

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NUH B. MUSTAFA VE EL-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERÎFE FÎ
TENZÎHİ EBÎ HANÎFE İSİMLİ ESERİNİN TAHLİL
VE TAHKİKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hafsa ŞENSES

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı : Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY

HAZİRAN - 2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

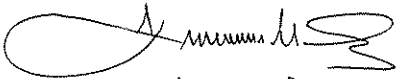
NUH B. MUSTAFA VE EL-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERÎFE FÎ
TENZÎHİ EBÎ HANÎFE İSİMLİ ESERİNİN TAHLİL VE
TAHKÎKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hafsa ŞENSES


Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Bu tez 18/ 06/ 2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme


Doc. Dr. H. Mehmet GÜNAY

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme


Doc. Dr. Abdullah ÖZCAN

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hafsa ŞENSES

Hafsa Şenses
02/05/2008

ÖNSÖZ

Nuh b. Mustafa el-Konevî yaptığı çalışmalar ve söylemleriyle çağdaşları arasında mümtaz bir yer edinmiş ve döneminin önde gelen şahsiyetlerinden biri haline gelmiş ilim adamlarımızdan birisidir.

Gerek yaşadığı şehir Mısır'da ve gerekse de asıl memleketi olan Anadolu'da takip edilen ve tartışmaya konu olan meselelerde görüşlerine başvuru alan bir âlimdir. Müellifin hedefi, yaşadığı çağa hitap etmekle birlikte, müteakip neslin de istifade etmesini sağlamaktır. Bu bağlamda ele aldığı konuları sahip olduğu muazzam ilmî alt yapıyla değerlendirmeye tabi tuttuğunu, gerek Fıkıh ve gerekse de Hadis sahasında yapmış olduğu ayrıntılı tahlillerden çıkarmak mümkündür. Bu şekilde mudakkik bir duruş sergilemesi onun çağdaşları arasında dakik bir kişilik olarak tanınmasını ve güven duyulmasını sağlamıştır.

Fıkıh ilmine ve özelde Hanefi literatürünün gelişmesine büyük katkılar sağlayan Osmanlı dönemiyle alakalı çoğunluğunu doktora çalışmalarının oluşturduğu az sayıda araştırma mevcuttur. Bu nedenle kapalı kalan dönemlerin de irdelenerek alan içerisindeki çalışmaların kapsamının genişletilmesi ve tamamlayıcı hususlarının tespit edilmesi elzemdir. Bu çerçevede kendi döneminin kıymetli ilim adamlarından biri olan Nuh b. Mustafa'nın ilmî kişiliğinin anlaşılmasının ve yazma eserinin incelenip tahkik edilerek ortaya çıkarılmasının, ilim dünyası için bir kazanım olduğu düşüncesindeyiz. Bu maksatla yapmış olduğumuz bu çalışmanın Osmanlı'nın kapalı kalan dönemlerini az da olsa aydınlatması temennisindeyiz.

Çalışmamız esnasında yardımlarını ve değerli zamanlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY Bey'e, özellikle eserin tahkikinde maddi ve manevi destek veren kıymetli hocam M. Fatih KAYA'ya, bu süreç içerisinde bana yardımcı olan tüm hocalarıma, aileme ve Süleymaniye Kütüphanesi çalışanlarına en derin şükranlarımı sunarım.

Hafsa ŞENSES

2 Mayıs 2008

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
KISALTMALAR.....	iv
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: NUH B. MUSTAFA'NIN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ	
1. 1. Nuh b. Mustafa'nın Hayatı.....	4
1. 2. Nuh b. Mustafa'nın Yaşadığı Dönem.....	6
1. 3. Nuh b. Mustafa'nın İlmî Şahsiyeti.....	7
1. 3. 1. Müellifin İlmî Silsilesi ve Hocaları.....	7
1. 3. 2. Müellifin İlmî Birikimi.....	8
1. 3. 3. Müellifin Eserleri.....	10
1. 3. 3. 1. Fıkıh Konusundaki Eserleri.....	11
1. 3. 3. 2. Diğer İlimlere Dair Eserleri.....	25
1. 3. 3. 3. Eserlerinin Genel Olarak Değerlendirilmesi.....	35
2. BÖLÜM: el-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERÎFE'NİN GENEL TANITIMI	
2. 1. Kitabın İsmi ve Müellife Aidiyeti.....	38
2. 2. Risâlede İzlenen Yöntem ve Uslup.....	38
2. 2. 1. Konuların Tasnif ve Tertibi.....	38
2. 2. 2. Dil ve Uslup.....	39
2. 2. 3. Esere Kaynaklık Teşkil Eden Şahıs Ve Kitaplar.....	40
2. 2. 4. Âyetlerle İstidlâli.....	43
2. 2. 5. Hadislerle İstidlâli.....	43
2. 2. 6. Kaynak Kullanımı.....	44
2. 2. 7. Kavram Kullanımı.....	44
3. BÖLÜM el-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERÎFE'NİN MUHTEVA TAHLİLİ	
3. 1. Risâlenin Muhtevası.....	46
3. 1. 1. Risâlenin Konusu.....	46

3. 1. 2. Risâlenin Varak Sırasına Göre Konu Fihristi.....	47
3. 2. Risâlenin Fıkıh Literatüründeki Yeri Ve Tarihsel Arka Planı.....	54
3. 2. 1. Fıkıh Literatüründeki Yeri.....	54
3. 2. 2. Tarihsel Arka Planı.....	56
3. 2. 3. <i>el-Kelimâtü's-şerîfe</i> 'nin İlgili Diğer Eserler İçindeki Yeri.....	58

4. BÖLÜM: KİTABIN YAZMA NÜSHALARI, TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM VE ESERİN TENKİTLİ METNİ

4. 1. Kitabın Nüshaları.....	66
4. 2. Esas Alınan Nüshaların Tespiti ve Değerlendirilmesi.....	67
4. 3. Tenkitli Metnin Yapıldığı Nüshalar ve Tavsifleri.....	69
4. 3. 1. Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652.....	69
4. 3. 2. Esad Efendi No: 3617.....	70
4. 3. 3. Esad Efendi Ktp. No: 1633.....	70
4. 3. 4. Cârullah Ktp. No: 2068.....	71
4. 4. Metin Tahkik Çalışmasında Takip Edilen Usul.....	72
4. 5. <i>el-Kelimâtü's-şerîfe</i> 'nin Tenkitli Metni.....	74
4. 6. Tahkik Edilen Nüshaların İlk Ve Son Varak Fotoğrafları.....	75
4. 6. 1. Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652 Nüshası.....	75
Fotoğraf 1:Zahriyye.....	75
Fotoğraf 2: 1/b ve 2/a Varakları.....	76
Fotoğraf 3: Son Varağı	76
4. 6. 2. Esad Efendi Ktp. No: 3617 Nüshası.....	77
Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a Varakları.....	77
Fotoğraf 2: Son Varağı.....	77
4. 6. 3. Esad Efendi Ktp. No: 1633 Nüshası.....	78
Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a Varakları.....	78
Fotoğraf 2: Son Varağı.....	78
4. 6. 4. Cârullah Efendi Ktp. No: 2068 Nüshası.....	79
Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a Varakları.....	79
Fotoğraf 2: Son Varağı.....	79

SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA.....	84
ÖZGEÇMİŞ.....	92

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H., h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphane
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
thk.	: Tahkik Eden
vrk.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri

Tezin Başlığı: Nuh b. Mustafa Ve <i>el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzîhi Ebî Hanife</i> İsimli Eserinin Tahlil Ve Tahkîki	
Tezin Yazarı: Hafsa ŞENSES	Danışman: Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY
Kabul Tarihi: 18.06.2008	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım)+151(tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: İslam Hukuku
<p>Nuh b. Mustafa 17. Yüzyıl Osmanlı Döneminde yetişmiş büyük İslam âlimlerinden biridir. Telif etmiş olduğu <i>el-Kelimâtü's-şerîfe</i> ise müellifin fıkhi görüşlerini yansıtan bir eserdir. Eser Hanefi mezhebinin görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve bu görüşlerin delilleriyle savunması yapılmıştır. Dolayısıyla hilaf ilminin kapsamında değerlendirilip, reddiye türünün bir örneği olarak kabul edilebilir.</p> <p>Müellifin böyle bir eseri kaleme almasının temel nedeni Hanefi mezhebi aleyhine rivâyet edilen bir hikâyenin bazı kaynaklarda yaygın olarak kullanılmasıdır. Müellif, incelemiş olduğumuz çalışmada Osmanlı dönemi klasik âlim profilini yansıtmış ve yaşadığı dönemin etkisiyle mezhep bağlılığını gösteren bu eserini kaleme almıştır. Ancak ilmî tavrı diğer eserleri bağlamında değerlendirildiğinde, mezhep bağımlılığının dışında geniş açılı bir düşünce sisteminin de temsilcisi olduğu ifade edilebilir. Müellifin eserinde kullandığı referans ve deliller, konuyu ele alış tarzındaki incelik ve hassasiyet dikkat çekicidir. Akademik bir üslupla ele aldığı eseri, aslında entelektüel bir kişiliğe sahip olduğunun bir göstergesidir. Gerek fıkıh gerek hadis alanında kullandığı deliller onun bu alanlardaki vukûfiyetini ifade etmektedir. Özellikle fıkıhçı kimliğiyle tanınan müellifin hadis alanındaki değerlendirmeleri bu sahadaki yetkinliğinin ileri ölçüde olduğunu göstermektedir.</p> <p>Eserlerini Hanefi mezhebi çizgisinde ele alan müellif döneminin Ebu Hanîfesi olarak da değerlendirilmiştir. Telifleri gerek Mısır gerek Anadolu'da yaygın olarak kullanılmıştır. Çalışmaları eşi benzeri olmayan ürünler olarak övgüye mazhar olmuş ve döneminin problemlerini halletme noktasında akademik değeri olan çalışmalar ortaya koymuştur.</p> <p>Kitabın müellif nüshasının günümüze ulaşması ihtimal dahilindedir. Ancak özellikle müellif hattından menkul olan iki nüshası tahkikte bizim için yol gösterici olmuştur.</p>	
Anahtar Kelimeler: Nuh b. Mustafa, <i>el-Kelimâtü's-şerîfe</i> , Fıkıh, Hanefi Mezhebi, Reddiye	

Title of The Thesis: Nuh b. Mustafa and Investigation and analysis of his work titled <i>el-Kelimâtü's-şerife fi tenzihi Ebi Hanife</i>	
Author: Hafsa Şenses	Supervisor: Assoc. Prof. H. Mehmet GÜNAY
Date: 18.06.2008	Nu. Of Page: vi (pre text)+ 151(main body)
Department: The Basic Islamic Science Subfield: Islamic Law	
<p>Nuh b. Mustafa is one of the great muslim scholars lived at 17th century Ottoman Empire period. el-Kelimâtü's-şerife that he wrote is a book that shows his opinions at Muslim canonical jurisprudence. The book is handled by Hanefi religious sect's sentiments and they are defended with their evidences. Because of that, the book can be considered as an example of refutation kind.</p> <p>The main reason that writer hadn't written this book is the widespread use of the story which is claimed against Hanefi religious sect. Writer, had reflected classical Ottoman scholar profile at the working that we examined, and had written showing religious sect favor by the impression of the period that he lived. But if the scholarly manner of him is looked at this context, it can be said that he is one of the leader of wide-angled thought system beside religious sect favor. The references and evidences, fineness at the way of handling the topic and sensitiveness that writer had used are remarkable. In fact, taking the work with academical style is the indication that he has intellectual personality. Evidences he used both at the Muslim canonical jurisprudence and Hadith field shows his cognizant skills at those fields. Assessments at Hadith field of his expressions shows that he can't also be underestimated at this field.</p> <p>Writer had handled his works on Hanefi religious sect line. Because of that, he is considered as Ebu Hanife of his period of time. His compilations are spreadly used at both Egypt and Anatolia. His works are praised as unprecedented outputs. And he produced academically valuable works at the point of solving the problems at his time. It is probable that a copy of book has reached until today. Actually two copies carried by writer showed us the way at researches.</p>	
Keywords: Nuh b. Mustafa, el-Kelimâtü's-şerife, law, Hanefi religious sect, refutation	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Bu çalışma, son dönem Osmanlı Hanefî âlimlerinden Nuh b. Mustafa ve *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi'l-imam Ebî Hanîfe 'ani't-türrehâti's-sakhîfe* isimli eserini merkeze almaktadır. Bu çerçevede öncelikle müellifin kısaca hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ele alınmıştır. Esasen yapmış olduğumuz araştırmanın iki yönlü bir çalışma olduğunu belirtirsek, bu bahsettiğimiz tezin bir yönünü karşılamaktadır. Asıl hedef ve tezin diğer yönünü karşılayan temel kısım ise, müellife ait olan, onun fıkhi yönünü ve mezhepçi kişiliğini yansıtan *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi'l-imam Ebî Hanîfe 'ani't-türrehâti's-sakhîfe* isimli eseridir. Bu meyanda da, risâlenin genel tanıtımı yapılarak eserin muhteva tahlili üzerinde durulmuş ve sonunda eserin tahkiki yapılarak çalışma nihayete erdirilmiştir.

Çalışmanın Amacı

Her milletin sosyal, etnik ve kültürel yapısının oluşmasında etkili olan bir medeniyetin varlığı tartışma götürmeyen bir gerçektir. Toplumların hayatîyetlerini sürdürmeleri hiç şüphesiz kendi kültürel temellerine dayanmaları ve geçmişteki devamlılıklarını sağlayan dinamiklerinin aktif hale getirilmesiyle mümkündür. Bu da toplumun kültürünü ve özünü oluşturan etmenlerin incelenerek tahlil edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, gerek mimari gerek sanat ve gerekse ilim açısından parlak bir kültüre sahip olan Osmanlı Devleti'nin de büyük bir medeniyet olduğu dünya çapında kabul edilmiştir.

Hemen hemen her ilim dalı için gerçekten büyük bir edebiyat oluşturan bu medeniyet içerisinde, dini ilimlerle alakalı yapılan çalışmaların da önemli bir yer işgal ettiği kuşku götürmez bir gerçektir. Bu çerçevede İslami ilimlerin en temel birimlerinden biri olan İslam Hukukuyla alakalı çalışmaları da büyük bir yekün teşkil etmektedir. Fakat yapılan çalışmaların içeriği, fıkıh ilminde doldurduğu boşluklar, ne kadarının yeni bir düşünce sistemini yansıttığı, ne kadarının geleneksel bilgilerin tekrarı olduğu hususları hakkında yeterince tetkik yapılamaması, dönemin bu ilim açısından kapalı ve zayıf kalması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bu problemin çözümüne katkı sağlaması için yapılması gereken, önce sınırları belli parça çalışmaların yapılması daha sonra bu

parçaların birleştirilerek dönem hakkında kapsayıcı ve bütüncül bir yoruma gidilmesidir. Bu tarz bir çalışmanın da uzun ve özverili bir çalıştırmaı gerektirdiği açıktır. Ele almış olduğumuz konunun da bu amaca katkı sağlamasını hedeflemekteyiz. Eserini incelediğimiz müellif, özellikle fetva hususunda fikirlerine itibar edilen ve dönemi içerisinde kabul görmüş mümtaz ilim adamlarından biridir. Sorular karşısında sergilediği tutumdan ve eserlerindeki uslubundan, ilmî hayatının kişiliğine de nüfüz ettiği söylenebilir. Zira gerek savunmada kullandığı dil gerek konuyu işleyiş tarzı, ilmî bir karakterin temsilcisi olduğunu göstermektedir. Elde ettiği ilmî alt yapısıyla çağının problemlerini göz önünde bulundurarak verdiği fetvalar, onun itibar edilen bir şahsiyet olarak tanınmasını sağlamıştır.

Müellif eserlerini özellikle fetva şeklindeki risâleler tarzında ele almıştır. Risâleler de daha çok ilmî ve akademik değeri yüksek eserler olarak literatürde yerini almaktadır. Dolayısıyla müellifin eserlerinin döneminin problemlerini halletme noktasında öneme haiz olduğu beyan edilebilir. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan bu eserin fıkıh alanıyla alakalı, Hanefi mezhebini ve özelde Ebu Hanife'yi konu alan reddiye niteliğinde bir eser olduğu anlaşılmaktadır. *el-Kelimâtü's-şerife'nin* türdeşleri arasındaki özellikli konumu ise, çok ciddi ve ilmî şekilde uygulanan sistematik ve akademik yapısına bağlanabilir.

Çalışmanın Yöntemi

Tezimiz, dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nuh b. Mustafa'nın hayatı ve eserleri ele alınmış, eserlerinin tespiti kütüphane kayıtları, fişleri ve kaynaklar baz alınarak yapılmış ve eserlerinin içeriği hakkında da kısaca bilgiler verilmiştir. Müellifin ilmî şahsiyetini yansıtılması amacıyla onun yaşadığı sosyal ve kültürel ortama kısaca değinilmiş, bu bağlamda daha çok eserleri referans olarak kullanılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde eserin genel çerçevesi çizilmeye çalışılarak, müellifin izlediği yöntem, konuları tasnif etme metodu belirtilmiştir. Gerek kitap gerek delil bakımından başvurduğu kaynaklar gösterilmiştir. Özellikle fıkıh ve hadis alanında sahip olduğu birikimini nasıl kullandığıyla alakalı ayet ve hadislerdeki istidlâl yöntemi kısaca ifade edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, öncelikli olarak konu fihristini verdiğimiz risâlenin öneminden bahsederek eserin muhteva tahlili yapılmıştır. Özellikle eserin fıkıh literatüründeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitten sonra eserin tarihsel arka planının

yansıtılmasının faydalı olacağı düşüncesiyle kısa bir tarihsel süreç değerlendirmesi yapılmıştır. Özellikle eserin bu süreçte yine aynı konuyu işleyen eserler içerisindeki yeri tespit edilerek, müellifin uyguladığı metodunun ne ölçüde farklılık arzettiği ortaya konmaya çalışıldı.

Dördüncü bölümde, kitabın yazma nüshalarının tavsifleri verilerek, tahkikte izlenen yöntem ele alındı. Dördüncü bölümün sonu ise tenkitli metnin yapıldığı kısma ayrıldı. Tahkikte müellif nüshası tespit edilemediğinden, bazı kıstaslara göre belirtilmiş olan ona en yakın nüshalar esas alındı.

Bu çalışmayla Nuh b. Mustafa'nın fıkıh ilmindeki konumu ve özellikle tez konumuz olan ve reddiye literatürünün kapsamında değerlendirilebilen eserinin de fıkıh edebiyatındaki yerini tespit etmeye çalıştık. Buna ilişkin değerlendirmeleri ise, tezin sonuç kısmında özetleyerek verdik.

1. BÖLÜM: NUH B. MUSTAFA'NIN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. 1. Nuh b. Mustafa'nın Hayatı

Tezimize konu edindiğimiz Nuh b. Mustafa, kaynaklarda Konevî¹, Rûmî², Mısırî³, Hanefî⁴ gibi farklı nisbelerle anılmaktadır. Türkler arasında Nuh Efendi⁵ olarak şöhret bulmuş olup, yazma eserlerinin bir kısmının kapaklarında da bu ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Müellifin kendi eserlerinde ise, Nuh b. Mustafa el-Hanefî⁶ şeklinde zikredilmektedir.

Hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak, *Kehhâle el-Mu'cemü'l-müellifin*'de “*Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendi*” isimli bir eserden bahsetmektedir.⁷ Brockelmann da *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*'de müellifin hayatıyla alakalı daha geniş bilginin 1154/1741 tarihinde Kahire'de Yusuf Efendi tarafından telif edilmiş yazma bir eserde bulunduğunu belirtmektedir.⁸ Ayrıca Brockelman bu yazma eserin yalnızca Kahirede bir kütüphanede mevcut olduğunu ilave etmektedir. Diğer biyografik kaynaklarda da bu eserle alakalı bir malumat yoktur. Ancak çalışmamız esnasında Süleymaniye Halet Efendi Ktp. Ek No: 70'de müellifin hayatıyla alakalı olan kısa bir risaleye rastladık. Eserin üzerinde telif edenin ismi ve yazıldığı tarih zikredilmemektedir. Ancak risâle “*Hâzihî tercemetü'l-Merhûmi'l-mağfûr Mevlânâ Nûh Efendi*” şeklinde başlamaktadır. Elde ettiğimiz bilgiler sonucunda, Kehhâle'nin ismini zikrettiği ve Brockelman'nın da Yusuf Efendi'ye ait olduğunu söylediği risâlenin,

¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1933, I, 416, II, 44.

² Ziriklî, Hayrettin, *el-A'lâm*, Kahire 1954-1957, IX, 27; Kehhâle, Ömer Rıza, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, Dımaşk 1957, XIII, 119; Muhibbî, *Hülâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, yy. 1699, II, 458-459.

³ Örnek olarak bk. Süleymâniye Lâleli Ktp. No: 2234; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709; Reisülküüttâb Ktp. No: 646.

⁴ Ziriklî, Hayrettin, *el-A'lâm*, IX, 27; Kehhâle, Ömer Rıza, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 119; Muhibbî, *Hülâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, II, 458, 459, Örnek olarak bk. Süleymâniye Lâleli Ktp. No: 2234; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709; Reisülküüttâb Ktp. No: 646.

⁵ Örnek olarak bk. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. No: 497, 6364.

⁶ Örnek olarak bk. Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü's-şerife fi tenzihi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 1/b.

⁷ Kehhâle, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 266.

⁸ Brockelmann, Carl, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî* (nşr. Mahmut Fehmi Hicâzi), Mısır 1995, VIII, 163.

Süleymaniye Kütüphanesin’de tesadüf ettiğimiz bu risâle olduğu yönünde güçlü bir kanaat hasıl olmuştur.

Biyografik eserlerin hiçbirinde doğum tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak Yusuf Efendi’ye ait olduğunu düşündüğümüz risâlede müellifin etrafındaki dostlarına vasiyet ederken yetmiş yaşında olduğunu söylediği ifade edilmektedir.⁹ Dolayısıyla vefat ettiği tarih de göz önünde bulundurulduğunda, müellifin doğum tarihinin h. 1000 dolaylarında olduğu söylenebilir. Kaynaklarda doğum yerinin Amasya olduğu ifade edilmekte ise de, anılan risâlede müellifin İstanbul’da doğduğu belirtilmektedir.¹⁰ Söz konusu risâleyi yazan şahsın Nuh Efendi’nin öğrencilerinden birisi olabileceği düşüncesi, Kahire’de yaşadığı için Anadolu hakkında bilgisinin zayıf olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Dolayısıyla diğer bütün kaynakların belirttiği üzere, Amasya’da doğmuş olması daha güçlü bir ihtimaldir. Aynı kaynaklarda tahsilini de Amasya’da tamamladığı, sonra Konya’ya geçip orada bir süreliğine müftülük görevinde bulunduğu kaydedilmektedir.¹¹ Daha sonra, hemşehrisi Amasyalı Ömer Paşa’nın Mısır valiliğine tayin edilmesi ve kendisini de yanında götürmek istemesi üzerine Mısır’a gitmiştir. Bu ülkenin birçok yerini dolaşmış¹² ve Kahire’ye yerleşmiştir.¹³

Müellifin kaynaklarda farklı nisbelerle anılması, onun hayatının bazı dönemlerinde değişik vesilelerle farklı şehirlerde ikamet etmesine bağlanabilir. Nitekim bazı eserlerde kendisine Konya’da yaşamasından dolayı Konevî¹⁴ ve Rumî¹⁵ denildiği, sonradan yerleşip vefat ettiği memlekete nispetle de Mısrî¹⁶ olarak tanındığı belirtilmektedir. Yine, özellikle bazı kütüphâne kayıtlarında Amasyalı tabiri ile anılmasının¹⁷ da Amasya doğumlu olmasıyla ilgili olduğunda şüphe yoktur. Bu bilgiler ışığında müellifin isminin

⁹ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendi*, Süleymaniye Hâlet Efendi Ktp. No: 70, s. 106/b.

¹⁰ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendi*, 106/b.

¹¹ Kehhâle, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 119; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 27; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 416.

¹² Heyet, “Nuh b. Mustafa”, *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul ts, XVI, 158.

¹³ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 416; Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendi*, s. 106/b.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44.

¹⁵ Muhibbî, *Hülâsâtü'l-eser*, II, 458.

¹⁶ “Nuh b. Mustafa”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yay., 1960, XV, 348.

¹⁷ Örnek olarak bk. Beyazıt Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571, 1120, 1121, 1142.

Nuh b. Mustafa el-Konevî el-Rumî el-Mısırî el-Hanefî şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

Anadolu'dan göç ederek, Mısır'a yerleşen müellif, hayatının sonuna kadar orada ikame etmiş, ilmî faaliyetlerini orada sürdürmüştür. 22 Zilhicce Cuma günü¹⁸ veya 22 Zilkâde 1070/1659 yılında Kahire'de vefat etmiştir.¹⁹ Cenazesi kendisinin de isteği üzerine el-Karâfetü'l-Kübra kabristanına, Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Muaviye'nin kabirleri arasına defnedilmiştir. Cenazesine döneminin ileri gelenlerinin oluşturduğu iki bin kişilik bir cemaat katılmıştır.²⁰ Kaynaklarda kabri üzerindeki türbenin daha sonraları bir Osmanlı veziri tarafından inşa edildiği beyan edilmektedir.²¹

1. 2. Nuh b. Mustafa'nın Yaşadığı Dönem

Nuh b. Mustafa'nın hayatında Anadolu ve Mısır olmak üzere iki dönem vardır. Yaşantısının belirli bir kısmını Anadolu'nun değişik şehirlerinde geçirmiş, daha sonra ömrünün sonuna kadar Mısır'da yaşamıştır. Müellifin yaşadığı 17. Yüzyıla siyasi açıdan bakıldığında, Anadolu ve Mısır'da hakim olan devlet Osmanlıdır. Yaşadığı zaman dilimi ise, klasik devir (1300-1774) olarak adlandırılan bir dönem içerisinde bulunmaktadır. Bu dönemde hüküm süren Osmanlı padişahları sırasıyla şöyledir: I. Ahmed (1604-1617), I. Mustafa (1617-1622), II. Osman ve I. Mustafa (1622-1639), Sultan IV. Murat (1639-1640), Sultan İbrahim (1640-1648), Sultan IV. Mehmet (1648-1687). Aynı şekilde anılan tarihlerde Mısır da Osmanlı devletinin hükümrânlığı altındaydı. Osmanlı'nın bu bölgedeki hakimiyeti Yavuz Sultan Selim'in 1517'de buraya düzenlediği sefer sonucunda başlamış ve Mısır Beylerbeylik haline getirilmiştir. 17. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgede idari, mali ve askeri açıdan sıkıntılar yaşanmaya başlamıştır. Mısır'daki bu sıkıntıların benzeri Anadolu'da da yaşanmaktadır. Zira bu dönem Osmanlı'nın yükselmeden duraklamaya geçtiği bir zamana tekabül etmektedir. Osmanlı devletindeki bu gerileme fıkıh alanında da kendini göstermektedir. Şöyle ki, fıkıhın geçirmiş olduğu devreler içerisinde bu dönem, fıkıhtaki çalışmaların duraksadığı döneme karşılık gelmektedir. Fıkıh tarihi seyri içerisinde tasnif edildiğinde (1258-1869)

¹⁸ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendî*, s. 106/a.

¹⁹ Kehhâle, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 119; Muhibbî, *Hülâsâtü'l-eser*, II, 459; Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 27; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 416.

²⁰ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendî*, s. 106/a.

²¹ Muhibbî, *Hülâsâtü'l-eser*, II, 459.

yılları dolayısıyla Osmanlı döneminin kendi içinde geçirmiş olduğu parlak dönemleri dahil tüm Osmanlı Tarihi Fıkıh ilmi açısından duraklama ve taklit devri olarak nitelendirilmektedir.²²

İslam hukukçuları bu dönemin genel özelliklerini eserlerinde zikretmişlerdir. Devrin en temel özelliği olan taklidin kök salmasının en çarpıcı yansıması ise, ilim ehlinin benimsemiş olduğu mezhebin dışına çıkmaması ve farklı fikirlerden yararlanmayı reddetmesi olarak karşılık bulmuştur.²³ Bu şekilde bir yaklaşımı Osmanlı fakihlerinin genel tavrı olarak kabul etmek mümkündür. Nuh b. Mustafa da eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu genel yaklaşımın müntesibi durumundadır. Tez konumuz olan eser bu düşüncesinin bir göstergesidir.

Nuh Efendi'nin yaşadığı döneme ve kaldığı yerlere bakıldığında, hayatının ilim merkezi olarak kabul edilen yerlerde geçtiği görülür. Anadolu'yu bu anlamda besleyen merkezlerin başlıcaları Konya, Karaman, Aksaray, Amasya, Tokat, Sivas ve Kayseri olarak ifade edilirken, Anadolu'dan yetişmek için gidenlerin çoğunlukla gittiği merkezler ise, Suriye, Mısır, İran ve Orta Asya ülkeleri olarak zikredilmektedir.²⁴ Müellifin doğduğu, görev yaptığı ve yaşadığı yerlerin bu merkezler arasında olması ilmi bir ortamda yetiştiği söylenebilir. Mısır'da yaşadığı süre içerisinde tekrar vatanına döndüğüne dair herhangi bir malumat yoktur.

1.3. Müellifin İlmî Şahsiyeti

1.3.1. İlmî Silsilesi ve Hocaları

Kaynaklardaki kısıtlı bilgilerden anlaşıldığına göre, Nuh b. Mustafa fıkıh ilmini Şeyhülislam Ali b. Ğânim el-Makdisî'nin (ö.1004/1595) öğrencisi Abdülkerim es-Sûsî'den, hadis ilimlerini ise Mısır muhaddisi diye şöhret bulmuş Muhammed el-Hicazî'den okumuştur. Aynı zamanda sûfî olarak da bilinen müellif, önce tasavvuf ilmini Hasan b. Ali b. Ahmed b. İbrahim el-Halvetî'den tahsil ederek, ondan icazet

²² Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989, I, 106.

²³ Karaman, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 142.

²⁴ Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 11.

almış, sonra ona intisap ederek, Halvetî tarikatına dâhil olmuş, giderek Halvetî yolunun önde gelenlerinden biri haline gelmiştir.²⁵

1. 3. 2. Müellifin İlmî Birikimi

Nuh Efendi'nin telif ettiği eserlere bakıldığında, çalışmalarını yalnızca belirli alanlara hasretmediği, İslami ilimlerin hemen her alanıyla ilgilendiği göze çarpmaktadır. Fıkıh, tefsir, hadis, kelam, fıkıh usulü tasavvuf ve ahlak konuları gibi islâmi ilimlerin farklı dallarında yüksek dereceye ulaşmıştır. Şöhretinin her yere yayılmasının yanısıra, ahlakî hususiyetleri ve üstün insanî meziyetleri şahsında toplamış bir kişiliğe sahip olduğu da ayrıca vurgulanmaktadır.²⁶

Müellifin ilmî şahsiyetini ortaya çıkarmak için yalnızca tahkike konu aldığımız eserini temel alarak bir değerlendirme yapmak bizi objektif ve doğru sonuca ulaştırmaz. Bu sebeple onun ilmî şahsiyetini değerlendirmek için farklı konulardaki eserlerine de başvurmak gerekecektir. Esasen, bir şahsın geniş çaplı ve doğru tanıtımı eserleri, tabakat kitaplarında bulunan bilgiler yanında üzerine yapılmış olan çalışmalardan ve müellifin eserlerinin referans olarak kullanılıp kullanılmadığına dair tespitlerden yapılabilir. Ancak tabakat eserlerinde üzerinde çalışma yaptığımız müellifin hayatı ve ilmî kişiliği ile ilgili geniş ve tatmin edici bilgilerin yer almaması nedeniyle bu konulardaki tespit ve değerlendirmelerimizi diğer unsurlar üzerine bina etmek zorunda kaldık.

Geçmiş dönemlere ait bizim bulabildiğimiz kadarıyla, Nuh Efendi'nin muasırı Şirazlı Ali en-Nakî b. Muhammed Haşim'in (ö. 1604) "*Cevâbu Nûh Efendî Şeyhi bilâdi'r-Rûmi fi mes'eleti'l-imâmiyyeti*"²⁷ isimli bir eseri mevcuttur. Müellif çalışmasını Nuh b. Mustafa'nın imamiyye ile ilgili bir eserine cevap niteliğinde yazmıştır. Modern dönemde ise, görebildiğimiz kadarıyla, Doç Dr. Ali Kaya'nın müellife ait "*el-Lum'â fi âhirî zuhri'l-cum'â*" adlı eserine yönelik yapmış olduğu bir çalışma²⁸ bulunmaktadır. Yine Yrd.Doç.Dr. Hayati Yılmaz'ın "*er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kutsî ve'l-*

²⁵ Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, II, 458-459.

²⁶ Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, II, 458.

²⁷ Kehhâle, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 255; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 402.

²⁸ Eser Emin yayınlarından "*Zuhr-i Âhir Namazı*" ismiyle 2005 yılında Bursa'da tercüme ve tahkik edilerek yayımlanmıştır.

Kur'an ve'l-hadisi'n-nebevî"²⁹ isimli eser üzerine yaptığı çalışma da müellifin eserlerine yönelik yapılan diğer bir çalışmadır. Son olarak müellife ait olan "*el-Kavlü'd-dâl 'alâ hayâti'l-Hızır ve vücûdi'l-Abdâl*"³⁰ isimli risâle üzerine yapılmış bir tahkik çalışması bulunmaktadır. Kaynaklarda kafi derecede bilgi olmamasından dolayı, bu eserlerde de müellifin ilmi kişiliği hakkında ait doyurucu bilgi bulunmamaktadır. Müellifin eserlerinin referans olarak kullanılıp kullanılmadığıyla ilgili olarak bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla karşımıza iki tane eser çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi Muhammed Enver Şah el-Keşmirî'nin "*Feyzu'l-bârî 'ala Sahîhi'l-Buhârî*" isimli eseridir. Müellif bu eserde Nuh Efendi'nin İbn Hümâm'dan sonra faziletli, zeki ve müteyekkız bir kişilik olduğunu vurgulamaktadır. Ve özellikle "*Dürrü'l-muhtar*" üzerine yazdığı hâşiyesinden bahsederek, orada çok ince konulara değindiğini beyan etmiş, bu tür konuları işleminin Nuh b. Mustafa'nın muhakkik bir insan olduğunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir.³¹ İbn Âbidin de meşhur hâşiyesi "*Redd'ül-Muhtar*" da Nuh Efendi'den özellikle "*Dürrü'l-Muhtâr*" üzerine yazdığı hâşiyeden "*Allâme Nuh Efendi diyor*"³² şeklinde tam ellidokuz nakil yapmıştır.

Nuh b. Mustafa'nın telif ettiği eserlerin genellikle kendisine soru olarak yöneltilen meselelere dayandığı görülmektedir ki, müellifin kendisi de eserlerinde bunu ifade etmektedir.³³ Gerek Anadolu gerek yaşadığı şehir Mısır'da yaygın olarak kullanılan Türkçe risâlelerinin eşsiz bir çalışma örneğini oluşturdukları ifade edilmektedir.³⁴ Müellife dönemin güncel meseleleriyle alakalı soruların sorulması³⁵ ve bu nedenle telif

²⁹ Eserle ilgili olan bu çalışma, Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin "*er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadisi'l-kutsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadisi'n-nebevî*" Adlı Risâlesi ismi altında Hadis Tetkikleri Dergisinin 1. sayısında makale olarak yayımlanmıştır.

³⁰ Abdulazim Fethi Halil ve Muhammed Abdurrahman eş-Şağul tarafından yapılan bu tahkik çalışması Kahire'de 2003 yılında basılmıştır.

³¹ Keşmirî, Muhammed Enver Şah, *Feyzu'l-bârî 'ala Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-marife, Beyrut ts., I, 352.

³² Örnek olarak bk. İbn Âbidin, *Redd'ül-muhtar 'ala Dürrü'l-muhtar şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, Beyrut, 1994, I, 294, 305, 307, 308.

³³ Örnek olarak bk. Nuh b. Mustafa, *el-Kavlü'd-dâl 'alâ hayâti'l-Hızır ve vücûdi'l-Abdâl*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 55/b; a.mlf., *el-Kelâmu'l-mesbûk li beyâni mesâili'l-mesbûk*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 145/b; a.mlf., *Risâle fi men edreke rek'aten mine'z-zuhr ve'l'asr evi'l-işâ*, Süleymâniye Ktp. No: 1029, vrk. 261/b; a.mlf., *el-Fevâidü'l-mühimme*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 88/b.

³⁴ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nuh Efendî*, vrk. 104/b.

³⁵ Örnek olarak bk., a.mlf., *el-Kelâmu'l-mesbûk*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 145/b.

edilen çalışmaların fetva formatında olması, kendi zamanın önemli bir fıkıh otoritesi olduğunu göstermektedir. Nitekim Yusuf Efendi'nin telif ettiği eserde döneminin Ebu Hanifesi olduğu da ifade edilmektedir.³⁶ Çağdaşları arasında faziletiyle ön plana çıktığı, gerek telifleri gerek verdiği derslerle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu ve çağdaşlarından ileri gelenlerinin onun sözüne itibar ettiği belirtilmektedir.³⁷ Bazı kaynaklarda kendisine allâme, fakih ve sufi³⁸ şeklinde lakapların verilmesi de bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

Müellifin özellikle fıkıh ve hadis alanında kayda değer çalışmaları mevcuttur. Özellikle hadis alanında ortaya koyduğu *Şerhu Câmi'i's-sağîr* isimli çalışmasının kıymetli bir eser olduğu vurgulanmaktadır. Öte yandan, onun düşüncelerini temellendirmek için kullandığı fikhî metaryallere ve kullandığı kaynaklara bakıldığında, fıkıh edebiyatı açısından da aynı düşünceleri ifade etmek yanlış olmayacaktır. Özellikle bu alanda ortaya koymuş olduğu *Dürrü'l-muhtar* üzerine yazdığı hâşiyesinin ne arap ne de onun dışındaki ilim dünyasında bir benzerinin olmadığı beyan edilmektedir. Benzer şekilde vaaz ve derslerinden oluşan tefsir ilmiyle alakalı çalışmalarının da benzersiz olduğu ifade edilmektedir.³⁹

1. 3. 3. Müellifin Eserleri

Telif edilen eserlerin türü ve hangi konulara tahsis edildiği, eseri yazan şahsın ilmî kişiliğini ve fikri alt yapısını yansıtması açısından önem arzettiğinde kuşku yoktur. Bu sebeple konu, onun ilmî yapısını yansıtacağı ve bütüncül bir yaklaşım sağlayacağı düşüncesiyle bu başlık altında ele alınmıştır. Müellifin eserleri tahsis edildikleri alanlar dikkate alınarak incelendiğinde, teliflerinin daha ziyade çalışma sahamız olan fıkıh alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Onun günümüze intikal eden eserlerinde özellikle dönemin tartışmalı konularını ele aldığı görülmektedir.⁴⁰ Söz konusu olan eserler iki ana başlık altında sınıflandırılarak, birinci bölümde fıkıh konularında, ikinci bölümde ise "müellifin diğer ilimlere dair eserleri" başlığı altında tefsir, hadis, tasavvuf ve ahlak

³⁶ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendî*, s. 105/a.

³⁷ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendî*, 102/b, 103/a.

³⁸ Kehhâle, *el-Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 119; Zirikî, *el-Â'lâm*, IX, 27.

³⁹ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-Allâmeti Nûh Efendî*, s. 104/b.

⁴⁰ Örnek olarak bk., Nuh b. Mustafa, *Fethü'l-celil*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk.42 /a; a.mlf., *Risâle fi sebabi'l-vucûbi'l-mukâtalâti'r-revâfız*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142, vrk. 187/b.

konularında telif ettiği eserleri sıralandı. Eserleri tespit konusunda ise, kaynaklarda geçen eserler öncelikli olmakla birlikte yazma eserlerin bulunduğu kütüphane fişleri taranarak, müellife nispet edilen eserler de tespit edilmeye çalışıldı. Diğer yandan, bazı kaynaklarda Beyrut'ta basılmış “*Ukûdu'l-Cevher*” isimli eserde müellife ait yüzü aşkın çalışmanın zikredildiği kaydedilmekle birlikte⁴¹, bu kısımda ancak ulaşılabilen belli başlı eserleri zikredildi.

1. 3. 3. 1. Fıkıh Konusundaki Eserleri

1) *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi'l-imam Ebî Hanîfe 'ani't-türrehâti's-sakhîfe*⁴²

Tezin ana konusunu teşkil eden bu eser ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2) *Netâicü'n-nazar fî havâşî'd-Dürer ve'l-Ğurer li Mollâ Hüsrev*⁴³

Eser, fu'ruu fıkha dair Arapça yazılmış bir risâledir. Kayıtlarda risâlelerin bulunduğu tüm nüshalara aynı isim verilmiştir. Buna rağmen incelendiğinde bu nüshaların aynı eserin farklı konulara ayrılmış ciltleri olduğu görülmektedir. Mesela Esad Efendi Ktp. No: 652'de bulunan nüsha kitabın ilk cüzü olarak isimlendirilmiştir. Müellif eserde klasik ilmihal üslubunu takip etmiş ve risâleye taharet kitabıyla başlamıştır. Taharetin şart olduğunu ve niyetten farklı olduğunu ifade eden müellif, bunun sebebini, *taharet niyetin aksine her rüknun şartıdır*, ifadesiyle beyan etmektedir⁴⁴

Risâlenin ele alış yöntemi bizim tez konumuz olan risâleyle teknik olarak aynıdır. قوله ifadeleriyle görüşü ele almakta, قلت ifadeleriyle de cevap vermektedir. Yine faraziye sözlerle tartışmalara girilmiş ve bu faraziyelere cevap verilmiştir. Konuların detayında farklı fıkıh âlimlerinin görüşlerini referans olarak kullanmaktadır⁴⁵ Taharet bahsinden sonra namaz konusundaki furû fıkha dair her konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır.

⁴¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 416.

⁴² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Hidiviyye, *Fihristü'l-kütübi'l-Arabiyye el-mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye*, Kahire 1891/1308, VII/I, 423, 471; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164; Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemu'l-mahtûtâti'l-mevcûdeti fî mektebâti ve ânâtüli*, III, 1626.

⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1199; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Ziriklî, *el-Â'lâm*, IV, 459; *Fihristü'l-Hidiviyye*, III, 141; Habeşî, Abdullah Muhammed, (nşr. Ebû Zabî), *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, yy. 2004, II, 1279, I, 677; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1627.

⁴⁴ Nuh b. Mustafa, *Netâicü'n-nazar*, Esad Efendi Ktp. No: 652, vrk. 1/b.

⁴⁵ Örnek olarak bk. Nuh b. Mustafa, *Netâicü'n-nazar*, vrk. 2/a, 9/b.

Müellif son olarak eserinde, gusül konusuna değinmiştir. Esad Efendi Ktp. No: 653'te bulunan nüsha müellifin aynı eserinin devamı niteliğindedir. Müellif eserinin zahriye kısmında eserin ikinci cüzü olarak isimlendirme yapmış ve zekât konusuyla başlayarak, furûu fıkıhla alakalı oruç, aile hukukuyla alakalı talak, nikah gibi konuları ele almış ve kölelik müessesesiyle bu cüzü bitirmiştir. Esad Efendi Ktp No: 654'te bulunan nüshayı ise üçüncü cüz şeklinde isimlendirmiş ve iman konusuyla giriş yapmıştır. Ceza hukukuyla alakalı hadler, borçlar hukukuyla alakalı büyü, şuf'a hakkı gibi konularla devam ederek rehin konusuyla risâleyi nihayete erdirmiştir. Lâleli Ktp. No: 860 ve Pertev Paşa ktp. No: 167'deki nüshalar ise risâlenin tüm konularını içermektedir. Ragıp Paşa Ktp. No: 475'te ve İzmir Ktp. No: 192'de bulunan nüshalar ise eserin birinci cildir. Ragıp Paşa Ktp. No: 476'da da ikinci cildi mevcuttur.⁴⁶

3) *el-Lum'â fi âhiri'z zuhri'l cum'a*⁴⁷

Risâle tarzında olan eser, çok tartışılan ibadetlerden biri olan zuhr-i âhir namazını konu edinmiştir. Cuma namazından sonra dört rekâtlık namazın vucubiyetini⁴⁸ ele alan müellif, konuyla alakalı farklı mezhep ve görüşten olanların fikirlerini delilleriyle birlikte ele aldıktan sonra, sonunda kişisel değerlendirmelerini belirtmiştir. Risâle üç bölüm halinde kaleme alınmıştır. Birinci bölümde, bir şehirde birden çok yerde Cuma kılma konusu ele alınmış ve dört mezhep imamının görüşleri ve onları takip eden İslam hukukçularının görüşlerine yer verilmiş ve her görüşün delilleri sıralanarak ayrıca değerlendirmesi yapılmıştır. İkinci bölümde ise, kılınan yerin şehir olup olmaması bakımından bir irdeleme yapılmış ve genelde Hanefî hukukçuların görüşlerine başvurulmuştur. Son bölümde ise, dini hüküm açısından Cuma namazı ele alınmış lehte ve aleyhte görüş beyan edenlerin fikirlerine atıfta bulunulmuş ve bunların değerlendirilmesi yapılmıştır. Risâle farz olan namazın Cuma namazı mı, yoksa öğle namazı mı olduğu hususunun incelenmesiyle nihayete erdirilmiştir. Risâleyi 2005

⁴⁶ Nüshaları: Nuruosmaniye ktp. No:1459, 1461; Atif Efendi Ktp. No: 782,783, 784; Esad Efendi Ktp. No: 652, 653, 654; Pertev Paşa(Selimiye) Ktp. No: 167,168; İzmir Ktp. No: 162; Kılıç Ali Paşa Ktp. No: 350; Pertevniyal Sultan(Valide Cami) Ktp. No: 282; Şehid Ali Paşa Ktp. No:745; Lâleli Ktp. No: 860; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1120,1121; Ragıp Paşa Ktp. No: 475; M. Hilmi-F. Fehmi Ktp. No: 126; Dâru'l-kütübü'l-misriyye No: 558; Zâhiriyye No: 2479.

⁴⁷ Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *İzâh*, II, 411; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/1, 423; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

⁴⁸ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/1, 423.

yılında Yrd.Doç.Dr. Ali Kaya edisyon kritiğini yaparak ve tercüme ederek yayımlamıştır.⁴⁹ Brockelmann'ın eserinde zikrettiği “*Risâle fi teaddüdi'l-cümüati fi mısri vâhidin*”⁵⁰ isimli risâlenin de bu eserle aynı olduğu muhtemeldir.⁵¹

4) *Eşrefü'l-mesâlik fi'l-menâsik*⁵²

Eserin ismi risâlenin girişinde de bu şekilde yazılmıştır. Müellif mukaddimede Beytullahı ziyaret etmek için neye ihtiyaç duyulduğunun açıklamasını yapacağını belirtir. En faziletli haccın kıran haccı olduğunu ifade ederek hac menâsikiyle alakalı bilgiler verir. Arapça yazılan risâle oldukça kısadır.⁵³

5) *Risâletü'l-Kelâmi'l-(mesûk⁵⁴) li-beyâni mesâili'l-mesbûk⁵⁵*

Müellif eserini, “*imam son tahiyata oturup teşehhüd miktarı geçtikten sonra, mesbuk olan kişi, kazalarını yapmak için imam selam vermeden ayağı kalksa, bu mesbukun kıyâmı sahîh olur mu? Ve bir rekâta yetişemeyen mesbûk, birinci rekâttan sonra imam teşehhüd miktarı oturmadan namazını kılıp, imam selam vermeden önce ona yetişip onunla beraber selam verse, bu kişinin namazı sahîh olur mu?*”⁵⁶ şeklindeki iki soruya cevap vermek için kaleme aldığını beyan etmektedir. Nuh b. Mustafa hadisleri delil getirerek konuya kendince açıklamalar getirmiş ve soruların cevaplarını sırasıyla vermiştir. Birinci sorunun cevabını, selamdan önce mesbûkun namazını tamamlamak için ayağa kalkmasının, Hz. Peygamber'in de nehyettiği gibi, imama muhalif olmasından dolayı, mubah değil tahrîmen mekruh olduğu şeklinde vermiştir.⁵⁷ İkinci soruyu ise, birinci sorunun cevabı üzerine bina ederek, tahrîmen mekruh olan ve

⁴⁹ Bk. Kaya, Ali, *Zuhr-i Âhir Namazı*, Bursa 2005.

⁵⁰ Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

⁵¹ Nüshaları: Beyazîd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 571, 1142; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, Kahire 7/119.

⁵² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 468; a.mlf., *İzâhü'l-meknûn*, I, 87; Kehhâle, *el-Mu'cemu'l-müellifîn*, IV, 42; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625, Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 131.

⁵³ Nüshaları: Süleymâniye Ktp. No:386; Reşid Efendi Ktp. No: 1012; Lâleli Ktp. No: 2234; Beyazîd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 1142; Zeytinoğlu Ktp. No: 944/5.

⁵⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, II, 375.

⁵⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 468;a.mlf., *İzâhü'l-meknûn*, II, 375; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 422, 424, 471; Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 163.

⁵⁶ Nuh b. Mustafa, *el-Kelâmu'l-mesbûk li beyâni mesâili'l-mesbûk*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 145/b.

⁵⁷ Nuh b. Mustafa, *el-Kelâmu'l-mesbûk*, vrk. 145/b.

dolayısıyla sahih olmayan bir rûknun üzerine bina edilen namazın da sahih olamayacağını belirterek cevaplanmıştır.⁵⁸ Bu cevaplardan sonra mesbukla alakalı meseleleri ele almıştır.⁵⁹

6) *Risâle fi-men edreke rek'aten mine'z-zuhri evi'l-'asri evi'l-'işâ*

Kütüphane kayıtlarında bu isimle mevcut olan eserin, Süleymâniye Kütüphanesi Reşid Efendi Ktp. No: 1012'de yer alan "*Zeylû'l-kelâmi'l-mesûk li beyâni mesâili'l-mesbûk*" isimli eserle aynı olduğunu tespit ettik. Müellif risâleyi kendisine yöneltilen, "*mesbûk olan bir kişi, öğlen, ikindi ve yatsı namazlarını nasıl kılar*"? Sorusuna cevap olması amacıyla kaleme aldığını belirtir.⁶⁰ Bu soruyu "*ilk rekâtta Fatiha ve sure, ikinci rekâtta tekrar Fatiha ve sure okur, daha sonra tahiyata oturur, üçüncü rekâtta yine Fatiha ve sure okuyup teşehhüde oturur ve selam verir*" şeklinde Ebû Hanife Ebû Yusuf'un görüşleriyle cevaplandırır. Ancak eserde konuyla alakalı farklı fikirleri de zikretmiştir.⁶¹

7) *Kâbenin Tamirinin Caiz Olup Olmadığı Hakkında Bilgi Ve Fetvalar*

Kütüphane kayıtlarında mevcut olan bu risâle isminden de belli olduğu üzere kâbenin yeniden inşası konusunu ele almaktadır. Müellifin verdiği bilgiye göre Mekke ehli Kâbeyi tamir için gelenlere, Kâbeden düşen taşlarla bina yapmanın mümkün olamayacağı gerekçesiyle, tamire izin vermemişlerdir. Gelenlerin, başka taş getirelim onları kullanmayalım, teklifini reddedip bunun caiz olmadığını dile getirmişlerdir.⁶² Müellif eserinde bu problemi konu edinmiştir. Konuyu işlerken mezheplerin görüşlerini referans almış ve her mezhebe müntesip kişilerin görüşlerini sırasıyla vermiştir. Eserin sonunda kendi tercihini belirtmiştir.⁶³

⁵⁸ Nuh b. Mustafa, *el-Kelâmu'l-mesbûk*, vrk. 146/a.

⁵⁹ Nüshaları: Reisü'l-küttâb Mustafa Efendi Ktp. No: 170; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Reşid Efendi Ktp. No: 1012; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709; Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 571, 1142.

⁶⁰ Nuh b. Mustafa, *Risâle fi-men edreke rek'aten mine'z-zuhri evi'l-'asri evi'l-'işâ*, Süleymâniye Ktp. No: 1029, vrk. 261/b.

⁶¹ Nüshaları: Hamidiye Ktp. No: 388; Süleymâniye Ktp. No: 1029; İskenderiyye 67/10.

⁶² Nuh b. Mustafa, *Kâbenin Tamirinin Caiz Olup Olmadığına Dair Bilgi Ve Fetvalar*, Reisü'l-küttâb Mustafa Efendi Ktp. No: 646, vrk. 115/b.

