NAZARİYAT

Şâfiî Bir Âlim Olarak Kutbüddin er-Râzî ve *el-Hâvi's-sağîr*'in Mukaddimesi Üzerine Yazdığı Şerhin Neşir, Tercüme ve Tahlili

Nail Okuyucu*

Öz: İslam düşünce tarihinde felsefe ve mantık alanlarındaki katkıları sayesinde özel bir yer edinen VIII./XIV. yüzyılın büyük âlim ve düşünürlerinden Kutbüddin er-Râzî, İslami ilimlerle de ciddi düzeyde ilgilenmiş ve bu ilgisi tefsir ve fürû-ı fıkıh sahalarında eser telifiyle tezahür etmiştir. Usul ve fürû-ı fıkıh ilimlerindeki birikiminden ötürü Şâfiî yazarlar tarafından ismi mezhep âlimleri arasında sayılan Râzî, yaşadığı dönemde mezhebi temsil eden en önemli fürû-ı fıkıh metinlerinden biri olan Abdülkerim el-Kazvînî'nin *el-Hâvi's-sağîr*'ini şerh etmiştir. Bu makalede, ilk olarak Râzî'nin bir Şâfiî âlim olarak portresi sunulacak, kendisinin mezhep âlimlerince ve tabakât yazarlarınca nasıl telakki edildiği, üzerine şerh yazdığı eserin Şâfiî fürû-ı fıkıh literatüründeki yeri ve Râzî'nin bu metne ilgisinin nasıl şekillendiği üzerinde durulacak; ardından metnin kişi, kavram ve mensubiyet haritasından hareketle Râzî'nin mezhebî mensubiyeti ve İslam düşünce tarihinde hangi çizgiyi takip ettiğine dair tespitlere yer verilecektir. Makale, *Şerhu'l-Hâvi's-sağîr*'in günümüze ulaşan giriş kısmının neşir ve tercümesi ile son bulacaktır.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, usul, fürû, tabakât.

Abstract: Quṭb al-Dīn al-Rāzī, an eminent eighth/fourteenth-century scholar, holds a special place in the history of Islamic thought because of his contributions to philosophy and logic. In addition, his strong interest in the Islamic sciences manifested itself in his writings in the fields of Islamic law and Qur'anic exegesis. The Shāfi'īs regarded him as one of their school's scholars due to his expertise in *uṣūl* and *furū' al-fiqh*. He also wrote a commentary on 'Abd al-Karīm al-Qazwīnī's *al-Ḥāwī al-Ṣaghīr*, a significant doctrinal text of this school. This study opens with a portrait of al-Rāzī as a Shāfi'ī scholar, analyzes how his Shāfi'ī peers and the *ṭabaqāt* (biographical dictionaries) writers perceived him, and then examines the place of *al-Ḥāwī al-Ṣaghīr* in the school's literature. After touching upon why he became interested in this book, the study discusses al-Rāzī's scholarly affiliation and the intellectual line that he followed based upon the personal, conceptual, and affiliation maps deduced from the text. The study concludes with the edition and translation of the surviving section of his *Sharḥ al-Ḥāwī al-Ṣaghīr*.

Keywords: Shāfi'ī, al-Qazwīnī, *al-Ḥāwī al-Ṣaghīr*, *uṣūl*, *furū*, *ṭabaqāt*.

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
İletişim: nail.okuyucu@marmara.edu.tr

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.2.M0076
http://orcid.org/0000-0002-8210-5361
Makale Geliş Tarihi: 9 Eylül 2019 Makale Kabul Tarihi: 21 Eylül 2019
Atıf© Okuyucu, Nail. "Şâfiî Bir Âlim Olarak Kutbüddin er-Râzî ve *el-Hâvi's-sağîr* 'in Mukaddimesi Üzerine Yazdığı Şerhin Neşir, Tercüme ve Tahlili", *Nazariyat* 5/2 (Ekim 2019): 161-208.

Şâfiî Bir Âlim Olarak Kutbüddin er-Râzî

Muhammed b. Muhammed Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî (ö. 776/1365), yaşadığı yıllara yakın tarihlerde kaleme alınan ilk eserlerden itibaren Şâfiî tabakât kitaplarında ve diğer tarih-ricâl derlemelerinde bir fakih olarak kendisine yer bulur. Aldığı fıkıh eğitimi, ortaya koyduğu fıkhi mesai ve meşguliyetleri hakkında tatminkâr bilgiler aktarılamasa da Râzî, Şâfiî biyo-bibliyografalarınca bir mezhep âlimi olarak kabul edilmiş ve önemli tabakâtların hemen hepsinde kendisine bir madde tahsis edilmiştir. VIII./XIV. asırda yaşayan Râzî'ye eserinde yer veren ilk yazar, büyük Şâfiî fakihi ve o güne dek kaleme alınmış en hacimli Şâfiî tabakâtının yazarı konumundaki çağdaşı Tâceddin es-Sübkî'dir (ö. 771/1370). Çoğu zaman Sübkî'nin verdiği bilgileri tekrarlayan sonraki tabakât yazarları da Râzî'ye bir madde tahsis etmeye devam etmişlerdir. Eş'arî kelâmını benimsemiş bir fakih olan Sübkî'nin Râzî'yi geniş anlamda Şâfiî âlimler grubu içerisinde mütalaa ettiğini ve bu çevrenin bir mensubu olarak kendisine eserinde yer verdiğini söyleyebiliriz. Sübkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*'sındaki Râzî maddesi şu bilgileri içeriyor:

> **Muhammed b. Muhammed er-Râzî**
>
> Şeyh, allâme, dinin kutbu, et-Tahtânî nisbesiyle bilinir.
>
> Aklî ilimlerde temayüz etmiş bir otoritedir (*imâm*). Adı yayılmış, şanı duyulmuştur. 763'te Şam'a geldiğinde kendisiyle ilmî müzâkerelerde bulunduk. Mantık ve felsefe sahasında otorite olduğunu (*imâm*); tefsir, meânî ve beyân ilimlerini bildiğini (*ârif*) ve nahivle de ilgili olduğunu (*müşârik*) gördük. Zekâsı yanıp tutuşan bir kişiydi.
>
> el-Keşşâf üzerine meşhur haşiyeleri vardır. Mantık kitabı eş-Şemsiyye'yi şerh etmiştir.
>
> 16 Zilkade 766 tarihinde, yaklaşık yetmiş dört yaşında iken Dımaşk'ın Zâhiriyye semtinde vefat etmiştir.[1]

Sübkî, Râzî'nin fıkıh eğitimini kimden aldığına, hangi eserleri okuduğuna ve kimlere fıkıh dersi verdiğine değinmemektedir. Tefsir ve mantıkla ilgili eserlerini anmasına karşın *el-Hâvi's-sağîr* şerhini eserleri arasında zikretmeyişi de muhtemelen bu metinden haberdar olmadığındandır.[2] Râzî'nin bir diğer çağdaşı İsnevî'nin (ö. 772/1370), Sübkî'ye atıfta bulunmamakla birlikte benzer cümlelerle oluşturdu-

1 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd et-Tanâhî ve Abdülfettâh el-Hulv (Kahire: Hecr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1413/1993) IX, 274-275.

2 Râzî ile Şam'da tanıştığını açıkça belirtmesine rağmen bu esere değinmeyişi, henüz o tarihte bu şerhin yazılmamış olmasından ileri gelebileceği gibi Râzî'nin kendisine bu eserden bahsetmemiş olmasından da kaynaklanabilir. Her halükârda Sübkî'nin –biyografisine yer verdiği diğer âlimlerde olduğu gibi– bu metinden haberdar olması halinde kendisine bir şekilde değinmesi beklenirdi.

ğu maddesinde önemli farklılık ve ilaveler bulunmaktadır. Râzî'nin ismi Mahmûd b. Nizâmüddîn diye kaydedilmiş, kendisine Tahtânî nisbesinin veriliş hikâyesine atıfta bulunulmuş ve eserleri arasında mezkur şerh de zikredilmiştir. İsnevî, eserin ismini anarken iki önemli kayda yer vererek *el-Hâvî*'yi *es-sağîr* sıfatıyla anar[3] ve daha da önemlisi eserin dört cilt olduğunu bildirir.[4] Yaklaşık bir asır sonrasının müellifi İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), "aklî ilimlerin imamlarından biri" olarak andığı Râzî'nin şer'î ilimlerle de ilgilendiğinden ve Adudüddin el-Îcî'nin meclisine devam ettiğinden bahseder. Sübkî'nin verdiği bilgileri naklettikten sonra İbn Kesîr'in kendisi hakkındaki hüsn-i şehadetini aktarır. *Şerhu'l-Hâvi's-sağîr*'in dört cilt olduğu bilgisini tekrarlayan İbn Kâdî Şühbe, İbn Râfi"den (ö. 774/1372) nakille, şerhin tamamlanmamış bir çalışma olduğuna da değinir.[5] *el-Hâvi's-sağîr* şerhinin tamamlanmadığı bilgisinin kaynağı konumundaki İbn Râfi"nin kullandığı ifadeler, Kutbüddin er-Râzî'yi bizzat gördüğüne işaret etmektedir.[6] Sübkî, İsnevî ve İbn Kâdî Şühbe'nin Şâfiî fakihleri tanıtan biyo-bibliyografik kitaplarının yanı sıra Sünnî muhitte kaleme alınan genel tarih ve tabakât eserlerinde de Râzî'nin mensubiyeti tartışmasız bir Şâfiî âlim olarak takdim edilegeldiğini görüyoruz.[7]

Buraya kadar aktardıklarımız, Râzî'nin Şâfiî tabakât yazarlarınca mezhebe mensup bir âlim olarak telakki edildiğini ve bu hususta herhangi bir tereddüde mahal olmadığını göstermekle birlikte, onun fıkhî geçmişi ve mesaisi, fıkhî yönelimleri ve fıkıh ilimlerine ne gibi katkılarda bulunduğuna dair yeterli veriler sunmaktan uzaktır. Her şeyden önce Râzî'nin Şâfiî fıkhını kimden, nerede tahsil ettiği hakkında açık bilgilere sahip değiliz. Zira hocaları arasında zikredilen isimlerden nasıl ve nerede fıkıh tahsil ettiği belirtilmiyor. Bu isimlerin fürû-ı fıkıhtan ziyade usul

3 Bu kayıt, müellifi Kazvînî'nin *el-Hâvî* diye adlandırdığı eserinin vefatından bir süre sonra bu sıfatla anılmaya başlandığını gösteriyor. Şâfiî yazarlar bu eser ile Mâverdî'nin *el-Hâvî*'sini birbirinden ayırt etmek için ilkini küçük anlamındaki *es-sağîr*, ikincisini de büyük anlamındaki *el-kebîr* sıfatı ile anarlar. Nitekim Sübkî de Kazvînî maddesinde eseri *el-Hâvi's-sağîr* diye zikretmektedir. Bkz. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 277.

4 Bkz. İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001), I, 155.

5 Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*, thk. el-Hâfız Abdülalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987), III, 136.

6 İbn Râfi', Kutbüddin er-Râzî'yi "Birlikteliği güzel, konuşması tatlı (*kâne hasene'l-mültekâ leyyine'l-kelime*)" bir âlim olarak niteler. Bkz. İbn Râfi', *el-Vefeyât*, thk. Salih Mehdî Abbas ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402), II, 300.

7 Râzî'ye nispeten yakın bir dönemde yaşayan Şâfiî fakih ve tarihçi Ebû Zür'a (ö. 826/1423), Râzî'nin "usul, Arapça ve mantıkta parlak bir âlim" olarak anıldığını kaydeder ve onu açıkça Şâfiî diye niteler; bkz. Ebû Zür'a, *ez-Zeyl ale'l-İber fî haberi men 'aber*, thk. Salih Mehdi Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 184-185. Ayrıca bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-kavmî ve Dâru'l-Kütüb), XI, 87; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), VIII, 355.

sahasında mesai sarf etmiş şahsiyetler olmalarına dikkat çekmek gerekir. Mesela hocaları arasında Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349)[8] ve Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)[9] gibi Eş'arî-Şâfiî âlimlerin yanı sıra Kutbüddin eş-Şîrâzî gibi filozof-düşünür âlimler de bulunmaktadır. Fıkıh ilimleri söz konusu olduğunda bu üç ismin ortak özelliği, mütekellimîn usul geleneğine mensup olmalarıdır. Bu geleneğe katkı sunan şerh ve haşiyeler kaleme almış bu isimlerden özellikle İsfahânî ve Îcî, kelâm ve usul ilimlerinde Eş'arî-Şâfiî kimliğiyle öne çıkan şahsiyetlerdir.[10] Her üç isim de Şâfiî fürû-ı fıkhında mesaisi bulunmayan, daha ziyade usul üzerinden fıkıh düşüncesiyle nazarî düzeyde irtibat kurmuş âlimlerdir. Bu durum, Râzî'nin ilmî yönelimleri ve çizgisiyle de paralellik arz eder. Râzî'nin Şâfiî fıkhına hangi sahada nasıl bir katkı sunduğu, ne tür bir fıkhî mesainin içinde olduğu açık olmamakla birlikte, Dımaşk'ta kaldığı süre boyunca Zâhiriyye medresesinde ikamet ettiğini göz ardı etmemek gerekir.[11] Emeviyye Camii civarındaki Zâhiriyye külliyesi, Şâfiî ve Hanefîlere tahsis edilmiş iki medrese, bir dârülhadis ve türbeden müteşekkildi.[12] Medreselerin vakfiyelerinde aranan şartlar gereği Kutbüddin er-Râzî'nin burada ikamet edebilmesi için bir Şâfiî fakihi olarak kabul gördüğünü söyleyebiliriz.[13]

8 Şâfiî tabakât kaynaklarında yer verilmeyen bu bilgiyi İbn Tağrîberdî'ye borçluyuz (*en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 87-88). Râzî'nin Dımaşk'a ulaştığı tarih 763 olarak kabul edilecek olursa, bir müddet burada kaldıktan sonra intikal ettiği Kahire'de 749'da vefat eden İsfahânî'den ders almış olmasına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu öğrencilik ilişkisinin gerçekten yaşandığını söyleyebilmek için Râzî'nin Dımaşk yılları öncesinde doğu topraklarında İsfahânî ile karşılaşmış olduğuna dair ilave bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır.

9 İbn Kâdî Şühbe, Râzî'nin Dımaşk'a gelmeden önce Îcî'den ders aldığını (*câlese*) belirtir. Bkz. *Tabakâtü'l-fukahâ*, III, 136.

10 İsfahânî'nin Şâfiî-Eş'arî çizgiyi takip ettiğini, şu eserlerinden hareketle söylemek mümkündür: Beyzâvî'nin *Tavâli'*si üzerine yazdığı *Metâli'u'n-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr*, yine Beyzâvî'nin *Minhâc*'ı üzerine yazdığı *Şerhu Minhâci'l-Beyzâvî*, İbn Hâcib'in muhtasarı üzerine yazdığı *Beyânü'l-Muhtasar*. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), VII, 176. Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispet edilen *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ li'bni'l-Hâcib* (Köprülü Kütüphanesi, 499), fıkıh usûlü mesaisi hakkında fikir veren bir eserdir.

11 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 355.

12 Zâhiriyye Külliyesi'nin inşasını Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Baybars (ö. 676/1277) başlatmış, vefatı sonrasında inşaat oğlu el-Melikü's-Saîd Bereke (ö. 678/1279) genişletip sürdürülmüş ve bir sonraki sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun (ö. 689/1290) devrinde tamamlanmıştır. Medresenin 13 Safer 677 (6 Temmuz 1278) tarihindeki açılış dersini Şâfiîler adına Reşîdüddin el-Fârûkî, Hanefîler adına ise Sadreddin Süleyman b. Ebi'l-İz vermiştir. Medresenin bu ikili fıkhi eğitimi sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Burada ders veren bazı meşhur âlimler için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990), I, 263-271.

13 Zâhiriyye Külliyesi, zengin vakıflarla desteklenmiş büyük bir yapılar topluluğu idi. Şâfiîlere tahsis edilen medreseye ilaveten dârülhadis müderrisinin ve türbe imamının da Şâfiî mezhebine mensup olması şart koşulmuştu. Külliyenin tesis süreci ve vakfiyesi hakkında bkz. Gary Leiser, "The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXVII/1 (1984): 33-55.

Râzî'nin çağdaşı kimi yazarların tanıklıkları onun felsefî ilimlerin yanı sıra fıkıhta da temayüz ettiğine delalet eder. Mesela Suriye'de yaşamış tarihçi İbn Habîb (ö. 779/1377), Râzî'yi "Fıkıh ve usulde parlak; tefsir, Arapça ve mantıkta ne dediğini bilen bir âlim (*ârif bi-mâ yetekellemü*)" diye niteler.[14] Ancak Râzî'nin şer'î ilimler sahasındaki yetkinliğinin felsefî ilimlerdeki yetkinliğine erişemediğine dair kayıtlar da mevcuttur. Şâfiî-Eş'arî muhitin önde gelen temsilcilerinden Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ile aralarında geçen bir tartışma, bu minvalde önemli bir tanıklık sunmaktadır. İbn Hacer'in naklettiği üzere Râzî, Sübkî'ye Hz. Peygamber'in (sav) "Her doğan fıtrat üzere doğar" hadisi hakkında bir soru yöneltir. Sübkî, Râzî'nin vaz ettiği probleme cevap niteliğinde bir açıklamada bulunur; ancak Râzî bu cevabı doğru bulmayarak "tahkik ve tetkikte oldukça ileri giden" bir karşı cevap sunar. Ne var ki bu cevap karşısında Sübkî kendisine oldukça ağır eleştiriler yöneltir ve Râzî'nin "mantık kurallarının zahirine takılıp kalan ancak şer'in maksatlarını kavrayamayan" birisi olduğunu söyler.[15] Râzî'nin şer'î ilimlerdeki zafiyetine işaret eden bu tanıklığa, Kâfiyeci'nin dil bilimleriyle ilgili değerlendirmesini de eklemek gerekir. Öğrencisi Süyûtî'nin aktardığına göre Kâfiyeci, Cürcânî ile birlikte Râzî'yi Arapça dilbilimlerinin "tadını alamamış" iki filozof olarak niteler.[16] Aslında Râzî'nin şahsında esas şaşırtıcı olanı, şer'î ilimlerle bu düzeyde ilgilenmiş olmasıdır. Felsefî ilimlerle iştigal eden zümrelerin belli bir tarihten itibaren şer'î ilimlerle de daha yüksek bir ilgiyle iştigal etmeye başlaması ve bu ortak ilginin özellikle dinî düşünceye sunduğu katkı ve açılımlar incelenmeyi bekleyen önemli bir konudur. Bunu fark eden müelliflerden Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*'nin "İlm-i İlâhî" bölümünde büyük filozoflardan bahsettikten sonra içlerinde Râzî'nin de bulunduğu yedi isim daha zikreder. Bu isimler (Kutbüddin eş-Şîrâzî, Râzî, Teftâzânî, Cürcânî, Devvânî, Hocazâde ve Kestelî), İslam'ın erken dönemlerinde yaşamış filozoflardan

14 İbn Habîb, Râzî'nin nisbeleri arasında Şâfiî'yi de sayar. Bkz. İbn Habîb, *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 233, vr. 219[a]. Bu kaynaktan beni haberdar eden Mehmet Arıkan'a teşekkür ederim.

15 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1392/1972), VI, 99. Ayrıca bkz. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'n-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye), II, 281. Râzî'nin kendisiyle tartıştığı Sübkî, baba Takıyyüddin olarak zikredilmekle birlikte, oğul Taceddin olma ihtimaline işaret etmek gerekir. Zira Takıyyüddin es-Sübkî 756/1355 yılında vefat etmiş olup Râzî'nin bu tarihten önce Dımaşk'a geldiği, eldeki verilerden hareketle kesin olarak söylenememektedir. Nitekim Taceddin es-Sübkî, yukarıda aktarılan maddede onun geliş tarihini H763 olarak zikreder. Sübkîler geniş bir ilim ailesi olduğu için sonraki kaynaklarda baba, oğul, torun ve yeğenler konumundaki Sübkîlerin birbirine karıştırıldığına şahit olunur. Eğer kendisiyle tartışan Taceddin es-Sübkî ise bu durumda kitabında bu tartışmaya niçin yer vermediği sorusu gündeme gelir. Sübkî, Râzî'yi böyle bir tartışmayla anmak istememiş ve kendisini öne çıkarmamak adına edeben bunları aktarmamış olabilir.

