى.

[أنواع الأعمال]

فإن قلت: هل السكون من قبيل الأعمال؟

قلت: الظاهر أنه منه، ونظيره الترك على ما عرفت.⁷²¹

فإن قلت: هل الأعمال منحصرة في الحركة والسكون؟

قلت: الظاهر أنها لا ينحصر فيهما نظرا إلى موارد استعمال/[56ظ] اللغة. فإن التحريك ليس بحركة، والتسكين ليس بسكون مع أنها عمل لغة مثلا. وأمّا قول من قال: الأفعال إمّا حركات وإمّا⁷²² سكنات فمحمول على الأكثر، وقد يقال: الأفعال أخصّ من الأعمال كما قيل: إنه مأول بأنّ الأعمال إمّا حركات ابتداء أو انتهاء، وكذا السكنات، لكنّه تأويل بعيد كما ترى.

ثمّ إنّ الأعمال ثلاثة: بدنيّ وقلبيّ ومركبّ منهما. فالأول كلّ عمل لا يشترط فيه النية كإزالة النجاسة ورد المغصوب ونحوهما، والثاني كالاعتقادات والتوبة ونحوهما، والثالث نحو الصلاة والحجّ ونحوهما. وقريب من ذلك قول بعض العلماء: العبادات ثلاثة أقسام؛ قلبيّ وقلبيّ وماليّ كالإيمان والصلاة/[57و] والزكاة.

[إفادة المتعلّق وحرف الباء]

هذا وإنّ الجار والمجرور في قوله عليه⁷²³ السلام لا بدّ لهما من متعلّق. فاختلف فيه، فقيل: الصلاة⁷²⁴ تعتبر، وقيل: تكمل، وقيل: تصحّ، وقيل: تقبل، وقيل: تستقرّ، وقيل: تكون على ما مرّ.

فإن قلت: أيّها أظهر تقديرا؟

قلت: تقدير⁷²⁵ "تصحّ" أظهر نظرا إلى كلام الشارع، كما أنّ تقدير "تكون"، و"تعتبر" أظهر نظرا إلى اعتبار النحاة والعرف.

⁷²¹ ر: عرف.

⁷²² ر: أو.

⁷²³ ر + الصلوة و.

⁷²⁴ ر- الصلاة.

⁷²⁵ ر: تقديرا.

فإن قلت: هل الصحة المقدرة ههنا هي غير الصحة المقدرة قبل الأعمال أي⁷²⁶ صحة الأعمال؟

قلت: نعم، فإن المراد من الصحة المقدرة ههنا هو الثبوت والحصول لما أنّ المراد من الصحة المقدرة قبلها هو بمعنى الإجزاء أو دفع وجوب القضاء. وقد/[57ظ] عرفت أنّ الصحة ههنا تُغني عن تقدير الصحة قبلها. ولا يخفى عليك أنّ الصحة المقدرة هو الكون والحصول،⁷²⁷ فلا يكون تقدير "تصح" تقديرًا غير تقدير الكون.

فإن قلت: إذا كان المتعلق ههنا تكون المقدّر فهل هو من الأفعال التامة؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون من الأفعال الناقصة؟

قلت: لا، وإلا يلزم التسلسل في إخبار الأفعال الناقصة.

فإن قلت: لا نُسلم لزوم التسلسل بجواز أنّ⁷²⁸ بعض المقدّرات هنا فعلا من الأفعال التامة.

قلت:/[58و] هذا المنع مردود لكونه غير متعلق بمحلّ النزاع. فإنّما كلامنا أنّما هو تقدير المتعلق هو فعلا من مجرد الأفعال الناقصة.

فإن قلت: فهل يصدق مثل هذا الكلام إذا قدر المتعلق ههنا حصولا لغويًا من غير ارتكاب مجاز؟

قلت: نعم، إذا كان المقصود من هذا الحديث إظهار كمال العناية بشأن النية، ونظير هذا كثير في الكلام. ألا ترى أنّ نحو قولهم: إنّما الملك بالرجال، وإنّما الرجال بالمال، وإنّما المال بالرعية، وإنّما الرعية بالعدل، إنّما هو من هذا القبيل.

ثمّ الظاهر أنّ الباء/[58ظ] ههنا للسببية، قال الله تعالى (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [النحل، 32/16] والمراد من السبب ههنا هو السبب العاديّ، فيكون النية سببا للشّواب أو للصحة،⁷²⁹ يجعل الله ذلك سببا تيسيرا على العباد. ولهذا جعلت شرطًا للصلاة لا يفصل بينهما بعمل لا يليق بالصلاة كالأكل والشرب ونحوهما. أمّا إذا فُصل بينهما بعمل يليق بالصلاة مثل الوضوء والمشي⁷³⁰ حتى لو نوى ثمّ توضأ أو مشى إلى المسجد فكبر ولم تحضره النية جاز لعدم⁷³¹ الفصل بينهما بعمل لا يليق بالصلاة. ولكونها شرطًا لها

⁷²⁶ ر: أعني.

⁷²⁷ ر - والحصول.

⁷²⁸ ر + يكون.

⁷²⁹ ر: وللصحة.

⁷³⁰ ر + فلا يضر.

⁷³¹ ر: كعدم.

لا يعتدُّ بالنية المتأخّرة عن التكبير / [59و] لأنَّ ما مضى لم يقع⁷³² عبادة. وأمّا النية المتأخّرة عن الصوم فإنّها⁷³³ جوّزت لأجل الضرورة. وكذا يجوز تقديم النية في الحجّ حتّى لو خرج عن بيته يريد الحجّ فأحرم ولم تحضره النية جاز. وكذا الزكاة تجوز بنية وجدت عند الإفراز.

ويحتمل أن يكون ههنا للمصاحبة كما في قوله تعالى (تَنبُتُ بِالدُّهْنِ) [المؤمنون، 20/23] ولأجل هذا جعل بعض الناس النية جزء من العبادة.

[مبحث كلمة النية]

و"النيات" جمع "نية" بالشديد على وزن "فعلة" كنشدة من نوى-ينوي، إذا قصد فيكون لفيفا مقرونا. أصله نويّة، فقلبت الواو ياء طلباً للخفة. وهي من بناء النوع الدالّ على الهيئة، إذ المراد من [59ظ] النية هو القصد⁷³⁴ الصادر عن القلب فله هيئة متميّزة. ولهذا قلّ مصدر مجيء⁷³⁵ نوى، نيا بغيرها نحو شوى-يشوي-شيّا هذا كلّه إذا شددت الياء ههنا.⁷³⁶ وأمّا إذا خُفّفت الياء فيكون مصدرا من ونى-يني إذا أبطأ وتأخر، لأنّ النية تحتاج في توجيهها وتصحيحها إلى إبطاء وتأخر، فيكون لفيفا مقرونا⁷³⁷ أصلها ونية على وزن "فعلة" حذفت الواو تبعا لحذفها في فعلها نحو "ني"، ونقلت حركة الواو إلى النون، فيكون بعد الحذف والنقل على وزن علّة، فيكون وزن النيات بالتخفيف علالت كما أنّ وزن النيات بتشديد / [60و] الياء فعلات.

هذا وإنّ النية في اللّغة هو العزيمة. قال الجوهري: ((يقول 'نويت نية ونواة' إذا عزمتم)).⁷³⁸ قال النووي: [النية] القصد، وهي عزيمة القلب.⁷⁴⁰ فيكون القصد والعزيمة في اللّغة بمعنى واحد، فيجوز أن يكون لكلّ واحد منهما معنى غير المشترك بينهما. وأنت تعلم أنّ دأب أهل اللّغة أن يفسّر الشيء بأمر ملائم سواء كان ذلك الأمر أعمّ من ذلك الشيء أو أخصّ منه أو مُساويا له.

وإنّما اعتبر المساواة بين المعرّف والمعرّف بعض المتأخّرين، فإنّ اضمحلّ ههنا اعتراض الكرمانيّ على النووي بأنّ (([النية] القصد / [60ظ] ليس هو عزيمة القلب، كما⁷⁴¹ قال المتكلّمون: القصد

⁷³² ر: لا يقع.

⁷³³ ر: فإنّما.

⁷³⁴ ر + المعتمد.

⁷³⁵ ر: مجيء مصدر.

⁷³⁶ ر: فيها.

⁷³⁷ ر: مفروقا.

⁷³⁸ الصحاح للجوهري ((نوى)).

⁷³⁹ ر + النية.

⁷⁴⁰ عمدة القاري للعيني، 23/1؛ الكواكب الدراري، للكرمانيّ، 18/1.

⁷⁴¹ ورد هذا في الكواكب بلفظ 'لما' وجاء بعده كلمة 'مشعر' بلفظ 'يشعر'.

إلى الفعل هو ما نجاهه⁷⁴² من أنفسنا حال الإيجاد، والعزم قد يتقدم عليه ويقبل الشدة والضعف بخلاف القصد، ففرقوا بينهما من جهتين، فلا يصح تفسيره به⁷⁴³ وكلام الخطابي أيضا مُشعرٌ بالمغايرة بينهما)).⁷⁴⁴

ومن الناس من يقول: إنَّ النية والإرادة والقصد والعزم بمعنى واحد، ولكنَّ الإرادة تطلق في حقِّ الله تعالى ولا يطلق فيه غيرها ممَّا ذكرنا. وقال شارح العمدة ابن الملقن: ((تقول العرب: نواك الله بحفظه أي قصدك الله بحفظه)).⁷⁴⁵ وقال ابن الصلاح: [61و] هذه عبارة منكورة، لأنَّ المقصود مخصوص بالحادث، فلا يضاف إلى الله تعالى)).⁷⁴⁶

وأجيب بأنَّ من أطلق القصد لم يرد⁷⁴⁷ القصد الذي هو من خواصِّ الحادث، بل أراد بالقصد الإرادة، فإنَّها مقولة في حقِّ الله تعالى بالاتفاق. هذا وإنَّ ((البيضاوي قال: النية هو انبعاث القلب نحو ما تراه مُوافقا لِعَرَض من جلب نفع أو دفع ضرر⁷⁴⁸ حالا أو مآلا)).⁷⁴⁹ والشرع خصَّصها بالإرادة المتوجَّه نحو الفعل ابتغاء لوجه الله⁷⁵⁰ وامتنالا لحكمه.

والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغويِّ لحسن تطبيقه لما بعده وتقسيمه إلى من كانت هجرته إلى كذا وكذا. [61ظ] فإنَّه تفصيل لما أجمله وإيماء إلى أنَّ النية نوعان؛ مقبول ومردود وترغيبا وتنفيرا. وقال المتكلمون جميعا: الإرادة صفة مخصَّصة لأحد المقدورين بالوقوع، وليست باعتقاد النفع أو ظنه، ولا يميل تابع لذلك الاعتقاد أو الظنَّ خلافا لبعض المعتزلة. ثمَّ إنَّ الإرادة القديمة توجب المراد إذا تعلَّقت إرادة الله تعالى بفعل من أفعاله، لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقا من أهل الملة والحكماء. وأمَّا إذا تعلَّقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأنَّ معنى الأمر هو الإرادة، فإنَّ الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العُصاة. وإنَّ الإرادة الحادثة [62و] لا توجب⁷⁵¹ ذلك المراد، وإن كانت مقارنة له عند الأشاعرة والمعتزلة خلافا للنظام والعلاف، فإنَّهما قالا بإيجاب الإرادة الحادثة للمراد إذا كانت تلك الإرادة قصدا إلى الفعل حال تحصيل الفعل لا عزا عليه.

⁷⁴² ر: نجد.

⁷⁴³ س - به.

⁷⁴⁴ عمدة القاري للعيني، 23/1؛ الكواكب الدراري، للكرماني، 18/1.

⁷⁴⁵ المهذب في فقه الإمام الشافعي للفيروز ابادي، 69/1.

⁷⁴⁶ الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن الملقن، 177/1.

⁷⁴⁷ ر - القصد لم يرد.

⁷⁴⁸ ر: ضرر.

⁷⁴⁹ عمدة القاري للعيني، 23/1.

⁷⁵⁰ ر - تعالى.

⁷⁵¹ ر + المراد يعني أن إرادة أحدنا إذا تعلَّقت بفعل من أفعاله لا توجب.

وإنَّ الإرادة عندنا تنفكَّ عن اعتقاد النفع وعن ميل يتبع ذلك الاعتقاد خلافا للمعتزلة. لنا في ذلك أنَّ الهارب⁷⁵² من السبع إذا عَنَّ له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه، فإنَّه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقَّف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبع ذلك/[62ظ] الاعتقاد. ومعلوم بالضرورة أنَّه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجَّح يختار بسبب أحدهما، بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة منه. ومعلوم بالضرورة أيضاً أنَّه لو لم يجد المرجَّح لم يتوقَّف متفكِّراً فيه حتى يفترسه السبع، وكذا العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفُرض استوائهما من جميع الوجوه، فإنَّه يختار أحدهما بلا داع له يرجِّحه على الآخر، وكذلك جائع عنده رغيفان مستويان من جميع الوجوه، فإنَّه يختار أحدهما من غير داع يدعو إليه.

