

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**OSMANLI FİLİSTİN'İNDE BİR FAKİH:
HAYREDDİN ER-REMLÎ VE FİKİH RİSALELERİ**

Doktora Tezi

AYMAN A. A. ALMABHOUH

İSTANBUL, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**OSMANLI FİLİSTİN'İNDE BİR FAKİH:
HAYREDDİN ER-REMLÎ VE FİKİH RİSALELERİ**

Doktora Tezi

AYMAN A. A. ALMABHOUH

Tez Savunma Jürisi

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | : Prof. Dr. ERTUĞRUL BOYNUKALIN |
| 2. Üye | : Prof. Dr. TAHSİN ÖZCAN |
| 3. Üye | : Doç. Dr. MUHAMMED USAME ONUŞ |
| 4. Üye | : Prof. Dr. ÖMER MENEKŞE |
| 5. Üye | : Dr. Öğr. Üyesi İHSAN KAHVECİ |

İSTANBUL, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: AYMAN A. A. ALMABHOUH

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İslam Hukuku

Tez Danışmanı: Prof. Dr. ERTUĞRUL BOYNUKALIN

Tez Türü ve Tarihi: Doktora - 2024

Anahtar Kelimeler: Remlî, Hayreddîn b. Ahmed, Fıkıh, İslam hukuku, Filistin, Osmanlı İmparatorluğu, Hanefi Mezhebi.

GENERAL INFORMATION

Name and surname: AYMAN A. A. ALMABHOUH

Field: Basic Islamic Sciences

Programme: Islamic Law

Supervisor: Prof. Dr. ERTUĞRUL BOYNUKALIN

Degree Awarded and Date: PhD - 2024

Keywords: Khair al-Din al-Ramli, Fiqh, Islamic Law,
Palestine, Ottoman Empire, Hanafi School.

ÖZET

Bu tez, Osmanlı İmparatorluğu döneminde, miladi 16. ve 17. yüzyıllarda Filistin’de yaşamış ve müftülük görevinde bulunmuş olan Hayreddin er-Remlî’nin İslam hukuku ve Hanefi Mezhebi içindeki yerinin tespiti ve tez kapsamında tahkiki yapılan Risaleleri bağlamında fıkhi yaklaşımlarını ve düşüncesini ortaya çıkarmak amacıyla hazırlanmıştır.

Tezin inceleme bölümünde Remlî’nin geniş bir tanıtımı yapılarak ismi, künyesi, lakabı ve nesebi, doğum-ölüm yeri ve tarihi, ilmî hayatı, hocaları ve talebeleri, ilmi seyahatleri, eserleri zikredilmiş, alimlerin onun hakkındaki görüşleri ve İslam hukukuna katkıları aktarılmıştır.

Tahkik bölümünde ise Hayreddin er-Remlî’nin değişik fıkhi konularda kaleme aldığı on adet risâlesi ilmi kriterlere uygun olarak tahkik edilmiş, ilim dünyasına kazandırılan bu risâlelerin müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşılmaya çalışılmış, bunun yanında inceleme kısmı ve dipnotlarda okuyucuya metni anlamada kolaylık sağlayacak gerekli açıklamalar yapılmıştır.

ABSTRACT

This thesis was prepared with the aim of determining the place of Khair al-Din al-Ramli, who lived in Palestine during the Ottoman Empire in the 16th and 17th centuries and served as a mufti, in Islamic law and the Hanafi school of thought, and to reveal his jurisprudential approaches and thoughts in the context of his treatises (Rasail), which were examined within the scope of the thesis.

In the examination section of the thesis, a detailed introduction of Ramli was made, his name, identities, nicknames and lineage, place and date of birth and death, scientific life, teachers and students, scientific travels, works were mentioned, and scholars' views on him and his contributions to Islamic law were conveyed.

In the verification section, ten treatises written by Khair al-Din al-Ramli on various jurisprudential subjects were verified in accordance with scientific criteria, and an attempt was made to reach the author's version of these treatises, which were brought to the scientific world, and in addition, necessary explanations were made in the review section and footnotes to facilitate the reader's understanding of the text.

ÖNSÖZ

Bir ilim öğrencisinin, düşünme ve anlama yetilerini geliştirmek için önceki nesillerin ilminden yararlanmadığı sürece çağdaşları için faydalı bilgiler üretmesi mümkün değildir.