⁶³ Nüshaları: Reisülküttâb Mustafa Efendi Ktp. No: 646.

8) *el-Fethü'l-celil 'alâ 'abdihi'z-zelil (fi beyâni mâ verade)⁶⁴ fi'l-istihlâfi fi'l-cum'a mine'l-ekâvîl⁶⁵*

Müellif bu risâlede, “sultanın ve naibin izni olmaksızın Cuma namazı kılınabilir mi”? sorusunun cevabını vermiştir. Cuma namazı için belirli bazı şartların olduğunu vurgulayan yazar, sultanın bunu açıkça yapmasına gerek olmadığını, zaten sultanın namaza katılarak izin verdiğine delalet ettiğini belirtmiş ve sultan öldüğünde naibin devreye gireceğini, o da ölürse ikinci bir naibe gerek kalmadan hatibin bu görevi yerine getirebileceğini⁶⁶ ifade etmiştir.⁶⁷

9) *el-Fevâidü's-sitte a'şeriyte fi beyâni'l-meseleti'l mülekkabeti's-semâniyye⁶⁸*

Risâle, nafîle olarak dört rekâtlık namaz kılan birisinin rekâtların hepsinde veya bir kısmında kıraati terk etmesinin hükmüne dair kaleme alınmış bir yazmadır. Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709 da bulunan nüshanın verilen varaklar içerisinde değil de 30-32 varaklarında olduğunu, kayıtlarda geçen eserin ise, yine Nuh Efendi'nin “Kevkebü'l-mülk ve mevkibi't-türk” isimli eserine ait bir içerik olduğu görüldü. Eser, kütüphane kayıtlarında “el-Mes'aletü'l-mülakkabe li's-semâniye” şeklinde de geçmektedir.⁶⁹

10) *el-Kavlü'l-ezhar fi (beyâni)⁷⁰ 'l-hacci'l-ekber⁷¹*

Risâle halk arasında yer alan “büyük hac” konusuyla alakalı gündeme gelen soruların cevaplarını içermektedir. Müellif mukaddimede eserini, “haccı ifa ederken, vakfe yapmanın Cuma gününe denk gelmesiyle birlikte, hacc-ı ekber olduğu ve bu şekilde hacı olmanın Cuma günü dışında yapılan yetmiş haccdan daha faziletli olduğu, düşüncesinin

⁶⁴ Süleymâniye Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652.

⁶⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 421; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

⁶⁶ Nuh b. Mustafa, *el-Fethü'l-celil*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 42 /a.

⁶⁷ Nüshaları: Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Beyazıt Ktp. Veliyüddin efendi No: 571, 1142; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Lâleli Ktp. No: 833.

⁶⁸ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423.

⁶⁹ Nüshaları: Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571, 1142; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709.

⁷⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468.

⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1362; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423, 471; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

şer'i açıdan bir gerçekliği var mı"?)⁷² şeklindeki soru üzerine kaleme aldığı ifade etmektedir. Dolayısıyla eser, Cuma günü Arafatta vakfeye durmanın dinde olup olmadığı hususuna dair yazılmıştır.⁷³ Arapça olarak kaleme alınmış kısa bir risâledir.⁷⁴

11) *el-Makâlâtü'l-kerîme fî mâ yecibu a'le'l müteneffili bi't-tahrime*⁷⁵

Müellif eserin giriş kısmında bu risâlede işlenen konuların daha önce de müstakil olarak ele almış olduğu "*el-Fevâidü's-sitte'aşeriyye fî beyâni'l-mes'eleli'l-mülakkabeti's-semâniyye*" isimli eserindeki konularla aynı olduğunu ifade eder.⁷⁶ Risâlede dört rekâtlık nafilâ namaz kılan birisinin aldığı tekbirin dört rekâtlık namazın tümüne şamil olup olmadığı hususunu incelemiştir. Bu çerçevede önce Hanefî mezhebinin görüşlerini zikrederek başlamış, Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in üçüncü kıyama kalkıldığı zaman bunun tekbir olarak kabul edilebileceği⁷⁷ yönündeki görüşünü dile getirmiştir.⁷⁸

12) *es-Salâtü'r-rabbâniyye fî hükmi men edreke rek'aten mine's-sülâsiyye ve'r-rübâ'iyye*⁷⁹

Kayıtlarda "*es-Salâtü'r-rabbâniyye*" şeklinde isimlendirilen eserin zahriyye kısmında aslında "sılat" olarak yazılan kelimenin yanlış okunmasından dolayı kayıtlara "salât" olarak geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla eserin asıl ismi başlıkta beyan ettiğimiz şekliyledir. Eserin Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652'deki nüshası incelendiğinde ise, verilen varaklar içerisinde bu eserin ismi görüldüğü halde, içeriğinin "*el-Fevâidü's-sitte'aşeriyye fî beyâni'l-mes'eleli'l-mülakkabeti's-semâniyye*" isimli yine müellife ait başka bir risâle olduğu görülmektedir. Ancak risâlenin içinde bulunduğu mecmuaya bakıldığında eserin 135-153 varakları arasında mevcut olduğu görülür. Eserin içeriğinin

⁷² Nuh b. Mustafa, *el-Kavlü'l ezhar fî beyâni'l-hacci'l-ekber*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 46/b.

⁷³ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 471.

⁷⁴ Nüshaları: Reşid Efendi Ktp. No: 1000, 1012; Esad Efendi Ktp. No: 1633; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571, 1142; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Konya Ktp. No: 85.

⁷⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1627.

⁷⁶ Nuh b. Mustafa, *el-Makâlâtü'l-kerîme*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 128/b.

⁷⁷ Nuh b. Mustafa, *el-Makâlâtü'l-kerîme*, vrk. 128/b, 129/a.

⁷⁸ Nüshaları: Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Veliyüddin Efendi, 571; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652.

⁷⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 422, 433; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-arabi*, VIII, 164; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

ise daha önce ele aldığımız “*Risâle fi-men edreke rek’aten mine’z-zuhri evi’l-‘asri evi’l-‘ışa*” isimli eserle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, kitabın ilk sayfasında da belirtildiği gibi eserin asıl adı “*es-Silatü’r-rabbâniyye fi hükmi men edreke rek’aten mine’s-sülâsiyye ve’r-rübâ’iyye*” dir. Ancak risâleyi istinsah edenler eserin tam adını bulamadıkları için risâle içinde geçen bir metni eserin ismi olarak kullanmışlar ve kayıtlara da bu şekilde geçmiştir. Dolayısıyla bu eser kayıtlarda üç farklı isimde yer almaktadır.

Esad Efendi Nüshası No: 1633’te bulunan nüshada verilen varak numaralarındaki eserin “*Kavlü’l-ezhar fi (Beyâni)’l-hacci’l-ekber*” olduğu görülmektedir. Söz konusu eserin de 53-62 varaklar arasında olduğu görülür. Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709’da bulunan nüshaya bakıldığında ise, “*Fevâidü’s-sitte ‘aşeriyye fi beyâni’l-meseleti’l-mülakkabeti’s-semâniyye*” isimli yine müellife ait başka bir eser olduğu görülür. Ancak mecmuanın 15-22 varakları arasında risâlenin mevcut olduğu görülür. Ayrıca Süleymâniye Hacı Mahmut Efendi Ktp. No: 1686’da kayıtlı “*Risâle fi hakkı’l-mesbûk*” isimli eserin de kütüphane kayıtlarında bu şekilde geçmesine ve risâlenin üst tarafında müstensihnin eseri bu isimle almasına rağmen risâlenin “*Silatü’r-rabbâniyye*” eseriyle aynı olduğu görülür. Müellifin bu konuyla alakalı yazmış olduğu risâlelerin neden farklı farklı isimlendirildiğinin sebebini ise, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652 de mevcut olan “*el-Kelâmü’l-mesbûk (mesûk) li-beyâni mesâili’l-mesbûk*” isimli yine müellife ait olan başka bir eserinden öğreniyoruz. Müellif, bu eserde mesbuk ile alakalı bilgileri verirken bu konuyla alakalı daha önce de risâle yazdığını, ancak küçük fetvalar şeklinde olduklarından dolayı isimlendiremediğini ve şu an bu eserini yazarken, mesbuk ile ilgili yazdığı risâleleri “*es-Silatü’r-rabbâniyye fi hükmi men edreke rek’aten mine’s-sülâsiyye ve’r-rüb’âiyye*” ismiyle isimlendireceğini beyan etmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla biz de konuyla alakalı risâleleri bu isimle zikretmeyi uygun bulduk.⁸¹

⁸⁰ Nuh b. Mustafa, *el-Kelâmü’l-mesbûk*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 146b.

⁸¹ Nüshaları: Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Esad Efendi Ktp. No: 1633; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142; Konya Ktp. No: 5851/1, İskenderiyye fikh-i Hanefi 164.

13) *el-Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâili'd-diniyye*⁸²

Kütüphane kayıtlarında eserin tek nüshası görüldüğü halde incelememiz esnasında Beyazıd Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Bölümü No: 1142'de eserin başka bir nüshasının daha olduğunu tespit ettik. Müellif risâlede namaz konusunu ele alarak, ilk babda salat kelimesinin lügat ve terim manasını izah etmiştir. İkinci babda ise, namazın şartlarını izah etmiş ve taharet, setru'l-avret, istikbali kible, vakit, niyet, iftitah tekbiri şeklinde sırasıyla vermiştir.⁸³ Daha sonra namazın rükunları, farzları, sünnetleri, edepleri, sıfatları, mekruhları ve namazda hades başlıklarını fasıllar halinde izah ederek risâleyi sonlandırmıştır.⁸⁴

14) *'Umdetü'r-râğibîn fi ma'rifeti ahkâmi ('imâdi'⁸⁵)'d-dîn*⁸⁶

Müellif, mukaddime kısmında dinin direğinin ve en efdal ibadetin namaz olduğunu beyan ettikten sonra, eserine bu düşünceden yola çıkarak bir isimlendirmede bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁷ Risâleye taharet bahsiyle başlamış, konuya mutlak ve mukayyed sularla girmiştir. Daha sonra namaz bahsi ve cenaze namazıyla risâleyi nihayete erdirmiştir.⁸⁸

15) *Risâle fi cevâzi'l-iktidâ bi's-Şâfi'i ve 'ademi cevâzihi*⁸⁹

Hanefi bir kişinin Şafi bir imama uymasının caiz olup olmadığını ele alan bir eserdir. Şafinin caiz olamaması yönündeki görüşüne karşılık diğer fıkıhçıların görüşlerini delil getirmiştir. Ayrıca Hanefilere göre böyle bir uyumun olma zorunluluğunun gerekmediğini ifade etmiştir. Müellif, bize göre Şafi olan bir imamın arkasında namaz kılmak cazidir demiş ve şöyle bir misal getirmiştir. Mesela Hanefi bir kişi, Şafi olan bir

⁸² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyytü'l-ârifîn*, II, 468; Kehhâle, *el-Mu'cem'ul-müellifîn*, IV, 42; a.mlf., *İzahu'l-meknûn*, II, 207; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 421; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626, Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, s. 131.

⁸³ Nuh b. Mustafa, *Fevâidü's-seniyye*, Serez Ktp. No: 1070, vrk. 3/a.

⁸⁴ Nüshaları: Serez Ktp. No: 1070; Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 1142.

⁸⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 468.

⁸⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 468; Kehhâle, *el-Mu'cem'ul-müellifîn*, IV, 42; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 422; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

⁸⁷ Nuh b. Mustafa, *'Umdetü'r-râğibîn fi ma'rifeti ahkâmi 'imâdi'd-dîn*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142, vrk. 47/b.

⁸⁸ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571, 1142.

⁸⁹ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 422.

imama hanımının elinin değdiğini ve imamın abdestini tazelemeden namaza devam ettiğini gördüğünde, Hanefi ulemasının çoğunluğunun bu kişinin imama uymasını caiz gördüklerini ifade etmiştir.⁹⁰

16) *ed-Dürrü'l-munazzam fî menâkibi'l-Îmâmi'l-A'zam*⁹¹

Konu yedi fasıl ve bir hatime şeklinde ele alınmıştır.⁹² İlk fasılda Ebu hanife'nin nesebi, ikinci kısımda Ebu Hanife'nin rivayette bulunduğu sahabeler ve tabiin zikredilmiştir. Müellifin mezhebe olan bağlılığını yansıtan bölümde ise, asrındaki övülmeye değer imamlar ve özelde Ebu Hanife zikredilmiştir. Ebu Hanife'nin fıkıh ilmindeki yerine dair, onun hocası ve öğrencileri, ilk defa fıkıh kuran ve düzenleyen o olduğu ve mezhebini hangi fasıllar üzerine bina ettiği, aklının ve verasının ne kadar kuvvetli⁹³ olduğu hususları örnek olarak verilebilir.⁹⁴

17) *Matla'u'l-bedr fî fazli leyleti'l-Kadr*⁹⁵

İsminden de belli olduğu üzere risâle kadir gecesi ve faziletiyle alakalıdır. Müellif esere Buhârî'de nakledilen kadir gecesiyle alakalı bir hadisle başlamış ve hadisi inceleyerek, hadisçilerin yorumlarına yer vermiştir. Arapça yazılmış kısa bir risâledir.⁹⁶

18) *Zübdetü'l-keâm fî mâ yahtâcu ileyhi'l-hâssu ve'l-âmmu fî'l-akâid ve'l-ahlâk*⁹⁷

Müellif eserin tam ismini mukaddime kısmında beyan etmekte eserini herkesin muhtaç olduğu bir konu üzerine bina ettiğini bildirmektedir.⁹⁸ Eser fıkıh ilmiyle alakalı olup,

⁹⁰ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142.

⁹¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, I, 451; Kehhâle, *el-Mu'cemu'l-müellifin*, IV, 42; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 422; Brockelmann, *Târihi'l-edebi'l-arabi*, VIII, 164; Sezgin, Fuat, *Târihi't-turâsi'l-arabi*, (Çev. Mahmut Fevzi Hicazi), Riyad 1983, III, 36; Hüseyin b. Kâsım b. Muhammed en-Na'imî-Hamza b. Hüseyin b. Kâsım en-Na'imî, *İstidrakât 'alâ târihi't-turâsi'l-arabi*, Cidde 1422, VI, 48; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

⁹² Nuh b. Mustafa, *ed-Dürrü'l-munazzam fî menâkib-i imâm-ı 'azam*, Reşid Efendi Ktp. No: 1012, vrk. 1/b; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423.

⁹³ Nuh b. Mustafa, *ed-Dürrü'l-munazzam*, vrk. 2/a, 3/a, 3/b, 4/a.

⁹⁴ Nüshaları: Reşid Efendi Ktp. No: 1012; Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142, 571, Kahire 5/177, Ezher 5/436.

⁹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, II, 500; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 424; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

⁹⁶ Nüshası: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142.

⁹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

bablar halinde ele alınmış, her bab kendi içinde fasıllara ayrılmıştır. Konu ayrımlarını belirleyen bab ve fasıllar kırmızı yazıyla belirtildiğinden düzenli bir yapı arz etmektedir. Müellif eserinin ilk babına İslam akâidi ismini vermiş ve bunu da altı fasıl halinde inceleyeceğini ifade etmiştir. Müellif risâleye akâidi tashih, İslamın ve imanın lugat ve terim manaları, mukallidin imanı gibi akâid konularıyla giriş yapmıştır, ancak daha sonra eserin asıl konusunu ihtiva eden fıkıh ilmiyle alakalı konularla devam etmiştir. Bu konulara ise, ilmin fazileti bahsiyle başlamış ve her konuyu bablar halinde ele almıştır. Eser taharet, namaz, zekat gibi ana furu konuları içermesi yanında, çeşitli fikhî meselelere dayanan bir ilmihal niteliğindedir. Müellif mukaddime kısmında eseriyle alakalı teknik bilgileri verip kısa bir özet yaptıktan sonra, özet bilgileri tek tek ele alıp konularla alakalı geniş izahatlarda bulunmuştur. Risâle görebildiğimiz kadarıyla, tek nüsha halinde, Osmanlıca olarak nesih yazıyla kaleme alınmıştır.⁹⁹

19) *Risâle fi's-salavâti'l-hams*¹⁰⁰

Namazın Kur'an ve sünnetle üzerimize farz olduğunu beyan eden müellif, konuyla alakalı ayetleri ele alarak, müfessirlerin yaptıkları yorumları beyan etmiştir. Daha sonra kendi görüşlerine yer vermiş ve ilk olarak namaz vakitlerinin sayısı ile başlamış, vakitlerin sayısı¹⁰¹ konusunu da vererek risâleyi bitirmiştir.¹⁰²

20) *Hâşiye fi'l-fikh*¹⁰³

Esere kütüphane kayıtlarından ulaşılamadı.

21) *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*¹⁰⁴

Kütüphane kayıtlarında eserin tek nüshası görüldüğü halde yaptığımız incelemede eserin bir nüshasının da, Beyazıd Kütüphanesi No: 3746'da mevcut olduğunu tespit

⁹⁸ Nuh b. Mustafa, *Zübdetü'l-keîâm fi mâ yahtâcu ileyhi'l-hâssu ve'l-âmmu*, Fatih Ktp. No: 2911, vrk. 2/a.

⁹⁹ Nüshaları: Fatih Ktp. No: 2911; Kayseri Raşid Efendi Ktp. No: 1427; Nuruosmaniye Ktp. No: 2150; Akhisar Ktp. No: 418; Süleymaniye Ktp. No: 709; Tekelioğlu Ktp. No: 153, 219; Hüdaîf Ktp. No: 890; Hacı Selim Ağa Ktp. No: 615.

¹⁰⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 44; *Fihriüstü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹⁰¹ Nuh b. Mustafa, *Risâle fi's-salâvati'l-hams*, Velîyüddin Efendi Ktp No: 1142, vrk. 43/b, 44/a, 44/b.

¹⁰² Nüshaları: Beyazıd Ktp. Velîyüddin Efendi No: 1142.

¹⁰³ Zirikî, *el-'Alâm*, IV, 459.

¹⁰⁴ Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625.

ettik. Eserin ismi kayıtlarda bu şekilde geçmesine rağmen aslında “*el-Kelâmü'l- (mesûk) li-beyâni mesâili'l-mesbûk*” isimli eserle aynı olduğu göze çarpmaktadır. Asıl isim müellifin kitabında ifade edilmiştir. Dolayısıyla eseri istinsah eden şahsın risâlenin başındaki sorulardan yola çıkarak “*Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*” ismini vermiş olabileceği kanaatini taşımaktayız.¹⁰⁵

22) *Hülâsatü'l-keâm fî binâi beytillâhi'l-haram*¹⁰⁶

Müellif fıkıhla alakalı eserinde, daha önce yine işlediği, Kabenin tamiri hususunda beyanda bulunmaktadır. Eser fetva niteliğinde kaleme alınmıştır. Kabenin on defa tamir gördüğünü ve bununla birlikte on bir defa tamir görmüş olacağını ifade etmiştir. Bunun cevazına yönelik bilgiler vermiş, Kabenin örtüsünün renginin de Abbasiler zamanında siyah olmakla birlikte zaman zaman renginin yeşil ve hatta kırmızı bile olduğunu¹⁰⁷ ifade ederek fetvasının bu yönde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

23) *el-Kelâmü'l-mesnûn li beyani mesâili'l-mesbûn*¹⁰⁹

Yalnızca Bursalı Mehmet Tâhir'in eserinde zikrettiği bu risâlenin ismi arap dili açısından bir anlam ifade etmediğinden, risâlenin aslında “*el-Kelâmü'l (mesûk) li-beyâni mesâili'l-mesbûk*” isimli müellife ait başka bir eserin isminin yanlış okunmasıyla kayıtlara bu şekilde geçtiğini tahmin etmekteyiz. Muhtemeldir ki, Mehmet Tahir'in eserini tercüme eden kişi eseri yanlış okuyarak bu şekilde belirtmiştir. Eserin Osmanlıca yazılmış şekline bakıldığında bu eserin tashih edildiği ve “*Kelâmu'l mesbûk*” olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bu isimde müellife ait bir eser yoktur. Ancak Süleymâniye Kütüphanesindeki belirtilen bölümdeki numaraya bakıldığında, içeriğin “*Kelâmu'l mesbûk*” eseriyle aynı olmayıp farklı bir eser olduğu görülmektedir. Eserin Nuh Efendi'ye ait olduğuna bir karine olarak kitabın en dış kapağında çok küçük harflerle Nuh Efendi diye yazmaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla eserin ismi ne risâlenin başında ne de eserin içerisinde mevcut değildir. Abdulhamit döneminde düzenlenmiş olan fihrist incelendiğinde ise diğer eserlerde hiç geçmeyen fakat bu fihristte zikredilen

¹⁰⁵ Nüshası: Zeytinoğlu Ktp. No: 617/2; Beyazıt Ktp. No: 1746.

¹⁰⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44.

¹⁰⁷ Nuh b. Mustafa, *Hülâsatü'l- keâm fî binâi beytillâhi'l-haram*, Reis'ül-küttâb Mustafa Efendi Ktp. No: 646, vrk.7 /a.

¹⁰⁸ Nüshaları: Reisülküttab Mustafa Efendi Ktp. No: 646.

¹⁰⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

Mebisûtü'l-mesâil isimli¹¹⁰ bir eserden daha bahsedilmektedir. Fihristin belirttiği numara ise *el-Kelâmu'l-mesnûn*'un bulunduğu bölüm ve numarayla aynıdır. Dolayısıyla numaradaki eserin isminin yine müellife ait olan *Mebisûtü'l-mesâil* isimli eseri olduğu söylenebilir. Ancak risâle içinde de müellife aidiyetine dair bir işaret mevcut değildir. Nuh Efendi eserlerinde genellikle kendisine nisbetini risâlenin dibace kısmında ifade eder. Risâle fu'ruu fikhın tüm konularını içermektedir. Nuh Efendi'nin eserlerinin genel uslubuna baktığımızda eserin müellife aidiyeti hususunda veya dış kapağına hangi düşünceyle müellifin isminin konulduğu noktasında şüphelerimizi giderecek bir bilgi edinemedik.

Eser yaklaşık 680 sayfadır; müellifin eserleri ise, genellikle kısa yazılmıştır. Müellif eserine, imandan sonra en kuvvetli rükun olarak gördüğü namaz ile başlayacağını beyan etmektedir. Dolayısıyla risâle klasik fikh ilmi hali usulüne uygun olarak taharet bahsiyle başlamıştır. Ancak bunun sebebinin namaz olduğunu görüyoruz ki, müellif namazın taharet, setru'l-avret, istikbali kible ve tahrime olmak üzere dört tane şartının olduğunu ifade ederek esere ilk şartı açıklayarak başlamıştır.¹¹¹ Ancak müellifin "*el-Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâi'd-diniyye*" isimli eserinde namazın şartlarını altı tane olarak ifade ettiğini beyan etmiştik, dolayısıyla bu çelişkili ifadeler eserin müellife aidiyeti noktasındaki şüpheleri artırmaktadır. Müellif daha sonra ibadetlere dair oruç, zekat, hac, ticaret hukukuna dair akit çeşitleri, miras hukukuna dair meseleler, ceza hukukuyla alakalı hususlar ve muamelat alanıyla alakalı bilgiler vererek risâleyi sona erdirmiştir.¹¹²

24) *Cevâbun 'an suâlin*¹¹³

Yalnızca tek kaynakta geçen eserin rafizilerin öldürülmesiyle¹¹⁴ alakalı müellife yöneltile bir soru üzerine yazıldığı ifade edilmektedir. Daha önce müellife ait konuyla alakalı müstakil bir eserden daha bahsedilmişti. Dolayısıyla kayıtlarda bulunmayan bu eserin "*Risâle fi sebebi'l-vücûbi'l-mukâtalâti'r-revâfiz*" eseriyle içerik olarak benzerliğinden dolayı aynı eser olması muhtemeldir.

¹¹⁰ Defter-i Küttüphâne-i Ragıp Paşa, s. 41.

¹¹¹ Nuh b. Mustafa, *el-Kelâmu'l-mesnûn*, Ragıp Paşa Ktp. No: 578, vrk. 8/b.

¹¹² Nüshaları: Ragıp Paşa Ktp. No: 578.

¹¹³ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 424.

¹¹⁴ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VIII/I, 424.

25) *Risâle fî 'avdi rûhin ile'l-bedenî ba'de'l-mevti li ecli süâlin*¹¹⁵

Esere kütüphane kayıtlardan ulaşılamadı.

26) *Risâle fî ensâbi ehl-i beyti'n-nebiyyi*

Nuh efendi'nin Türkçe olarak yazdığı ifade edilen eserin sahâbeden ashâb-ı suffeyle alakalı bilgileri içerdiği belirtilmektedir.¹¹⁶

27) *Risâle fî ahkâmi Nuzûr*¹¹⁷

Müellife ait olan *Risâle fî-men edreke rek'aten mine'z-zuhri evi'l-'asri evi'l-'işâ* isimli eserden sonra fasıl şeklinde bir başlık altında adak oruçlarıyla alakalı başka bir konuya eserin hemen devamında fasıl şeklinde gelmiştir. Fasil gibi görünse de konunun eserde işlenen diğer konulardan tamamen farklı olması bu şekilde isimlendirilmesine sebep olmuştur ki, bize göre de bu isabetli bir yaklaşımdır.¹¹⁸

28) *Hayâtü'l-enfâs bi mesâil'il-hayzi ve'n-nifâs*

Osman Bosnevî tarafından h. 1269 tarihinde istinsah edilen eserin muhtemelen Nuh Efendi'ye ait olduğu ve Losencilis'da M 829 numarada¹¹⁹ mevcut olduğu ifade edilmektedir.

29) *Müntehâ'l-ebhar fî şerhi Mültekâ'l-ebhar*¹²⁰

Bu eser, *Câmi'u's-şurûh* ve *Mu'cemu'l-mahtûtâtî'l-mevcûdeti fî mektebâti ve ânâtûlî* isimli kitapta Lâleli Ktp. No: 1017'de kayıtlı olduğu ifade edilerek, Nuh b. Mustafa'ya nispet edilmiştir. Kitabın tesmiyesinde de *Mültekâ şerhî Nuh Efendî* şeklinde geçmektedir. Ancak içeriğine bakıldığında kitabın Nuh b. Halil b. Selim isimli başka bir şahsa ait olduğu görülmektedir.

¹¹⁵ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VIII/I, 422; Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164. Eserin Kahire 1/185 te kayıtlı olduğuna dair bk. Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹¹⁶ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 429.

¹¹⁷ Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹¹⁸ Nüshaları: Süleymaniye Ktp. No: 1029.

¹¹⁹ *el-Fihristü's-şâmîle li't-turâsî'l-İslâmi'l-mahtûti*, Ammân, 2000, III, 960.

¹²⁰ Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, III, 1842; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1627.

30) *Fezâilu'l-cihâd*¹²¹

Eser Osmanlıca olarak ele alınmış ve 32 bab bir hatime şeklinde tertip edilmiştir. Müellif Allah yolunda cihad etmenin vacip olduğu hükmüyle konuya giriş yapmış ve cihadın faziletini anlatarak bitirmiştir.

31) *Risâle fi'l-kunût*¹²²

Müellifin, müfessirlik yönünü ortaya koyan ve hanefi mezhebi çerçevesinde ele alınan eserde, kunut okumanın Hanefi mezhebine göre vacip olduğu ifade edilmiş ve konu Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisle de desteklenmiştir.¹²³ Zirikli'nin *Şerh-u duâi'l-kunût* ismiyle zikrettiği¹²⁴ eserin de bu olması muhtemeldir.¹²⁵

32) *Kevkebü'l-mülk ve mevkibü't-türk*

Eserin zahriye kısmında "*Nasîhatü'l-mülk*" olarak geçen kitap, içerisinde, başlıkta ifade edildiği şekilde geçtiği görülür. Müellif konuyu on altı kısım ve otuz üç bab halinde ele alacağını ifade etmiştir.¹²⁶ Eser Sultanlık yapma âdaplarını içeren siyasi bir risâledir. Sultan adaylarına nasıl bir yöntem izlemeleri gerektiği, yönetmekten sorumlu oldukları tebaya karşı ne tür vazifelerinin olması gerektiği hakkında nasihatlerde bulunulmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla tek nüsha halinde ve Arapça olarak mevcuttur.¹²⁷

¹²¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626; Nüshaları: Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 782.

¹²² *Fihristü'l-Hıdiviyye*, II, 202.

¹²³ Nuh b. Mustafa, *Risâle fi'l-kunût*, Giresun yazmaları No: 102, vrk. 80/b.

¹²⁴ Zirikli, *el-'Alâm*, IV, 459.

¹²⁵ Nüshaları: Süleymâniye Ktp. Giresun Yazmaları No: 102.

¹²⁶ Nuh b. Mustafa, *Kevkebü'l-mülk ve mevkibi't-türk*, Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709, vrk. 35/a.

¹²⁷ Nüshaları: Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709.

1. 3. 3. 2. Diğer İlimlere Dair Eserleri

1) *Tercüme-i Milel ve'n-nihal*¹²⁸

Eser Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni'nin (ö: 548/1153) “*el-Milel ve'n-Nihal*” isimli eserinin Türkçeye tercümesidir. Eserin konu başlıkları İslam dini, kelimeler ve akâidten oluşmaktadır. Ehli sünnetin diğer itikadi mezheplerle mücadelesinden bahseden bir eserdir. Eserin diğer nüshaları da Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda 8656, 3577/2, 2927/8 ve İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 859/2 arşiv numaralarıyla mevcuttur. Eserin mukaddimesinde, bu Türkçe eseri Mısır ileri gelenlerinden Yusuf Efendi'nin teşvik ve tavsiyesiyle yazdığını, eserin bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimedden¹²⁹ oluştuğunu ifade etmektedir.¹³⁰

2) *el-Makâsîdü'l-Hasene*¹³¹

Kaynaklarda adı geçmeyen eser, kelimeler alanında telif edilmiş ve namazın en efdal ibadet olduğu beyan edilmiştir.¹³² Risâlenin devamında Allah'ın zati ve subuti sıfatlarına değinerek onları saymış ve Allah'ın sıfatlarının O'nun ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade ederek ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu göstermiştir.¹³³ Akâidle alakalı farklı konulara değinen müellif, özellikle namazın furûu hakkında bilgiler vermiştir.¹³⁴ Risâle Osmanlıca telif edilmiştir.¹³⁵

¹²⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1821; Ebu'l Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Tercüme-i milel ve nihâl*, ö.548/1153; (Çev. Nuh b. Mustafa), İstanbul, 1279/1862; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625.

¹²⁹ Şehristâni, *Tercüme-i milel ve nihâl*, s. 4; Nuh b. Mustafa, *Hülâsatü'l- kelâm fi binâi beytillâhi'l-harâm*, Reîsü'l-küttâb Mustafa Efendi Ktp. No: 646

¹³⁰ Nüshaları: Kasidecizade Süleyman Sırrı Ktp. No: 155; Tahir Ağa Tekkesi Ktp. No: 302; İbrahim Efendi Ktp. No: 503; Manisa İl Halk Kütüphanesi No: 9221789; Ankara Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu No: 8656; Sütluçe Dergahı No: 65; Fatih Ktp. No: 2912, 2913; Hüdayi 1/879; Laleli Ktp. No: 2164, 2165; Ayasofya Ktp. No: 2197; Nuruosmaniye Ktp. No: 2100; Halet Efendi Ktp. No: 417, 418; Hüsv Paşa Ktp. No: 121; Hekimoğlu Ktp. No: 823; Lala İsmail Ktp. No: 257; Hamidiye Ktp. No: 720; İstanbul 1304; Kahire 1263.

¹³¹ Karabulut, *Mu'cem*, III, 1627.

¹³² Bk. Nuh b. Mustafa, *Makâsîdü'l-Hasene*, Esad Efendi Ktp. No: 991, vrk. 1/b.

¹³³ Bk. *Makâsîdü'l-Hasene*, vrk. 2/b.

¹³⁴ Bk. Nuh b. Mustafa, *Makâsîdü'l-Hasene*, vrk. 20/a-39/b.

¹³⁵ Nüshaları: Esad Efendi Ktp. No: 991; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1019; Hacı Reşid Bey Ktp. No: 39; Nuruosmaniye Ktp. No: 2349/2; Zeytinoğlu Ktp. No: 941; İstanbul Millet Ktp. Ali Emiri Koleksiyonu No: 382; Hüdayi Ktp. No: 2/881.

3) *Risâle Fî Elfâzi'l-Küfr*¹³⁶

Akâidle alakalı olan eserde küfrü gerektiren hal ve sözler zikredilmiştir. Eserin mukaddimesinde risâleyi ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolu üzerine bina edeceğine¹³⁷ vurgu yapan müellif, Allah'ın sıfatlarını konu alarak esere giriş yapmıştır. Risâlede Allah'ın sıfatları, filleri, kader, kaza, teklif, şefaet, sırat, sual, kabir azabı, hilafet ve birçok akâidle ilgili sözlerin nasıl küfrü gerektirdiği açıklanmıştır. Eser Osmanlıca yazılmıştır.¹³⁸

4) *Tercüme-i Akâid*

Kelam konularını içeren, Osmanlıca bir risâledir. Hz. Peygamber'den rivayet olunan, Fırkayı Naciye ile alakalı hadis irdelenerek konuya giriş yapılmıştır. Özellikle hilafet konusuyla alakalı tartışılan meseleler dile getirilmiştir. Devamında aynı konunun bir uzantısı niteliğinde olan imamet konusu ele alınmıştır. İmametın ittifak ve ihtiyar ile sabit olduğunu kabul edenlerin yanında, imametın nas ve tayin ile sabit olduğunu söyleyen iki farklı görüşün olduğu beyan edilmiş ve imametın şartları sayılmıştır.¹³⁹ Ayrıca kimlerin cennet ehli olduğu da ismen belirtilmiştir.¹⁴⁰ Nuh b. Mustafa, Mutezile mezhebini karşısına alarak ilim ehlinin takip etmesi gereken çizginin Ehl-i Sünnet doğrultusunda¹⁴¹ olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴²

5) *el-Kavlü'd-dâl 'alâ hayâti'l-Hızır ve vücûdi'l-Abdâl*¹⁴³

Kütüphane kayıtlarında eserin Osman b. Mustafa isimli bir kişiye daha nispet edildiği görülür. Ancak eser incelendiğinde müellife ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Risâlenin isminden de belli olduğu üzere konusu, Hızır ve Abdâl isimli halk dilinde farklı inanışlarla bilinen iki şahsın gerçekten var olup olmadığıdır. Müellif giriş kısmında

¹³⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹³⁷ Bk. Nuh b. Mustafa, *Risâle Fî Elfâzi'l-Küfr*, Esad Efendi Ktp. No: 1190, vrk. 2/a.

¹³⁸ Nüshaları: Halet Efendi Ktp. No: 70; Bağdatlı Vehbi Efendi Ktp. No: 115; Esad Efendi Ktp. No: 1190; Lâleli Ktp. No: 2234.

¹³⁹ Nuh b. Mustafa, *Tercüme-i Akâid*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar No: 80, vrk. 8/b,10/a.

¹⁴⁰ Bk. *Tercüme-i Akâid*, vrk. 30/a.

¹⁴¹ Bk. Nuh b. Mustafa, *Tercüme-i Akâid*, vrk. 39/b.

¹⁴² Nüshaları: Süleymâniye Ktp. Yazma Bağışlar No: 80.

¹⁴³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 468; Kehhâle, *el-Mu'cemu'l-müellifin*, IV, 42; Zirikî, *el-'Alâm*, IV, 459; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, II, 104, VII/I, 410, 423; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, s. 131; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 163; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

kendisine sorulan sorular sebebiyle bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.¹⁴⁴ Hızır'la ilgili olarak, ulema arasında çoğunluk tarafından savunulan “*onun halihazırda mevcut olduğu*” görüşü ile azınlık tarafından ileri sürülen “*onun ölü olduğu*” şeklinde iki farklı yaklaşımın olduğunu ifade eder. Müellif konuyla alakalı her iki tezi de savunan âlimlerin görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra, kendisi de o delillerden yola çıkarak, ayetin Hızır'ın ölümsüz olduğuna delalet ettiğini, ancak hadislerden yola çıkarak Hızır'ın ahir zamanda öldüğünü, ancak ömrünün çok uzun olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁵ Abdâl'la alakalı ise, Efendimizden farklı tariklerle gelen hadislerde onun var olduğuna işaretlerin olduğunu beyan etmiştir.¹⁴⁶ Müellif bu şekilde özellikle hadisler yoluyla gelen haberleri zikretmiş, kaynaklarını belirtmiş ve bunları değerlendirerek sonunda kendi tercihini ve görüşünü belirtmiştir. Eser, Abdulazim Fethi Halil ve Muhammed Abdurrahman eş-Şağul tarafından Kahire'de 2003 yılında tahkikli olarak basılmıştır.¹⁴⁷

6) *Eşrefü'l-Makâle Fî Ma'na'n-Nübüvveti Ve'r-Risâle*¹⁴⁸

Müellif eserini on altı bab üzerine bina edeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁹ Risâlede nebinin ve resulün lugat anlamları, resul ve nebide olması gereken şartlar açıklanmıştır. Sonra mucize ve Hz. Peygamber'in peygamber olmasının delilleri beyan edilerek, hatime kısmıyla nihayete erdirilmiştir. Eser bulabildiğimiz kadarıyla tek nüsha halinde, Osmanlıca olarak ve talik yazısıyla Osman b. İbrahim tarafından istinsah edilmiştir.¹⁵⁰

7) *Tenvîru Besâiri Uli'l-Elbâb Fî Tefsîri Dakâiki Ümmi'l-Kitâb*¹⁵¹

Fatiha'nın tefsirine dair bu eser, müellifin müfessirlik yönünü yansıtan bir özellik arz etmektedir. Talik hatla istinsah edilen eser, Osmanlıca yazılmıştır. Tefsir ilmiyle ilgilenmenin öneminden bahsederek giriş yapmış ve ümmü'l-kitap olarak nitelediği

¹⁴⁴ Nuh b. Mustafa, *el-Kavlu'd-dâl*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 55/b.

¹⁴⁵ Bk. *el-Kavlu'd-dâl*, vrk. 56/a.

¹⁴⁶ Bk. *el-Kavlu'd-dâl*, vrk. 57/a.

¹⁴⁷ Nüshaları: Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 1142; Giresun Yazmaları Ktp. No: 96; Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Esad Efendi Ktp. No: 1446; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Giresun Yazmaları Ktp. No: 3568; Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 571, Kahire 2/104, 7/410, 1/343.

¹⁴⁸ Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625.

¹⁴⁹ Nuh b. Mustafa, *Eşrefü'l-Makâle Fî Ma'na'n-Nübüvveti Ve'r-Risâle*, Bağdatlı Vehbi Efendi Ktp. No: 789, vrk. 2/b.

¹⁵⁰ Nüshaları: Bağdatlı Vehbi Efendi Ktp. No: 789.

¹⁵¹ Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

Fatiha suresinin tefsirini içeren bir eser ortaya koymuştur. Fâtiha'nın kısaca meâlini verdikten sonra, besmelenin Kur'an'dan olup olmadığına ve hangi fiilden müştak olduğuna dair bahisler açmış ve hatime kısmında besmelenin faziletiyle bitirmiştir.¹⁵²

8) *Tuhfetü'z-zâkirîn fi fezâili kelime't-tevhîd*¹⁵³

Mukaddime kısmında eserin ismi belirtilmekte ve müellif risâleyi iki fasıl, bir hatime şeklinde ele alacağını ifade etmektedir.¹⁵⁴ Birinci fasılda ayet ve hadislerden deliller getirilerek, Allah'ı zikretmenin gerekliliği hususunda görüşlerin beyanı yapılırken, ikinci fasılda zikrin fazileti ele alınmıştır.¹⁵⁵

9) *Risâle fi beyâni'l-eşbâh 'alâ kabri Mûsa*¹⁵⁶

Bazıları müellife gelerek, Hz. Musa'nın melek taifesinden olduğuna dair yorumlar yapan risâleler yazıldığını bildirmişler ve müelliften de bu konuya açıklık getirmesi için risâle yazmasını istemişlerdir. Nuh b. Mustafa meleklerin nefisleriyle kaim olduklarını ifade ederek konuya giriş yapmıştır. Devamında da Hz. Musa'nın kabrinde görüldüğü söylenen silüetlerin neden diğer peygamberlerin kabirlerinde de görülmediğini ifade eden bölümle devam etmiştir.

10) *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*¹⁵⁷

Hadis ilmiyle alakalı bir risâledir. Müellif "Câmi'u's-sağîr" de bulunan hadisleri açıklamıştır. Esere "ameller niyetlere göredir" hadisi incelenerek başlanmış, hadis metninin geçtiği kitaplar ve hadis sahasında söz sahibi olan ulemanın bu hadisle alakalı görüşlerine yer verilerek devam edilmiştir. Diğer yandan, eserde farklı konulara ait hadislerin beyanına da yer verilmiştir.¹⁵⁸

¹⁵² Nüshaları: Süleymâniye Bağdatlı Vehbi Efendi Ktp. No: 115; Hüsrev Paşa Ktp. No: 121.

¹⁵³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 468; Kehhâle, *el-Mu'cemu'l-müellifîn*, IV, 42; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625, Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 131.

¹⁵⁴ Nuh b. Mustafa, *Tuhfetü'z-zâkirîn*, Lala Paşa Ktp. No: 119, vrk. 2/b.

¹⁵⁵ Nüshaları: Lala İsmail Ktp. No: 119; İbrahim Efendi Ktp. No: 410; Süleymâniye Ktp. No: 694.

¹⁵⁶ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809.

¹⁵⁷ Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹⁵⁸ Nüshaları: Hekimoğlu Ali Paşa Ktp. No: 192; Hamidiye Ktp. No: 315; Nuruosmaniye Ktp. No: 947; İzmir Milli Ktp. No: 1046.

11) *er-Risâle fi'l-farki beyne'l-hadîsi kutsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî*¹⁵⁹

Eserin kutsî hadis, Kur'an ve nebevî hadis arasındaki farkı ortaya koymak üzere kaleme alındığını mukaddime kısmından öğrenmekteyiz. Risâleyi Doç. Dr. Hayati Yılmaz nüsha karşılaştırması yaparak tahkik etmiş ve tercümesiyle birlikte Hadis Tetkikleri Dergisinde makale olarak yayınlamıştır.¹⁶⁰ Nuh Efendi, risâleyi sorulan bir soru üzerine yazma lüzumunu hissettiğini beyan etmektedir. Müellif, ilk olarak Kur'an ve kudsi hadis arasındaki farkları maddeler halinde izah etmiş, Nebevî hadisin farklılığına değinmiştir. Ayrıca konuya açıklık getirmesi açısından, son kısmı vahyin tanımına ayırmış ve ele aldığı konuların hangisiyle ilintili olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶¹

12) *Risâle-i Nuh Efendi*

Müellif risâleye akide esaslarıyla başlamakta ve eğer Ehlü'l-sünnet ve'l-cemaat itikadına muhalif olunursa itikada fesat karışacağını ifade etmektedir.¹⁶² Müellif akâidle alakalı birçok kitap okunması yerine bu kitabı okuyanın gereken ilmî yeterliliğe ulaşacağını ifade etmektedir.¹⁶³ Eserini hangi kitaplardan faydalanarak yazdığını belirterek ve akâid alanında makbul sayılabilecek eserlerden tercümelerin¹⁶⁴ olduğunu ifade ederek bunları sırasıyla vermiştir.¹⁶⁵

13) *Muhtasar fi'l-filâha*¹⁶⁶

Toprak, bitkilerin çeşitleri ve sayıları, çiççilik konularını içeren bir risâledir. Müellif konuyu dokuz bab halinde ele almıştır.¹⁶⁷

¹⁵⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Ziriklî, *el-'Alâm*, IV, 459; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹⁶⁰ Bk. Yılmaz, Hayati, Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin "er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi kutsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî" Adlı Risâlesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, İstanbul 2003, s. 167-178.

¹⁶¹ Nüshaları: Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi No: 1142; Lâleli Ktp. No: 3733; Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Mustalâhu'l-Hadis Teymur Ktp. No: 155.

¹⁶² Nuh b. Mustafa, *Risâle-i Nuh Efendi*, Hacı Mahmut Ktp. No: 1292, vrk. 3/a.

¹⁶³ Nuh b. Mustafa, *Risâle-i Nuh Efendi*, vrk. 5/b.

¹⁶⁴ Nuh b. Mustafa, *Risâle-i Nuh Efendi*, vrk. 6/a.

¹⁶⁵ Nüshaları: Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1292.

¹⁶⁶ İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, İstanbul 2006, I, 86.

¹⁶⁷ Nüshaları: Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709.

14) *Sarf Risâlesi*

Arapça gramer yapısı ve özelde sarf ilmiyle alakalı bir risâledir. Risâleyi Osmanlıca olarak telif eden müellif, eserini ilim tahsil eden tâliplere faydalı olsun düşüncesiyle kaleme aldığını beyan etmektedir.¹⁶⁸ Müellif fiil konusuyla giriş yapmış, fiilin yedi kısma ayrıldığını ifade ederek, bunları ayrı ayrı ele almıştır.¹⁶⁹

15) *Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebeveyi'r-Resûl*¹⁷⁰

Müellif, ulemanın birçoğunun Hz. Peygamber'in ebeyninin kurtuluşa erdiğini ifade ettiklerini ve bu konudaki şüpheleri gidermek için birçok risâleler yazdıklarını söylemektedir. Kendisi de aynı konuda böyle bir eser yazmıştır. İlk fasılda Allah'ın mahlûkattan arabı, Araplar içinde de habibini seçtiğini beyan ederek, konuyla alakalı hadisi nakletmiştir. Daha sonra, Peygamberin annesinin, babasının, dedesinin yani tüm soyunun şirk üzere değil hanif dini üzere olduklarını izah ederek, Hz. Peygamber'in nesebinin temizliğini¹⁷¹ ispat etmeye çalışmıştır. Beyazıd Kütüphanesi No: 1142'de bulunan fakat bilgisayar kayıtlarında görünmeyen ve İsmail Paşa'nın "*Hediyetü'l-ârifin*" ve "*Îzâhu'l-meknûn*"¹⁷² isimli eserlerinde zikrettiği "*Mürşidü'l-hüdâ fi şerhi Tercemeti sübüli'l-hüdâ*" isimli eserin de aynı eser olduğu görülmektedir.¹⁷³

16) *Bulgatü'l-mütercim fi (mine)'l-luğa*¹⁷⁴

Kaynaklarda Nuh Efendiye atfedilen eser kütüphanelerde tespit edilemedi. Ebu Yusuf Yakub b. Ahmed en-Nisâbüri (ö. 474/1082 civarı)'nin yine aynı isimli bir eseri Amasya Beyazıd İl Halk Kütüphanesinde 05 Bal 124 arşiv numarası ve Muhammed b. Hasan er-Râzi istinsahı ile mevcut olması¹⁷⁵ eserin karıştırılma ihtimalini gündeme getirmektedir.

¹⁶⁸ Nuh b. Mustafa, *Sarf Risâlesi*, Serez Ktp. No: 1070, vrk. 1/b.

¹⁶⁹ Nüshaları: Serez Ktp. No: 3506.

¹⁷⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, II, 467; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1627.

¹⁷¹ Nuh b. Mustafa, *Mürşidü'l-hüdâ*, Veliyüddin Efendi 1142, vrk. 22/b, 24/b, 48/a, 81/a, 97/a.

¹⁷² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, 467-468.

¹⁷³ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809; Hekimoğlu Ali Paşa Ktp. No: 824; Halet Efendi Ktp. No: 303; Nuruosmaniye Ktp. No: 1210, 2146; Esad Efendi Ktp. No: 428.

¹⁷⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 253; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44.

¹⁷⁵ Bk. Amasya Beyazıd İl Halk Ktp. No: 05 Bal 124.

17) Mecmu'atu'r-resâil

Kütüphaneden ulaşamadığımız ancak kaynaklarda Nuh b. Mustafa'ya atfedilen bu derlemenin içinde 67 tane müellife ait risâle vardır.¹⁷⁶

18) Mecmu'atu'r-resâil

Ulaşma imkânı bulamadığımız bu mecmuada müellife ait değişik fıkıh konularında beş tane risâle vardır.¹⁷⁷

19) Mecmu'atu'r-resâil

Kütüphanelerde bulamadığımız bu mecmuada fıkıh, kelam, tevhid, tasavvuf, menakıb ve mustalah konularında yirmi risâle vardır.¹⁷⁸

20) Raf'uz-zünûn 'an hakîkati't-tâûn¹⁷⁹

Kaynaklarda zikredilen bu esere kütüphane kayıtlarından ulaşamadı.

21) Râhatü'l-Eşbâh Fî Beyâni'l-Ervâh¹⁸⁰

Kaynaklarda müellife ait olduğu belirtilen bu eser kütüphane kayıtlarında görülmemektedir. Ancak eser, Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi No: 1142'de yer almaktadır. Osmanlıca olarak kaleme alınan eser, ruhlar âlemiyle alakalı konuları içermektedir. Müellif ilk babda, Yüce Allah'ın "Ruh" olarak isimlendirdiği yönünde yorumlar bulunan Cebrail (a.s)'ı ele almakta ve bu konuda iki farklı yaklaşım sunmaktadır. Daha sonra ruhun mahlûk olup olmadığı hususunu ele almış ve ehl-i sünnetin mahlûk olduğu yönündeki görüşlerini dile getirmiştir. Daha sonra meleklerin ve şehidlerin de ruhlar âlemine dâhil olduğu¹⁸¹ hususu ele alınarak konu nihayetlendirilmiştir.

¹⁷⁶ Ziriklî, *el-Â'lâm*, IV, 459; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, III, 55; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁷⁷ Ziriklî, *el-Â'lâm*, IV, 459; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164; Eserin Kahire 7/174 numarada kayıtlı olduğuna dair bk. Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁷⁸ Ziriklî, *el-Â'lâm*, IV, 459; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁷⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 468.

¹⁸⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹⁸¹ Nuh b. Mustafa, *Râhatü'l-Eşbâh Fî Beyâni'l-Ervâh*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809, vrk. 1/b, 7/a.

22) *Kâtü'l-ervâh*

Araştırdığımız kadarıyla eser kaynaklarda ve kütüphane bilgisayar kayıtlarında mevcut değildir. Ancak kütüphane fişleri tarandığında, eserin müellife ait olduğu ve Beyazıd Kütüphanesi Veliyüddin Efendi bölümü No: 809' da mevcut olduğu görülür. Müellif eserin giriş kısmında daha önceden "*Râhatü'l eşbâh*" isimli bir risâle yazdığını, ancak bazı konuların eksik kalmasından dolayı tekrar bir risâle kaleme aldığını söylemektedir. Risâlede bitki ve hayvanlar âlemindeki ruhtan bahsedilmiş, nefsi nâtika, insanın hakikatinin ve cinsinin ne olduğu, ruhunun bedenden önce yaratılıp yaratılmadığı gibi hususlara değinilmiştir.¹⁸²

23) *Der beyân-i vâzi'i nerd ve şatranç*

Kayıtlarda Nuh b. Mustafa'ya ait olduğu belirtilen ve Beyazıd Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Bölümü No: 3205'de 85b-87b varakları arasında mevcut bulunan bu eserin aslında Şeyh Mustafa Ali Lütfullah Efendi'ye ait olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Muhtemelen, eseri kayıtlara geçiren şahıslar, isim benzerliğinden dolayı eseri müellife nispet etmişlerdir. Osmanlıca bir eserdir.

24) *Târîhu Mısır*¹⁸³

Eser Mısır'ın kısaca tanıtımını içermektedir.¹⁸⁴

25) *Bustânü'l-kudsî ve gülistâni'l-ünsî*¹⁸⁵

Eser bazı kaynaklarda Nuh b. Mustafa'ya nispet edilmişse de Bursalı Mehmet Tahir eserin aynı adı taşıyan başka bir müellife ait olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁶

26) *Dastâni Ahmet Harâmî*

Ahmet Harâmî Destanı ismiyle ilk baskısı 1933 ikincisi 1946 yılında Talat Onay tarafından Türkçeye tercüme edilen eser Osmanlıca telif edilmiştir. Eserin h. 1000

¹⁸² Nuh b. Mustafa, *Kâtü'l-ervâh*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809, vrk. 166/b, 180/b.

¹⁸³ Zirikî, *el-'Alâm*, IV, 459; Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁸⁴ Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164; Paris 6036 numarada kayıtlı olduğuna dair bk. Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁸⁵ Nüshaları: Esad Efendi Ktp. No: 2524; Çelebi Abdullah Efendi Ktp. No: 275; Hacı Mahmut Efendi Ktp. No: 2653; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1625.