وإنَّ الإرادة مغيرة للشهوة؛ فإنَّ الإرادة متعلِّقة بذاتها، والشهوة متعلقة⁷⁵³ بنفسها كانت مجازاً/[63و] عن الإرادة، كما قيل لمرض: ما تشتهي؟ فقال: اشتهي أن أشتي أي أريد أن أشتي، ولأنَّ الإنسان قد يريد أن⁷⁵⁴ شرب دواء كربه غاية الكراهة، ولا يشتهي بل ينتقِر عنه.

وإنَّ الإرادة غير التمنيّ؛⁷⁵⁵ فإنَّه قد يتعلَّق بالمحال الذاتي. وقد توهم جماعة أنَّ التمنيّ نوع من الإرادة.

وأما المحبة؛ فقيل: هي الإرادة، فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا ومتوبتنا⁷⁵⁶ على التأبّد، ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته وامتثال أوامره ونواهيه.

وأما الرضى؛ فهو ترك الاعتراض. فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضياً عنده، لأنه يعترض عليه. وأما عند المعتزلة فالرضا هو الإرادة هذا./[63ظ]

[فهل بين حديثين تعارض؟]

فإن قلت: فهل يمكن التوفيق بينهما من وجوه⁷⁵⁷ بين حديث ((إنَّما الأعمال بالنيّات))⁷⁵⁸ وبين حديث ((السعيد من سعد في بطن أمّه والشقيّ من شقيّ في بطن أمّه))⁷⁵⁹ للتدافع بينهما في الجملة بحسب

⁷⁵² ر: لهارب.

⁷⁵³ ر + بالذات فإذا ذكرت الشهوة متعلّقة.

⁷⁵⁴ ر - أن.

⁷⁵⁵ ر + فإنها لا يتعلّق إلّا بالممكن بخلاف التمنيّ.

⁷⁵⁶ ر: متوبتنا.

⁷⁵⁷ ر - بينهما من وجوه.

⁷⁵⁸ صحيح البخاري، ص ٧ (١).

⁷⁵⁹ المعجم الأوسط للطبراني، 107/3 (2631).

الظاهر؟ فإنَّ الحديث الأوَّل قد دلَّ بموجبه أنَّ الثواب إنَّما هو بنية العمل، كما أنَّ الحديث الثاني قد أشار إلى أنَّ الثواب يحصل بمجرد الإيمان وإن لم يحصل العمل ولا النية.

قلت: نعم، يمكن التوفيق بينهما من وجوه؛

الأوَّل أنَّ الثواب ليس بمختصَّ بنية العمل لقول النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: ((لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)).⁷⁶⁰

الثاني أنَّ نفس الإيمان عمل وإن لا يخلوا عن النية / [64و] كما⁷⁶¹ مرَّ تحقيقه.

الثالث أنَّ⁷⁶² المراد من كون النية سببا للثواب ولاستحقاقه أن يكون سببا عاديا، يجوز أن يدوم معه موجبه كما يجوز أن يتخلف عنه. فإنَّ المؤمن السعيد قد يشقي بأن يرتدَّ بعد الإيمان -نعوذ بالله من ذلك-.

فقد ظهر لك من هذا الجواب التوفيق بين حديث إنَّما الأعمال بالنيات وبين الحديث ((إنَّما الأعمال بالخواتيم))،⁷⁶³ فنعم القول قول من قال: الفواتح عنوان الخواتم. روي عن النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ أنَّه قال: ((ما منكم من أحد إلا وقد كُتِبَ مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فقال: اعملوا فكلَّ / [64ظ] ميسر لما خلق له. أمَّا من كان من أهل السعادة فسييسرُ لعمل السعادة، وأمَّا من كان من أهل الشقاء⁷⁶⁴ فسييسرُ لعمل أهل الشقاوة، ثمَّ قرأ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى) الآية)).⁷⁶⁵

[الإخلاص]

هذا وإنَّ محلَّ النية هو القلب الدالَّ بالسمع عليه، قال الله تعالى (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) [البينة، 5/98]. والإخلاص إنَّما يكون بالقلب، والإخلاص في اللغة جعل الشيء خالصا، يقال: خلص الشيء بالفتح يخلص خلوصا إذا صار خالصا،⁷⁶⁶ وخلاص السمن بالضمَّ ما خلص منه. فقول

⁷⁶⁰ ورد هذا الحديث في الصحيحين بألفاظ مختلفة. صحيح البخاري، ص 1609 (6464)؛ صحيح مسلم، 2/1295 (2816) وورد بنفس الألفاظ أيضا، ولا تعارض بين هذا الحديث والآية المذكورة في عمدة القاري للعيني، 1/319.

⁷⁶¹ : على ما.

⁷⁶² ر + ليس.

⁷⁶³ صحيح البخاري، ص 1637 (6607).

⁷⁶⁴ ر: الشقاوة.

⁷⁶⁵ صحيح البخاري، ص 1260 (4949).

⁷⁶⁶ في ر كتب مرتين: (إذا صار خالصا).

الجوهري: ((والإخلاص أيضا في الطاعة ترك الرياء))،⁷⁶⁷ والإخلاص⁷⁶⁸ الذي في العبادة / [65و] لا بيان مطلق للإخلاص، ولذلك قيد الإخلاص بالطاعة فقال "والإخلاص في الطاعة ترك الرياء".

وأما الإخلاص في العرف فهو إرادة تميل الفعل إلى الله تعالى وحده خالصا، والنية هي القصد المتعلق تميل الفعل إلى وجه الله تعالى وحده.⁷⁶⁹ كذا ذكره القرافي فلو نوى الصلاة بقلبه لإجزأته فلا يشترط الذكر باللسان، ولكن بحسن ذلك لاجتماع عزيمته به. ونظير هذا قول أهل الكلام: إن محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند أهل الحق، بل يجوز عندهم عقلا أن يخلقه⁷⁷⁰ الله تعالى في أي جوهر أراد من جواهر بدن الإنسان. / [65ظ] لكن السمع دال على محل العلم هو القلب، قال الله تعالى (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى) [ق، 37/50]، وقال الله تعالى⁷⁷¹ (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد، 24/47]

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((يقول الله عز وجل للحفظة يوم القيامة: اكتبوا لعبدي كذا وكذا من الأجر، فيقولون: ربنا لم نحفظ ذلك عنه ولا هو في صحفنا، فيقول: إنه نواه إنه نواه)). ولهذا المعنى ورد حديث "نية المؤمن خير من عمله"، وللناس فيه تأويلات؛⁷⁷²

أحدها: أن نيته في الاجتهاد خير من خطئه فيه.

ثانيها: أن النية أوسع من العمل لأنها تسبقه فيتعجل الثواب عليه.

ثالثها: / [66و] أن نيته خير من خيرات عمله.

رابعها: أن النية المجردة عن العمل خير من العمل المجرد عن النية.

خامسها: أن معناه أن الإنسان ينوي أنه بعيد عن الله⁷⁷³ وإن عاش ألف سنة وأكثر، فهو يثاب على ذلك، وإن لم يدركه فهو خير من عمل يسعه ذلك الزمن.

سادسها: أنه ورد في رجل معين، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من حفر بئرا فله من الأجر كذا))، فهم رجل من المسلمين بحفرها فسبقه يهودي إلى ذلك، فقال النبي صلى الله

⁷⁶⁷ الصحاح للجوهري ((خلص)).

⁷⁶⁸ ر: بيان الإخلاص.

⁷⁶⁹ ر - وحده.

⁷⁷⁰ ر: بخلقه.

⁷⁷¹ ر - الله تعالى.

⁷⁷² التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن، 185/2؛ الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن الملقن، 193/1.

⁷⁷³ ر: يعبد الله.

عليه وسلّم: ((نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ)) أي من عمل اليهودي، إلى غير ذلك من التأويلات.
[66ظ] وقيل: إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ 774 ضَعِيفٌ.

وحكي أَنَّ الْإِمَامَ مَالِكََ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمَّا عَزَمَ عَلَى تَصْنِيفِ الْمَوْطَأِ شَرَعَ النَّاسَ [يَوْمُنْذ] بِالْمَدِينَةِ فِي تَصْنِيفِ الْمَوْطَأَاتِ، ((فَقِيلَ لِمَالِكَ: شَغَلْتَ نَفْسَكَ بِعَمَلِ هَذَا الْكِتَابِ، وَقَدْ شَرَكْتَ فِيهِ النَّاسَ وَعَمَلُوا أَمْثَالَهُ، فَقَالَ: إِنِّي نَوَيْتُ بِمَا عَمَلُوا، فَأَتَيْتُ بِذَلِكَ، فَنَظَرَ فِيهِ، ثُمَّ نَبَذَهُ، وَقَالَ: لَتَعْلَمَنَّ مِنْ هَذَا إِلَّا مَا أُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ، قِيلَ: فَكَأَنَّمَا أَلْقَيْتَ تِلْكَ الْكُتُبَ فِي الْأَبَارِ وَمَا سَمِعَ شَيْءَ مِنْهَا بَعْدَ ذَلِكَ يَذْكُرُ)). 775

ورأى بعض الصالحين شخصا في المنام بعد موته، فقال له: ما فعل الله تعالى بك؟ فقال: غفر لي، فقال: بكثرة نفقتك بطريق 776 مَكَّةَ [67و] فقال: لا، أما إن أجراها عاد إلى أربابها ولكن غفر لي بنيتي. 777

غفر الله لنا برحمته وأدخلنا بفضلِهِ فسيح جَنَّتِهِ.

الباب الثالث 778 في بيان خاتمة هذا الحديث أعني قول النبي صلى الله

عليه وسلّم: "وإنما لكل امرئ ما نوى" إلى آخره

أقول: "الواو" للعطف، والمعطوف عليه "إنما الأعمال بالنيّات"، والمناسبة بينهما ظاهرة.

فإن قلت: هل فرق بين القصرين الواقعين فيهما؟

قلت: نعم، فإنَّ الأوّل قد أفاد قصر الأعمال على النّيّات كما أنّ الثاني قد أفاد قصر المنويّات على أصحاب النّيّات بدلالة فحوى الكلام. 779

فإن قلت: فقد 780 ظهر [67ظ] ممّا ذكر مقتضى هذا الحديث أنّ ما نواه المرء يحصل له، وما لم ينوه لا يحصل له فيما المراد من الحصول وعدمه ههنا.

774 يشير المؤلف إلى حديث ((نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ)).

775 الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن الملقن، 193/1؛ التمهيد للقرطبي، 86/1.

776 ر: في طريق.

777 الرسالة للقشيري، ص 614.

778 س: الثاني.

779 ر + وشهادة الذوق السليم.

فإن قلت: أليس هذا مخالفا لما تقرّر في علم المعاني من أنّ "إنما" تفيد القصر على المذكور آخر. قلت: لا، فإنَّ المبتدأ هو الأوّل لفظا أو تقديرا كما أنّ الخير هو الثاني كذلك، ولا يخفى عليك أنّ "ما نوى" مبتدأ و"لكلّ امرء" خير قَم عليه لمجرد الاهتمام به ولكونه نصب العين ومطمح النظر والاعتبار، فيكون المقصور عليه ههنا هو المذكور آخر تقديرا، ويجوز أن يكون المعنى الحاصل "لكلّ امرء" مقصور على منويّه لا يتعدّى إلى غير منويّه، فاستقامت القاعدة البيانية بلا احتياج إلى التأويل المذكور، لكنّه بعيد من المرام المعلوم من الكلام، وقيل: هذا القول قصران؛ أحدهما مستفاد من "إنما" والآخر مستفاد من فحوى الكلام. 780 ر: قد.

قلت: المراد منه ههنا هو الحصول وعدمه بالنسبة إلى الشرع، وإلا فالعمل قد يحصل حساً بدون النية، لكنّه غير حاصل وغير معتد⁷⁸¹ به شرعاً بشهادة قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ومن كانت هجرته إلى دنيا" إلى آخره، فعلم من هذا أنّ متعلّق الظرف المستقرّ في الحديث الأوّل هو الحصول الشرعيّ.

[الاستنباط في النية]

فإن قلت: فهل يمنع هذا الحديث الاستنباط في النية؟

قلت: يمنع في عمل دون عمل، وذلك لأنّ العبادات أنواع [68و] ماليّة محضة⁷⁸² كالزكاة وبدنيّة محضة كالصلاة ومركبة منهما كالحجّ. والنيابة تجري في النوع الأوّل في جانبي الاختيار والضرورة بحصول المقصود بفعل الثابت،⁷⁸³ ولا تجري في النوع الثاني محال لأنّ المقصود وهو إتعاب النفس، لا يحصل به، وتجزئ⁷⁸⁴ في النوع الثالث عند العجز نظراً إلى المشقّة بتنقيص المال ولا تجزئ عند القدرة لعدم إتعاب النفس. ثمّ الظاهر أنّ الحجّ يقع عن المحجوج⁷⁸⁵ بشهادة حديث الخنعميّة⁷⁸⁶. فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: فيه "حجّي عن أبيك" واعتصري.

فإن قلت: منطوق هذا الحديث يخالف المفهوم⁷⁸⁷ حديث "إنما لكلّ امرئ ما نوى"، فإنّه أفاد حصول المنويّ لغير النائي. ومعلوم عندك أنّ للنساء حكم الرجال في مثل هذا المقام على ما عرفت في موضعه.