Bu itibarla geçmişten günümüze ilimleriyle yolumuzu aydınlatan değerli âlimlerimize derin şükranlarımı ifade ediyor, özellikle tezimizin konusu olan Filistinli Fakih, Müftü Hayreddin el-Remli'yi rahmet ve minnetle anmayı bir görev addediyorum.

Kıymetli hocam, Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın'a bu tezin yazım süreci boyunca bana sağladığı değerli rehberlik ve danışmanlık için en içten teşekkürlerimi sunarım. Prof. Dr. Tahsin Özcan ve Doç. Dr. M. Üsâme Onuş'a tez izleme süreçlerindeki kıymetli destekleri ve görüşleri için teşekkür ederim. Prof. Dr. Ömer Menekşe ve Dr. Öğr. Üyesi İhsan Kahveci'ye tez savunma jürisinde bulunmayı kabul ettikleri için şükranlarımı sunarım.

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) idarecisi ve çalışanlarına, araştırma hizmetleri ve öğrenciler için bilimsel üretime odaklanmayı sağlayan mekân ve imkân sağladıkları için minnettarım.

Doktora çalışmalarımın ortasında ülkem Filistin'i terk etmek ve ailemden uzaklaşmak zorunda kaldım. Bu nedenle tezimi aileme ve Gazze'deki tüm şehitlerimize ithaf ediyorum. Okuyuculardan ve ilim ehlinde başta işgalci siyonist katiller olmak üzere tüm İslam ve insanlık düşmanlarını kahreleyip zalimler karşısında mazlumlara zafer nasip etmesi için Rabbime niyazda bulunmalarını istirham ediyorum.

Eşime ve çocuklarıma da kendilerini ihmal etmeme rağmen eğitimim uğruna bu duruma gösterdikleri sabır ve fedakarlıkları için en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayman A. A. ALMABHOUH

İstanbul / Başakşehir, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	İİ
ABSTRACT	İV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	Xİ

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ	1
A. Çalışmanın Hedefleri:	1
B. Çalışmanın Önemi:	1
C. Konuyu Seçme Sebebi:	2
D. Çalışmanın Metodu ve Aşamaları:	3
F. Çalışmanın Planı:	4
II. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	6

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

I. HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN HAYATI	13
A. İsmi, Nesebi, Lakabı ve Künyesi	13
B. Doğumu, Ailesi ve Çocukları	15
C. Vefatı	19
II. HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ	20
A. Hocaları	20
B. İlim Yolculukları	23
C. Öğrencileri	23
D. Eserleri	27
E. Fıkıh İlmindeki Yeri ve Âlimler Nezdindeki Konumu	33

İKİNCİ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN FIKİH İLMİNE KATKILARI

I. REMLÎ'NİN MEDRESE DIŞI ÖĞRETİMİN SÜRDÜRÜLMESİNDE ETKİSİ	37
A. <i>Medrese Eğitimi, Medrese Dışı Eğitim arasında öğrenme, öğretme ve yazma</i>	37
1. Medrese Eğitimi	38
2. Medrese Dışı Eğitim	39
3. Guy Burak'ın <i>The Second Formation of Islamic Law</i> Adlı Kitabındaki Görüşü ve Bunun Remli ile İlişkisi	39
B. <i>Remlî'nin Öğrenme, Tedris ve Eser Telif Etme Yöntemlerine Etkisi</i>	42
1. Öğrenme Yöntemi	42
2. Tedris Yöntemi	43
3. <i>Telif Yöntemi</i>	43
II. REMLÎ'NİN SONRAKİ ULEMA ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	45
A. <i>Remlî'den Etkilenen Fıkıh Çalışmaları</i>	45
1. Hasan b. Abdüllatif el-Hüseynî	45
2. İbn Abidin	47
B. <i>Remlî'nin Eserlerine Dayanan Betimsel Çalışmalar</i>	50
1. Said Nuri Akgündüz'ün Çalışmaları	50
2. Ahmet Faruk Çelik'in Çalışması	52
3. Guy Burak'ın çalışması	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN RİSALELERİ ÇERÇEVESİNDE FIKHÎ METODOLOJİSİ VE TERCİHLERİ

I. HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN RİSALELERİNDEKİ BAŞVURU KAYNAKLARI	56
A. <i>Remlî'nin Başvurduğu Kaynak Listesi</i>	56
B. <i>Remlî'nin Başvurduğu Kaynakların İncelenmesi</i>	59
II. REMLÎ'NİN RİSALELERİNDE TAKİP ETTİĞİ TELİF METODU	63
III. REMLÎ'NİN FIKHÎ METODU VE MESELELERİ ORTAYA KOYMA ÜSLUBU	66
A. <i>İstidlâl</i>	66

<i>B. Tercih</i>	68
<i>C. Tevcih ve Tenkit</i>	69
<i>D. İktibas</i>	70
<i>E. Konuyu Sunma ve Tavzih</i>	71
IV. RİSALELERİ ÇERÇEVESİNDE REMLÎ’NİN FIKHÎ TERCİHLERİ	73
<i>A. Remlî’nin Meslekü’l-insâf Risalesindeki Tercihi</i>	73
<i>B. Remlî’nin el-Fevzü ve ’l-gunm Risalesindeki Tercihi</i>	74
<i>C. Remlî’nin el-Vakfu’l-müseccel Risalesindeki Tercihi</i>	75
<i>D. Remlî’nin Risâle fî racûlin kâle: “Eyyü imra’atin etezvecüha fehiye tâlik”</i> <i>Risalesindeki Tercihi</i>	76
<i>E. Remlî’nin “Risâle fî mes’eleti Zeydün bâ’e ‘akâren ‘alâ ennehû mülkühû</i> <i>sümme câ’e mâlikühû” Risalesindeki Tercihi</i>	77
<i>F. Remlî’nin Risâle fî mehri’l misl ve zevâcü’l-hünsâ Risalesindeki Tercihi</i>	78
Mehr-i misil meselesi:.....	78
Zevâcü’l-hünsâ meselesi:	80
<i>G. Remlî’nin Risâle fî mes’eleti metâ ‘aceze’l-hâlifü ‘ani’l-birri ve ’l-yemînü</i> <i>mu’akkate Risalesindeki Tercihi</i>	80
<i>H. Remlî’nin Risâle fî yetîmetin vastıyyühâ ‘ammuhâ Risalesindeki Tercihi</i>	81
<i>I. Remlî’nin Risâle fî hüccetin şer’iyye Risalesindeki Tercihi</i>	83
<i>J. Remlî’nin Risâle fî beyânî’l-istisnâ fî kavlihî Te’alâ “Lev kâne fihimâ ...”</i> <i>Risalesindeki Tercihi</i>	84
<i>K. Remlî’nin Risâle fî ’l-cevâb an mes’eleti men kâle in ef’al kezâ fe-hüve kâfir</i> <i>Risâlesindeki Tercihi</i>	84

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ’NİN RİSALELERİNİN TAHKİKİ

I. GİRİŞ/İNCELEME	87
A. RİSALELERİN BAŞLIKLARI, MÜELLİFE AİDİYETİ VE İLMÎ DEĞERİ	87
1. Risalelerin Başlıklarının Tespiti	87
2. Risalelerin Müellife Aidiyeti	89
3. Risalelerin İlmî Değeri.....	90

B. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN YÖNTEM, NÜSHALARIN TANITIMI VE NÜSHA	
ÖRNEKLERİ	92
1. Tahkikte Takip Edilen Yöntem	92
2. Nüshaların Tanıtımı	96
2.1. Risâletü Meslekü'l-insâf'ın Nüshaları	96
2.2. Risâletü'l-Fevz ve'l-gunm'un Nüshaları	97
2.3. Risâletü'l-vakf'i'l-müseccel'in Nüshaları	98
2.4. Risâle Eyyü imra'atin etezevvecühâ'nın Nüshaları	98
2.5. Risâletü Zeydün bâ'e 'akâren'in Nüshaları	99
2.6. Risâle Mehri'l-misl ve zevâci'l-hünsâ'nın Nüshaları	100
2.7. Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü	
mu'akkate'nin Nüshaları	100
2.8. Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ'nın Nüshaları	101
2.9. Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'iyye'nin Nüshaları	101
2.10. Risâle fî'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir'in	
Nüshaları	102
3. Nüshalar Hakkında Genel Değerlendirme	102
C. YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEK SAYFALAR	105
II. RİSÂLE METİNLERİNİN TAHKİKİ	119
A. RİSÂLETÜ MESLEKÜ'L-İNSÂFİ FÎ 'ADEMİ'L-FARKİ BEYNE MES'ELETEY ES-SÜBKİ	
VE'L-HASSÂF	120
B. RİSÂLETÜ'L-FEVZ VE'L-GUNM FÎ MES'ELETİ'S-ŞEREF Bİ'L-ÜM	134
C. RİSÂLE FÎ'L-VAKFİ'L-MÜSECCEL HEL Lİ'L-KÂDÎ NAKDUHU EM LÂ.....	150
Ç. RİSÂLE FÎ MES'ELETİ EYYÜ İMRA'ATİN ETEZEVVECÜHÂ FE-HİYE TÂLİK VE EYYÜ	
İMRA'ATİN ZEVEVCET NEFSEHÂ MİNNÎ FE-HİYE TÂLİK.....	156
D. RİSÂLE FÎ MES'ELETİ ZEYDÜN BÂ'E 'AKÂREN 'ALÂ ENNEHÜ MÜLKÜHÜ SÜMME	
CÂ'E MÂLİKÜHÜ	167
E. RİSÂLE FÎ MEHRİ'L-MİSL İZÂ LEM YÜSEMMİ'L-MEHRE EV NEFÂ VE FÎ ZEVÂCİ'L-	
HÜNSÂ	171
F. RİSÂLE FÎ MES'ELETİ METÂ 'ACEZE'L-HÂLİFÜ'ANİ'L-BİRRİ VE'L-YEMÎNÜ	
MU'AKKATE	178

G. RİSÂLE FÎ YETÎMETİN VASIYYUHÂ ‘AMMUHÂ	184
Ğ. RİSÂLE FÎ SÛRETİ’L-HÜCCETİ’Ş-ŞER‘İYYE RUFİ‘AT Lİ-ŞEYHİLİSLÂM ŞEREFÜDDÎN EL-GAZZÎ.....	188
H. RİSÂLE FÎ’L-CEVÂBÎ AN MES’ELETİ MEN KÂLE İN EF’AL KEZÂ FE-HÜVE KÂFİR .	199
SONUÇ	218
KAYNAKÇA.....	221
EKLER.....	232



KISALTMALAR

bk.	: bakınız
b.y.	: basım yeri yok
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: hicri
Ktp.	: kütüphanesi
m.	: miladi
nr.	: numara
t.y.	: tarih yok
ö.	: ölüm
s.	: sayfa
vol.	: volume
c.	: cilt
vr.	: varak

GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu, Amacı, Önemi ve Yöntemi

Osmanlı Filistin’inde Bir Fakih: Hayreddin er-Remlî ve Fıkıh Risaleleri başlıklı bu çalışmamızın hedefi, Osmanlı döneminde yaşamış Filistinli Hanefî fıkıh âlimi Hayreddin b. Ahmed er-Remlî’nin (993/1585-1081/1671) fıkıh düşüncesini fıkıh risaleleri çerçevesinde incelemeyi ve söz konusu risalelerin tahkikini gerçekleştirmektir.

Çalışmamızın diğer bir amacı da Filistinli köklü bir aileden gelen ve hem çağdaşlarının hem de sonradan gelenlerin kendisinden istifade ettikleri Hayreddin er-Remlî’yi taklitten mezhepte tercih mertebesine yükselten ve Osmanlı döneminde Filistin müftüsü yapan fıkıh birikiminin genel olarak İslam hukukuna özel olarak da Hanefi mezhebine katkılarını ortaya çıkarmaktır.

Çalışmamızda, müellifin değişik konularda kaleme almış olduğu fıkıh risâlelerindeki görüşleri ve tercihlerinden hareketle fikhî metodolojisi ve yaklaşımlarını tespit etmeye çalıştık.