16 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 281.

farklı olarak şer'î ilimlerle de ciddi bir şekilde ilgilenen ve hadis, tefsir, kelâm, fıkıh usûlü ve fürû ilimlerinde onlardan daha ileri bir yetkinlik kazanan âlim-düşünürler olarak temayüz ederler.[17]

Kutbüddin er-Râzî'nin Şâfiî-Eş'arî muhitte yetişmiş bir şahsiyet olduğu açık olmakla birlikte, Şiî âlim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'den (ö. 726/1325) ders aldığına dair bir rivayet, onun mezhebî aidiyeti hakkında belli bir tarihten itibaren tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Bu ders ilişkisinden bahseden ve Râzî'nin Büveyh soyundan geldiğini iddia eden Şüşterî (ö. 1019/1610), Hillî'nin ona eserlerinin rivayeti için icazet verdiğini belirtir. Aktardığı icazet kaydına göre Râzî, Hillî'nin Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si üzerine yazdığı *el-Kavâidü'l-celiyye* adlı şerhini Rey yakınlarındaki Verâmin'de bizzat kendisinden okuyup 3 Şâban 713 (23 Kasım 1313) tarihinde icazet almıştır.[18] Şüşterî'nin *el-Kavâid*'in zahriyesinde yazılı olduğunu belirttiği bu icazet kaydına göre Râzî, Hillî'den büyük bir kısmını kendisine okuduğu bu kitabın ve diğer eserlerinin yanı sıra onda bulunan "geçmiş ashâblarına ait" bütün eser ve rivayetlerin de icazetini almıştır.[19] Yine Şüşterî'nin aktardığına göre, Şiî âlimlerden Şehîd-i Evvel diye meşhur olan Muhammed b. Mekkî (ö. 786/1384) Dımaşk'ta Râzî'nin hizmetinde bulunmuş ve kendisinden rivayet icazeti almıştır.[20] Bu kabil rivayetlere dayandırılan öğrencilik ilişkisi, Râzî'nin vefatından birkaç asır sonrasından itibaren Şiî yazarların kendisini Şiî bir âlim olarak kabul etmelerine imkân tanımıştır. Râzî'yi Şiî sayan bazı araştırmacıların yanı sıra muasır Şiî tabakâtları da bu anlatılara itimat ederler.[21]

17 Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985), I, 295.

18 Al-Rahim, bu eserin Hillî'nin Caferî fıkhına dair kaleme aldığı *Kavâidü'l-ahkâm fî ma'rifeti'l-helâl ve'l-harâm* adlı eseriyle karıştırıldığını belirtir ve icazet kaydının mantıkla ilgili eserin zahriyesinde olduğunu belirtir. Bkz. Ahmed Haitham Al-Rahim, *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018), 131, 493. dipnot.

19 Bkz. Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (Tahran: Kitâbfurûş-i İslâmiyye, 1365), II, 212. Bu icazetin nakli ve Râzî'nin Şiîliği yönündeki diğer bazı tanıklıklar için bkz. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Ahmed Hüseynî (Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), II, 300-301.

20 Bkz. Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs*, thk. Muhammed Sadık Bahrülulûm (Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008), 187-192; Al-Rahim, *Philosophical Tradition*, 131-136.

21 Râzî'nin Şiîliğe geçen İlhanlı Sultanı Olcaytu tarafından teşkil edilen Medrese-i Seyyâre'de Hillî'nin ders meclisine katılmış olduğu yönündeki iddia için bkz. Sabine Schmidtke, "Ḥelli, Ḥasan b. Yusof b. Moṭahhar", *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/helli-hasan-b-yusof-b-motahhar. Cafer es-Sübhânî'nin editörlüğünde hazırlanan *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*'da Râzî'ye, "Şiîliğinde şüphe duyulmayan bir âlim" olarak yer verilir. Bkz. *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), VIII, 226-227.

Râzî hakkındaki Şiîlik iddiasını müteahhir dönemdeki İbn Sînâcılık tartışmaları bağlamına yerleştirerek takdim eden Robert Wisnovsky, onun Hillî ve Bedreddin et-Tüsterî (ö. 732/1332) ile birlikte Nasîrüddin et-Tûsî'nin İbn Sînâ yorumunu yaygınlaştıran düşünürler arasında yer aldığını ileri sürmektedir. Bu iddiaya göre Râzî, İbn Sînâ şârihlerinden Sünnî âlim Fahreddin er-Râzî'nin eleştirel yaklaşımı karşısında Şiî Tûsî'nin İbn Sînâ'yı savunan karşıt yaklaşımını benimseyip sürdürmüştür. Sünnî-Eş'arî kelâmcısı olarak Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisine karşın Tûsî'nin başlattığı savunmayı (*muhâkemât*) sürdüren diğer iki isimle birlikte Kutbüddin er-Râzî de Şiî bir düşünür olarak lanse edilmekte;[22] bu üç düşünürün inşa ettiği İbn Sînâ yorumunun Safevîler dönemi Şiî âlimlerince de sürdürüldüğü ve İran coğrafyasının hâkim dinî-felsefî düşünce ekolü haline geldiği belirtilmektedir.[23] Ne var ki Wisnovsky'nin adlarını andığı üç isimden Şiî olduğu kesin olarak söylenebilecek tek isim Hillî'dir. Wisnovsky, nazarî tartışmaların dar anlamda mezhebî mensubiyetin sınırlarını aşan tabiatını ihmal ettiği gibi hem Râzî hem de Bedreddin et-Tüsterî'nin Şafiî fıkhına dair ortaya koydukları mesaiyi de görmezden gelmektedir.[24] Tüsterî, Eş'arî kelâmıyla ilgili eserlerinin yanı sıra İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) fıkıh usûlüne dair muhtasarını *Mecma'u'd-dürer fî şerhi'l-Muhtasar* adıyla şerh etmiş,[25] Beyzâvî'nin (ö. 691/1291-1292) fıkıh usûlü muhtasarı *Minhâc*'a şerh yazmış, yine Beyzâvî'nin Şâfiî fürû-ı fıkhına dair kitabına *Şerhu'l-Gâyeti'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* adıyla orta hacimli bir şerh kaleme almıştır.[26]

Ahmed H. Al-Rahim, İslâm dünyasında İbn Sînâ felsefesinin yayılışı üzerinden felsefî geleneğin izini süren çalışmasında, Kutbüddin er-Râzî'ye tahsis ettiği başlıkta mezhebî aidiyet meselesiyle ilgilenmiş ve onun Şiî olduğu yönünde ileri sürülen

22 Bkz. Robert Wisnovsky, "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42, 3-4 (2014): 358; Robert Wisnovsky, "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*", *Oriens* 41, 3-4 (2013): 349-378.

23 Robert Wisnovsky, "On the Emergence of Maragha Avicennism", *Oriens* 46, 3-4 (2018), 264, 304.

24 Wisnovsky, Tüsterî'nin Şâfiîliğine işaret eder ancak Râzî hakkında sessiz kalır. Bkz. "Towards a Genealogy of Avicennism", 357-358.

25 Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer fî şerhi'l-Muhtasar*, I-IV, nşr. Abdülvehhâb b. Abdullah b. Salih er-Resînî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018).

26 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed 1059. Mısır'da bulunduğu sırada kendisinden Urmevî'nin *el-Metâli*"ini okuduğunu belirten İsnevî, onu Şâfiî fakihleri derlediği tabakâtına dâhil eder ancak üç sebepten ötürü "ilim nuru ve heybetini taşımayan" birisi olduğunu söyler. Bunlar, Tüsterî'nin Râfizîliği, çok satranç oynaması ve namazlarını sıklıkla terk etmesidir. Bkz. İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, I, 154. *Mecma'u'd-dürer*'i neşre hazırlayan Abdülvehhâb er-Resînî, eserde Ehl-i Sünnet ile Şia arasında tartışmalı sembolik değeri haiz bütün konularda Tüsterî'nin Ehl-i Sünnetin hâkim kanaatinden yana tavır takındığını belirterek İsnevî'nin tanıklığını tartışmaya açar. Bkz. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 71-72 (naşirin mukaddimesi).

iddiaları geçerli dayanaklardan yoksun bularak kendisini Şâfiî bir âlim olarak nitelemiştir. Al-Rahim, Şiî yazarların Râzî'yi kendi mezheplerine mensup bir düşünür olarak gösterme yönündeki gayretlerinin esas itibarıyla Nasîrüddin et-Tûsî ile Safevî dönemi âlimleri arasında bir ilmî/felsefî silsile tesis edebilme arayışından kaynaklandığını belirtir.[27] Nitekim yaşadığı yıllarda söz konusu olmayan "Şiî Râzî" imajının on yedinci yüzyıldan itibaren ağırlık kazanmaya başlaması, Al-Rahim'in bu kanaatini desteklemektedir.[28] Al-Rahim'in Râzî'yi Şâfiî kabul etmesine dayanak teşkil eden en esaslı gerekçe ise bu yazının inceleme konusunu teşkil eden *el-Hâvi's-sağîr* şerhidir.[29]

Buraya kadar aktardığımız bilgi ve değerlendirmeler, Râzî'nin Şâfiî fıkhıyla olan ilgisinin genel bir mensubiyetten öte olmadığını gösteriyor. Şâfiî mezhebi tarihinde hususi bir yer edinmesini sağlayacak ciddi bir fıkhî mesai sarf etmemiş olan Râzî, muhtemeldir ki *el-Hâvi's-sağîr*'e bu çerçevede ilgi duymuş ve bu ilgisini kaleme aldığı şerhte müşahhas kılmak istemiştir. Nitekim aşağıda değinileceği üzere şerhin –elimizdeki kısmı itibarıyla– ağırlıkla kelâm ve dil merkezli izahlara yer verilmiş bir metin olduğu görülmektedir.

Şerhe Konu Olan *el-Hâvi's-sağîr*: Yazarı, Özellikleri ve Râzî'nin Metinle İlgisi

Râzî'nin üzerine şerh yazdığı *el-Hâvi's-sağîr*, Şâfiî fakihi Necmeddin el-Kazvînî'ye (ö. 665/1266) ait muhtasar bir fürû-ı fıkıh metnidir. Kazvînî, eserleri Şâfiî fakihlerin büyük bir ilgi ve takdirine mazhar olmasına karşın hayatı ve ilmî kariyeri hakkındaki bilgilerimizin oldukça sınırlı olduğu bir âlimdir.[30] Kazvînî, Şâfiî mezhebinde hicrî

27 Al-Rahim, *Philosophical Tradition*, 137-138.

28 Râzî'nin Şîa ile irtibatlandırılışı vefatından çok sonraları gündeme gelmiştir. Onun gerek muasırı gerekse kendisine yakın dönemlerde yaşayan hiçbir yazarın Şiîlikle münasebetine dair hiçbir cümle kurduklarına rastlanmazken aradan birkaç yüzyıl geçtikten sonra Şiî yazarların Râzî'yi kendi mezheplerine nispet etmeye başladıkları görülüyor.

29 Bkz. Al-Rahim, *Philosophical Tradition*, 34-36, 135-136.

30 *el-Hâvi's-sağîr*'i şerh eden âlimlerden Nâşirî, eserine müellif hakkında bilgi veren bir girişle başlamak istediğini ancak müellifin hal tercümesi hakkında hiçbir bilgiye erişemediğini kaydeder. Bkz. *Îzâhu'l-fetâvî*'den naklen Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, thk. Salih b. Muhammed el-Yâbis (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430), 32 (naşirin mukaddimesi). İsfahan şehirlerinden Kazvin'e nispetle anılan ve seksen yaşına kadar ömür sürdüğü belirtilen yazar, H585 civarında doğmuş olmalıdır. İlim ehli bir ailenin mensubu olan Kazvînî, ilk eğitimini kendisi gibi bir Şâfiî fakihi olan babasından almıştır. Bilinen hocaları arasında, mezhebin en önemli fakih ve yazarlarından İmam Râfiî (ö. 623) ile Ufeyfe el-Fârfâniyye'nin (ö. 606) adları zikredilir. Oğlu Muhammed, Sadreddin b. Hammûyeh, Şerefüddin el-Afîfî ve Sadeddin el-Cîlî ise ismi bilinen öğrencilerindendir; bkz. *el-Hâvi's-sağîr*, 32-44 (naşirin mukaddimesi). Tahsil, tedris veya herhangi

dördüncü asrın ikinci yarısında kendisini gösteren ve ilerleyen yüzyıllarda giderek derinleşen Iraklılar-Horasanlılar ayrımının giderilmesi için harcanan çabaların yoğunlaştığı bir dönemde yaşayıp eser vermiştir. Bazı Şâfiî yazarlar, mezhebin neredeyse iki farklı alt-ekole bölünmesine yol açacak bu ayrımın giderilerek mezhep doktrininin tevhit edilmesi yönünde bir arayışa girmişti. Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinden itibaren belirgin bir şekilde hissedilen bu arayış, mezhep fıkhına dair eser kaleme alan fakihleri her iki bölgenin görüşlerini birlikte ele alıp aktarmak ve bu sayede mezhebin bütün mensupları için geçerlilik arz edecek ortak doktrini tespit etmek için harekete geçirdi. Özellikle Râfiî ile Nevevî arasındaki dönemde yoğunlaşan bu girişim, ikincisinin eserleriyle başarıya ulaşmış ve onun metinleri şârihlerin katkı ve destekleriyle Şâfiî mezhebini temsil eden görüşlerin referans kaynağı haline gelmiştir.[31] Bu noktada, Râfiî'nin öğrencisi ve Nevevî'nin çağdaşı olan Kazvînî'nin eserleri de hususi bir incelemeyi hak etmektedir. Zira Kazvînî, mezhebin muteber görüşlerini belirleme noktasında genel olarak hocası Râfiî'yi takip etmekle birlikte, kimi meselelerde ondan ve de Nevevî'den farklı tespit ve tercihlerde bulunmuştur.[32] Ayrıca onun eserleri, Nevevî'nin kitapları kadar olmasa da mezhep âlimlerinin itibarını kazanmış ve şerh, haşiye, ihtisar ve nazım türlerinde pek çok ikincil çalışmaya konu olmuştur. Iraklılar-Horasanlılar ayrımının ortadan kalkmaya yüz yuttuğu bir dönemde yazılmış olan bu eserlerden özellikle *el-Hâvi's-sağîr*, farklı coğrafyalarda yaşamış pek çok Şâfiî fakihi tarafından önemsenmiş, tedris ve telif çalışmalarının merkezine yerleşmiştir.

Kazvînî, Şâfiî fıkhına dair *el-Hâvi's-sağîr*, *el-Lübâb* ve bu eserin şerhi olan *el-Ucâb*, *Câmi'ü'l-muhtasarât ve muhtasaru'l-cevâmi'* adlarını taşıyan dört eser kaleme almıştır.[33] Kendisinin *el-Hâvî*[34] diye adlandırdığı eser, Mâverdî'nin aynı adı taşıyan eseriyle karışmaması için sonrakilerce küçük anlamına gelen *es-sağîr* sıfatıyla anıl-

bir görev için memleketi dışına çıktığı bilinmeyen Kazvînî'nin hac ziyareti esnasında büyük sûfîlerden Şihâbeddin es-Sühreverdî ile karşılaştığı nakledilir. Kazvînî, kendisine o sırada *el-Hâvî*'yi yazmakta olduğunu söyler ve Sühreverdî bu eseri mutlaka tamamlaması için kendisini teşvik eder (Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 278). Sühreverdî'nin bu alakasına Kazvînî'nin ehl-i kerâmet bir zat olduğuna dair anlatıları da eklediğimizde, müteahhir dönemde pek çok örneğiyle karşılaştığımız Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi ve sûfî kimliklerini şahsında cem eden âlim tipine Kazvînî'nin de uyduğunu söyleyebiliriz.

31 Şâfiî mezhebindeki alt-ekolleşme hakkında bkz. Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII, 238-239.

32 Bu durum sonraki yazarları da meşgul etmiş gözükmektedir. *el-Hâvî*'yi mezhebin diğer önemli kaynaklarıyla mukayese eden çalışmalar için bkz. *el-Hâvi's-sağîr*, 72-73 (naşirin mukaddimesi).

33 Fıkhın yanı sıra matematik ilimlerinde de uzman olan Kazvînî'ye *Kitâb fi'l-hisâb* adlı bir eser nispet edilmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 277.

34 Kazvînî, eserin mukaddimesinde şöyle der: "Zevait kabilinden faidelerin yanı sıra *el-Lübâb*'daki meseleleri de içerdiği için *el-Hâvî* diye adlandırdığım bu eser", bkz. *el-Hâvi's-sağîr*, 114.

mış, Mâverdî'nin çok daha hacimli olan eserine de büyük anlamına gelen *el-kebîr* sıfatı eklenmiştir.[35] Kazvînî, ilkin *el-Lübâb*'ı kaleme almış, ardından öğrencilere kolaylık sağlayacak ve fetvâya esas olacak bir metin hazırlama gayesiyle onda yer almayan birtakım yeni meseleleri de ekleyerek *el-Hâvî*'yi yazmıştır. Bu eserin esas itibarıyla *el-Lübâb*'a dayandığını yahut Râfiî'nin *eş-Şerhu'l-kebîr*'inin ihtisarı olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte, müstakil bir kitap olarak kabul edilmesi daha doğrudur. Zira bazı meselelerde *eş-Şerhu'l-kebîr*'den farklılaşan *el-Hâvî*, *el-Lübâb* ile özellikle ibareleri bakımından benzeşmekle birlikte, girişinde belirtildiği üzere bu eserde yer almayan birtakım yeni meseleler ihtiva ettiği için daha kapsamlı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.[36]

Râzî'nin şerh yazmaya değer bulduğu *el-Hâvî*'nin Şâfiî fıkıh literatüründeki yerini tayin edebilmek için müellif Kazvînî'nin Râfiî ve metinleriyle olan ilişkisi hakkında birkaç cümle daha sarf etmek yerinde olacaktır. Kazvînî, hocası Râfiî'den birçok başlıkta etkilenmiş; ilk olarak Şâfiî müellifler arasında konu tertibinde farklılıkların yaşandığı yerlerde hocası Râfiî'nin metinlerini takip ederek onun sıralamasını sürdürmüştür. Bu tercihi, Râfiî'nin otoritesini kazanma sürecine öğrencisinin sunduğu dolaylı bir katkı olarak görebiliriz. Kazvînî, Nevevî gibi Râfiî'nin otoritesini kabullenip yola çıkan bir fakih olmakla birlikte, hocasının metinleri üzerine doğrudan bir mesai sarf etmemiş, kendi metinlerini yazmayı tercih etmiştir. Buna karşın, Râfiî'nin metinlerini telif çalışmalarının esası haline getiren Nevevî, mezhep âlimlerinin daha çok ilgisini çekmiş, Gazzâlî-Râfiî-Nevevî hattı daha büyük bir güven ve otorite telkin ettiği için sonraki mezhep literatürü büyük ölçüde Nevevî'nin bıraktığı yerden devam etmiştir. Kazvînî'nin eserleri de büyük bir ilgiye mazhar olmasına karşın hiçbir zaman Nevevî'nin itibarına erişememiştir. Benzer bir durum, Râfiî'nin metinlerini atlayarak doğrudan Gazzâlî'nin eseri üzerinden hareket eden Beyzâvî'de de karşımıza çıkar. Beyzâvî'nin metni de oldukça başarılı bir eser olmasına karşın hiçbir zaman literatürün odağı haline gelememiştir.[37] Kazvînî'nin Râfiî'yi takip ettiği ikinci önemli nokta, mezhep içinde tartışmalı olan, kavil ve vecihlerden fetvâya esas olanın tespit ve takdiminde genel olarak hocasının tercihlerini sürdürmesidir. Kazvînî, metinlerini büyük ölçüde Şâfiî'nin açık ibare-

35 Kazvînî'nin eseri, tabakât ve kitabiyât eserlerinde daha çok *el-Hâvi's-sağîr* diye anılır. Bazı nüshaları *el-Hâvi fi'l-fetâvî* başlığını taşıyan eseri, şârih Konevî de bu adla anar (*Şerhu'l-Hâvi's-sağîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2322, vr. 1[b]). Kitabın anılış biçimleri hakkında bkz. *el-Hâvi's-sağîr*, 47-48 (naşirin mukaddimesi).