قلت: أولاً أنّ المفهوم لا اعتبار له في الأحكام عندنا لا سيّما عند مخالفة المنطوق. وثانياً أنّ النيابة لما كانت بتشريع الشارع كانت النية الصادرة عن النائب مضافة عن المنويّ عنه، فيكون المنوب عنه نائياً حكماً. هذا وروي عن محمّد رحمه الله أنّ الحجّ يقع عن الحاجّ وللأمر ثواب النفقة، لأنّه عبادة بدنيّة، وعند العجز أقيم الإنفاق مقامه كالفدية في باب الصوم.

فإن قلت: [69و] كان السؤال سؤالاً عن الاستنباط في النية لا عن الاستنباط في المنويّ، وصار الجواب جواباً عن الثاني لا عن الأوّل فلا يتمّ التقريب.

⁷⁸¹ ر: ومعتد.

⁷⁸² ر: تحصر.

⁷⁸³ ر: النائب.

⁷⁸⁴ ر: تجري.

⁷⁸⁵ ر: المحجوج عنه.

⁷⁸⁶ ((واسنقته جارية شابة من خثعم، فقالت: إنّ أبي شيخ كبير قد أركنّه فريضة الله في الحجّ، أفيجزئ أن أحجّ عنه؟ قال: حجّي عن أبيك)). سنن الترمذي، 2/224 (885)؛ أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، 410/2 (1818).

⁷⁸⁷ ر: مفهوم.

قلت: قد حصل التقريبُ، فإنَّ الاستنابة في النِّية من لوازم الاستنابة في المنوي، والأمر الرجل وكذا المرءُ، قال الله تعالى (وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) [الأنفال، 24/8]، ويقال أيضاً في التأنيث امرأةٌ وامرأةٌ.⁷⁸⁸

و"ما" في "ما نوى" اسم موصول ويجوز⁷⁸⁹ أن يكون حذفاً مصدرياً.

فإن قلت: فهل في هذا الحديث فائدة بعد ذكر حديث "إنما الأعمال" مع أنه يقتضي التعميم؟

قلت: نعم، فإنَّ في هذا [69ظ] الحديث بياناً لمقصود الحديث الأول وتنبيهاً على اشتراط تعيين النِّية في فرض الصلاة مثلاً. وعلى جواز عدم النيابة فيها على ما عرفت آنفاً.

هذا وإنَّ "الفاء" في قول النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم "فمن كانت هجرته" فاء التفسير والتفريع. فإنَّ هذا الحديث متفرّع على ما قبله ومفسّرٌ ومقسّمٌ⁷⁹⁰ له. وهذه الفاء في التحقيق هي الفاء الفصيحة المشهورة عند أهل البيان. وقيل: هذه الفاء هي فاء جزاء شرط مقدّر، أي وإذا كان الأعمال بالنيّات وكان "الكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله"، أي من قصد بالهجرة القربة إلى الله تعالى لا يخالطها [70و] بشيء من أعراض الدنيا فهجرته إلى الله ورسوله.

[الهجرة إلى الله ورسوله]

ثم إنَّ الهجرة في اللّغة هي الترك. قال الجوهريّ: يقال ((هجرة هجرًا وهجرًا))⁷⁹¹ والاسم الهجرة، والمهاجرة من الأرض إلى أرض⁷⁹² ترك الأولى للثانية))⁷⁹³ إنتهى. وهي في الشرع مفارقة دار الكفر إلى دار الإسلام، وفي الحقيقة مفارقة ما يكره الله إلى ما يحبُّ. ووقعت الهجرة في الإسلام على خمسة أوجه؛⁷⁹⁴

إحداها⁷⁹⁵ إلى الحبشة عندما أذى الكفار الصحابة، وكانت الهجرة مباحة.

الثانية من مكّة إلى المدينة عند مهاجرة النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم إليها، وفي هذه الهجرة نزل قوله تعالى (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا) [70ظ] مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) [الأنفال، 72/8]، وكانت واجبة على من خاف على نفسه وابنه وهو قادر على الخروج بأهله وماله بهذه الآية، ومستحبّة

⁷⁸⁸ ر: وامرأة.

⁷⁸⁹ ر: يجوز.

⁷⁹⁰ ر: منقسم.

⁷⁹¹ ر: هجرنا.

⁷⁹² ر: الأرض.

⁷⁹³ الصحاح، للجوهري ((هجر)).

⁷⁹⁴ الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لأبن الملقن، 198/1.

⁷⁹⁵ ر: أحدها.

على من آمن على نفسه. وقيل: إنَّ⁷⁹⁶ الهجرة كانت مستحبة على غير أهل مكة ولم تكن فرضاً. أقول: أما الهجرة الباقية إلى يوم القيامة من دار الكفر إذا لم يمكنه إظهار دينه إلى دار الإسلام، فينبغي أن تكون ملحقة بالهجرة الثانية، ولا ينبغي أن تُعدَّ سادسة⁷⁹⁷ للأقسام وطلباً للضبط وهرباً عن الانتشار.

الثالثة هجرة القبائل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفتح للاقتباس منه كوفد عبد القيس [71و] وغيرهم، ثم يرجعون إلى مواطنهم ويعلمون قومهم.

الرابعة هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرجع إليها.

الخامسة هجرة ما نهى الله عنه، أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله عليه السلام: ((المجاهد من جاهد نفسه والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه)).⁷⁹⁸ وهذه هي الهجرة العظمى التي اندرج جميع الأقسام تحتها.

وفيه فائدة ترجع إلى المهاجرين لئلا يتكلموا⁷⁹⁹ على نفس الهجرة، فيبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن الهجرة التامة الكاملة هي هجران الفواحش، ففيه [71ظ] تخصيص على التزام الطاعة وعدم الاغترار بالهجرة وحث على الجد في الفضائل وأن لا يعتمدوا على الهجرة ويتركوا العمل.

وفيه فائدة ثانية ترجع إلى من لم يهاجر وهو إيناس لهم وتبيين أن سبيل الخير باقية وأعمال الطاعات متلاحقة. وإنَّ اسم الهجرة باقٍ في شأنهم عند هجران المحارم وجميع ما نهى الله عنه بل هو أعظم هجرة وأكثر فضيلة.

فإن قلت: فأَيُّ هجرة مرادة منها في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؟"

قلت: الظاهر أن المراد منها ههنا هي الهجرة المطلقة، [72و] أي من ترك ما كره الله ورسوله متوجّهاً إلى ما رضي الله به ورسوله.

فإن قلت: إنَّ لفظة "كانت" إن كانت باقية في الماضي فلا يعلم أن الحكم بعد صدور هذا الكلام من الرسول عليه الصلاة والسلام كذلك أم لا، وإن نقلت بسبب تضمين "من" لمعنى الشرط إلى معنى الاستقبال فبالعكس، فبالجملة الحكم إمّا للماضي وإمّا للمستقبل.

⁷⁹⁶ ر + هذه.

⁷⁹⁷ ر + تقليل.

⁷⁹⁸ ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة في الزهد والرفائق لابن المبارك، ص 250 (826)؛ جاء تعريف المهاجر بنفس الألفاظ في مسند أحمد، 414/6 (6953).

⁷⁹⁹ ر: يتكلموا.

قلت: يجوز أن يراد به أصل الكون أي وجود المطلق من غير تقييد بزمان من الأزمنة الثلاث كما يجوز أن يُراد به أحدهما، ويُعلم حكم الآخر دلالة أو قياساً أو إجماعاً على أنّ أحكام المكلفين/[72ظ] مستوية إلا بعارض وتقوية⁸⁰⁰ هذا الحديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. وقد تقرّر في الأصول أنّ واضعي القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم، وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم كالنكرة في سياق الإثبات نحو "ثمرة خير من جرادة"، وكالفعل المثبت لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "زنى ماعز فرجم"، وكقول الراوي لفعل النبي صلى الله عليه وسلم: "سهى فسجد".

فإن قلت: فهل كان في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله" تامة أو ناقصة؟

قلت:/[73و] الظاهر أنها تامة بشهادة معنى الكلام بذلك وبدلالة مضمون الجزاء عليه، ويجوز أن تكون ناقصة، فالجاء مع المجرور في الشرط يكون متعلقاً بالهجرة على الاعتبار الأول، كما يكون خبر كان على الاعتبار الثاني.

فإن قلت: فأَيُّ الاعتبارين أولى؟

قلت: الاعتبار الأول أولى.

فإن قلت: فبِمَ يتعلّق الجارّ والمجرور في الجزاء؟

قلت: الظاهر أنّه يتعلّق بالهجرة في الجزاء بشهادة فحوى الكلام.

فإن قلت: فأين الخبر حينئذ؟

قلت: الخبر محذوف بقرينة/[73ظ] الشرط، أي فهجرته إلى الله ورسوله كانت على أنها تامة. وأمّا تقدير الخبر المحذوف ههنا مقبولة فهو غير مقبول لغّةً ولفظاً لعدم القرينة الدالة عليه وإن كان مقبولا عقلاً، لكن الواجب على المتكلم رعاية خصوصيّة حقّ المقام وإعطاء كلّ مقام حقّه.

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون الجارّ مع⁸⁰¹ المجرور في الجزاء ظرفاً مستقراً خبراً للمبتدأ؟

قلت: نعم، لكنّ الاعتبار الذي اخترته أظهر وأنسب.

فإن قلت: الشرط سبب الجزاء، والسبب غير المُسبّب وقد اتّحدا ههنا فلا يفيدُ الكلام بل لا يصحّ.

⁸⁰⁰ ر: الابعاض ويقويه.

⁸⁰¹ ر: الجامع.

قلت: ما اتّحدا / [74و] ههنا معنى، فإنّ الجزاء يقصد به في بعض المواضع الاعتداد والاعتناء به وبيان الشهرة وعدم التغيير والبقاء كما يقصد بالخبر المفرد ذلك، فيفيد الكلام فائدة معتدّا بها وإن وقع الاتّحاد لفظا كقولك: هو هو، وكقول أبي النجم: أنا أبو النجم، وشعري شعري أي شعري الآن على ما ثبت في النفوس من جزئية. والتوصّل به من المراد إلى غايته كقولك: من قصدني فقد قصدني أي فقد قصد من عرف نجاح قاصده، ومنه قول النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله". وقيل: / [74ظ] التقديران "من كانت هجرته إلى الله ورسوله" أي فهجرته مقبولة عندهما وأجره على الله.

[الهجرة الى الدنيا يصيبها أو...]

هذا وإنّ قوله عليه السلام: "من كانت هجرته إلى دنيا" إلى آخره عطف على قوله عليه السلام: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله"، وقد عرفت هناك تفصيل "كان" و"الهجرة"، ومتعلّق المجرور فلا حاجة إلى الإعادة ههنا.

فالدنيا بضمّ الدال على المشهور وقد حكى ابن قتيبة وغيره كسرّها أيضاً، وجمعها دنى ككبرى وكبر. وهي مأخوذة من قولك: دَنُوتُ وسمّيت دنيا لدنوّها، وسبقها وقيل: لدنوّها إلى الزوال أو إلينا أو لدنانتها وحستها. وفي / [75و] هذا بحث ظاهر من حيث الاشتقاق وإن كان صحيحا من حيث النظر إليها وإلى حالها، ويسنّب إليها دنيويّ، وقال الجوهريّ: دنيائيّ وهي تأنيث الأدنى. ثمّ غلبت على هذه الدار فيقدّر موصوفها الدار. وقيل: يقدّر الحياة أي الحياة الدنيا، ودنيا كحبلى مقصور غير منوّن على المشهور.

وأما من روا دُنْيًا منوّناً ههنا فلا اعتداد بروايتها عند الثقات. فيكون إعرابها تقديرية كالعصا والرحى في الأحوال الثلاثة،⁸⁰² ولكنّ التقدير ههنا تقديرى النصب والفتحة، ثمّ غلبت عليها الإسميّة، فمن نظر إلى الوصفية الأصلية على مذهب سيوييه، قال: إنّ علّة منع / [75ظ] الصرف فيها أمران؛ الوصفية الأصلية ولزوم حرف التأنيث. ومن نظر إلى الغلبة الإسميّة على ما هو مذهب غيره، قال: إنّ علّة منع الصرف⁸⁰³ فيها لزوم التأنيث، وهو قائم مقام العلّتين. فمن حمل ههنا القول الأوّل على السهو فقد سهى سهوا ظاهرا. فعلم من هذا سقوط قول من قال: ههنا إنّها أفعل التفضيل، وأفعل التفضيل لا يخلوا عن أحد الاستعمالات الثلاث، فكان حقّها أن تستعمل بالام كالكبرى والحبلَى.

⁸⁰² ر: الثلاث.

⁸⁰³ ر: التصرف.

هذا ثم إنَّ الناس قد اختلفوا في حقيقة الدنيا على قولين؛ أظهرُهما أنَّ الدنيا هي جميع⁸⁰⁴ المخلوقات من الجواهر والأعراض⁸⁰⁵ الموجودة قبل/[76و] الدار الآخرة، ونظير هذا الاختلاف هو الاختلاف في حقيقة العالم لكنَّ العالم أعمُّ لتناوله على ما سوى الله من الجواهر والأعراض مطلقا بخلاف الدنيا. وقوله "يصيبها" جملة فعلية مجرورة المحلَّ على أنَّها صفة لدنيا، والمراد من إصابتها ههنا هو الوصول.