¹⁸⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44.

tarihinde Nuh b. Mustafa tarafından Mekke’de yazıldığı belirtilmektedir. Ayrıca destanı asıl nüshadan terceme eden Onay, baştan iki sayfa eksik olan mecmuanın Nuh isimli bir şahıs tarafından yazıldığını ifade etmektedir. Eserin asıl adının ise, *Bustâni’l-kudsî ve gülîstâni’l-ünsî* olduğunu ve bu destanın da kitabın en sonunda bulunduğunu belirtiyor.¹⁸⁷ Eser 1972 yılında Halis Akaydın tarafından eski baskısından faydalanıp düzeltmeler yapılarak tekrar basılmıştır. Esere önsöz yazan Prof Dr. Faruk K. Timurtaş eserin nazım tekniğın ve dilinin çok sağlam olduğunu ve Türkçeyi bulunduğu çağa göre oldukça başarıyla kullanan Nuh b. Mustafa’nın usta bir şair olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁸ Onay’ın türk Dil Kurumu’na bağışladığını söylediği asıl nüshanın ise, bugün kaybolduğu belirtilmektedir.¹⁸⁹ Bursalı Mehmet Tahir’in *Bustâni’l-kudsî ve gülîstâni’l-ünsî* isimli bu mecmuanın Nuh b. Mustafa’ya ait olmadığını ifade etmesi mecmua içindeki bu eserin de ona ait olmadığını gündeme getirmektedir. Eserin yazılış tarihi ve müellifin vefat tarihi göz önüne alındığında aradaki farkın çok fazla olması bu tereddüdü güçlendirmektedir. Zira eser h. 1000’de yazılmışken müellif h. 1070’te vefat etmiştir.

27) *Mevlidü’l-Mustafâ ve mevâlidü’l-hulefâ*

Habib Muhammed İbrahim tarafından Bombay’da 1296/1878 tarihinde neşredilmiştir.¹⁹⁰

28) *Risâle fi beyâni hakîkati’n-nevmi ve’r-rü’ya*¹⁹¹

Rüya ve uykunun halleriyle ilgili bilgi vermek üzere, Osmanlıca telif edilmiş kısa bir risaledir.

29) *‘Ikdu’l-mercân fi fadli leyleti’n-nusfi min şa‘bân*¹⁹²

¹⁸⁷ Nuh b. Mustafa, *Dâstan-i Ahmet Haramî*, (Çev. Talat Onay), İstanbul 1946, s. 5.

¹⁸⁸ Nuh b. Mustafa, *Dâstan-i Ahmet Haramî*, (Çev. Halis Akaydın), İstanbul 1972, s. 10.

¹⁸⁹ Nuh b. Mustafa, *Dâstan-i Ahmet Haramî*, (Çev. Halis Akaydın), s. 12.

¹⁹⁰ Muhammed ‘İsâ Sâlihiyye, *el-Mu‘cemu’s-şâmil li’t-türâsi’l-‘arabî*, Kahire 1933, III, 77.

¹⁹¹ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809, Karabulut, *Mu‘cem*, III, 1626.

¹⁹² Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142; Karabulut, *Mu‘cem*, III, 1626.

30) *Risâle fî sebebi'l-vücûbi'l-mukâtalâti'r-revâfiz*¹⁹³

Kütüphane kayıtlarında isim olarak “*Risâle fî sabâhi vucûbi mukâlati'r-revâfiz*” olarak geçen kitabın, doğru ismi başlıktaki gibidir. Nitekim bu şekilde bir isimlendirme hem Arapça dil yapısı açısından bir anlam ifade etmemekte, hem de kitabın başında bulunan tesmiyede bu şekilde geçmemektedir. Müellif kendisine yöneltilen, sultana karşı gelen rafizilerin küfrünün gerekli olup olmadığına dair bir soruyu cevaplamak amacıyla bu risâleyi telif ettiğini ifade etmiştir. Müellif soruyu soran kişinin soru metnini de eserine aynen almış ve daha sonra soruyu kısımlara ayırarak detaylı bir şekilde cevalandırmıştır. Nuh b. Mustafa bu eserde Râfizilerin küfür, buğat, fiskın tüm çeşitleri, zındıklık gibi küfrün ve günahın bütün vasıflarını işlediklerini ifade ederek, onların katlinin gerekliliğini belirtmiştir. Onların kâfir gibi olduklarını söyleyerek, öldürülmelerinin gerekliliğinin sebebini ve buna cevaz verilmesini ise, küfür ve bağyin birlikte işlenmiş olması¹⁹⁴ olarak açıklamıştır.¹⁹⁵

31) *es-Seyfü'l-müczem fî kutâli men heteke hurmete'l-Harem'(il-Muharrem*¹⁹⁶⁾¹⁹⁷

1041(1632) yılında bazı bağiler Mekke'ye hâkim olunca ulema komutanların isteği üzerine onların durumu ve öldürülmeleri yönünde risâleler yazdılar, Müellifin bu risâlesi de onlardan biri olup altı fasıl halinde yazılmıştır.¹⁹⁸ Müellif Beytullahın saygınlığını beyan ederek, Haram-i Şerife karşı saygısızca hareket eden birisiyle mücadele etmenin cevazını savunmuştur¹⁹⁹. Kütüphane kayıtlarında Esad Efendi Ktp. No: 1633'te kayıtlı bulunan eser incelendiğinde, bunların içeriğinin “*Fevâidü'l mühimme fî iştirâti't-teberrî fî İslami ehli zimme*”ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu konuyla alakalı âlimler tarafından müteaddid risâlelerin yazıldığını ifade ederek, kendisinden de bu konu hakkında yazmasını istediklerini ve bu nedenle savaş ahkâmıyla

¹⁹³ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'arabî*, VIII, 164.

¹⁹⁴ Nuh b. Mustafa, *Risâle fî sebebi'l-vücûbi'l-mukâtalâti'r-revâfiz*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142, vrk. 187/b.

¹⁹⁵ Nüshaları: Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142; Dârü'l-kütübi'l-mısriyye 374.

¹⁹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 468.

¹⁹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1018; Zirikî, *el-'Alâm*, IV, 459; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 468; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 471; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

¹⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1018.

¹⁹⁹ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 471.

alakalı bu risâleyi kaleme aldığını beyan ediyor.²⁰⁰ Müellif eserine, sultana itaatin vacip olduğunu ifade eden bir fasılla giriş yapmıştır. Risâle esas itibariyle kalam ilmiyle alakalı olup Arapça yazılmıştır.²⁰¹

32) *el-Fevâidü'l-mühimme fî beyâni iştirâti't-teberrî fî islâmî ehli'z-zimme*²⁰²

Müellif risâlede hıristiyan bir grup hakkında yapılan münakaşayı konu edinerek, şahadet getirerek Müslüman olmalarının İslam olmaları için yeterli sayılıp sayılmayacağını ele almış, aksi halde teberinin gerekli olup olmadığı konusunu değerlendirerek, günahlarından kurtulup kurtulmayacaklarına dair olan tartışmaya dâhil olmuştur. Nuh Efendi farklı görüşleri ifade ettikten sonra, zahire bakılarak onların İslam olmalarının kabul edilmesi gerektiğini ve teberriye gerek olmadığını savunan görüşün daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.²⁰³ Eser dört fasıl ve mukaddime²⁰⁴ şeklinde düzenlenmiştir.²⁰⁵

1. 3 3. 3. Eserlerinin Genel Olarak Değerlendirilmesi

Yukarıda müellifin çeşitli konularla ve birçok alanla ilgili eserleri isim ve içerik olarak kısaca verilmeye çalışıldı. Bu çalışmalardan hareketle, Nuh b. Mustafa'nın eserlerini türleri bakımından bir tasnife tabi tuttuğumuzda, eserlerinin genellikle terceme, şerh, furû alanına dair hâşiye ve ağırlıklı olarak fetva formatında risâlelerden oluştuğu görülmektedir. Hasredildiği alan bakımından ise, özellikle fikhın furû kısmıyla alakalı eserleri geniş yer tutmaktadır. Eserlerinin hemen hemen yarısı fıkıh sahasına ayrılmıştır. Bu sahada en uzun eseri ise, eğer "*el-Kelâmü'l-mesnûn li beyani mesâili'l-mebsûn*" isimli eseri müellife nispet etmezsek, "*Netâicü'n-nazar fî havâşî'd-dürer ve ğurer li Mollâ Hüsrev*" isimli Molla Hüsrev'in "*Dürer*"'ine yazdığı hâşiyedir. Fıkıhla alakalı telif ettiği eserlerinin geneli risâle türünde, risâlelerin de çoğu fetva formatında kaleme alınmıştır.

²⁰⁰ Nuh b. Mustafa, *Seyfü'l-müczem*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 105/a.

²⁰¹ Nüshaları: Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571.

²⁰² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1302; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 468; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423, 471; Karabulut, *Mu'cem*, III, 1626.

²⁰³ Nuh b. Mustafa, *el-Fevâidü'l-mühimme*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652, vrk. 88/b.

²⁰⁴ *Fihristü'l-Hıdiviyye*, VII/I, 423, 471.

²⁰⁵ Nüshaları: Esad Efendi Ktp. No: 1633; Hacı Mahmud Efendi Ktp. No: 1782; Fatih Ktp. No: 5293; Veliyüddin Efendi Ktp. No: 571, 1142; Halet Efendi Ktp.No: 544; Kılıç Ali Paşa Ktp. No: 565.

Diğer ilimler arasında en fazla ağırlıklı eser verdiği alan ise, kelim ve akâiddir. Müellif, bu sahadaki içeriğine ulaşabildiğimiz eserlerinin tümünde ehli sünnet çizgisinde yürüyeceğini özellikle vurgulamaktadır.²⁰⁶ Bu iki alan dışında olan tefsir, tasavvuf, hadis, menakıb, dil, tarih, edebiyat alanında ise birbirine yakın sayıda eser vermiştir. Bu alandaki eserlerin çoğunluğu risâle türünde olmakla birlikte, az da olsa şerh ve tercüme türünde eserler de mevcuttur. Müellifin bu şekilde, eserlerini çok farklı alanlara tahsis etmesi, onun çok yönlülüğü ifade eden bir çizgiyi temsil ettiğini göstermektedir.

Çalışma yaptığımız alan ve müellifin yaşadığı dönem açısından eserleri değerlendirildiğinde ise, şunlar söylenebilir. Osmanlı dönemi fıkıh çalışmaları ve özellikle klasik dönem diye tabir edilen ilk üç asra bakıldığında, hemen hemen aynı yöntemin takip edildiği söylenebilir. Özellikle yalnızca görüş bildiren kısa cevaplardan meydana gelen ve ne mezhep içinde ne de mezhep dışındaki aykırı veya destekleyici fikirlerin kullanılmadığı, tartışmalara yer verilmediği fetvalarla başlayan süreç, daha sonraları yerini farklı görüşleri içinde barındıran, delillere yer verilerek, tartışmaların gündeme getirildiği, mukayeselerin yapılarak tercihlerin belirtildiği risâlelere bırakmıştır.²⁰⁷ Nuh efendi'nin bu anlamda aynı geleneğe dahil olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, gerek risale, şerh, hâşiye türündeki eserlerinden gerekse de eserlerinde takip ettiği ehli sünnet çizgisinden ve mezhep görüşüne ağırlık verecek şekilde bir yaklaşım sergilemesinden, müellifin İslâm geleneğindeki klasik Osmanlı âlimi profilini yansıttığı ifade edilebilir.

Esasen Osmanlı dönemiyle alakalı fıkıh alanındaki tespitlerde doğru ve sağlıklı sonuçlara ulaşmanın, Osmanlı âlim ve fakihlerinin ortaya koyduğu bütün çalışmaların incelenmesi ve tahlillerinin yapılmasıyla ulaşılabileceği açıktır.²⁰⁸ Ancak ilim adamlarımızın da belirttiği üzere, Osmanlı dönemiyle alakalı özellikle fıkıh alanındaki çalışmaların yeterli derece henüz yapılmamış olması bunu oldukça güçleştirmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı müelliflerinin eserlerindeki görüşlerinin ne ölçüde dönemin

²⁰⁶ Örnek olarak bk. Nuh b. Mustafa, *Tercüme-i Akâid*, vrk. 39/b; *Makâsîdü'l-Hasene*, vrk. 2/b; *Risâle Fî Elfâzi'l-Küfr*, vrk. 2/a; *Risâle-i Nuh Efendi*, vrk. 3/a.

²⁰⁷ Cici, Recep, *Âlim b. Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa 2006, s. 24.

²⁰⁸ Cici, *Âlim b. Muhammed*, s. 25.

şartlarının bir yansıması olduğu ve ne oranda klasik fıkıh bilgilerinin tekrarından ibaret olduğunun tespit edilmesi zor görünmektedir.²⁰⁹

Bu noktadan hareketle müellifin eserlerini değerlendirirken, genel olarak bu tarz eserlerin hangi düşünceyi ifade etmek üzere yazıldığını bilmek, âlimimizin fikri ve düşünsel alt yapısını ve eserlerini kaleme alırken izlediği yöntemi bilmeye aynı paralelliktedir. Esasen risâle tarzındaki eserler, gündemde olan ve çözülmesi gereken önemli hukuksal olayların halledilmesi için yazılan, konuyla alakalı farklı görüş ve düşünceleri belirten, kısa ve özlü eserler niteliğinde ilmî makâlelerdir. Bu tarz eserler genellikle güncel konuları içerdiğinden kaleme alındıkları dönemin gündemini yansıtmaya açısından birer tarihi belge olmaları yanında devrin özelliklerini ortaya koyma ve dönemin ilim çevreleri hakkında bilgi verme açısından da hukuk tarihinin en önemli kaynakları arasında yer alırlar.²¹⁰ Dolayısıyla müellifin eserlerinin kendi dönemi için ilmî bir değer ifade etmesinin yanısıra, usul itibarıyla kendinden sonraki dönem için de aynı ilmî değeri taşıdığı ifade edilebilir. Özellikle risâle türünde çalışmalarının yoğunlukta olması, müellifin yaşadığı dönemin sosyokültürel yapısını yansıtmaya bakımından eserlerinin önemini göstermektedir.

²⁰⁹ Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihciliği*, İstanbul 2005, III, 23.

²¹⁰ Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 76.

2. BÖLÜM: *el-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERİFE*'NİN GENEL TANITIMI

2. 1. Kitabın İsmi Ve Müellife Aidiyeti

Kitabın ismi müellifin kendi eserinde ve bazı kaynaklarda “*el-Kelimâtü'ş-şerîfe fî tenzîhi İmâm Ebî Hanîfe 'ani't-türrehâti's-sakhîfe*”²¹¹ olarak geçmekle birlikte kütüphane kayıtlarında “*el-Kelimâtü'ş-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe*”²¹² şeklinde de zikredilmektedir.

Müellifle ilgili bilgi veren kaynakların çoğunda eserlerinin çok az kısmı zikredilmiş, zikredilen eserler arasında da, “*Hediyetü'l-ârifin*” ve “*Fihristü'l-hıdiviyye*” ve “*Târihü'l-edebi'l-'arabi*” haricinde bu risâlenin ismi geçmemektedir. Ayrıca eseri başka bir şahsa nisbet eden bir kaynak ve kütüphane kaydı da mevcut değildir. Bununla birlikte, istinsah edilen tüm nüshalarda müellifin ismi ve kitabın ismi açıkça belirtildiğinden, kitabın müellife ait olup olmadığı hususunda bir tereddüt söz konusu değildir.

2. 2. Risâlede İzlenen Yöntem ve Uslup

2. 2. 1. Konuların Tasnif ve Tertibi

Öncelikli olarak, müellifin genel olarak eserlerini ele alırken, bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi aynı şeyleri tekrar etmek için eser yazmak yerine yeni bir şeyleri ortaya koyacak ve konuyla alakalı delilleri de ele alacak şekilde bir telif yöntemi benimsediğini ifade etmek gerekecektir. Risâlede kitap, bab, fasıl gibi tasnifin olduğu bir düzenleme bulunmamaktadır. Kitabın bütün nüshalarında, besmele, hamdele, salvele geleneğinin korunduğu göze çarpmaktadır. Bu klasik başlangıcın ardından eserin yazılma sebebini, tesmiyesini, müellifin ismini içeren mukaddime olarak isimlendirilen giriş kısmı mevcuttur. Daha sonra yazmasına sebep olan problemi genel olarak zikretmiş ve bu temel problemden hareketle iddiaları kısım kısım ele alarak gerekli cevapları vermiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Eserde belirli bir konudan başlama ve konuyla alakalı sistemli bir metin ortaya koyma kaygısından çok yapılan bu ithamlara cevap verme düşüncesi yattığından, belirttiğimiz anlamda eser içinde bab ve fasıl çerçevesinde bir

²¹¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468.

²¹² Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi No: 4611.

yapıdan bahsedemeyebiliriz. Ancak ilgili hikâyeyi ele alış tarzına bakıldığında müellifin kendisinin de eserin dibacesinde ifade ettiği gibi, önce hikâyeyi bütün olarak ele alıp daha sonra parça parça işlemesi düşüncesinden dolayı, bu anlamda bir sistematik yapıdan bahsedilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Savunmacı bir yaklaşımla eserini telif ettiği için, önce karşıt görüşün söylemlerini dile getirmiş, daha sonra kendisi fikrini ifade edebilmek için, sırasıyla Kur'an ve sünnetten destekleyici deliller getirmenin yanında ayet ve hadislerin yorumlarında da çeşitli ilim ehli şahısların görüşlerini "kâle-intehâ" şeklinde nakiller yaparak dile getirmiştir. Bununla birlikte, nakiller tahkik edildiğinde, alıntılar husunda titizlik gösterildiği göze çarpmaktadır. Müellif bütün verileri verdikten sonra en son olarak kendisi görüşünün hangi yönde olduğunu ifade etmiş ve özellikle Ebu Hanife'nin görüşünü destekler tarzda da fetvanın ona göre olduğunu ifade etmiştir. Müellif, sanki karşısındaki okuyucuyla birebir konuşuyormuşçasına فان قلت veya فان قيل şeklindeki farazi ifadeleri kullanarak yapılabilecek eleştirileri de dikkate almış, أقول، قلت، قلنا şeklindeki ifadelerle bu faraziye itirazlara cevap vermiştir²¹³. Böyle bir yöntem İslam ulemasının ilk asırlardan süregelen bir uygulamasının uzantısı niteliğindedir. Zira genel olarak islâmi ilimlerle hemhal olan fakihler, farazi olayları tasavvur edip, olaylar daha meydana gelmeden hüküm vermişlerdir. Dolayısıyla bu kültürün gerek müellifimiz gerekse de yaşadığı dönem üzerinde etkisini sürdürdüğü görülmektedir.

Müellif konuları işlerken gerekli gördüğü yerlerde okuyucunun konuya vukufiyetini sağlayabilmek için fıkıh ve hadis terminolojisini kullanarak bazı tanımlamalar yapmıştır.

Müellif konuyla alakalı bir özet yaparak ferağ kaydıyla eseri sona erdirmiştir.

2. 2. 2. Dil ve Uslup

Müellif eserinde anlaşılır, kolay ve akıcı bir dil kullanmıştır. Müellifin bir Osmanlı âlimi olduğu göz önüne alındığında, Osmanlı döneminin özellikle kuruluş ve yükseliş dönemlerini kapsayan iki asırlık dönemde İslam hukukunun da içinde bulunduğu eserlerin büyük bir kısmının Arapça ve Farsça yazıldığı görülmektedir. Medreselerde Türkçe derslerinin okutulmasına, ilim ehlinin de Türkçe konuşup Türkçe yazmayı

²¹³ Örnek olarak bk., *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 6/b, 7/b, 9/b, 10/a, 11/b, 12/a, 12/b, 13/a, 13/b.

bilmelerine rağmen, özellikle ilk dönem eserlerde âlimler eserlerini genellikle Arapça olarak telif etmişlerdir. Hatta eserlerinin Türkçe yazarlar, neden Türkçe yazdıklarını izah eden savunma tarzında bir girişle eserlerini telif etmişlerdir. Dolayısıyla Türkçe yazmak neredeyse kınanma vesilesi haline gelmiştir.²¹⁴

XVII. Yüzyıl Osmanlı âlim ve fakihî Nuh Efendi de birkaç Osmanlıca telifi dışında genellikle incelediğimiz eserlerini Arapça olarak kaleme almıştır. Fakat bu dönemde Türkçe eserler de kaleme alınmaya başlamıştı.²¹⁵ Bu tür girişim ve yönelimlerin olmasına rağmen müellifin eserlerini genelde Arapça diliyle telif etmesi, geleneğin ilmî yapısını devam ettirmek istemesi yanında yapılan eleştirilerin hedefinde olmak istememesi veya o dönemde dil açısından ilmin ölçüsünün Arapçayla örtüştürülmesi şeklinde yorumlanabilir.

2. 2. 3. Esere Kaynaklık Teşkil Eden Şahıs Ve Kitaplar

Risâlede ele alınan konularda ihtilafli olan noktalar başta olmak üzere, müellifin çeşitli mezhep imamlarına ait görüşleri, kendi düşüncelerini temellendirmek için kullandığı görülmektedir. Bunlar arasında başta Ebu Hanife olmak üzere, İmam Şafîî, Ahmed b. Hanbel, İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve diğer Hanefî mezhebinden olan Naim b. Amr²¹⁶, Ahmed b. Yunus²¹⁷, Nasr b. Muhammed²¹⁸, Nusayr b. Yahya²¹⁹ gibi şahıslardan nakillerde bulunulmuştur. Ayrıca olayın kahramanı diyebileceğimiz Şafîî mezhebine müntesip Kaffal el-Mervezi²²⁰ ismi de, hikâyeyi nakleden kişi olarak verilmiştir. Bu şahıslarla alakalı tanıtıcı bilgi eserin tahkik kısmında dipnotlarda verileceğinden burada tekrar belirtmeye gerek duyulmamıştır.

Müellif ayrıca eserini yazmasına sebep olarak gördüğü hikâyenin İbn Hallikân'ın "Tarih" kitabında geçtiğini zikrederek, ona atıfta bulunmuştur. Ancak hikâyeyi tahlil

²¹⁴ Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, s. 25.

²¹⁵ Yahya b. Ömer (ö. 1088/1677)'in "Fetâvâyı münkarızâde" Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692)'nin "Fetâvâyı Ali Efendi" isimli Türkçe yazılmış fetva mecmuaları bu tür eserlere örnek verilebilir. (Bk. Cici, *Âlim b. Muhammed*, s. 157.)

²¹⁶ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 3/a.

²¹⁷ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 3/a.

²¹⁸ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 3/a.

²¹⁹ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 3/a.

²²⁰ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 1/a.

ederken İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin "*Muğîsü'l-halk fî ihtiyâri'l-hak*"²²¹ isimli eserinden faydalandığını beyan etmiştir.

Müellif Ebu Hanife'nin reyden daha çok mürsel hadise önem verdiğini belirtirken, diğer mezheplerin de aynı konuda hassas olduklarını Nevevi'nin "*Şerh-i Müslimi*"²²² ne atıfta bulunarak zikrediyor. Yine aynı konuda Serucî'nin "*el-Ğâye fî şerhi'l-Hidâye*" adlı eserini kullanıyor. Aynı zamanda konu içerisinde yer alan, abdest- mürsel hadis ilişkisi²²³, Ebu Hanife'nin hurma suyuyla abdest alması²²⁴ ve Ebu Hanife'nin ibâdetleriyle²²⁵ alakalı aynı eseri referans olarak kullanmıştır. Yine abdest konusunda Bacî'nin "*Usûl*"²²⁶ Hurma nebiziyle abdest konusunda ise, Ebu Bekir Razi'nin "*Ahkâmu'l-Kur'an*"²²⁷ından, Tahavi'nin "*Muhtasar-ı ihtilâfu'l-ulemâ*"sından ve "*et-Tevşih*" isimli kitaptan bilgiler nakledilmiştir.²²⁷

Diğer yandan tabakat kitapları üzerinde de bilgi sahibi olan müellifin, Saymeri'nin "*Menâkıbu'l İmam âzam Ebû Hanîfe Numân*" adlı eserinden, Ebu Hanife'nin hadis ilmindeki metodu²²⁸, fıkhıdaki yeri²²⁹, O'nun akli ve dini özellikleri²³⁰, nâsih ve mensûh hadis konusundaki tavrı²³¹ konularını nakil yaparak faydalanmıştır. Ebu Hanife'nin ilmî ve ahlaki özellikleri ile alakalı Şa'bi'nin "*el-Kifâye fî'l-fikhi ve'l-mevâiz*"²³² adlı eserinden alıntılarla görüşlerini desteklemiştir. Yine Ebu Hanife'nin ilminin, riyâsetinin, şanın ne kadar yüksek olduğuyla alakalı İbn Abdülberri'nin "*el-İntikâ fî fezâilü's-selâseti'l-fukahâ*"²³³ isimli eserinden şahısların naklettiği rivayetleri vermiştir. Aynı konuyla alakalı Tirmizi'nin "*İlel*"i ve Beyhaki'nin "*Delâili'n-nübüvve*"sini de kullanmıştır²³⁴.

²²¹ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 2/a.

²²² *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 2/b.

²²³ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 2/b.

²²⁴ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 9/a.

²²⁵ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 21/a.

²²⁶ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 2/b.

²²⁷ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 8/a.

²²⁸ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 4/b.

²²⁹ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 19/b.

²³⁰ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 23/b.

²³¹ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 3/b.

²³² *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 20/a, 23/a.

²³³ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 5/b.

²³⁴ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 5/b.

Abdestin niyetsiz olarak alınması konusundaki tartışmalarda ise, İbn Melek'in "*Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*", Sadrüşşeria'nın "*en-Nukâyâ*" ve Zeylâi'nin "*Tebyîn*"i'ni vermiştir.²³⁵ Namaz sonunda selam verilip verilmeyeceği hususunda da yine Tahavi'nin eserine müracaat yapılmıştır.²³⁶ Farsça kıraat konusunda ise²³⁷ Râzi'nin "*el-Ğâye*", Haddâd'ın "*es-Sirâcü'l-vehhâc*", Pezdevi'nin "*Şerhü'l-Mebsût*", İbn Saati'nin "*Mecme'u'l-bahreyn*", Kadûri'nin "*Cami'ul-muzmerât ve'l-müşkilât*" ve Sıgnâki'nin "*en-Nihâye*" isimli eserleri dikkate alınmış ve serdedilen farklı ve özellikle Ebu Hanife'yi destekler nitelikteki görüşler nakledilmiştir. Yine namaz konusuyla alakalı tadili erkân olmazsa namazın durumunun ne olacağına dair de, İmam Mutarrizî'nin "*Muğrib*", Serahsi'nin "*el-Mebsût*", Kemaleddin İbn Hümam'ın "*Fethu'l-kadîr*" eserleri verilmiştir.²³⁸

Necaset konusunu işlerken ise, derinin temizliği hususunda Semerkandi'nin "*Uyûni'l-mesâil fi furûi'l-Hanefiyyeti*"²³⁹ adlı eseriyle örneklendirmede bulunmuştur. Ayrıca yine namaz konusunda rükû ve secdenin nasıl yapılacağı hususunda ise²⁴⁰ Kuduri'nin "*Tecrîd*", Merğînânî'nin "*el-Hidâye*", Âlim b. Ala el-Hanefiyye'nin "*Fetavây-ı Tatarhâniyye*" adlı eserleri referans verilmiştir. Abdestte tertip olup olmadığı tartışmasında da, Sibeveyh'in eseri kullanılmıştır. Müellif ayetlerin tefsirini kullanmayı gerekli gördüğü yerlerde Neseî'nin "*Tefsir-i Medârik*"ini²⁴¹ kullanmıştır.

Ebu Hanife'nin ilmî anlamdaki üstünlüğüne değinilirken ondan rivayette bulunan ve O'nun rivayette bulunduğu kişilerin sayılarının geçtiği birçok eser zikredilmiştir. Bunlar arasında ise, Ebu Muhammed b. Yakub Harisi el-Buhâri'nin "*Keşf*" kitabı, Buhâri'nin "*Tarih*"²⁴² kitabı, İmam Şafi'nin "*Menâkıb*" kitabı²⁴³, Nevevî'nin "*Tenzîhü'l-esmâ*"²⁴⁴, Ebu'l-Bekâ Ahmed b. Ziyâ el-Adevî el-Mekkî'nin "*Müstened*" kitabı²⁴⁵, Kureşî'nin

²³⁵ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 8/b.

²³⁶ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 15/a.

²³⁷ Konuyla alakalı bütün eserler için bk., *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 10/b.

²³⁸ Konuyla alakalı bu eserlerin hepsi için bk., *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 11/b.

²³⁹ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 6/b.

²⁴⁰ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, Konuyla alakalı bu eserlerin hepsi için bk., *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 12/b.

²⁴¹ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 16/a.

²⁴² *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 17/a.

²⁴³ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 17/b.

²⁴⁴ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 17/b.

²⁴⁵ *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 18/a.

“*Cevâhiru'l müdiyye*” kitabı²⁴⁶, Kerhi'nin “*Muhtasar şerhi*”²⁴⁷, Bâberti'nin “*Înâye fi şerhi'l-Hidâye*”²⁴⁸ kitapları mevcuttur. Bütün bu vermeye çalıştığımız eser ve isimler yanında daha zikredemediğimiz Hanefî mezhebi ravilerinden birçok isim geçmektedir. Ancak hepsini zikretme olanağı olmadığından ve genel çerçeveyi ifade etmesi açısından bu temel eserlerin yeterli olacağı düşüncesinden hareketle, bu kadar eser ve isimle iktifa edilmiştir.

2. 2. 4. Âyetlerle İstidlâli

Müellif görüşlerini desteklemek için şer'î açıdan kaynak olarak kabul edilen asılları kullanmıştır. Bunların başında da âyetler gelmektedir. Müellif bu delili kullandığı yerlerde âyetin gerekli olan kısmını kullanmış tamamını vermeyi gerekli görmemiştir. Hadislere nazaran daha az âyet kullanmıştır. Bunun uzantısını bunlarla alakalı ilimlerde de görmek mümkündür. Şöyle ki, müellif hadis alanında daha fazla alan bilgisini kullanırken, tefsir alanında bu oranda olduğu söylenemez. Bunu söz konusu alanlarla alakalı vermiş olduğu eserlerinden de görmek mümkündür. Tefsirle alakalı ortaya koyduğu eserlerin daha ziyade mahalle aralarında vermiş olduğu vaazların kitaplaştırılmış hali olduğu ifade edilmiştir.²⁴⁹ Bu durum hadis ilmiyle alakalı çalışmalarının tefsir ilmine nazaran daha teknik olması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla hadis alanındaki yetkinliğinin tefsir ilmine kıyasla daha fazla olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen gerekli gördüğü yerlerde az da olsa tefsir ilminin metodunu da kullanmıştır. Örnek vermek gerekirse, necaset konusuyla alakalı ayet zikredilirken geçen “rics” kelimesine açıklama getirmiş, kavramı tanımlamıştır.²⁵⁰ Yine müminlerin kâfirlere karşı bir yol edineceğine dair ayetteki “yol” ifadesinden kastedilenin ne olduğuna dair açıklamalar getirmiştir.²⁵¹

2. 2. 5. Hadislerle İstidlâli

Nuh b. Mustafa'nın özellikle hadis sahasında kapsamlı bir şekilde terminolojik bilgiye sahip olduğu söylenebilir. Yapılan iddialara cevap niteliğinde sunduğu hadislerin sıhhat

²⁴⁶ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 18/b.

²⁴⁷ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 18/b.

²⁴⁸ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 19/b.

²⁴⁹ Yusuf Efendi, *Tercemetü'l-allâmeti Nûh Efendi*, s. 104/b.

²⁵⁰ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 6/b.

²⁵¹ *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 14/b.

açısından kritiğini yapmış, özellikle hadis alanında otorite sayılabilecek kaynaklar başta olmak üzere ilgili tüm doküman ve çalışmaları kullanmaya özen göstermiştir. Hadis alanında en üst düzeydeki kaynak olarak kütüb-i tis'ayı kullanmasının yanı sıra İbn Hibbân'ın, Ebu Ya'la'nın, Bezzar'ın, Darekutni'nin, Taberani'nin, Beyhaki'nin eserlerini de kaynak olarak kullanarak, bu sahada geniş bir literatüre sahip olduğunu göstermektedir. Hadislerde lafzen rivayet yanında manen rivayeti de kullanmıştır.²⁵² Genel olarak ifade etmek gerekirse, hadisleri zikreden hadis ehlinin görüşleri çerçevesinde eserde büyük oranda sahih olan hadislere yer verildiği söylenebilir. Bir hadis hakkında hasen garip olarak yorum yapılırken, eserine referans için aldığı nakiller arasında geçen bir hadis hakkında da sahih olmadığı yönünde yorum yapılmıştır. Hadislerin sıhhat derecelerini tespit ve yorum yapmak esasen hadis uzmanlarına ait olduğundan müellifin hadis kullanımını konusunda genel bir yorumla iktifa ediyoruz.

2. 2. 6. Kaynak Kullanımı

Müellifin kaynak kullanımına gelince, eserde müracaat edilen kaynaklar, elbetteki eserin niteliği hakkında bize bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle eserin kalitesi orada kullanılan kaynakların kalitesiyle paraleldir. Risâlede fıkıh literatürüne yönelik eserlerin ağırlıklı bir şekilde kullanıldığı ve özellikle Hanefi mezhebi kaynaklarının yer aldığı, diğer mezheplere ilişkin eserlere fazla yer verilmediği müşahade edilmektedir. Risâlede yukarıda da görüldüğü gibi, başta fıkıh ilmiyle alakalı usul, furû, fetva, tabakat kitaplarının yanı sıra tefsir, hadis, kelam, arap dili eserleri şeklinde geniş bir yelpazeyi barındıran çalışmalar başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır.

2. 2. 7. Kavram Kullanımı

Risâlede dikkati çeken unsurlardan bir tanesi fıkıh ve özellikle hadis ilmiyle alakalı kavram tanımlamasıdır. Müellif konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla gerekli gördüğü yerlerde bu tanımlamalara yer vermiştir. Hadis ilmini ihtiva eden kavramları, mütevatir, meşhur, ma'ruf, meçhul, müstenkir, ahad, mürsel şeklinde veririrken, fıkıhla alakalı kavramları ise, mutlak su, necasat, ğaliza, hafife, rics, şeklinde

²⁵² Manen rivayet edilen hadisler için bk. *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 3/a, 7/a, 11/b.

sıralayabiliriz. Tanımlamalarda fıkıh ve hadis terminolojisinin geleneğine uygun tanımlamalar yapılmış, dolayısıyla genel tanımlarla çelişen ifadeler zikredilmemiştir.

3. BÖLÜM: *el-KELİMÂTÜ'Ş-ŞERİFE*'NİN MUHTEVA TAHLİLİ

3. 1. Risâlenin Muhtevası

3. 1. 1. Risâlenin Konusu

Eser temelde Ebu Hanife'nin aleyhine yazılmış olan bir hikâye üzerine kurgulanmıştır. Eserin ayrıntılı fihristini vermeden önce genel olarak hikâyenin metnini ve eserin içeriğini kısaca vermek yerinde olacaktır. Cüveynî'nin babasının hocası Kaffal el-Mervezî'nin başrolde oynadığı hikâye, Nuh b. Mustafa'nın dilinden şöyle anlatılmıştır:

Sultan Mahmud Sebüktekîn (Gazneli Mahmud) (ö. 421)²⁵³ Hanefî mezhebine mensup olup hadis ilmine düşkündür. Sultan, hadislerin izahını yaparken, bunlardan çoğunun Şafiî mezhebine uygun olduğunu görünce, Hanefî ve Şafiî mezhebine mensup fakihleri Merv'de bir araya getirir ve onlardan iki mezhepten hangisinin tercihe daha layık olduğunu ortaya koymalarını ister. Onlar da Sultanın görmesi, düşünmesi ve daha güzel olanı seçmesini sağlamak için onun huzurunda iki rekat Şafiî iki rekat da Ebu Hanife'nin mezhebine göre namaz kılma konusunda muatabakata varırlar. Kaffal el-Mervezî önce Şafiî'nin mezhebine uygun abdest alıp iki rekat namaz kılar. Sonra Ebu Hanife'nin caiz gördüğü şekilde tekrar iki rekat kılar; bunun için köpek derisi giyer, bunun dörtte birine necaset bulaştırır, niyet etmeden ve sıraya riayet etmeden, hurma nebîziyle abdest alır. Sonra kibleye yönelip Farsça tekbir getirerek namaza başlar devamında da yine farsça ayetler okur. Daha sonra rükû yapmaksızın, teşehhüd olmaksızın ve aralarını da ayırmadan horoz gagalaması gibi gagalar. Namazın sonunda da selama niyet etmeden yellenerek namazdan çıkar ve ey Sultan, işte bu Ebu Hanife'nin namazıdır, der. Sultan, eğer bu onun namazı değilse seni öldürürüm, çünkü din sahibi hiç kimse böyle bir namazı caiz görmez, şeklinde tepki gösterir. Hanefiler de bunun Ebu Hanife'nin namazı olduğunu kabul etmezler. Bunun üzerine Kaffal, Hanefî kitaplarının getirilmesini ister. Sultan hristiyan bir kâtibe her iki mezhebe göre okumasını emreder. Sonuçta Ebu Hanife'nin namazının Kaffal'ın anlattığı şekilde olduğu ortaya çıkar. Bunun üzerine Sultan Hanefî mezhebini bırakıp Şafiî mezhebini benimser.

²⁵³ Hayatı ve dönemi hakkında bk. Erdoğan Merçil, "Mahmud-ı Gaznevî", *DİA*, XX, 362-365.

Müellif mensup olduğu mezhebin aleyhine yazılmış olan bu hikâye üzerine bina ettiği eserini çok farklı konularla zenginleştirmiştir. Ancak eserdeki temel gaye hikâyedeki iddiaların çürütülmeye çalışılmasıdır. Dolayısıyla risâle söz konusu hikâyeye üzerinde şekillenmiştir. Farklı fıkıh âlimlerinin görüşleri yanında âyet ve hadisler de detaylı bir şekilde kullanılarak delil getirilmiş ve fıkıhla alakalı birçok konuya değinilmiştir. Risâlede çok değişik konulara vurgu yapıldığından eseri başlıklar altında toplamak oldukça güçleşmektedir. Ancak fasıllar halinde yeniden düzenlemeye tabi tuttuğumuzda, eserde yer alan ana başlıklar şöyle ifade edilebilir:

1) Mukaddime

2) Ebu Hanife ve mezhebinin zemmini ifade eden hikâyenin metni.

3) Müellifin söz konusu hikâyeyi irdelerken kendisine kaynaklık teşkil eden âlimlerin görüşleri ve yine nasların ortaya koyduğu ayet ve hadislerle desteklenmiş mülahazaları.

4) Özellikle hadis ilmiyle alakalı terminolojik tanımlamalar (mütevâtir, meşhur, meçhul, ahad hadis, mürsel, müstenkir, ma'ruf hadis tanımları).

5) Necasetle alakalı fikhî terimlerin izahı (Ğaliza ve hafife gibi necasetle alakalı tabirlerin tanımı, miktarı).

6) Ebu Hanife'nin hadis ilmindeki yeri ve hadis metodu.

7) Ebu Hanife'nin muvaffak olduğu ve bunun yanında hüküm beyan edemediği çeşitli meseleler.

8) Ebu Hanife'nin ilmî ve ahlaki kişiliğiyle alakalı birçok fakih diyebileceğimiz nitelikteki âlimlerin görüşleri ve eserlerinde zikrettikleri menkıbelerin nakledilmesi.

3. 1. 2. Risâlenin Varak Sırasına Göre Konu Fihristi

Besmele, hamdele, salvele

1/a

Mukaddime

1/a

1. Risâlenin kaleme alınma sebebi

2. Müellifin ismi

Risâlenin isimlendirilmesi	1/b
İmam Haremeyn ve İbn Hallik'an'ın naklettiği hikâye	1/b
Müellifin ilgili hikâyeye cevap vermesi ve delillendirmesi	2/a
Ebu Hanife'nin mürsel hadisle amel etmesi	2/a
Mürsel hadisle ilgili çeşitli usûl kitaplarından ve	
Hadislerinden getirilen deliller	2/b
Tabiinin fazileti ile ilgili iki hadis	2/b
Ebu Hanife'nin hadis ilmindeki metodu	2/b
Kitabın mütevatir ve meşhur hadisle neshi	2/b
Ebu Hanife'nin mürsel hadisi reyin, meçhul hadisi de kıyasın önüne alması	2/b
Âlimlerin Ebu Hanife'nin hadis ilmiyle ilgili görüşleri	2/b
Ebu Hanife'nin hadis alma yöntemi	3/a
Hadiste de kitaptaki gibi nasih ve mensuhun olması	3/a
Mütevâtir hadis tanımı	3/b
Meşhur hadis tanımı ve meşhur hadisle yapılan neshe örnek	3/b
Ahad, mürsel ve meçhul hadis tanımı	3/b
Ebu Hanife hadise muhalif değildir	3/b
Ebu Hanife'ye yapılan , 'kıyası hadislerden öne aldığı' tezine Ebu Hanife'nin bazı meseleleri örnek vererek cevap vermesi	4/a
Mesele: Namaz mı oruç mu efdal?	4/a
Mesele: Meni mi bevl mi daha pistir?	4/a
Mesele: Kadın mı erkek mi daha zayıf?	4/a
Ebu Hanife'nin kullandığı deliller	4/a

Ebu Hanife hangi durumlarda sahih hadisi terk edip re'yle hüküm verir?	4/b
“Re’y”in tanımı	4/b
Meani ehli ve rey arasındaki ilişki	5/b
Müellifin ilgili hikâyeyi kısım kısım ele alarak değerlendirmeye tabi tutması	5/b
“Tabaklanmış köpek derisi giydi” sözünün değerlendirilmesi	5/b
İlgili hadisin tahlili ve geçtiği kaynakların zikredilmesi	5/b
Eti yenen ve yenmeyen hayvanları kapsayıp kapsamadığı tartışması	5/b
İnsan ve domuz derilerinin necisliği	5/b
“Rics”in tanımı	6/a
Köpeğin bizatihi necis olup olmadığı tartışması ve tercih	6/a
“Derinin ¼ ünü necasetlendirdi” sözünün değerlendirilmesi	6/a
Necasetin miktarı	6/a
Namazın sıhhatine engel midir?	6/a
Necasetin çeşitleri: Ğaliza, Hafife	6/a
Ğalızanın Ebu Hanife’ye göre tanımı ve miktarı	6/a
Hafifenin Ebu Hanife’ye göre tanımı ve miktarı	6/a
Ğalızanın miktarının istinca örneği ile tespiti	6/b
“Hurma nebiziyle abdest aldı” sözünün değerlendirilmesi	6/b
Peygamberden konuyla ilgili nakledilen hadisin senedi ve tahlili	7/a
Ebu Hanife’nin bu hadisi alıp kıyası terk etmesi	7/b
Ebu Hanife’nin cevaz vermediği sözünden dönmesi	7/b
Cevaz verenlerin şartları	8/a
Nebizin açıklanması	8/a

“Abdesti yanlış aldı” sözünün değerlendirilmesi	8/a
Abdest ayetinin incelenmesi	8/a
1. Ayette geçen و harfinin cem için olması	8/a
2. Abdestte tertibin olmadığını savunan âlimlerin görüşleri	8/a
Tertibin olmadığına dair ilgili ayetin delil getirilmesi	8/b
“Niyetsiz olarak abdest aldı” sözünün değerlendirilmesi	8/b
Bu sözün ancak mutlak su için olduğuna dair getirilen hadisler ve bu hadisler üzerine yapılan mülahazalar	8/b
İbadetlerdeki niyetin emir için değil sevap almak için olması	9/a
Sevap- niyet ilişkisi	9/a
Müellifin tercihi	9/a
Abdest ibadet değil, namazın cevazı için şarttır	9/a
“Farisice tekbir getirdi” sözünün değerlendirilmesi	9/a
Arapçadan daha güzel yapmaya başlarsa Ebu Hanife’ye göre mekruhtur	9/b
Tekbir tazim içindir, yaymak caiz değildir	9/b
Farsça kıraat ancak Arap dilinin güzel okunmaması halinde caizdir	9/b
“Farsçayla kıraat etti” sözünün değerlendirilmesi	9/b
Ebu Hanife’ye göre Farsça kıraatte ne zaman kerahet vardır?	9/b
Kur’an’ın nazmindan çok manasının önemli olması	9/b
Konuyla ilgili Kur’an ve sünnetten getirilen deliller	9/b
Kur’an lafızdan mı, manadan mı ibaret tartışması	10/a
Ebu Hanife’nin Kur’an hem lafız hem manadır görüşü	10/a
Cevaz verenlerin şartları	10/a

Ebu Hanife'nin cevaz veren görüşünden dönmesi	10/a
Tercih edilen görüş	10/a
Kasıtlı olarak Farsça okuyanın hükmü	10/b
"Farsçayla ayet okudu" sözünün değerlendirilmesi	10/b
Ebu Hanife'nin üç ayetten azı ile namazın caiz olmadığına ayetle delil getirmesi	10/b
İcmanın bunun aksine olması ve getirilen deliller	10/b
Âyetin âhad hadisle tahsîsi	10/b
Âyetin ahad hadisle nesh edilip edilmeyeceğinin tartışılması	10/b
Fatihatsız namaz olmaz hadisi hakkında mülahazalar	11/a
Kasıtlı olarak terk edenin kınanması, yanılarak terk edenin sehiv secdesi yapması	11/a
"Tavuğun galamaması gibi gagaladı" sözünün değerlendirilmesi	11/a
Tâdili erkânın vacip olması	11/b
Kur'an'dan getirilen deliller	11/b
Karşıt görüşün getirdiği hadisin tahlili ve fıkıhçıların görüşlerinin zikredilmesi	11/b
"Fasılasız yaptı" sözünün değerlendirilmesi	12/a
Rükû ve secdenin yapılışı	12/a
Kasıtlı olarak terk edenin namazını iade etmesi, yanılarak terk edenin sehiv secdesi yapması	12/a
"Rükûsuz yaptı" sözünün değerlendirilmesi	12/a
"Teşehhütsüz yaptı" sözünün değerlendirilmesi	12/b
Teşehhüdün miktarıyla ilgili mülahazalar ve teşehhüdün fiille alakalı olması	12/b
"Selam niyeti olmaksızın abdest bozdu" sözünün değerlendirilmesi	12/b
Selamın vacip olduğuna dair getirilen hadisler	13/a

İlgili hadislerin hadis ve fıkıh âlimleri tarafından ele alınması	13/a
“Bu Ebu Hanife’nin namazıdır” sözünün değerlendirilmesi	13/b
“Dinin sahibi bu namaza cevaz vermez” sözünün değerlendirilmesi	14/a
“Hanefiler bunu reddettiler” sözünün değerlendirilmesi	14/a
“Sultan nasraniye iki mezhebe göre okumasını emretti” sözünün değerlendirilmesi	14/a
Nasranî’nin şahitliğinin kabul olunamayacağına dair ayet getirilmesi	14/a
“Sultan Ebu Hanife’nin mezhebinden yüz çevirdi” sözünün değerlendirilmesi	14/a
Müellife göre âlimlerin delillendirme yöntemi	14/b
Ebu Hanife’yle ilgili bazı menkıbelerle sözün nihayete ermesi	14/b
1. Ebu Hanife’nin Hz. Peygamber’in ashabıyla karşılaşması	14/b
2. Karşılaştığı sahabelerden aldığı hadislere getirilen örnek hadisler ve bu hadislerin geçtiği kaynaklar ve kimden nakledildikleri	15/a
3. Ebu Hanife’nin tabiinin büyükleri zamanında fetva vermesi ve konuyla alakalı rivayetlerden örnekler	15/b
4. Ulemanın büyüklerinin ondan rivayet etmeleri	16/a
5. Konuyla alakalı kitaplarda geçen rivayetler	16/b
6. Tabiin imamlarından 4 bin kişinin ondan ilim alması ve âlimlerin rivayetlerinin bunu desteklemesi	17/a
7. Ebu Hanife’nin sahabeye uyması	17/a
8. Âlimlerin Ebu Hanife’nin fıkhıta en büyük imam olduğuna dair görüş ve delilleri	18/a-18/b
9. Âlimlerin Ebu Hanife’nin fıkıh ilmiyle alakalı görüşleri	19/a
Ebu Hanife’nin cevap veremediği meseleler	19/a

1. Çocuğun ne zaman sünnet olacağı	19/b
2. Çift cinsiyet taşıyan kişinin durumu	19/b
Ebu Hanife'nin başarılı olduğu meseleler	20/a
1. Sünnet zamanı	
2. Eşeğin artığı	
3. Peygamberin mi meleklerin mi üstün olduğu?	
4. Çift cinsiyet	
5. Dışkı yiyen hayvanların etinin ne zaman helal olduğu?	
6. Köpeğin ne zaman iyi olduğu?	
7. Müşrik çocukların durumu	
Ebu Hanife'nin içtihat metodu	20/a
Meçhul hadis ne zaman maruf olur ve meçhulle ne zaman amel edilir?	20/b
İmam Malik ve İmam Serucî'nin Ebu Hanife hakkındaki düşünceleri	20/b
Ebu Hanife'nin mezhebinin taklit edilmesinin sebepleri	21/a
Âlimlerin isnadıyla Ebu Hanife'nin kişisel özellikleri	21/a
Akıllı insanın özellikleri	21/b
Ebu Hanife'nin kişisel ve ilmi kişiliği ile ilgili çeşitli fıkıh kitaplarında zikredilen hikâyeler	21/b-22/a
Dua	22/a
Ferağ kaydı	22/a

3. 2. Risâlenin Fıkıh Literatüründeki Yeri Ve Tarihsel Arka Planı

3. 2. 1. Fıkıh Literatüründeki Yeri

el-Kelimâtü's-şerîfe içeriği ve uslubu itibariyle fıkıh literatüründe ilm-i hilaf olarak bilinen bir türün kapsamında değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'den sonra gerek siyasi gerekse teşrî açıdan bir otorite boşluğunun yaşanması, bu işlevin kimler tarafından ne şekilde devam ettirilebileceği hususunu fakîhler arasında ciddi bir tartışma konusuna dönüştürmüştür. Bu endişe ve boşluk, İslam âlimlerini, ihtilafın rahmet olduğu, âlimlerin ortaya koyacakları görüşlerinden dolayı hata etseler de sevap alacakları gibi bazı temel düşüncelerinden²⁵⁴ hareketle, içtihadı açık dini meselelerde cesur bir şekilde görüşlerini beyan etmeye sevk etmiştir. Eserini ele aldığımız Nuh b. Mustafa'nın da aynı düşünceyle hareket ettiği ve mezhep savunmasında buna dair görüşleri delil getirdiği görülmektedir.²⁵⁵ Bu tarz bir yaklaşım farklı fikirlerin oluşmasına ve dolayısıyla farklı mezheplerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Farklılıkların bulunduğu bir ortamda münazara ve münakaşalar kaçınılmaz hale geleceğinden, konuyla alakalı eserlerin kaleme alınması da doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu şekilde mezhep ve görüş mukayesesinin devam edip müstakil eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte, mukayeseli hukuk (ilm-i hilaf) diye bilinen bir ilim dalı meydana gelmiştir.²⁵⁶ Bu alanda ilk müstakil eser veren kişinin umumiyetle fıkıhın temel âlimlerinden biri olarak kabul gören Debûsî olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁷ Gerçi bu tür ihtilafların erken bir dönemde sahabe döneminden itibaren başladığı bilinmektedir. Hicri üçüncü yüzyıla gelindiğinde, özellikle fıkıhtaki ehli re'y-ehli hadis taraftarlığının

²⁵⁴ Konuyla alakalı temel dayanağı "*Eğer müctehid ictihâdında isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap alır*" hadisi oluşturmaktadır. Bk. Buhârî, *İ'tisam*, 21; Müslim, *Akdiye*, 15; İbn Mâce, *Ahkâm*, 3.

²⁵⁵ Bk. Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü's-şerîfe*, vrk. 19/a.

²⁵⁶ İlmî hilaf hakkında daha geniş bilgi için bk. Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 4; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, Kahire 1968, II, 53; Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 66; Karaman, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze İslam Hukuk Tarihi*, s. 131.

²⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i hilâf*, s. 4; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 53-54; Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 60, 81.

etkisiyle bu tür eserlerde bir artış görülmektedir.²⁵⁸ Bu dönemin en dikkat çekici özelliği, hilâf ilmi çerçevesinde yazılan kitapların daha çok müçtehid edasıyla yazılmış olması ve gerektiği yerde savunduğu fikre aykırı olan fikirlerin de tercih edilmiş olmasıdır. Bu durum mezheplerin tam anlamıyla kuruluşuna kadar bu şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla eserler mezhep taassubu düşüncesiyle ele alınmaktan ziyade en doğru görüşü ortaya koyma fikriyle kaleme alınmıştır.²⁵⁹

Mezheplerin kurumsallaştığı dördüncü yüzyıldan sonra taklit dönemi başlamış ve bu dönemin etkisi ortaya konan eserlerin üslubunda da kendini göstermiştir. Bu dönemde ortaya konan bu türle ilgili eserler mezhep taassubunu yansıtan içeriktedir. Dolayısıyla öncelikli hedef kendi mezhebini mutlaka haklı göstermeye çalışmak olmuştur.²⁶⁰ Bu sebeple fakihler gerek bu ilimle gerekse de fıkha dair yazdıkları tüm eserlerinde, az çok hilâfiyâta yer vermişler, mensubu buldukları mezhebi savunmaya çalışmışlardır. Osmanlı âlimleri de fıkha dair kaleme aldıkları bütün ilmihal ve risâlelerde ihtilaflı meselelerle ilgili bilgi verirken, hilâfiyata yer vermişlerdir.²⁶¹

Üzerinde çalışma yaptığımız, Osmanlı dönemi 17. yy gibi yakın bir tarihe ait olan risâle de, daha çok âlimler arasındaki tartışma konularına yönelik bir reddiye olarak kaleme alınmıştır. Dolayısıyla yukarıda yaptığımız açıklamalar çerçevesinde dar ve teknik anlamda hilâf ilminin bir örneğini oluşturduğu ifade edilebilir. Fakat hem Osmanlı dönemi hem de fıkıh ilmi açısından durağan bir dönemin ürünü olan risâlede mezhep taassubunu görmek mümkün olsa da, karşıt görüşün iddiaları cevaplandırılırken aynı üslup kullanılmaması eserin daha çok ilmi yönünü öne çıkarmaktadır.

²⁵⁸ Evzaî'nin (ö. 157) *Kitâbü's-Siyer*'i, Ebu Yusuf'un buna karşı yazdığı *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzaî* adlı eseri, İmam Muhammed'in Medinelilerin fikhına karşı Irak fikhını savunmak amacıyla yazdığı *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserleri, İsa b. Eban'ın *er-Red 'ala's-Şâfi*'i, İbn Süreyc'in *er-Red 'alâ 'İsâ b. Ebân* isimli eserleri bu türün önemli eserleri arasında zikredilmektedir. Bk. Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

²⁵⁹ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

²⁶⁰ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

²⁶¹ Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, s. 332.

3.2. 2. Tarihsel Arka Planı

Eserde bahsedilen hikâyenin arka planına gelince, Nuh b. Mustafa bu hikâyeyi önce İbn Hallikân'ın *Vefeyatü'l-'a'yân*'ında gördüğünü²⁶² ve İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin²⁶³ de bunu "*Muğîsü'l-halk fi ihtiyâri'l-hak*"²⁶⁴ isimli kitabında zikrettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla risâle bu kitaba reddiye olarak ele alınmıştır. Eserin fıkıh ilmindeki yerinin belirtilmesi ve genel bir resmin ortaya konulabilmesi için söz konusu eser ve özelde hikâyeye üzerine yapılan diğer çalışmaların da dikkate alınması gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikli olarak İmamü'l-Haremeyn'in kitabı ana temele alınıp, yapılan çalışmalar hakkında genel bir bilginin verilerek arka planın yansıtılması faydalı olacaktır. Hilaf ilminin örnekleri niteliğinde olan bu eserler, Hanefî mezhebi çizgisinde mezhebi savunmaya yönelik yazılmış reddiye tarzında eserlerdir. Ancak ilmi seviyelerinin farklı olması, yazarlarının olayı kendilerine göre yorumlaması, gerek yöntem, gerek teknik açıdan, gerekse de üslup bakımından farklılıkları barındıran eserler ortaya koymalarını sağlamıştır. Bu noktadan hareketle, olayın müsebbibi konumunda bulunan Cüveynî'nin kitabı başta olmak üzere, önce onun ana hatları, içerik ve üslubu kısaca verilip, daha sonra bu eser üzerinde yazılmış diğer çalışmalar da dikkate alınarak *el-Kelimâtü's-şerîfe*'nin bu düzlemde nereye oturduğunun tahlili yapılmaya, yöntem, içerik, üslup ve teknik açılardan farklı olduğu noktalar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İmam el-Gazzâlî'nin hocası olan ve özellikle Kelam sahasındaki eserleriyle ünlenmiş bulunan el-Cüveynî, "*Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavl'il-hak*" adlı eserinde Şâfiî mezhebini diğer mezheplere tercihini konu almış²⁶⁵ ve mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebinin üstünlüğünü savunmak için, başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere, Hanefî mezhebi imamlarının ve diğer mezheplerin kötülenmesi üzerinden yanlış bir yöntem

²⁶² Bk. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-'a'yân ve enbeu'z-zamân*, Beyrut 1968, V, s. 180-181.

²⁶³ Şâfiî mezhebinin önde gelenlerinden sayılan aynı zamanda Eş'arî kelamcısı olarak da tanınan ve özellikle kelam, fıkıh usulü sahasında otorite kabul edilen İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085) mensup olduğu mezhebinde de "imam" lakabını almaya layık görülmüş bir alimdir. Hayatı ve ilmi kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. ed-Dîb, Abdülazim, *Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, Dâru'l-Vefa, Mansûre 1988*; a.mlf. "Cüveynî", *DİA*, VIII, 141-144; Aybakan, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007, s. 234-235.

²⁶⁴ Bk. Cüveynî, Ebü'l Meali İmamü'l Haremeyn Rükneddin Abdülmelik, *Muğîsu'l halk fi tercihi'l kavli'l hak*, Beyrut 2003, s. 57.

²⁶⁵ Ed-dîb, Abdülazim, "Cüveynî", *DİA*, VIII, 144.

izleyerek, bunu yapmaya çalışmıştır.²⁶⁶ Mensubu bulunduğu mezhebin tercihe daha layık olduğunu savunan Cüveynî, olayı o kadar ileri dereceye götürmüştür ki, eserinin daha başlangıcında İmam Şafî'nin Allah Teâlâ tarafından ümmetin en hayırlı âlimi fakihlerin efendisi olarak seçildiğini ve onun mezhebinin en güzel mezhep olarak kılındığını "İmamlar Kureystendir" hadisini de kullanarak iddia etmiştir.²⁶⁷ Cüveynî mezkûr eserinde, İmam eş-Şâfi'nin diğer imamlara üstünlüğü, onun mezhebinin Hadis'e daha muvâfık olduğu, buna mukâbil Hanefî mezhebi imamlarının bu sahada yetersiz ve hatalı oldukları temasını işlemiştir.²⁶⁸ Dolayısıyla kitap üzerine telif edilen eserlerin tenkitleri de bu sahalarda yoğunlaşmıştır.

Cüveynî aynı düşünsel parametreden yola çıkarak eserinin devamını aynı düşüncenin farklı şekillerde tasvir edilmesiyle noktalamıştır, Ebu Hanîfe ve İmam Şâfiyi nesep, mensup oldukları etnik yapı, yaşadıkları dönemler, ilmi birikim, yetkinlik ve yeterlilik, öğrencilerinin onlara karşı tutumu gibi kişisel ve ilmi özellikleri açısından karşılaştırmış ve özellikle fikhın furuu sahasında ortaya çıkan ana problemleri temel alarak bir kıyaslamaya gitmiş, bunların hepsinde de Şafî ve mezhebinin Ebu Hanîfe ve mezhebenden üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.²⁶⁹

Vermiş olduğumuz bu genel çerçeveden yola çıkarak, Cüveynî'nin bu eserinin hilaf ilminin özelliklerini barındıran bir eser olduğu görülmektedir. O'nun konuyla alakalı müstakil eseri de bulunmaktadır.²⁷⁰ Ancak daha sonraları Cüveynî'nin bundan rahatsızlık duyduğu, bu ilim karşısında tavır değiştirdiği ve açık şekilde tepkisini ifade ettiği nakledilir.²⁷¹ Dolayısıyla kitabın Cüveynî'ye nispeti hususunda ilgili eserlerde ortaya çıkan şüphelerin de yersiz olmadığı görülmektedir. Eğer nispeti doğruysa, söz konusu eser Cüveynî'nin bu kanaate ulaşmadan önce yazılmış olmalıdır. Zira uslubu

²⁶⁶ Örnek olarak bk. Cüveynî, *Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavl'il-hak*, Beyrut 2003, s. 56-57.

²⁶⁷ Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, s. 39.

²⁶⁸ Örnek olarak bk. Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, s. 66.

²⁶⁹ Günay, H. Mehmet, *Kevserî'nin İhkâku'l-hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu, 24-25 Kasım 2007, Düzcce.

²⁷⁰ Cüveynî'nin hilaf ve cedel ilmine dair kaleme almış olduğu kaydedilen eserleri şunlardır: *ed-Dürretü'l-mudiyye fimâ veka'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1406/1986; *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979; *el-Esâlib fi'l-hilâfiyyât, Ğuruyetü'l-müstersidîn fi'l-hilâf*; (bk. Ed-dîb, Abdülazîm, "Cüveynî", *DİA*, VIII, 144).

²⁷¹ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 534.

hilaf ilmini desteklediğini ortaya koyar tarzdadır. Yine aynı şekilde hikâyenin ilk olarak ne zaman kim tarafından ortaya atıldığı, Kaffâl'e nispet edilmesinin doğru olup olmadığı ve ilk olarak hangi kaynakta geçtiği hususlarında da ciddi tereddütler bulunmaktadır. Esasen zikri geçen hikâye İbn Hallikan'ın *Vefeyatü'l-'a'yân*'ı dışında başka tarih ve tabakat kitaplarında da *Muğîsü'l-halk*'a atfen yer almaktadır.²⁷² Kevserî Cüveynî'den önce hiç kimsenin böyle bir hikâyeyi nakletmediğini ifade etmesine rağmen²⁷³ aynı zamanda Kaffal'in buna benzer bir namazı *Fetâvâ*'sında²⁷⁴ tasvir ettiğini belirtmiştir.²⁷⁵ Sindî de eserinde bu düşüncenin paralelinde bilgi vererek, Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakât*'ından nakil yapmış ve hikâyeyi önce Kaffal el-Mervezî'nin *Fetâvâ*'sında kaydettiğini daha sonra da ondan Cüveynî ve diğerlerinin aldığını belirtmiştir.²⁷⁶

3. 2. 2. *el-Kelimâtü's-şerîfe*'nin İlgili Diğer Eserler İçindeki Yeri

Bu genel alt yapıdan sonra şimdi eser üzerine yazılmış olan ve içerinde tez konumuz olan eserin de bulunduğu farklı çalışmaları tarihsel öncelikleri göz önüne bulundurularak sırasıyla verip, araştırma konumuzun bunlar içindeki konumunu izah etmeye çalışacağız.

Fıkıh tarihinde Hanefîlerce bu hikâye ve eser dolayısıyla hem doğrudan Kaffal el-Mervezî'yi hem de *Muğîsü'l-halk* ve müellifini hedef alan çok sayıda reddiye yazılmıştır. Olayın baş kahramanı görüntüsünde bulunan Şafîî âlimi Kaffâl el-Mervezî'ye, Abdünnebî b. Ahmed b. Abdülkuddûs en-Nu'mânî el-Kankûhî'nin (ö. 991) *Risâle fî reddi ta'ni'l-İmâmi'l-Kaffâl el-Mervezî 'ale'l-İmâm Ebî Hanîfe*²⁷⁷ ve

²⁷² Abdullah b. Es'ad el-Yafîî'nin *Mir'âtü'l-cenân*'ında geçtiğiyle ilgili bk. Sindî, Mes'ûd b. Şeybe, *Mukaddimetü Kitâbi't-Ta'lim* (nşr. Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî), Haydarâbâd 1385/1965, neşredenin girişi, s. 64.

²⁷³ Kevserî, Muhammed Zâhid, *İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtıl fî Muğîsi'l halk*, Dârü'l-Medine, ts., s. 64.

²⁷⁴ Kaffal'e nispet edilen bu eserin Süleymaniye Ktp. No: 675'de bulunan nüshasının ilgili bölümlerinde söz konusu hikâyenin metnine rastalayamadık. Ancak kesin bir değerlendirme için nüshanın eksik olması ihtimali göz önünde bulundurularak, eserin diğer nüshaları da dikkate alınmalıdır.

²⁷⁵ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 63.

²⁷⁶ Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 31.

²⁷⁷ Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 64; Kallek, Cengiz, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XXIV, 146.

Alemullah b. Abdürrezzak Embîtevî'nin (ö. 1024) *es-Seyfü'l-meslûl fî darbi'l-Kaffâl ve 'l-mekfûl*²⁷⁸ adlı eserleri reddiye olarak yazılmıştır.

Diğer taraftan olayı nakleden Cüveynî ve onu takip eden öğrencisi Gazzâlî ve ondan sonra aynı kültürü devralan Ebu Bekir er-Râzî'nin de eserleri aynı düşünce doğrultusunda devam etmiştir. Bu nedenle Hanefiler kanadından da bu eserleri tekzip eden, ortaya koydukları iddia ve eleştirileri reddeden eserler telif edilmiştir.²⁷⁹ Burada özellikle hikâyeyi ele alıp değerlendiren çalışmaların en meşhurları ele alınarak, genel olarak olaya nasıl yaklaştıkları ve hikâyenin menşei noktasındaki görüşleri serdedilecek ve son olarak bu çalışmalar içinde Nuh b. Mustafa'nın eserinin yeri beyan edilecektir.

Tarihsel süreç açısından ilk yazılan, yedinci yüzyıl Hanefî âlimlerinden Mes'ûd b. Şeybe es-Sindî'nin *Mukaddimetü Kitâbi't-Ta'lim* isimli eseridir.²⁸⁰ Müellif eserinde Cüveynî'nin *Muğîsu'l-halk* ve yine onun öğrencisi olan Gazzâlî'nin *el-Menhûl* isimli eserlerinde Ebu Hanife ve mezhebini hedef alan iddiaları izale etmenin öncelikli hedefi olmadığını ifade ederek, temel amacının Ebu Hanife'nin hayatı hakkında bir nebze olsun bilgiler vermek ve menkıbelerini nakletmek olduğunu ifade etmiştir.²⁸¹ Telif ettiği çalışması Cüveynî'nin eserinin tümüne yönelik olduğundan farklı konuları da ihtiva etmektedir. Aynı zamanda Nuh Efendi'nin bahsettiği hikâyeyi de irdelediği konular arasında ele almış²⁸², tüm metnini Cüveynî'den naklen vererek, gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Sindî, Nuh b. Mustafa gibi olaya fazla bir yer ayırmamış, cevabını kısaca beyan etmiştir. Özellikle Kaffal el-Mervezi'nin ve Sultan Mahmud'un vefat tarihlerini dile getirerek, tarihsel açıdan bu şahısların bir araya gelemeyeceğini tabakat kitaplarından yaptığı nakillerle izah etmiştir.²⁸³ Bu yaklaşımı onun hikâyenin uydurma olduğu kanısında olduğunu izhar etmektedir. Sindî hikâyenin çok az kısmını da sert bir şekilde ele alıp, ilmî bir açıklama yapmaya gerek duymadan bitirmiştir. Müellif bu eserinde muhaliflerinin uslubuna benzer bir yöntem benimsemiş ve kendisi de İmam

²⁷⁸ Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 68.

²⁷⁹ İlgili eserler için bk. Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 63-70.

²⁸⁰ Eserin iki nüshasını karşılaştırarak tahkikli ve ta'likli olarak yayımlayan Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî önsözünün son kısmında, bu kitabın Hanefî mezhebinin usul ve fûruunu ele alan yine müellife ait olan *et-Ta'lim* isimli günümüze ulaşmayan eserinin mukaddimesi olduğunu beyan etmiştir. (Bk. Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 81).

²⁸¹ Sindî, *Mukaddime*, s. 2-3.

²⁸² Sindî, *Mukaddime*, s. 272-273.

²⁸³ Sindî, *Mukaddime*, s. 281-282.

Şafî'ye bir namaz tasvirinde bulunmuştur.²⁸⁴ Ayrıca *Muğîsu'l-halk*'ın da Cüveynî'ye nispetini kabul eder bir yaklaşım sergilemiştir.²⁸⁵ Böyle bir metodun ilim çevrelerince teveccüh edilmeyen, ilmî tartışma uslubuna uymayan bir davranış olduğunda şüphe yoktur. Bu çerçevede olay değerlendirildiğinde müellifin başta belirttiği amacının dışına çıktığı da söylenebilir.

Diğer reddiye ise, Hanefî Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî'nin kaleme aldığı *er-Reddû 'ale't-tâini'l-mi'sâr ve'l-intisâr li-imâmi'l-eimmeti'l-emsâr* adlı eserdir. Kerderî de tıpkı Sindî gibi, eserini İmam Şafî'nin mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü savunan Gazzalî'nin *Menhûl*'ü üzerine telif etmiştir.²⁸⁶ Kerderî bazı dostlarının ondan Ebu Hanife'ye yapılan bu ta'nın gerçekliğini ortaya çıkarmasını istediklerini ifade etmiş, bu amaçla öncelikle imama nispet edilen kötü sıfatlardan onu tenzih ederek, bunun mukabilinde olan sıfatlarla muttasıf olduğunu açığa çıkaracağını beyan etmiştir.²⁸⁷ Eserde Nuh b. Mustafa'nın ele aldığı hikâye tam metin olarak yoktur. Hikâyenin yalnızca bir kısmı zikredilmiş²⁸⁸, özellikle hikâye üzerine bir yoğunlaşma olmamış, hikâyenin müsebbibi ve olayın kahramanı rolündeki Kaffâl'den de hiç bahsedilmemiştir. Ayrıca ele alınan hikâyenin metninde hem çok eksiklikler hem de farklılıklar mevcut olmasının yanında incelenen tüm eserler içinde konuya en az yer ayıran eser budur. Dolayısıyla Kerderî ele alınan diğer eserlerden farklı bir yöntem izleyerek, sadece Gazzalî'nin *Menhûl*'ü üzerinden yürümüş ve oradaki meselelere açıklık getirmiştir. Diğer taraftan gerek hikâyenin menşei ve gerekse nispeti noktasında herhangi bir açıklamanın olmayışı da eserin ilgili diğer eserlerden farklılığını ortaya koymaktadır. Kerderî *Menhûl*'de bulunan karşıt söylemleri değerlendirirken önce Ebu Hanife'ye karşı yapılan ta'nı zikretmiş ve bunu çürütecek beyanlarda bulunmuş ardından müçtehid olmanın şartlarını ve Ebu Hanife'nin müçtehid olma şartlarını taşıdığını ıspatlamaya çalışmış, son olarak da menakıbını anlatarak eserini noktalamıştır.

²⁸⁴ Sindî, *Mukaddime*, s 286-287.

²⁸⁵ Sindî, *Mukaddime*, s. 2-3.

²⁸⁶ Kerderî, *er-Reddû 'ale't-tâini'l-mi'sâr ve'l-intisâr li-imâmi'l-eimmeti'l-emsâr*. Şehit Ali Paşa Ktp. No: 2732, vrk. 1/b.

²⁸⁷ Kerderî, *er-Reddû 'ale't-tâini'l-mi'sâr*, vrk. 156/b.

²⁸⁸ Kerderî, *er-Reddû 'ale't-tâini'l-mi'sâr*, vrk. 156/b.

Konuyla alakalı çalışmalardan birisi de, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014) *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye li-teşnî'i süfehâi's-şâfi'iyye* adlı eseridir. Müellif, eserinde daha sert bir üslup izleyerek, hikâyenin Cüveynî'ye ait olmadığını ifade etmiş, bunun ehl-i sünnet ve'l-cemaatin birlik ve bütünlüğünü bozmak isteyen harici veya rafizilerden biri tarafından kaleme alınmış olduğunu ve daha sonrada bu imama nispet edildiğini beyan etmiştir.²⁸⁹ Yine müellif hikâyenin, Kaffâl'e nispet edilmesinin de küfrü gerektirdiğini²⁹⁰ ifade ederek bu katı tavrını sürdürmüştür. Müellifin eserini incelediğimizde, ilk etapta göze çarpan özelliği sistematik yönünün ve teknik yapısının Nuh b. Mustafa'ya nispetle daha düzensiz olmasıdır. Ayrıca Nuh b. Mustafa özellikle hikaye metnini baz alırken, Ali el-Kârî eserine Ebu Hanife ve mezhebi hakkında şâfiler tarafından iki imamın karşılaştırılması esasına dayanılarak ortaya atılan ve Ebu Hanife'nin aleyhine olan iddiaları cevaplayarak başlamıştır. Cevaplamada kullandığı üslup ise, İmam Şâfi, Ebu Hanife ve tabi oldukları mezhepleri kıyaslama yöntemine dayanır.

Daha önce Cüveynî'nin, kendi savunduğu fikirleri ve mezhebinin üstünlüğünü ortaya koyarken, muhalif olduğu mezhebi kötüleyecek tarzda bir yöntem izlediğini beyan etmiştik. Benzer bir tutuma Ali el-Kârî'nin eserinde de şahit olmaktayız. Müellifin bu tavrının, benimsediği tartışma üslubuna uygun olduğunu ve bunun tartışmada kullandığı kıyaslama yönteminin bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, müellif Sindî'nin yaptığı gibi, eserinde anılan namaza misilleme olarak Şâfilere nispetle karikatürize bir namaz tasvirinde bulunmuştur.²⁹¹ Esasen Ali el-Kârî'nin tartışma üslubunun ilim kaygısı güdülmeden, direk olarak yapılan zem hedef alınarak aynı üslupla karşılık vermekten ibaret olduğu ifade edilebilir. Ele almış olduğu hikâyenin metnini ise, eserin ortalarında bir yerde vermiş ve daha sonraları kısım kısım ele alıp cevap vermiştir.²⁹² Müellifin eserinde referans aldığı kaynaklar Nuh b. Mustafa'ya nispetle daha azdır. Ebu Hanife'nin ilmi kişiliği hakkında verdiği bilgi yoğunluğuna hikâyeyi eleştirirken rastlamıyoruz. Yani müellif gerekli olan delilleri vermeye çalışmış, ancak daha yüzeysel geçmeyi tercih etmiştir.

²⁸⁹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye li-teşnî'i süfehâi's-şâfi'iyye*, Süleymaniye Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 651, vrk. 302/a.

²⁹⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u fukahâi'l-hanefiyye*, vrk. 313/b.

²⁹¹ Bk. Ali el-Kârî, *Teşyî'u fukahâi'l-hanefiyye*, vrk. 322/b.

²⁹² Bk. Ali el-Kârî, *Teşyî'u fukahâi'l-hanefiyye*, vrk.316/a.

Nuh b. Mustafa'nın konuları Ali el-Kârî'ye nispetle daha ilmî ve ayrıntılı bir şekilde işlediğini görmekteyiz. Yani Nuh b. Mustafa bu yapılan ithamları oldukça ciddiye alarak cevap vermeye çalışırken, Ali el-Kârî'nin böyle bir kaygısının olmadığı ve zaten ciddiyetsiz gördüğü iddiaları aynı ciddiyetsiz üslupla cevaplandığı görülmektedir. Dolayısıyla kullanılan ifadeler Nuh b. Mustafa'ya nispetle daha fazla polemik ağırlıklıdır. Nitekim mevcut nüshalardan Cârullah Efendi Ktp. No: 2068'de bulunan nüshada Cârullah Efendi'nin bir notu bulunmaktadır. Nüsha sahibi olan Cârullah Efendi istinsah ettiği risâlelere giriş yapmadan önce, daha önceki risâlenin en son varağının alt kısmına, ondan sonra ele alacağı risâle ile alakalı kendi görüşlerini ifade eden küçük bir not yazmayı adet edinmiştir. Mecmuada, önce Ali el-Kârî'nin söz konusu eserini istinsah etmiş daha sonra da tez konumuz olan eseri ele almıştır. Ve âdeti olduğu üzere “*Teşyî‘u fukâha*” risâlesinin son varağına ise şu küçük açıklamayı yapmıştır; “*Bu risâle, Ali el-Kârî'nin risâlesinden daha ince bir ilim ve daha çok fayda içeren bir risâledir. Her iki müellif de eserlerinde Ebu Hanîfe'ye yapılan ta'nı izale etmek istediler*”²⁹³. Görüldüğü üzere Cârullah Efendi'nin bu tespiti de bizim düşüncemizi destekler mahiyettedir.

En son reddiye ise, çağdaş bir âlim olan Kevserî'nin kaleme aldığı *İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtıl fi Muğîsi'l-halk* isimli eserdir. Kevserî, olayın müsebbibi konumundaki Cüveynî'nin eserinin tümüne yönelik bir çalışma ortaya koymuştur. Ali el-Kârî de aynı amaçla ama daha sınırlı konularda ve hikâyeye daha fazla yer vererek eserini yazmıştır. Nuh Efendi ise, sadece hikâyeye üzerine bir telifte bulunmuştur. Diğer taraftan cüz'î olarak yapılan çalışmaların daha ince ve ayrıntılı bilgi vermeyi gerektirmesi avantajıyla daha kapsamlı ve dakik bir çalışma ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında Kevserî'nin eserinde hikâyeye üzerine ayırdığı yer elbetteki diğerlerine nazaran daha az olmaktadır. Zira Kevserî de eserinde ancak bu kadar bilgiyle yetineceğini beyan etmiş ve daha geniş bilgi isteyenleri, isimlerini verdiği farklı eserlere yönlendirmiştir.²⁹⁴

²⁹³ Ali el-Kârî, *Teşyî‘u fukâha*, Cârullah Efendi Ktp. No: 2068, vrk. 71/a.

²⁹⁴ Kevserî'nin atıfta bulunduğu eserler şunlardır: İbn Dokmak, *Nazmü'l-cüm‘ân fi tabakâti fukahâi mezhebi'n-Nu‘mân*; Bedreddîn el-Aynî, *İkdü'l-cüm‘ân fi târihi'z-zamân* (Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 61). Ayrıca Abdürreşîd en-Nu‘mânî de bu konuda İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, VI, 273-274 isimli eseri zikretmektedir (Sindî, *Mukaddime*, neşredenin girişi, s. 32-33).

Son dönemin önde gelen âlimlerinden olan Kevserî'nin, tenkitçi kişiliğiyle ön plana çıktığı ilim çevrelerince malumdur. Dolayısıyla kaleme aldığı bu eser de onun bu kişiliğini gözler önüne sermektedir. Nitekim İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin "*Muğîsu'l-halk*"ına yazdığı reddiyenin başında şunları söyler: "*Eğer bu kitap binlerce nüsha halinde basılıp köşe bucak dağılmış ve er-Râzî'nin kitabının baskısı tekrarlanmış olmasaydı böyle bir reddiyenin ihmali caiz olurdu...*"²⁹⁵.

Kevserî daha sonra yaşamış bir âlim olduğundan, bu iki eseri görmüş değerlendirmiş ve şunları beyan etmiştir: "*Ben Nuh b. Mustafa'nın izlediği yol gibi, reddiyede çok hassas davranacak bir yöntem izlemem ve asırlar boyunca tarihleri dolduran bir kitabın Cüveynî'ye nispetini de inkâr etmem. Kitabın Cüveynî'ye nispetini tashih etmekle beraber Ali el-Kârî gibi de katı bir yol tutmam.*"²⁹⁶ Kevserî bu ifadelerden sonra kendisinin katılık ve yumuşaklık arasında orta bir yol tutarak olayı ele alacağını ifade etmektedir.²⁹⁷

Kevserî, Cüveynî'nin Usûlü'd-dîn sahasının büyük imamlarından olduğunu²⁹⁸ vurgulayarak başladığı tenkitlerinde, onun özellikle hadis ve hadis ilimleri konusunda yetersiz olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Kevserî eserinde asıl konumuz olan hikâyeyi zikretmiş, uydurma olduğunu beyan etmiş²⁹⁹, ancak Sindî gibi hikâyeye eser içinde çok az bir yer ayırmıştır. Cevap vermede kullandığı uslub, muhalif olan görüşlerin haklı ve yetkin olduğu yerleri teslim noktasında entelektüel yaklaşımını ortaya koyması, uslubunun Nuh b. Mustafa'ya daha yakın olduğunu göstermektedir. Ali el-Kârî ve Sindî'nin Şafiî adına bir namaz tasvirinde bulunmalarını uygun bulmayı³⁰⁰ da pratiğe döktüğü bu düşüncesinin teorik ifadesidir. Bu yaklaşımı onun eleştirel kişiliğine rağmen tartışma uslubuna riayet ettiğini ve daha ilmî bir yaklaşımdan yana olduğunu göstermektedir. Kevserî'ye yönelik bu olumlu düşüncenin yanı sıra şunları da ifade etmek gerekecektir. Son dönem bir âlim olması hasebiyle, yıllardır tartışmalara konu olan bu olayı tekrar ele almasının daha yeni

²⁹⁵ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 15.

²⁹⁶ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 14.

²⁹⁷ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 15.

²⁹⁸ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 17.

²⁹⁹ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 61.

³⁰⁰ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 56.

ve modern bir söylem geliştireceği düşüncesinden ileri geldiğini düşünürken, bu konuda çok yeni bir şey ilave etmediği, Nuh b. Mustafa'nın getirmiş olduğu delillerin aynısını getirdiği, hatta onun kadar da detaylı girmediği ifade edilebilir. Bu noktada Nuh Efendi'nin kendinden önce yapılmış olan çalışmalardan bir adım önde olduğu, aynı konuyu ele alan yukarıda örneklerini de verdiğimiz eserlerden daha içerikli ve daha fazla bilgileri içeren bir eser ortaya koyduğu söylenebilir.

Hikâye ve kitabın menşei konusunda ise, Kaffâl'in böyle bir namazı kılmasıyla kendi mezhebi içerisinde imamlıktan düşürüleceğini ifade ederek³⁰¹ bu şekilde bir namazı kılmadığını beyan etmiştir. Bu konuda düşüncesi net olan Kevserî'nin Cüveynî'nin bu hikâyeyi uydurup uydurmadığı konusunda zihninin çok net ve berrak olmadığı göze çarpmaktadır. Şöyle ki, o eserinin ilk başında gerek Cüveynî gerek Râzî ve gerekse de Gazzâlî'nin yazdıklarında yalan kastetmediklerini ifade etmiştir.³⁰² Ancak daha sonra bu düşüncesinden vaz geçtiğini ve sözünü geri aldığını, Cüveynî'nin bu kıssaları ortaya attığını ve ondan da taasup ehli bir grubun bunları naklettiklerini belirtmiştir.³⁰³ Yine, Cüveynî'den önce kimsenin böyle bir hikâyeyi nakletmediğini söyleyip³⁰⁴, aynı zamanda onun hocası olan Kaffâl'in de bu hikâyeyi "*Fetâva*"sında naklettiğini³⁰⁵ beyan ederek benzer bir çelişkiye düşmüştür. Bu noktada Kevserî'nin en büyük getirisi bu konuyla ilgili olan geniş literatürü ortaya koyması, genel resim ve arka planı ustaca yansıtmasıdır.

Tez konumuz olan eserin müellifi ise, eserinde biraz önce belirttiğimiz eserlere nazaran daha sınırlı olan bir konu üzerinde yoğunlaşmıştır. Hikâyenin ve *Muğîsü'l-halk*'ın nispeti ve menşei hususunda daha yumuşak ve hüsnüzan barındıran bir yaklaşım sergilemiştir. O, ne Kaffâl'in böyle bir namazı kıldığını ne de bu uydurma olayı içinde barındıran eserin Cüveynî'ye ait olduğunu kabul eder. Bu noktada Ali el-Kârî'nin düşüncesine benzer bir düşünceyi dile getirerek, Allah korkusu olmayan kişilerin bu iki imam hakkında bu hikâyeyi uydurdıklarını düşünür.³⁰⁶ Müellifin eserini diğerlerinden ayıran temel farklardan biri de, ciddi bir şekilde uyguladığı sistematik yapıdır. Eserinde

³⁰¹ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 61.

³⁰² Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 14.

³⁰³ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 64.

³⁰⁴ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 64.

³⁰⁵ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 63.

³⁰⁶ Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü 'ş-şerîfe*, vrk. 1/b.

kendi ismini, eserin ismini, amacını ve sebebini izah ederek başlamış ve nasıl bir yöntem izleyeceğini de ayrıca belirtmiştir.³⁰⁷ Dolayısıyla diğerlerine göre, daha ilmî bir usulup ve muhteva çerçevesinde iddiaları ayrı ayrı ele alarak ince bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Nuh Efendi söylemlerinde dayanaksız konuşmamaya dikkat etmiş, ele aldığı her bölüm için ayet, hadis ve farklı kaynakları referans olarak kullanmıştır. Aslında diğer eserlerin cevap için kullandıkları ayet, hadis ve görüşler de hemen hemen aynıdır. Ancak Nuh Efendi'nin ayrıcalığı, onların kullandıkları deliller yanında daha da ayrıntılı bilgiler vermesi, olayı daha geniş ele alarak birçok kaynaktan nakil yapmasıdır. Özellikle hadisleri değerlendirirken hadis ilmi terminolojisi ile konuşmuş ve zaman zaman hadis usulüyle alakalı tanımlamalara da yer vermiştir.³⁰⁸ Hadis sahasındaki bu nakillerinde ve değerlendirmelerinde müellifin adeta hadis ilmini konuşturduğu görülmektedir. Özellikle tartışmada kullandığı usulup tamamen akademik olup, karşı tarafın zayıf veya eksik yönleri üzerinden gitmeyip müntesibi olduğu doktrini iyi bir şekilde savunma ve delillerini detaylı bir şekilde ortaya koyma yolunu benimsemiştir. Dolayısıyla böyle bir yöntemle olayı ele alması gerek eser ve gerekse hilaf ilmî açısından Nuh Efendi'nin eserinin diğerlerine nazaran daha ilmî ve akademik olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak metodik bir ciddiyet içerisinde ilmî bir kaygıyla eserini kaleme almış olan Nuh b. Mustafa'nın teknik açıdan daha sistemli, yöntem anlamında daha akademik, yaklaşım anlamında daha yumuşak, bilimsel açıdan daha ciddi ve dakîk, muhteva açısından daha içerikli bir eser ortaya koyduğu söylenebilir.

³⁰⁷ Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 1/b.

³⁰⁸ Örnek olarak bk. Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü's-şerife*, vrk. 4/b, 5/a.

4. BÖLÜM: KİTABIN YAZMA NÜSHALARI, TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM VE ESERİN TENKİTLİ METNİ

4. 1. Kitabın Nüshaları

Risâlenin mevcut bulunan nüshalarını belirten bir tablonun aşağıda verilmesi uygun görülmüştür.

Sıra No	Kütüphane	No	Vrk. Adedi	Vrk. Aralığı	Satır Adedi	Hat	Nasih, İstinsah Tarihi ve Diğer Notlar
1	Carullah Efendi	2068	14	71a - 85a	23	Talik	Molla Muhammed H.1092
2	Esad Efendi	1633	22	1a - 15a	19	Talik	H.1051
3	Esad Efendi	3617	17	58b - 75b	21	Nesih	Muhammed b. Mustafa H. 1165
4	Hacı Beşir Ağa	652	22	2a - 24a	21	Nesih	
5	Hacı Mahmut Efendi	1782	22	2b- 25a	23	Nesih	H. 1177 civarı
6	Hacı Mahmut Efendi	4611	28	2a - 29a	19	Nesih	Ali es-Samini H. 1127
7	Giresun Yazmaları	96	38	2a - 38b	15	Nesih	
8	Reşit Efendi	1012	16	1b - 16a	25	Nesih	Hacı Muhammed b. Hacı Hasan H. 1142
9	Şehzade Mehmet Efendi	110	28	155a - 183b	17	Nesih	
10	Veliyüddin efendi	571		118 - 142		Nesih	
11	Veliyüddin Efendi	1142		89b - 109a		Nesih	H. 1114

4. 2. Esas Alman Nüshaların Tespit ve Değerlendirmesi

Tez konumuz olan Nuh b. Mustafa el-Konevî'ye ait “*el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzihi Ebi Hanîfe 'ani't-türrehâti's sakhîfe*” adlı risâlenin tahkikinde elde edilen nüshalar arasında bazı ölçülere göre dört nüsha tespiti yapıp tahkikte bunların esas alınması uygun görülmüştür. Bu nüshaların esas alınmasındaki başlıca etmenler ve araştırma sonucunda elde edilen verilere dair mülâhazalar ise birkaç madde halinde sıralanabilir.

1) Cârullah nüshasındaki ibârede bazı kısımların ve özellikle Esad Efendi No: 1633'te bulunan nüshanın bir kısmının eksik olması haricinde, nüshalar genellikle, besmeleyle başlamakta ve ferağ kaydına kadar korunarak tam bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

2) Araştırma esnasında yalnızca kaynaklarda verilen bilgilerle iktifa edilmemiş, kütüphane katalog ve fişleri de esas alınmıştır. Çalışmamıza konu edindiğimiz risâlenin kaynaklarda sadece, İsmail Paşa'nın “*Hediyyetü'l. ârifin*”, *Fihristü'l-Hıdiviyye* ve Brockelmann'ın *Târihü'l-edebi'l-arabî* adlı eserleri dışında diğer kaynak eser niteliği taşıyan eserlerde geçmemesi ve müellifin hayatı hakkında da eserlerde yeterli bilginin bulunmaması işimizi zorlaştırmaktadır.

3) Yapılan incelemelerde risâleye ait 11 tane nüsha tespit edilmiş³⁰⁹ ve nüshaların sınırlı olmasından dolayı dört tane nüsha çerçevesinde metin tenkidini yapmanın uygun olacağı kanaati hasıl olmuştur. Tabi ki en doğru metni tespit etmek için yapılması gereken müellif hattını ortaya koyabilmektir. Bu çerçevede ele alınan nüshalardan, Hacı Beşir Ağa ktp. No: 652 de bulunan nüshanın son varağında ne zaman istinsah edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak, 124/b varakta bulunan “*bu nüsha musannif hattından menkuldür*” ifadesi nüshanın müellifin talebeleri tarafından yazıldığını ve müstensihin de onların yazdıklarından bu nüshayı naklettiği anlaşılmaktadır. Gerek bu kayıt gerekse risâlenin en başında müstensihin ikincil ifadelerle müellife dua etmiş olması müellifin hayattayken bu nüshanın yazıldığını ortaya koymaktadır. Eserin telif tarihi belli olmasına rağmen istinsah tarihinin belli olmaması nüshanın temel olarak alınmasına engel teşkil ediyor gibi görülse de, bunların üstünde daha kabul edilebilir gerekçeler öne sürmek mümkündür. Hacı Beşir Ağa nüshasının istinsah edildiği tarih

³⁰⁹ Bk. Tablo 1, s. 66.

net olmamasının yanında, risâlenin 1/a varağında Hacı Beşir Ağa'nın temellük kaydında eserin 1158 tarihinde alındığı beyan edilmektedir. Dolayısıyla bu nüshanın müellif hayattayken ve 1158 tarihinden önce istinsah edildiği ifade edilebilir.

4) Ferağ kaydında h. 1165 tarihli olduğu belirtilen Esad Efendi Ktp. No: 3617'de bulunan nüshanın daha geç tarihli olmasına rağmen kendisinden erken dönemde olan diğer nüshalara tercih edilmesinin ve ikinci öncelikli olarak esas alınmasının sebebi şudur: Risâlenin son varığı olan 75/b'de "*müellifin ramazandan önce 1041 tarihinde telif ettiği müellif nüshasından nakledildi*" şeklinde bir ifadenin yer alması ve nüshanın kenarlarında منه kaydıyla müellifin izah ettiği anlaşılan şerhler mevcuttur. Bahsettiğimiz daha erken tarihli nüshalarda bu şekilde kayıtlar mevcut değildir. Dolayısıyla özellikle menkul bir nüsha olması bu nüshayı diğerlerinden öne geçirmiştir.

5) Müellif hattına en yakın görünen Esad Efendi Ktp. No: 1633'de bulunan nüshanın ferağ kaydına bakıldığında, eserin son varığında istinsah edildiği tarihin bulunmadığı görülmektedir. Ancak, risâlenin bulunduğu mecmua incelendiğinde, varak 52/b'de istinsah tarihinin h. 1051 olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu nüsha müellif hayattayken kaleme alınmış olup, telif tarihine en yakın eserdir. Ancak, eserin baş kısmından büyük bir bölümünün eksik olması ve bu eksikliğin telafi edilemeyecek kadar fazla olması, nüshanın asıl olarak alınmasına engel teşkil ettiği görüşü benimsenmiş ancak en eski tarihli olması hasebiyle de esas alınan nüshalar içinde değerlendirilerek üçüncü sırada yer almıştır.

6) En son olarak esas alınması uygun görülen nüsha ise, Süleymâniye Kütüphanesi Cârullah Ktp. No: 2068 de kayıtlı bulunan nüshadır. Bu nüshanın temel olarak kabul edilmesinde başlıca etken ise, bunun müellif hattı olarak nitelenen risâleye yakın h. 1092 tarihlerinde ve Molla Muhammed tarafından istinsah edilmiş olmasıdır.

7) Yapılan bu mülâhazalardan sonra;

a) Hacı Beşir Ağa ktp. No: 652'de bulunan nüshanın istinsah tarihi net olmamasına rağmen h. 1158 tarihinden önce yazıldığına kanaat edilmesi,

b) Belirtilen varakta nüshanın musannif hattından nakledilmiş olmasının ifade edilmesi,

- c) Genel olarak nüshalarının tümü incelendiğinde temiz ve Arap dili açısından en problemsiz nüsha olarak gözükmesi,
- d) Kenarlarında mevcut olan منه kayıtlarından müellif tarafından açıklamaların yapıldığının ağırlık kazanması,
- e) Gerek tarihi gerekse de en başta kullanılan dua cümlelerinden anlaşıldığına göre müellif hayattayken yazılması ve Arap hattı açısından estetik bir görüntü arzemesi, gibi temel faktörler bu nüshanın esas olarak alınmasını ve özellikle asıl olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

4. 3. Tenkitli Metnin Yapıldığı Nüshalar ve Tavsifleri

4. 3. 1. Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652

Şemseli, salbekli, cetveli, mikrepli, sırtı meşin, şîrâzeli, çürük vişne renkli, 208×150, 155×90 mm ebadında, krem renkli, orta kalınlıkta, âharlı kâğıda tek sütun üzerine, 2/a-24/a yaprakları arasına, metin siyah mürekkep ve harekeli nesih hatla yazılmıştır. 1/a varağında Hacı Beşir Ağa'nın vakıf mührü bulunmaktadır. 1/b varak çerçvelidir ve tüm sayfalar kırmızı mürekkeple çerçvelidir. Kitapta virgüle benzer kırmızı renkli durak işaretleri mevcuttur. Bunun yanında nakil, vurgu ve söz başları, kırmızı ve iri nesih hatla belirtilmiştir. 22 varak olan kitapta her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Bazı sayfalarında küçük açıklamalar mevcuttur. Nüshanın son varağında ise, nüshanın Ramazandan evvel h. 1041 tarihinde istinsah edildiğine dair kayıt mevcuttur. 123/b deki varakta nüshanın müellif hattından menkul olan nüshadan nakil yapıldığı ifade edilmiştir. Kitap 1/b' de şu ibare ile başlamaktadır.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي يقول الحق و يهدي سواء السبيل ويدعو الى الصدق وينهى عن الكذب
والفحش والتبديل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر وعلى آله وأصحابه الذين
....

ve 24/a' da ferağ kaydıyla nihayete ermektedir.

... يا مجيب السائلين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى الذين اتبعوهم باحسان إلى يوم
الدين يا رب العالمين.

4. 3. 2. Esad Efendi Ktp. No: 3617

Düz, meşin, deri ciltli, şirâzesi dağılmış, vişne rengi, 210×155 ve 160×110 mm ebadında, nuhudi renkli, ince kalınlıkta, orta aharlı kağıda tek sütun üzerine her sayfada 21 satır olmak üzere kitabın 58/b-75/b varakları arasına nesih hatla yazılmıştır. Söz başları, nakil ve vurgular kırmızı mürekkeple belirtilerek, metin siyah renkle istinsah edilmiştir. Ferağ kaydında Muhammed b. Mustafa tarafından h. 1165 tarihinde istinsah edildiği ve müellif hattından menkul olduğuna dair bir kayıt bulunmaktadır. Kitabın 1/a varağında Esad Efendi'nin vakıf mührü mevcuttur. Kitap 1/b'de

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي يقول الحق و يهدي سؤاء السبيل ويدعو الى الصدق وينهى عن الكذب
والفحش والتبديل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر وعلى آله وأصحابه الذين
.....

ile başlayıp 17/b'de ferağ kaydıyla nihayete ermektedir.

...فوافق الفراغ من نسخها يوم الأحد سادس وعشرين شعبان العظيم من شهر سنة خمس وستين ومائة وألف على
يد العبد الحقير سيد ابن السيد مصطفى المحتاج إلى عفو ربه الكريم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.

4. 3. 3. Esad Efendi Ktp. No: 1633

Kitabın başı 11 varak eksik ve عيادة المقصودة بل شرع شرطاً لجواز الصلاة ...sözleriyle başlamaktadır. Şemseli, miklepli, şirâzeli, vişne renkli, ortası bitki motifli, kenarları çift köşe bentli, meşin ciltli, sayfa kenarları cetvelsiz bir şekilde, 198×125, 155×80 mm. ölçüsünde 11/a-25/b varakları arasına, âharlı krem renkli kağıt üzerine, siyah mürekkeple ve talik hatla yazılmıştır. Söz başları ve vurgu kelimeleri kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. 11/a varağında vakıf kaydı mevcuttur. Risâlenin her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. Eserin sonunda ferağ kaydı mevcut değildir. Risâle 11/a varağında

عبادة المقصودة بل شرع شرطاً لجواز الصلاة، فإذا خلا عن الثواب انتفى كونه عبادة. لكن لا يلزم من هذا انتفاء
صحته بمعنى أنه مفتاح الصلاة، كما في سائر الشروط كتطهير الثوب والمكان وستر العورة، فإنه لا يشترط النية
في شيء منها.

Sözleriyle başlayıp 25/b varakta dua ile sona ermektedir.

ويحشرنا مع إخواننا في زمرته، ويجمع بينه وبيننا في مُستَقَرِّ رحمة بمنَّه وكرمه، أمين يا مُجيب السائلين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين والحمد لله وحده.

4. 3. 4. Cârullah Ktp. No: 2068

Şemseli, sâlbekli, miklepli, şirâzeli, sırtı meşin, koyu kahverengi deri ciltli, 210×165, 150×90 mm ebadında krem renkli orta kalınlıkta, aharlı kâğıda tek sütun üzerine, kitabın 74/b-88/a varakları arasına talik hatla, metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır. Nüşanın 1/b varağının ilk birkaç satırında durak yerleri kırmızı bir nokta ile belirtilmişken metnin devamında bu yöntem korunmamıştır. Kitabın 1/a varağında Cârullah Efendinin vakıf kaydı mevcuttur. 14 varak olan kitabın her sayfasında 23 satır bulunmaktadır. Kitabın son varağında yer alan ferağ kaydında, nüshanın Şevval ayının 26'sında Molla Muhammed tarafından h. 1092 tarihinde istinsah edildiği şeklinde kayıt bulunmaktadır. Kitap 1/b'de

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي يقول الحق و يهدي سواء السبيل ويدعو الى الصديق وينهى عن الكذب والفحش والتبديل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر وعلى آله وأصحابه الذين

...

İle başlayıp 14/b'de ferağ kaydıyla nihayete ermektedir.

... ويجعلنا من عشرة هذا الإمام وشيعته ويحشرنا مع إخواننا في زمرته ويجمع بيننا وبينه في مستقر رحمة بمنه وكرمه أمين يا مجيب السائلين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

4. 4. Metin Tahkik Çalışmasında Takip Edilen Usul

1) Tahkikte temel olarak alınması uygun bulunan nüshaların remizleri aşağıdaki şekildedir:

1. Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652.....الأصل
2. Esad Efendi Ktp. No: 3617.....3617 ا
3. Esad Efendi Ktp. No: 1633.....1633 ا
4. Cârullah Ktp. No: 2068.....ج

2) En doğru olan metnin ortaya konabilmesi için, tek nüshanın aynen alınması yerine, tercihli metot kullanılarak, nüshalardan en uygun olanın metni esas alınmıştır. Doğru olduğuna kanaat getirilen cümle, kelime veya harf asıl metne yazılarak, diğer nüshalarda geçen ifadeler ise dipnotlarda remizleri de zikredilerek «...» işareti içinde belirtilmiştir. Nüshalar içerisinde asıl nüshadan daha uygun olan kelimeler, hangi nüshadan olduğu da belirtilerek köşeli parantezde belirtilmiştir.

3) Metin içindeki konu değişikliklerinin farkedilmesi ve müellifin belirttiği farklı fikirlerin daha net anlaşılabilmesi için uygun görülen yerlerde parağraflamaya gidilmiştir. Ayrıca kitabın daha sistemli ve estetik görünüm ifade edebilmesi için gerekli görülen yerlere köşeli parantezler içerisinde başlıklar ilave edilmiştir.

4) Metin içerisinde müellifin görüşlerini delillendirmek ve kuvvetlendirmek için kullandığı ayet ve hadislerin metinleri gerekli görülen yerlerde dipnotlarda tamamlanmıştır. Ayet metinleri (...) simgesi, hadis metinleri ise alıntılarda da kullanılmış olan «...» simgesi içinde gösterilmiştir. Ayet ve hadislerin geçtiği yerler ise dipnotlarda verilmiştir.

5) Müellifin kendi görüşlerini desteklemek ve delillendirmek için kullanmış olduğu ilim ehline ait görüşlerin geçtiği yerler, kaynaklarından tespit edilerek, eser ismi ve geçtiği sayfalar belirterek dipnotlarda gösterildi.

6) Kitapta geçen isimlerin karıştırılmasını engellemek için şahısların künye, nisbe ve vefat tarihlerini içeren bir dipnot verilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür.

Bununla birlikte çok kapalı olmayan meşhur şahıslar hakkında aynı uygulamanın yapılması gerekli görülmemiştir.

7) Eserde temel alınan nüshalardan Hacı Beşir Ağa nüshası harekeli olup diğer iki nüsha ise harekeli değildir. Harekelerde müstensihden kaynaklanan hareke hataları dikkate alınmamış, gerek metin içi gerekse dipnotlarda kritik olan yerlere hareke konulmuştur.

8) Ayrıca konunun bütünlüğünü sağlamak ve yeni başlayan konuları belirlemek adına asıl metne noktalama işaretleri ilave edilmiştir.

9) Özellikle “ح” nüshasında eksik olan veya yazılmayan ya da “3617 l” nüshasındaki gibi metnin kenarına sonradan yazılarak tashih veya şerh edilen yerler dipnotlarda belirtilmiştir.

10) Bariz bir şekilde yanlışlığı ortada olan veya müstensih tarafından yanlış algılanarak yazılan yerler çok açık olduğundan tarafımızdan düzeltilmiş, ancak bunların dipnotta gösterilmesine gerek duyulmamıştır.

11) Eserde yer alan kırk tane hadis, geçtiği kaynaklardan tespit edilerek gösterilmeye çalışılmıştır. Bu tespiti yaparken öncelikli olarak temel hadis kaynağı olan Kütüb-i tis‘a kullanılmış ayrıca gerekli olan yerlerde mevcut olan diğer hadis kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Öncelikli olarak hadisin geçtiği kaynak müellif tarafından belirtildiyse bunlar esas alınmış, kaynağın belirtilmediği yerlerde, en sahih olan eserden dipnot gösterilmesi uygun görülmüştür. Kaynakları gösterirken de, önce hadis kitabının ismi sonra ilgili konu başlığı ve hadis numarası verilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel’in “Müsned”i, Taberâni’nin “el-Mu‘cemu’l-kebir” ve “Evsat”ı ve Dârekutnî’nin “Sünen”i için cilt ve sayfa numarası zikredilmiştir. Cilt ve sayfa numaralarının karışmasını engellemek için araya “/” işareti konulmuştur.