36 Bkz. Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, 49-50 (naşirin mukaddimesi).

37 Bkz. Nail Okuyucu, "Kâdî Beyzâvî'nin Fıkıh Tasavvuru ve Şâfiî Fürû-i Fıkıh Geleneğindeki Yeri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 471-520.

leri ile Râfiî'nin tespit ve tercihleri doğrultusunda şekillendirmiştir. Hocasından ayrı düştüğü yerler de bulunmakta olup şârihler bunlara yeri geldikçe işaret eder ve çoğu zaman Râfiî-Nevevî hattını öne çıkararak Kazvînî'yi perdelerler.[38] Kazvînî'nin metinlerinde *el-Vecîz* ve Râfiî'nin şerhinde yer almayan, bizzat kendi tercihleriyle hükme vardığı meseleler de bulunmaktadır.

Birçok Şâfiî fakihi ve biyografi yazarı, *el-Hâvî*'nin mezhebe dair yazılmış eserler içerisinde müstesna bir yere sahip olduğuna işaret eder. Eser iki hususiyeti itibarıyla başarılı bulunmakta olup bunlardan ilki, fürû-ı fıkhın ana konularını ihtiva ettikleri başlıca meseleler üzerinden gayet veciz bir üslupla bir araya getirmesidir. Geniş hacimli birçok esere göre kapsayıcılık hususunda daha başarılı bulunan *el-Hâvî*, içerdiği fevâidle de temayüz etmiştir. İkinci hususiyeti, fetvâ ve amele esas olacak görüşleri isabetle belirlemiş oluşudur. Hocası Râfiî'nin mezhep görüşlerinin belirgin hale getirilmesi hususundaki çalışmalarının farkında olan Kazvînî, bu kitapta artık mezhebin tebellür etmiş görüşlerini açık ifadelere dökebilmiştir. Önde gelen Şâfiî fakihlerince kaleme alınmış diğer birçok metin, mezhep imamının farklı kavillerine ve ashabın farklı vecihlerine çoğu zaman işaret etmelerine karşın, Kazvînî bunlara hiç değinmez ve doğrudan fetvâya esas olacak hükmü zikreder. Mesela muhtasar bir metin sayılan Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'inde diğer mezhep imamlarına dahi atıflar yapılmasına karşın Kazvînî'nin mezhep imamının görüşünün tespiti sırasında yaşanan ve daha sonra gündeme gelen meselelerin imamın görüşlerine uygun bir surette çözümlenmesi esnasında ileri sürülen farklı vecihlere yani mezhep içi ihtilaflara hiç değinmemesi, metnin en önemli hususiyetlerinden biridir.[39] Bu hususiyet, Kazvînî'nin tartışmasız bir doktrin metni kaleme alma gayesiyle yola çıktığını gösteriyor.[40] Eser, öne çıkmasını sağlayan bu üstün niteliklere karşın yazıldığı dönemde bazı menfi eleştiriler almaktan da kurtulamamış ancak ilerleyen yıllarda mezhep âlimlerinin yoğun bir ilgi ve iltifatına mazhar olunca eleştiriler bir anlamda unutulmuştur.

el-Hâvi's-sağîr, muhtemelen henüz müellifi hayatta iken ikincil çalışmaların konusu olmaya başlamıştır. Bu durum, metnin şârihlerinden müellifin torunu Mu-

38 Bazı örnekler için bkz. Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, 76-79 (naşirin mukaddimesi).

39 Metni neşre hazırlayan Salih b. Muhammed el-Yâbis'in tespitine göre, Kazvînî sadece iki yerde mezhep içi ihtilaflara değinmiştir. Kazvînî'nin bazı meselelerde çoğunluğun görüşünü yansıtmadığı için tenkit edildiği de olmuştur. Bkz. Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, 76-77 (naşirin mukaddimesi).

40 Metnin şârihlerinden Nâşirî, kitabın taşıdığı üstünlükleri şu dört maddede sıralar: (i) İhtisar başarısı, (ii) az sözle pek çok mesele aktarabilme, (iii) terkip ve tertip üstünlüğü ve (iv) dönemi itibarıyla daha sonra yaşamış bir âlimin kendilerinden öncekilere göre daha kuşatıcı bilgilere sahip olması. Bkz. *İzâhu'l-fetâvî*'den naklen Kazvînî, *el-Hâvi's-sağîr*, 55 (naşirin mukaddimesi).

hammed el-Kazvînî'den itibaren hep dile getirilen bir husus olmuştur.[41] Metne yönelik ilgi, muhtasar bir kitap hüviyetindeki eserin hem bölgeler arası farklılaşmaların giderilmesi yönündeki girişimlerin son halini temsil etmesi hem de fetvâya esas kavil ve vecihleri başarılı bir şekilde aktarabilmiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır.[42] Bununla birlikte, kısa ve özlü, anlaşılması uzmanlık gerektiren âdeta birer formül haline getirilmiş cümlelerden oluşan metinden istifadenin artması için şerh edilmesi gerekiyordu. Görebildiğimiz kadarıyla ilk şerh, Alâeddin et-Tâvûsî'ye aittir.[43] Bu şerhi mütalaa eden Ziyâeddin et-Tûsî (ö. 706/1306-7), "hocam" diye andığı Tâvûsî'nin, *el-Hâvî*'nin kapalı ibarelerini açıklayıp her bir kayıtla nelerin dışarıda bırakıldığını ortaya koyduğunu ancak vecihler, tarikler, kaviller ve tevilleri nadiren zikrettiğini belirtir. Bu sebeple kendisinin hem *el-Hâvî*'nin lafızlarını açıklayan hem de tercih edilen ve edilmeyen görüşleri delilleriyle birlikte zikreden bir şerh yazmak istediğini söyler.[44] Şâfiî fıkhına dair kaleme alınmış orta hacimli bir kitapta, özellikle de bir şerhte olmazsa olmaz konumundaki "kavil-vecih-tarik" açıklamalarının eksikliği, Tûsî'yi hocasının şerhini yetersiz bulup yeni bir metin yazmaya sevk etmiş görünüyor. Ne var ki Tûsî de mesaisinin ağırlığını bu yöne harcamış, ancak bir şerhte yine olmazsa olmaz konumundaki lügat ve kelime izahlarına gereği kadar eğilmemiştir. Her iki şerhi birlikte mütalaa eden Alâeddin el-Konevî (ö. 729/1329), Tâvûsî'nin şerhinin çoğu zaman metinde geçen kelimelerin açıklamasıyla yetindiğini ve hükümlerin talili ve gerekçelerinin açıklanmasıyla ilgilenmediğini; Tûsî'nin şerhinin ise vecih, tarik ve kavillerin çoğunu aktarma hususunda öne

41 Muhammed sıbt Abdülğaffâr b. Abdülkerim el-Kazvînî, *el-Kâfî fî halli'l-Hâvî*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed 938, vr. 1[b]. Bu nüshadan beni haberdar eden Hüseyin Örs'e teşekkür ederim.

42 Şârihlerden Ziyâeddin et-Tûsî, metnin mezhep içerisinde ittifakla kabul edilen görüşleri kapsama ve ihtilaf edilen meselelerde çoğunluğun benimsediği içtihadı tespit etme hususundaki başarısına dikkat çeker; bkz. Tûsî, *Misbâhü'l-Hâvî ve miftâhü'l-Fetâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan 74, vr. 2[a]. Kâtib Çelebi de kitap hakkındaki şu medih ifadelerini nakleder: "Lafzı veciz, manaları geniş, maksatları muharrer, cümle yapıları işlenmiş, telif ve tertibi güzel, tafsil ve tebvîbi iyi bir kitap olduğu için şerhi ve nazmı için ilgilenenler olmuştur." Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Ankara: Maarif Vekâleti, 1941), I, 626.

43 *Keşfü'z-zünûn* ve onu esas alan biyo-bibliyografik kaynaklarda Tâvûsî'nin eserini H775 yılında tamamladığı belirtilmekle birlikte, bu tarihte zühul olduğu anlaşılmaktadır; bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 626; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), XIII, 207; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955), II, 527. Zira Tâvûsî'nin metnini gören ve değerlendiren müelliflerden Ziyâeddin et-Tûsî (ö. 706) ile Alâeddin el-Konevî'nin (ö. 729) vefat tarihleri daha erkendir. Eserin tamamlanma tarihini H675 yılı olarak kabul ettiğimiz takdirde, H665'te vefat eden müellife çok yakın bir zamanda kaleme alınmış olduğunu söyleyebiliriz.

44 Bkz. Tûsî, *Misbâhü'l-Hâvî*, vr. 2[a]. Kavil, vecih ve tarik kavramlarının Şâfiî mezhebinde ifade ettiği anlamlar için bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4846, vr. 10[b]-11[a].

çıktığını söyler. Konevî'ye göre bu metinler, bir fakihin mutlaka bilmesi gereken şeyleri ihmal etmektedir; bu metinlerle yetinen bir okuyucu gerekli fıkhî yetkinliğe erişemeyecektir. Bu husus, Kazvînî'nin kitabı yazış amacıyla da örtüşmemektedir. İşte bu sebeple her iki şerhin eksikliklerini giderecek bir şerh yazmaya karar verdiğini belirten Konevî, ilkinin çoğu zaman ihmal ettiği hususları kısa cümlelerle aktararak ve ikincisinin öne çıktığı hususların önemli bir kısmını dışarıda tutarak hareket edeceğini söyler.[45]

Hicrî sekizinci asrın ortalarından itibaren *el-Hâvi's-sağîr* üzerine mesai sarf etmeye başlayan Şâfiî fakihlerin mezhep içerisinde belirli bir yönelimi temsil eden şahsiyetler olduğunu görüyoruz. Şâfiî fakihleri arasında çok erken bir tarihte tam olarak adı konulmamış bir ayrım yaşanmış ve mezhebin ilk temsilcilerine daha yakın bir yönelimin takipçileri gibi görünen Ehl-i hadis Şâfiîlerine karşın zamanla kelâm ve de felsefî ilimlerle yoğun bir şekilde ilgilenen Eş'arî-Şâfiîler güç ve yoğunluk kazanmıştır. Özellikle hicrî beşinci asırdan itibaren ana akım Şâfiîliği temsil eder hale gelen Eş'arî-Şâfiîler, usûl-ı fıkıh yazımında mütekellimîn tarikinin de sürdürücüleri olmuştur. Cüveynî-Gazzâlî-Râzî hattına yerleştirebileceğimiz bu âlimler, özellikle Râzî sonrasında nazarî disiplinlere olan vukûfiyetleri ile öne çıkmış; İslam düşünce tarihinde şer'î ve felsefî ilimleri aynı yetkinlikle tahsil etmiş, mesele ve problematikleriyle ilgilenmişlerdir. İşte bu noktada Çârperdî (ö. 746/1346) ve Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Hâvi's-sağîr*'e olan ilgileri dikkat çekmektedir. Bu kadar belirgin olmamakla birlikte Konevî'nin verdiği eserlerden hareketle onunla başlatabileceğimiz bu ilgi, Kutbüddin er-Râzî'nin metinle iştigal etmesine tesir etmiş olabilir. Nitekim mezhebin esas literatür hattını şekillendiren Nevevî şârihleri, ağırlıklı olarak kelâm ve felsefî ilimlere mesafeli, hadis ve tarih ilimleriyle daha yoğun iştigal etmiş şahsiyetlerken Kazvînî şârihleri arasında hatırı sayılır ölçüde kelâmcı ve filozof bulunması kayda değer bir husustur.

Râzî'nin şerhinin mevcut nüshası, *el-Hâvi's-sağîr*'in 70-80 kelimelik mukaddime kısmını açıklamakla birlikte, şerhteki bazı ifadeler kendisinin metnin tamamını şerh ettiğini yahut tamamlayamasa da bunu gerçekleştirmek için yola çıktığını göstermektedir. Nitekim bu kısa metnin iki yerinde, şerhin devamında gelecek ilgili başlıklara referansta bulunulmaktadır.[46]

45 Konevî'nin devamındaki şu cümleleri, *el-Hâvî*'nin Şâfiî fürû literatüründe konumlandırılışı açısından önem arz eder: "Yazarın cümlelerini açıklarken nakil ve talilde bulunurken şu kaynaklara müracaat ettim: Râfiî'nin *eş-Şerhu'l-kebîr*'i. Zira bu kitap *el-Hâvî*'nin esası ve günümüzde müracaat kaynağı olan bir eserdir. Râfiî'nin tashihlerinden hareketle *el-Hâvî*'nin tercihte (Râfiî'ye ve Şâfiî fakihlerin çoğuna) muhalif kaldığı yerlerin çoğuna işaret ettim. Keza Nevevî'nin *Ravza* ve *Minhâc*'taki zevaidinden, kelamından teberrükte bulunma adına nakiller yaptım." Bkz. Konevî, *Şerhu'l-Hâvî*, vr. 1[b].

46 Bkz. Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 7[a], 10[a].

Râzî, esere yönelik ilgisinden bahsederken şu cümlelere yer verir:

> Âlimlerin farklı tercihlerine yer veren muhtelif kavilleri, vecihleri ve tarikleri aktaran geniş hacimli kitaplardan fetvâya esas olacak bir görüşü bulup çıkarmak neredeyse güç yetirilemeyecek bir iştir. Bunu yalnızca himmetlerini âli tutan, hükümlerin kaynaklarını ve tercihlerin gerekçelerini kavramış, istisnai zeki şahsiyetler başarabilir. Kazvînî'den önce de fıkhî eserlerden fetvâya esas olan görüşlerin seçilip kaydedilmesi işine girişen ve hayırlı işlerde yarışma adına çalışan pek çok âlim olmuştur. Bu âlimler, ilimlerin talebinde himmetlerin artık düştüğünü ve tahsilinde kanaatlerin zayıfladığını gördükleri için bu amaca yönelik eserler kaleme almışlardır. Yazar –Allah sa'yini meşkûr ve ecrini büyük kılsın– bu eseriyle meselelerin ayıklanması ve dağınık haldeki konuların veciz ifadelerle bir araya getirilmesi noktasında öne çıkarak diğer bütün müelliflerin önüne geçmiştir.[47]

Şerhin Kavram, Kişiler ve Mensubiyet Haritası

Râzî'nin şerhinin elimizdeki giriş kısmı, kısa hacmine rağmen kendisini İslami ilimler ve dinî düşünce tarihinde konumlandırabilmek için yeterli verileri barındırmaktadır. Her şeyden önce Şâfiî mezhebine göre telif edilmiş muhtasar bir fıkıh kitabının şerhi hüviyetindeki bu metin, Râzî'nin usul ve fürûda Şâfiî mezhebine mensup olduğuna ve metin boyunca Şâfiî-Eş'arî bir kelâmî çizgiyi takip ettiğine dair açık işaretler taşır. Bunları kişiler ve kavramlar olmak üzere iki adımda ele alabiliriz. Şerhte isimleri anılmak suretiyle bizzat İmam Şâfiî'nin yanı sıra İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Kâdî Merverrûzî (ö. 462/1069), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) atıf yapılmaktadır. Buradaki isimlerden Merverrûzî dışındakilere zat-sıfat ilişkisi bağlamında kelâmî çerçevede referansta bulunulurken Merverrûzî'ye mezhep içinde bir tarikin nasıl oluştuğu anlatılırken fürû-ı fıkıh düzleminde atıf yapılır.

Râzî'nin ismini anarak nakilde bulunduğu ilk kişi, mezhebinin imamı Şâfiî olmuştur. Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinden zat-sıfat ilişkisiyle ilgili, "Allah Teâlâ bir ilimle Âlim, bir kudretle Kâdir olduğu gibi bir bekayla da Bâkîdir" cümlesini nakleden Râzî, bu yaklaşımı bizzat imama nispet etmiştir.[48] Ne var ki adı geçen eserin Şâfiî'ye nispeti, kendisinden sonra tartışmaya açılan meseleleri içermesi ve yine daha sonraları yerleşik hale gelmiş kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması hasebiyle oldukça tartışmalıdır.[49] Şâfiî'nin akideye dair görüşlerini

47 Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 10[b].

48 Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 3[b].

49 Bkz. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 231.

kendi döneminin ilim diliyle kaleme almış bir âlime ait olması kuvvetle muhtemel olan bu metin, öyle anlaşılıyor ki Râzî'nin içinde bulunduğu ilim muhitlerinde kabul görmekte ve Şâfiî'ye aidiyeti sorgulanmamakta idi.

Râzî, kelâmın en esaslı ve tartışmalı konularının başında gelen zat-sıfat ilişkisine dair cümlelerini, Şâfiî'den yaptığı bu nakille başlayan kısımda İmam Eş'arî'nin yanı sıra klasik Eş'arî kelâmcılarının görüşlerini de aktarmak suretiyle sürdürür. Şâfiî'nin cümlesi ile Eş'arî'nin "Beka, Bâkî'nin zatına eklenmiş bir vücûdî sıfat olup kendisi bu sıfatla Bâkî olur" cümlesini birbirini destekleyen ifadeler olarak nakleden Râzî, bu yaklaşımın önde gelen Eş'arî kelâmcıları tarafından benimsenmediğine işaret eder. Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî, bu bağlamda adları zikredilen kelâm âlimleridir. Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ*'sından –eserin adını zikretmeden– bir nakilde bulunan Râzî, Eş'arî'nin yaklaşımının sıfatların bekası problemini izah etmekte yetersiz kaldığına böylelikle dikkat çekmiş olur.[50] Son olarak ismini anmadığı "muhakkik" bir âlimin görüşünü naklederek müteahhir devirde tebellür etmiş yaklaşımı kendisinin de kabul ettiğine işaret eder. Buna göre, Allah Teâlâ'nın bekasını yokluğunun imkânsızlığı, hâdis varlıkların bekasını ise varlıklarının ardışık iki anda sürmesi olarak anlamak gerekir.[51] Metindeki dil ve lügat açıklamaları ise Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) ve İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) gibi dil otoritelerine dayanmaktadır.

Hamdele cümlesinin izah edildiği ilk giriş kısmı, özellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine yazılan haşiyelerle birlikte, benzer anlamlara sahip üç kelimenin anlamları etrafında şekillenen bir tartışma geleneğini sürdürmektedir. Zemahşerî'nin de ismen anıldığı bu kısımda hamd, medh ve şükür kelimeleri arasındaki anlam ilişkileri hakkında söylenenler, müteahhir devrin özellikle tefsir metinlerinde ön plana çıkan tartışma biçimini açıkça yansıtmak suretiyle neredeyse aynı örnekler ve beyitleri takip ederek ilerler.

Râzî'nin Sünnî bir âlim olduğunu gösteren en açık ibareler, hamdelenin ardından gelen salvele ve dua cümlesinde karşımıza çıkar. Râzî burada Kazvînî'nin herhangi bir Sünnî âlimin kaleminden çıkan standart salât ü selâm ibarelerini açıklar-

50 "Bu görüşün fâsitliğine burhan olarak, bekanın bekası ve sıfatların bekası hususunda doğurduğu karışıklık yeter. Aynı durum, 'Kıdem, Kadim olanın zatına eklenmiş bir vasıftır' cümlesinde de söz konusu olup kıdemin kıdemi ve sıfatların kıdeminde bir karışıklık ortaya çıkar." (Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 4[a]). Râzî, metnin başlarında Allah'ın isimlerinden Kebîr, Azîm gibi isimleri izah ederken açıkça zikretmemekle birlikte Gazzâlî'nin adı geçen eserinden istifade etmiş görünmektedir. Bu kısımda, adı geçen metinden bire bir alıntıların yapıldığına tanık oluyoruz. Bkz. Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 1[b]-2[b].

51 Bkz. Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 3[b]-4[a].

ken, Hz. Peygamber'in âli ve ashabını herhangi bir daraltmaya gitmeksizin bütün ailesi ve sahâbîleri kuşatacak şekilde ele alır. Elimizdeki nüsha itibarıyla Râzî'nin cümlelerinde Şiîliğe meylettiğine yahut Sünnîlikten ayrıldığına dair hiçbir emare bulunmamaktadır. Sahâbîlerin tanım ve kimliği hakkındaki yerleşik tartışmaya birkaç görüşü naklederek değinen Râzî, Hz. Peygamber'in ailesi hakkında benzer hürmet cümleleri kurar. Buradaki cümleler, Şîa'nın sınırlandırıcı Ehl-i beyt tasavvurunu hiçbir şekilde çağrıştırmamaktadır. Bu kısımda son olarak "Nesillerin en üstünü benimle yaşayanlardır. Ashabıma değer verin zira en üstününüz onlardır, ardından onları takip eden nesil gelir" hadisini zikreder ki bu rivâyet sahâbenin tafdili hususundaki kanaatini açıkça yansıtır.