وأقول: هذا من قبيل الاختصار على المقصد الأعلى وإلا فالمناسب للإصابة أن يقال: المراد منها ههنا هو التحصيل. و"أو" حرف عطف، و"امرأة" مجرورة بـ"إلى" معطوفة على دنيا. قوله "يتزوَّجها" جملة فعلية مجرورة المحلَّ على أنَّها صفة "امرأة"، والتزوَّج/[76ظ] هو النكاح كما جاء "ينكحها" في الرواية الأخرى.

فإن قلت: فلم اختيرت "أو" ههنا على "الواو"؟

قلت: للتنبيه على كون المرأة مقابلة لجميع الدنيا على جمالها، فكأنَّها نوع آخر لا تدخل تحت الدنيا لكونها مظنة الفساد والفتنة على ما مرَّ تقرير ذلك في آخر الباب الأول مع كون استعمال أو أوفى بتأدية حق المقام، فإنَّ المقام مقامُ دَم الدنيا والمرأة. ومعلوم عندك أن طلب إحداهما إذا كان قبيحا وطلب كليهما يكون أقبح.

فإن قلت: لم أعاد النبيَّ صَلَّى الله عليه وسلَّم ما بعد "الفاء" الواقعة جوابا للشرط بلفظ الأول، أعنى قوله "فهجرته إلى الله ورسوله"/[77و] مع أنَّ المقام مقام الإضمار لا مقام الإظهار؟

قلت: لزيادة التمكن قال الله تعالى (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ) [الإخلاص، 2-1/112] وبالحقَّ أنزلناه وبالحقَّ نزل. ولكون المقام مقام البسط والابتهاج والاستلذاذ والإرشاد والتنشيط والترغيب في ذكر الله ورسوله صريحا وللاحتراز عن الجمع بين ذكر الله ورسوله في صيغ التثنية في مقام الإطناب.

فإن قلت: فلم لم يعده في قوله: "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة يتزوَّجها"، بل قال: "فهجرته إلى ما هاجر إليه"؟

⁸⁰⁴ ر: الجمع.
⁸⁰⁵ ر + قوله.

قلت: للتنبيه على صون اللسان عن ذكرهما صريحا / [77ظ] بدون الضرورة والاحتياج إليه وعلى المغض⁸⁰⁶ عنهما وللترهيب والتنفير عنهما والتنشيط عن الاهتمام بهما، ولأجل هذا قد أتى ههنا بالإسم الموصول الدالّ على التهويل والتحقير بحالهما لمعونة المقام وفحوى الكلام.

فإن قلت: فلم ذكرهما⁸⁰⁷ صريحا في الشرط، أي⁸⁰⁸ في قوله عليه السلام: "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة يتزوجها"؟

قلت: لكون المقام مقام الإظهار مع ضرورة الاحتياج إلى ذكرهما صريحا ليظهر الغرض المتعلق بهما ظهورا تاما.

فإن قلت: فلم ذمّ على طلب الدنيا؟ وهو أمر / [78و] مباح وكذا طلب المرأة للتزوّج، والمباح لا ذمّ فيه ولا مدح.

قلت: نعم، لكنّ المباح لما اختلط ههنا بأمر غير مناسب للمقاصد الشرعيّة من الدنيا وتمتّعها ومن النساء وتزوّجها، وتوجّه⁸⁰⁹ الذمّ على طلبهما تحذيرا عن طلبهما على هذا الوجه وتحضيضا على محض الإخلاص، قال الله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) [آل عمران، 102/3]، وقيل: في تفسير هذا أن ينزّه الطاعة عن الالتفات إليها وعن المجازاة.⁸¹⁰

[مبحث عن ذكر البخاريّ حديث النية]

فإن قلت: فلم اختصر البخاريّ هذا الحديث؟ فإنّه رواه على هذا الوجه؛ ((إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى، فمن / [78ظ] كانت هجرته⁸¹¹ ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه))، ولم يذكر القطعة الأولى، أعنى قوله "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله".

قلت: فلعلّه اختصر لعدم ثبوت هذا الحديث عنده على هذا الوجه بعينه مع نوع إيماء إلى سبب ورود هذا الحديث بإتيان آخره وترك أوله، ولأجل هذا المعنى قيل: إنّ البغويّ ذكر هذا الحديث على سبيل اليمن والبركة قبل شروعه في الأبواب وتقسيمهما إلى صحاح وحسان.

فإن قلت: فلم افتتح البخاريّ بهذا الحديث؟

806 ر: الغض.
807 ر: نكرها.
808 ر - أي.
809 ر: توجّه.
810 ر: وعن توقع المجازاة.
811 ر + إلى دنيا يصيبها أو امرأة .

قلت: لكونه متعلّقاً/[79و] بشرط الأعمال التي هي مدار التكليف، وللتنبيه للطالب على تصحيح النية ولأجل هذا المعنى ((قال ابن المهديّ و⁸¹²الحافظ: "من أراد أن يصنّف كتاباً فليبدأ بهذا الحديث"،⁸¹³ وقال أيضاً: لو صنّفت كتاباً لبدأتُ في كل باب منه بهذا الحديث))،⁸¹⁴ فجعله فاتحة كتابه وإقامة مقام⁸¹⁵ الخطبة لأبوابه، وقد قصد به إصلاح النية في تصنيفه.⁸¹⁶ ((وقال ابن دحية: لم أجد فيما أرويه من الدينيات أنفع من قوله: "إنّما الأعمال بالنيات"، إذ مدار العلم عليه، وهو نور يسعى بين يديه)).⁸¹⁷

فإن قلت: فكيف يستقيم هذا وقد قال جمهور العلماء: إنّ أوّل الواجبات على المكلفين هو الإيمان بالله وبصفاته، فكان اللائقُ/[79ظ] للبخاريّ أن يذكر حديثاً⁸¹⁸ يتعلّق بالإيمان والتوحيد، إذ المعرفة تتمّ بدون النية على ما قالوا: والنية لا اعتبار لها شرعاً بدون الإيمان.

قلت: نعم، لكنّ البخاريّ رحمه الله قد سلك ههنا طريقة السلف في زيادة الاعتناء بتصحيح الأعمال بالنيات، قال الله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الذاريات، 56/51]. وأمّا التوحيد فقد حصل لهم تقليداً أو اكتساباً بالبرهان فهو أمرٌ مفروغٌ منه عندهم، بل⁸¹⁹ يكاد يلحق عندهم بضروريّات الدين كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ، وليس عندهم إلتفات إلى طريقة المتكلّمين أصلاً. ولأجل هذا المعنى اختتم البخاريّ رحمه الله صحيحه بحديث يتعلّق بالأعمال/[80و] القولية، وهو حديث: ((كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان للرحمن،⁸²⁰ سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم)).⁸²¹

[خاتمة وقيّد الفراغ]

الحمد لله على نواله، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وصحبه⁸²² وآله. قال مؤلفه رضي الله عنه: وفسح في مدّته⁸²³ ونفع المسلمين ببركته وبركة علومه في الدنيا والآخرة. حصل الفراغ من تصنيفه يوم الخميس الثامن والعشرين⁸²⁴ من شهر شوال سنة اثنين وستّين وثمان مئة [1458/862] هجرية،⁸²⁵

⁸¹² ورد هذا الحرف في نسختين لكن لا يوجد في التوضيح.

⁸¹³ سنن الصغير للبيهقي، 10/1.

⁸¹⁴ التوضيح لابن الملّق، 128/2.

⁸¹⁵ ر: مقامة.

⁸¹⁶ ر: تأليفه.

⁸¹⁷ التوضيح لابن الملّق، 197/2.

⁸¹⁸ ر - حديثاً.

⁸¹⁹ ر - بل.

⁸²⁰ ورد بحرف (إلى) الجارّ بعبارة (إلى الرحمن) في صحيح البخاريّ.

⁸²¹ صحيح البخاري، ص 1655 (6682).

⁸²² ر - صحبه.

⁸²³ ر - وفسح في مدّته.

⁸²⁴ ر: والعشرون.

⁸²⁵ ر + سنة.

وكان الفراغ من نسخها في يوم السبت المبارك حادي عشر شهر شوال عام ثمانية وستين وثمانية مائة [1464/868] علّقه العبد الودود على فقر رحمة مولاه داود الخطيب الحنفي الجوهري.⁸²⁶
[80ظ]/

يا سيّدنا طالعه إن داق معناه فعّد

وافتح له باب الرضاء وإن تجد عيبا فسد

((ذهب بعض العلماء إلى وقوع الطلاق بالنية ولزوم النذر بها اعتمادًا على هذا الحديث، ولا يرد على هذا حديث "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به"،⁸²⁷ لأنّ المعفو عنه في هذا الحديث هو الخطرات والهمم الضعيفة، بخلاف ما عقدت عليه العزائم، وهم إنّما يوقعون الطلاق بالنية إذا قويت وصارت عزيمة أكيدة))⁸²⁸ إنتهى.

أقول خطور المعصية بلا اختيار فلا إثم بخلاف عزم المعصية اختيارًا ففيه إثم، لأنّه مقدور بخلاف الأول، أي الخطور [81و] فحصل بهذا التوقيف بين قوله تعالى (إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) [البقرة، 284/2]، ومن قوله تعالى (لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة، 286/2] بدون القول بالنسخ والله أعلم.

فالحمد لله وحده وصلاته على خير خلقه سيّدنا محمّد عبده ورسوله وسلامه.

وقيل من أصل المصنّف مقابلة صحيحة بحسب الطاقة والإمكان.

⁸²⁶ ر: وكان الفراغ من النسخ في يوم السبت المبارك مستهل شهر شعبان من شهور (سنة) ستّ وسبعين بعد تمام الألف وحسبنا الله ونعم الوكيل. | ينتهي هنا نسخة (ر) بهذه العبارة.

⁸²⁷ صحيح البخاري، ص 1651 (6664)؛ صحيح مسلم، 69/1 (201).

⁸²⁸ التوضيح لابن الملّقن، 182/2.

SONUÇ

Açıklanma ihtiyacı ortaya çıkan dini metinlerle ilgili yapılan çalışmalar, şerh faaliyeti olarak adlandırılır. Kur'an-ı Kerîm'den sonra önemli bir konuma sahip Hz. Peygamber'in hadisleri hakkında, nesillerin olayın bağlamından uzaklaşması nedeniyle başlayan sözlük formundaki çalışmalar, ilerleyen zamanlarda muhtevası genişleyen açıklama metinlerine dönüşmüş ve böylece ilk yazılı hadis şerhleri ortaya çıkmıştır.

İhtiyaçların farklılığı, yapılan şerh faaliyetlerinin çeşitlenmesini tetiklemiştir. Birbirine yakın zamanlarda belirli hadis veya hadisler ya da bir kitap üzerine şerhler yazılmıştır. Hicri IV. asırda başlayan şerh çalışmaları içerisinde yer alan *tek hadis şerhçiliği*, hadis literatürü tarihinde erken dönemden itibaren yerini almıştır. Farklı ağırlıkları hissedilen bu şerhlerin, muhtevası gibi hacmi de oldukça çeşitlilik arz etmektedir.

Bütün hadis şerh edebiyatını göz önüne aldığımızda tek hadis şerh faaliyetlerinin bir gelenek oluşturacak seviyeye ulaştığı söylenebilse de⁸²⁹ özellikle araştırmamızı sınırlandırdığımız Osmanlı Dönemi ve Coğrafyası dâhilinde önemli derecede ayırıcı ve öne çıkan hususları olduğunu söylemek güçtür. Nitekim sabit bir görünüm sunmayan bu metin yorumlarının muhteva açısından farklılık göstermesi, hadis şerh edebiyatının başlangıcından beri sürmüştür. Bununla birlikte İslam dünyasında siyasî güç bakımından temsilci konumunda olan Osmanlı, hüküm sürdüğü topraklarda tasavvufî fikirlerin ve kelâmî tartışmaların yaygınlaşmasına farklı nedenlerle müsaade etmiş olması mümkündür. Bu tür fikirlerin revaçta olması, dönemin kendine has özelliklerini kazanmasını sağlamış ve yazılan şerhlerin muhtevasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Osmanlı alimleri nezdinde, meşreplerine göre önem verdikleri belli başlı hadislerin, şerh yazılan eserlerde öne çıktığı gözlenmektedir. Tasavvuf ehlinin eleştirilen bazı hususlara cevap vermek için yazdığı birçok hadis şerhi yanında kelam,

⁸²⁹ Bizim de bazı eklemelerde bulunduğumuz Nuri Topaloğlu'nun yaptığı tespitlerden (Bkz. Nuri Topaloğlu, **Tek Hadis Şerhleri**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1998) yola çıkarak, her ne kadar IV. asırdan itibaren tek hadis şerhi nadiren kaleme alınsa da özellikle VII. asırdan itibaren yazılan risalelerde ciddi bir artış izlendiğini net olarak söyleyebiliriz.

fıkıh ve ahlak yönünden değerlendirilen hadisler de göze çarpmaktadır. Bununla birlikte neredeyse yazılan –fıkıh ve ahlak dahil- tüm şerhlerde tasavvufî ve işarî yorumlara rastlamak mümkündür. Bunun yanında Kâfiyecî'nin Hulâsatu'l-akvâl adlı eserinde olduğu gibi; dil, mantık gibi alet ilimlerinden oldukça yararlanılan risaleler de mevcuttur.