12) Yazma eserlerin dipnotları verilirken, Ebu’l-Beka’nın *el-Müstened muhtasaru’l müsned* ve Hatib Harizmî’nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe* adlı eserleri, Beyâzîd Kütüphanesindeki bölümlerde bulunan Nebire-i Ömer’in *Câmi’u’l-muzmerât ve’l-müşkilât*, Nuh b. Mustafa’nın *Umdetü’r-râğibin fi ma’rifeti ahkâmi ‘imâdi’ d-dîn, Risâle fi sebebi’l-vücûbi’l-mukâtalâti’r-revâfiz, Risâle fi’s-salâvati’l-hams, Mürşidü’l-hüdâ fi hakkı ebeveyi’r-resûl, Râhatü’l-Eşbâh Fî Beyâni’l-Ervâh, Kâtü’l-ervâh* isimli eserleri ve

Süleymâniye Serez Ktp.de bulunan Nuh b. Mustafa'nın *Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâiili'd-diniyye, Sarf Risâlesi* isimli eserleri haricinde, kaynak olarak kullanılan tüm yazmaların dipnottaki numaraları bilgisayar kaydına göre verilmiştir. Dolayısıyla bilgisayar kayıtlarına geçmemiş olup doğrudan eserlere bakma imkanının bulunduğu eserlerde asıl yazmadaki varak numaraları esas alınmıştır.

13) Müellifin eserde yer verdiği ve sıkça kullandığı alıntı ve nakiller, risâlenin daha anlaşılabilir görünmesini sağlamak amacıyla «...» remiziyle verilmiştir.

14) Algıda seçiciliği sağlaması ve karışıklığı gidermesi amacıyla da müellifin kaynak olarak kullandığı, referans gösterdiği tüm eser isimleri de yine «...» rumuzuyla verilmiştir.

15) Müellifin cevap vermek üzere, olayı kısım kısım ele alarak incelemesi dikkate alınarak, bu ayrıncılığı ifade etmesi ve metnin daha düzenli ve anlaşılabilir bir görüntü sağlaması için, konu geçişleri ve müellifin cevabının başlangıcı bold olarak belirtildi.

16) Yine okuyucuya kolaylık olması ve risâlenin daha anlaşılır bir hale getirilmesi amacıyla, bütün أقول، قلنا، قلت، قال ifadelerinden sonra iki nokta koyulmuştur.

17) Esas alınan nüshada bazı mehmuz kelimeler teshîl ile ya (ي) olarak yazılırken, metne aslı üzere mehmuz olarak yazıldı.

17 “ا” 1633 ve “ج” nüshalarının en eski nüsha olmaları bunların en doğru metni içerdiklerini göstermez. Bu nüshaların gramer ve istinsah yanlışlarının “الأصل” nüshasına nispetle daha fazla olması bu nüshanın asıl olarak kullanılmasının daha uygun olduğu kanaatini oluşturmuştur. Bu nedenle “الأصل” nüshasının varak numaraları asıl metin içinde belirtilmiştir. Ön tarafı için “/” işaretinden sonra “ا”، arka tarafı için “ب” harfi kullanılarak, mesela birinci varığın ön yüzü [ا/ب] şeklinde gösterilmiştir.

18) Metin içerisinde müellif tarafından kullanılan ancak çok meşhur olmayan ve anlamı fazla bilinmeyen kelimelerin bu kapalılığını ortadan kaldırmak ve daha anlaşılır bir hale getirmek için, kelimelerin sözlük manaları dipnotlarda belirtilmiştir.

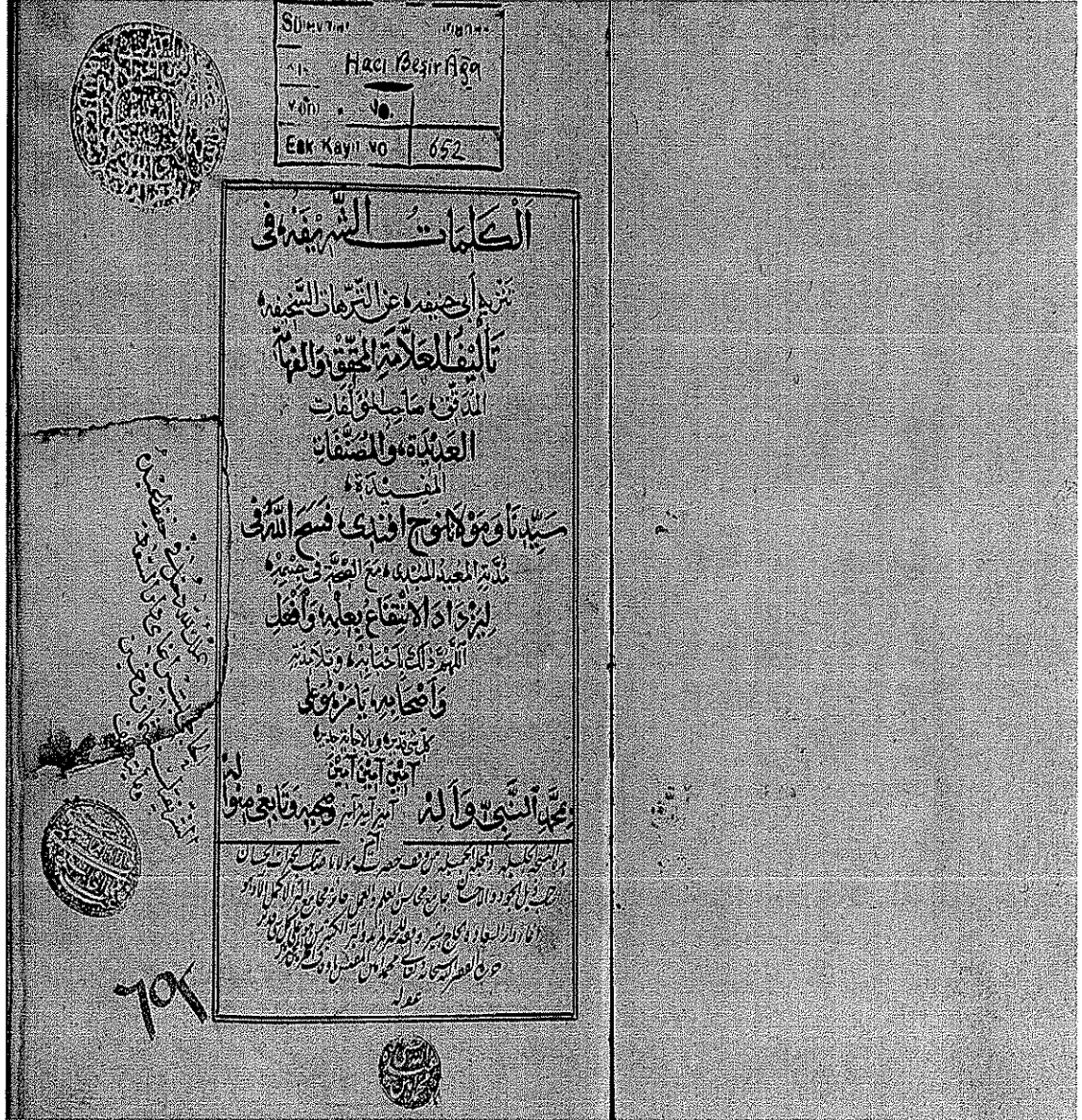
4. 5. *el-Kelimâtü's-şerîfe*'nin Tenkitli Metni

Metin Arapça olduğundan tezin sağ tarafından başlayacaktır.

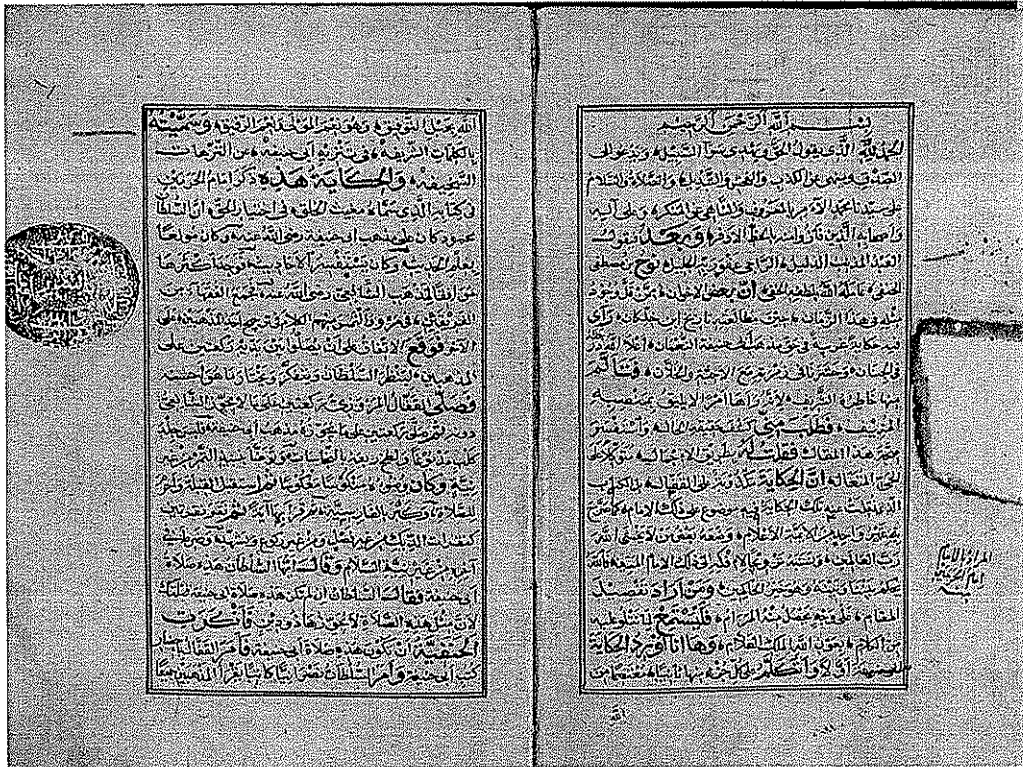
4.6. Tahkik Edilen Nüshaların İlk Ve Son Varak Fotoğrafları

4. 6. 1: Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652 Nüshası

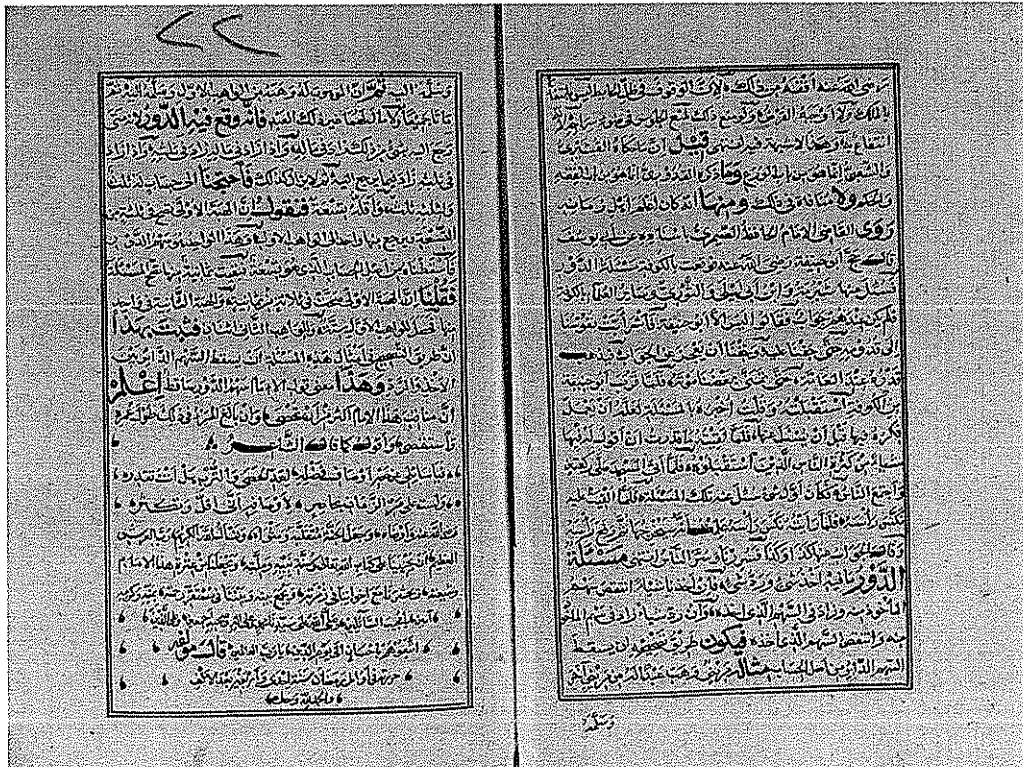
Fotoğraf 1: Zahriye



Fotoğraf 2: 1/b ve 2/a varakları

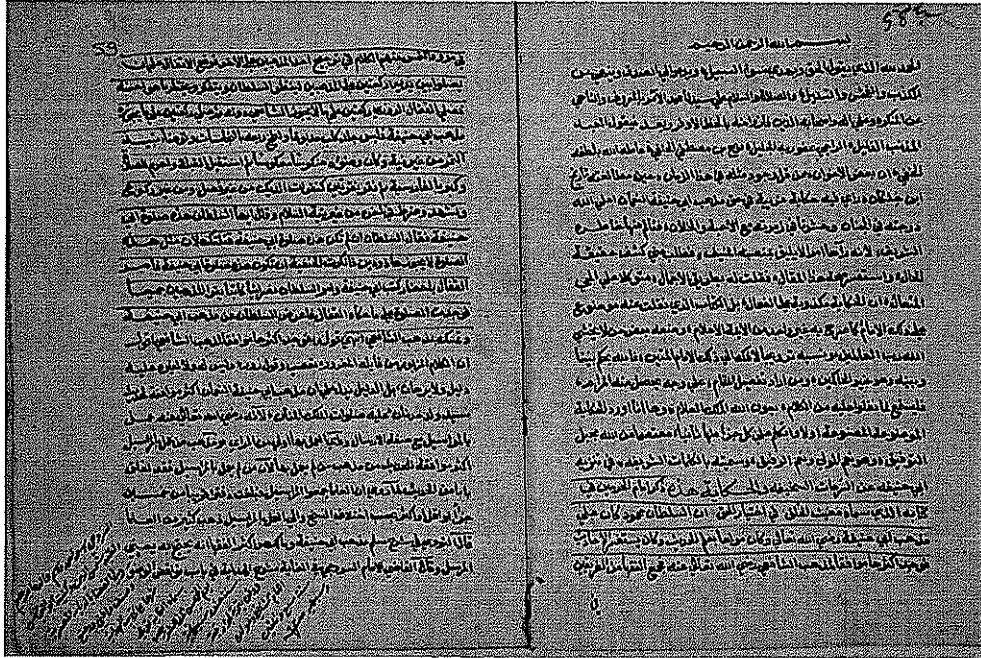


Fotoğraf 3: Son varağı

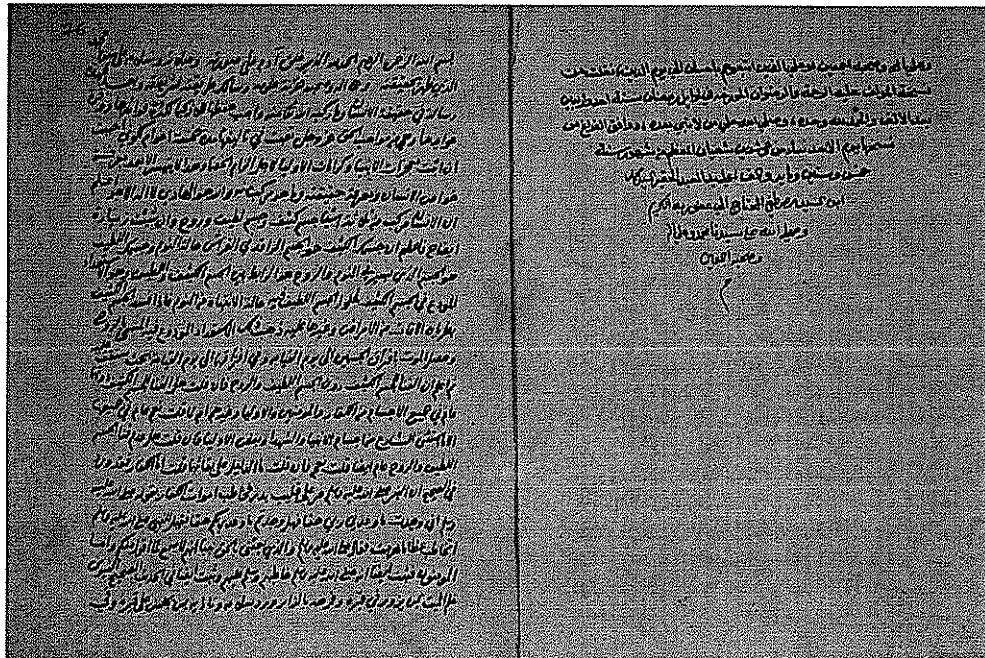


4. 6. 2: Esad Efendi Ktp. No: 3617 Nüshası

Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a varakları

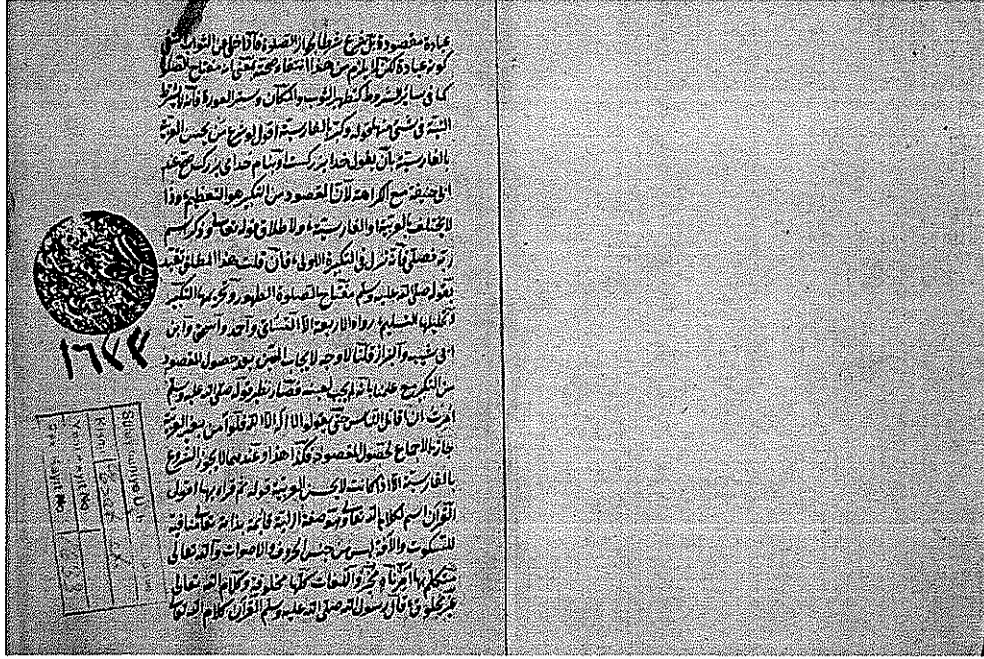


Fotoğraf 2: Son varacağı

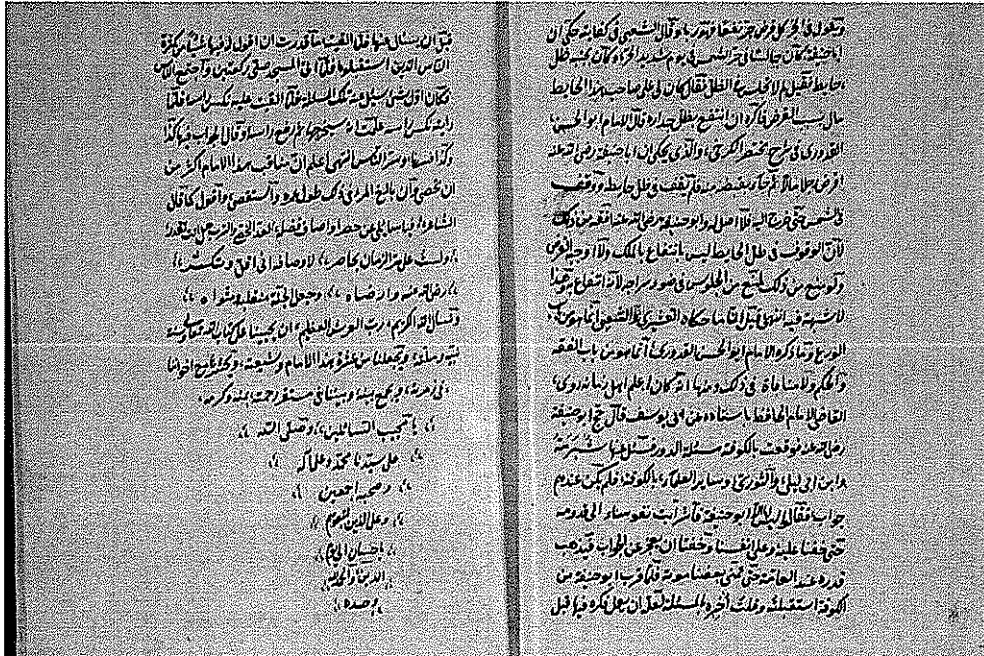


4. 6. 3: Esad Efendi Ktp. No: 1633 Nüshası

Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a varakları

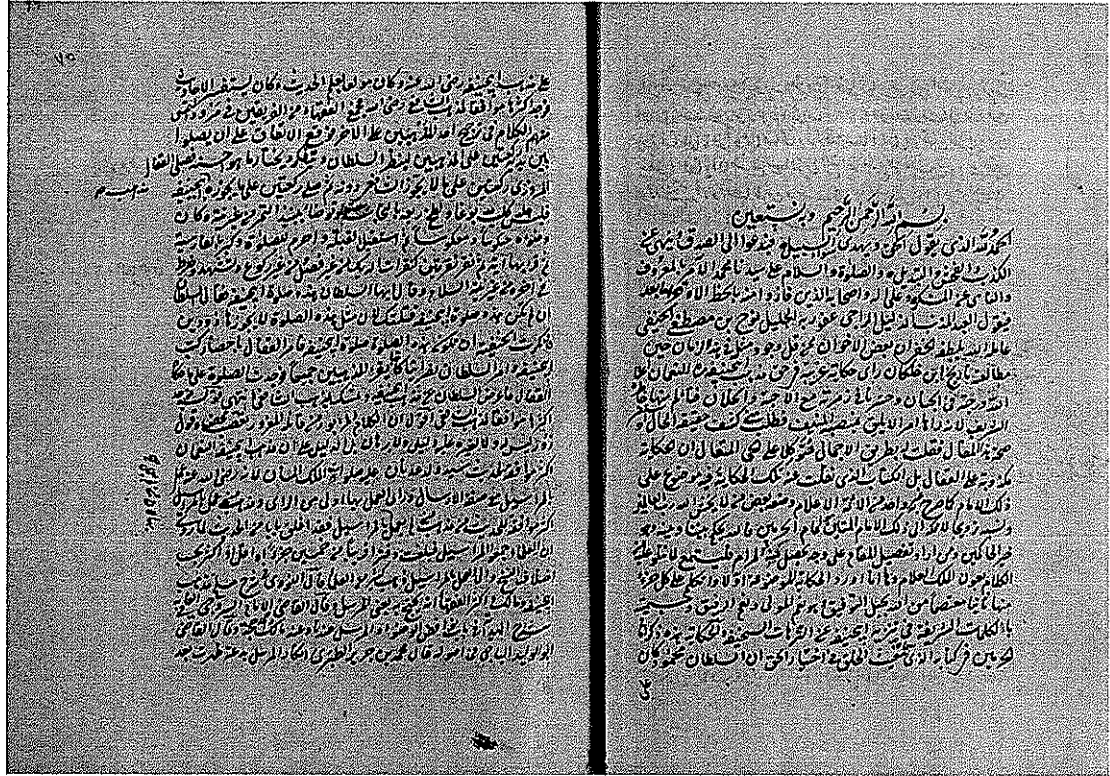


Fotoğraf 2: Son varacağı

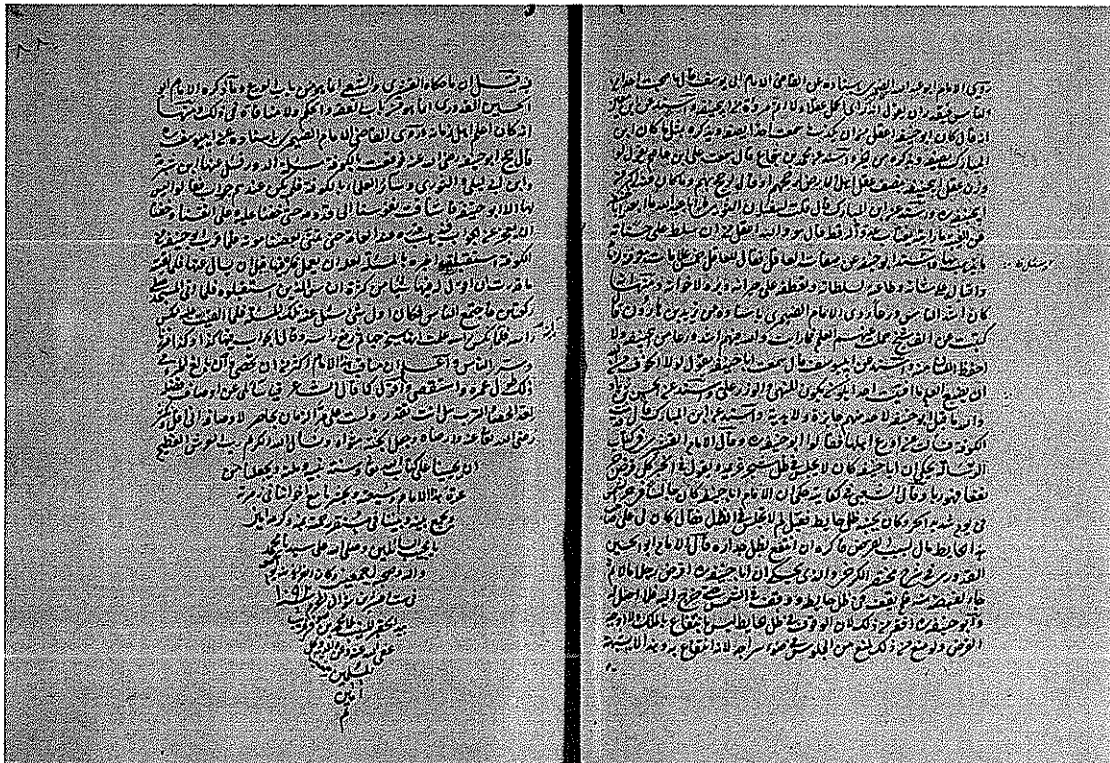


4. 6. 4: Carullah Efendi Ktp. No: 2068 Nüshası

Fotoğraf 1: 1/b ve 2/a varakları



Fotoğraf 2: Son varığı



SONUÇ

Nuh b. Mustafa, Osmanlı Devletinin hüküm sürdüğü bir dönemde Anadolu ve Mısır bölgelerinde yaşamıştır. Müellif hayatının büyük bir bölümünü Mısır'da geçirmiş olmasına ve eserlerinin çoğunluğunu Arapça olarak telif etmesine rağmen bir Osmanlı âlimidir. Temel İslam bilimleri ve diğer sahalarda eserleri mevcut olan müellif, fakih, sufi, allâme şeklinde ünvanlarla zikredilmiştir. Özellikle fıkıh ve hadis alanlarında sağlam bir bilgi birikimine sahip mudakkik bir Hanefi âlimi olduğunu ifade edebiliriz. İlmî yeterliliği yanında ahlakî bir kişiliğin de temsil edildiği bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Yaşadığı dönem ve aldığı eğitim itibarıyla Hanefi merkezli bir düşünce sistemini benimsemiş ve eserlerini de bu çizgide vermiştir. Birçok eserinde Ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolunu benimsediğini ve herkesin de bu yolu benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Bir Türk olarak Türkçeyi bilmesine ve eserlerinin bir kısmını da Türkçe olarak telif etmesine rağmen, büyük bir kısmını Arapça olarak yazması, onun Arapçaya olan vukufiyetinin bir göstergesidir.

Nuh Efendi eserlerinde mensubu bulunduğu mezhep doktrinini çok iyi temsil etmiş, yapılan eleştiriler karşısında hassas, dengeli, dakik, aydın ve entelektüel bir duruş sergilemiştir. Konuyla ilgili tahliller yapmış, gerekli literatürü çok iyi kullanmış ve kendisi hakkında söylenmiş olan unvanları ve özellikle mudakkik olduğu yönündeki yorumları hak eder bir tutum sergilemiştir.

Müellifin gerek fıkıh gerek hadis alanında yaptığı istilahi tanımlamalar, tercih ettiği görüşler dikkate alındığında geleneksel bir çizginin takipçisi olduğu ifade edilebilir. Bir başka ifadeyle tevarüs ettiği Hanefi geleneğinin düzleminde görüş beyan etmiştir. Özellikle Ebu Hanife'ye hadis ilmiyle alakalı getirilen itirazları baz alarak, onun bu alandaki yetkinliğini ispat etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, usulde kullandığı istidlal yöntemleri içerisinde hadisleri nasıl konumlandığına dair örnekler getirmiştir. Ebu Hanife'nin mürsel hadisle amel ettiğini, hatta reyden daha öne aldığını, vermiş olduğu hükümleri de delil getirerek izah etmiştir. Nuh b. Mustafa'nın Ebu Hanife ve mezhebine yönelik bu hassasiyetini eserin tümünde görmekteyiz. Zira eserin yazılma sebebinin de bu olduğu düşünülürse, böyle bir tarafkırı yapının ortaya çıkması yadırganmamalıdır.

Esasen müellifin yaşadığı dönemin özellikle fihhın gelişim seyri içerisinde duraklama dönemine tekabül etmesi, benzer şekilde Osmanlı tarihi bakımından da dönemin gerileme dönemi olarak isimlendirilmesi ve bu gerilemenin dönemin siyasi, ekonomik ve ilmî yönüne etki etmesi bu durumu açıklayıcı nedenler olarak belirtilebilir. Şu bir gerçektir ki, bir ilim adamının ilmi birikiminin oluşması, bu anlamdaki karakterinin oturması ve fikirlerinin şekillenmesi yaşadığı çağın sosyal, ekonomik, psikolojik ve ilmî gelişmelerinden bağımsız değerlendirilemez. Bu bağlamda her müellifin ortaya koyduğu düşüncelerinin yaşadığı dönemin bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu alt yapı üzerinde müellifin çalışmalarına bakıldığında, bütün bu olumsuzluklara rağmen yaşadığı çağın toplumsal problemlerini önemseydiğini ve çalışmalarını bu sorunları halletmeye hasrettiğini görmekteyiz. Kendisine yöneltilen sorulara cevap vermedeki amacını *“hem soruyu soranlar hem de başkalarının faydalanması ve gerek kendi çağında ve gerekse gelecek olan nesillerin yararlanması”* olarak ifade etmiştir. Ayrıca gerekli olan faydanın hasıl olması için de, cevaplarını detaylandırıp, anlamı derin ve çok faydalı bilgilerle süsleyerek bunları bir risâlede toplayacağını ifade etmiştir. Müellifin görüşlerini temellendirmek için kullandığı referanslar ve vardığı sonuçlar, onun klasik bir Osmanlı Hanefî âlimi olduğunu yansıtmaktadır.

Çalışma konusu yaptığımız bu eser reddiye tarzında ve savunmaya yönelik bir telif olduğundan mezhep tarafkirliliğini yansıtan bir yönünün olduğunu tezin değişik yerlerinde ifade etmiştik. Fakat diğer eserlerini dikkate aldığımızda onun konuyla alakalı değerlendirmelerde bulunurken, gerek kuvvetli gerek zayıf olan bütün görüşleri yansıtmaya çalıştığını ve hatta mezhep içindeki yorumlarında kendine göre tercihlerde bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, Hanefî mezhebinin büyük imamlarından olan Serahsî'nin görüşlerini gerekli yerlerde vermiş, ancak serdedilen görüşü tahlil ederek, bu görüşe aykırı olmasına rağmen Hanefî mezhebi içerisindeki başka bir âlimin görüşünü daha uygun bularak tercih etmiştir. Yine birçok yerde, diğer mezheplerin görüşlerine yer vererek yer yer onları destekleyici bir tavır da sergilemiştir. Dolayısıyla dönemin bariz özelliği olarak ortaya çıkan mezhep taasubunun hakim anlayışından bir ölçüde uzaklaşmıştır. Diğer taraftan Hanefî mezhebi çizgisinde yetişen biri olmasına rağmen bu mezhebe mensup olmayı içtihadı engel olarak görmemiş ve kendine has değerlendirmeleriyle fetva faaliyetine devam etmiştir. Bu tutumu onun farklı fikirlere,

gelişim ve değişime açık olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Verdiği fetvalarda da mümkün mertebe “ihtiyar” prensibine riayet ettiği de dikkatten kaçmamaktadır.

Nuh b. Mustafa'nın kendisine yöneltilen itirazlara alternatifli cevaplar vermesi de onun geniş görüşlü ve esnek bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Tespitlerimize göre onun göze çarpan diğer bir özelliği de, farklı fikirleri bu alternatifli uslubu kullanarak uzlaştırma yoluna gitmesi ve farklı düşüncelerin kesiştiği noktalara vurgu yapmasıdır. Nitekim bu şekilde değişik görüşlerin arasını birleştirmenin, nakledilen rivayetler arasındaki çelişki ve tezatlıkların giderilmesinde en güzel yöntem olduğunu beyan etmiş ve böyle bir sonucu ancak “başarı ve hidayet nuruyla basireti aydınlanmış kişinin kabul edeceğini” belirtmiştir.

Müellif konuları işlerken ve sorulara cevap verirken dayanaksız konuşmamaya özen göstermiş bu çerçevede de delillendirme yöntemlerini kullanmıştır. Bu delilleri ise, kuvvetliliklerine göre sırasıyla vermiştir. Önce asıl kaynak olan Kitap'dan ayetler getirmiş, gerekli gördüğü yerlerde ayetin tefsirini de vermiştir. Bu asıldan sonra ikincil kaynak konumunda olan sünneti esas almış ve ilgili hadisleri sıralamıştır. Benzer şekilde hadisler hakkında gerek kendi gerekse de hadis alimlerinin görüşlerini ifade etmiştir. Sünnetten sonra üçüncü sırada icmayı esas almış ve konuyla ilgili özellikle sahabenin icmasına örnek olarak sahabe uygulamalarını zikretmiştir. Bu sıralama sonucunda akli verileri kullanarak olayı akıl mantık çerçevesinde değerlendirmiştir. Son olarak da, tarihsel uygulamayı ortaya koymuş ve bu bağlamda ele alınmış eserlerden nakiller yaparak olayın ilgili dönemlerde nasıl yaşandığına değinmiştir.

Tahkikini yaptığımız, müellifin fıkhî yönünü yansıtan ve türü itibariyle hilaf ilmi kapsamında değerlendirebileceğimiz bu eserin yazma nüshaları görüldüğü kadarıyla pek fazla değildir. Zira halka yönelik bir eser olmaktan daha ziyade akademik yönü ağır basan bir çalışmadır. Dolayısıyla daha çok ilim çevrelerince dikkate alınan ve kullanılan bir ürün olma özelliği taşımaktadır.

el-Kelîmâtü's-şerîfe temelde Hanefî mezhebi aleyhine yazılmış ve çeşitli eserlerde de nakledilmiş olan ve Ebu Hanîfe'yi zemmeden bir hikaye üzerine kurgulanmıştır. Fakat hikâye değerlendirilirken fıkıhla alakalı çok değişik konularla zenginleştirilmiştir. Bu yüzden eseri başlıklar halinde tasnif etmek oldukça zorlaşmaktadır. Söz konusu hikâye

ilk olarak Cüveynî'nin *Muğisu'l-halk*'ında geçmiş daha sonra başka kitaplardan naklen yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Hanefi ekolünden bu hikâye üzerine gerek müelliften önce gerekse de sonra birçok eser kaleme alınmıştır. Müelliften önce ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk çalışma 6. Asır âlimlerinden Sindi'ye ait *Mukaddimetü Kitâbi't-Ta'lîm* isimli çalışmadır. İkinci çalışma ise, el-Kerder'i'nin *er-Reddü 'ale't-tâini'l-mi'sâr* adlı eseridir. Diğer bir eser ise, Ali el-Kâri'nin *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye* isimli yazmadır. Müellifin çalışmasında en dikkat çeken özellik, kendisinden önce yapılmış olan bu çalışmaların hiç birisine atıfta bulunmamasıdır. Eserinde gerek direk gerekse de dolaylı olarak bu eserlerden bahsettiğine dair hiçbir ima mevcut değildir. Kendisine çok yakın zamanda yaşamış olan Ali el-Kâri'nin eserini yakın dönem olmasından dolayı görmemiş olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Zira yeni yazılmış olan bir eser hemen yaygınlık kazanıp bilinmeyebilir. Ancak kendisinden çok önceleri yazılmış olan diğer eserlerden dolaylı olarak bile bahsetmemesi ilgi çekicidir. Nitekim Nuh b. Mustafa'dan sonra bu olayı gündemine alan Kevserî konuyla alakalı literatürü geniş bir şekilde zikretmiş ve Nuh b. Mustafa'dan da bahsetmiştir. Aynı şekilde Ali el-Kâri de en eski çalışma olan Sindi'ye atıfta bulunmaktadır. Bu tutumu, konuyla alakalı bu geniş literatürü vermek istemesinden daha ziyade kendi görüşlerini kapsamlı olarak ifade etmek istemesi olarak değerlendirilebilir. Eserler içerisindeki en kapsamlı ve dakik eserin de bu olduğu düşünülürse, böyle bir sonuca gidilmesi mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, müellifin büyük bir incelikle ortaya koyduğu bu eser diğer eserler içinde farklılıklarıyla ön plana çıkabilecek bir yapıyı arz etmektedir. İlmî, dakik, hassas, yumuşak, uslubunu bilen bir fikrin ürünü olduğundan ilmi değeri yüksek akademik bir eser olarak tanımlanabilir.

KAYNAKÇA

- AHMED b. HANBEL, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Kahire ts.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed; Cin, Halil, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989
- ALİ el-KÂRÎ, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevi, *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye li-teşnî'i süfehâi's-Şâfi'iyye*, Süleymâniye Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- ÂLİM b. el-Â'LA, el-Ensârî ed-Dihlevî Hindi, *el-Fetava't-tatarhaniyye*, (Nşr. Seccad Hüseyin), 1996, yy.
- AYBAKAN, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkah Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007
- AYDIN, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihçiliği*, İstanbul 2005
- BABERTİ, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Birlikte *Şerhu Fethu'l-kadîr*), yy. 1970
- BÂCÎ, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, (nşr. Abdullah Muhammed Cuburi), Beyrut 1409/1989
- BAĞDATLI İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Rıfat Bilge ve İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal), I-II, İstanbul 1951
- , *İzâhü'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zünûn 'an esâmi'i'l kütüp ve'l-fünûn*.
- BEYHÂKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *Sünenü'l-Beyhâki'l-kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), I-IX, Mekke 1994
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîhi'l-muhtasar*, (nşr. Mustafa dib el-Buga), I-VI, Beyrut 1987
- BURSALI MEHMET TÂHİR EFENDİ, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1933
- BROCKELMANN, Carl, *Târihü'l-edebi'l-'arabi*, (nşr. Mahmut Fehmi Hicazi) c. 2, Kahire 1995

- CESSÂS, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkâmu'l Kur'an*, (nşr. Muhammed es-Sadık Kamhavi), Beyrut 1985
- CİCİ, Recep, *Âlim b. Muhammed'in Fıkıh Risâleleri*, Emin yay., Bursa 2006
- , *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta yay., Bursa 2001
- CÜVEYNÎ, Ebû'l Meali İmamü'l Haremeyn Rükneddin Abdülmelik, *Muğîsu'l halk fi tercîhi'l kavli'l hak*, Beyrut 2003
- DAREKUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (nşr. Seyyid Abdullah Haşim Yemani), I-IV, Beyrut 1386/1966
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistâni, *Sünenü Ebi Dâvud*, (nşr. Muhammed Muhiddin Abdulhamid), I-IV, ts.
- EBU'L-LEYS, Nasr b. Muhammed, b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandi, *'Uyûni'l-mesâil fi furû'i'l Haneftyyeti*, Daru'l-Kütübi'l ilmiye, (nşr. Seyyid Muhammed), Beyrut ts.
- EBU'L-BEKÂ, Ahmed b. ez-Ziya el-Adevî el-Kurşî el-Mekkî, *el-Müstened muhtasaru'l müsned*, Süleymaniye Reisülküttâp Ktp. No: 255
- ED-DÎB, Abdülazim, *Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, Dârü'l-Vefa*, Mansûre 1988
- , "Cüveynî", *DİA*, VIII, s. 141-144
- EN-NA'İMÎ, Hüseyin b. Kâsım b. Muhammed-Hamza b. Huseyn b. Kâsım en-Na'îmî, *İstidrakât 'alâ târîhi't-turâsi'l-'arabî*, Cidde 1422
- FİHRİS'T-TEYMURİYYE, Kahire 1948
- GÜNAY, H. Mehmet, *Kevserî'nin İhkâku'l-hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye yönelttiği Eleştiriler*, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu, 24-25 Kasım 2007, Düzce.
- HADDÂD, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî, *es-Siracü'l-vehhâc*, Süleymaniye Ayasofya Ktp. No: 1263

- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdləri*, İstanbul 1984
- HARİRİ, Ebu Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Basrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, Beyrut ty.
- HARİZMÎ, El-İmamu'l-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981/1401
- HAVÂRİZMÎ, Muhammed b. Mahmud b. Muhammed, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, Dâiretü'l-Maarif, 1332
- HİDİVİYYE, *Fihristü'l-kütübi'l-Arabiyye el-mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye*, Kahire 1891/1308
- İBN ABDÜLBERR Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İntikâ fi fezâilü's-selâseti'l-fukahâ*, (i'tina: Abdülfettâh Ebu Ğudde), Beyrut 1417/1997
- İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtar 'ala Dürri'l-muhtar şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, Beyrut, 1994/1415
- İBNÜ'L ARABÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfîri, *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Beyrut ty.
- İBN DUKMÂK, Sarımuddîn İbrahim b. Muhammed el-Âlâi el-Mısrî, *Nazmu'l-cum'ân fi tabakâti ashâbi imâminâ en-nu'mân*, Süleymaniye Turhan 5. Sultan Ktp. No: 251
- İBN HÂCER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Aşkalânî, *el-İ'sâbe fi temyîzi's-sahâbe*, Beyrut 1328
- , *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut 1327
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-'ayân ve enbe'u'z-zamân*, Beyrut 1968
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, yy. 1970
- İBN MELEK, İzzeddin Abdullatif b. Abdulaziz b. Emineddin, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, Süleymaniye Ayasofya Ktp. No: 1258

- İBNÜ'S-SAÂTÎ, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdadi, *Mecma'u'l bahreyn ve mülteka'n neyyirin fi'l fikh'il hanefiyye*, (nşr. İlyas Kaplan), Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 694/1295
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, İstanbul 2006
- KALLEK, Cengiz, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XVII, s. 146
- KARAMAN, Hayrettin, *Başlangıçtan Zamanımıza İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'i'l-kütübî ve'l-fünûn*, (nşr. Kilisli Muallim Rıfat Şerafettin Yaltkaya), I-II, Beyrut ts.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976
- KAYA, Ali, *Zuhr-i Âhir Namazı*, Emin Yay., Bursa 2005
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l kütübî'l 'arabiyye*, Dimaşk 1957
- KERDERÎ, Muhammed b. Abdülsettar, *er-Reddü 'ale't-tâini'l-mi'sâr ve'l-intisâr li-îmâmi'l-eimmeti'l-emsâr*, Süleymaniye Şehit Ali Paşa Ktp. No: 2732
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid b. El-Hasan b. Ali Zahid, *İhkâku'l hak bi ibdâlu'l bâtil fi Muğîsu'l halk*, Dâri'l Medine, ts.
- KUDÛRÎ, Ebü'l Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mevsû'âti'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukârene et-tecrîd*, (nşr. Muhammed Ali Sirac, Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1424/2004
- KUREŞÎ, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, *Cevâhiru'l-mûdiyye fi tabakâti'l-hanefiyyeti*, (nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), I-V, Kahire 1871/1135
- KUŞEYRÎ, İmam Ebî Kâsım Abdilkerîm, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, (nşr. Dr. Abdülhalim Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf), Kâhire 1972

- LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenat Muhammed b. Abdulhayy el-Hindi, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut 1998/1418
- MERĞİNÂNÎ, Ebu'l Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Pakistan 1417
- MU'CEMU'L-VASÎT, Heyet, Kahire 1972
- MUHİBBÎ, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki, *Hülâsâtü'l eser fi 'ayâni'l-karni'l-hâdî aşer*, yy. 1111/1699
- MUTARRİZÎ, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali, *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib*, (nşr. Mahmud Fahuri), I-II, Suriye 1979
- MÜSLİM, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki), I-V, Beyrut ts.
- NEBİRE-İ ÖMER, Yusuf b. Ömer b. Yusuf es-Sufi, *Câmi'u'l-muzmirât ve'l müşkilât*, Beyazıd Feyzullah Efendi Ktp. No: 797
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, (trc. Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan), I-IV, Ravza yay., İstanbul 2003
- NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâi'l-kübra* (nşr. Abdülgaffar Süleyman el-Bindari, Seyyid Kisravi Hasan), I-VI, Beyrut 1991
- NEVEVÎ, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri, *Şerhu'n-Nevevi 'ala Sahîh-i Müslim*, Riyad 1425/2004
- , *Tehzîbu'l-esma ve'l-lügât*, (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1426/2005
- , *Hülâsâtü'l-ahkâm fi muhimmâti's-süneni ve kavâi'dü'l-islâm*, (Hüseyin İsmail Cemal), Beyrut 1418/1997
- NUH B. MUSTAFA, el-Konevî el-Rumi, *el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzîhi'l-İmam Ebî Hanife ani't-türrehati's-sakhîfe*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *el-Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâi'd-diniyye*, Serez Ktp. No: 1070

- , *Netâciyicü'n-nazar fî havîşi'd-dürer*, Esad Efendi Ktp. No: 652
- , *Kavlü'd-dâl 'alâ hayâti'l-Hızır ve vücûdi'l-Abdâl*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *Kelâmu'l-mesbûk li beyâni mesâili'l-mesbûk*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *Risâle fî-men edreke reka'ten mine'z-zuhr evi'l 'asr evi'l- 'işâ*, Süleymâniye Ktp. No: 1029
- , *Kâbe'nin Tamirinin Caiz Olup Olmadığına Dair Bilgi Ve Fetvâlar*, Reisülküttab Mustafa Efendi Ktp. No: 646
- , *Fethü'l-celil 'alâ 'abdihi'z-zelil (fî beyâni ma verade) fî'l-istihlâfi fî'l-cum'a*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *el-Fevâidü'l-mühimme fî beyânî iştirâti't-teberrî fî islâmi ehli'z-zumme*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *Kavlü'l ezhâr fî beyâni'l hacci'l-ekber*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *el-Makalâtü'l-kerîme fî mâ yecibu 'ale'l müteneffil bi't-tahrime*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *es-Seyfü'l-müczem fî kitâli men heteke hurmete'l-harem(el-muharrem)*, Hacı Beşir Ağa Ktp. No: 652
- , *'Umdetü'r-râğibin fî ma'rifeti ahkâmi 'imâdi'd-dîn*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142
- , *Risâle fî sebebi'l-vücûbi'l-mukâtalâti'r-revâfiz*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142
- , *Zübdetü'l kelâm fî mâ yahtâcu ileyhi hâssu ve'l 'âmmu*, Fatih Ktp. No: 2911
- , *Risâle fî's-salâvati'l-hams*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142
- , *Hülâsatü'l-keâm f'i binâi beytillâhi'l-harâm*, Reisülküttab Mustafa Efendi Ktp. No: 646
- , *Makâsidü'l-hasene*, Esad Efendi Ktp. No: 991

- , *Risâle Fi Elfaz-i Küfür*, Esad Efendi Ktp. No: 1190
- , *Tercüme-i Akâid*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar No: 80
- , *Tuhfetü'z-zâkirin*, Lala Paşa Ktp. No: 119
- , *Kevkebü'l-mülk ve mevkibi't-türk*, Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2709
- , *Risâle-i Nuh Efendi*, Hacı Mahmut Ktp. No: 1292
- , *Dürrü'l-munazzam fî menâkıb-ı İmâm-ı 'âzam*, Reşid Efendi Ktp. No: 1012
- , *Sarf risâlesi*, Serez Ktp. No: 1070
- , *Risâle fi'l-kunût*, Giresun yazmaları No: 102
- , *Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebeveyi'r-resûl*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 1142
- , *Râhatü'l-Eşbâh Fî Beyâni'l-Ervâh*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809
- , *Kûtü'l-ervâh*, Veliyüddin Efendi Ktp. No: 809
- , *Dâstan-i Ahmet Haramî*, (Çev. Talat Onay), İstanbul 1946; (Çev. Halis Akaydın), İstanbul 1972
- SAYMERÎ, Hüseyin b. Ali el-Hanife, *Menâkıbü'l-imami'l-'âzam Ebî Hanîfe*, Beyrut 1976
- SERÛCÎ, Şemsüddin Ahmed b. İbrahim el-Hanefi, *el-Ğaye fî şerhi'l Hidâye*, Süleymâniye Cârullah Ktp. No: 785
- SEZGİN, Fuat, *Târîhü't-turâsi'l-'arabî*, (Çev. Mahmut Fevzi Hicazi), Riyad 1983
- SİĞNÂKÎ, Hüsamüddin Hüseyin b. Ali b. Haccac el-Hanefi, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, Süleymâniye Fatih ktp. No:
- SİNDÎ, Mes'ûd b. Şeybe, *Mukaddimetü Kitâbi't-Ta'lim* (nşr. Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî), Haydarâbâd 1385/1965
- ŞÂBÎ, Mahmud b. Ömer el-Hanefi, *el-Kifâye fî'l-fikhi ve'l mevâiz*, Süleymâniye Hekimoğlu Ali Paşa Ktp. No: 378

- TABERÂNÎ, Hafız Ebî Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî, *Mu'cemu'l-kebîr*, (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî), I-XXV, Beyrut 1984
- , *Mu'cemu'l-evsât*, (nşr. Mahmud b. Ahmed Tahhân), I-X, Riyad 1985
- TAHAVÎ, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, *Muhtasarü ihtilâfu'l-ulemâ*, (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), İht. Ebu Bekr el-Cessas, Beyrut 1417/1995
- TAŞKÖPRÎZÂDE, İsâmuddîn Ahmed b. Muslihuddîn, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, I-III, Kahire 1968
- TEMÎMÎ, Takıyüddîn b. Abdulkadir et-Temîmi el-Bazzi, *Tabakâtü's-seniyye*, (nşr. Abdülfettah Muhammed Hulv), Riyad 1989
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefti Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006
- ÖZEN, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, s. 527-538
- ZEHEBÎ, Ebu Abdullah şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru 'âlâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb Arnaut, Hüseyin Esed), Beyrut 1985
- , *Mizânu'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1963
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Rebîu'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*, (nşr. Abdülemir Ali Mihenna), Beyrut 1992
- ZEYLÂÎ, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, yy. 1313
- ZİRİKLÎ, Hayruddîn, *el-'Alâm*, I-IX, Kahire 1954-1959
- YILMAZ, Hayati, *Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin "er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadisi kutsî ve'l-Kur'an ve'l-hadisi'n-nebevî" Adlı Risâlesi*, Hadis tetkikleri dergisi, I/1, İstanbul 2003

ÖZGEÇMİŞ

19.06.1979 tarihinde Erzurum'un Hınıs ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Hınıs 100. Yıl İlköğretim Okulu'nda, ortaöğrenimini ise Bursa Gemlik İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2000/2001 eğitim öğretim yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı lisans eğitimini, "*Ahzab Sûresi'nin Hukuki Açısından İncelenmesi*" konulu lisans teziyle 2004 yılında tamamladı. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli İl Müftülüğüne merkez vaizesi olarak atandı. 2005-06 eğitim öğretim yılında, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı'nda yüksek lisans yapma hakkını kazandı. Halen bu bölümde yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

الكلماتُ الشريفة
في تنزيه أبي حنيفة عن التُّرَّهات
السَّخِيفَة

للعامة المحقق نوح بن مصطفى القونوي المصري
الحنفي

المولود حوالي سنة ١٠٠٠، والمتوفى سنة ١٠٧٠

رحمه الله تعالى

اعتنت بإخراجها

حفصة بنت أحمد شُنْسَنَس

الكلماتُ الشريفة
في تنزيه أبي حنيفة عن الثُّرَّهات
السَّخِيفَةُ^١

للعلامة المحقق نوح بن مصطفى القونوي المصري
الحنفي

المولود حوالي سنة ١٠٠٠، والمتوفى سنة ١٠٧٠

رحمه الله تعالى

اعتنت بإخراجها

حفصة بنت أحمد شُنْسَسْ

^١ اعتمدنا في تحقيق الكتاب على أربع نسخ خطية: الأولى: نسخة حاجي بشير آغا برقم ٦٥٢، وهي النسخة التي اتخذناها «أصلاً»، الثانية: نسخة أسعد أفندي ورقمها ٣٦١٧، والرمز إليها بحرف «أ» ٣٦١٧. الثالثة: نسخة أسعد أفندي برقم ١٦٣٣، والرمز إليها بحرف «أ» ١٦٣٣، الرابعة: نسخة جارالله أفندي ورقمها ٢٠٦٨، والرمز إليها بحرف «ج».