Râzî'nin ağırlığı dil ve kelâm odaklı açıklamalarının teşkil ettiği metni, yeri geldikçe mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin fürû-ı fıkıh görüşlerine atıflar da içerir. Bunları, kavram ve kişilere ilaveten mesail düzeyinde bir mensubiyet alâmeti olarak görebiliriz. Mesela namaza başlarken getirilen iftitah tekbirinin hangi lafızlarla söylenmesi gerektiği, Hanefîler ve Şâfiîlerin de içinde bulunduğu cumhur arasında tartışmalı bir konudur. Hanefîler, "Allâhu Ekber" lafzının yanı sıra tazim içeren diğer bazı lafızlarla da namaza başlanabileceğini savunurken cumhur burada tevkifîliği öne çıkarır ve yalnızca "Allâhu Ekber" ile başlanabileceğini söyler.[52] Râzî, kibriyâ kavramını izah ederken, "Namazın anahtarı olan iftitah tekbirinde işte bu yüzden 'Allâhu Ekber' denir. Basiret sahibi âlimlere göre 'Allâhu A'zam' ifadesi, bu ifadenin yerine geçemez" diyerek kendi mezhep imamı ve tabilerini medh etmektedir.[53]

Mukaddimenin sonlarına doğru zikri geçen kavil, tarik ve vecih kavramlarının izah edildiği kısım, metnin fürû-ı fıkıhla ilgili kavramsal örgüsü bakımından önemlidir. Kitabın yazarının eseri teşkil eden meseleleri hükme bağlarken izlediği metodolojiyi beyan sadedinde dile getirdiği bu cümlede, Şâfiîliğin mezhep-içi fıkhî istidlal süreçleriyle ilgili üç önemli kavram zikredilmiştir. Râzî, yazarın anıp geçtiği bu kavramları, mezhepte yerleşik hale gelmiş açıklamalara başvurarak izah eder. Burada aktardığı izahlar, Râzî'nin özellikle Râfiî-Nevevî sonrasında yerleşen mezhep terminolojisine vukûfiyetini göstermesi bakımından ayrıca önem arz eder.[54]

52 Tartışmanın kaynağı ve ileri sürülen deliller için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994), II, 93-95; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), III, 302-304.

53 Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 2[b].

54 Şâfiî fürû-ı fıkıh literatüründe özel anlamlar kazanmış kavil, tarik, vecih ve ilgili diğer kelimeler için bkz. Melîbârî, *el-Kâmûsü'l-fıkhî fi'l-mezhebi'ş-Şâfiî* (Amman: Dâru'n-Nûr, 2016), 65-115.

el-Hâvî şârihlerinin genellikle temas ettiği bir hususa Râzî de değinir ve Kazvînî'nin mukaddimedeki taahhüdüne rağmen birçok meselede mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenmeyen görüşleri doğru bulup aktardığını belirtir.[55] Bu noktada yazarı savunma ihtiyacı da duyan Râzî, "Yazarın bu ifadeyle kastettiği şey, kitabın meselelerinin büyük bir kısmının mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenmiş görüşlere göre ele alınmış olduğudur. Yazar çoğunluğu mezhep âlimlerinin sayısına göre değil, delillerinin tercihine göre de belirlemiş olabilir" şeklinde bir açıklamaya başvurur.

Nüsha ve Neşir Hakkında Birkaç Not

Râzî hakkında bilgi veren bazı tabakât müellifleri, *el-Hâvi's-sağîr* üzerine yazdığı şerhin üç cilde ulaştığını ancak ikmal edilmemiş bir çalışma olduğunu belirtirler. Şu ana dek yaptığımız araştırmalar neticesinde Râzî'nin şerhini bütünüyle intikal ettiren bir nüshayla karşılaşamadık. Bu metinden günümüze –şu anki bilgilerimize göre– yalnızca mukaddime kısmının şerhi gelebilmiş görünmektedir. Bu kısım, Süleymaniye Kütüphanesi'nin Ayasofya bölümündeki bir mecmuanın (nr. 4846) içinde ilk metin olarak yer bulmuştur. 11 varak hacmindeki metnin sonunda, hicri 835 tarihli bir istinsah kaydı yer almakla birlikte, metnin müstensihi, nerede ve hangi nüshadan istinsah edildiği hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Râzî'ye nispet edilen bu metnin başka bir nüshasına rastlayamadığımız için sağlamasını yapma imkânımız olmadı. Ancak elimizdeki metni günümüze intikal etmiş diğer *el-Hâvi's-sağîr* şerhleriyle mukayese ettiğimizde, hiçbirisiyle aynı olmadığı neticesine ulaştık. Ulaşabildiğimiz metinlerden torun Kazvînî, Tûsî, Tâvûsî, Çârperdî, Konevî, İbnü'l-Bârizî, İbnü'l-Mülakkın ve İbnü'l-Mukrî'ye ait şerhler ile Râzî'ye nispet edilen metnin farklı eserler olduğu görülmüştür.[56] Bu durum, elimizdeki nüshanın Râzî'nin şerhinin giriş kısmı olduğu yönündeki kaydı güçlendiren bir karine olarak kabul edilmiştir.

55 Râzî, "İnşallah şerhimizde yeri geldikçe bunlara işaret edeceğiz" demektedir ancak şerhin kalan kısmı elimizde mevcut olmadığı için hangi meselelerde bu tür tenkitlerde bulunduğunu bilemiyoruz. Bkz. Râzî, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, vr. 10[a].

56 Bkz. Muhammed sıbt Abdülgaffâr b. Abdülkerim el-Kazvînî, *el-Kâfî fî halli'l-Hâvî*, vr. 1[b]; Tûsî, *Misbâhü'l-Hâvî*, vr. 2[a]; Tâvûsî, *Ta'lîkâtü't-Tâvûsî ale'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan 115, vr. 1[b]; Konevî, *Şerhu'l-Hâvî*, vr. 1[b]; Çârperdî, *el-Hâdî fî şerhi'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami 438, 1[b]-3[b]; İbnü'l-Bârizî, *Teysîrü'l-fetâvî min tahrîri'l-Hâvî*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Kinânî, Usâme Sadeddin Haşmet Câdû ve Ahmed b. Muhammed Ahmed Rıdvan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), 39; İbnü'l-Mülakkın, *Tahrîrü'l-fetâvî el-vâkıa fi'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2284, vr. 1b; İbnü'l-Mukrî, *İhlâsü'n-nâvî fî irşâdi'l-ğâvî ilâ mesâliki'l-Hâvî*, thk. Abdülaziz Atiyye Zelat (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1989), I, 25-28.

(Î) rumuzuyla anılacak olan Ayasofya nüshası neşre hazırlanırken günümüz imlâ esasları dikkate alınmıştır. Metin paragraflara ayrılırken şârih Râzî'nin "قوله" diye başlayan cümleleri takip edilmiş, ana metindeki ibareler koyu punto ve mavi renkle yazılmıştır. Ana metnin kenarındaki notlardan tashih ve tebdil kaydı ile verilenler dikkate alınarak metin bu kayıtlar doğrultusunda inşa edilmiş ve dipnotlarda bu notlara işaret edilmiştir. Metinde geçen ayet ve hadisler, başvuru bilgileriyle zikredilmiş; ayrıca adı geçen müelliflerin vefat tarihleri eklenmiş, bunlar dışında herhangi bir ilavede bulunulmamıştır.

شرح خطبة الحاوي لمولانا قطب الدين الرازي

رحمة الله عليه رحمة واسعة

[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدأ به تبرّكا وتيمّنا.

قوله **الحَمْدُ لله المُتَوَحِّدِ بالعَظَمَةِ والكِبْرِياءِ**

افتتح الكتاب بالحمد اقتداءً بكتاب الله المجيد واقتفاءً بسنّة الحبيب حيث قال صلى الله عليه وسلم «كل أمر ذي بال[١] لم يبدأ فيه بالحمد فهو أجزم»[٢] أي ناقص ممحوق البركة. والحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها؛ تقول حمِدتُ الرجلَ على إنعامه وحمِدتُه على حَسَبِه وشجاعته. والمدح هو الحمد لكنّه[٣] أعمّ من أن يكون للممدوح نوعُ اختيارٍ فيما يُمْدَحُ به أو لا؛ تقول مدحتُ الأميرَ ومدحتُ القوسَ. وقول الزمخشري في الكشاف «الحمد والمدح أخوان»[٤] معناه إنهما متقاربان لفظًا ومعنًى لا أنهما مُترادِفان. والشُّكر هو الثَّناء على النِّعمة وهو بالقلب واللسان والجوارح. قال الشاعر:

أفادَتْكمْ النَّعْماءُ منّي ثلاثة يدي ولساني والضمير المُحَجّبا

وفي التنزيل ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ [السبأ ٣٤/ ١٣]. فالشّكر أعمّ منهما[٥] من وجهٍ. والحمد إحدى شُعَب الشّكر ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «الحمد رأس الشّكر»[٦] لأن الثَّناء باللسان أشْيَعُ وأدَلُّ على النِّعمة من الاعتقاد لِما فيه من الخفاء [٢ظ] ومن إدآب الجوارح لِما فيه من الاحتمال.

١ وفي الهامش: أي ذي شأن.

٢ أخرجه ابن ماجة بلفظ «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع»، النكاح، ١٩.

٣ أ: هو الثناء [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

٤ وفي الهامش: لاتحادهما في الحروف الأصلية بل وفي ترتيب أكثر الحروف أيضًا. انظر الكشاف للزمخشري في تفسير آية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ من سورة الفاتحة.

٥ وفي الهامش: أي من الحمد والمدح.

٦ أخرجه عبد الرزاق الصنعاني بلفظ «الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبد لا يحمده» ،المصنّف، المجلّد العاشر، ٤٢٤.

والحمد نقيضه الذَّمُّ والشّكر نقيضه الكُفْرانُ وفي كلام أهل التّحقيق أنّ الحمد فِعل يُشعِر بتعظيم المُنعِم بسبب كونه مُنعِمًا وذلك إمّا فعل القلب وهو اعتقادُ اتّصافه بصفات الكمال والتوجّه إليه بالإخلاص أو فِعل اللّسان وهو ذِكْرُ ما يدلّ على ذلك أو فعل الجوارِح وهو الإتيان بأفعالٍ تدلُّ على ذلك. والشّكر صرف العبد جميع ما أنْعم الله عليه من النِّعم الظاهرة والباطنة إلى ما خُلِقَ لأجله كالبَصَرِ إلى مطالعة مصنوعاته والسّمعِ إلى استماع نُذُرِه وآياته والذّهنِ إلى إدراك العلوم وعلى هذا يكون الحمدُ أعمَّ من الشّكر مطلقًا لتناوله النِّعمَ الواصلةَ إلى الحامد وغيرَه واختصاص الشّكر بما يصل إلى الشاكر.

قوله **المُتوحِّد بالعَظَمَةِ والكِبْرِياءِ**

أي الذي تخصَّصَ بهما بلا مُشاركةِ أحدٍ كما ورد في الحديث القُدسيّ «الكبرياء رِدائي والعَظَمة إزاري فمن نازَعَنِي واحدًا منهما أدْخلتُه النّارَ».[٧] ذهب أهل الظّاهر إلى أنّهما مُترادِفان وهو خِلافُ ظاهرِ الحديث لأنّه شَبَّهَهما بشَيئين [٢ظ] مختلِفين في الرُّتبة فإنّ رُتبة الرِّداء أعلى من رُتبة الإزار ولذلك جُعِل مفتاحُ الصّلاة "الله أكْبرُ" ولم يقُمْ عند ذوي البصائر مقامَه "الله أعْظمُ". وأيضًا الأصل عَدَمُ التّرادُفِ كما تقرّر في الأصول. فالكبرياء هو كمال الوجود وذلك يرجع إلى شيئين أحدهما دوامه أزلًا وأبدًا وكلّ موجودٍ مقطوعٍ بعَدَمٍ سابِقٍ أو لاحِقٍ فهو ناقِصٌ ولذلك يُقالُ للإنسانِ إذا طالتْ مدّةُ وجودِه إنّه كبيرٌ أي كَبِيرُ السِّنِّ ولا يقال إنّه عَظِيمُ السِّنِّ فالدّائمُ الأزليُّ الأبديُّ أولى بأن يكون كبيرًا. وثانيهما صُدورُ ما سواه عنه. والعِظَمُ إنما وُضِع في الأصل بِحَسَبِ امْتدادِ مِساحَةِ الجِسم فمِنْه ما يَؤخُذُ في[٨] العين مأْخَذًا ولكن يُحِيط البَصَرُ بأطرافِه كالفِيل ومِنه ما لا يُحِيط البَصَرُ بأطرافِه كالأرضِ والسّماء. وإذا عرفْتَ ذلك فاعلمْ أنّ في مُدرَكاتِ البَصائرِ أيضًا تفاوُتًا فمِنها ما يُحيط العقلُ بكُنْهِه ومِنها ما يقْصُرُ عنه بعضُ العقولِ ومِنها ما لا يُتَصوّرُ أن يُحيط العقلُ بكُنْهِه وذلك هو العظيم[٩] الذي جاوَزَ جميعَ حدودِ العقولِ وهو الله تعالى. وقيل الكِبرياءُ هو التَّرَفُّعُ عن الانقِيادِ والعَظَمَة هو الامتِناعُ منْ أنْ يُحيطَ به غيرُه فهُمَا صِفتان مُخْتَصَّتان به [٣ظ] تعالى وإنما مثَّلَهما بالإزار والرِّداء إبرازًا للمعنى المعقولِ في صورة المحسوسِ لزيادتِه في تقرير

٧ سنن أبي داود، اللباس، ٢٨؛ سنن ابن ماجة، الزهد، ١٦.

٨ أ: مِن [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

٩ في الورقة خرقة قدر كلمةٍ: .

المعنى. ثم إفادةُ الاختصاصِ إنّما هو بطريق الكِنايةِ فإنّهم يَكْنُون عن الصِّفة اللاّزمةِ للشَّخصِ بالثَّوب والرِّداء ونحوِهما كما يقولون شِعارُ فلانٍ الزُّهْد ولِباسُه التّقوى وفلانٌ ارْتَدَى بالمجْد وأَيْزَرَ[10] بالكَرَمِ كما تقرّر في علم البيانِ فكما لا تُشارِك الرّجلَ غيرُه في إزارِه ورِدائِه ويُستقْبَحُ طلبُ الاشتراكِ فيهما لا يجوز مُشارَكة أحدٍ مع البارِي تعالى في هاتين الصِّفتين. ثم اعلمْ أنّ في إيرادِه بناءَ المُطاوعةِ هنا وفيما بعدُ من المتفرّدِ والمتحمّدِ ونحوِهما تنبيهًا على أنّ هذه الصّفات المذكورةَ من مُقْتَضَياتِ الذّاتِ لا من الغير كما يُقال توحّدَ الله بعَظَمتِه أي عظمته بنفسِهِ ولم يَكِلْهُ إلى غيرِه.

قوله **المُتَفَرِّد بدَوَامِ العِزَّةِ والبَقَاءِ**

قيل التَّوَحُّدُ في الذّاتِ والتَّفَرُّدُ في الصِّفاتِ أي الذي تفرَّد من بين الموجوداتِ وانْفَصَلَ عنهم بدوامِ هاتين الصّفتين أحدهما العِزّة وهي إنما تتحقّقُ باجتماع معانٍ ثلاثةٍ؛ قلّة وجود مِثلِه وشِدّة الحاجة وصعوبة الوصولِ إليه والكمال في هذه الثلاثة لا يُتصوّر لغير [٣ظ] الله تعالى. أمّا في الأول فلأنه يستحِيل وجودُ مِثله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وأمّا في الثّاني فلاحتياج جميعِ ما سواه إليه وأمّا في الثالث فلامتناعِ الإحاطة بكُنهِ ذاتِه وصفاتِه. وثانيهما البَقاءُ وهو استمرارُ الوجود وذلك لازِمٌ لوجوب الوجود ولكّنه إذا أضيف في الذّهن إلى الاستقبال سمّي باقيًا وإذا أضيف إلى الماضي سمّي قديمًا والباقي هو الذي لا ينْتهِي تقديرُ وجودِه في الاستقبال إلى آخَر ويُعبَّر عنه بأنه أبدِيّ والقديم هو الذي لا ينْتهِي تمادي وجودِه في الماضي إلى أوّلٍ ويُعبَّر عنه بأنّه أزليّ. وقولنا واجِبُ الوجودِ مُتضمِّن لذلك كلّه لأنّ البقاءَ هو الدّوام بالنظر إلى المستقبل وهو الدّوام الخاصّ والدّوام المطْلق قد يكون بالنّظر إلى الماضي وقد يكون بالنّظر إلى المستقبل. وإذا عرفتَ ذلك تبيّن لك أنّ إضافة الدّوام إلى البقاء على تقدير كونه معطوفًا على العِزّة لا على الدّوام من بابِ إضافة العامّ إلى الخاصّ. وأوْرَدَ الشافعيُّ رضي الله عنه في كتابه المسمّى بالفقه الأكبر: «اعلموا أنّ الله تعالى باقٍ ببقاءٍ كما أنّه عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ ومعنى البقاء أنّه صِفةٌ وجودِيّةٌ يمْتازُ بها عمّا ليس بباقٍ».[11] وهذا

١٠ هكذا في أ ولعلّ الصحيح «وائتزر».

١١ انظر الفقه الأكبر في علم أصول الدين (المنسوب للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي)، ص ٥١ – بعبارات متقاربة–. نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الشافعي غير ثابت وهذا الحكم مستند إلى سببين؛ أحدهما عدم ذكر مترجمي الشافعي هذا الكتاب فيما بين مؤلفات الإمام. وثانيهما درج الكتاب بعض المسائل التى لم ترد في عصر الشافعي ومناقشة المتن هذه المسائل العقدية بمصطلحات متأخرة عن الإمام. أنظر؛ مقدمة المحقّق عبدو

يؤيّد [٤و] مذهبَ الأشعريّ وهو أن البقاء صفةٌ وجوديّةٌ زائدةٌ على ذاتِ الباقي وهو باقٍ بها ونفاه القاضي وإمام الحرمين.[١٢] قال الغزالي: «ناهيك برهانًا على فسادِه ما لزِمَه من الخَبْط في بقاء البقاءِ وبقاء الصّفات كما يلزَم من قال القِدَمُ وصفٌ زائدٌ على ذاتِ القديم من الخَبْط في قِدَم القِدم وقِدم الصفات».[١٣] وقال بعض المحقّقين المعقولُ من بقاء الباري تعالى امتناعُ عَدَمِه ومن بقاء الحوادِثِ مقارَنَةُ وجودِه لزمانيْن فصاعدًا والامتناعُ والمقارنةُ الزمانيّة من المعاني العقليّة التي لا وجودَ لها في الخارج فلا يكون أمْرًا ثبوتيًّا زائدًا على الذات.

قوله **المتحمّد بالمجد والبهاء**

أي الذي اتّخذ النّاس حامِدًا له من باب توَسَّدته أي أخذته وِسادةً أو المحمود فيكون بمعنى المُطاوَعَة بالمَجْد أي بسبب المَجْد وهو شرف الذّات إذا قارَنَه حسْنُ الفِعال فالماجِد هو الشريف ذاتُه الجميل فِعالُه الجزيل نوالُه. والبهاء حسنٌ يمْلَأ العينَ ويفرغ القلبَ مع اشتهارٍ وافتخارٍ ولا أبْهَى من الله تعالى لأنّه مَنْبَع كلّ حسنٍ وجمالٍ.