Öğrencisinin sorusu, halktan bazı kimselerin isteği, kendisine muhalif görüşteki bazı kimselere cevap verme amacı gibi etkenler, tek hadis şerhi telif edilmesinde etkili olmuşsa da bu etkenler geniş muhtevalı şerhler için de geçerlidir. Bunun yanında herhangi bir yönüyle öne çıkan hadis musannefâtı veya çok sayıda seçilmiş hadisler üzerine geniş muhtevalı şerhler yerine, meşakkatî bakımından yazımı daha kolay olan tek hadis şerhlerinin tercih edilmesi, anlaşılır kabul edilebilir. Nitekim İbn Haldun (ö. 808/1405) gibi âlimlerin, Buhârî'ye şerh yazmayı ağır ve meşakkatli bir iş saydıklarını kaydetmesi,⁸³⁰ düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Osmanlı Dönemi için tüm asırları (h. IX-XIV) düşündüğümüzde, 67 alimin yazdığı toplamda 92 adet eser içerisinde ilk kaleme alınan risale, Hulâsatu'l-akvâl fî hadîs “İnneme'l-a'mâl” adıyla Kâfiyecî'ye aittir. Eserinden önce ele aldığımız hayatına dair verilen bilgilerden hareketle müellifin, birçok farklı memlekete yolculuk yaptığını biliyoruz. Çalışmamızda, bu bölgeleri birikim ve yaş bakımından hangi çağda dolaştığı, dönemin siyasî ve sosyolojik oluşumların, bir alimin yetişmesinde ne derece etkisi olduğu ortaya konmuştur. Anadolu'da belirli bir dönem eğitim aldıktan sonra nazarî ilimlerin yoğun olarak tedris edildiği bölgelere, ardından naklî ilimlerin ağırlık gösterdiği Memlûkler'in topraklarına gitmesi, Kâfiyecî'nin çok çeşitli ilmî müktesebatı, kendisinde toplamasına büyük katkısı olduğu aşıkardır. Eserlerini, birbirinden çok farklı alanlarda ve metodolojik bakış açısıyla yazması, bunu gösteren en önemli hususlardandır.

Anadolu'nun Kafiyecî üzerindeki etkisini, bilgi azlığından dolayı tam olarak tespit etmemiz mümkün olmadı. Buna karşın Kahire'ye gidince geçici veya kalıcı

⁸³⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 1042. Burada Buhârî'nin özel konumuna işaret edildiği şeklinde itiraz edilecek olsa da aslında, bir takım ayırcı özellikleriyle öne çıkan kütüb-i tis'a veya derleme eserlerinin tümü için şerh yazımının kolay olmayacağı şeklinde bir değerlendirme yapmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz.

görev aldığı öğrenim mekanları ya da karşılaştığı önemli alimler hakkında pek çok bilgi mevcuttur. Bunun belki de temel sebebi, olgunluk çağına ulaştığı zaman diliminde, girdiği Kahire’de öğrenci yetiştirebilecek seviyede olması ve en önemlisi de Sehâvî ve Suyûtî gibi tarihçi kişiliğe sahip öğrencilerinin bulunmasıdır.

Kahire’ye yerleştikten sonra orada katıldığı ilim veya karşılama meclislerinde, Memlûk hükümdarlarından biriyle yaptığı ilmî konuşma, o dönem için bir yönetici ve bir alim arasındaki münasebetin şekline dair, bizlere önemli ipuçları vermektedir. Aynı zamanda doğduğu topraklarda hüküm süren Osmanlı hükümdarlarından Fatih’in kendisine hediyeler göndermesi, devletler arasındaki ilişkiler ne kadar olumsuz olsa da alimlere gösterilen ilginin azalmadığını gösteren önemli bir örnektir.

Söz konusu ortamda yetişen Kâfiyecî, yazdığı Hulâsatü’l-akvâl adlı eserinde; kelim, mantık, fıkıh, tefsir, hadis, belağat, nahiv ve münazara ilimlerinden faydalanmıştır. Her ne kadar risalenin adından, niyet hadisi hakkındaki önceki yorumları özetleme amacı olduğu anlaşılrsa da eserin bir tekrar veya telhis çalışması olduğunu söylemek mümkün değildir. Meseleleri farklı yönleriyle irdeleyerek düşüncelerini aktarması özgün bir eser telif edildiğini göstermektedir. Kâfiyecî’ye yakın zaman ve mekanlarda yaşayan İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi alimlerin, tümünü şerh ettikleri Buhârî içerisinde yer alan niyet hadisini açıklamış olmaları manidardır. Eğer hadis alanında kendisinden daha yetkin bu iki alimin yazdıkları kendisine yeterli gelseydi, Kâfiyecî’nin yakın dönemde böyle bir eser kaleme almış olması anlamsız olurdu. Nitekim biz de bu üç alimin yaptığı açıklamaları karşılaştırarak farklarını ortaya koymaya çalıştık.

Son olarak, Osmanlı’da tek hadis şerhi yazan alim sayısını sınıflandırdığımızda; 9. asırda üç, 10. asırda sekiz, 11. asırda on sekiz, 12. asırda on altı, 13. asırda on altı, 14. asırda altı müellif tespit edilmiştir. Bu dönemler içerisinde XI. ve XII. asrı zirve dönem olarak nitelendirebiliriz. XI/XVII. asır, en çok tek hadis şerhi telif eden alimin (18 kişi) yaşadığı dönem olmuştur. XII/XVIII. asra gelince ise 16 alimin yazdığı 32 adet eser, bu dönemde yoğun bir şerh çalışması gerçekleştirildiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. Ahmet **Keşfu'l-esrâr şerh Usûlu'l-Pezdevî I-IV**, Daru'l-Alâuddin el-Buhârî el-Haneî:
Kutubu'l-İslâmiy, yy., ty.
- Abdulgâsîr b. Halil el-Malatî: **Neylu'l-emel fî zeyli'd-duvel**, thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2002.
- Abdülhay b. Ahmet Ebu'l-Fellâh: **Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâr min zeheb**, thk. Mahmut el-Arnâvût, Dâr-u İbn Kesîr, Şam, 1986.
- Abdulkadir b. Ahmed el-Kûhin el-Fâsî: **Şerhu Tercemeti Bed'u'l-vahy**, thk. Abdülilâhî Ye'lâvî, Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Abdullah b. Mehmed Bosnevî: **Şerhu'l-hadîsi'l-kudsî "Men zekeranî fî nefsihî zekertuhû fî nefsi..."**, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmalar, nr. 297.32.
- Abdolvahid Cuhdânî: **el-Allâme Muhyiddîn el-Kâfiyecî hayatuhû ve musannefâtuhû**, Dârü'l-Kutubu'l-İlmiye, Beyrut, 2016.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed: **Keşfu'l-hafâ**, thk. Yusuf b. Mahmud, Mektebetu'l-İlmi'l-hadîs, Dimeşk, 2000.
- Adil Nuvayhid: **Mu'cemu'l-müfessirîn min Sadri'l-İslâm ve Hatta'l-'Asri'l-Hâdir**, Muesseset-u nuveyhid, Beyrut, 1988.
- : **Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir**, Müessesetu Nüveyhizi's-Sekafiyye, 1980, Beyrut.
- Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym: **Ma'rifetu's-sahâbe I-VII**, thk. Adil b. Yusuf, Adil b. Yusuf, Dârü'l-Vatan, Riyad, 1998.
- Ahmed b. Hanbel: **Müsned-u Ahmed I-VIII**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 1995.
- Ahmed b. Muhammed el-Hamevî: **ed-Durru'l-manzûm fî fazli'r-rûm**, thk. Ahmed el-Hamdânî, Dârü'l-Muktebes, Beyrut, 2014.
- Ahmet Baba b. Ahmet es-Sûdânî: **Neylu'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dibâc**, Dârü'l-Kâtib, Trablus, 2000.
- Aka, İsmail: "Timurlular", **DİA**, XLI.
- Akhisârî: **Risâle fî beyânî'l-bid'ati's-seyyie ve ğayri's-seyyie**, Süleymaniye Ktp., Dârü'l-mesnevî, nr. 258/2.
- Akpınar, Cemil: "Dâvûd-i Karsî", **DİA**, IX.
- : "Hanîf İbrahim Efendi", **DİA**, XVI.
- Akşar, Mustafa: "Niyâzî Mısırî", **DİA**, XXXIII.
- Algar, Hamid: "Hâlid el-Bağdâdî", **DİA**, XV.
- Ali el-Kârî: **el-Hurzu's-semîn li'l-hisni'l-hasîn**, thk. Muhammed İshak-İbrahim, Mekke, 2013.

- Alper, Ömer Mahir: **Osmanlı Felsefesi (Seçme Metinler)**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- Altıntaş, Ramazan: “Sadreddinzâde Şîrvânî”, **DİA**, XXXIX.
- Altuntaş, Mustafa Celil: “Osmanlı Döneminde Hadis İlmi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2018.
- Arpaguş, Sâfî: “Hüseyin Azmî Dede ve Beyânü’l-Makâsıd Adlı Risalesi”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 31, 2016/2.
- Atâullah: **Şerhu hadîsi “Men ‘arafe nefseh fekad ‘arafe Rabbeh”**, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3653/30.
- Atûfî: **Risâle fî şerhi’l-hadîsi’l-evvel min ehâdîsi meşâriki’l-envâr**, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 994/2.
- Aydın, İbrahim Hakkı: “Molla Fenârî”, **DİA**, XXX.
- Aydüz, Salim: “Muhammed Ebu’l-Feth”, **DİA**, XXX.
- Ayvalı, Ramazan: “Esbâb-ü vürûdu’l-hadîs”, **DİA**, XI.
- Azamat, Nihat: “Muhammed Nûru’l-Arabî”, **DİA**, XXX.
- : “Çerkeşî Mustafa Efendi”, **DİA**, VIII.
- : “Kâdiriyye”, **DİA**, XXIV.
- Bağdadlı İsmail Paşa: **Hediyetu’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâr-u’l-Musannifîn**, Muessesetu’l-Târîhu’l-Arabîy, Beyrut, 1951.
- : **Îdâhu’l-meknûn fî’z-zeyl alâ keşfi’z-zunûn I-II**, Dâr-u İhyâ-i Turâsi’l-Arabîy, Beyrut, ty.
- Baktır, Mustafa: “İbn Melek”, **DİA**, XX.
- Bedreddin el-Aynî: Mahmud b. Ahmed, ‘**Umdetu’l-kârî şerh-u Sahîhu’l-Buhârî**, İdâretu’t-Tabâati’l-Münîra, yy., ty.
- : **Umdetu’l-kârî I-XXV**, İdâretu’t-tabâati’l-münîriyye, yy., ty.
- Bedruddin ez-Zerkeşî: **el-İcâbe li îrâdi mâ’stedrekethu ‘Âişe ‘alâ’s-sahâbe**, Mektebetu’l-İslâmiyye, Beyrut, 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin: **Delâilu’n-nübüvve ve ma’rifet-u ahvâl sâhibu’s-şerîa**, Dâr-u’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1988.
- : **es-Sünenu’s-sağîr** I-IV, thk. Abdulmu’tî Emin, Câmiatu’d-Dirâseti’l-İslâmiyye, Karaçi, 1989.
- : **es-Sünenu’l-kubrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir, Daru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr: **Müsnedu’l-Bezzâr** I-XVIII, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine, 2009.
- Brockelmann, Carl: **Târîhu’l-edebî’l-‘arabî** (Arapça’ya trc. Mahmut Fehmi Hicâzî) I-IX,, el-Hey’etu’l-Mısriyye, Kâhire, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail: **el-Edebu’l-müfred**, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, el-Matbaatu’s-selefiyye, Kahire, 1956.