[مقدمة]

[١/ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يقول الحق ويهدي سَوَاءَ السبيل، ويدعو إلى الصدق وَيُنْهَى عن الكَذِبِ والفُحْشِ والتبديل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأَميرِ بالمعروف والناهي عن المنكر، وعلى آله وأصحابه الذين فازوا منه بِالْحِطِّ الأَوْفَرِ.

وبعد: فيقول العبد المُذنبُ الذليل الراجي عَفْوَ رَبِّهِ الجليل نوحُ بن مصطفى الحنفي، عامله الله بلطفه الخَفِيِّ: إن بعض الإخوان ممن قَلَّ وجودُ مثله في هذا الزمان حين مطالعته «تاريخ ابن خَلِكان»^٢ رأى فيه^٣ حكايةً غريبةً في حقِّ مذهب أبي حنيفة النعمان، أعلى الله درجته في الجَنان، وحَشَرْنَا في زمرة مع الأَجَبَةِ والخُلان، فتَأَلَّم منها خاطرهُ الشريف؛ لأنه رآها أمرًا لا يليق بمُنْصِبِهِ المُنيف، فطلب مني كشفَ حقيقة الحال، واشتَفَسَ صحةَ هذا المقال، فقلت له بطريق الإجمال، متوكِّلاً على الحيِّ المُتعال: إن الحكاية مكدوبة على القَقال^٤، بل الكتاب الذي نُقلت عنه تلك الحكاية فيه^٥ موضوع على ذلك الإمام، كما صرَّح به غيرُ واحدٍ من الأئمة الأعلام، وَضَعَهُ بعضُ من لا يخشى الله ربَّ العالمين ونَسَبَهُ ترويضًا لإفكِهِ إلى ذلك الإمام^٦ المتين، فالله يحكم بيننا وبينه وهو خير الحاكمين. ومن أراد تفصيل المقام على وجهٍ يحصل منه المرام فليَسْتَمِعْ لما [نتلوا]^٧ عليه من الكلام يعون الله المَلِك العَلام. وها أنا أوردُ الحكاية الموضوعة المصنوعة أوْلاً، وأتكلَّم على كل جزء منها ثانيًا، معتصمًا من [٢/أ] الله بحبل التوفيق، وهو نعم المولى ونعم الرفيق. وسَمَّيْتَهُ بـ«الكلمات

^٢ انظر: «وَقَايات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» للقاضي ابن خَلِكان ١٨٠/٥.

^٣ «فيه» ساقط من (ج).

^٤ في (أ) (٣٦١٧): «الفعال»، وهو خطأ.

^٥ «تلك الحكاية فيه» ساقطة من (أ) (٣٦١٧)، وينبغي إثباتها.

^٦ في هامش (الأصل): «المراد بالإمام: إمام الحرمين».

^٧ في (ج)، أ، ١٦٣٣، أ (٣٦١٧): «نقلوا»، وهو خطأ.

الشريفة في تزيه أبي حنيفة عن الثَّهات السَّخِيفَةَ». والحكاية هذه ذكرها إمام الحرمين^٨ في كتابه الذي سماه: «مُغِيثُ الخَلْقِ في اختيار الحق»^٩.

فصل [متن الحكاية]

إن السلطان محمود^{١٠} كان على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وكان مؤلفاً بعلم الحديث،^{١١} وكان يَسْتَفْسِرُ الأحاديث، فوجد أكثرها موافقاً لمذهب الشافعي رضي الله عنه فجمع الفقهاء من الفريقين في مَزْوٍ، وألتمس منهم الكلام في ترجيح أحد المذهبين على الآخر، فوقع الاتفاق على أن يُصَلِّوا بين يديه ركعتين على المذهبين لينظر السلطان ويتفكر ويختار ما هو أحسنه^{١٢}.

فصلَّى القفال المروزي^{١٣} ركعتين على ما لا يُجَوِّزُ الشافعيّ دونه، ثم صَلَّى ركعتين على ما يُجَوِّزُه مذهب أبي حنيفة. فَلَبَسَ جِلْدَ كَلْبٍ مَذْبُوعًا، وَلَطَخَ زُبْعَهُ بالنجاسات^{١٤}،

^٨ إمام الحرمين: هو أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَبُوبَةَ، الجويني، الفقيه الشافعي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان ١٦٧/٣.

^٩ قال العلامة محمد زاهد الكوثري: «ولم تُرْ مطلقاً هذه الحكاية لأحد قبل الجويني». «إحقاق الحق» للكوثري، ص ٦٤.

^{١٠} وفي «مُغِيثُ الخَلْقِ» ص ٨٤: «وأما محمود بنُ سبكتكين فهو: أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور شُبُكْتِكِين، الملقب بسيف الدولة، ويمين الدولة، وأمين الملة. توفي سنة اثنتين وعشرين وأربع مائة بغزنة». وانظر للزيادة في ترجمته: «وفيات الأعيان» للقاضي ابن خلكان ١٧٥/٥.

^{١١} في «وفيات الأعيان» ١٨٥/٥ هنا زيادة: «وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع».

^{١٢} في «وفيات الأعيان» ١٨٥/٥: «أحسنهما» بدل «أحسنه».

^{١٣} هو أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله، الفقيه الشافعي المعروف بالقفال المروزي، كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً وزهداً. ونشر الأئمة الكبار علمه في البلاد وانتفعوا به. ومنهم: الشيخ أبو محمد الجويني الذي سبق ذكره. وكان ابتداء اشتغاله بالعلم على كَبِيرِ الرِّسَنِ بعدما أفنى شَبِيهَتَهُ في عمل الأقفال، ولذلك قيل له «القفال»، وكان ماهراً في عمله. ويقال: إنه لما شرع في التفقه كان عمره ثلاثين سنة. وكانت وفاة القفال سنة سبع عشرة وأربع مائة. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان ٤٦/٣.

^{١٤} «المَخْفُوفُ في المنخف ما دون الربع لا الربع. ثم المراد بالربع ربُعُ الموضع الساتر للعضو في موضع الإصابة لا الثوب كله، فيكون ما دون الربع قليلاً جداً، ثم هذا التقدير ليس للإمام بل للإمامين، فظهر ما في الكلام من وجوه الاختلال». «إحقاق الحق» للكوثري، ص ٥٩.

وتوضاً بنبذ التمر من غير نيّة، وكان وضوئه منكوساً، معكوساً ثم استقبل القبلة وأحرم للصلاة وكبّر بالفارسيّة^{١٥}. ثم قرأ بها آيةً ثم نَقَرَ نَقْرَتَيْنِ كَنَقْرَاتِ الدِّيكِ من غير فصلٍ ومن غير ركوعٍ وتشهّدٍ، وَضَرَطَ في آخره من غير نيّة السلام، وقال: أيها السلطان! هذه صلاة أبي حنيفة. فقال السلطان: إن لم تكن هذه صلاة أبي حنيفة قتلتك؛ لأن مثل هذه الصلاة لا يُجَوِّزها ذو دين. فأنكرت الحنفية أن تكون هذه صلاة أبي حنيفة، فأمر القفال بإحضار كتب أبي حنيفة^{١٦}، وأمر السلطان نصرانياً كاتباً يقرأ المذهبتين جميعاً، [٢/ب] فَوَجِدَت الصلاة^{١٧} على ما حكاه القفال، فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة وَتَمَسَّكَ بمذهب الشافعي^{١٨}.

فصل [نقد المؤلف لهذه الحكاية الشنيعة المنكرة]

قوله: فَوَجِدَ أَكْثَرُهَا مُوَافِقًا لمذهب الشافعي.

أقول: إن الكلام المزبور من قائله المغرور تعصّب محض^{١٩}، وقول زور، ليس له ولا لغيره عليه دليل ولا برهان. بل الدليل يدل على أن مذهب أبي حنيفة النعمان أكثر موافقةً لحديث سيد ولد عدنان عليه صلوات المَلِكِ المَنَان. لأنه رضي الله عنه عمل بالمراسيل مع صفة الإرسال، ورأى العمل بها أولى من الرأي. ومذهب من عمل بالمراسيل أكثر موافقةً للحديث من مذهب من لم يعمل بها؛ لأن من لم يعمل بالمراسيل فقد أغلق باباً من الحديث، لما روي أن العلماء جمعوا المراسيل فبلغت دفترًا قريباً من خمسين جزئاً أو أقلّ أو أكثر بحسب اختلاف النسخ.

^{١٥} وفي «إحقاق الحق» للكوثري ص ٦١: «أن الآية التي قرأها القفال هي «مُدْهَامَتَان» (سورة الرحمن، الآية ٦٤)، قرأ ترجمتها الفارسية، وهي: «دو بركك سيز».

^{١٦} في «مغيث الخلق» ص ٨٤: «الفريقين»، بدل «أبي حنيفة».

^{١٧} في «مغيث الخلق» ص ٨٤ هنا زيادة: «في مذهب أبي حنيفة».

^{١٨} في «مغيث الخلق» ص ٨٥ هنا زيادة: «ولو عرضت الصلاة التي جَوَّزها أبو حنيفة على العاصمي، لأمْتَنَع من قبولها، والصلاة عماد الدين، فناهيك من فساد اعتقاده في الصلاة وضوحاً على بطلان مذهبه هذا في الصلاة».

^{١٩} «محض» ساقط من (أ ٣٦١٧).

وإلى العمل بالمراسيل ذهب كثير من العلماء، قال النووي في «شرح مسلم»: «مذهب أبي حنيفة ومالك وأكثر الفقهاء أنه يُحْتَجَّجُ به يعني المرسل»^{٢٠}. وقال القاضي الإمام السُّرُوجِيّ^{٢١} في «الغاية شرح الهداية» في باب نواقض الوضوء: «والمرسل عندنا وعند مالك وأحمد حجة». وقال القاضي أبو [الوليد]^{٢٢} الباجي في «أصوله»: «قال محمد بن جرير الطبري: إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين. وقال الباجي أيضاً: «لو تتبع أخبار الفقهاء السبعة وسائر أهل المدينة والشاميين والكوفيين لوجدتهم كلهم قد أرسلوا الحديث»^{٢٣}.

فكما أن المخالف جَوَّزَ العملَ بمرسل الصحابيِّ كذلك جَوَّزَناه بمرسل التابعين وتابعيهم. وهم الذين شهد لهم النبي صلى الله [٣/أ] عليه وسلّم بالعدالة والخيرية بقوله: «خيرُ الناس قُرَني ثم الذين يُلُونَهُم ثم الذين يُلُونَهُم»^{٢٤} رواه أحمد والبخاري [ومسلم والترمذي]^{٢٥} عن ابن مسعود رضي الله عنه وروى مسلم عن عائشة رضي الله عنها: «خير الناس القَرْنُ الذي أنا فيه، ثم الثاني، ثم الثالث»^{٢٦}. ففي هذين الحديثين دلالة على فضل التابعين وتابعيهم، ولم يكن ذلك إلا^{٢٧} لعلمهم بأحوال الدين وأتباع ما ورثوه عن سيّد

^{٢٠} «شرح مسلم» للنووي ١/١٤٢.

^{٢١} في هامش النسخة (أ ٣٦١٧): «السُّرُوجِيّ اسمه: أحمد، واسم والده: إبراهيم، ولقبه: شمس الدين، وكنيته: أبو العباس، وُلِّي القضاء بالديار المصرية، وصنف وأفتى، ووضع شرحاً على كتاب «الهداية» سماه: «الغاية»، توفي يوم الخميس ثاني عشر رجب سنة عشر وسبع مائة، ودفن بترية لجوار قبة الإمام الشافعي ومولده سنة سبع وثلاثين وسبع مائة»

^{٢٢} في (الأصل): «اليد»، وهو تحريف، والتصويب من (ج، أ ٣٦١٧).

^{٢٣} انظر «إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباغي ص ٢٧٣.

^{٢٤} أخرجه البخاري في «فضائل أصحاب النبي» برقم ١٨٩، ومسلم في «فضائل الأصحاب» برقم ٢٥٣٥، وأحمد ٣٧٨/١، والترمذي في «المنقب» برقم ٣٨٥٩ عن ابن مسعود بلفظ: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، يأتي قوم من بعد ذلك تشبُّقُ إيمانهم شهاداتهم أو شهاداتهم إيمانهم». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

^{٢٥} «ومسلم والترمذي» ساقط من (الأصل، ج، أ ١٦٣٣).

^{٢٦} مسلم في فضائل الأصحاب برقم ٢٥٣٦ عن عائشة رضي الله عنه.

^{٢٧} «إلا» ساقط من (ج)، ويجب إثباته.

المرسلين: من علم الكتاب والسنة وآثار الصحابة الطاهرين^{٢٨}، وجدهم في [التنقيح]^{٢٩} عمّا يتوقف عليه القياس، وشدة تحفظهم عمّا يوجب الجرح والألباس، وفزط تحرّزهم عن تغيير ما وجدوه من الحق، وعن إلحاق غير الحق بالحق.

وكان أبو حنيفة رضي الله عنه كثير الاعتناء بالحديث حتى جَوَزَ نَسَخَ الكتاب بالحديث، أي المتواتر أو المشهور؛ لقوة منزلة الحديث عنده. وعمل بالمراسيل وقدمها على الرأي، وقدم رواية المجهول على القياس، وقلد الصحابة لاحتمال السماع، فما ذاك إلا لشدة اتّباعه للحديث^{٣٠}.

عن نعيم بن عمرو^{٣١} قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: عجباً للناس يقولون: إني أقول بالرأي! وما أفني إلا بالأثر»^{٣٢}. وقال نصر بن محمد: «ما رأيت رجلاً أكثر أخذاً للأثار من أبي حنيفة»^{٣٣}، وعن أحمد بن يونس قال: «سمعت أبي يقول: كان أبو حنيفة شديد الاتباع للحديث الصحيح»^{٣٤} وروى نُصَيْرُ^{٣٥} بن يحيى قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: عندي صناديقُ من الحديث ما أخرجتُ إلا اليسيرَ منها»، أراد ما سلّم من النسخ والمعارضة.

وذكر في «شرح البزدوي» عن يحيى بن آدم قال: «إن في الحديث ناسخاً ومنسوخاً كما في القرآن».

[٣/ب] وكان النعمان جمع حديث أهل بلده كلّهُ، فنظر في آخر ما قبض عليه النبي صلى الله عليه وسلّم فأخذ به، فكان بذلك فقيهاً. وروى الإمام الصيمري بإسناده عن الحسن

٢٨ في هامش (ج): «الطاهرين».

٢٩ في (الأصل): «تنقيح»، وهو تصحيف، والتصويب من (ج)، أ (٣٦١٧).

٣٠ في (أ) (٣٦١٧): «بالحديث».

٣١ المراد هو «نعيم بن عمرو القنديلي» من أصحاب الإمام، «الجواهر المضية» للقرشي ٥٦١/٣.

٣٢ «الجواهر المضية» للقرشي ٥٦١/٣، «الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان» للهيتمي ص ٤١.

٣٣ «الجواهر المضية» للقرشي ٥٤٥/٣.

٣٤ في (أ) (٣٦١٧): «للأحداث الصحاح» بدل «للحديث الصحيح».

٣٥ في «الجواهر المضية» ٥٤٦/٣: «نصر».

بن صالح^{٣٦} قال: «كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ والمنسوخ من الحديث»^{٣٧}.
 فيعمل بالحديث الناسخ إذا صحَّ عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم. وكان عارفاً بعلم أهل
 الكوفة فوافقهم أهل الكوفة. وكان يقول: «إن لكتاب الله ناسخاً ومنسوخاً، وللحديث ناسخاً
 ومنسوخاً». وكان حافظاً لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخير الذي قبض عليه مما
 وصل إلى أهل بلده. ورؤي عن أبي يوسف أنه قال: «أحفظ عشرين ألف حديث منسوخ»،
 ولا بد لها من الناسخ، فأين إنصاف من يتفَيِّهق^{٣٨} أن أبا حنيفة وأصحابه لم يكونوا من أهل
 الحديث، ولم يبلغهم ما أورده البخاري في صحيحه! هل قوله ذلك إلا زيغ وتعصب باطل
 نعوذ بالله من ذلك.

والذي يُقضى منه العجب حال هؤلاء في قلة إنصافهم وفزط جورهم واعتسافهم: أن
 البخاري نشأ بيخارا، وحصل ما حصل من الحديث بها، وأهلها حفيون كلهم، ثم إنهم
 يتفنون الحديث عنهم! فذلك دليل واضح على أن الأحاديث التي^{٣٩} جمعتها البخاري كانت
 عندهم موجودة لكتهم كانوا علماء راسخين علموا الناسخ والمنسوخ، فلم يعملوا بما ثبت
 عندهم نسخته.

تنبيه: الحديث^{٤٠} المتواتر: هو^{٤١} ما يرويه قوم لا يُحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم
 على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتبائن أماكِنهم. ويدوم هذا الحد إلى أن يتصل برسول الله
 صلى الله عليه وسلم وذلك مثل [٤/أ] نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات
 ومقادير الزكوات^{٤٢} وما أشبه ذلك، وهو يوجب علم اليقين.

^{٣٦} المراد هو: «الحسن بن صالح بن صالح بن حخي»، «الجواهر المضية» للقرشي ٦١/٣؛ «سير أعلام النبلاء»
 للذهبي ٣٦١/٧.

^{٣٧} «المناقب» للصيمري ص ١١.

^{٣٨} في (ج): «يتفقه»، وهو تحريف، تفهيق: بمعنى توسع انظر مادة «فَهَق»، المعجم الوسيط القاهرة ١٩٧٢ ص
 ٧٠٤.

^{٣٩} في (أ) (٣٦١٧): «الذي»، وهو خطأ.

^{٤٠} «الحديث» موجود في هامش (ج).

^{٤١} «هو» ساقط من (أ) (٣٦١٧)

^{٤٢} في (ج): «الركعات»، وهو تحريف.

والمشهور: هو ما كان من الأحاد في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم^{٤٣} على الكذب، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة به على الكتاب، وهو نسخ عندنا. وذلك مثل زيارة الرّجَم، والمسح على الخُفّين، والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط [بها]^{٤٤} علم اليقين.

وخبر^{٤٥} الواحد^{٤٦}: هو الذي يرويه الواحد أو الاثنان^{٤٧} فصاعداً بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر.

والمرسل: هو ما يرويه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما يفعل ذلك سعيد بن المسيّب والنخعي.

والمجهول: هو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف إلا بحديث أو حديثين، فاحفظ ذلك.

فمن قال: إن مذهب أبي حنيفة مخالف للحديث^{٤٨}، فقد كذب واقتري، وأظهر جهله وتعصّبه بين الورى. لأنه رضي الله عنه بنى مذهبه على الكتاب المبين وسنة سيد المرسلين، كما حكاها عن نفسه، تعمده الله تعالى برحمته^{٤٩} في رّمسه^{٥٠}.

ذكر الشيخ الإمام صاحب «جامع المصمّرات والمشكلات»^{٥١} في أول كتابه وقال: «وحكي أن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم لقي أبا حنيفة

^{٤٣} في (أ ٣٦١٧): «تواطؤهم»، وهو خطأ.

^{٤٤} في (الأصل): «به» بدل «بها». وهو خطأ، والتصويب من (ج).

^{٤٥} في (ج): «الخبر»، وهو خطأ.

^{٤٦} في (ج): «الأحاد» بدل «الواحد».

^{٤٧} في (ج): «اثنان»، وهو خطأ.

^{٤٨} في هامش (ج): «للحديث».

^{٤٩} «برحمته» ساقط من (أ ٣٦١٧)، وينبغي إثباته.

^{٥٠} الرمس: القبر مستويا مع وجه الأرض انظر مادة «رَمَسَ»، المعجم الوسيط ص ٣٧٢.

فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك تَضَعُ مسائلَ في الفقه بالقياس، وتترك أحاديثَ جَدِّي رسولِ الله [٤/ب] صلى الله عليه وسلّم. فقال له أبو حنيفة: يا ابن رسول الله إني سائلُ منك ثلاثَ مسائلَ فأجِبنِي عنها.

إحداها^{٥١}: الصلاة أفضل وأعظمُ شأنًا أم الصوم؟

قال: الصلاة.

فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا بالقياس لقلنا: إن المرأة إذا طَهَّرَتْ من الحيض تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم، ولكننا نقول تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؛ إتياعًا للخبر.

الثانية: المني أنجس وأقذرُ أم البول؟

قال: البول.

فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا مخالفًا للنصوص لكان الغُسلُ من البول أقيسُ ولكننا نقول بوجوب الغسل من المني دون البول، عملاً بالآية والخبر.

الثالثة: المرأة أضعفُ وأعجزُ أم الرجل؟

قال: المرأة.

فقال أبو حنيفة: لو كان قولنا بالقياس دون الكتاب والأخبار، لكان التضعيف في الميراث للمرأة الضعيفة ألتقى، ولكننا نقول كما قال الله تعالى: ﴿...فللذكر مثل حظِّ الأنثيين...﴾^{٥٢} فعلى هذا مذهبنا؛ بنيناه على كتاب الله تعالى، وعلى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ثم على أقاويل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، ثم على إجماع الأمة،

^{٥١} هو شرح «القدوري» للإمام يوسف بن عمر بن يوسف الصوفي، المعروف بنبيره شيخ عمر بزّار. ذكره كاتب جلبي في كشف الظنون ١٦٣٢/٢-١٦٣٣.

^{٥٢} في (أ ٣٦١٧): «أحدها»، وهو خطأ.

^{٥٣} سورة النساء، الآية: ١٧٦.

فإن لم نجد شيئاً من هذه الأشياء نقول بالاجتهاد والقياس. فأكرمه محمد ابن علي واعتذر إليه وترك قول المخالفين فيه^{٥٤} والمعاندين^{٥٥}، رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الطاهرين^{٥٦}.

وروى القاضي الإمام الصيمري بإسناده عن ابن سماعة^{٥٧} عن أبي يوسف قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم^{٥٨} أخذنا به، وإذا جاء عن أصحابه لم نخرج عن أقاويلهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم^{٥٩}». وذكر صاحب «الطبقات» عن يحيى بن أكثم^{٦٠} قال: «سمعت الحسن [أ/٥] بن صالح يقول: كان النعمان بن ثابت فيما يعلمه مُتَّبِعاً^{٦١} فيه، إذا صح عنده الحديث عن رسول الله صلى الله وسلم لم يَغْدُهُ إلى غيره».

وقال أبو يوسف القاضي: «ما رأيت أعلم بتفسير الحديث من أبي حنيفة»^{٦٢}.

وروى الإمام الصيمري^{٦٣} بإسناده عن أبي يوسف قال: «ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط فتدبَّرتُه إلا رأيت^{٦٤} مذهبه الذي ذهب إليه أنجى في الآخرة وكنت ربما ملتُ إلى الحديث وكان هو أَبْضَرَ بالحديث الصحيح مني»^{٦٥}.

^{٥٤} «فيه» ساقطة من (ج).

^{٥٥} في (أ) (٣٦١٧): «المخالفين والمعاندين فيه».

^{٥٦} «جامع المضمورات» للشيخ عمر بزّار، قسم فيض الله أفندي برقم ٧٩٧ ص ٢ أ.

^{٥٧} هو الإمام محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال، أبو عبد الله، التميمي، تلميذ الإمام محمد. انظر في ترجمته:

«الفوائد البهية في تراجم الحنفية» للكنوي ص ٢٨٠.

^{٥٨} في «المناقب» ص ١١ هنا زيادة «عن الثقات».

^{٥٩} في «المناقب»: «زاحمتهم» بدل «زاحمناهم»، وهو خطأ.

^{٦٠} «المناقب» للصيمري ص ١١.

^{٦١} المراد هو «يحيى بن أكثم القاضي» المتوفى سنة ٢٤٣، واسم أبيه «أكثم» بالثاء المثناة، قال التميمي: «وهو الرجل العظيم البطن والشُّبَّان، ويقال بالثاء المثناة أيضاً»، «الجواهر المضوية» للقرشي ٥٨٢/٣-٥٨٣ وهامشه.

^{٦٢} في (ج): «مبتنا» بدل «متبنا»، وهو خطأ.

^{٦٣} «الخيرات الجسان» للهيتمي ص ٣٩؛ «الجواهر المضوية» للقرشي ٥٦/١.

^{٦٤} في هامش النسخة (أ) (٣٦١٧): «الصَّيْمِرِيُّ بفتح الصاد المهملة وسكون الياء المثناة من تحت ويفتح الميم وكسر الراء، وبعضهم يُضْمُّ الميم».

^{٦٥} «رأيت» ساقط من «المناقب» ص ١١.

اعلم؛ أن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يترك العمل بحديث صحيح إلا أن يكون قد ثبت عنده نُسْخُهُ أو تخصيصه أو عارضه حديث آخر أو آية^{٦٧} من كتاب الله تعالى، فيترك العمل به لذلك^{٦٨}. ولكن أرباب الظواهر إذا رأوه قد ترك العمل بظاهر الحديث قالوا: قد رَدَّه برأيه، وهذا افتراء عليه، ومسائله تدل على صحة ما قلنا. وإنما يعمل برأي في موضوع انعدم فيه النص تمسُّكًا بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه [في العمل]^{٦٩} باجتهاد وقد وقَّعه الله تعالى في ذلك، حتى سماه العلماء صاحب رأي.

والرأي اسمٌ للفقهِ^{٧٠} المستنبط من النصوص، فكل من كان أخذق في معرفتها كان أعزف بطرق الاجتهاد، وإنما معرفة السنة بمعرفة معانيها دون ظواهرها، ولذلك لم يُعْتَدَ بأقوال أصحاب الظاهر؛ لإتباعهم ظواهر النصوص من غير استنباط معانيها.

وقول من قال: إن بضاعة أبي حنيفة في علم الحديث كانت قليلة: باطل، فإنه كان إماما في علم الحديث، فهذا شعبة إمام أهل الحديث كان يأمره أن يحدث عن نصر بن علي قال: «كنا عند شعبة، فقبل له: مات أبو حنيفة فقال: بعد ما استرجع: لقد طفيء عن أهل الكوفة ضوء نور [ب/ه] العلم! أما إنهم لا يروون مثله أبدا»^{٧١}.

وذكر ابن عبد البر في كتاب «الانتقاء»: «سئل يحيى بن معين وعبد الله بن أحمد [الدورقي]^{٧٢} [يسمع]^{٧٣} عن أبي حنيفة؟ قال يحيى بن معين: هو ثقة، ما سمعت أحدا

٦٦ «المناقب» للصيمري ص ١١.

٦٧ في (أ) (٣٦١٧): «رواية» بدل «أو آية»، وهو تحريف.

٦٨ في (ج) هنا زيادة «الحديث».

٦٩ «في العمل» ساقطة من (الأصل).

٧٠ في (أ) (٣٦١٧): «الفقه» بدل «اللفقه».

٧١ «المناقب» للصيمري ص ٧٢.

٧٢ وفي (الأصل): «الزورقي»، وفي (ج) أ (٣٦١٧): «الزورقي»، وكلاهما خطأ، والصحيح: الدورقي، والتصويب من «الانتقاء» لابن عبد البر ص ١٩٧.

٧٣ في (الأصل): «في السمع»، وفي (ج) أ (٣٦١٧): «السمع»، وكلاهما خطأ، والتصويب من «الانتقاء» ص ١٩٧.

٧٤ في (أ) (٣٦١٧): «من».

ضعفه، هذا شعبة بن الحجّاج يكتب إليه أن يحدث بأمره، وشعبة: شعبة^{٧٥}. وهو أول من تكلم في الرجال^{٧٦}، وكذلك [ابن المديني أثنى عليه. وقيل ليحيى بن معين: «يا أبا زكريا! أبو حنيفة كان يصدّق في الحديث؟ قال^{٧٧}: نعم صدوق»^{٧٨}]. وهذا عمرو بن دينار، قال حمّاد بن زيد: كتناأتي عمرو بن مالك بن دينار فيحدثنا، فإذا جاء أبو حنيفة أقبل عليه وتركنا حتى نسأل أبا حنيفة أن يكلمه، وكان يقول: يا أبا محمد حدّثهم، فيحدّثنا.

ويدل على علو شأنه ورياسته وسعة علمه وسيادته، أن علماء الحديث قد قبلوا قوله في الجرح والتعديل، وتلقوه عنه بالقبول وعملوا به كتلقّيهم عن الإمام أحمد والبخاري وابن معين وابن المديني وغيرهم من شيوخ الفن، وهذا يدل^{٧٩} على عظم شأنه وسعة علمه.

فمن ذلك ما رواه الترمذي في كتاب العلل من «الجامع الكبير» والبيهقي في «دلائل النبوة»: [عن أبي حنيفة أنه قال: «ما رأيت أكذب من جابر الجعفي، ولا أفضل من عطاء بن رباح»]. وذكر في «دلائل النبوة»^{٨١} [«أن أبا سعيد^{٨٢} قال لأبي حنيفة: ما تقول في الأخذ عن الثوري؟ قال: اكتب عنه فإنه ثقة ما خلا أحاديث أبي إسحاق عن الحارث، وحديث جابر الجعفي»]. وقال أبو حنيفة: «طلّق بن حبيب كان يرى القدر». وقال: «يزيد ابن أبي عياش^{٨٣}

^{٧٥} النقل من «الانتقاء» لابن عبد البر ص ١٩٦-١٩٧ بتصريف، لفظه: «ونا أحمد بن الحسن الحافظ، قال: نا عبد الله بن أحمد بن إبراهيم الدورقي، قال: سئل يحيى بن معين وأنا أسمع، عن أبي حنيفة، فقال: ثقة ما سمعت أحدا ضعفه، هذا شعبة بن الحجّاج يكتب إليه أن يحدث، وأمره، وشعبة شعبة».

^{٧٦} «الجواهر المضية» للقرشي ٥٦/١.

^{٧٧} في (ج، أ، ٣٦١٧): «فقال»، بزيادة الفاء.

^{٧٨} «المناقب» للصيمري ص ٢٧.

^{٧٩} «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر ١٨٣/٢.

^{٨٠} في هامش (ج): «يدل».

^{٨١} والزيادة من (ج، أ، ٣٦١٧).

^{٨٢} المراد هو «أبو سعيد الصغاني»، وهو: «محمد بن ميسر الجعفي». انظر: «الجواهر المضية» للقرشي ٦٠/١.

^{٨٣} في (أ، ٣٦١٧): «عباس» بدل «عياش»، وهو تحريف. والتصويب من «دلائل النبوة» للبيهقي ٥٦/١.

ضعيف»^{٨٤} وقال: «لعن الله عمرو بن عبيد؛ فإنه فتح للناس بابًا إلى علم الكلام». وقال: قاتل الله جهنم بن صفوان ومقاتل^{٨٥} بن سليمان، هذا أفرط في التثني، وهذا أفرط في التشبيه»^{٨٦}.

قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة مقاتل بن سليمان: «قال أبو حنيفة: أفرط جهنم في نفي [٦/أ] التشبيه، حتى قال: إنه ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه»^{٨٧}.

ومما يدل على تورّعه في رواية الحديث ما روى الإمام الطحاوي بإسناده عن أبي يوسف أنه قال: «قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به» قال: «ولهذا^{٨٨} قلت^{٨٩} رواية أبي حنيفة لهذه العلة، لا لعلّة أخرى زعمها^{٩٠} المتحابلون^{٩١} عليه»^{٩٢}.

اعلم؛ أن من اكتفى بظاهر الحديث وأعرض عن بحث المعاني وعجز عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث، وسُمّي أهل المعاني أهل الرأي، طعنًا لهم بذلك، وهو مدح لهم في الحقيقة، قال فخر الإسلام: «والرأي اسم للفقه».

^{٨٤} «دلائل النبوة» للبيهقي ٥٦/١.

^{٨٥} في هامش (أ) ٣٦١٧: «ومقاتل هذا غير مقاتل المفسر، فاخفظ ذلك».

^{٨٦} «الجواهر المضئية» للقرشي ٦١/١.

^{٨٧} «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» للذهبي ١٧٣/٤.

^{٨٨} في (ج): «فلهذا» بدل «ولهذا».

^{٨٩} في (ج): هنا زيادة «ان»، وهو خطأ.

^{٩٠} في (ج): «جعلها» بدل «زعمها»، وهو تحريف.

^{٩١} في (الأصل، ج): «المتحابلون»، وهو تحريف، والتصويب من (أ) ١٦٣٣، أ ٣٦١٧.

^{٩٢} «الجواهر المضئية» للقرشي ٦٢/١.

قوله: فَلَيْسَ جِلْدُ كَلْبٍ مَدْبُوعًا.

أقول: طهارة جلد الكلب بالدِّبَاغ ثابتة بعموم ما روى مسلم في «صحيحه» عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَرَ»^{٩٣} وفي لفظ: «دِباغُه طُهُورُه»، الإهاب: الجِلْدُ الذي لم يُدْبِغْ، فإذا دُبِغَ سُمِّيَ أديماً. فهذا الحديث عام في المأكول وغيره، ويقوله صلى الله عليه وسلم: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَرَ»^{٩٤} أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وابن حبان وأحمد والبخاري وإسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأي نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه وقد وُصِفَتْ بصفة عامة فَتَعُمُّ ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل^{٩٥}. وهذا الحديث حجة على الشافعي في استثناءه الكلب بلا دليل. ولا يُرَدُّ علينا الأدمي والخنزير؛ لأننا ما أخرجناهما إلا بنص^{٩٦} أقوى منه، أما الأدمي، فتكريماً له وتعظيماً، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾^{٩٧} فلو قلنا بطهارة جلده [٦/ب] بالدِّبَاغ لصار مُمْتَهَنًا ومُسْتَهَنًا، وهذا يخالف التكريم، وأما الخنزير فللقوله تعالى: ﴿...أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ...﴾^{٩٨} والرِّجْسُ لغة: النَّجْسُ، فلا يُعَارَضُ الكتاب بخبر الواحد، ولا دليل على استثناء الكلب، لأنه حيوان يُنتَفَعُ به جِراسَةً واصطِيادًا، وليس بِنَجْسِ العين على الصحيح، فصار كغيره من السِّبَاعِ.

فإن قيل: يُشْكَلُ^{٩٩} على هذا السِّرْقِينُ؛ فإنه نجس العين، وهو يُنتَفَعُ به إيقادًا وتقويةً للزرع؟ قيل: هذا الانتفاع بالاستهلاك، فهو جائز في نجس العين، كذا في «النهاية». وقيل: الصحيح إنه نجس العين، وهو اختيار الفقيه أبي الليث^{١٠٠}.

^{٩٣} أصل هذا الحديث: أخرجه مسلم في الحيض برقم ٣٦٦ عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَرَ».

^{٩٤} الترمذي في اللباس برقم ١٧٢٨، وابن ماجه في اللباس برقم ٣٦٠٩، والنسائي في اللباس برقم ٤ جميعهم: عن ابن عباس بهذا اللفظ.

^{٩٥} «يؤكل» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

^{٩٦} في (ج): «لنص».

^{٩٧} سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

^{٩٨} سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

^{٩٩} في هامش (ج): «يشكل».

قوله: فَلَطَّخَ زُبْعَهُ بِالنَّجَاسَاتِ.

أقول: لا وجه لصحة هذه الصلاة عندنا أصلاً؛ لأنه لا يخلو إما أن يَلَطَّخَ^{١١١} ربعه بالمُعَلَّظَةِ كالدم والبول والغائط، فهذه لا وجه لصحتها أبداً، لأن "المعفو عنه" منها^{١١٢} قدر الدرهم فما دونه، لا ما زاد عليه، وإما أن يَلَطَّخَهُ^{١١٣} بالمخففة كَبُول ما يؤكل لحمه، فلا وجه أيضاً لجوازها، لأن المعفو عنه منها ما دون الربع لا الربع؛ لأن ربيع شيء له حكم كله.

اعلم؛ أن النجاسة على نوعين: مغلظة ومخففة.

فالمُعَلَّظَةُ عند أبي حنيفة: ما^{١١٤} ورد في نجاسته نَصٌّ ولم يعارضه نَصٌّ آخر، ولا حرج في اجتنابه وإن اختلفوا فيه، لأن الاجتهاد لا يعارض النص. وعندهما ما اتَّفَقَ على نجاسته ولا بَلَوَى^{١١٥} في إصابته.

والمُخَفَّفَةُ عنده: ما ورد في نجاسته نَصٌّ وفي طهارته نص آخر، ولا يُعرف أيهما أَسْبَقُ تاريخاً، لكن دَلَّ دليل على أن الأخذ بدليل النجاسة أولى، وذلك في مثل بول ما يؤكل لحمه؛ ورد في نجاسته قوله صلى الله عليه وسلم: «اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ [١/٧] فَإِنَّ عَامَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ» أخرجه الدارقطني^{١١٦} من حديث أنس. وأخرج الدارقطني^{١١٧} والحاكم عن أبي هريرة مثله. وأخرج الطبراني والدارقطني بلفظ: «إِنَّ عَامَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ فَتَنْزَهُوا مِنْهُ»، وهذا يدل على نجاسته. والذي ورد في طهارته أن النبي صلى الله عليه

^{١١١} انظر: «عيون المسائل» لأبي اليث السمرقندي ص ١٧.

^{١١١} في هامش (الأصل): «لَطَّخَهُ بِكَذَا (مِنْ بَابِ قَطَعَ) فَتَلَطَّخَ بِهِ أَي: لَوَّثَهُ بِهِ فَتَلَوَّثَ».

^{١١٢} «منها» ساقط من (الأصل).

^{١١٣} في (أ ٣٦١٧): «يلطخ» بدون الهاء.

^{١١٤} «ما» ساقط من (أ ٣٦١٧)، ويجب إثباته.

^{١١٥} في (أ ٣٦١٧): «لا يكون»، وهو تحريف.

^{١١٦} سنن الدارقطني ١/١٢٧.

^{١١٧} سنن الدارقطني ١/١٢٨.

^{١١٨} «إن» ساقط من (الأصل).

وسلم: «أمر العُرَيْنَيْنِ أَنْ يَشْرَبُوا مِنَ الْإِبِلِ وَأَبْوَالِهَا»^{١٠٩} متفق عليه من حديث أنس مطولاً، وهذا يدل على طهارته. وعندهما ما اِخْتَلَفَ فِي نَجَاسَتِهِ؛ لِأَنَّ الْجَهَادَ حِجَّةَ شَرْعِيَّةٍ كَالنَّصِّ، فَلَمَّا تَعَارَضَ فِيهِ النَّصَّانِ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، أَوْ اِخْتَلَفَ فِيهِ الْمَجْتَهِدَانِ عَلَى^{١١٠} قَوْلِهِمَا خَفَّ حُكْمُهُ، فَقَلْنَا بِأَنَّهُ مَعْفُوٌّ عَنْهُ مَا لَمْ يَتَفَاحَشْ، وَالرَّبِيعُ فَاحِشٌ، فَقَدَرْنَا بِمَا دُونَهُ.

وأما التقدير بقدر الدرهم في الْمُغْلَطَّةِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنَّ الْقَلِيلَ مَعْفُوٌّ عَنْهُ بِالْإِجْمَاعِ^{١١١} كَالْتِي لَا يُدْرِكُهَا الْبَصَرُ وَدَمُّ الْبَعُوضِ وَالْبَرَاعِيثِ. وَالكَثِيرُ مَعْتَبَرٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَجَعَلْنَا الْحَدَّ الْفَاصِلَ قَدْرَ الدَّرْهَمِ أَخْذًا مِنْ مَوْضِعِ الْاسْتِنْجَاءِ، فَإِنَّ بَعْدَ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرِ إِنْ كَانَ الْخَارِجُ قَدْ أَصَابَ جَمِيعَ الْمَخْرُجِ يَبْقَى الْأَثْرُ فِي جَمِيعِهِ، وَذَلِكَ يَبْلُغُ قَدْرَ الدَّرْهَمِ، وَالصَّلَاةُ جَائِزَةٌ مَعَهُ إِجْمَاعًا، فَعَلِمْنَا أَنَّ قَدْرَ الدَّرْهَمِ عَفْوٌ شَرْعًا؛ لِأَنَّ النِّجَاسَةَ لَا تَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ الْمَوَاضِعِ، فَإِذَا عَفِيَ عَنِ الْأَثْرِ فِي^{١١٢} مَوْضِعِ الْاسْتِنْجَاءِ فَجَمِيعُ الْبَدَنِ فِي حُكْمِهِ. قَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: أَرَادُوا أَنْ يَقُولُوا مَقْدَارَ الْمَقْعَدَةِ فَاسْتَقْبَحُوا ذَلِكَ فِي مَجَالِسِهِمْ فَكَنَّا عَنْهُ بِالْدَّرْهَمِ.

قوله: فتوضأً بنبيد التمر.

أقول: إن أبا حنيفة من شدة اتباعه للحديث روي عنه جواز التوضؤ بنبيد التمر [٧/ب]

في قوله القديم الذي رجع عنه؛ لورود الأثر فيه، وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله

^{١٠٩} البخاري في تفسير القرآن برقم ٥، مسلم في القسامة برقم ١٦٧١، النسائي في تحريم الدم برقم ٧، كلهم عن أنس رضي الله عنه. وأورده المؤلف بالمعنى. وأصل الحديث في كتاب مسلم: «عن أنس بن مالك: أن ناساً من عُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْتَوَوْهَا، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، فَفَعَلُوا فَضَحُوا، ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرُّعَاةِ فَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَسَاقُوا دَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ، فَبَعَثَ فِي أَثَرِهِمْ، فَأَتَى بِهِمْ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ، وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا». الدُّودُ: الْقَطِيعُ مِنَ الْإِبِلِ بَيْنَ الثَّلَاثِ إِلَى الْعَشْرِ انْظُرْ مَادَّةَ «ذَادَهُ»، الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ ص ٣١٧، إجتوى (البلد): كره مقام به/ مادة جوي، المعجم الوسيط ص ١٤٩.

^{١١٠} «على» ساقط من (ج).

^{١١١} «كالتى لا يدركها البصر، ودم البعوض، والبراغيث. والكثير معتبر بالإجماع» ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{١١٢} «في» ساقط من (الأصل).

عنه^{١١٣} الذي رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه والدارقطني من طريق أبي فَرَاةَ عن أبي زيد مولى عمرو بن حُرَيْثٍ: أن النبي صلى الله عليه وسلم «قال له ليلة الجن: عندك طَهُور؟ قال إلا شيء من نبيذ في إداوة قال: تمر^{١١٤} [طيبة^{١١٥}] وماء طَهُور^{١١٦}» وزاد الترمذي: «فتوضأ منه» ورواه أحمد، فزاد أيضاً: «وتوضأ منه وصلى».

إلا أن الدارقطني تكلم في الرواة وذكر: أن بعضهم متروك الحديث، وبعضهم لا يُحْتَجَّجُ بحديثه^{١١٧}، وبعضهم ضعيف. وهذا جرحٌ غيرٌ مُفسَّرٍ فلا يُقْبَلُ منه؛ لأن^{١١٨} الطاعن إذا كان غير صحابي لم يُقبل جرحه إلا^{١١٩} مفسراً بسبب صالح للجرح، متفق عليه بين العلماء ممن لا يكون متعصباً^{١٢٠}. فلو أبهت بأن قال: هذا الحديث غير ثابت، أو هو منكر، أو فلان متروك الحديث^{١٢١}، أو ذاهب الحديث، أو مجروح، أو ليس بثقة، أو ليس بعَدْلٍ من غير ذكر سبب الجرح لم يُقبل جرحه على المختار. والدارقطني ظاهر التعصب على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.

قال^{١٢٢} الترمذي: أبو زيد رجل مجهول، يعني: مجهول اسمه؛ لأن الإمام أبا بكر قال في «شرح الترمذي»: «أبو زيد مولى عمرو بن حُرَيْثٍ روى عنه راشد بن كَيْسَانَ»^{١٢٣}. وهذا أخرجه^{١٢٤} عن حد الجهالة.

^{١١٣} «الورود الأثر فيه، وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه» ساقطة من (ج).

^{١١٤} في (م): «ثمره»، وهو تصحيف.

^{١١٥} «طيبة» ساقطة من (الأصل).

^{١١٦} أخرجه ابن ماجه في الطهارة برقم ٣٨٤ بهذا السند والتمن، الترمذي في الطهارة برقم ٨٨، وأخرج أبو داود في الطهارة برقم ٨٤ نحو ذلك.

^{١١٧} في هامش (أ) (٣٦١٧): «وبعضهم لا يحتج بحديثه».

^{١١٨} في (ج): «إلا أن»، وهو خطأ.

^{١١٩} «إلا» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته لتستقيم العبارة.

^{١٢٠} في (ج): «معتصبا»، وهو خطأ.

^{١٢١} «الحديث» ساقط من (ج).

^{١٢٢} في (أ) (٣٦١٧): «فإن»، وهو تحريف.

^{١٢٣} «عارضه الأحوزي بشرح صحيح الترمذي» لإمام أبي بكر ابن العربي ١٢٨/١.

^{١٢٤} في (أ) (٣٦١٧): «يخرجه».

فإن قلت: قال أحمد: أبو فزارة رجل مجهول. قلت: قد صرح الترمذي بأنه^{١٢٥} راشد بن كيسان، وهو ثقة؛ روى عنه غير واحد من الأجلء. فإن قلت: إن البخاري ذكر أبا فزارة العبسي راشد بن كيسان، وأبو^{١٢٦} فزارة غير مسمى، فيحتمل بهذا الوجه أنهما [أ/٨] إثنان؟ فقد أجيب: بأنه إنما يحتمل أن لو قال: روى أبو فزارة راشد بن كيسان بن^{١٢٧} فزارة وقد صرح الترمذي باسمه كما تقدم، فوافق تصريحه تصريح البخاري فثبت أنه راشد بن كيسان العبسي الكوفي^{١٢٨}، وانتفى أن يكون غيره.

فإن قيل: قد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لم أكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن؟ فقد أجيب: بأن الليلة التي نفاها ابن مسعود غير الليلة التي أثبتها أبو حنيفة؛ لأن ليلة الجن وقعت ست مرات، الأولى: ^{١٢٩} قيل فيها: استطير أو اغتيل والشمس^{١٣٠}، والثانية: كانت [بالحجون]^{١٣١}، والثالثة: كانت بأعلى مكة، والرابعة: كانت ببقيع الغرقد^{١٣٢}، وفي هؤلاء الليالي^{١٣٣} حضر ابن مسعود، وخط عليه، والخامسة: كانت خارج المدينة، حضرها الزبير بن العوام، والسادسة: كانت في بعض أسفاره حضرها بلال بن الحارث.

وقد صح كونه معه في خير أجمع الفقهاء على العمل به وهو أنه قال: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط، فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين والتّمست الثالث فلم أجد، فأخذت زوّنة فأتيت بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال: هذا

١٢٥ في (ج): «لأنه»، وهو تحريف.

١٢٦ في (أ) ١٦٣٣، أ ٣٦١٧): «أبا»، وهو خطأ.

١٢٧ في (ج): «أبي»، وهو خطأ.

١٢٨ في (أ) ٣٦١٧): «الكرحي»، وهو تحريف.

١٢٩ في (ج): «الأول»، وهو خطأ.

١٣٠ في (أ) ٣٦١٧): «والتسوا»، وهو خطأ.

١٣١ في (الأصل، ج، أ ١٦٣٣): «الحجون»، والتصويب من (أ ٣٦١٧). وفي هامش (الأصل): «الحجون بفتح الحاء

المهمله والجيم المضمومة: جبل بمغلاة مكة».

١٣٢ في هامش (الأصل) هنا: «بقيع الغرقد: مقبرة المدينة».

١٣٣ في (ج) هنا زيادة: «الأربع».

رِكْسٌ^{١٣٤}»^{١٣٥} أخرجه البخاري^{١٣٦} والترمذي وروى الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال: «لا بأس بالوضوء بالنيذ».

وقال أبو بكر الرازي في «أحكام القرآن»: «روى الوضوء بالنيذ عن النبي صلى الله عليه وسلم أبو أمامة أيضاً، واستدل^{١٣٧} أبو حنيفة في هذه المسألة بهذا الحديث وترك لأجله القياس، ووافقه على ذلك سفیان الثوري، هكذا قال الترمذي. ووافقه أيضاً عكرمة»^{١٣٨}. وسبقهم [٨/ب] بهذا القول علي رضي الله عنه، إلا أن الذي استقر عليه المذهب عدم جواز التوضؤ به؛ لأن الإمام رجح عنه، والمجتهد إذا رجح عن قول لا يجوز الأخذ به^{١٣٩}، كما صرح به في «التوشيح». وعلى رواية الجواز لا يجوز التوضؤ به إلا عند عدم الماء بإجماع العلماء، نص عليه الطحاوي.

وفي كتاب الصلاة لمحمد بن الحسن: «إنما يجوز للرجل أن يتوضأ بالنيذ ما لم يجد الماء»^{١٤٠} فإذا وجد الماء لم يُجْز له أن يتوضأ بالنيذ، فإن توضأ به ثم وجد الماء انتقض وضوئه ذلك وعليه أن يستقبل الوضوء بالماء وهذا قد توضأ به مع وجود الماء، وهذا لا يجوز أصلاً.

وتفسير النيذ: أن يُلقى التمر في الماء، فيأخذ الماء حلاوته ولا يصير ثخيناً ولا مُسْكراً، فإن صار مسكراً لا يحل شربه ولا يجوز التوضؤ به.

^{١٣٤} في هامش (أ) (٣٦١٧): «لفظ البخاري بالكاف، ولفظ الترمذي بالجيم، وكلاهما بمعنى النَّجْس».

^{١٣٥} في (ج): «رجس».

^{١٣٦} البخاري في الوضوء برقم ٢١، والترمذي في الطهارة برقم ١٧ ولفظه: عن عبد الله قال: «خرج النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته، فقال: التمس لي ثلاثة أحجار، قال: فأتيته بحجرين ورؤة، فأخذ الحجريين وألقى الرؤة، فقال: إنها رِكْس».

^{١٣٧} في (أ) (٣٦١٧) هنا زيادة: «له»، وهو خطأ.

^{١٣٨} انظر: «أحكام القرآن» للرازي ٢٦/٤-٢٧.

^{١٣٩} «كما صرح به في «التوشيح»، وعلى رواية الجواز لا يجوز التوضؤ به»: ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{١٤٠} انظر: «مختصر اختلاف العلماء» للطحاوي ١/١٢٩، وفيه «وقال محمد: يتوضأ به ويتيمم عند عدم الماء. وقال أبو يوسف ومالك والثوري والشافعي: يتيمم ولا يتوضأ به».

قوله: وكان وضوئه منكوسا.

أقول: فيه إشارة إلى أنه^{١٤١} لم يرتب الوضوء. والدليل على عدم وجوب الترتيب من وجهين: أحدهما: أن الواو العاطفة لمطلق الجمع دون الترتيب بإجماع نَحَاة البصرة والكوفة، وقد نصّ سيويوه على ذلك في سبعة عشر موضعًا من «الكتاب». والثاني: أن عدم الترتيب في الوضوء مروى عن عليّ وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم وقالوا: «لا بأس بأن تبدأ برجلَيْك قبل يَدَيْك في الوضوء، حكاه عنهم الشيخ أبو الحسن ابن بطّال في «شرح البخاري» وابن منذر. وروى الدارقطني عن عليّ رضي الله عنه أنه^{١٤٢} قال: «ما أبالي إذا تمت^{١٤٣} وضوئي بأيّ أعضاء بدأت.

وقد وافقنا على ذلك مالك، وهو قول عطاء و ابن المسيّب و مكحول و الزهري و ربيعة و داود و النخعي، وبه قال [٩/١] الليث و الثوري و الأوزاعي، وقال الإمام أبو بكر الرازي: «ولا يُزوى عن أحد من السلف^{١٤٤} مثل قول الشافعي»^{١٤٥}.