قوله **المُتمدِّح بالكمالِ والسَّناء**

أي الذي اتّخذ النّاسَ مادِحًا له أو المدوح على ما سبق [٤ظ] آنفًا بالكمال أي بسبب الكمال وهو حصول ما يليق بالشيء بالفعل ولا أكملَ من الله تعالى لحصول جميعِ ما يليق بحضْرَتِه له بالفعل مع أنه مَنْبَع لكلّ كمالٍ في الوجود ويجوز أن يكونَ الباءُ في بالمجد وفي بالكمال للاستعانة كما في كتبتُ بالقلمِ فكأنّهما آلتان للحمد والمدح يُستعان في أدائهما بذكرهما. والسّنا مقصورًا ضَوْءُ البَرْقِ وممدودًا الرِّفعة ولا أسنى من الله تعالى بالمعنيين؛ أمّا بالمعنى الأول فلأنّه نورُ الأنوار ومُظْهِر المُمكِنات من ظُلمة العَدَمِ إلى ضِياء الوجود و﴿هُوَ الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس ١٠/٥]، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام

أحمد ياسين، ص ١١-١٤؛ أكرم يوسف عمر القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، ص ٢٦٩؛ بلال ايبقان، «Şâfiî»، Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XXXVIII, ٢٣١.

١٢

١٣ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ١٤٨، بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣.

١/٦]. وأمّا بالمعنى الثّاني فلأنّه لا رتبةَ من المراتِب الحِسِّيَّة من العرش إلى الثَّرى ومن المراتب العَقْليّة في سِلسِلة الأسباب والمسبّبات وفي تقسيم الموجودات إلى الدّرجات المتفاوِتات كالحيّ والميّت، والعالِم والجاهِل ونحوهما إلاّ والحقّ تعالى في الدّرجة العلْيا من درجاتِها مع أنّه واهِب كلّ ذي فوقٍ فوْقيَّته ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [المؤمن ٤٠/ ١٥] ويحتمل أن يُرادَ بالكمال الكمالُ في الذّات وبالسَّناء الكمالُ في الصِّفات [٥ظ] والأفعال.

قوله **المُتَعَزِّز بالجَلالِ والعَلاءِ**

أي الذي تعزّز من تعزّز الرجل إذا صار عزيزًا وقد عرفتَ معنى العِزّة قال الجوهري: «جلال الله عظمَتُه».[١٤] وجلّ فلانٌ يجِلُّ بالكسر جَلالةً أي عظُم قدْرُه فهو جليل فهذا يُشْعِر بأنّ الجلال والعظمة مُترادِفان وقد عرفتَ ما فيه. وقال الغزالي رحمة الله عليه: «الجلال يُشير إلى صِفات الشّرف ولذلك لا يقال فلانٌ أجلّ سِنًّا لكن يقال أكْبر سِنًّا ويقال الفرس أعظم من الإنسان ولا يقال أجلّ. فكأنّ الكبير يرجع إلى كمال الذّات والجليل إلى كمال الصّفات والعظيم إلى كماليْهما جميعًا منسوبًا إلى إدراك البصيرة. ثم صِفات الجلال إذا نُسِب إلى البصر المُدرِكة لها سمّيتْ جمالًا والمتّصِف بها جميلًا فالصّفات الفاضلة بالنسبة إلى البصائر كالصّور الظاهِرة بالنّسبة إلى البصر. بل لا مناسبةَ بين الجمالين عند العارفين كما أنّ جمال الصُّور الظاهِرة إنّما يكون محبوبةً عند المبْصِرين لا عند العُمْيان».[١٥] وقال بعض المحقّقين صِفات الجلال الصّفات السّلبية أو المتضمِّنة للقهرِ كالقدّوس والسّلام والقهّار والمنتَقِم وصفات الجمال [٥ظ] الصّفات الثبوتيّة أو المتضمِّنة للّطفِ كالعالِم والقادِر والرّحمن والرحيم ويُشير به إلى قوله تعالى ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن ٥٥/ ٧٨] وأمّا العلاء فتبيَّنَ معناه ممّا ذكرنا في شرح السّناء بالمدّ. قال الجوهري: «علا في المكان يعلو عُلُوًّا وعلِي في الشرف بالكَسْر يعلَى عَلاءً».[١٦]

١٤ الصحاح، ص ١٦٥٨.

١٥ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ١١٥-١١٦، -بعبارات متقاربة-.

١٦ الصحاح، ص ٢٤٣٤.

قوله **المُنَزَّه عن التَّغَيُّرِ والفَنَاءِ**

أي المبعَّدُ عن التغيّر في الصّفات والفناء في الذّات من النَّزاهَة وهي البُعد من السُّوء والتّنزّه التّباعد عن المِياه والأرياف[١٧] قال ابن السّكيت: «وممّا يَضَعُه النّاس في غير موضِعه قولهم خرجْنا نَتَنَزَّهُ إذا خرجوا إلى البساتين وإنما تنزَّهَ البارئ تعالى عنهما لأنّه قديمُ الذّات والصّفات والتغيّر والفناء من خواصِّ المحدَثات.

قوله **المُقَدَّس عن الأَمْثالِ والأَكفاءِ**

أي المطَهَّر عن مماثَلَة الأمْثال ومقارَنَة الأكْفاء إذ لا مِثْلَ له ولا كُفْؤَ كقولهم لا ترى الضَّبَّ بها ينْحَجِرُ. من التّقديس وهو التّطهير والقُدُس والقُدْس بالضّم والسّكون الطُّهر مصدرًا واسمًا والأمثال جمع مِثْلٍ بالكسر والسّكون أو مَثَل بالفتحتين والمِثْل والمَثَل والمِثيل كالشِبْه والشَّبَه والشبيه [٦ؤ] والأكفاء جمع كُفؤٍ والكُفؤ والكَفُؤُ على فُعل وفعُول النظير وكذلك كفى. وظاهر كلام أهل اللّغة يُشعِر بأنّهما مُترادِفان لكنّ التّحقيق أنّ المماثَلَة هي المساواةُ في الحقيقة والكفاءَةَ هي المساواةُ في القوّة والصّفة[١٨] ولهذا قدّرنا كلامَه بقولِنا عن مماثَلة الأمثال ومقارَنة الأكفاء بناءً على أنّ النَفي إنّما يتوجّه إلى الصّفات دون الذّات فيكون التّقدير على منوال علّفتها تبنًا وماء باردًا.

قوله **أَحمَدُه على النَّعْماءِ وأشكُرُه على الآلاءِ**

لما حمِد الله أوّلًا على صَفاته العَظام التي هي مبادئ نِعَمِه الجِسام ولهذا قدّمه بطريق العمومِ انتقل على حمْدِه إيّاه تبارك وتعالى على نِعَمه الظّاهرة والباطنة بطريق الخصوص فقال «أحمده» سالِكًا في ذلك طريقَ الإطناب[١٩] بذِكر الخاصّ بعد العامّ تنبيهًا على مزيّة الخاصّ بحيث تميَّزَ وانفرد قِسمًا على حِياله مع اشتماله على تتميم أشرف نوعي الحمد وهو الواقع في مقابلة الصّفات العِظام بذكر النّوع الآخَر عقيبَه وهو الواقع في مقابلة النَّعم الجِسام ولما كانت الصّفات قديمةً دائمةً مستمِرّةً والنِّعم متعاقبةً متجدّدةً ذكر الحمد الواقع في مقابلة [٦ط] الأولى بإيراد الجملةِ الاسميّةِ الدّالّةِ على الثبوت و الاستمرار والحمد الواقع في مقابلة الثّانية بإيراد الجملةِ الفعليّةِ الدّالّةِ على التجدّد والتّعاقب.

١٧ وفي الهامش: «الرِّيف الخِصب».

١٨ وفي الهامش: «أي بإعادة مضاف آخر غير الأول للثاني».

١٩ وفي الهامش: «لكون حمد المصنّف أخص من مطلق الحمد».

ثم اعلمْ أنّ النّعمة و النُّعمى بالضّم مقصورًا والنّعماء بالفتح ممدودًا متقارِبة والآلاء جمع إلًى[٢٠] وقد يكسر ويكتب بالياء نحو معًى[٢١] الأمعاء.[٢٢] وقد يحسن أن يحمل النّعماء على النّعم الظاهِرة وهي الحواسّ الظاهِرة وما يُدرَك بها من الأمور الملائِمة، والآلاء على النّعم الباطنة وهي العقل والحواسّ الباطِنة وما يُدرَك بها من الأمور الملائِمة مراعاةً لما عرفتَ من أنّ الحمد[٢٣] هو الثّناء باللّسان وهو من الأعضاء الظاهرة والشّكر قد يكون بالجِنان وهو من القُوَى الباطِنة.

قوله **والصّلاة على رَسولِه محمد أفْضَل الأنبياءِ وعلى آله وصَحْبِه خيرِ الأولياءِ**

عقّب حمد الله بما هو أهلُه بذِكر الصّلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم بالأصالة وعلى آلِه وصَحْبِه بالتّبعيّة على ما جرتْ به عادةُ العلماء والخُطباء والوُعّاظ أمامَ كلّ علمٍ مفادٍ وقبْل كلّ موعِظةٍ وتذكِرةٍ وفي مُفتَتَح كلّ خُطبةٍ واقتبسوا هذا الأدبَ الجميلَ من قوله تعالى ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ [النمل ٢٧/ ٥٩] ففي الآية بعثٌ على التّيمّن بالذِّكرين [٧ظ] والتّبرّك بهما والاستظهار بمكانهما على قبول ما يُلقَى إلى السّامعين وإصغائِهم إليه و إنزالِه في قلوبهم المنزلة التي ينْبغيها المستَمِع. هذا مع أنّ في الحمد والشّكر استجلاب المزيد قال تعالى ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم ١٤/ ٧].

وفي معنى الصّلاة التّعرض للاستفاضة من روح النّبي صلى الله عليه وسلم وأرواح آله وأصحابه الأقْدَسين الّذين هُمْ ينابِيعُ العلومِ والحِكَمِ على ما شهِدتْ به الأخبارُ وتواترتْ به الآثارُ. ثم اعلمْ أنّ الصّلاة فَعَلة من صلّى كالزّكوة من زكّى وكتبْتُها بالواو على لفظ المعجَم. وهي من الله تعالى الرّحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدّعاء وفي الخبر؛ «أن الله تعالى وكّل بي ملكين فلا أُذكَر عند عبدٍ مسلمٍ فيصلّي عليّ[٢٤] إلّا قال ذانِك الملكان غفر الله لك وقال الله تعالى وملائكته جوابًا لذَيْنك الملكين آمين»[٢٥] وهو بيانٌ لقوله ﴿إِنَّ اللَّه وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٥٦] وفي كونِها واجبةً أو مندوبةً تفصيلٌ يجيء في موضِعه إن شاء الله وحدَه العزيز.

٢٠ وفي الهامش: «معا». يعنى بكسر الهمزة وفتحها.

٢١ وفي الهامش: «معا». يعنى بكسر الهمزة وفتحها.

٢٢ أ: «أمعاء» [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

٢٣ أ: «مراعاة للنظر من حيث أن الحمد» [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

٢٤ أ – عليّ [صحّح في الهامش مع علامة ظ اختصار من ظاهر].

٢٥ الطبراني، المعجم الكبير، المجلد الثالث، ٨٩.

والرّسول من له كتاب فيه حُكْمٌ لم يكن في دين من قبْله والنّبيّ من يدعو إلى دِين من قبْله وقيل الرّسول من نَزَلَ عليه جبريلُ عليه السلام [٧ظ] والنّبيّ من سمِع صوتًا أو رأى رؤيًا كلّ ذلك بعد التّحدّي والدّعوى. ونبيّنا صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء لدلائل جمّة منها قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء ٤/ ٤١] وقوله تعالى ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة ٩/ ٣٣].

وآل الرجل أهلُه وعياله وآله أيضًا أتباعُه وأصل آل أهْلٌ على رأي وأوْل على رأي ولا يستعمل إلا لذوي الخَطَر فلا يقال آل الإسكاف بل آل الملك. وإعادة الجارّ عليه حيث قال وعلى آله أبلغُ لإفادتِه إنّ كلّ واحدةٍ من الصّلاتين على صفة الكمال والتّمام. وصَحْبٌ جمع صاحِبٍ كرَكْبٍ وراكِبٍ. والصّحابيّ من رأى النبيّ صلى الله عليه وسلم واعتقد نبوّته وإن لم يروِ عنه و لم تطُلْ صُحبتُه وقيل إن طالتْ و إن لم يروِ وقيل إن اجتمعا والنّزاع لفظيّ. والأدلّة على خيريّة آله متكاثِرة متظاهِرة منها قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى ٤٢/ ٢٣] وقوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٣٣] وقوله ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٣٤] وقوله ﴿يَانِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٣٢] وقوله [٨ظ] عليه السلام «يا أيّها النّاس إنّي تركْتُ فيكم ما إن أخذتم به لن تضِلّوا كتاب الله وعترتي وأهل بيتي»[٢٦] و«خير القرون قرني وأكرِموا أصحابي فإنّهم خِيارُكم ثمّ يلونهم».[٢٧]

قوله أمّا بعد فإنّ هذا الكتاب سمّيْتُه الحاوِيَ لما حوى الفوائِدَ الزوائِدَ وما في اللُّبابِ

«أمّا» كلمة شرطٍ بدليل لزوم الفاء في جوابه واستلزامِ الأوّل للثّاني ويُستعمل على وجهين؛ الأول تفصيل ما أُجمِل على طريق الاستئناف، الثاني الأخذ في كلامٍ مستَأْنَفٍ من غير أن يتقدَّمَها كلامٌ يفصّله نحو أمّا أنا فقد فعلتُ كذا. ويُعدّ من الظّروف الغاياتِ قُطِعت عن الإضافة فصارت مبنيّةً بالضّم والعامِل فيه هو الفعل المحذوف على تقدير مهما أذكر بعد ذلك فإنّ أو العامل أمّا لنِيابتِها عن الفعل ولم يعمل في غير

٢٦ سنن الترمذي، كتاب المناقب، الباب الثالث والثلاثون.

٢٧ مصنّف عبد الرزاق، باب لزوم الجماعة برقم ٢٠٧١٠. وأخرجه الإمام البخاري في صحيحه بلفظ «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، فضائل الصحابة، ١.

الظرف وههنا لا يجوز أن يكونَ العامِلُ ما بعد الفاء لامتناع عملِ ما بعد إنّ فيما قبلها وفيه بحث. واعلمْ أنّ ذكر «أمّا بعد» بعد الحمدِ والصّلاةِ من الاقتضاب القريب من التخلّص في المعنى ويقال له فصل الخطاب وأوّل من استعمله كعْب بن لُؤيّ من أجْدادِ النبيّ صلى الله عليه وسلّم وكان من كِبار مُلوك العربِ وفُصائِحِهم [٨ظ] وقيل قُسّ بن ساعِدة الأياديّ وممّن اشتهر باستعماله سحبان بن وائل، قال:

لقد علم الحيّ اليمانون أنّني إذا قلت أمّا بعد إنّي خطيبها

و«سمّيتُ» تستعمل بمعنيين أحدهما التّكلم باسم الغير كما تقول سميّت زيدًا وحينئذٍ تتعدّى إلى مفعولٍ واحدٍ وثانيهما وهو المراد هنا جعْلُك الشّيءَ مُسمّى باسم وحينئذٍ تتعدّى إلى مفعولين وقد يتعدّى إلى الثّاني بحرف الجرّ يقول سمّيته زيدًا أو بزيد. وما في «ما حوى» مصدريّة أي لِحوايتِه الفوائدَ ويحتمل أن تكون موصولة والعائد محذوف أي لما حواه والفوائد حينئذٍ منصوب بمقدّر من جنس المذكور أي حَوَى الفوائدَ على طريق الاستئناف أو بأعْنِي ويقال له النّصب على الاختصاص.

وفي قوله «لما حوى» تنبيه على سببِ تسميتِه الكتابَ الحاوي للفتاوي فإنّ وضع العَلَم قد يكون لمعنى في المسمّى لكن لا يكون الإطلاقُ مشروطًا به ألا ترى أنّك إذا سمّيتَ رجلًا فيه حُمرةٌ بأحمَرَ فإنه يُطلق عليه الأحمرُ وإن زالت حُمرتُه وبه ينسب لكن فرق بين اعتبار المعنى في إطلاق الوصف على الموصوف وبين اعتباره في المسمّى عند التّسمية.

و«الفتاوى» جمع الفتوى من فتِي بالكسر يفْتي فتًى [٩ظ] فهو فَتي بالسِّنِّ وهو الحَدَثُ من النّاس[٢٨] يقال لا أفْعَلُه ما اختَلَفَ الفَتَيان أي اللّيلُ والنّهارُ كما يقال ما اختلف الجديدان. وكلّ حدثٍ أشكل على السائل طلبه عن المفتي فيه أمرًا جديدًا حادثًا لم يكن عند السائل فالفتوى جوابُ حديثٍ مستأنفٍ وكذلك الفُتيا على وزن حُبلى وتفاتوا إلى الفتية إذا ارتفعوا إليه في الفتيا. قيل في كلامه قلبٌ إذ الأصل لما في اللّباب والفوائدَ الزوائدَ فقدّم المعطوف على المعطوف عليه كما قال الشّاعر؛

ألا يا نخلة من ذاتِ عرقٍ عليكِ ورحمة الله السّلام

وآخر؛

جمعتَ وبُخلًا غِيبَةً ونميمَة ثلاث خصال[٢٩] لستَ عنها بمُرْعَوي

٢٨ وفي الهامش: «رجُلٌ حَدَث طرِيّ السّنّ».

٢٩ أ: «خلال» [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

ولقائلٍ أن يقولَ ليس كلام المصنّف على منوال ما نُقِل لأنّ الشاعر قدّم المعطوف مع حرف العطف فلو قال «لما حوى والفوائد والزوائد ما في اللّباب» لكان مثلَه ويحتمل أن يقال لا احتياج إلى ارتكاب القلب في كلام المصنّف إذ التقدير «لما حوى الفوائد الزوائد على ما في اللّباب» ثم استشعر توهّم متوهّمٍ يقول هل أخلّ بشيء ممّا في اللّباب فقال «وما في اللّباب» دفعًا لذلك التوهّم مع رِعاية السّجْع وقصدِ التيمّم. [٩ظ] أو يكون التقدير «لما حوى الفوائد الزوائد على ما في الكتب» فدخل فيه ما في اللّباب فخصّه بالذّكر لجلالة قدرِه وصعوبة مرامِه وشرفِه على نحو قوله تعالى ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ﴾ [البقرة ٢/ ٩٨]. واعلمْ أنّه لم يُرِدْ بالفوائد العمومَ وإن كانت على صيغته أعني الجمعَ المحلّى باللام بل المرادُ الجنسُ أي أنّ هذا الكتاب جامِعٌ لهذا الجنس مع ما في اللباب على نحو قولِهم فلانٌ يلبَسُ البرودَ أي هذا الجنسَ لا كلّ بردٍ في الدّينا.[٣٠]

قوله **واكتفيْتُ من الأقاويلِ والطُّرُقِ والوُجوهِ بما عليه مُعْظَمُ[٣١] الأصحابِ تسهيلًا للأمر على الطُّلّابِ**

يُقال اكتفيْتُ من هذا بهذا أي تركْتُ هذا إذا أخذْتُ ذلك بدَلَه أو استغنيْتُ به عنه.

والقولُ للشّافعيّ رضي الله عنه والوُجوهُ لأصحابِه رحِمَهم الله وإنّما نَسَبوا إليه لأنّهم اجتهدوا على طريقتِه في استعمال الأدلّة وترتِيبِها ووَافَقَ اجتهادُهم اجتهادَه في مُعْظَمِ المسائِلِ وإن وقع الاختلافُ أحْيانًا لم يُبالُوا به فإن استَنْبَطوه من الكِتاب والسنّة فهو الوجْهُ المطلَقُ وإن استنبطوه من قولِ الشّافعي رضي الله عنه فهو الوجه المخَرَّجُ والقول المخَرَّجُ [١٠ظ] والطّريق خِلافُ المجتهدِ في خلاف كلّ صاحبِ مذهبه[٣٢] كما نقل عن الشّافعيّ رضي الله عنه أنّه نصّ في البِئر اذا ازْدَحَمَ عليه النازِحون والنوّب اذا تناوَبَ عليه جماعةٌ من العُراةِ وعلِم أنّه لا تنْتهى النَّوبةُ إليه إلا بعد الوقت أنّه يصبِر ونصّ في السّفينة إذا كان فيها موضِع واحِد يمْكِن القيام فيه أنّه لا يصبِر قال المرْوَرّوذي وجمْعٌ من المحقّقين فيها قولان بالفعل والتّخريج؛ أحدهما الصّبر لأنّ القدرة حاصِلة والثّاني التّعجيل لأنّ القدرة بعد الوقت أنّه يصبِر لا تأثير لها. ومن الأصحاب من قرّر النصّين

٣٠ أ – في الدّنيا [صحّح في الهامش بما أثبتناه].