- : **Sahîh-i Buhârî**, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut, 2002.
- Burhanuddin el- **İ‘mâlu’l-fiker ve’r-reviyyât**, thk. Ahmed Receb Ebû Kûrânî: Sâlim, Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Bursalı Mehmet Tahir: **Osmanlı Müellifleri** (I-III), Hız. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, Yaylacılık Matbası, 1972.
- Canlı, Mustafa: “Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 1998.
- Cemal Halvetî: **Tefsîru “Haleka’lîlâhu Âdeme ‘alâ sûretih”**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, nr. 163/2.
- : **Habbetü’l-mehabbe**, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 686/2.
- Cemaleddin İbnu’l- **Muhtasar munteha’s-suel ve’l-emel fî ‘ilmi’l-usûl ve’l- cedel**, thk. Nezîr Hamadu, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- Hâcib, Osman b. Ömer: “Zekeriyâ el-Ensârî”, **DİA**, XLIV.
- Cengiz Kallek-Ahmet Özel: **Tefsir Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail: **es-Sihâh tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, Dâru’l-İlm Li’l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Cevherî, Ebu Nasır İsmail b. Hammad el-Fârâbî: “Muhammed b. Hamza Aydınî”, **DİA**, EK II.
- Cici, Recep: “İmamzâde Esad Efendi”, **DİA**, XXII.
- : “Kûrânî”, **DİA**, XXVI.
- : “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risâleler”, **Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, sayı 2, s. 156-173.
- Cihan, Sadık: “Hayreddin Hızır el-Atûfî”, **DİA**, IV.
- Çakan, İsmail Lutfî: **Hadis Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri**, İfav, 13. Baskı, İstanbul, 2014.
- : **Kâfiyeci’nin Kelâm İlmindeki Yeri** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1999.
- Çalış, Halim: “Muhammed Emin B. Sadruddin eş-Şirvanî’nin Hayatı ve Feth Sûresi Tefsirinin Tahkîki”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1992.
- Çelik, Ömer: **Şerhu hadîsi “İnnellâhe yuhibbu’l-‘abde’t-takiyye’l-ğaniyye’l-hafiy”**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 561.
- Çerkeşizâde: “Harîrîzâde”, **DİA**, XVI.
- Çiçek, Yakup: “Harîrîzâde”, **DİA**, XVI.

- Çiftçioğlu, İsmail: “Orta Asya-Anadolu İlim Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)”, **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, 44. sayı, Ankara, 2008, s. 143-172.
- Dâvûdî Karsî: **Şerhu hadîsi “Amentu billâhi ve melâiketihî...”**, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 250.
- Dayhan, Ahmet Tahir: “Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkidler”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 1995.
- Debbağzade, Mehmed Efendi: **Din dürüstlüktür -Reşhatu’nasîh mine’l-hadisi’s-sahîh-**, çev. Ataullah Şahyar, Darulhadis Yayımevi, İstanbul, 2005.
- DİA: “Melâmiyye”, **DİA**, XXIX.
- Divani, Muhammet: “Hadis İliminde Sülasıyyât Geleneği ve Muhammed Şâh el-Balikesirî’nin (Dâbbe Çelebi) Şerhun alâ Sülasıyyâtı’l-Buhârî Adlı Eserinin İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE.
- Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakub Miskeveyh: **Tecâribu’l-Umem ve te’âgibu’l-humem**, thk. Ebu’l-Kâsım İmâmî, Dâr-u Surûş, Tahran, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî: **Sünen Ebû Dâvud I-VII**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Dimeşk, 2009.
- Ebu Hasan Ali b. İsmail: **el-Muhkem ve’l-Muhîti’l-A’zam**, thk. Abdulhamid Hendâvî, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Ebû Saîd Hâdimî: **Şerhu hadîsi “Ma raeytu min zî limmetin...”**, Nafiz Paşa, nr. 212/1.
- Ebu’l-Ferec Kudame b. Ca’fer: **Nakdu’s-şiir**, Matbaatu’l-Cevânib, Kostantiniyye, h. 1302.
- Efendioğlu, Mehmet: “Şerh”, **DİA**, XXXVIII.
- Elbânî, Muhammed Nasuruddin: **Silsiletu’l-ehâisi’d-da’îfe I-XIV**, Mektebetu’l-me’ârif, Riyad, 1993.
- El-Cezerî, Mecdüddin b. el-Esîr: **en-Nihaye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser I-V**, thk. Tahir Ahmet-Mahmud et-Tanâhî, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, ty.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Büstî: **Me’âlimu’s-Sünen (I-IV)**, thk. Muhammed Râğib et-Tabbâh, el-Matbaatu’l-İlmiyye, Haleb, 1351/1932.
- el-Kâfiyacı, Muhammed Süleyman: **el-Muhtasar fî ‘ilmi’t-târîh**, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1990.

- : **el-Muhtasar fî ‘ilmi’l-eser**, thk. Ali Zevin, Riyad, 1987.
- : **Kitâbu’t-Teysîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr** (Thk. ve trc. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989.
- el-Kettânî,
Muhammed b. Ca‘fer:
el-Makrîzî,
Takıyuddin Ebu’l-
Abbas Ahmet b. Ali:
Emecen, Feridun:
-----:
-----:
eş-Şevkânî,
Muhammed b. Ali:
et-Taberî, Ebû Ca‘fer
Muhammed b. Cerîr:
Eymen Fuad es-
Seyyid:
F. Rosenthal:
Feccâl, Mahmut:
Feyzullah Efendi:
Fîrûzâbâdî, İbrahim b.
Ali ei-Şîrâzî:
Gazâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b.
Muhammed:
Gökbulut, Hasan:
Görmez, Mehmet:
Gözübüyük, İbrahim
Nesimi:
Günal, Zerrin:
-----:
Günay, Hacı Mehmed:
Gündoğdu, Cengiz:
Hâkim en-Nîsâbûrî:
- Hadis Literatürü**, trc. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hıttat ve’l-âsâr** (I-II), Dâr-u Sâdır, Beyrut, ty.
- “Osmanlılar”, **DİA**, XXXIII.
- “Birgi”, **DİA**, VI.
- “Osmanlılar”, **DİA**, XXXIII.
- el-Bedru’tâlî‘ bi-mehâsini be‘de’l-karni’s-sâbi‘** I-II, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, t.y..
- Târîhu’l-umem ve’l-mülûk**, thk. Ebû Suheyb el-Keramî, Beytu’l-Efkârî’d-Duveliyye, yy., ty.
- “Kahire”, **DİA**, XXIV.
- ‘İlmu’t-târîh ‘inde’l-‘Arab** (İngilizceden arapçaya trc. Salih Ahmed el-Ali), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1983.
- “Kâfiyecî Hayâtuhû ve Müellefâtuhû”, **Mecellet-u Âlemu’l-Kutubu’s-Su’ûdiyye**, Riyad, 1990.
- Ahsenu’t-tahdîs**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1864.
- el-Mühezzeb fî’l-fıkhı’l-İmâm eş-Şâfi‘** I-VI, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1996.
- İhyâ-u ‘ulûmu’d-dîn** I-X, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 2011.
- “Kâfiyecî”, **DİA**, XXIV.
- Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Otto, Ankara, 2014.
- “Gözübüyükzâde İbrahim Efendi”, **DİA**, XIV.
- “Karesioğulları”, **DİA**, XXIV.
- “Karesioğulları”, (Çevrimiçi)
<https://islamansiklopedisi.org.tr/karesiogullari>
- “İbnu’l-Cevherî”, **DİA**, XX.
- “Abdülmeccid Sivâsî”, **DİA**, XXXVII.
- el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn** I-V, thk. Mustafa Abdulkadir, Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2002.

- Hâkim et-Tirmizî: **Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl**, Dâru'l-cîl (I-IV), Beyrut, 1992.
- Hâlid el-Bağdâdî: **Feraidu'l-fevaid**, çev. Kemahlı Fazıl Hacı Feyzullah Efendi, Matbaatu'l-İlmiye, Kahire, 1895.
- Harîrîzâde: **Feyzu'l-muğnî min sırri hadisi "Men talebeni..."**, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/3.
- Hatiboğlu, İbrahim: "Mesâbîhu's-sunne", **DİA**, XXIX.
- Hatipoğlu, Mehmet Said: "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", **AÜİFD**, 1978, XXIII, s. 121-213.
- Hayrettin ez-Zirikli: **el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn**, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.
- Hilal Hamdânî: **Risale fî şerh kavlihi aleyhi's-selam "Hubbibe ileyye min dünyakum..."**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1444.
- : **Risâle fî hadîs "Lâ terfa'u'l-eyd illâ..."**, Esad Efendi, nr. 1444.
- : **Risâle fî "Raf'u'l-kalem 'an selâs"**, Esad Efendi, nr. 1444.
- Humeydî: **el-Müsned** I-II, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-sekâ, Dimeşk, 1996.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin: **Târîh-u Dimeşk** I-LXXX, thk. Amr b. Ğarâme, Dâru'l-Fikr, yy., 1995.
- İbn Dakîku'l-İd: **İhkâmu'l-ahkâm şerh-u umdeti'l-ahkâm** I-II, thk. Ahmet Muhammed Şakir, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ali: **İnbâu'l-ğamer bi ebnâu'l-umr**, thk. Hasan Habeşî, Lecnet-u İhyâ-i Turâsi'l-'Arabiyye, Kahire, 1998.
- : **el-Matlûbu'l-'âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye** I-XIX, thk. Sa'd b. Nâsır, Dâru'l-âsime-Dâru'l-ğays, Riyad, 1998.
- : **Fethu'l-bârî** I-XIII, (thk. Abdulaziz b. Bâz, Muhammed Fuad Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb), Dâru'l-kutûbi's-selefiyye, ty.
- İbn Haldun: **Mukaddime** I-II, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid: **Sünen-i İbn Mace** I-II, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâr-u İhyâ-i Kutubu'l-Arabiyye, yy., t.y.

- İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab** (I-XV), Dâr-u Sâdır, Beyrut, h. 1414/m. 1998.
- Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem: **el-Muntazam fî târîhu'l-umem ve'l-mulûk**, thk. Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali: **el-Hisnu'l-hasîn**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, **ez-Zühed ve'rekâik**, thk. Habîburrahmân el-Uzmâ, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbnu'l-Mubârek, Ebû Abdurrahman Abdullah: **el-İ'lâm bi fevâid-i umdeti'l-ahkâm** I-XI, thk. Abdulazîz Siraceddin Ebû Hafs Ömer: **el-Muşeykih**, Dâru'l-Âsime, yy., 1997.
- : **et-Tevdîh li-şerhi'l-Câmi'u's-Sahîh** I-XXXVI, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk, 2008.
- İbnu's-Salah, Osman b. Abdurrahman: **Ma'rifet-u envâ' 'ulûmu'l-hadîs** (Mukaddimet-u İbn Salah), thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2014.
- İbrahim Ahmet Aydemir: **Refî' 'Âmidî Dîvânı** (Edisyon-Kritik), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Balıkesir, 1989.
- İbrahim Hanîf: **Hedîyyetü'l-ihvân**, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 70/2.
- İmamzâde Esad Efendi: **Fethu'l-Kostantîniyye**, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr.439.
- İpşirli, Mehmet: "Debbağzade Mehmed Efendi", **DİA**, IX.
- : "Anadolu", **DİA**, III.
- : "Kara Halil Efendi", **DİA**, XXIV.
- : "Atâullah Mehmed Efendi", **DİA**, IV.
- : "Minkârîzâde Yahya Efendi", **DİA**, XXX.
- : "Lutfi Paşa", **DİA**, XXVII.
- İsmail b. Hammad el-Cevherî: **Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmet Abdulğafur Attâr, Daru'l-İlm Li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- İsmail Hakkı Bursevî: **Şerhu hadîsi "İzâ tehayyertüm fi'l-umûr..."**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1549/2.
- : **Şerhu hadîsi'l-mî'râc**, H. Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, nr. 469.
- : **Risâle fî şerhi hadîsi "Kuntu kenzen mahfiyyen..."**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2260/3.

- : **Şerhu hadîsi “Le ene ekramu ‘alâ...”,** İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 1333.
- : **İman esaslarına tasavvufî bir bakış (Şerhu Şu‘abi’l-iman),** (yay. haz. Yakup Çiçek), İstanbul, Darulhadis, 2000.
- İznikî: **Risâle fî şerhi hadîsi ihticâci Adem ve Musâ,** Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 290/2.
- : **Şerhu “el-‘Ulemâ-u verasetü’l-enbiyâ”,**Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 91/2
- Kahraman, Abdullah: **“Tarsûsî Mehmed Efendi”, DİA, XL.**
- Kalfazade, Selda: **“Vâcidiye Medresesi”, DİA, XLII.**
- Kallek, Cengiz: **“İbn Kâdî Aclûn”, DİA, XX.**
- Kandemir, M. Yaşar: **“Seffârînî”, DİA, XXXVI.**
- : **“Kırk Hadis”, DİA, XXV.**
- : **“Nevevî”, DİA, XXXIII.**
- Kara, İsmail: **“Timur”, DİA, XLI.**
- Kara, Mustafa: **“Abdullah Bosnevî”, DİA, I.**
- Karacabey, Salih: **Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri,** Sır Yayıncılık, Bursa, 2002.
- Karaismailoğlu, Adnan: **“Acem”, DİA, I.**
- Karapınar, Fikret: **Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, Marife, 2009, sayı:1, s. 57-98.**
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah: **Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn I-II cilt,** Ta’lik ve Haşiye; Muhammed Şerafeddin Yaltkaya, Dâr-u İhyâ-i Turâsî’l-‘Arabiyy, Beyrut, 1941.
- : **Sullemu’l-vusûl ilâ tabakâtî’l-fuhûl,** thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvut, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Mektebet-u İrsica, İstanbul, 2010.
- Kâzâbâdî: **Risâle fî şerhi hadîsi “el-İhsânu en ta‘bûdellâhe keenneke terâhû”,** Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1350/2.
- Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. Ebû İshâk: **Bahru’l-fevâid el-meşhûr bi me‘âni’l-ahbâr,** thk. Vecih Kemâleddin Zeki, Dâru’s-Selâm, Kahire, 2008.
- Kemalpaşazâde: **Risale fî tefsiri hadisi “el-fakru fahri”,** Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1419.
- : **Risâle fî kavlihî aleyhi’s-selâm:”Seuhbiruküm bi’evveli emrî...”**, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 653.