فإن قلت: الفاء في قوله تعالى: ﴿...فاغسلوا وجوهكم...﴾^{١٤٦} يدل على الترتيب بالاتفاق، فيفرض تقديم غسل الوجه، فيفرض تقديم الباقي مرتبًا؛ لأن تقديم غسل الوجه^{١٤٧} مع عدم الترتيب خلاف الإجماع؟ قلنا: المذكور بعد الفاء الواو، فالمراد: فاغسلوا هذا المجموع، فلا دلالة في الآية على تقديم غسل الوجه. وإن سلّم فمتى استدل المجتهد بهذه الآية لم يكن الإجماع منعقدًا. فاستدلاله بها^{١٤٨} على ترتيب الباقي استدلال بلا دليل، وتمسك بمجرّد اعتقاده لا بالإجماع^{١٤٩}.

^{١٤١} «إلى أنه» ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{١٤٢} «أنه» ساقط من (أ) (٣٦١٧).

^{١٤٣} في (الأصل): «يممت»، والتصويب من (أ) (٣٦١٧).

^{١٤٤} في (ج) هنا زيادة «وانحلف»، وهو تحريف، فلعل الصواب: ولا الخلف.

^{١٤٥} انظر: «أحكام القرآن» للجصاص ٣/٣٦٨.

^{١٤٦} سورة المائدة، الآية: ٦.

^{١٤٧} «يفرض تقديم الباقي مرتبًا؛ لأن تقديم غسل الوجه» ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{١٤٨} «بها» ساقط من (أ) (٣٦١٧).

^{١٤٩} «لا بالإجماع» ساقط من (ج).

قوله: فتوضأ من غير نية للوضوء.

أقول: لا وجه لصحة طهارته بنبذ التمر من غير نية، لأن النية في التوضؤ بنبذ التمر شرط، كذا في «شرح المجمع»^{١٥٠} و«الثقاية» مغزيتين^{١٥١} إلى «الكفاية». وقال في «الغاية»: «فإن لم يجد إلا نبذ التمر؟ قال أبو حنيفة: يتوضأ به، ويشترط فيه النية»^{١٥٢} وفي «التبيين» مثله، لأن الوضوء بالنبذ بدل كالتيتم، وذلك التوضؤ به ثبت بخلاف القياس، فلا بد من اشتراطها فيه كالنية في التيمم لانه خَلَفَ عن الماء. وأما الوضوء بالماء المطلق، فلا يحتاج إلى النية في كونه مفتاحاً للصلاة، لكنه يحتاج إليها في كونه سبباً للثواب^{١٥٣} على الأصح. لأنه لا يقع^{١٥٤} عبادة بدونها.

والدليل على عدم اشتراط النية في الوضوء بالماء المطلق: ما روى البخاري ومسلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم عَلَّمَ الأعرابي الوضوء ولم يذكر له النية. والأعرابي كان جاهلاً بأحكام الوضوء، فلو كانت النية شرطاً لصحة الوضوء لَيَبَّيْهَا له؛ لأن تأخير البيان عن جاهل [ب/٩] وقت الحاجة لا يجوز. وما روى مسلم أيضاً عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: «يا رسول الله! إني امرأة أشدُّ ضُفْرَ رأسي فأنقضه لغسل الجنابة؟ فقال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حَثَيَاتٍ ثم تُفَيِّضِينَ عليك الماء فتطهرين»^{١٥٥} «١٥٦» فلو كانت النية شرطاً لَيَبَّيْهَا لها.

فان قيل: لعلها كانت عالمة بأنها شرط من قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات»؟ فقد أجيب: بأن هذا الاحتمال إنما يثبت على تقدير أن يكون الحديث المذكور دالاً على اشتراط النية كما يقول الخصم، وليس الأمر كذلك؛ لأن معناه إنما ثواب الأعمال

^{١٥٠} انظر «شرح مجمع البحرين» لابن ملك في المكتبة السلিমانيّة قسم أياصوفيا برقم ١٢٥٨ ص ١٣ ب-١٤ أ.

^{١٥١} في (ج): «معنيين»، وهو تصحيف.

^{١٥٢} انظر «الغاية في شرح الهداية» للسُرُوجي في المكتبة السلिमانيّة قسم جار الله أفندي برقم ٧٨٥ ص ١٠٢ ب.

^{١٥٣} في (أ) (٣٦١٧): «للصلاة»، وهو تحريف.

^{١٥٤} في (ج): «تقع»، وهو خطأ.

^{١٥٥} في (ج): «تطهر»، وهو خطأ.

^{١٥٦} أخرجه مسلم في الحيض برقم ٣٣٠.

بالنيات؛ لأن الثواب مَنُوطٌ بالنية اتفاقاً، فلا بد أن يُقَدَّرَ الثواب أو يقدر شيء يشمل الثواب نحو: حكم الأعمال بالنيات، فإن قَدَّرَ الثواب فظاهر، وإن قَدَّرَ الحكم وهو نوعان: دنيوي كالصحة، وأخروي كالثواب، والأخروي مراد بالإجماع، فإذا قيل: حكم الأعمال ويراد به الثواب، صدق الكلام بالاتفاق، فلا دلالة للحديث على الصحة.

فإن قيل: مثل هذا الكلام يتأتى في جميع العبادات، فلا دلالة له على اشتراط النية في العبادات وذا باطل، [فإن المُتَمَسِّكَ في اشتراط النية بهذا الحديث] ^{١٥٧}؟ قلنا: يقدر الثواب لكن المقصود في العبادات المحضة الثواب، فإذا خلت عن المقصود لا يكون لها صحة لأنها لم تشرع إلا مع كونها عبادة بخلاف الوضوء، إذ ليس عبادة [مقصودة] ^{١٥٨} بل تُشرع شرطاً لجواز الصلاة، فإذا خلا عن الثواب انتفى كونه عبادةً. لكن لا يلزم من هذا انتفاء صحته بمعنى أنه ^{١٥٩} مفتاح الصلاة، كما في سائر الشروط كتطهير الثوب والمكان وستر العورة، فإنه لا يشترط النية في شيء منها.

قوله: وكَبَّرَ بالفارسية.

أقول: لو شرع من يُحَسِّنُ العربية [١٠/أ] بالفارسية بأن يقول: «خُذَا بُرُزْكَسْت» ^{١٦٠} أو بَنَامِ خُدَايِ بُرُزْكَ ^{١٦١}». صح عند أبي حنيفة مع الكراهة؛ لأن المقصود من التكبير: التعظيم، وذا لا يختلف بالعربية أو الفارسية، ولإطلاق قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ ^{١٦٢} فإنه نزل في التكبير الأولى.

^{١٥٧} وما بين المعكوفتين لم يَرِدْ في الأصل.

^{١٥٨} في (ج)، أ، ٣٦١٧، أ، ١٦٣٣) هنا زيادة: «المقصودة».

^{١٥٩} في (ج): «إن هو»، وهو خطأ.

^{١٦٠} ومعناها: «الله أكبر».

^{١٦١} يعني: «بسم الله الكبير».

^{١٦٢} سورة الأعلى، الآية: ١٥.

فإن قلت هذا المطلق نقيده بقوله صلى الله عليه وسلم: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»^{١٦٣} رواه الأربعة إلا النسائي وأحمد وإسحاق وابن أبي شيبه^{١٦٤} و البزار، قلنا: لا وجه لإيجاب المعين بعد حصول التعظيم الذي هو المقصود^{١٦٥}، مع علمنا أنه لم يجب لعينه، فصار نظير قوله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^{١٦٦} فلو آمن^{١٦٧} بغير العربية جاز بالإجماع لحصول المقصود، فكذا هذا.

وعندهما لا يجوز الشروع بالفارسية إلا إذا كان^{١٦٨} لا يحسن العربية.

قوله: ثم قرأ بها.

أقول: القرآن اسم لكلام الله تعالى، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى مُنافية للسكوت، لأنه^{١٦٩} ليس من جنس الحروف والأصوات. والله تعالى متكلم بها: أمرٌ، ناهٍ، مُخَبِّرٌ، واللغات كلها مخلوقة، وكلام الله تعالى ليس بمخلوق^{١٧٠}، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القرآن كلام الله^{١٧١} غير مخلوق، ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»^{١٧٢}.

^{١٦٣} الترمذي في الطهارة برقم ٣، وأبو داود في الطهارة برقم ٦١، وابن ماجه في الطهارة برقم ٢٧٥، قال أبو عيسى: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن.

^{١٦٤} «المصنّف» لابن أبي شيبه في الصلاة برقم ٢٣٧٨.

^{١٦٥} في (ج، أ، ٣٦١٧، أ، ١٦٣٣) هنا زيادة: «من التكبير».

^{١٦٦} أخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ في الفتن برقم ٣٩٢٧، ٣٩٦٨.

^{١٦٧} في (ج، أ، ٣٦١٧): «أمره»، وهو تصحيف.

^{١٦٨} «كان» ساقط من (ج)، وفي (أ، ١٦٣٣): «كانت»، وهو خطأ.

^{١٦٩} في (أ، ٣٦١٧): «الأنة»، والباقي النسخ «الآفة» وهم تحريف، ولعل التصويب «لأنه».

^{١٧٠} في (ج، أ، ٣٦١٧، أ، ١٦٣٣): «غير مخلوق».

^{١٧١} من «قال رسول الله...» إلى هنا ساقطة من (أ، ٣٦١٧)، وينبغي إثباتها.

^{١٧٢} «المعجم الأوسط» للطبراني برقم ٣٦٩٠/٤، ٤٠٩.

و سُمِّي المنظوم العربي قرآناً؛ لِتَأْدِي^{١٧٣} ما هو القرآن به، فإذا أُدِّي بالفارسيَّة سُمِّي قرآناً^{١٧٤} لِتَأْدِيهِ بها، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿...ولو جعلناه قرآناً أعجمياً...﴾^{١٧٥}، فإنه دل على أن تلك الصفة لو أُدِّيَتْ بالفارسيَّة لكانت قرآناً، فإذا كانت كذلك جازت الصلاة بها.

وجواز الصلاة بالعربيَّة ليس باعتبار أنها^{١٧٦} عربيَّة [١٠/ب] بل باعتبار أنها دالَّة على القرآن الذي هو المعنى القائم بذاته، والفارسيَّة مثلها في هذا المعنى، فيثبت الحكم فيها دلالة، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ...﴾^{١٧٧}، الضمير راجع إلى القرآن، ولم يكن فيها هذا النظم بل معناه، فدل ذلك على أن القرآن هو المعنى، والفارسية مشتبهة على معناه، فيكون جائزاً في حق الصلاة خاصة؛ لأن المناجاة حالة دهيشة^{١٧٨}.

وكون القرآن هو المعنى^{١٧٩} مذهب جمهور المتكلمين، لكن الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن القرآن هو النظم والمعنى جميعاً إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في^{١٨٠} جواز الصلاة خاصة، وعندهما: لا تجوز القراءة^{١٨١} بالفارسيَّة إذا كان يحسن العربيَّة، أما إذا عجز عن اللفظ أتى بما يقدر عليه، لأنه قرآن من وجه؛ لاشتماله على المعنى، كمن عجز عن الركوع والسجود أتى بالإيماء.

وقد رُوِيَ رجوع أبي حنيفة إلى قولهما، وعليه الفتوى، والراوي لرجوعه أبو بكر الرازي، ذكره^{١٨٢} في «الغاية» و«السراج»^{١٨٣}. وقال الإمام فخر الإسلام علي البزدوي في

^{١٧٣} في (أ) (١٦٣٣): «القارى»، وهو تحريف.

^{١٧٤} في (ج)، أ (٣٦١٧، أ ١٦٣٣) هنا زيادة: «أيضاً».

^{١٧٥} سورة الفضلت، الآية: ٤٤.

^{١٧٦} «أنها» ساقط من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{١٧٧} سورة الشعراء، الآية: ١٩٦.

^{١٧٨} في (الأصل، ج، أ ١٦٣٣): «دهشة»، والتصويب من (أ) (٣٦١٧).

^{١٧٩} في (ج، أ ١٦٣٣)، هنا زيادة: «على».

^{١٨٠} في (ج، أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣) هنا زيادة: «حق».

^{١٨١} في (ج): «القرآن»، وهو خطأ.

^{١٨٢} في (أ) (١٦٣٣): «ذكر»، وهو خطأ.

^{١٨٣} وهو «السراج الوهاج شرح مختصر القدوري» للحدادي، المكتبة السلিমانيّة قسم أياصوفيا برقم ١٢٦٣ ص ٧٩

«شرح المبسوط»: «قد صح رجوع أبي حنيفة إلى قولهما». وفي «مجمع البحرين»: «والأصح رجوعه»^{١٨٤}، وقال في «جامع المضمّرات»: «والصحيح هو الرجوع»^{١٨٥}، وعليه الاعتماد، والمجتهد إذا رجع عن قول لا يجوز العمل به كما تقدّم.

والحاصل أن المصلي لو قرأ بالفارسيّة حالة العجز عن العربية صح عندنا بالاتفاق، ولو قرأ بها حالة القدرة لا يصح بالاتفاق على الصحيح المفتى به، وكان أبو حنيفة أولاً يقول بالصحة نظراً إلى عدم أخذ العربية في مفهوم القرآن، ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز، وهو الحق؛ لأن المفهوم من [١١/أ] القرآن باللام إنما هو العربي في عرف الشرع، وهو مطلوب بقوله تعالى: ﴿...فاقرؤوا ما تيسر من القرآن...﴾^{١٨٦}.

قال في «النهاية»: «والخلاف فيما إذا جرى على لسانه من غير قصد، أما من تَعَمَّد قراءة القرآن بالفارسيّة يكون مجنوناً أو زنديقاً؛ فالمجنون يُدَاوَى والزنديق يُقْتَل»^{١٨٧} انتهى. فهذا المصلي إما مجنون^{١٨٨} [فتجب مداواته]^{١٨٩}. ولا يُعتبر قوله^{١٩٠} ولا فعله، أو زنديق فيجب^{١٩١} قتله ولا تقبل توبته.

قوله: [ثم قرأ]^{١٩٢} آية.

أقول: ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن أقل ما تجوز به الصلاة^{١٩٣} آيةً بدليل قوله تعالى: ﴿...فاقرؤوا ما تيسر من القرآن...﴾^{١٩٤} من غير فصل، إلا أن ما دون الآية خرج عنه بالإجماع، فتكون الآية مرادةً.

١٨٤ «مجمع البحرين» لابن الساعاتي ص ١٢١.
 ١٨٥ «جامع المضمّرات» للشيخ عمر بزّار ص ٦٤ أ.
 ١٨٦ سورة المزمل، الآية: ٢٠.
 ١٨٧ «النهاية» للسبغاني، المكتبة السليمانية قسم فاتح برقم ١٩٨٩ ص ٧٠ ب.
 ١٨٨ في هامش (ج): «مجنون».
 ١٨٩ في (الأصل، ج): « فيستحق دواءه»، في (أ ١٦٣٣): «فتجب مداواته».
 ١٩٠ «قوله» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.
 ١٩١ في (أ ١٦٣٣): «فيلزم».
 ١٩٢ «ثم قرأ» ساقطة من (الأصل)، وينبغي إثباتها.

وتقييد الآية بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^{١٩٥} زيادة على النص. والزيادة عليه تكون نسخاً لإطلاقه، ونسخُ الكتاب بخبر الواحد غيرُ جائز؛ لأن من شرط النسخ أن يكون الناسخ مثلاً للمنسوخ أو أقوى منه بدليل قوله تعالى: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ [نُنسِئُهَا]^{١٩٦} نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...﴾^{١٩٧} ولا يجوز أن يُجعل الحديث بياناً للآية؛ لأن البيان يَشْتَدَعِي سَبْقَ الإجمال، ولا إجمالَ فيها، إذ المُجْمَل ما يتعذر العملُ به قبل البيان، والآية ليست كذلك.

لكن خبر الواحد يوجب العمل، فقلنا بوجوب الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» رواه البخاري ومسلم من حديث عُبَادَةَ رضي الله عنه، والسورة^{١٩٨} أيضاً، لما روى ابن ماجه عن أبي سعيد الخُدْرِي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد لله وسورة معها»^{١٩٩}. وأخرجه الترمذي^{٢٠٠} في أثناء حديث وأخرجه ابن عدِي [١١/ب] ولفظه: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب والسورة» وفي رواية له «في فريضة^{٢٠١} وغيرها». وعن رفاعه بن رافع في قصة المسيء^{٢٠٢} صلواته: «ثم أقرأ بأَم القرآن، ثم أقرأ بما شئت» أخرجه أحمد. ولأبي داود من هذا الوجه: «ثم أقرأ بأَم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ»^{٢٠٣} وأخرج أبو داود من وجه صحيح عن أبي سعيد: «أَمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ

^{١٩٣} في (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «الصلاة به».

^{١٩٤} سورة المزمل، الآية: ٢٠.

^{١٩٥} أخرجه البخاري في التوحيد برقم ٤٨، ومسلم في الصلاة برقم ٣٩٤.

^{١٩٦} في (الأصل، أ ١٦٣٣): «ننساها»، في (ج) الصحيح.

^{١٩٧} سورة البقرة، جزء من الآية: ١٠٦.

^{١٩٨} معطوف على «بوجوب الفاتحة».

^{١٩٩} أصل هذا الحديث: أخرجه ابن ماجه في إقامة الصلاة برقم ٨٣٩ عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في فريضة أو غيرها».

^{٢٠٠} الترمذي في الصلاة برقم ٢٤٧.

^{٢٠١} في (أ ١٦٣٣): «فريضة»، وهو تحريف.

^{٢٠٢} «المسيء» ساقط من (ج).

^{٢٠٣} أبو داود في الصلاة برقم ٨٥٦.

بفاتحة الكتاب وما تيسر»^{٢٠٤}، وصححه ابن حبان من هذا الوجه ولفظه: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم...». وكذا أخرجه أحمد وأبو يعلى.

فقلنا بوجوبهما عملاً بالحديث حتى تُكْرَهُ الصلاة بتركهما، ويأتى تاركهما عمداً، ويلزم سجود السهو بتركهما سهواً، ولا تفسد الصلاة بدليل ما روى البخاري ومسلم وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم: «علم [الأعرابي]»^{٢٠٥} إلى أن قال: ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن».

فإن قلت: لم قلت أن قوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» خبر واحد بل هو خبر مشهور تلقته الأمة بالقبول، فتجوز الزيادة بمثله؟ قلنا^{٢٠٦}: نعم إذا كان مُحْكَمًا، أما إذا كان محتملاً فلا، وهذا محتمل؛ لأنه يجوز أن يراد به نفي الجواز كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة إلا بطهور»^{٢٠٧} وأن يراد به نفي الفضيلة كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» أخرجه أبو داود وصححه.

قوله: ثم نقر نقرتين كنقرات الديك^{٢٠٨}.

أقول: يعني أنه ترك تعديل الأركان، والمراد به تسكين الجوارح في الركوع والسجود والقومة^{٢٠٩} بينهما والقعدة بين السجدين كذا ذكره الإمام المَطْرِزِي في «المغرب»^{٢١٠} وعَوَّل عليه في «التارخانية»^{٢١١} واختير في «الاختيار».

^{٢٠٤} أبو داود في الصلاة برقم ٨١٨.

^{٢٠٥} في (الأصل): «الأعرابي»، وهو تحريف.

^{٢٠٦} «قلنا» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

^{٢٠٧} أخرج المصنف الحديث بالمعنى. وأخرجه ابن ماجه في الطهارة برقم ٢٧١ عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور، ولا يقبل صدقة من غُلُول».

^{٢٠٨} في (أ) (١٦٣٣) هنا زيادة: «من غير فصل».

^{٢٠٩} «القومة» ساقط من (أ) (٣٦١٧)، وينبغي إثباته.

^{٢١٠} «المغرب» للمَطْرِزِي ٤/٦٢.

^{٢١١} «الفتاوى التارخانية» للعالم بن علاء ٥١٠/١.

اعلم؛ أن تعديل الأركان واجبٌ عند أبي حنيفة ومحمد [١٢/أ] على الصحيح، لمواظبته^{٢١٢} صلى الله عليه وسلم على ذلك، وليس بفرض، والدليل عليه إطلاق قوله تعالى: ﴿...اركعوا واسجدوا...﴾^{٢١٣} وأصل الركوع الانحناء، والسجود وضع الجبهة على الأرض، فتعلقت الرُّكْبِيَّةُ بالأدنى منهما، والتقيد بخبر الواحد زيادةً على النص، والزيادة على النص بخبر الواحد تكون نسخًا فيما لا يحتاج إلى البيان، وذا ليس بمُجْمَلٍ فيكون اشتراط الطمأنينة نسخًا، وذا لا يجوز كما تقدّم.

فإن قلت: فما الجواب عن الحديث الذي رواه الأئمة الستة إلا مالكًا عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دخل المسجد، فدخل^{٢١٤} رجل، فصلّى وسلم على النبي فردّ عليه وقال له: ارجع فصلّ فإنك لم تُصَلِّ، فرجع الرجل فصلّى كما كان يصلي حتى فعل ذلك ثلاث مراتٍ والنبي يزيدّه، فقال الرجل: والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا فعلمني فقال له: إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راعياً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، وافعل ذلك في صلاتك كلها»^{٢١٥} قلت: أوجب بأنه إنما أمره بالإعادة لجبر النقصان؛ لتعدّر جبره بسجود السهو؛ لأنه كان عامداً في تركه، وإنما قال له: لم تُصَلِّ، لعدم كمالها وتفاخيش نقصانها، ونحن نأمره بالإعادة وجوباً، على المختار.

روى في «الظهيرية» عن الإمام أبي اليسر: «أن من ترك الاعتدال في الركوع والسجود يلزمه الإعادة، وإذا أعاد يكون الفرض: الثاني دون الأول»^{٢١٦}. وذكر الشيخ الإمام شمس

^{٢١٢} في (أ) (١٦٣٣) هنا زيادة: «النبي».

^{٢١٣} سورة الحج، الآية: ٧٧.

^{٢١٤} في (الأصل) هنا زيادة: «له»، وهو خطأ، والمثبت لفظ الحديث.

^{٢١٥} أخرجه البخاري في الأذان برقم ٩٥، ومسلم في الصلاة برقم ٣٩٧، والنسائي في الافتتاح برقم ٧، وأبو داود في الصلاة برقم ١٥٠، والترمذي في الصلاة برقم ٣٠٣، وابن ماجه في الصلاة برقم ١٠٦٠ جميعهم: عن أبي هريرة بهذا اللفظ. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

^{٢١٦} «الفتاوى الظهيرية» لظهير الدين المُرْغِينَانِي ص ٣٢ ب، مخطوطة في المكتبة السلیمانيّة قسم حاجي بشير آغا برقم ٣١٩.

الأئمة السرخسي: «أنه يلزمه الإعادة، ولم يتعرض أن الفرض هو الثاني^{٢١٧}»^{٢١٨}. وقال ابن الهمام: «ولا إشكال في وجوب الإعادة، إذ هو الحكم في كل صلاة أُدِيَتْ [ب/١٢] مع الكراهة التحريمية، ويكون جابراً للأول؛ لأن الفرض لا يتكرر»^{٢١٩}.

قوله: من غير فصل.

أقول: ^{٢٢٠}الصحيح أنه لا بد من الانتقال؛ إذ لا يتصور السجدة الثانية إلا بالفصل^{٢٢١}، فإنه إذا لم يفصل لا يُعتدّ به إلا عن سجدة واحدة، والفصل المعتبر أن يكون إلى حال القعود أقرب. قال في «الهداية»: «وتكلموا في مقدار الرفع. و[الأصح]^{٢٢٢} أنه إذا كان إلى السجود أقرب لا يجوز؛ لأنه يُعدّ ساجداً، وإن كان إلى الجلوس أقرب جاز؛ لأنه يُعدّ جالساً، فيتحقق السجدة الثانية»^{٢٢٣} انتهى.

وقال في «النهاية»: «رفع الرأس في السجدة^{٢٢٤} ليس بركن، وإنما الركن هو الانتقال، لأنه^{٢٢٥} لا يمكنه أداء الثانية إلا به، إلا أنه لا يمكنه^{٢٢٦} الانتقال إلى الثانية إلا [بعد]^{٢٢٧} رفع الرأس [فلزمه رفع الرأس]^{٢٢٨} ضرورة إمكان الانتقال إلى غيره. حتى لو أمكنه الانتقال من

^{٢١٧} في (ج، أ، ٣٦١٧، أ ١٦٣٣) هنا زيادة: «أو الأول».

^{٢١٨} «فتح القدير» لابن الهمام ٣٠١/١.

^{٢١٩} «فتح القدير» لابن الهمام ٣٠١/١.

^{٢٢٠} في (أ ١٦٣٣) هنا زيادة: «يعني سجد من غير فصل بين السجدين و...».

^{٢٢١} في (أ ١٦٣٣): «ولا بد من الفصل، إذ لا يتصور السجدة الثانية إلا به».

^{٢٢٢} في (الأصل): «والأصل»، والمثبت من (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣) و«الهداية» ٣٣٤/١.

^{٢٢٣} «الهداية» للمرغيناني ٣٣٤/١.

^{٢٢٤} في (الأصل): «في المسجد رفع الرأس»، وهو خطأ، وفي (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «في السجدة رفع الرأس»، والمثبت من (ج).

^{٢٢٥} في (م): «فإنه».

^{٢٢٦} من «أداء...» إلى هنا ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٢٢٧} في (الأصل): «بقدر»، وهو خطأ، والتصويب من (ج، أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣) و«النهاية» للسغناقي ص ٧٥ ب.

^{٢٢٨} «فلزمه رفع الرأس» ساقطة من (الأصل)، وينبغي إثباتها، والمثبت من (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣) و«النهاية» للسغناقي

ص ٧٥ ب.

غير رفع الرأس^{٢٢٩} بأن يسجد على وسادة فأزيلت الوسادة حتى وقع جبهته على الأرض
أجزأه وإن لم يوجد الرفع»^{٢٣٠}. وهكذا قال الشيخ أبوالحسين القُدوري^{٢٣١} في «التجريد»:
«وأما الركوع فالانتقال إلى السجود ممكن من غير رفع الرأس أصلاً، فلا يُجعل رفع
الرأس^{٢٣٢} ركناً»^{٢٣٣} انتهى.

وفي «التتارخانية»: «وعن أبي حنيفة أن الانتقال فرض، وأما رفع الرأس من الركوع
والعود إلى القيام فليس بفرض، وهو الصحيح من مذهبه»^{٢٣٤} انتهى.

اعلم؛ أن الصحيح من الروايات وجوب الطمأنينة في الركوع والسجود ورفع الرأس
عنهما، والقومة والجلسة والطمأنينة فيهما؛ للمواظبة على ذلك كله. والأمر في حديث
المسيء صلواته، فلو ترك المصلي شيئاً منها عمداً أثم، ووجب إعادتها، وإن سهواً فعليه
سجدتا السهو.

^{٢٢٩} من «ضرورة...» إلى هنا ساقطة من (ج)، ويجب إثباتها.

^{٢٣٠} «النهاية» للسغناقي ص ٧٥ ب.

^{٢٣١} وورد في (أ) ٣٦١٧ هنا في ضلْب النَّصِّ ترجمة الإمام القُدوري، وضعناها في التعليق؛ لعدم ورودها في
(الأصل) والنسخ الأخرى، ولكونها خارجة عن عادة المؤلف في الكتاب، وهي: «أحمد بن محمد بن أحمد بن
جعفر بن حمدان أبو الحسن بن أبي بكر القُدوري البغدادي صاحب «المختصر». ولد سنة إثنين وستين وثلاث
مائة، وتفق على أبي عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني. وروى الحديث وكان صدوقاً. وانتهت إليه رئاسة
الحنفية بالعراق، وعظّم عندهم قدره، صنف «المختصر» و«شرح مختصر الكرخي» وصنف كتاب «التجريد»
في سبعة أسفار يشتمل على الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، وكتاب «التقريب» في مسائل الخلاف
بين أبي حنيفة وأصحابه مجرداً عن الدلائل، ثم صنف «التقريب» الثاني وذكر المسائل بأدلتها. وله جزء
حديثي. مات ببغداد يوم الأحد منتصف رجب سنة ثمان وعشرين وأربع مائة».

^{٢٣٢} في (أ) ٣٦١٧، أ ١٦٣٣ هنا زيادة: «عنه».

^{٢٣٣} «التجريد» للقُدوري ٥٣١/٢.

^{٢٣٤} «التتارخانية» للعالم بن علاء ٥٠٨/١.

قوله: ومن غير ركوع.

أقول: لا وَجْهَ لجواز الصلاة من غير ركوع؛ لأنه ركن من أركانها بلا خلاف، ومن ترك ركناً من أركان الصلاة بطلت صلاته [١٣/أ] بلا شك، فهذه الصلاة باطلة بلا شبهة.

قوله: من غير^{٢٣٥} تشهد.

أقول: الظاهر أنه أراد بالتشهد الذكر المعروف، يعني من غير قراءة «التحيات لله» إلى آخرها، لأن نَفْسَ القعود مقدار التشهد فرض عندنا لا يجوز تركه بحال، ويدل على فَرَضِيَّةِ القعود قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا قعد الإمام في آخر صلاته ثم أخذت قبل أن يتشهد فقد تَمَّتْ صلاته» رواه أبو داود^{٢٣٦} والترمذي^{٢٣٧} والبيهقي^{٢٣٨} والدارقطني^{٢٣٩} [١٣/ب] عن عمرو بن العاص رضي الله عنه. وعن علي رضي الله عنه^{٢٤٠}: «إذا قعد قدر التشهد ثم أحدث فقد تَمَّتْ صلاته» عُلِّقَ تمام الصلاة بالقعود^{٢٤١} قرأ التشهد أو لا، فيكون القعود فرضاً.

فإن قلت: لا يلزم من الإتمام فرضيته، لأن الصلاة تكون ناقصة بترك الواجب؟ قلت: أراد به الإتمام من جهة الأركان لا الإتمام من جهة الصفة؛ لأنه عُلِّقَ الإتمام بالفعل دون قراءة التشهد.

فإن قلت: هذا^{٢٤٢} خبر الواحد فكيف يثبت به الفرضية؟ قلت: هذا بيان لمُجْمَلِ الكتاب، والفرضية ثابتة بالكتاب لا بخبر الواحد، وأما قراءة التشهد فالصحيح من المذهب

^{٢٣٥} «من غير» ساقط من (أ) (١٦٣٣).

^{٢٣٦} أبو داود في الصلاة برقم ٧٤، ولفظه: «إذا قضى الإمام الصلاة وقعد فأحدث قبل أن يتكلم فقد تمت صلاته وَمَنْ كَانَ خَلْفَهُ مِمَّنْ أَتَمَّ الصَّلَاةَ».

^{٢٣٧} الترمذي في الصلاة برقم ١٨٨.

^{٢٣٨} البيهقي برقم ٣٨٦٧ ص ١٠٠ عن عمرو بن العاص بلفظ: «إذا أحدث في صلاته بعد السجدة فقد تمت صلاته».

^{٢٣٩} سنن الدارقطني ٣٧٩/١، ولفظه مثل أبي داود إلا أن فيها «يتكلم» بدل «يسلم».

^{٢٤٠} عبارة «عن علي رضي الله عنه» ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٢٤١} في (ج): «بالقعدة».

^{٢٤٢} «هذا» ساقط من (ج)، ويجب إثباته.

أنها واجبة في القَعْدَتَيْنِ. والحجة في عدم فرضيتها قوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود رضي الله عنه حين عَلَّمَهُ التَّشَهُدَ «إِذَا قَلَّتْ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ» عَلَّقَ التَّمَامَ بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ، وَقَدْ أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ التَّمَامَ تَعْلُقُ بِالْفِعْلِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا تَرَكَ الْقَعْدَةَ لَمْ تَجْزِ صَلَاتُهُ، فَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَوْلِ؛ لِيَتَحَقَّقَ التَّخْيِيرُ، فَإِنْ مُوجِبَ التَّخْيِيرِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ الْإِتْيَانُ بِأَحَدِهِمَا.

قوله: وَضَرَطَ فِي آخِرِهِ مِنْ غَيْرِ نِيَّةِ السَّلَامِ.

أقول: السَّلَامُ عِنْدُنَا وَاجِبٌ وَلَيْسَ بِفَرْضٍ وَالِدَلِيلِ عَلَيْهِ مَا رَوَى أَبُو دَاوُدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا قَضَى الْإِمَامُ الصَّلَاةَ وَقَعَدَ وَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَصَلَاةٌ مِنْ كَانَ خَلْفَهُ مِمَّنْ أَتَمَّ صَلَاتَهُ»^{٢٤٣}.

وَرَوَى أَبُو دَاوُدَ^{٢٤٤} وَالتِّرْمِذِيُّ^{٢٤٥} وَالبَيْهَقِيُّ^{٢٤٦} وَالدَّارِقُطَنِيُّ^{٢٤٧} أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا قَعَدَ الْإِمَامُ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ ثُمَّ أَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يَتَشَهُدَ -وَفِي رِوَايَةٍ- قَبْلَ أَنْ يَسَلَّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ».

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَحْدَثَ الرَّجُلُ وَقَدَ جَلَسَ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ قَبْلَ أَنْ يَسَلَّمَ فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ»^{٢٤٨}.

وَرَوَى الدَّارِقُطَنِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ فِي آخِرِ رَكْعَةٍ ثُمَّ أَحْدَثَ الرَّجُلُ مِنْ خَلْفِهِ قَبْلَ أَنْ يَسَلَّمَ الْإِمَامَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ»^{٢٤٩}.

^{٢٤٣} أبو داود في الصلاة برقم ٧٤.

^{٢٤٤} أبو داود في الصلاة برقم ٧٤.

^{٢٤٥} الترمذي في الصلاة برقم ١٨٨.

^{٢٤٦} البيهقي برقم ٣٨٦٧/١.

^{٢٤٧} سنن الدارقطني ٣٧٩/١.

^{٢٤٨} الترمذي في الصلاة برقم ٤٠٨، وقال أبو عسى: هذا حديث إسناده ليس بذلك القوي، وقد اضطربوا في إسناده.

^{٢٤٩} سنن الدارقطني ٣٧٩/١.

وروى أيضًا بإسناده عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أحدث الإمام بعد ما رفع رأسه من آخر سجدة واستوى جالساً تمت صلاته وصلاة من كان^{٢٥٠} خلفه ممن اتّمت به ممن أدرك أول الصلاة»^{٢٥١}.

فإن قيل: قال الترمذي: وهذا الحديث ليس إسناده بالقوي، وقد اضطربوا في إسناده، قال: وفيه عبد الله بن زياد، هو الإفريقي، وقد ضعفه [بعض]^{٢٥٢} أهل الحديث، منهم: يحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل؟ قيل له: قد قوى أمره البخاري، وسكت أبو داود عن هذا الحديث، وهو إذا سكت عن حديث كان عنده حسناً أو صحيحاً، وقد قال: «كل ما ذكرته في كتابي هذا حجة إلا أربعة أحاديث» وليس هذا الحديث منها^{٢٥٣}، قاله النووي في «خلاصته»^{٢٥٤}.

وقد قوّاه ما^{٢٥٥} رواه أبو داود عن القاسم بن مُخَيَّمَةَ قال: أخذ علقمة بيدي [١٤/أ] فقال: أخذ^{٢٥٦} عبد الله بن مسعود بيدي وقال: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فعلمني التشهد وقال في آخره: «إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك»^{٢٥٧}.

قال أبو جعفر الطحاوي: «والذي يدل على أن ترك السلام ليس بمفسد للصلاة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمساً، فلما أُخْبِرَ بِصَنِيعِهِ ثَنَى رِجْلَيْهِ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، فَقَدْ خَرَجَ مِنْهَا إِلَى الْخَامِسَةِ بِلَا تَسْلِيمٍ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ السَّلَامَ لَيْسَ^{٢٥٨} بِرُكْنٍ مِنْ ضَلْبِهَا، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَالِساً^{٢٥٩} بِالْخَامِسَةِ وَقَدْ بَقِيَ عَلَيْهِ مِمَّا قَبْلَهَا سَجْدَةً أَمَا كَانَ

^{٢٥٠} «كان» ساقط من رواية الدارقطني.

^{٢٥١} سنن الدارقطني ٣٧٩/١.

^{٢٥٢} «بعض» ساقط من (الأصل).

^{٢٥٣} «منها» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

^{٢٥٤} وهو كتابه: «خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام»، انظر: ٤٤٨/١.

^{٢٥٥} «قوّاه ما» ساقطة من (أ ٣٦١٧)، وينبغي إثباتها.

^{٢٥٦} «أخذ» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

^{٢٥٧} أخرجه أبو داود في الصلاة برقم ١٨٤.

^{٢٥٨} «ليس» ساقط من (أ ١٦٣٣)، وينبغي إثباته.

^{٢٥٩} في (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «جاء»، وهو تحريف.

ذلك مُفسِّداً للأربع لأنه خَلَطَهن بما ليس من ضَلْبِ الصلاة؟ فلو كان السلام واجباً كوجوب سجدة الصلاة لكان حكمه أيضاً كذلك، ولكنه بخلافه، فثبت أنه واجب وليس بفرض»^{٢٦٠}.

قوله: هذه صلاة أبي حنيفة.

أقول: لا والله! بل هي صلاة القفال؛ لأن مثل هذه الصلاة لا تصدر إلا عن مثله، ولأن الفعل لا يُسند إلا إلى فاعله. معاذ الله أن يكون الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يصلي هذه الصلاة، فإنه كان رضي الله عنه أشدَّ الناس موافقةً للهدى وأكثرهم مجانبةً للهوى، وأما زهده وورعه فخارج عن التعبير، كما اعترف به الموافق والمخالف من غير تكبر. وإن أراد بها ما يجوزُه مذهبه فقولُه باطلٌ ومُدَّعاه عاطلٌ؛ لأن مذهبه ليس كذلك، إلا أن بعضه من لوازم مذهبه، ولوازم المذهب ليست من المذهب، وإنما لو تَبَعْنَا لوازم مذهبهم التي يُسَنَّعُ بها عليهم لأظهرنا ما يَعدِلُ هذا كلُّه ويزيد، لكننا لا نستحسن أن نُنهي عن شيءٍ ونأتي مثله كما قال الشاعر:

لا تَنه عن خُلُقٍ وتأتي مثله ، عارٌّ عليك إذا فعلتَ عظيمٌ. [١٤/ب]

قوله: لأن مثل هذه الصلاة لا يُجوزها ذو دين^{٢٦١}.

أقول: انظر إلى قصد هذا المتعصب المُبطل الهَجَام، وتَجَرُّؤُه لمثل هذا الكلام في حق أعلم علماء الإسلام، فما^{٢٦٢} أجراً^{٢٦٣} لسان هذا الفاسق الطاعن، ولا أدري بأي وجه يلقى الله المُهَيِّمين، حاشا العلماء العارفين بالله أن يطعنوا في الأئمة الأعلام، بل حاشاهم أن يفتابوا أحداً من أهل الإسلام.

^{٢٦٠} «مختصر اختلاف العلماء» للطحاوي ٢٢٢/١.

^{٢٦١} من «قوله: لأن مثل...» إلى هنا ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٢٦٢} في (أ) (١٦٣٣): «فلما»، وهو خطأ.

^{٢٦٣} في (أ) (١٦٣٣): «جرى»، وهو خطأ أيضاً.

قوله: فأنكرت الحنفية ذلك.

أقول: الأمر كما أنكروه، والحل على ما أظهره؛ لأن صاحب البيت أذرى بالذي فيه، وهو معلوم لكل أحد من غير افتقار إلى التنبيه.

قوله: فأمر السلطان نصرانياً يقرأ المذهبتين.

أقول: هذا يدل على الجهالة وضعف اليقين، حيث استشهدوا بالمخالف مع وجود الموافق في الدين، لكن ما فعلوا ذلك إلا لسوء ظنهم بالمسلمين. وكيف قبلوا قول النصراني علينا، وهو غير مقبول القول في المعاملات والديانات بدلالة النص، وهو قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾^{٢٦٤} وأي سبيل أعظم من قبول قوله ونفاذه على المسلم، وإلزامه بشهادته^{٢٦٥} ما لم يكن لازماً، فالنصراني متهم في شهادته^{٢٦٦} بالمال على المسلمين، فكيف فيما كان من أمور الدين، وهم لا يقبلون شهادة النصراني في شيء حتى لا يقبلوها على بعضهم بعضاً، فكيف قبلوها علينا، فالله يحكم بعدله يوم القيامة بيننا.

قوله: فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة.

أقول: إعرض السلطان لا يقدح في مذهب الإمام^{٢٦٧}، فإنه إن [لم]^{٢٦٨} يكن أمياً لا يعرف اسمه كان كغيره من العوام، وإقبال العوام^{٢٦٩} وإدبارهم لا يفيد شيئاً عند أولي الأفهام، وإنما القدح [١٥/أ] في إعرض من هو^{٢٧٠} من أهل الاجتهاد، كالإمام زين الأنام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي^{٢٧١} عليه رحمة رب العباد، فإنه أعرض عن مذهب

^{٢٦٤} سورة النساء، الآية: ١٤١.

^{٢٦٥} في (أ ٣٦١٧): «بشهادة» بدون الهاء، وهو خطأ.

^{٢٦٦} من «ما لم يكن...» إلى هنا ساقطة من (ج)، ويقتضي إثباتها السياق.

^{٢٦٧} في (أ ٣٦١٧): «أبي حنيفة».

^{٢٦٨} «لم» ساقطة من (الأصل)، وينبغي إثباته، والمثبت من (ج)، أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣.

^{٢٦٩} «العوام» ساقطة من (أ ١٦٣٣)، وينبغي إثباته.

^{٢٧٠} «من هو» ساقطة من (أ ١٦٣٣)، ويجب إثباتها.

^{٢٧١} في هامش (أ ٣٦١٧): «أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، كان ثقة نبياً فقيهاً إماماً، وُلد سنة سبع وعشرين وثلاث مائة، صحب المُرزِيّ وتفقه به، ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب. وله كتاب «أحكام القرآن» يزيد

الشافعي، ومذهب أبي حنيفة قلد، ونصر مذهبه وصنّف فيه واجتهد، فجزاه الله تعالى عتاً وعن جميع^{٢٧٢} المسلمين خير الجزاء، وحشّرنا بكرمه في زمرة مع الأجيّة والأصدقاء.

اعلم؛ أن هذه الحكاية بلا ارتياب، لا مناسبة لها لما صنّف لأجله الكتاب، فإن العالم لا يستدل على الحق إلا بالحق^{٢٧٣} المبين، ككتاب رب العالمين، وسنة سيد المرسلين، وآثار الصحابة والتابعين، لا بالحكايات المصنوعة الباطلة، والروايات الموضوعة العاطلة، مع أنهم وإن أوردوا هذه الحكاية للانتصار، لكن فيها عليهم كلُّ الشناعة والعار، فإنهم نسبوا صاحبهم إلى فعل المُسَاخر والمجان. حيث^{٢٧٤} استعدّ للضراط بين ملأ من الأعيان، فصيّر نفسه بفعله ضحكةً للعالمين، وأقبح من ذلك استهزاؤه بأحد أركان الدين، فالله يحكم بيننا وبينه وهو خير الحاكمين.

على عشرين جزءاً، وكتاب «معاني الآثار» و«المختصر» في الفقه، وشرح «الجامع الكبير» و«الصغير»، وله «كتاب الشروط الأوسط»، وله «المحاضر والسيجالات» و«الوصايا والفرائض»، وله «كتاب تاريخ كبير» و«مناقب أبي حنيفة»، وله «تفسير القرآن» ألف ورقة، وله «النوادر الفقهية» عشرة أجزاء وغيرها. توفي مستهلاً ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة وقد بلغ الثمانين.

^{٢٧٢} «جميع» ساقط من (أ) (١٦٣٣).

^{٢٧٣} «إلا بالحق» ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٢٧٤} في (أ) (١٦٣٣): «جئت»، وهو تحريف.

فصل [في بعض مناقب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه]

فلنختم الكلام ببعض مناقب هذا الإمام، بعون الله المَلِك العَلام.

منها: أنه لقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم وروى عنهم.

واتفق على ذلك الموافق والمخالف، وإن وقع الاختلاف في عَدِّهِم، فمنهم من قال: ستة وامرأة، ومنهم من قال: سبعة وامرأة، ومنهم من قال: أكثر من ذلك، ومنهم من قال: أقل.

فأما من قال بالأوّل فدلّيله ما رواه الإمام أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: «سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه [١٥/ب] يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلّم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^{٢٧٥}». ^{٢٧٦}

وعنه رضي الله عنه قال: «حججت مع أبي سنة ست وتسعين، وعمري ستة عشر سنة، فإذا أنا بشيخ قد اجتمع الناس عليه، فقلت لأبي: من هذا الرجل؟ فقال: هذا رجل قد صحّب النبي صلى الله عليه وسلّم يقال له عبد الله بن الحارث^{٢٧٧} بن جَزء الزبيدي، فقلت له: أي شيء عنده، فقال: أحاديث سمعتها من النبي صلى الله عليه وسلّم فقلت: قدّمني إليه حتى أسمع منه، فتقدّم بين يدي فجعل يُفَرِّج^{٢٧٨} الناس حتى دَنَوْتُ منه، فسمعت^{٢٧٩} يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلّم يقول: «من تَفَقَّه في دين الله كَفاه الله هَمَّهُ، وورّقه من حيث لا يحتسب»^{٢٨٠}.

^{٢٧٥} ابن ماجه في المقدمة برقم ٢٢٤ عن أنس بن مالك: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمثل الخنازير الجوهز واللؤلؤ والذهب».

^{٢٧٦} «المُسْتَد» لإبي البقاء القرشي ص ٢٥ ب، «المناقب» للخوارزمي ص ٣٠.

^{٢٧٧} في (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «الحريث»، وهو تحريف، هو: عبد الله بن الحارث بن جزء بن عبد الله بن معدي كرب بن عمرو بن عسم بمهملتين، وقيل: بالصاد بدل السن ابن عمرو بن عويج بن عمرو بن زيد الزبيدي، «الإصابة في تمييز الصحابة» للحافظ حجر العسقلاني ص ٢٩١ بيروت ١٣٢٨.

^{٢٧٨} في (أ ٣٦١٧) هنا زيادة «عني».

^{٢٧٩} في هامش (الأصل): «سمعت النبي صلى الله عليه وسلّم يقول»؛ في (أ ١٦٣٣) هنا زيادة: «يقول: سمعت».

^{٢٨٠} «المناقب» للصيمري ص ٢، و«المستد» لأبي البقاء القرشي ص ٢٥ أ، «المناقب» للخوارزمي ص ٢٨.

وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت جابراً^{٢٨١} يقول: جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ما زُزقت ولدًا قط، ولا وُلدَ لي، قال: أين أنت من كثرة الاستغفار، وكثرة الصدقة ترزق بها الولد، قال: فكان الرجل يُكثر الصدقة ويكثر الاستغفار، فوُلدَ له سبعة ذكور^{٢٨٢}». ^{٢٨٣}

وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من بنى مسجدًا ولو كمُفْحَصِ قَطَاةِ بَنِي اللَّهِ له بيتًا في الجنة»^{٢٨٤}». ^{٢٨٥}

وعنه رضي الله عنه قال: «سمعت وائِلةَ بنِ الأسقع الأشجعي^{٢٨٦} رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تُظهِرَنَّ شِمَاتَةَ لِأَخِيكَ، فيعافيه الله وَيَتَلِيكَ»^{٢٨٧}». ^{٢٨٨}

وعنه رضي الله عنه: «قال ولدت^{٢٨٩} سنة ثمانين، وقَدِمَ عبد الله بن أنس^{٢٩٠} صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكوفة سنة أربع وتسعين، ورأيتُه وسمعت منه وأنا ابن أربع عشرة سنة، يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «حُبُّكَ الشَّيْءَ [١٦/أ] يُغْوِي وَيُصِمْ»^{٢٩١}». ^{٢٩٢}

^{٢٨١} في (أ) (١٦٣٣): «جائزاً»، وهو تحريف.

^{٢٨٢} في «المستند»: «تسعة ذكور».

^{٢٨٣} «المستند» ص ٢٥ ب، «المناقب» للخوارزمي ص ٣٠.

^{٢٨٤} ابن ماجه في المساجد والجماعات برقم ٧٣٧، وأحمد ١/٦١.

^{٢٨٥} «المستند» ص ٢٥ أ-٢٥ ب، «المناقب» للخوارزمي ص ٣١.

^{٢٨٦} في (أ) (١٦٣٣): «الأسجعي»، وهو تصحيف.

^{٢٨٧} الترمذي في صفة القيامة والرفائق والورع برقم ٢٥٠٦ وقال أبو عسى: هذا حديث حسن غريب.

^{٢٨٨} «المستند» ص ٢٥ ب، «المناقب» للخوارزمي ص ٣٢.

^{٢٨٩} «ولدت» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

^{٢٩٠} في «مسند أبي حنيفة» لمحمد الخوارزمي ٢٤/١: «أنيس».

^{٢٩١} أبو داود في الأدب برقم ٥١٣٠، وأحمد ٥/١٩٤.

^{٢٩٢} «المستند» ص ٢٥ أ، «المناقب» للخوارزمي ص ٣١.

وعنه رضي الله عنه: «قال سمعت عائشة بنت عَجْرَدَ رضي الله عنها تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أكثر جند الله في الأرض الجَزَاءُ، لا آكله ولا أُخْرِمُه»^{٢٩٣}»^{٢٩٤} فهؤلاء ستة رجال من الصحابة وامرأة من الصحابيات روى عنهم ورآهم وسمع منهم. ولقد أجاد من نظم هذين البيتين وضمَّتهما ذَكَرَ من روى عنه الإمام من الصحابة حيث قال:

أبو حنيفة زين التابعين روى عن جابر وابن جَزْرٍ والرِّضَى أنس

ومعقل^{٢٩٥} وحرث ثم وائلة وبنْت عَجْرَدَ علم الطيبين قِس^{٢٩٦}

اعلم أن الحديث الأول: رواه ابن ماجه^{٢٩٧} في «سننه» عن أنس مرفوعاً، والطبراني في «الكبير»^{٢٩٨} و«الأوسط»^{٢٩٩} عن ابن مسعود مرفوعاً، ورواه أيضاً عن أبي سعيد الخدري وعن ابن عباس مرفوعاً، والحديث الرابع: رواه ابن ماجه^{٣٠٠} عن أنس، والإمام أحمد^{٣٠١} وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن علي، ورواه الإمام أحمد^{٣٠٢} عن عثمان، ورواه الطبراني^{٣٠٣} عن ابن عباس، والحديث الخامس: رواه الترمذي^{٣٠٤} عن وائلة بن الأسقع مرفوعاً، ولفظه «لا تُظْهِرَنَّ الشَّامَةَ لِأَخِيكَ فِيرْحَمَهُ اللهُ وَبِيتْلِيكَ»، والحديث السادس: رواه الإمام أحمد^{٣٠٥} والبخاري

- ٢٩٣ ابن ماجه في الصيد برقم ٣٢١٩.
- ٢٩٤ «المستند» ص ٢٥ ب، «المنقب» للخوارزمي ص ٣٤.
- ٢٩٥ وأما من قال: أنه لقي سبعة من الصحابة فألحق بهؤلاء السنة معقل بن يسار المزني، «مسند أبي حنيفة» ٢٤/١.
- ٢٩٦ في (الأصل، ج، أ ٣٦١٧): «قبس»، وهو تحريف، والتصويب من (أ ١٦٣٣).
- ٢٩٧ ابن ماجه في المقدمة برقم ٢٢٤.
- ٢٩٨ «المعجم الكبير» للطبراني عن ابن مسعود برقم ١٠٤٣٩ ١٠/١٩٥.
- ٢٩٩ «المعجم الأوسط» للطبراني عن ابن عباس برقم ٤١٠٨ ٥/٦٢؛ وعن أبي سعيد الخدري برقم ٨٥٦٢ ٩/٢٥٨.
- ٣٠٠ ابن ماجه في المساجد والجماعات برقم ٧٣٧.
- ٣٠١ وأحمد ٦١/١.
- ٣٠٢ في (ج) هنا زيادة: «أيضاً».
- ٣٠٣ «المعجم الأوسط» للطبراني عن ابن عباس برقم ٨٤٧١ ٩/٢١٦، ولفظه «من بنى مسجدا يراه الله بنى الله له بيتا في الجنة، فإن مات من يومه عُفِرَ له، ومن حفر قبراً يراه الله بنى الله بيتاً في الجنة، وإن مات من يومه عُفِرَ له».
- ٣٠٤ الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع برقم ٢٥٠٦.
- ٣٠٥ أحمد ١٩٤/٥.