٣١ أ – معظم [صحّح في الهامش بما أثبتناه].

٣٢ أ: «صاحب مذهب» [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

وفرّق بأنّ القُعودَ أسهل ولذلك يجوز في النّقل مع القُدرة بخلاف التّيمُّمِ وكشْفِ العوْرة ففي المسألة طريقان؛ أحدهما طرْدُ القولين في الجميع وثانيهما تقرير النصّين.[٣٣]

والمصنّف طاب ثراه ترك في هذا الكتاب ذكر الأقاويل والوجوه والطّرق واقتصر على إيراد ما عليه معظم الأصحاب في مواضِع الخلاف. فإنْ قلت قد ذكر في الكتاب كثيرًا من المسائل التي ليس عليها معظم الأصحاب قلت نعم وسنُشِير إليه في أثناءِ الشّرح إن شاء الله تعالى [١٠ظ] ولكن مراد المصنّف معظم مسائِلِه وأغلبها ممّا عليه معظم الأصحاب أو المراد معظمهم بحسب ترجيح الدليل لا بحسب العدد[٣٤] وإنما اختصر على إيراد ما عليه معظم الأصحاب تسهيلًا لأمر الفتوى على الطّلاب وتيسيرًا لطريق الانتفاع به لأولي الرّغبات فالعِبارة وجيزةٌ والمسائل كثيرةٌ والطالب يتمكّن من استظهاره واستحضاره في مدّةٍ يسيرةٍ هذا وإنّ استخراج الفتوى من المبسوطات مع اختلافهم في الاختيارات وإيثار ما أوْدعوا فيها من الأقاويل والوجوه والطّرق المختلفات لا يكاد يظفر بها إلّا الأفراد من الأذكياء ذوي الهمم العاليات المطّلعون على مآخذ الأحكام ومدارك الترجيحات.

وقد اعتنى قبله بتجريد الفتاوى وتحريرها من الكتب الفقهيّات جمعٌ كثير من العلماء المسارعين إلى الخيرات لما رأوا الهمم في طلب العلوم قاصرات والآراء في تحصيلها فاترات والمصنّف شكر الله سعيه وأعظم له المثوبات أحْرز منهم قصبَ السّبق في تنقيح المسائل وجمع المنتشرات بعبارات وجيزات ولما كان حسن القبول بحسن النيّة ومقادير المثوبات [١١ظ] على مراتب النيّات كقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيّات».[٣٥]

قال المصنف «تسهيلًا للأمر على الطلّاب» تنبيهًا على أنه لم يقصد في وضع هذا[٣٦] الكتاب إلى غرض دنياويّ وعرض وفيّ من افتخار أو اشتهار أو اكتساب ضِياع وعقار بل إلى إعانة طلّاب العلم والنّصح لهم في الدّين وذلك من أفضل القرب وأجلّ الطلبات لعموم قوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة ٥/ ٢] وقوله عليه السّلام «إنّ الناس لكم تبع وأنّ رجالًا يأتونكم

٣٣ انظر الوسيط للغزالي، المجلّد الأول، ٣٦٠-٣٦١؛ فتح العزير بشرح الوجيز للرافعي، المجلّد الثاني، ٢١٨-٢٢١؛

٣٤ أ: عدده [بدّله في الهامش بما أثبتناه].

٣٥ صحيح البخاري، بدء الوحي، ١.

٣٦ أ - هذا [صحّح في الهامش بما أثبتناه].

من أطراف الأرض يتفقّهون في الدّين فإذا أتوكم فاستوصوا لهم خيرا»[٣٧] أي اطلبوا النّصيحة والوصيّة لهم من أنفسكم واقبلوا وصيّتكم في الخير فإنّ الله وملائكته وأهل السماوات والأرض حتى النّملة في جحرها وحتى الحوت في بحرها ليصلّون على معلّم الناس الخير مع أنّ بديهة العقول شاهدة باستحسان إعانة المستحقّين وإغاثة الطالبين الملهوفين؛

فمن منح الجهّال علمًا أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

قوله **وأسألُكَ اللّهم المغفِرةَ والثّوابَ**

أي مغفرتك للذنوب والسيئات وما عسى يقع من الخطأ وثوابك على [١١ظ] الطّاعات والحسنات وما هو الصّواب قوله «وأسألك» عطف على ما سبق من الأفعال الماضيّة وإنّما عدل إلى المستقبل استحضارًا لصورة المسألة التي هي مع كونها مهمّة أبلغ في الاستكانة المؤدّية إلى الاستجابة ويعين على ذلك لفظة «اللّهم» عقيب كاف الخطاب.

قوله ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران ٣/ ٨].

اقتبس هذه الآية وذكرها في موضع آمين وختم بها ديباجة الكتاب أحسن الختام. والواو في ﴿وَهَبْ﴾ من الآية وأوّلها ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ فـ﴿هَبْ لَنَا﴾ عطف على ﴿لَا تُزِغْ﴾ ولا يتوهّم أنها من كلام المصنّف لئلاّ يلزَمَ عطف الجملة الإنشائية على الخبرية.

والله أعْلمُ بالصّواب وإليه المرجِع والمآب.

وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق بتوفيق الملك الخلاق في سنة خمس وثلاثين وثمانمائة.

٣٧ سنن الترمذي، كتاب العلم، الباب الرابع.

el-Hâvî'nin Mukaddime Kısmının Şerhi

Kutbüddin er-Râzî[1]

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Müellif, teberrükte bulunmak ve kendisinden güç almak (*teyemmün*) niyetiyle kitabına besmeleyle başladı.

Hamd, azamet ve kibriyâ ile bir olan (*mütevahhid*) Allah'a mahsustur.

Müellif, övgüye değer Kitab'ını örnek alarak ve Habîbi Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak kitabına Allah'a hamd ile başladı. Hz. Peygamber (sav), "Hamd ile başlanmamış önem sahibi bütün işler kesiktir" yani eksik ve bereketsiz kalmaya mahkumdur buyurmuştur.[2] Hamd, ihtiyari bir biçimde sunulan bir güzellik, mesela bir nimet yahut başka bir şey karşılığında dille yapılan övgüdür. Mesela, "Yaptığı iyilik karşısında adamı övdüm", "Asaleti (*haseb*) ve cesaretinden ötürü adamı övdüm (*hamd ettim*)" gibi cümlelerde hamd fiilini bu anlamda kullanırsın. Medih de övgü yani hamd anlamına gelmekle birlikte, medh edilen kişinin medhe konu olan fiili ihtiyari bir biçimde yapıp yapmamasına bakılmadığı için hamdden daha genel bir anlama sahiptir. Mesela bu fiili, "Emiri medh ettim", "Yayı medh ettim" gibi cümlelerde [her iki anlamı da ifade edebilecek şekilde] kullanırsın. Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde, "Hamd ve medh kardeş iki kelimedir" der.[3] Bu cümlenin anlamı, iki kelimenin lafız ve manaları itibarıyla birbirlerine yakın olduklarıdır; yoksa eşanlamlı oldukları söylenmemektedir. Şükür de nimet karşılığında yapılan övgü demektir. Şu var ki şükür hem kalple hem de dil ve diğer azalarla ifa edilir. Bir şiirde şöyle geçmektedir:

[Bana sunduğunuz] nimetler üç şeyi size minnettar kıldı
Elimi, dilimi ve perde çekilmiş kalbimi

İndirilmiş vahiyde, "Ey Davud ailesi şükrederek çalışın" (Sebe 34/13) diye geçer. Şükür kelimesi, hamd ve medih kelimelerine nispetle bir açıdan daha genel

1 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4846, vr. 1[b]-11[b].

2 İbn Mâce, "Nikâh", 19.

3 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), I, 8 ("Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" [Fatiha 1/1] ayetinin tefsiri).

bir anlama sahiptir. Zira hamd, şükrün şubelerinden biridir. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) "Hamd, şükrün başıdır" hadisi de bu anlamı taşır.[4] Şöyle ki, dille yapılan övgü inanca nispetle daha yaygındır ve nimete daha açık bir surette delalet eder zira inançta bir kapalılık bulunur. Yine dilin övgüsü, azaları yormak suretiyle ortaya konulana göre daha etkilidir; zira azaların ortaya koyduğu eylemler başka anlamlara da gelebilir.

Hamdin zıddı yerme (*zem*), şükrün zıddı ise nankörlüktür (*küfrân*). Tahkik ehli âlimlerin kullanımında, hamd nimet veren kişiye nimet verici olması hasebiyle sunulan tazimi hissettiren bir fiil demektir. Bu da ya kalbin ya dilin ya da azaların fiilidir. Kalbin fiili, Allah'ın kemal sıfatlarıyla nitelendiğine inanmak ve kendisine ihlasla yönelmektir. Dilin fiili, buna delalet eden şeyleri anmaktır. Azaların fiili ise yine buna delalet edecek eylemler işlemektir. Şükür, kulun Allah'ın kendisine ihsan ettiği zahir ve bâtın bütün nimetleri ne için yaratıldılarsa o doğrultuda sarf etmesidir. Mesela görme nimetini Allah'ın yarattığı şeyleri mütalaa etmeye, işitme nimetini O'nun uyarı ve ayetlerini dinlemeye, zihin nimetini ilimleri idrak etmeye sarf etmektir. Buna göre hamd şükre göre her açıdan daha genel bir anlama sahip olur. Zira hamd, hamd eden kişiye ulaşan nimetlerin yanı sıra ulaşmayanları da kapsarken şükür yalnızca şükredene ulaşanları kapsamaktadır.

Azamet ve kibriyâ ile bir olan (*mütevahhid*).

Yani bu iki sıfatı başka hiçbir kimseyle paylaşmadan taşıyarak onlarla özgüleşen. Bir kudsî hadiste geçtiği üzere Allah Teâlâ, "Kibriyâ ridâm, azamet izârımdır. Bu iki sıfatta bana ortaklık taslayacak biri olursa onu cehenneme yerleştiririm" buyurur.[5] Zahir ehli âlimlerin büyük bir kısmı, bu iki kelimenin eşanlamlı olduğunu söylemiş olsalar da bu kanaat hadisin zahirine aykırıdır. Zira Allah Teâlâ bu iki sıfatı, rütbeleri itibarıyla farklı iki ayrı şeye benzetmiştir. Nitekim ridânın rütbesi izârınkine göre daha yüksektir. Namazın anahtarı olan iftitah tekbirinde işte bu yüzden "Allâhu Ekber" denir. Basiret sahibi âlimlere göre "Allâhu A'zam" ifadesi, bu ifadenin yerine geçemez. Diğer taraftan, usulde gerekçesiyle birlikte izah edildiği üzere, asıl olan kelimeler arasında [mutlak manada] eş anlamlılık ilişkisinin bulunmayışıdır.

4 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, X, 424.

5 Ebû Davud, "Libâs", 28; İbn Mâce, "Zühd", 16. Eski Arap giyim tarzında erkeğin elbisesi esas itibarıyla iki parçadan oluşur. Alt tarafa giyilen ve vücudun belden aşağısını örten parçaya *izâr*, üst tarafa giyilen ve baş ile gövde kısmını örten parçaya ise *ridâ* denir.

Buna göre, kibriyâ varlığın kemalidir ki bu da iki şeye racidir. İlki, ezelde ve ebedde devamlılıktır. Geçmişte yahut gelecekte son bulacağı kesin olan bütün var olanlar nâkıstır. Bu yüzdendir ki bir insanın varlık süresi uzadığında ona büyük yani "yaşı büyük (*kebîrü's-sin*)" denir, "yaşı azametli (*azîmü's-sin*)" denmez. Evlâ olan, ezelî ve ebedî devamlılığa sahip varlığın büyük olmasıdır. İkincisi ise kendisi dışındaki diğer varlıkların ondan sudur etmesidir. Ululuk (*izam*) aslında, bir cismin yüzölçümünün uzamasına göre elde edilen büyüklüğü belirtmek için vaz edilmiş bir kelimedir. Bu kelime, [gözü dolduran ancak onu] bütünüyle kaplamayan ve sınırları bakışla ihata edilebilen şeylerin –fil gibi– yanı sıra bakışla ihata edilemeyen şeyleri –arz ve sema– belirtmek için de kullanılır. Bunu öğrendi isen şunu da bil ki, idrak güçlerinin (*besâir*) kavradığı şeyler arasında da farklılık bulunur. Akıl, idrak edilen kimi şeylerin künhünü ihata edebilirken, kimilerinin ihatasında bazı akıllar eksik kalır, kimilerinde ise aklın künhünü ihatası tasavvur dahi edilemez. Azîm olan işte bu sonuncusudur; akılların bütün sınırlarını aşar ki işte o Allah Teâlâ'dır. Bir diğer izaha göre, kibriyâ kimseye boyun eğmeyecek kadar yücelmek, azamet ise başkası tarafından ihata edilememektir. Her ikisi de Allah Teâlâ'ya mahsus sıfatlardır. Allah Teâlâ bu iki sıfatını, akılla kavranan bir anlamı daha güçlü ve açık bir şekilde anlaşılabilmesi için duyuyla hissedilen bir surette ortaya koymak üzere izâr ve ridâya benzetmiştir. Ayrıca sıfatın kendisine mahsus oluşunu kinayeli bir anlatımla dile getirmiştir. Şöyle ki; Arapçada bir kişiye sıkı sıkıya bağlı olan bir nitelik (*sıfat-ı lâzime*), elbiseyi ifade eden sevb, ridâ ve benzeri kelimelerle dile getirilir. Mesela şöyle söylersiniz: "Falancanın şiarı zühd, elbisesi takvadır", "Falanca şan şerefi ridâ, keremi izâr olarak giyindi". Bu konu, beyân ilminde gerekçesiyle birlikte anlatılmaktadır. Bir kişiye giydiği izâr ve ridâda nasıl bir başkası ortaklık edemiyor ve bunları birlikte giyme talebi nasıl çirkin karşılanıyorsa, Bârî Teâlâ'ya bu iki sıfatta ortaklık taslamak da caiz değildir. Bilmen gereken bir diğer husus şudur: Müellif buraya kadar geçen ve devamında gelecek tek olan (*müteferrid*), bir olan (*müttahid*) gibi kelimelerde dönüşlülük bildiren kipler kullanmak suretiyle, anılan bu sıfatların başkasından kaynaklanmayıp Zat'ın gerekleri olduğuna tenbihte bulunmak istemiştir. Bu babda, "Allah azameti ile bir oldu (*tevehhade*)" denir ki bu cümle, Allah'ın azametinin kendisinden olduğu ve bir başkasına bağlı olmadığı anlamını belirtir.

İzzet ve bekânın devamıyla tek olan (*müteferrid*).

Bir olmanın (*tevahhüd*) zatta, tek olmanın (*teferrüd*) sıfatlarda olduğu söylenmiştir. Allah Teâlâ, varlıklardan bu iki sıfatının yani izzet ve bekasının devamı sayesinde ayrılmış ve tek hale gelmiştir. İzzet, şu üç anlamın bir araya gelmesiyle gerçekleşir:

Benzerinin varlığının azlığı, kendisine duyulan ihtiyacın yüksekliği ve ona ulaşmanın çok zor oluşu. Allah Teâlâ dışında bir varlığın bu üç sıfata kemal derecesinde sahip olması tasavvur olunamaz. İlki yani bir benzerinin varlığının azlığı, Allah'ın bir benzeri olmasının imkânsızlığı sebebiyledir; "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ 42/11). İkincisi, kendisi dışındaki bütün varlıkların O'na muhtaç olmasından ötürüdür. Üçüncüsü ise O'nun zatı ve sıfatlarının künhünü ihata etmenin mümkün olmayışından ileri gelir. İkinci sıfat olan beka, varlığın sürekliliği demektir ki varlığın zorunluluğunun bir gereğidir. Ancak şu var ki beka sıfatına sahip olan varlık, zihinde gelecek zamana izafe edilirse Bâkî, geçmiş zamana izafe edilirse Kadîm adını alır. Bâkî, varlığı gelecek zamanda bir sona bağlanarak takdir edilemeyen yani sonsuz olandır. İşte bu varlık Ebedî diye anılır. Kadîm ise varlığının süreği geçmişte bir ilk ana bağlanamayan yani başı olmayandır. Bu da Ezelî diye anılır. "Varlığı zorunlu" ifademiz, bütün bu anlamları içermektedir. Zira bekâ, geleceğe nazarla devamlılık olup bu da özel manada devamlılıktır (*devâm-ı hâs*). Mutlak manada devamlılık ise geçmişe nazarla olabileceği gibi geleceğe nazarla da olabilir. Bunu öğrendiğin takdirde, devamın bekâya izafesinin devama değil de izzete matuf olduğu var sayılarak yapıldığı da açıklık kazanmış olur. Bu kullanım, genel anlama sahip ifadenin özel anlama sahip olana izafe edilişi kabilindendir. Şâfiî –Allah ondan razı olsun– (ö. 204/820), *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserinde şöyle demiştir: "Biliniz ki Allah Teâlâ bir ilimle Âlim, bir kudretle Kâdir olduğu gibi bir bekâ ile de Bâkîdir."[6] Bekânın vücûdî bir sıfat oluşu, Allah Teâlâ'nın bâkî olmayanlardan bu sıfat sayesinde ayrıştığı anlamına gelmektedir. Bu durum, Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), "Bekâ, Bâkî'nin zatına eklenmiş bir vücûdî sıfat olup kendisi bu sıfatla Bâkî olur"

6 İmam Şâfiî'ye bu adla bir eser nispet edilmekle birlikte, eserin Şâfiî'nin bizzat kaleminden çıkmış olma ihtimali oldukça düşüktür. Şâfiî, bir risale hacmindeki bu metinde yer alan çoğu görüşle uyumlu bir akideye sahip olmakla birlikte, eserin daha sonraki dönemlere ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az bir asır sonra Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, kendisine nispet edilmesi doğru değildir. Metnin Şâfiî'nin akaide dair görüşlerini tespit eden ve bunları kendi döneminin ilim dili ve tartışma ortamına uyarlayan daha sonraki bir yazar tarafından kaleme alınmış olması ihtimali daha güçlüdür. Bkz. *el-Fıkhu'l-ekber fî ilmi usûli'd-dîn*, thk. Abdu Ahmed Yasin (Dâru'r-Rıdvân, t.y.) 11-14 (naşirin mukaddimesi); Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsımî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003), 269; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 231.

Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'i, öğrencilerinin kendisinden akideye dair yaptığı nakillerin derlenmesi suretinde oluşan ve *Akîdetü'l-İmâm eş-Şâfiî* adıyla anılan metinler gibi değerlendirmek gerekir. Bu noktada, söz konusu eserlerin daha ziyade Ehl-i hadis yaklaşımını benimseyen âlimlerce oluşturulduğunu ve Şâfiî'nin bir selef imamı olarak yansıtılmaya çalışıldığını da belirtmek gerekir. Mezhep içerisinde zamanla güçlenen ve Eş'arîliği benimseyen diğer yaklaşımı benimseyen âlimler, bu tür metinlerde imamlarına nispet edilen görüşleri ihtiyatla ele alır ve genel kelâmî perspektiflerine uyumlu hale getirecek şekilde tevil etmeye çalışırlar. Fahreddin er-Râzî'nin *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı eserindeki ilgili başlıklar, bu yaklaşım ve telif çabasının kayda değer bir örneğidir.

şeklindeki görüşünü desteklemektedir. Kâdî [Ebû Bekir el-Bâkıllânî] (ö. 403/1013) ve İmâmü'l-Haremeyn [el-Cüveynî] (ö. 478/1085) buna karşı çıkmışlardır. Gazzâlî (ö. 505/1111) şöyle der: "Bekânın bekâsı ve sıfatların bekâsı hususunda doğurduğu karışıklık, bu görüşün geçersizliğine delil olarak yeter. Aynı durum, 'Kıdem, Kadîm olanın zatına eklenmiş bir vasıftır' cümlesinde de söz konusu olup kıdemin kıdemi ve sıfatların kıdeminde bir karışıklığa yol açmaktadır."[7] Muhakkik âlimlerden birisi, "Bârî Teâlâ'nın bekâsından anlaşılan makul mana, yokluğunun imkânsızlığıdır. Hâdis olan varlıkların bekâsından anlaşılan makul mana ise varlıklarının iki ve daha fazla anda bir arada sürmesidir. İmkânsızlık ve zamansal birliktelik (*imtinâ'* ve *mukârenet*), hâriçte varlıkları olmayan aklî anlamlar arasında yer alırlar. Dolayısıyla bekâ, zâta ilave olmuş sübûtî bir durum olamaz.