- : **Tefsîru hadîsi “İzâ tehayyertum fi’l-umûr...”**, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler, nr. 297.336.
- Kılıçer, M. Esad: “Bisâtî”, **DİA**, VI.
- Kirmânî, Şemseddin **el-Kevâkibu’d-durerî fi şerh-i Sahîhu’l-Buhârî** I-XXV, Muhammed b. Yusuf: Dâr-u İhyâ-i Turâsî’l-Arabiyy, Beyrut, 1981.
- Koçyiğit, Talat: **Hadis İstılahları**, Ankara, 1980.
- Koprıman, Kazım: “Ali Paşa Mübârek”, **DİA**, II.
- Yaşar: **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.
- Köse, Saffet: “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, **DİA**, XVIII.
- Kuleynî er-Râzî: **el-Furû’ mine’l-kâfi** I-XV, thk. Merkezi buhûs dâru’l-hadîs, Dâru’l-usve li, ’tebâati ve’n-neşr, yy., 2016.
- Kurat, Akdes Nimet: **IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1972.
- Kurşun, Zekeriya: “Hatîb el-Cevherî”, **DİA**, XVI.
- Kurtubî, Ebû Amr **et-Temhîd limâ fi’l-Muvattâ’ mine’l-meânî ve’l-esânîd** I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdulkebir, Yusuf b. Abdullah: Vizâretu’-Şuûni’l-İslâmiyye, Mağrib, 1967.
- Kurtuluş, Rıza: “İbn Zâhire”, **DİA**, XX.
- Kuşeyrî, Abdulkerim **er-Risâletu’l-Kuşeyriyye**, thk. Mahmud b. eş-Şerîf, b. Hevâzin b. Dâru’s-Şu’b, Kahire, 1989.
- Abdalmelik: **Risâle fi şerhi hadîsi “el-İsrâu’n-nebeviyye li’ba’di ehli’l-lâh**, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler, nr. 297.3.
- Lebibzâde: **et-Tâcu’l-câmî’ li’l-Usûl fi Ehâdîsi’r-Rasûl**, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1933.
- Mansur Ali Nâsîf: **Hadâiku’s-Şekâik (Şekâik-u Nu’mâniyye ve Zeyilleri)**, Nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Mecdî Efendi: “Ahmed-i Rûmî Akhisârî”, **DİA**, Ek I.
- Michot, Yahya: “Halvetî Şeyhi Bali Efendi Ve Sofya’daki Türbesi”, **Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi**, cilt 5, sayı 2, Aralık, 2016.
- Mikov, Lyubomir: **Risâle fi şerhi hadîsi “Yahrucü mine’n-nâr...”**, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 872.
- Minkârîzâde: **el-Futuhâtü’r-rabbâniyye ale’l-ezkâri’n-nevâviyye**, Dâr-u İhyâ-i Turâsî’l-Arabiyy, Beyrut, t.y.
- Muhammed b. ‘Alân **Levâihu’l-envârî’s-seniyye** I-II, thk. Abdullah b. es-Sıddîkî: Muhammed, Dâru’rüşd, Kuveyt, 2007.
- Muhammed b. Ahmed **Es-Seffârîni**:

- Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulkadir: **Muhtâru's-Sihâh**, Mektebetu'l-Lübnan, 1986.
- Muhammed b. Hibban b. Ahmed: **Sahîh-u İbn Hibban** I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- Muhammed b. İbrahim b. Cemâ'ah Bedreddin: **el-Menhelu'r-râvî fî muhtasar ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî**, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikir, Dimeşk, t.y.
- Muhammed b. Selâme el-Kadâî: **Müsnedu's-şihâb** I-II, thk. Abdulmecid es-Selefî, Müessesetu'r-risâle, 1985.
- Muhammed b. Yusuf es-Sâlih eş-Şâmî: **Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd**, thk. Ali Hasan Mahmûd, el-Meclisu'l-A'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1997.
- Mustafa Çuhadar-İsmail Yiğit: "İbn Tağrîberdî", **DİA**, XX.
- Mustafa Yayla: "Hâdimî Ebû Saîd", **DİA**, XV.
- Müfti Ahmet Paşa: **Şerhu hadîsi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât..."**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 575.
- Müslim b. Haccac: **Sahîh-i Müslim** I-II, thk. Nazar b. Muhammed, Dâr-u Tîbe, Riyad, 2006.
- Müstakîmzâde: **Risâle fî şerhi hadîsi "Men 'arafe nefseh fekad 'arafe rabbeh"**, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 140.
- : **Şerhu hadîsi "el-Fıtratu hamsun..."**, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.34.
- Namlı, Ali: "İsmail Hakkı Bursevî", **DİA**, XXIII.
- Necmuddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî: **el-Kevâkibu's-sâira bi-e'yâni'l-mieti'l-âşira**, Haşiye: Halil Mansûr, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Nevevî, Yahya b. Şeref Muhyiddin: **el-Minhâc fî şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc** I-XVIII, Müesseset-u Kurtuba, Kahire, 1994.
- Nurettin İtr: **Menhecû'n-Nakd fî Ulûmu'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikr, Şam, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar: "Anadolu", **DİA**, III.
- Osman b. İbrahim Bosnevî: **Tahkîku'n-niyyât**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2125.
- Ömer Rıza Kehhâle: **Mu'cemu'l-müellifin**, Mektebetu'l-musennâ, Dâr- İhyâ-i turâsi'l-arabiy, Beyrut, 1957.
- Öngören, Reşat: "Kutbüddinzâde İznîkî", **DİA**, XXVI.
- Öz, Mustafa: "Kâzâbâdî", **DİA**, XXV.
- Özaydın, Abdulkerim: "Abdûlbâsit el-Malatî", **DİA**, I.
- Özcan, Tahsin: "Yûnus Vehbi Efendi", **DİA**, XLIII.
- : "Saçaklızade Mehmed Efendi", **DİA**, XXXV.
- Özel, Ahmet: "Bezzâzî", **DİA**, VI.

- : “Ali el-Kârî”, **DİA**, II.
- Özen, Şükrü: “İbnü’ş-Şihne”, **DİA**, XXI.
- : “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik – Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı- (22-24 Mayıs 2009), İstanbul, 2012, s. 524-548.
- Özer, Hasan: “Kafiyecî ve Vecîzu’n-nizâm fî izhâr-i mevâridi’l-ahkâm Adlı Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007.
- Özervarlı, M. Said: “Tehzîbu’l-mantık ve’l-keîâm”, **DİA**, XL.
- Özgüdenli, Osman Gazi: “Moğollar”, **DİA**, XXX.
- Özkan, Halit: “Suyûtî”, **DİA**, XXXVIII.
- : **Memlûklerin Son Asrında Hadis**, Klasik Yayınları, 2014.
- Pirinç, Ahmet: **Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin El-Kâfiyeci’nin Felsefî Görüşleri** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Elazığ, 2009.
- Ramazan, Yunus: **Buğyetu’l-vu’ât fî ma’rifeti Ali b. Ebî Tâlib**, Muessesetu’l-e’lemiy, Beyrut, 1993.
- Sadrudinzâde Muhammed Emin: **Şerhu hadîs “Mâ beyne beytî ve minberi ravzatun min riyâzi’l-cenne”**, Lala İsmail, nr. 703.
- : **Risale fî şerh hadîs “İzâ kâtele ehadüküm fe’l-yectenibi’l-veche”**, Esad Efendi, nr. 1143/24.
- Saray, Mehmet: “Altın Orda Hanlığı”, **DİA**, II.
- Seffârîni: “Mahtûtatu’l-kavli’l-aliy li şerh-i’l-eseri’l-mervî an seyyidin’l-imâm Ali”, (Çevrimiçi) <https://www.alukah.net/library/0/75539/>, 15 Ekim 2018.
- Sehâvî: **el-Mekâsıdu’l-hasene fî beyâni kesîr ine’l-ehâdisi’l-müştehire ‘ale’l-elsine**, Thk. Muhammed Osman, Dâru’l-kitâbi’l-‘arabiy, Beyrut, 1985.
- : **et-Tuhfetu’l-latîfe fî târîhi’l-medîneti’ş-şerîfe**, el-Kutubu’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1993.
- : Şemseddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman (902/1496), **Ed-Dav’u’l-Lâmi’ Li Ehl-i’l-Karni’t-Tâsi’**, Dâru’l-Mektebeti’l-Hayât, Beyrut, 1992.
- Sinan el-Halvetî: **Tenbîhu’l-ğabî fî ru’yeti’n-nebî**, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5427.
- Sinanoğlu, Mustafa: “Ahmed b. Muhammed Hamevî”, **DİA**, XV.

- Söğüt, Engin: “İsmail Hakkı Bursevî’nin Kenz-i Mahfî Risâlesi Muhtevâ ve Tahlîli”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.
- Suyûtî, Celâleddîn b. Abdurrahman Ebûbekir: **Buğyetu'l-Vuât fî Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât** (Thk. Ebu'l-Fadl Muhammed b. İbrahim), El-Mektebetu'l-Asriyye, Lübnan-Saydâ, 1964.
- : **Husnu'l-muhâdara fî târîh-i Mısır ve'l-Kâhire**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dar-u İhyâi'l-Kutubu'l-Arabiyye, Mısır, 1967.
- : **Nazmu'l-ıkyân fî a'yânî'l-a'yân**, yay. Philip Khuri Hitti, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1927.
- Sümer, Faruk: “Tatarlar”, **DİA**, XL.
- Süreyya, Mehmed: **Sicill-i Osmânî** I-VI, (Yayıma Hazırlayan: Nuri Akbayer), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Şanlı, Bilal: “Osmanlı Dönemi Diyarbakırlı Dîvân Şairleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniveritesi, Diyarbakır, 2013.
- Şemseddin el-İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman: **Beyânu'l-muhtasar şerh muhtasar İbn Hâcib** I-III, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Câmiat-u Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1986.
- Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. el-Ğazzî: **Dîvânu'l-islâm**, Thk. Seyyid Hasan, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Şeyh Bâlî es-Sofyavî: **Şerhu hadîsi “Kuntu kenzen mahfiyyen...”**, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 613/9.
- Şulul, Kasım: **Kafiyeci'de Tarih Usûlü**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Taberânî: **el-Mu'cemu'l-kebîr** I-XXV, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Mektebet-u İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- : **el-Mu'cemu'l-evsat** I-X, thk. Tarık b. Muhammed-Abdumuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1995.
- : **Müsnedu's-Şâmiyyîn** I-IV, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Beyrut, 1984.
- Taberî, Muhibbuddin Ahmed b. Abdullah: **Ğâyetu'l-ihkâm fî ehâdîsi'l-ehkâm** I-VII, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Takıyuddin b. Abdulkadir el-Ğazzî: **Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye**, thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Kahire, 1970.
- Taşköprüzade: **Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Tayşi, Mehmet Serhan: “Cemâl-i Halvetî”, **DİA**, VII.