في «تاريخه» وأبو داود^{٣٠٦} عن أبي أيوب مرفوعاً، والحديث السابع: رواه ابن ماجه^{٣٠٧} عن سلمان مرفوعاً، فهذه متابعة من هؤلاء الأئمة لما رواه الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه وعنهم أجمعين.

وأما من قال إنه سمع ثمانية من الصحابة فألحق بهم أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، والدليل على ذلك ما ذكره الإمام حافظ الدين النسفي في تفسيره المسمى بـ«المدارك» في سورة بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿...عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾^{٣٠٨} روي أن أبا حنيفة رضي الله عنه سُئِلَ عنه فقال: حدثني أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: «أن ذلك المقام هو الشفاعة، أو هو مقام يُغَطَّى فيه لواء الحمد»، فيه دليل ظاهر على سماع أبي حنيفة من أبي سعيد فقد صرح بالسماع منه، والله أعلم^{٣٠٩}.

ومنها: أنه اجتهد و أفْتى في زمن كبار التابعين، وناظرهم^{٣١٠}.

منهم: الشعبي، وطاوس، وعطاء، وغيرهم من علماء الدين،^{٣١١} ولقد كان منهم، رضي الله عنه وعنهم أجمعين.

عن محمد بن سلام، قال: سمعت أبا معاوية الصيرفي يقول: كان أشياخنا يُفْتُونَ وَيَهَابُونَ، فإذا وافق فُتِيَاهُمْ فُتِيَا أَبِي حَنِيفَةَ سُرُّوا بِذَلِكَ^{٣١٢} قلت: من هم؟ قال: منهم الأعمش.

وعن الإمام أبي يوسف، قال: لقيت الأعمش فقال لي: تُصَاحِبُ هَذَا الَّذِي يَخَالِفُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ؟ قَالَ قُلْتُ لَهُ: فِيمَ يَخَالِفُهُ؟ قَالَ قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: بَيْعُ الْأُمَّةِ طَلَاقُهَا، وَصَاحِبُكَ يَقُولُ: لَيْسَ بَيْعُ الْأُمَّةِ طَلَاقُهَا. فَقُلْتُ لَهُ: أَنْتَ حَدَّثْتَنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

^{٣٠٦} أبو داود في الأدب برقم ٥١٣٠.

^{٣٠٧} ابن ماجه في الصيد برقم ٣٢١٩.

^{٣٠٨} سورة الإسراء، الآية: ٧٩.

^{٣٠٩} تفسير «المدارك» للنسفي ١٥٨/٣.

^{٣١٠} «ناظرهم» ساقط من (الأصل، ج، أ، ١٦٣٣).

^{٣١١} في (الأصل، ج، أ، ١٦٣٣) هنا زيادة: «ناظرهم».

^{٣١٢} «بذلك» ساقط من (ج).

وسلم «أنه لم يجعل بيع الأمة طلاقاً»^{٣١٣}، قال الأعمش: وأبي حديث ذلك؟ قال قلت: حدثنا إبراهيم النخعي، عن الأسود، عن عائشة بنت الصديق رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم خيّرَ بَريرةَ»، فقال أبو يوسف: لو كان بيع الأمة طلاقاً لَمَّا كان للتخيير معنى؛ لأن عائشة رضي الله عنها كانت اشترتها، فلو كان بيعها طلاقاً لَمَّا خيّرَها النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الأعمش: يا يعقوب هذا في هذا؟ قلت: نعم. وفي رواية: إن الأعمش قال عند ذلك: إن أبا حنيفة لَحَسَنُ المعرفة بمواضع الفقه الدقيقة، و[غوراً]^{٣١٤} غوامض العلوم الخفية.

وعن بشر بن يحيى عن جرير قال: سمعت الأعمش، وقد جاء رجل يسأله عن مسألة، فقال: عليك بأهل تلك الحلقة، [١٧/أ] فإنهم إذا وقع لهم مسألة لا يزالون يُدِيرُونَهَا حتى يُصَيِّبُونَهَا. يعني حلقة أبي حنيفة رضي الله عنه.

وعن أبي بكر بن عيَّاش قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: صحبت الشَّعْبِيَّ في السفينة، فقال: لا نذَرُ في معصية ولا كفارة فيه، فقلت له: إن الله تعالى يقول: ﴿وإنهم ليقولون مُنْكَرًا^{٣١٥} من القول وزوراً﴾^{٣١٦}، وقد أوجب الله فيه الكفارة، فقال: أقيَّاش أنت؟»^{٣١٧}.

ومنها: أن كبار العلماء رَوَوْا عنه.

من ذلك ما رواه الإمام أبو عبد الله^{٣١٨} محمد بن يعقوب الحارثي البخاري في كتاب «الكشف» قال: لو لم يُسْتَدَلَّ على فضل أبي حنيفة إلا برواية الكيبار عنه لكفَى، كعمرو بن

^{٣١٣} من «وصاحبك يقول ليس» إلى هنا ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٣١٤} في (الأصل): «غزراً»، وهو تحريف، والتصويب من (أ) ٣٦١٧، أ ١٦٣٣)، الغور: العمق، القعر انظر مادة «غار»، المعجم الوسيط ص ٦٦٦.

^{٣١٥} «منكراً» ساقط من (ج)، ويجب إثباته.

^{٣١٦} سورة المجادلة، الآية: ٢.

^{٣١٧} «المناقب» للصيمري ص ٦٩.

^{٣١٨} «الله» ساقط من (الأصل)، وهو خطأ.

دينار، فإنه من مشايخ أبي حنيفة ومن كبار العلماء. وقد روى عنه هو^{٣١٩} ونُظَرَأَهُ مثل عبد الله بن المبارك، ويزيد بن هارون.

قال محمد بن إسماعيل البخاري صاحب «الصحیح» في كتابه «التاريخ»: «روى عن أبي حنيفة عبّاد بن العوّام، وهيثم^{٣٢٠} بن حبيب الصّرف الكوفي^{٣٢١}، ووکیع بن الجراح وهَمّام بن خالد، وأبو معاوية الضير، وداود الطائي، وابن جريج، وعبد الله بن يزيد المُقرئ؛ روى عنه تسع مائة حديث، وشريك بن عبد الله^{٣٢٢}».

وروى عنه عبد العزيز بن أبي رواد، وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، وسفيان بن عيينة، وفُضَيْل بن عِيَاض، وحمزة بن حبيب الزيات المُقرئ؛ [روى عنه الكثير من الحديث، وعاصم بن أبي التَّجُود المُقرئ]؛^{٣٢٣} وهو شيخه في القراءات^{٣٢٤}، وكان يسأله [يأخذ بقوله]^{٣٢٥}، ويقول: جزاك الله خيراً يا أبا حنيفة أتيتنا صغيراً وأتيناك كبيراً. وروى عنه داود بن عبد الرحمن^{٣٢٦} العطار المكي الشهير بأبي سليمان؛ وروى عنه أبو حنيفة أيضاً.

وذكر الإمام اسماعيل الأوغاني عن الإمام موفق الدين أحمد المكي الخطيب الخوارزمي: «أن الذين رَوَوْا عن الإمام أبي حنيفة^{٣٢٧} من كبار العلماء تسع مائة وثمانون^{٣٢٨} رجلاً [١٧/ب] كلهم من مشايخ المسلمين رضي الله تعالى عنه وعنهم أجمعين».

^{٣١٩} في (أ ٣٦١٧): «مر»، وهو تحريف.

^{٣٢٠} في (الأصل، ج، أ ١٦٣٣): «هشيم»، وهو تحريف، الهيثم بن حبيب وهو: الهيثم بن أبي الهيثم الصيرفي في الكوفي أخو عبد الخالق بن حبيب، تهذيب التهذيب للمحافظ حجر العسقلاني ٩١/١١ بيروت ١٣٢٧.

^{٣٢١} «ابن حبيب الصراف الكوفي» ساقط من (ج)، «الصراف الكوفي» ساقط من (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣).

^{٣٢٢} «وشريك بن عبد الله» ساقط من (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣).

^{٣٢٣} عبارة «روى عنه الكثير من الحديث، وعاصم بن أبي التَّجُود المُقرئ» ساقطة من (الأصل)، والتصويب من باقي النسخ.

^{٣٢٤} في (ج): «القرآن»، وهو خطأ.

^{٣٢٥} في (الأصل): «يأخذ عنه».

^{٣٢٦} في هامش (ج): «عبد الرحمن».

^{٣٢٧} في (أ ٣٦١٧) هنا زيادة: «أنه»، وهو خطأ.

^{٣٢٨} في (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «ثلاثون».

ومنها: أنه تَلَمَّدَ عند أربعة آلاف من شيوخ أئمة التابعين.

وما وصل إلى هذا العدد مشايخُ أحدٍ غيرُه من المجتهدين، عَدَّ الحافظ ابن حجر العسقلاني في «مناقب الإمام الشافعي» مشايخه فَبَلَّغُوا سبعة وسبعين شيخاً، ثم قال: وهؤلاء شيوخه الذين نَقَلَ عنهم العلم من الفقه و الحديث والأخبار، سمع منهم بمكة، والمدينة، واليمن، والعراق، ومصر» انتهى.

وذكر الإمام النووي في «تهذيب الأسماء»: «أن مشايخ الإمام مالك تسع مائة شيخ منهم ثلث مائة من التابعين، وست مائة من تابعيهم» انتهى.

وذكر الخطيب الخوارزمي وإسماعيل الأوغاني عن الإمام أبي عبد الله بن أبي حفص الكبير أنه قال: «عَدَدْنَا مشايخ الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه بمحض جماعة من أصحاب مذهبنا وجماعة من أصحاب الشافعي فبلغوا أربعة آلاف شيخ»^{٣٢٩}.

قال الأوغاني: «وقد صنف في ذلك جماعة من العلماء وعَدُّوهم ورَتَّبُوهم على ترتيب حروف المعجم وجعلوا في مجلد ضخمة» انتهى. ولاغزو^{٣٣٠} من ذلك؛ فإنه أدرك عصر الصحابة وكبار التابعين والقريبي^{٣٣١} العهد بزمان نبوة سيد المرسلين، فلا يُتَكَبَّرُ ذلك إلا مُكَايَرًا مُعَانِدًا أو جاهل أو حاسد، عافانا الله تعالى من ذلك؛ فإنه لاشك من المَهَالِكِ^{٣٣٢}.

ومنها: أنه اتفق له من الأصحاب الكرام ما لم يتفق لأحد من بعده من الأئمة الأعلام.

قال الخطيب الخوارزمي في ترجيح مذهب الإمام أبي حنيفة على سائر المذاهب: «هو إمام الأئمة، وسراج الأمة، صَحُّمُ الدُّشَيْعَةِ، السابق إلى تدوين علم الشريعة، أيده الله تعالى بالتوفيق والعصمة، فجمع من الأصحاب والأئمة، عصمةً منه تعالى لهذه الأمة، ما لم يجتمع في عصر من الأعصار ولا [١٨/أ] في قَطْرِ من الأقطار»^{٣٣٣}.

^{٣٢٩} «المناقب» للخوارزمي ص ٣٧.

^{٣٣٠} الغزو: بمعنى العجب/ مادة غرأ، المعجم الوسيط ص ٦٥١.

^{٣٣١} في (الأصل) والنسخ كلها: القريبيين العهد، وهو خطأ.

^{٣٣٢} في (أ) (٣٦١٧): «الهالكين»، وهو تحريف.

^{٣٣٣} «المناقب» للخوارزمي ص ٣٩٠.

وقال الإمام أبوالبقاء أحمد بن الضياء العدوي القرشي المكي قاضي مكة المشرفة في كتابه «المُسْتَدَد»^{٢٣٤}: «قد قرأت بخط سيدي وأستاذي ووالدي عن الإمام سيف الأئمة السابلي أنه قال: اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة تَلَمَذَ على أربعة آلاف شيخ من شيوخ التابعين، وَتَفَقَّهُ عنده أربعة آلاف من أئمة المسلمين، ولم يُفْتِ بلسانه ولا بقلمه حتى أَمُرُوهُ. فجلس في مجلس في جامع الكوفة، فاجتمع معه ألف رجل من أصحابه أَجَلَّهُمْ وَأَفْضَلُهُمْ أربعون رجلاً قد بلغوا حدَّ الاجتهاد فَفَقَّرَ بَهُمْ وَأَدْنَاهُمْ، وإذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم^{٢٣٥}، فسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عندهم ويناظرهم شهراً وأكثر حتى يستقرَّ أحد الأقوال فيثبتهُ أبو يوسف القاضي حتى أثبت الأصولَ كُلَّهَا على هذا المنهاج شوري، لا أنه تفرد بذلك كغيره من الأئمة.

ويدل على ذلك ما روى الخطيب عن أبي كرامة أنه قال: كنا عند وكيع بن الجراح يوماً فقال رجل: أخطأ أبو حنيفة فقال وكيع: وكيف يُقَدِّرُ أبو حنيفة أن يخطيء ومعه مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر في قياسهم واجتهادهم، ومثل يحيى^{٢٣٦} بن أبي زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل بن علي في حفظهم للحديث ومعرفتهم، ومثل قاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود في معرفته^{٢٣٧} بالنحو واللغة، وداود الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما، وعبد الله بن المبارك في معرفته بالتفسير والأحاديث والتواريخ، فمن كان أصحابه وجلساؤه هؤلاء كيف يخطيء وهو بينهم، وكلُّ منهم يُثني عليه، لأنه وإن أخطأ هو رَدُّوه إلى الحق والصواب [١٨/ب] ثم قال وكيع: مثل الذي يخالف هذا كالأنعام بل هو أضلُّ سبيلاً. فمن زعم أن الحق مع من خالف أبا حنيفة رضي الله عنه حيث وضع المذهب وحده؛ أقول^{٢٣٨} ما قال الفَرَزْدَقُ^{٢٣٩} للجريز:

^{٢٣٤} في جميع النسخ: «المسند»، والصواب: «المُسْتَدَد»، هكذا سماه مؤلفه في مقدمة الكتاب: «المستند مختصر المسند»، وأصل الكتاب لأبي المؤيد الخطيب الخوارزمي، ومنه نسخة في المكتبة السليمانية قسم رئيس الكتاب برقم ٢٥٥، كتبت سنة ١١٢٤ في ١١٨ ورقة.

^{٢٣٥} في (أ) (٣٦١٧): «جاورهم»، وهو تصحيف.

^{٢٣٦} في (أ) (١٦٣٣) هنا زيادة: «بن زكريا».

^{٢٣٧} من «ومثل قاسم بن معن...» إلى هنا ساقطة من (أ) (٣٦١٧)، وينبغي إثباتها.

^{٢٣٨} في (أ) (٣٦١٧) هنا زيادة: «له».

«أولئك آبائي فحجّني بمثلهم إذا جمّعنا يا جريرُ المَجَامِعِ»^{٣٤٠}

قال صاحب «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»: «فقد ذكر في «كتاب التعليم»^{٣٤١} أنه روى عن أبي حنيفة ونقل مذهبه نحو من أربعة آلاف نفرٍ، ولا بد من أن يكون لكل واحد منهم أصحابٌ وهلمَّ جرّاً»^{٣٤٢} انتهى.

ومنها: أنه أول من دَوَّنَ علم الفقه ورَتَّبَهُ وجعله أبواباً مُبَوَّبَةً وكتباً مرتبة.

قاس المسائل، واشتقراً الدلائل، واستنبط المعاني، واستحكم المباني، وحلَّ العقال للعقول، ورَدَّ الفصول^{٣٤٣} إلى الأصول. بدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بالزكاة، ثم بالصوم، ثم بسائر العبادات، ثم بالمعاملات^{٣٤٤}. ثم ختم بالمواريث.

وإنما بدأ بالطهارة لأنها شرط الصلاة، ثم بالصلاة؛ لأنها أهم العبادات، وإنما ختم بالمواريث؛ لأنها آخر أحوال الإنسان^{٣٤٥} وإنما فعل ذلك خوفاً من دُروس العلم بذهاب العلماء، واتخاذ الناس الجهال رؤوساً كما قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً [ينتزعه من العباد]^{٣٤٦} ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^{٣٤٧} رواه الشيخان والإمام أحمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما.

^{٣٣٩} في (أ) (٣٦١٧): «فرردق»، وهو تصحيف.

^{٣٤٠} انظر: «المستند» لأبي البقاء ص ٧ ب-٨ أ.

^{٣٤١} مقدمة «كتاب التعليم» للسندي ص ٣٣١.

^{٣٤٢} «الجواهر المضية» للقرشي ٥/١.

^{٣٤٣} «ورد الفصول» ساقطة من (ج).

^{٣٤٤} من «ثم بالزكاة.....» إلى هنا ساقطة من (ج).

^{٣٤٥} في (أ) (٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «الناس».

^{٣٤٦} ما بين المعقوفتين زيادة من (ج).

^{٣٤٧} البخاري في العلم برقم ٣٤، ومسلم في العلم برقم ٢٦٧٣، والترمذي في العلم برقم ٢٦٥٢، وابن ماجه في المقدمة برقم ٥٢، قال أبو عسى: هذا حديث حسن صحيح. ولكن الحديث عن عمرو بن العاص في جميع الروايات.

قال الشيخ الإمام أبو الحسين^{٣٤٨} القُدوري في «شرح مختصر أبي الحسن الكرخي»: «أول من دَوَّنَ الفقه ووضع فيه كتاباً ورَتَّبَهُ أُوْبَابًا [١٩/أ] أبو حنيفة رضي الله عنه»، قال: «وهو أيضا أول من وضع كتاب الفرائض ورتبه، وأول من وضع كتاب الشروط وصنّفه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾^{٣٤٩}»^{٣٥٠} فأخبر سبحانه أنه معلّمٌ للشروط، وهو علّمٌ لا ينفرد^{٣٥١}، وإنما يتفرّع على مسائل كتب الفقه، فصحتها تدل على صحته.

والدليل على أنه أول من وضع علم الشروط ما روى أبو سليمان^{٣٥٢} الجوزجاني^{٣٥٣} تلميذ محمد بن الحسن الشيباني، قال: «قال لي أحمد بن عثمان بن عبد الله قاضي البصرة: نحن أبصر^{٣٥٤} بالشروط من أهل الكوفة، فقلت له: إن الانصاف بالعلماء أحسن، إنما وضع هذا أبو حنيفة، وأنتم زدتهم ونقصتم وحسّستم^{٣٥٥} الألفاظ، ولكن هأنذا شروطكم وشروط أهل الكوفة قبل أبي حنيفة، فسكت. ثم قال: التسليم للحق أولى من المجادلة في الباطل».

والدليل على أن العلماء بعد أبي حنيفة [أتبعوه]^{٣٥٦} وزادوا ونقصوا، لا أنهم وضعوا ابتداءً: ما حكى أن بعض الشافعية في زمن المُزني كان ينقص من أبي حنيفة رضي الله عنه، فبلغ ذلك المُزني، فقال له: ما لك وأمرؤ سلّم له العلماء ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسألهم رُبْعَهُ، فقال الرجل: كيف ذلك يا إمام؟ فقال: العلم نصفه سؤال^{٣٥٧} ونصفه جواب، فالنصف

^{٣٤٨} في (أ) (٣٦١٧): «الحسن»، وهو خطأ.

^{٣٤٩} سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٨٢.

^{٣٥٠} «شرح مختصر الكرخي» للقُدوري ص ١ ب من نسخة داماد إبراهيم باشا في المكتبة السليمانية برقم ٥٦٣، كتبت سنة ٥٣٥.

^{٣٥١} في (الأصل): «ينفرد به»، والتصويب من باقي النسخ.

^{٣٥٢} في هامش (أ) (٣٦١٧): «موسى بن سليمان ممن أخذ الفقه عن محمد بن الحسن وروى كتبه. وعرض عليه المأمون القضاء فامتنع».

^{٣٥٣} في (ج)، أ (٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «الجزجاني»، وهو خطأ، والتصويب من (الأصل) و«المناقب» للصيمري ص ١٥٤.

^{٣٥٤} في (أ) (٣٦١٧): «أبصرنا».

^{٣٥٥} «وحسستم» ساقط من (أ) (١٦٣٣).

^{٣٥٦} في (الأصل، ج، أ ١٦٣٣): «أتبعه»، والتصويب من (أ) (٣٦١٧).

^{٣٥٧} في هامش (ج): «سؤال».

الأول قد اقتص به أبو حنيفة لم يشاركه فيه أحدٌ وأما النصف الآخر فهو يقول: كلُّه له^{٣٥٨} لأنه يقول: أصاب في اجتهاده، وغيره يقول: المجتهد يخطيء ويصيب، وقد أصاب في بعض وأخطأ في بعض. فقد سلّموا له ثلاثة أرباع العلم كما ترى، وهو لا يسلم لهم ربه. فتاب الرجل عما كان عليه. قال الشيخ أكمل الدين [١٩/ب] تغمده الله برحمته ولعل هذا معنى قول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «الناس عيالٌ على^{٣٥٩} أبي حنيفة في الفقه».

وتقديم الأقدم في الاستنباط أولى؛ لأنه هو الذي أخذ من المأخذ ما أخذ، وعَضَّ^{٣٦٠} عليها بالأضراس والنواجذ، وغيره التَّقَطَّ من^{٣٦١} أقلامه ما^{٣٦٢} سقط، وحاز^{٣٦٣} ما أفرط منه إن فرط، وهذا أمر يعرفه ذو التحصيل فلا يحتاج إلى دليل ولا تعليل، وكفى استئناساً وتنبهاً بما أنشده الحريري^{٣٦٤} في «مقاماته»، الذي حاز قَصَبَاتِ^{٣٦٥} السَّبَقِ في مقالاته:

«فلو قبل مبكاها بكيث صباية لسعدى شفيت النفس قبل التندم

ولكن بكتّ قلبي فهَيِّج لي البكا بكاها فقلت الفضل للمتقدم»^{٣٦٦}

انتهى كلامه، وروى الصيمري مسنداً عن أبي عبيدة أنه قال: «سمعت الشافعي يقول: من أراد أن يعرف الفقه فليزِم أبا حنيفة وأصحابه، فإن الناس كلهم عيال عليه في الفقه»^{٣٦٧}.

وذكر^{٣٦٨} في كتاب «ربيع الأبرار» في باب العلم: «أن أربعة لم يُسَبِّقُوا ولم يُلْحَقُوا: أبو حنيفة في فقهه، والخليل في نحوه، والجاحظ في تأليفه، وأبو تَمَّام في شعره»^{٣٦٩}.

^{٣٥٨} «له» ساقط من (أ ١٦٣٣)، وينبغي إثباته.

^{٣٥٩} «على» ساقط من (ج).

^{٣٦٠} في (أ ١٦٣٣): «غص»، وهو تصحيف.

^{٣٦١} في (أ ٣٦١٧): «بأمره» وفي (أ ١٦٣٣): «ما من»، وكلاهما تحريف.

^{٣٦٢} «ما» ساقط من (أ ١٦٣٣)، وينبغي إثباته.

^{٣٦٣} في (أ ١٦٣٣): «جاز»، وهو تصحيف.

^{٣٦٤} في (ج): «الجريري»، وهو تصحيف.

^{٣٦٥} في (ج): «قضايا»، وهو تصحيف.

^{٣٦٦} «مقامات الحريري» ص ١٣.

^{٣٦٧} انظر «المناقب» للصيمري ص ٢٧.

وذكر في كتاب «مفيد العلوم»: «أن أربعة لم يُسَبِّقُوا: أبو حنيفة في فقهه، والخليل في رويته، والجاحظ في تأليفه، وأبو تمام في شعره».

قال الإمام أبو الحسين القدوري: «إذا وفق الله من ابتداء بوضعها فالظاهر أنه يوفقه للصحيح فيها^{٣٧٠}، ويستحيل أن يضمن الله تعالى حفظ الشريعة ويأمر بتعلمها والتفقه فيها، ثم يكون المبتدئ بوضعها على غير الحق» انتهى.

وذكر^{٣٧١} في كتاب «العناية في شرح الهداية»: «إن المسائل التي دونها أبو حنيفة ألف ألف ومائتا ألف وسبعون ألفاً ونيفاً»^{٣٧٢} انتهى.

وقال بعض^{٣٧٣} العلماء^{٣٧٤}: ولعل [٢٠/أ] هذه المسائل التي ذكرها هي أصول المسائل وأمهااتها ورؤوسها، أما المسائل المتفرعة على الأصول المذكورة فهي لا تُعَدُّ ولا تُخصى، ولا يشتوعبها جامع وإن استقصى، انتهى.

ولقد جمعت كتبه من أجناس العلوم ما لا يجمعها غيرها، واختوت على أنواع من دقائق النحو والحساب والمسائل العويصة^{٣٧٥} التي تحيّر^{٣٧٦} أصحاب الجبر^{٣٧٧} والمقابلة وفنون الحساب في استخراجها.

قال الإمام الرازي في «شرح الجامع الكبير»: «كنت أقرأ بعض مسائل «الجامع الكبير» على بعض المُبَرِّزين^{٣٧٨} في النحو- قيل: هو أبو عليّ الفارسي- فكان يتعجب من تغلغل

٣٦٨ في (ج): «وروى».

٣٦٩ «ربيع الأبرار ونصوص الأخبار» للزمحشري ٥٥/٤.

٣٧٠ في (أ) (٣٦١٧): «منها».

٣٧١ في (ج): «وقال بعض العلماء»، وهو خطأ.

٣٧٢ «العناية في شرح الهداية» للإمام أكمل الدين البابرتي ص ٨.

٣٧٣ «بعض» ساقط من (ج)، وينبغي إثباته.

٣٧٤ «وقال بعض العلماء» ساقطة من (أ) (٣٦١٧، أ ١٦٣٣).

٣٧٥ في (أ) (٣٦١٧، أ ١٦٣٣): «الغويصة»، وهو تصحيف، العويصة: بمعنى الصعبة/ مادة عاص، المعجم الوسيط ص ٦٣٦.

٣٧٦ في (ج): «لم يقدر»، وهو تحريف.

٣٧٧ في (أ) (١٦٣٣): «الخبر»، وهو تصحيف.

واضع^{٢٧٩} هذا الكتاب في النحو وفنون الحساب، يعني محمد بن الحسن، وهو إنما تعلمها وأخذها من علم أبي حنيفة».

وعن يحيى بن معين قال: «سمعت يحيى بن سعيد القطان قال: لا نكذب على الله تعالى ما سمعنا بأحسن من فقه أبي حنيفة. ولقد أخذنا بأكثر أقواله^{٢٨٠}. وكان يحيى بن معين^{٢٨١} يحكي عن يحيى بن سعيد أنه كان يذهب في الفتوى إلى أقوال^{٢٨٢} الكوفيين ويختار قول أبي حنيفة من بين أقوالهم».

ونقل الإمام الشعبي في «كفايته»: «أنه سُئِلَ أبو حنيفة رضي الله عنه عن ثلاثمائة ألف مسألة، فأجاب عن جميع ذلك إلا عن ثلاث مسائل:

إحداها: متى يُخْتَنُ الغلام؟ فقال: لا أدري.

والثانية: عن حكم الخُثَيِّ المُشْكِلِ، قال: يُحْكَمُ من حيث يبول، قيل: فإن بال منها جميعاً؟ قال: يُحْكَمُ بأَسْبَقِيهِمَا، قيل: فإن استويا في السَّبَقِ وخَرَجَا معاً؟ قال: ما أنا [بأعلم من]^{٢٨٣} هذا القائم على رأسي، وكان عنده عبد حبشي قائم على رأسه^{٢٨٤}، انتهى كلامه.

ولم يذكر الثالثة في «الكفاية». والمذكور في سائر الكتب أن المسائل التي تَوَقَّفَ فيها أبو حنيفة رضي الله عنه ثمان مسائل، وقد نَظَّمَهَا بعضهم في ثلاثة أبيات فقال^{٢٨٥}:

٢٧٨ في (ج): «المزينين»، وهو تحريف.

٢٧٩ «واضع» ساقط من (ج)، ويجب إثباته.

٢٨٠ في (ج): «أمواله»، وهو تحريف.

٢٨١ في (ج): «مغيرة»، وهو تحريف.

٢٨٢ في (ج)، أ، ٣٦١٧، أ، ١٦٣٣ بصيغة المفرد.

٢٨٣ في (الأصل): «أعلم»، والصواب من (أ) ٣٦١٧، أ، ١٦٣٣.

٢٨٤ انظر: «الكفاية» للشعبي ص ١٩٣ ب.

٢٨٥ «فقال». ساقط من (الأصل، ج).

ثمانٌ توقف فيها الإمام
وقد عدّ ذلك دينا متينا، [٢٠/ب]
أوانٌ^{٢٨٦} خِتَانٍ، وسور حمار
وفضل الملائك والمرسلينا،
ودهر، وخُتْنِي، وِجْلَالَة
وكلب، وطفل المشركينا.

وهي: وقت الخِتَانِ، وسور الحمار، وفي أن الملائكة أفضل أم الأنبياء؟، وفي دهر منكرا، والخُتْنِي المُشْكِل، والِجْلَالَة^{٢٨٧} متى يَطِيب لَحْمُهَا، والكلب متى يصير معلما، وفي أطفال المشركين هل يدخلون الجنة أم النار تبعاً لأبائهم، فتوقف فيها الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه تورعاً؛ لِتَعَارُضِ الأدلة. وتوقف الإمام في هذه المسائل إنما هو من نهاية معرفته بالأحكام وغاية ورعه في دين رب الأنام، رضي الله تعالى عنه وسائر الأئمة الأعلام.

ومنها: أنه اجتهد قبل استقرار المذاهب.

وصادف اجتهاده محلّه، وغيره من الأئمة اجتهدوا بعد استقرار المذاهب فلم يُصَادِفْ اجتهادهم محلّه عند البعض، فإن الأمة إذا اختلفوا في مسألة على قولين واستقرّ خلافهم على ذلك لا يجوز لأحد بعد ذلك أن يُخْدِثَ قولاً ثالثاً عند عامة العلماء، وأما قبل الاستقرار فهو جائز بلا خلاف. وأبو حنيفة اجتهد قبل استقرار المذاهب، فكان اجتهاده جائزاً بلا خلاف، فكان أفضل مما كان مختلفاً فيه، والمُنَازَعُ مُكَابِرٌ.

وقد صرح أبو بكر الرازي في «شرح آثار الطحاوي»: «بأن اجتهاد مَنْ بعد أبي حنيفة غير مُعْتَدٍ به، فكان تقليد الأفضّل أفضل إن لم يكن واجبا، فإن بعض العلماء ذهب إلى أن تقليد الأفضّل مُتَعَيِّنٌ».

^{٢٨٦} في (ج): «وأن»، وهو تحريف.

^{٢٨٧} الجلالة: تأكل الجِلَّة والغِدْرَة/ مادة جَلَّ، المعجم الوسيط ص ١٣١.

ومنها: أنه لم يستدل على حكم مسألة بغير الكتاب ما دام الاستدلال بالكتاب مُفَكِّناً على ما قدمنا.

ولم يستدل بالحديث إلا ما ثبت عنده صحته كما^{٣٨٨} ذكرنا. وكان كثير الأخذ بالحديث^{٣٨٩} حتى جَوَّز نَسْخَ الكتاب بالسنة، وقَدَّمَ رواية مجهول على الرأي، وعَمِلَ بالمراسيل، وقَدَّمَ قول الصحابي على القياس كما [٢١/أ] أسلفنا، ولم يعمل ذلك أحد غيره من الأئمة.

تنبيه: اعلم أن الراوي إذا^{٣٩٠} كان مجهولاً، فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه أو سكتوا عن الطعن فيه صار حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا. وإن لم يظهِر من السلف إلا الردُّ لم يُقْبَل حديثه وصار مُسْتَنْكَراً، فإن كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يُقَابَل برِدِّ ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز، لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى إن^{٣٩١} رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل بها لظهور الفسوق، والله أعلم.

ومنها: أنه لشدة رعايته للإجماع لم يجعل الاختلاف السابق مانعاً عن الإجماع اللاحق.

واعتبر الإجماع السكوتي، وغيره من الأئمة لم يصنع ذلك.

ومنها: أنه سلَّم له العلماء كلُّهم معرفة القياس.

ولا خفاء في دلالة ذلك على قوة اجتهاده عند من نظر إلى الحق بعين الإنصاف واجتنب عن التعصب^{٣٩٢} والاعتساف. قال الإمام مالك حين سُئِلَ عن أبي حنيفة رضي الله عنهما: رأيت رجلاً لو ادَّعى أن هذه السارية ذَهَبٌ لقام بحجته^{٣٩٣}.

^{٣٨٨} في (أ) (٣٦١٧، ١٦٣٣): «على ما».

^{٣٨٩} من «إلا ما ثبت عنه...» إلى هنا ساقطة من (ج)، وينبغي إثباتها.

^{٣٩٠} في (ج)، أ (١٦٣٣): «إن».

^{٣٩١} في (ج) بدون «إن».

^{٣٩٢} في (أ) (٣٦١٧): «التعقيب»، وهو تحريف.

ومنها: أنه كان مشهوراً بالتقوى والورع والزهد مع سعة العلم والمعرفة والاجتهاد في

العبادة.

حتى رُوي أنه صَلَّى الصبح بوضوء العشاء أربعين سنة، وكان يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة.

قال الإمام السُّروجي في كتاب «الغاية شرح الهداية» في فصل القراءة^{٣٩٤} في الصلاة: ذكر في «الحديقة»: «أن أربعة من العلماء ختموا القرآن في ركعة واحدة، وهم عثمان بن عفان و تميم الداري وسعيد بن جبير وأبو حنيفة رضي الله عنهم»^{٣٩٥}. فمن حاز هذه الفضائل والمناقب والشمائل كان أتباعه وتقليده أحق وأولى من تقليد غيره.

[٢١/ب] تنبيه: فإن قيل لك: بِمَ عرفت حَقِيَّةَ مذهب أبي حنيفة حتى قُلِدَتْه واتبَعَتْ مذهبَه واختَزَتْه على غيره من المذاهب؟ فقلْ له: عرفت حَقِيَّتَه بعشرة أشياء: بتفضيل الشيخين، وحبِّ الحَخَّتَيْنِ، وتعظيم القبليتين، والصلاة خلف الإمامين، والصلاة على الجنائزتين، وصلاة العيدين، والمسح على الخفين، وترك الخروج على^{٣٩٦} الإمامين، والإمساك على الشهادتين، والرضاء بالقدريين.^{٣٩٧}

المراد بالشيخين: أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. وبالخنتين: عثمان وعلي رضي الله عنهما. وبالقبليتين: الكعبة وبيت المقدس، وبالإمامين: البِرّ والفاجر، وبالجنائزتين: الصالح والطالح، وبالعيدين: الفطر والأضحى، وبالمسح على الخفين يعنى في الحضر والسفر، وبالخروج على الإمامين: العادل والجائر^{٣٩٨}، وبالشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله^{٣٩٩}، وبالقدريين: الخير والشر، انتهى.

^{٣٩٣} والنقل عن الإمام مالك سقط من (أ) ٣٦١٧.

^{٣٩٤} في (أ) ١٦٣٣: «القرآن»، وهو تحريف.

^{٣٩٥} «الغاية» للسُّروجي ص ٢٠ ب.

^{٣٩٦} في (أ) ٣٦١٧: «عن».

^{٣٩٧} (أ) ١٦٣٣ هنا زيادة: «والإمامين».

^{٣٩٨} «الجائر» ساقط من (أ) ١٦٣٣، وينبغي إثباته.

^{٣٩٩} «وبالشهادتين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» ساقطة من (أ) ١٦٣٣، وينبغي إثباتها.

ومنها: أنه كان أعقل الناس.

روى الإمام أبو عبد الله الصِّمَرِيُّ بإسناده عن القاضي الإمام أبي يوسف قال: «ما صَحِّبْتُ أحداً من الناس فيقدر أن يقول أنه رأى أكملَ عقلاً ولا أتمَّ مُزوءةً من أبي حنيفة». ^{٤٠٠}

وأُسند عن ابن معين أنه قال: «كان أبو حنيفة أعقل ^{٤٠١} من أن يكذب، ما سمعت أحداً يَصِفُه ويذكره بمثل ما كان ابن المبارك يَصِفُه ويذكره به من الخير». ^{٤٠٢}

وأُسند عن محمد بن شجاع قال: «سمعت علي بن عاصم يقول: لو وُزِنَ عقلُ أبي حنيفة بنصف عقل أهل الأرض لَرَجَحَهُمْ، أو قال لرجح بهم. وما كان عنده أكبر من أبي حنيفة». ^{٤٠٣}

وأُسند عن ابن المبارك قال: «قلت لسفيان الثوري: يا أبا عبد الله ما أبعدَ أبا حنيفة عن الغيبة، ما رأيته ^{٤٠٤} يَغْتَابُ عدوًّا له قط. قال: [٢٢/أ] هو والله أعقلُ من أن يُسَلِّطَ ^{٤٠٥} على حسناته ما يذهبُ بها». ^{٤٠٥}

وأُسند عن يزيد بن هارون قال: «أدركت الناس فما رأيت أحداً أعقلَ ولا أفضلَ ولا أورعَ من أبي حنيفة» ^{٤٠٦}، انتهى ^{٤٠٧}.

وسُئِلَ ^{٤٠٨} أبو حنيفة عن صفات العقل فقال: للعاقل خمس علامات: معرفته لزمانه، وإقباله على شأنه، وطاعته لسلطانه، وتَعَطُّفُه على جيرانه، وبرُّه لإخوانه.

^{٤٠٠} انظر «المناقب» للصيمري ص ٢٩.

^{٤٠١} في «نظم الجمان في طبقات أصحاب إمامنا النعمان» لابن دُقَمَاق في المكتبة السليمانية قسم تورخان والده سلطان برقم ٢٥١ ص ٦٣ أ: «أصدق».

^{٤٠٢} «نظم الجمان» ص ٦٣ أ.

^{٤٠٣} في «نظم الجمان» ص ٦٣ ب: «سمعته».

^{٤٠٤} في (ج): «سَلَطُ»، وهو خطأ.

^{٤٠٥} «نظم الجمان» ص ٦٣ ب.

^{٤٠٦} «المناقب» للصيمري ص ٣٠.

^{٤٠٧} من «وأُسند عن يزيد بن هارون...» إلى هنا ساقطة من (ج).

ومنها: أنه كان أشدَّ الناس ورعاً.

روى الإمام الصيمري بإسناده عن يزيد بن هارون قال: «كتبت عن ألف شيخ حملت عنهم العلم، فما رأيت والله فيهم أشدَّ ورعاً من أبي حنيفة، ولا أحفظ للسان منه»^{٤٠٩}.

وأُسند عن أبي يوسف قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: لو لا الخوف من الله [أن يضيع العلم]^{٤١٠} ما أفتيت أحداً؛ يكون المهني لهم والورزُ على».

وأُسند عن الحسن بن زياد قال: «والله ما قبل أبو حنيفة لأحد منهم جائزةً ولا هديةً».

وأُسند عن [ابن] ^{٤١١} المبارك قال: «قدمت الكوفة فسألت عن أوزع أهلها، فقالوا^{٤١٢}: أبو حنيفة».^{٤١٣}

وقال الإمام القشيري في كتاب «الرسالة»: «يُحكى أن أبا حنيفة كان لا يجلس في ظلِّ شجرٍ غريمه ويقول: في الخبر «كلُّ قرضٍ جرَّ نفعاً فهو ربا».^{٤١٤}

وقال الشعبي في «الكفاية»: «حكى أن أبا حنيفة كان جالساً في حرِّ الشمس في يوم شديد الحرِّ، وكان يجنِّه ظلُّ حائط، فقيل له^{٤١٥}: لِمَ لا تجلس في الظلِّ؟ فقال: كان لي على صاحب هذا الحائط مال بسبب القرض، فأكره أن أنتفع بظلِّ جداره»^{٤١٦}.

قال الإمام أبو الحسين القدوري في «شرح مختصر الكرخي» والذي يحكى: «أن أبا حنيفة رضي الله عنه أقرض رجلاً مالاً، ثم جاء يقبضه^{٤١٧} منه، فلم يقف في ظل حائطه

^{٤٠٨} في هامش (ج): «ستل».

^{٤٠٩} «المناقب» للصيمري ص ٣٣.

^{٤١٠} «أن يضيع العلم» ساقطة من (الأصل).

^{٤١١} «ابن» ساقط من (الأصل).

^{٤١٢} في (أ) (٣٦١٧): «فقال»، وهو خطأ.

^{٤١٣} «المناقب» للصيمري ص ٣٤.

^{٤١٤} «الرسالة» للقشيري ٣٠٩/١.

^{٤١٥} «له» ساقط من (أ) (١٦٣٣).

^{٤١٦} «الكفاية» للشعبي ص ٢٨٠ ب.

^{٤١٧} في (ج): «لقبضه».

ووقف في الشمس حتى خرج إليه: فلا أصل له. وأبو حنيفة [٢٢/ب] رضي الله عنه أفقه من ذلك؛ لأن الوقوف في ظل الحائط ليس بانتفاع بالملك، ولا أوجه القرض، ولو منع ذلك لمُنِع الجلوس^{٤١٨} في ضوء سراج، لانه انتفاع به، وهذا لا شبهة فيه» انتهى.

قيل: أن ما حكاه القشيري والشعبي إنما هو من باب الورع، وما ذكره القدوري إنما هو من باب الفقه والحكم، ولا منافاة في ذلك.

ومنها: أنه كان أعلم أهل زمانه.

روى القاضي الإمام الحافظ الصِّمَرِيُّ بإسناده عن أبي يوسف قال: «حج أبو حنيفة رضي الله عنه، فوَقعت بالكوفة مسألة الدُّور، فُسِّئِلَ عنها سُبْرَمَةً، وابن أبي ليلى، والثوري، وسائر العلماء بالكوفة،^{٤١٩} فلم يكن عندهم^{٤٢٠} جواب، فقالوا: ليس [لها]^{٤٢١} إلا أبو حنيفة، فأشْرَبَتْ^{٤٢٢} نفوسنا إلى قُدومه حتى خِفْنَا عليه [وعلى أنفسنا]^{٤٢٣} وخِفْنَا أن يعجز عن الجواب، فيذْهَبَ قدره عند العامة^{٤٢٤}، حتى تَمَنَّى بعضنا مَوْتَهُ، فلما قَرَّبَ أبو حنيفة من الكوفة استقبلته وقلتُ أَخْبِرْهُ بالمسألة لعله أن يُعْمَلَ فِكْرُهُ فيها قبل أن يُسأل عنها، فلما لقيته^{٤٢٥} ما قَدَرْتُ^{٤٢٦} أن أقول له فيها شيئاً^{٤٢٧} من كثرة الناس الذين استقبلوه^{٤٢٨}، [فلما أتى المسجد صلى ركعتين، واجتمع الناس، فكان أول شيء يُسأل عنه تلك المسألة^{٤٢٩}] فلما

٤١٨ وفي (أ) ٣٦١٧، أ) ١٦٣٣: من الجلوس، وهو خطأ.

٤١٩ في «المناقب» ص ١٣ هنا زيادة: «فلم يكن عندهم فيها شيء، فُسِّئِلَ أصحاب أبي حنيفة».

٤٢٠ في «المناقب» ص ١٣ هنا زيادة: «فيها».

٤٢١ [لها] ساقط من (الأصل)، والتصويب من (ج)، أ) ٣٦١٧، أ) ١٦٣٣ و«المناقب» ص ١٣.

٤٢٢ في (ج): «فاشتاقت».

٤٢٣ «وعلى أنفسنا» ساقطة من (الأصل)، والمثبت من (ج)، أ) ٣٦١٧، أ) ١٦٣٣ و«المناقب» ص ١٣.

٤٢٤ في «المناقب» ص ١٣: «وقدرنا معه» بدل «عند العامة».

٤٢٥ في «المناقب» ص ١٤ هنا زيادة: «قال: يعقوب! فحملني معه، ثم جاء الناس وكثروا يستقبلونه».

٤٢٦ في «المناقب» ص ١٤: «فلم أقدر».

٤٢٧ في «المناقب» ص ١٣ هنا زيادة: «ثم دعا بدابة فركب وحملني على دابة معه وحمل سائر الناس حولنا حتى ضاقت الطرقات، فلما قدم».

٤٢٨ «من كثرة الناس الذين استقبلوه» ساقطة من «المناقب» ص ١٤.

٤٢٩ في «المناقب» ص ١٣ هنا زيادة: «التي ألقى من الدور».

أُلْقِيَتْ عَلَيْهِ نَكَسَ رَأْسِهِ^{٤٣١}، فلما رأيتَه نَكَسَ رَأْسَهُ علمت أنه سَيُخْرِجُهَا^{٤٣٢}، ثم رفع رأسه وقال: الجواب عنها^{٤٣٣} كذا وكذا، فسررنا^{٤٣٤} وسرر الناس^{٤٣٥} انتهى.

مسألة الدُّور: ما فيه أَخَذُ شَيْءٍ وَرَدُّ شَيْءٍ، فإن أَخَذْنَا شَيْئاً انْتَقَصَ سَهْمُ الْمَأْخُوذِ مِنْهُ وَزَادَ فِي السَّهْمِ الَّذِي أَخَذَهُ، وَإِنْ رَدَّ شَيْئاً زَادَ فِي سَهْمِ الْمَأْخُوذِ مِنْهُ وَانْتَقَصَ السَّهْمَ الَّذِي أَخَذَهُ، فَيَكُونُ طَرِيقُ تَصْحِيحِهِ أَنْ يُسْقَطَ السَّهْمُ الدَّائِرُ مِنْ أَصْلِ الْحِسَابِ.^{٤٣٦}

^{٤٣٧}مثاله: مريض وهب عبداً له من مريضٍ آخر [أ/٢٣] وسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، ثم إن الموهوب له وَهَبَهُ مِنَ الْوَاهِبِ الْأَوَّلِ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، ثم ماتا جميعاً ولا مالَ لَهُمَا غيرَ ذَلِكَ الْعَبْدِ، فإنه وقع فيه الدُّور؛ لأنه متى رجع إليه بشيء من ذلك زاد في ماله، وإذا زاد في ماله زاد في ثلثه، وإذا زاد في ثلثه زاد فيما يرجع إليه، ثم لا يزال كذلك فَاحْتَجْنَا إِلَى حِسَابٍ لَهُ ثُلُثٌ، وَلِثُلُثِهِ ثُلُثٌ، وَأَقْلَهُ تِسْعَةٌ.

^{٤٣٠} من «فلما أتى المسجد...» إلى هنا ساقطة من (الأصل، ج)، والمثبت من (أ ٣٦١٧، أ ١٦٣٣)، و«المناقب» ص ١٤.

^{٤٣١} في «المناقب» ص ١٣ هنا زيادة: «قال».

^{٤٣٢} في «المناقب» ص ١٣: «أنها ستخرج».

^{٤٣٣} في (ج، أ ١٦٣٣): «فيها».

^{٤٣٤} في (أ ٣٦١٧): «فسررت».

^{٤٣٥} «المناقب» للصيمري ص ١٣-١٤.

^{٤٣٦} الفقرة بكاملها ساقطة من (أ ٣٦١٧).

^{٤٣٧} مسألة الدور لم تذكر في (ج، أ ١٦٣٣)، وذكرت في (أ ٣٦١٧) في الهامش وبيعض اختلاف في الألفاظ، نسوقها هنا: «قال أبو حنيفة: سهم الدور ساقط. مثاله: مريض وهب عبداً له من مريضٍ وسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، ثم إن الموهوب له وَهَبَهُ مِنَ الْوَاهِبِ الْأَوَّلِ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، ثم ماتا جميعاً ولا مالَ لَهُمَا غيرَ ذَلِكَ الْعَبْدِ، فإنه وقع فيه الدُّور؛ لأنه متى رجع إليه بشيء من ذلك زاد في ماله، فزاد في ثلثه، فإذا زاد في ثلثه زاد فيما يرجع إليه، ثم لا يزال كذلك. فطريق التصحيح أن يُطْلَبَ حِسَابٌ لَهُ ثُلُثٌ، وَلِلثُلُثِ ثُلُثٌ، وَأَقْلَهُ تِسْعَةٌ، ثم نقول: صحة الهبة في ثلاثة منها، ويرجع من الثلاثة سهم إلى الواهب الأول، وهذا السهم هو سهم الدور، فإذا سقط من الأصل الذي هو تسعة، تبقى ثلاثة، فمنها تصح المسألة؛ الأولى في ثلاثة من ثمانية، والهبة الثانية من سهم منها، فيحصل للواهب الأول ستة، وللثاني اثنان».

ف نقول: إن الهبة الأولى تصح في ثلاثة من التسعة، ويرجع منها واحد إلى الواهب الأول، وهذا الواحد هو سهم الدور، فأسقطناه من أصل الحساب الذي هو تسعة، فبقيت ثمانية، منها تصح المسألة، فقلنا: إن الهبة الأولى صحت في ثلاثة من ثمانية، والهبة الثانية في واحد منها، فحصل للواهب الأول ستة، وللواهب الثاني اثنان، فثبت بهذا أن طريق التصحيح في أمثال هذه المسألة أن يُسَقَطَ الدائرُ بين الأخذ والرد، وهذا معنى قول الإمام: سهم الدور ساقط. ^{٤٣٨}

اعلم؛ أن مناقب هذا الإمام أكثر من أن تُحصَى، وإن بالغ المرء في ذلك طولَ عمره واشتقَصَى، وأقول كما قال الشاعر:

فيا سائلي عن ^{٤٣٩} أوصافِ فضله لِعَدِّ الحِصَى ^{٤٤٠} والترب هل أنت تقدر

ولسْتُ على مَرِّ الزمانِ بحاصر لأوصافه إني أَقِلُّ وتكثُرُ.

رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنة مُتَقَلِّبَةً ومَثْوَاهُ.

ونسأل الله الكريم ربَّ العرش العظيم أن يُخَيِّبَنَا على كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ومِلَّتِهِ، وَيَجْعَلَنَا من عِثْرَةِ هذا الإمام وشِيعَتِهِ، ويحشِرْنَا مع إخواننا في زُمْرَتِهِ، ويجمعَ بينه وبيننا في مُسْتَقَرِّ رحمته بِمَنِّهِ وكرمه، آمين يا مُجِيبَ السَّائِلِينَ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين ^{٤٤١} يا رب العالمين.

^{٤٣٨} مسألة الدور سقطت بكاملها من (ج).

^{٤٣٩} في (الأصل، أ ١٦٣٣، أ ٣٦١٧) هنا زيادة «حصر»، وهو خطأ.

^{٤٤٠} في (أ ١٦٣٣): «الحصى»، وهو تصحيف.

^{٤٤١} وورد في نهاية النسخة (أ ٣٦١٧): «وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين. نُقلت من نسخة المؤلف عليه الرحمة والرضوان المؤرَّخَة في أوائل رمضان سنة إحدى وأربعين بعد الألف، والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده.

ووافق الفراغ من نسخها يوم الأحد سادس وعشرين شعبان المعظم من شهر سنة خمس وستين ومائة وألف علي يد العبد الحقير السيد محمد ابن السيد مصطفى المحتاج إلى عفو ربه الكريم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين».

قال مؤلفه: حَزَّزْتُهُ فِي أَوَائِلِ رَمَضَانَ سَنَةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ بَعْدَ الْأَلْفِ^{٤٤٢}، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

وَحْدَهُ.

نهاية نسخة (أ) (١٦٣٣): «ويحشرنا مع إخواننا في زُمرته، ويجمع بينه وبيننا في مُشْتَقَرِّ رَحْمَتِهِ بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ، آمِينَ يَا مُجِيبَ السَّائِلِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، وَعَلَى الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ».

نهاية نسخة (ج): « وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، وَكَانَ الْفَرَاغُ مِنْهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي سِتِّ وَعِشْرِينَ شَوَّالِ الْمَحْرَمِ سَنَةِ ١٠٩٢ بِيَدِ الْحَقِيرِ الْمُنِيبِ مَلَا مُحَمَّدِ بْنِ صَوْفَرَ غَرِيبٍ، عَفَى اللَّهُ عَنْهُ وَعَنْ وَالدِّيهِ وَكُلِّ الْمُسْلِمِينَ أَجْمَعِينَ، آمِينَ».

يعني غرة رمضان م. ١٦٣٣.