Mecd ve bahâ ile övünmüş.

Yani insanları kendisini övmeleri (*hamd*) için edinmiş olan. Övünmek (*tahammüd*) fiili, bir şeyi yastık edinmek anlamındaki *tevessüd* fiili ile aynı bâbdandır. Övülen (*mahmûd*) anlamına da gelebilir ki bu durumda mecd ile dönüşlülük anlamı ifade eder; yani mecd sebebiyle övünmüş demektir. Mecd, beraberinde güzel fiiller bulunması durumunda zatın sahibi olduğu şeref anlamına gelir. Zatı şeref sahibi, fiilleri güzel ve nasibi bol olan kişiye *mâcid* denir. Bahâ ise yaygınlık kazanma (*iştihâr*) ve iftihar ile gözü doldurup kalbi boşaltan güzelliktir. Bahâsı Allah'tan daha ileride olan hiçbir varlık yoktur, zira her türlü güzellik ve cemâlin kaynağı O'dur.

Kemâl ve senâ ile medh olunan

Yani insanları kendisini medh etmeleri için edinen. Yahut az önce geçtiği üzere kemâlle, yani kemâl sebebiyle medh olunan. Bir şey için uygun düşen, ona layık olan bir durumun bilfiil gerçekleşmesine *kemâl* denir. Allah Teâlâ'dan daha kâmili yoktur zira O'nun zatına layık olan her şey bilfiil gerçekleşmiş olup kendisi varlıktaki bütün kemâl unsurlarının da kaynağıdır. Arapça ifadede mecd ve kemâl kelimelerinin başında yer alan *bâ* harf-i cerrinin istiâne (yardım dileme) anlamı belirtmesi de mümkündür. "Kalemle yazdım" cümlesinde olduğu gibi. Zira mecd ve kemâl, hamd ve medhin araçları konumunda gibidir ve onların anılması yoluyla hamd ve

7 Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 148.

medhin edasında kendilerinden yardım istenmektedir. *Senâ* kelimesi elif-i maksûre ile geldiğinde şimşek ışığı anlamına gelirken elif-i memdûde ile geldiğinde yücelik anlamını belirtir. Her iki anlamda da Allah'tan daha üstünü yoktur. İlk anlamı düşünecek olursak, Allah nurların nurudur ve mümkün varlıkları yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkarandır. Yine O, güneşi aydınlık, kameri nur kılmıştır (Yûnus 10/5). Gökleri ve yeri yaratan ve karanlıklar ve aydınlığı var kılan Allah'a hamdolsun (En'âm, 6/1). İkinci anlamı düşünecek olursak, gerek arştan yere dek varlık bulan duyusal mertebeler ve sebepler-sonuçlar silsilesinde varlık bulan aklî mertebeler arasında gerekse hay-meyyit, âlim-câhil vb. muhtelif derecelere taksim edilen varlıklar arasında Allah'ın her daim en üstün derecede bulunduğu görülür. Diğer taraftan, üstünlük sahibi bütün varlıklara üstünlüğünü bağışlayan, dereceleri yükselten ve arşın sahibi olan yine Allah Teâlâ'dır (Mü'min, 40/15). Kemâl kelimesiyle zatta kemâlin, senâ kelimesiyle sıfatlarda ve fiillerde kemâlin kastedilmiş olması da mümkündür.

Celâl ve alâ ile izzetlenen

Yani izzet bulan. Bir kişi izzetli (*azîz*) hale geldiğinde "adam izzetlendi" denir. İzzetin anlamını daha önce öğrenmiştin. Cevherî, "Allah'ın celâli, O'nun azametidir" demiştir.[8] Celle-yecillü-celâleten şeklinde çekimi yapılan bu fiil, bir kişinin değerinin yükselmesini ifade eder. Bu kişiye celil denir. Bu durum, celâl ve azamet kelimelerinin eşanlamlı olduğunu düşündürse de bu hususta kanaatimizi daha önce öğrenmiştin. Gazzâlî (ra) şöyle der: "Celâl, şeref sıfatlarına işaret eder. Bu yüzden mesela 'Falanca yaşça daha büyüktür (*ekber*)' denir ancak 'yaşça daha celildir (*ecel*)' denmez. Yine 'At, insandan daha azametlidir (*a'zam*)' denir ancak 'daha celildir' denmez. Bu durumda, sanki büyük (*kebîr*) zatın kemâline râci iken celil sıfatların, azim ise idrak gücüne (*basiret*) nispet edilmek suretiyle her ikisinin kemâline raci olmaktadır. Şu da var ki celâl sıfatları idrak gücüne sahip görme duyusuna nispet edildiğinde *cemâl* adını alır ve bu sıfatlarla nitelenen *cemil* diye anılır. İdrak güçlerine (*besâir*) nispetle üstün sıfatlar, görme duyusuna nispetle zahir suretler gibidirler. Hatta ârifler nezdinde iki cemâl [zahir suretlerin cemâli ile idrak güçleriyle kavranan bâtın manaların cemâli] arasında hiçbir münasebet bulunmamaktadır. Tıpkı zahirî suretlerin cemâlinin âmâlar nezdinde değil de gözü görenler nezdinde

8 Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1399/1979), 1658.

sevgiye değer olduğu gibi".[9] Muhakkik bir âlim şöyle demiştir: "Celâl sıfatları selbî sıfatlar olup kahır anlamı içerirler: Kuddûs, Selâm, Kahhâr, Müntakim gibi. Cemâl sıfatları ise sübûtî sıfatlar olup lütuf anlamı içerirler: Âlim, Kâdir, Rahmân, Rahîm gibi." Bu âlim, yaptığı ayrımla şu âyet-i kerimeye işarette bulunmaktadır: "Celâl ve ikram sahibi olan Rabbinin adı mübarek olsun" (Rahmân 55/78). Alâ kelimesinin manası, med harfi ile çekilen senânın izahı sırasında söylediklerimiz sayesinde açıklık kazanmıştır. Cevherî şöyle der: "Alâ-ya'lû-uluvven şeklinde gelen fiil, bir mekânda yükselmek anlamına gelirken; aliye-ya'lâ-alâen şeklinde gelen fiil, şerefçe üstün olmak anlamındadır."[10]

Değişime uğramak ve fenâ bulmaktan münezzeh.

Yani sıfatlarda değişime uğramaktan ve zatında fenâ bulmaktan uzak tutulmuş olan. Münezzeh kelimesi, kötülükten uzaklık anlamındaki nezâhet kökünden gelir. Aynı kökten gelen tenezzüh kelimesi, sulardan ve kırlardan uzaklaşmak demektir. İbnü's-Sikkît şöyle der: "İnsanların yersiz kullanımlarından biri de gezmek için bahçelere gittiklerinde söyledikleri, 'Tenezzüh için bir yerlere gittik' cümlesidir." Bârî Teâlâ bu iki durumdan münezzehtir zira O, zatı ve sıfatları itibarıyla kadimdir. Değişime uğramak ve fenâ bulmaksa hâdis varlıkların özellikleri arasında yer alır.

Benzerler ve denklerden mukaddes.

Yani benzerlerin benzerliğinden ve denklerin eşlik etmesinden temizlenmiş (*mutahhar*) olan. Zira Allah Teâlâ'nın ne bir benzeri vardır ne de bir dengi. "Ne keler var ne de yuvalanma" ifadesi de buna benzer bir kullanımdır. Mukaddes kelimesi, temizlemek anlamındaki takdis kökünden gelir. Kudüs ve kuds kelimeleri, mastar ve isim olarak temizlik anlamını ifade ederler. Emsâl kelimesi, misl veya mesel kelimesinin çoğuludur. Misl-mesel-mesîl kelimeleri, şibh-şebeh-şebîh kelimeleri gibidir. Ekfâ', küf'ün çoğuludur. Küf' ve kefû', fu'l ve faûl vezinlerinde gelen iki kelimedir ve benzer anlamındadır. Kefâ fiili de bu anlamdadır. Dil âlimlerinin ifadeleri ilk bakışta bu iki kelimenin eşanlamlı olduğunu düşündürmekle birlikte, gerçekte aralarında bir fark olduğu görülmektedir. Şöyle ki; misl kökünden gelen mümâselet kelimesi hakikatte eşitlik demek iken küf' kökünden gelen kefâet kelimesi kuvve ve

9 Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, 115-116.

10 Cevherî, *es-Sıhâh*, 2434.

sıfatta eşitlik demektir. Bu yüzden müellifin ifadesini, "benzerlerin benzerliğinden ve denklerin eşlik etmesinden" diye takdir etme gereği duyduk. Bunun gerekçesi, olumsuzlamanın zata değil, sıfatlara yönelmesidir. Bu durumda cümle, "Ona yem olarak saman ve soğuk su verdim" mısraındaki gibi takdir edilmiş olur.

Nimetlerine hamd eder, ihsanlarına şükrederim.

Yani Allah'ın ilk olarak büyük nimetlerinin başlangıç noktaları (*mebâdi*) konumundaki yüce sıfatlarını överim. Müellif bunu belirtmek üzere ilkin umum bildiren bir ifade kullanmış; ardından Yüce Allah'ın zâhir ve bâtın nimetlerini hususen bildirmek üzere ikinci bir ifadeye daha başvurarak "O'na hamd ederim" demiştir. Böylece yani umum bildiren ifadenin ardından husus bildiren ifadeyi zikretmek suretiyle itnâb sanatına başvurmuş, bunu da hususen ifade edilen meziyetine dikkat çekmek için yapmıştır. Zira hususen işaret edilen, ayrı bir kısım olarak temeyyüz etmiş ve hamdin iki türünden en üstün olanını kapsamakla birlikte bizatihi ayrıca zikredilmiştir. Bu, yüce sıfatlara tekabül etmek üzere, kendisinden sonra diğer türü zikretmek suretiyle dile getirilmiş yani büyük nimetlere tekabül etmesi için söylenmiştir. Allah'ın sıfatları kadim, daimî ve sürekli olduğu ve buna bağlı olarak nimetleri de peş peşe gelmekte ve her an yenilenmekte olduğu için; birincisine tekabül eden hamdi, sübut ve süreklilik anlamı veren bir isim cümlesi kurmak, ikincisine tekabül eden hamdi ise her an yenilenme ve peş peşe gelme anlamı veren bir fiil cümlesi kurmak suretiyle zikretmiştir. Sonra şunu da bilmelisin ki, nimet kelimesiyle elif-i maksûre ile gelen nu'mâ ve elif-i memdûde ile gelen na'mâ' kelimeleri birbirine yakın anlamlara sahiptir. Âlâ ise ilâ (*ilen*) kelimesinin çoğulu olup mi'â (*mi'an*, çoğulu *em'â'*) kelimesinde olduğu gibi esreli gelip yâ harfiyle yazılabilir. Nimetler (*na'mâ'*) kelimesi zâhir nimetlere, yani dış duyulara ve onlarla idrak edilmeye uygun olanlara hamledilip ihsanlar (*âlâ'*) kelimesi bâtın nimetlere yani akıl ve iç duyulara ve onlarla idrak edilmeye uygun olanlara hamledilebilir. Böylelikle, öğrenmiş olduğun hamd ile şükür arasındaki farka da riayet edilmiş olur. Şöyle ki; dille övmek anlamına gelen hamd zâhir azaların bir eylemi iken şükür kalple de yapılabilir ki bu da iç kuvvelerin bir eylemidir.

Nebîlerin en üstünü Rasûlü Muhammed'e, O'nun velîlerin en iyileri olan âilesi ve ashâbına salât olsun.

Müellif, Allah'a hamdettikten sonra sözüne kendisine yakışır bir şekilde devam etmiş; O'nun Rasûlü'ne (sav) asâleten, ailesi ve ashâbına da tebaiyyet yoluyla salât etmiştir. Nitekim âlimlerin, hatiplerin ve vaizlerin yerleşik hale gelmiş âdetleri bu

minvalde olup faydalı bütün ilimlerin, her türlü öğüt ve nasihatin ve de bütün hutbelerin başında hamdin ardından salât getirirler. Bu güzel edebi, Allah Teâlâ'nın "De ki; hamd Allah'adır ve selam O'nun seçtiği kulları üzerinedir" (Neml, 27/59) sözünden edinmişlerdir. Âyet-i kerîmede, hamd ve selamı anarak onlardan güç alma ve teberrükte bulunmaya teşvik bulunmaktadır. Bu ikisi zikredilmek suretiyle; dinleyicilerin kendilerine sarf edilen sözlere kulak vermeleri, edilen vaazların kabul görmesi ve ilk duyulduğu anda karşı çıkılabilecek nasihatlerin kabullenilmesi için yardım istenmiş olmaktadır. Ayrıca hamd ve şükürde daha fazlasını elde etme isteği bulunur. Allah Teâlâ, "Eğer şükrederseniz size olan nimetlerimi artırırım" (İbrâhim 14/7) buyurmuştur.

Salât kelimesi, Hz. Peygamber'in (sav) ruhundan ve onun ilimler ve hikmetlerin kaynadığı pınarlar konumundaki ailesi ile ashâbının mukaddes ruhlarından tefeyyüz talebinde bulunma anlamını içerir. Haberler bunu göstermekte ve tevatür yoluyla gelen rivâyetler bunu bildirmektedir. Şunu bilmelisin ki salât, sallâ kökünden gelen fe'aletün vezninde bir kelimedir. Zekkâ kökünden gelen zekât gelimesi gibi. Salât kelimesini sözlükte geçtiği gibi vav harfiyle yazdım. Allah'ın salât edişi rahmet, meleklerin salât edişi istiğfar ve müminlerin salât edişi dua anlamına gelir. Bir rivâyette, Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilir: "Allah Teâlâ iki meleği benim adıma vekil tayin etmiştir. Ne zaman müslüman bir kulun yanında anılsam ve bu kul bana salât etse bu iki melek 'Allah seni bağışlasın' der; Allah Teâlâ ve melekleri de bu ikisine cevâben 'amin' derler".[11] Bu rivâyet, "Allah ve melekleri nebîye salât ederler. Ey iman edenler; siz de ona salât edin" (Ahzâb 33/56) ayetinin manasını açıklamaktadır. Salât getirmenin vâcip yahut mendup oluşu yer ve duruma göre değişen ayrıntılı hükümlerle düzenlenmiş olup inşallah (azze ve celle) yeri geldiğinde açıklanacaktır.

Rasûl, daha önceki bir dinde yer almamış hükümler içeren bir kitaba sahip olan peygamberdir. Kendisinden önceki bir dine davette bulunan peygambere ise nebî denir. Kendisine Cebrail'in (as) geldiği peygamberin rasûl, bir ses duyan yahut rüya gören peygamberin nebî olduğu da söylenmiştir. Bütün bunlar insanlara meydan okuduktan ve peygamberlik iddiasında bulunduktan sonra gerçekleşir. Bizim nebîmiz (sav), pek çok delilin gösterdiği üzere nebîlerin en üstünüdür. Bu delillerden bazıları şu ayetlerdir: "Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hali nice olacak!" (Nisâ 4/41), "Dinini diğer bütün dinlerden üstün kılmak için" (Tevbe 9/33).

11 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye), III, 89.

Âl kelimesi, aile anlamına gelir. "Adamın âli", onun ailesi, bakmakla yükümlü olduğu kişiler demektir. Âl, bir kişiye tâbi olanları da ifade eder. Âl, bir görüşe göre ehil, diğer bir görüşe evl kökünden gelir. Bu kelime, yalnızca önemli kişilerin ailelerini belirtmek için kullanılır. Mesela "melikin âli" denir ancak "ayakkabıcının âli" denmez. Hz. Peygamber'e salât ifadesine atfen aynı harf-ı cerle âline de salât edilmesi daha beliğ bir ifade biçimidir. Zira atıf sayesinde her iki salâtın da aynı düzeyde kemâl ve tamamlık taşıdığı ifade edilmiş olur. Hz. Peygamber'in ashâbını ifade etmek için kullanılan sahb kelimesi, sâhibin çoğuludur. Râkib kelimesinin çoğulunun rakb oluşu gibi. Hz. Peygamber'i (sav) gören ve peygamber olduğuna inanan kişiye, kendisinden herhangi bir şey rivâyet etmese ve birlikteliği (*suhbe*) uzun sürmese dahi sahâbî denir. Sahâbîlik için rivâyette bulunmayı gerekli görmemekle birlikte sohbetinin uzun sürmesini şart koşanlar olduğu gibi, her ikisini arayanlar da vardır. Bu hususta tartışma lafzîdir. Hz. Peygamber'in (sav) âlinin üstün ve değerli kişilerden oluştuğunu gösteren pek çok güçlü delil bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu ayetlerdir: "De ki buna karşılık sizden yalnızca yakınlarıma sevgi beslemenizi istiyorum." (Şûrâ 42/23), "[Ey Peygamberin ev halkı!] Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (Ahzâb 33/33), "Siz evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın." (Ahzâb 33/34), "Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız ..." (Ahzâb 33/32). Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar; size iki şey bıraktım. Eğer onlara bağlı kalırsanız asla yolunuzu şaşırmazsınız: Allah'ın Kitabı ve benim ailem ile ehl-i beytim"[12], "Nesillerin en üstünü benimle yaşayanlardır. Ashâbıma değer verin zira en üstününüz onlardır, ardından onları takip eden nesil gelir."[13]

İmdi; ilave kabilinden fâidelerin yanı sıra *el-Lübâb* adlı eserdeki bilgileri de ihtiva ettiği için *el-Hâvî* diye adlandırdığım bu kitap,

Cümlenin başındaki *emmâ* şart edatıdır. Cevabının başında *fâ* harfinin gelmesinin gerekli oluşu ve ilkinin ikincisini gerekli kılması buna delildir. Bu ifade, iki şekilde kullanılır. İlki, mücmel bir ifadenin yeni başlayan bir cümleyle açıklığa kavuşturulmasıdır. İkincisi ise kendisinden önce açıklığa kavuşturulacak bir ifade geçmediği halde yeni bir cümleye başlanmasıdır. Mesela "Bana gelince, şöyle şöyle yap-

12 Tirmizî, "Menâkıb", 33.

13 Abdürrezzâk, *Musannef*, "Bâbu lüzûmi'l-cemâa", hadis no: 20710. Sahabenin en hayırlı nesil olduğu hakkındaki rivayet için ayrıca bkz. Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 1.

tım" cümlesinde *emmâ* ikinci şekilde kullanılmıştır. *Ba'd* kelimesi ise sınır bildiren zarflardandır. Tamlama kesildiği yani kendisinden sonra bir tamlayan gelmediği için son harekesi ötreyle sabitlenmiştir. Bu cümlede amel eden öge, hazfedilmiş fiildir. Yani cümlenin hazifsiz takdir edilmiş hali, "Bundan sonra her ne söylersem muhakkak ki ..." şeklindedir. Amel eden öge, fiile niyâbeten gelen *emmâ* kelimesi de olabilir ki, bu kelime zarf dışında bir başka yerde amel etmemiştir. Bu cümlede amel eden ögenin *fâ* harfinden sonraki kısım olması mümkün değildir zira *inne* harfinden sonra gelen kısmın daha öncesini etkileyerek amel etmesi imkânsızdır. Bu, uzun bir bahistir. Şunu da bilmelisin ki; hamdele ve salvelenin ardından zikredilen *emmâ ba'd* ifadesi, konunun akışını değiştirirken öncesiyle bir şekilde ilişki kurup yeni bir söze başlamak için başvurulan dil sanatının (*el-iktidâbu'l-karîb mine't-tahallus*) bir örneğidir. Bu ifade biçimine *faslu'l-hitâb* denir. Bunu ilk kullanan kişi, Hz. Peygamber'in (sav) dedelerinden, Arapların ileri gelen melik ve fasihleri arasında yer alan Ka'b b. Lüeyy'dir. İlk kullananın Kus b. Sâide olduğu da söylenmiştir. Bu ifade biçimini kullanmakla şöhret bulanlardan biri de Sehbân b. Vâil'dir. Onun şöyle bir beyti vardır:

Yemenliler mahallesi bilir ki ben
Emmâ ba'd dediğimde kendilerine hitap etmekteyim

"Adlandırdım" (*semmeytü/tesmiye*) fiili, iki anlamda kullanılır. İlki, bir başkasının adına konuşmaktır. "Zeyd'i tesmiye ettim" cümlesinde olduğu gibi. Bu kullanımda fiil yalnızca bir meful alır. İkincisi ve burada kastedilen ise bir şeyi bir adla adlandırmandır. Bu kullanımda fiil iki meful alır ve ikinci mefulünün başında bir harf-i cer gelebilir. Mesela "Onu Zeyd diye adlandırdım" veya "Onu Zeyd adıyla adlandırdım" dersin.