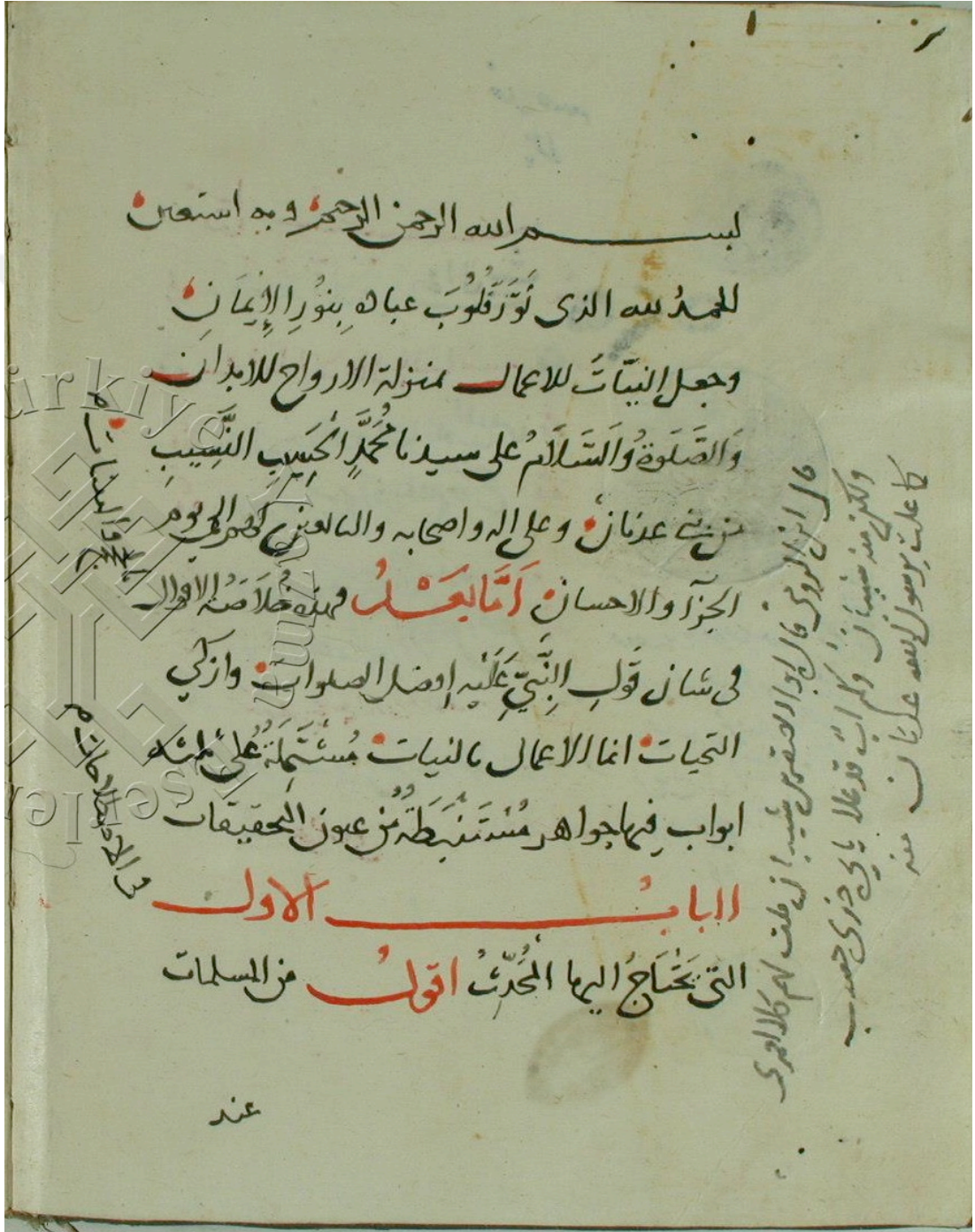
- :
Tirmizî: “Feyzullah Efendi, Seyyid”, **DİA**, XII.
Sünen-i Tirmizî I-VI, thk. Beşşar Avvad, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- Tomar, Cengiz: “Sehâvî”, **DİA**, XXXVI.
-----:
“Şam”, **DİA**, XXVIII.
- Topaloğlu, Nuri: **Tek Hadis Şerhleri**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1998.
- Tuncel, Metin: “Anadolu”, **DİA**, III.
- Türcan, Zişan: “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009/1, c. 8, sayı: 15, s. 101-134.
- :
“Osmanlı Dönemi Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, cilt 11, sayı: 21, 2013, 143-164.
- :
Hadis Şerh Geleneği (Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2011.
- Ulu, Arif: “Tecdid Hadisi Hakkında Feyzullah Efendi’nin Yazdığı Risale Üzerine Bir Değerlendirme”, **Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu (31 Ekim - 2 Kasım 2014 Erzurum) -Tebliğler-**, 2015, s. 417-427.
- Uludağ, Süleyman: “İbnu’l-Fârız”, **DİA**, XXI.
- Uzunçarşılı, İsmail: **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Hakkı: “Ayşî Mehmed Efendi: Hayatı ve Eserleri”, **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları**, 2002, c. II, sayı: 6.
- Uzunoğlu, M. Vecih: **Şerhu hadîsi “Hubbibe ileyye”**, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 409/2.
- Veli Kastamonî: **Sözlü ve Yazılı Kültür**, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul.
- Walter J. Ong: “Aclûnî İsmail b. Muhammed”, **DİA**, I.
- Yardım, Ali: “Muhyiddin el-Kafîyeci’nin Nüzhetü’l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelemesi” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İzmir, 2015.
- Yavuz, Safa: “Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2011.
- Yazar, Sadık: “Muhyî-i Gülşenî”, **DİA**, XXXI.
- Yazıcı, Tahsin: “Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SBE, İstanbul, 1994.
- Yıldırım, Selahattin: “İbnü’l-Kerekî”, **DİA**, XXI.
- Yıldız, Kemal:

- Yılmaz, Ahmet: “Müstakimzâde Süleyman Saadeddin”, **DİA**, XXXII.
- Yılmaz, Kamil: **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırık Hadis Şerhi**, İfav, İstanbul, 1990.
- Yılmazer, Ziya: “Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde”, **DİA**, XI.
- Yiğit, İsmail: “Memlükler”, **DİA**, XXIX.
- Yusuf b. Tağrıberdî ez-Zâhirî: **en-Nucûmu’z-zâhira fî mulûki Mısır ve’l-Kâhire**, thk. İbrahim Ali Tarhan, Vizâretu’s-sekâfe, Mısır, 1971.
- Yusuf İlyân Serkîs: **Mu‘cemü’l-matbûâtî’l-arabiyye ve’l-muarrebe** I-II, Mektebetü’s-sekâfetü’d-dîniyye, Kahire, t.y.
- Yuvalı, Abdükadir: “Çağatay Hanlığı”, **DİA**, VIII.
- Yücer, Hür Mahmud: “Sünbül Sinan”, **DİA**, XXXVIII.
- Yüksel, Emrullah: “Birgivî”, **DİA**, VI.
- Zevalsız, Halit: “Üşmûnî”, **DİA**, XLII.
- “Timur İmparatorluğunun En Geniş Sınırları”, (Çevrimiçi) <http://www.tarihsinifi.com/wp-content/uploads/timur-devleti.jpg>, 10 Temmuz 2018.
- “Vakanüvis”, (Çevrimiçi) <http://www.tdk.gov.tr/>.

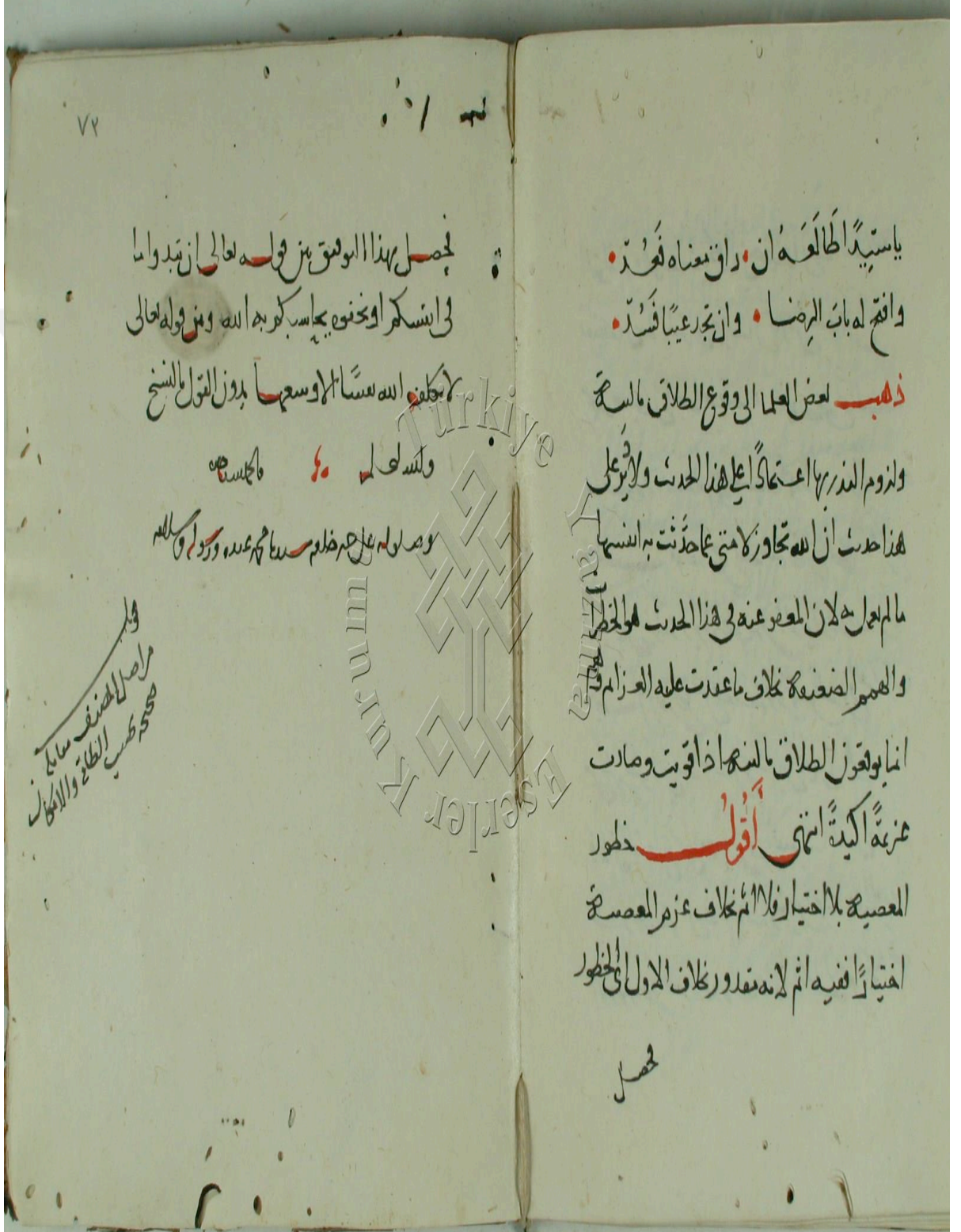
EKLER

TAHKİKİ YAPILAN YAZMA ESERLERDEN ÖRNEK SAYFALAR

Ek 1: Süleymaniye Ktp. Ayasofya Kitaplığı 525 Numarada Bulunan Risalenin Başlangıcı



Ek 2: Süleymaniye Ktp. Ayasofya Kitaplığı 525 Numarada Bulunan Yazmanın Son Varağı



Ek 3: Süleymaniye Ktp. Musalla Medresesi Kitaplığı 38 Numarada Bulunan
Yazmanın İlk Varağı



Ek 4: Süleymaniye Ktp. Musalla Medresesi Kitaplığı 38 Numarada Bulunan Yazmanın Son Vırağı



على طلب الدنيا وهو امر مباح وكذا طلب المرأة للزوج
والمباح لا يمتد فيه ولا يمدح **قلت** لكن المباح لما اختلف
ههنا بامر غير مناسب لمقاصد الشريعة من الدنيا وتمتعها
ومن النساء وتزوجها نوجه لدم على طلبها اخذ راعى طلبها على
هذا الوجه وتخصيصا على بعض الاخلاص قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته وقيلا في تفسير هذا ان يتره
الطاعه عن الاتقات اليها وعن نوح المجازة **فان قلت**
فلم اخضر البخاري هذا الحديث فان رواه على هذا الوجه انما الاعمال
بالبنيات وانما العمل امرى ما نوي في كانت حجة في الدنيا بغيرها
او امره ينتمى في غير ما نوي اليه ولم يذكر العقيدة الاولى اعني
قوله من كانت حجة في الله ورسوله فحجة الى الله ورسوله **قلت**
فلعله اخضره لعدم ثبوت هذا الحديث عنده على هذا الوجه
بعينه مع نوح اعني الى سبب ورود هذا الحديث بانها اخره وزله
اوله ولاجل هذا المعنى في ان المعنى في هذا الحديث على سبيل
اليس والبر كذا في نوحه في الانوار ونقسم الى صحاح وحسينا
فان قلت فلم اقتح البخاري هذا الحديث **قلت** لكونه متعلقا
بشروط الاعمال التي هي مدار التكليف والتنبيه للطالب على تحقيق
النية ولاجل هذا المعنى قال ابن المهردي في الحاشية من اراد ان
يصنف كتابا فليبدل بهذا الحديث وقال ايضا وصفت كتابا بالهداية
في كتاب الله هذا الحديث فعلة فاحله كتابه واقامه مقامه في الخطبة
لا بوابه وقد قصد به اصلاح النية في تاليفه وقال ان دحية

لم احدثها اروي من الدين ان افصح من قوله انما الاعمال بالنيات
ان هذا العلم عليه وهو نور راسع بين يديه **قلت** فكيف
يستقيم هذا وقد قال الجمهور العلى ان اول الواجبات على المكلفين
هو الايمان بالله وبصفاته فكان الاولين البخاري ان يذكر نفع
بالايمان والنوح اذا المعرفة يتم بدون النية على ما قالوا والنية
لا اعتبارها شرعا بدون الايمان **قلت** نعم لكن البخاري رحمه الله
قد سلك ههنا طريقة السلف في زيادة الاعتناء بتقوية الاعمال بالنيات
قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واما النوح
فقد حصل له تقديرا او كفايا بالبرهان فهو امر مفروض منه عند
بجاءه يلقى حقيقة بغير ريات الدين كالقراءة والركاة والصوم
والحج وليس عليه التقات في الحقيقة المتكلمين اصلا ولاجل هذا
المعنى اخضره البخاري رحمه الله صحيحه بحديث يتعلق بالاعمال
المفروضة وهو حديث كتمان خفيقتان على اللسان تقبلتان في
في الرحمن جبينان للرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله
العظيم ثم الحمد لله على نواله والعتلاء والسلام على سيدنا محمد
والآله **قال** مؤلفه رضي الله عنه وضع السليبي بغير كنهه وبغير كنهه
علمه في الدنيا والاخره حصل الغرض من تصنيفه يوم الخميس الثامن
والعشرون من شهر ربيع الاول سنة اثنين وثمانين وثمان مائة هجرية
وكان الغرض من تصنيف يوم السبت المبارك من شهر رمضان من سنة
ست وبعين بعد تمام الالف وحسب الله
ونعم الوكيل