"İhtiva ettiği için" ifadesindeki *mâ* kelimesi mastarlık anlamı verir. Yani ihtiva etme fiilini "ihtiva ettiği için" şeklinde mastara çevirir. *Mâ* kelimesinin ism-i mevsûl olması da muhtemeldir ki bu durumda ona raci olacak zamir hazfedilmiş demektir; yani cümle, "İhtiva ettiği şey için" şeklinde takdir edilmiş olur. Bu durumda "fâideler" kelimesi ya zikredilenle aynı cinsten takdir edilen bir fiil sebebiyle ya da "Şunu kastediyorum" mukadder fiilinden ötürü üstün harekeyle gelmiştir. İlk takdire göre cümle, "Fâideleri ihtiva ettiği için" şeklinde olup burada yeni bir cümleye başlanmış olur. İkinci takdire göre ise ihtisas diye adlandırılan bir kullanım gereği kelime üstün harekesini alır.

"İhtiva ettiği için" ibaresi, kitabın niçin *el-Hâvî li'l-fetâvî* diye adlandırıldığına yönelik bir tenbih içerir. Şöyle ki; bir ad koyarken adlandırılan şeyin taşıdığı bir anlam dikkate alınabilir, ancak bu adı kullanmak illâ o mananın varlığına bağlı de-

ğildir. Mesela kızıllık taşıyan bir adama Ahmer (kırmızı) diye ad koyduğunda, daha sonra kendisinden kızıllık kaybolsa dahi bu kişi yine Ahmer diye anılmaya ve kızıllığa nispet edilmeye devam edecektir. Ancak bir sıfatı bu sıfatla belirtilen (*mevsûf*) için kullanmakla bir varlığa isim olarak koymak arasında, anlamın dikkate alınışı açısından bir fark bulunur.

Fetâvâ kelimesi, fetvânın çoğuludur. Fetiye-yeftâ-feten'den gelir. Yaşı belirtmek için fetiyyün dendiğinde genç kişi için kullanılmış olur. "İki fetâ gidip geldikçe ben onu yapmam" cümlesinde gece ve gündüzü belirtmektedir. "İki yeni gidip geldikçe" cümlesindeki gibi. Bir kişi cevabını bilmediği müşkil bir durumla karşılaştığında müftüden, kendisinin daha önceden bilmediği yeni bir cevap sunmasını talep etmiş olur. İşte fetvâ, yeni başlamış bir sözün cevabı olarak burada ortaya çıkar. Hublâ ile aynı vezinde gelen fütyâ kelimesi, fetvâ ile aynı anlamı taşır. Bir grup insanın bir müftüye gelip fetvâ istemelerini ifade etmek üzere yine aynı kökten gelen *tefâtî* fiili kullanılır. Müellifin bu cümlesinde kalp olduğu yani takdim-tehire başvurulduğu da söylenmiştir. Şöyle ki; aslında cümlenin "*el-Lübâb*'dakileri ve de fevâid ve zevâidi ihtiva ettiği için" diye gelmesi gerekirken ma'tûf ma'tûfun aleyhten önce zikredilmiştir. Şairin şu beytinde olduğu gibi:

Ey asil bir soydan gelen hurma ağacı
Üzerine olsun Allah'ın rahmeti ve selam[14]
Bir diğer şiirde şöyle geçer:
Topladın kendinde cimrilik, gıybet ve koğuculuğu
Üç haslet ki hiçbirinden dönmüyorsun

Müellifin sözünün nakledilen cümleyle aynı minvalde olmadığı zira şairin matufu atıf harfiyle birlikte takdim ettiği de söylenebilir. "Fâideleri, ilave kabilinden olanları ve *el-Lübâb*'da olanları ihtiva ettiği için" deseydi yine benzer bir cümle kurmuş olurdu. Müellifin ifadelerinde bu tür bir takdim-tehir varsaymaya gerek olmadığı da söylenebilir. Şöyle ki; cümleyi "*el-Lübâb*'da olanlara ilave kabilinden faideler ihtiva ettiği için" diye takdir ettiğimizde birisi bu ibareye takılıp, "Acaba *el-Lübâb*'da olanların tamamını bu kitaba almadı mı?" diye düşünebilir. Bu durumda "ve *el-Lübâb*'da bulunanları" ifadesi, işte bu soruyla dile gelen düşünceye bir cevap niteliği taşır ki böylelikle ifade hem kâfiyeli hem de daha kâmil bir surette kurulmuş olur. Cümle şu şekilde de takdir edilebilir: "Kitaplarda bulunanlara ilave kabilinden fâi-

14 Şair ilk mısrada kinaye sanatına başvurarak sevdiği kadını hurma ağacına benzetmiştir. Bu ifade ile asil bir soydan gelen sevdiği kadınla evlenmek ve ondan soylu çocuklar edinmek istediğini kinayeli bir üslupla dile getirmiş olur.

deleri ihtiva ettiği için." Bu surette *el-Lübâb*'da bulunanlar da cümleye dâhil edilir. Ancak taşıdığı değere, meramının zorluğuna ve şerefine binaen bu kısım ayrıca ismen zikredilmiş olur. "Allah'ın meleklerine ve resullerine ve Cebrâil'e ve Mîkâîl'e" (Bakara 2/98) ayetinde olduğu gibi. Şunu da bilmelisin ki müellif fevâid kelimesini her ne kadar elif-lamlı ve çoğul sîgasıyla zikretse de bununla umum anlamı yani bütün fâideleri kastetmemiştir. O, bu sîganın taşıdığı cins anlamını kastetmiştir. Yani bu kitap, *el-Lübâb*'da olanlara ilaveten bu cinsten bilgileri de ihtiva eder demek istemiştir. "Falanca bürdeler giyer" cümlesinde olduğu gibi. Bu cümlede o kişinin dünyadaki bütün bürdeleri giydiği değil, bürde cinsinden elbiseler giydiği kastedilir.

Talebelerin işini kolaylaştırabilmek için kaviller, tarikler ve vecihlerden ashâbın çoğunluğu tarafından benimsenenleri zikretmekle yetindim.

"Şunun karşısında şununla iktifa ettim" dendiğinde, "Yerine şunu aldığım için bunu bıraktım" veya "Bunu almam ona gerek bırakmadı" denmek istenir.

Şâfiî'ye (ra) ait ictihadlara *kavil*, mezhebine mensup fakihlere (ra) ait ictihadlara ise *vecih* denir. Bu fakihler pek çok meselede Şâfiî'nin usûlünü benimseyerek ictihadda bulundukları için görüşlerini imamlarına nispet etmişler ve kimi zaman kendisine muhalif kalsalar da bunu önemsememişlerdir [intisaplarına zarar verecek bir durum olarak görmemişlerdir]. Mezheb fakihlerinin doğrudan Kitab ve sünnetten hareketle ortaya koydukları ictihadlara *mutlak vecih* denirken, Şâfiî'nin (ra) ictihadlarından hareketle ortaya koyduklarına *muharrec vecih* ve *muharrec kavil* denir. Mezheb sahibinin görüşü aktarılırken müctehidler arasında baş gösteren görüş ayrılıklarına ise tarik denir. Mesela Şâfiî'nin (ra) şöyle dediği nakledilmiştir: Bir kuyunun başında su çekmek için biriken insanların ve bir elbiseyi giymek için sıraya dizilen çıplak kişilerin, eğer sıranın belli bir vakit sonra geleceği biliniyorsa sabredip beklemeleri gerekir. Ancak bir gemide namaz kılmak için ayakta durulabilecek sadece bir yer varsa burası için sabredip beklemeye gerek yoktur. Merverrûzî ve muhakkik bir grup âlim, bu meselede gerçekte iki kavil ve bir tahric bulunduğunu söylemişlerdir. İlk kavil sabredip beklemektir, zira bu surette farzı yerine getirmek için gerekli kudret elde edilmekte ve acziyet ortadan kalkmaktadır. İkinci kavil acele etmektir zira burada gerekli kudret belli bir vakitten sonra elde edilecek olup sabretmenin buna [vakit namazına] bir etkisi olmayacaktır. Mezhep âlimlerinden burada imama ait iki farklı görüş (*nassayn*) olduğu tespitinde bulunanlar da vardır. Onlar bir ayrıma giderek namazda oturmanın daha kolay olduğunu ve bu yüzden güç yetse dahi nafile namazlarda oturmayı [terkin] caiz olduğunu ancak teyemmüm ve avret mahallinin açılması durumlarında hükmün farklılaştığını söylerler.

Böylelikle bu meselede iki farklı tarik ortaya çıkmış olur. İlk tarik, iki kavli bütün durumlarda geçerli sayma üzerine kurulu iken, ikincisi imamın iki farklı ictihadını takrir etmek üzere kuruludur.

Yazar (mekânı cennet olsun) bu kitapta kaviller, vecihler ve tarikleri ayrı ayrı aktarma yoluna gitmemiş ve ihtilaflı yerlerde mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenen görüşü belirtmekle yetinmiştir. "Yazar bu kitapta birçok meselede mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenmeyen görüşleri zikretmiş" diyecek olursan, bu itirazını kabul ederim. İnşallah şerhimizde yeri geldikçe bunlara işaret edeceğiz. Yazarın bu ifadeyle kastettiği şey, kitabın meselelerinin büyük bir kısmının mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenmiş görüşlere göre ele alınmış olduğudur. Yazar, çoğunluğu mezhep âlimlerinin sayısına göre değil, delillerinin tercihine göre de belirlemiş olabilir. Yalnızca mezhep âlimlerinin çoğunluğunca benimsenen görüşleri zikretmek suretiyle talebelerin fetvâ işini kolaylaştırmak ve esere rağbet edenlerin metinden daha kolay ve elverişli bir biçimde istifade etmelerini sağlamak istemiştir. Kitabın meseleleri çok, ibaresi vecizdir ve bir talebenin bu kitabı kısa bir süre içerisinde öğrenip aklında tutabilir hale gelmesi zor olmayacaktır. Şu da var ki âlimlerin farklı tercihlerine yer veren muhtelif kavilleri, vecihleri ve tarikleri aktaran geniş hacimli kitaplardan fetvâya esas olacak bir görüşü bulup çıkarmak neredeyse güç yetirilemeyecek bir iştir. Bunu yalnızca himmetlerini âli tutan, hükümlerin kaynaklarını ve tercihlerin gerekçelerini kavramış, istisnai zeki şahsiyetler başarabilir.

Kazvînî'den önce de fıkhî eserlerden fetvâya esas olan görüşlerin seçilip kaydedilmesi işine girişen ve hayırlı işlerde yarışma adına çalışan pek çok âlim olmuştur. Bu âlimler, ilimlerin talebinde himmetlerin artık düştüğünü ve eskisi kadar güçlü istek ve kanaatlerin bulunmadığını gördükleri için bu amaca yönelik eserler kaleme almışlardır. Yazar –Allah sa'yini meşkûr ve ecrini büyük kılsın– bu eseriyle meselelerin ayıklanması ve dağınık haldeki konuların veciz ifadelerle bir araya getirilmesi noktasında öne çıkarak diğer bütün müelliflerin önüne geçmiştir. Hüsn-i kabul hüsn-i niyete bağlı olduğu ve elde edilecek sevapların miktarı taşınan niyetlerin mertebesine göre belirlendiği için yazar böyle bir başarıyı elde edebilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sav), "Ameller niyetlere göre değer ve karşılık bulur" buyurmuşlardır.[15]

Yazarın "talebelerin işini kolaylaştırabilmek için" ifadesi, bu eseri telif ederken herhangi bir dünyevi beklenti ve övünç yahut şöhret elde etme, bir çiftlik veya akar

15 Buhârî, "Bed'ü'l-vahiy", 1.

kazanma gibi maddi karşılıklar beklemeden hareket ettiğine işaret eder. Kazvînî bu cümlesiyle, ilim talebelerine yardımcı olmak ve onlara dinde samimiyet (*nush*) göstermek adına eserini yazdığını belirtmek istemiştir. En değerli ibadetler ve en yüce isteklerden biri de işte budur. Zira Allah Teâlâ, "İyilik ve takva üzere birbirinize yardımcı olun" (Mâide 5/2) buyurmuş; Efendimiz (as) "İnsanlar sizin tâbileriniz konumundadır. Yeryüzünün muhtelif bölgelerinden dinde tefakkuh etmek (dinî bilgileri derinlemesine öğrenebilmek) için yanınıza gelenler olacak. Onlar geldiğinde kendilerine hayrı tavsiye edin" demiştir.[16] Yani onlar için samimiyet göstermeyi ve tavsiyede bulunmayı kendinizden isteyin ve hayır tavsiyesinde bulunmaya koyulun diye buyurmuştur. Zira Allah, melekleri, semalar ve yeryüzündeki bütün varlıklar, yuvasındaki karıncadan denizdeki balığa kadar bütün canlılar, insanlara bir hayır öğreten için dua ederler. Aklın da bedihi olarak tanıklık ettiği üzere hakikate ulaşmaya çabalayanlara yardım etmek ve çaresiz talebelerin elinden tutmak güzel görülen bir davranıştır.

Câhillere lütfeden ilmi zâyi etmiş
Hak edenlerden engelleyense zulmetmiştir

Ey Allah'ım; senden mağfiret ve sevap isterim!

Yani günahları, kötülükleri ve olur ya içine düşülen yanlışlıkları bağışlamanı; tâatler, güzellikler ve doğrulara karşılık da sevap ihsan etmeni talep ederim. Müellifin *vav* atıf harfiyle söylediği "ve isterim" cümlesi, daha önceki geçmiş zamanlı fiillere matuftur. Bu son cümlede, geçmiş (*mazi*) zaman kipini bırakıp gelecek zaman (*müstakbel*) kipini kullanışı, talebin suretini ortaya koyabilme isteğinden ileri gelmiştir. Bu talep, kendisi de mühim olmakla birlikte, duanın müstecâb olabilmesini sağlayacak boyun eğme halini gösterme hususunda daha etkindir. Muhataba hitap edildiğini bildiren *kâf* harfinin ardından kullanılan "Ey Allah'ım" ifadesi de bu isteğe yardımcı olmaktadır.

Bize kendi katından rahmet ihsan eyle. Muhakkak ki sen Vehhâb olansın.

Müellif bu âyet-i kerimeyi (Âl-i İmrân 3/8) iktibas etmiş, onu âmin denilecek yerde zikretmiş ve kitabın mukaddime kısmını bu cümleyle en güzel şekilde sonlandır-

16 Tirmizî, "İlim", 4.

mıştır. "İhsan eyle" ifadesinin başındaki *vav* harfi âyet-i kerimede mezkûr olduğu için söylenmiştir. Âyetin ilk kısmı şöyledir: "Ey Rabbimiz; bize hidayet ihsan ettikten sonra kalplerimizi bir daha kaydırma ve bize kendi katından rahmet ihsan eyle". "İhsan eyle" kısmı, "kaydırma" ile biten cümleye atfedilmiş olup bunların müellifin cümleleri olduğunu düşünmemek gerekir. Aksi takdirde inşâî bir cümlenin haberî bir cümleye atfedilmiş olması gerekirdi ki böyle bir şey söz konusu değildir.

Doğrusunu Allah bilir. Dönüş ve varılacak yer O'nadır.

Bu sayfaların karartılışı, Melik ve Hallâk'ın muvaffak kılışı sayesinde 835 senesinde tamamlanmıştır.

Kaynakça

Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Al-Rahim, Ahmed Haitham, *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018.

el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen el-Hür, *Emelü'l-âmil*, I-II, thk. Ahmed Hüseynî, Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.

_____, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII, 233-247.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, haz. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.

el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs*, thk. Muhammed Sadık Bahrülulûm, Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008.

el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, y.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1399/1979.

el-Çârperdî, Ebü'l-Mekârim, *el-Hâdî fî şerhi'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami 438.

Ebû Davud, *Sünen*, I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Ebû Zür'a, *ez-Zeyl ale'l-İber fî haberi men 'aber*, thk. Salih Mehdi Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

İbnü'l-Bârizî, *Teysîrü'l-fetâvî min tahrîri'l-Hâvî*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Kinânî, Usâme Sadeddin Haşmet Câdû ve Ahmed b. Muhammed Ahmed Rıdvan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.

İbn Habîb, *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 233.

İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, I-VI, Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1392/1972.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-XI, thk. Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.

İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*, I-II, thk. el-Hâfız Abdülalîm Hân, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.

İbn Mâce, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbnü'l-Mukrî, *İhlâsü'n-nâvî fî irşâdi'l-ğâvî ilâ mesâliki'l-Hâvî*, I-II, thk. Abdülaziz Atiyye Zelat, Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1989.

İbnü'l-Mülakkın, *Tahrîrü'l-fetâvî el-vâkıa fi'l-Hâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2284.

İbn Râfi', *el-Vefeyât*, I-II, thk. Salih Mehdî Abbas ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402.

İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-kavmî ve Dâru'l-Kütüb.

el-İsnevî, Ebû Muhammed, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, I-II, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Ankara: Maarif Vekâleti, 1941.

el-Kavâsımî, Ekrem Yûsuf Ömer, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003.

el-Kazvînî, Necmeddin, *el-Hâvi's-sağîr*, thk. Salih b. Muhammed el-Yâbis, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.

el-Kazvînî, Muhammed sıbt Abdülğaffâr b. Abdülkerim, *el-Kâfî fî halli'l-Hâvî*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed 938.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XIII. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.

el-Konevî, Ebü'l-Hasen Alâeddin Ali b. İsmail el-Konevî et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2322.

el-Lecnetü'l-ilmiyye (ed. Cafer es-Sübhânî). *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, I-XIV, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1418-1422.

Leiser, Gary, "The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXVII/1 (1984): 33-55.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, I-XIX, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994.

el-Melîbârî, Abdülbasîr b. Süleyman, *el-Kâmûsü'l-fıkhî fi'l-mezhebi'ş-Şâfiî*, Amman: Dâru'n-Nûr, 2016.

en-Nevevî, Ebû Zekeriya, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

en-Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990.

Okuyucu, Nail. "Kâdî Beyzâvî'nin Fıkıh Tasavvuru ve Şâfiî Fürû-i Fıkıh Geleneğindeki Yeri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, 471-520, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

er-Râzî, Kutbüddin, *Şerhu hutbeti'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4846, vr. 1b-11b.

es-Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd et-Tanâhî ve Abdülfettâh el-Hulv, Kahire: Hecr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1413/1993.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'n-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, I-II, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye.

eş-Şâfiî, *el-Fıkhu'l-ekber fî ilmi usûli'd-dîn*, thk. Abdu Ahmed Yasin, y.y. Dâru'r-Rıdvân, t.y.

eş-Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, I-II, Tahran: Kitâbfurûş-i İslâmiyye, 1365.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XXV, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.

Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.

et-Tâvûsî, Yahya b. Abdüllatif, *Ta'lîkâtü't-Tâvûsî ale'l-Hâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan 115.

et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbaki ve İbrahim Atve İvaz, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1395/1975.

et-Tûsî, Abdülaziz b. Muhammed, *Misbâhü'l-Hâvî ve miftâhü'l-Fetâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan 74.

et-Tüsterî, Bedreddin b. Muhammed, *Mecma'u'd-dürer fî şerhi'l-Muhtasar*, I-IV, thk. Abdülvehhâb b. Abdullah er-Resînî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.

Wisnovsky, Robert. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*", *Oriens* 41, 3-4 (2013): 349-378.

_____, "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42, 3-4 (2014): 323-363.

_____, "On the Emergence of Maragha Avicennism", *Oriens* 46, 3-4 (2018): 263-331.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.