A. Çalışmanın Hedefleri:

- 1- Hayreddin er-Remlî el-Hanefî’nin kapsamlı biyografisini yazmak.
- 2- Remlî’nin risalelerinden hareketle onun fıkıh ve fetva konusundaki metodolojisini ve yaklaşımlarını ortaya koymak.
- 3- Remlî’nin risâlelerinde yaptığı fikhî tercihleri ortaya koymak, kaynakları tespit etmek.
- 4- Remlî’nin yazma halinde bulunan risalelerini tahkik ederek gün yüzüne çıkarmak ve ilim dünyasının istifadesine sunmak.

B. Çalışmanın Önemi:

Çalışmamız, aşağıdaki şu hususlardan dolayı önemlidir:

1-Hayreddin er-Remlî, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Filistin’de fetva makamında bulunan önde gelen Hanefî âlimlerinden biridir. O, kendine has fikhî görüşleri, tercihleri ve fikhî birikiminden dolayı yüksek bir mevkiye ulaşmış ve dönemin Osmanlı şeyhülislamlarının takdirine mazhar olmuştur.

2-Metodolojik çalışmalar, talebelere âlimlerin takip ettiği araçları kazandırmada önemli işlev görür. Müellifin yöntemi ve yaklaşımı, bu çalışma aracılığıyla göstermeyi umduğum özel bir yere sahiptir.

3- Risâleler, fetvalar ve mektuplaşmalar, aynı zamanda müftünün zamanındaki insanların durumunu yansıtır. Zira bu tarz eserler, kişinin çevresine ve yaşadığı koşullara göre verdiği şer'î hükmün zaman ve mekanla etkileşiminin sonucudur. Remlî'nin XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Şam, Haremeyn, Dimyat ve İstanbul gibi değişik yörelerinde günlük hayatta karşılaşılan ya da tartışılan meselelerle ilgili iki binde fazla fetvayı ihtiva eden *el-Fetâva'l-Hayriyye*'si ve dönemin uleması tarafından gelen talep ve sorular üzerine kaleme aldığı çeşitli risaleleri, bilhassa müellifin yaşadığı Filistin bölgesinde dönemin din anlayışını, güncel fikhî meseleleri ve tartışmaları, toplumsal yapıyı ve sosyal ve kültürel hayatın farklı yönlerini yansıtmaları bakımından büyük bir önemi haiz olup, incelenmeyi hak eden zengin bilgiler içerir.

4-Remlî'nin risaleleri örneğinde olduğu üzere, fikhî risaleler genellikle bir mesele hakkında yapılan kapsamlı ve birçok kaynağa dayanan derin araştırmanın sonucudur. Bu nedenle bu risaleler, Remlî'nin meselelere olan vukufiyetini ve alana olan katkısını görmek için büyük öneme sahiptir.

5-Remlî'nin eserleri ve izlediği fikhî yaklaşımı ve zamanının teşrî' durumunu yansıtan fikhî mirası, günümüzün fikhî üretimine katkıda bulunabilir.

6-Çalışmamızla amaçladığımız bir diğer hedef de Filistinli âlimlerin mirasını korumak, araştırmak ve neşretmektir.

C. Konuyu Seçme Sebebi:

Fıkıh literatürünün önemli bir çeşidini oluşturan “Risâle”leri ve fakihlerin, çağdaşları olan diğer âlimlerle yaptığı ilmî mektuplaşmaları ele alan araştırmalar yetersiz olup, bilhassa Filistinli fıkıh âlimlerinin mektuplaşmalarını inceleyen araştırmalar ise çok daha azdır. Fakihlerin fıkıh düşüncelerini ve yaşadıkları toplumun yapısını değişik yönleriyle ortaya koyan bu tür araştırmalara konu olan ve maalesef ilmî mirası oryantalistler tarafından daha fazla araştırılmış bulunan âlimler arasında Hayreddin er-Remlî de yer almaktadır. Şöyle ki, Yahudi asıllı Haim Gerber gibi oryantalistler, Remlî'nin fetvalarını inceleyerek genel olarak devrin dinî

hayatını ve fikhî içtihat durumunu, özellikle de Filistin'in o zamanki siyasi, iktisadi, toplumsal ve tarımsal durumuna dair derin çalışmalar yapmışlardır. Amerikalı Guy Burak ise, Hayreddin er-Remlî ile Osmanlı müftüsü Minkârîzâde Yahyâ Efendi arasında bir mukayese yaparak Osmanlı devletinin fıkıh alanında sadece belli kaynaklara dayandığını ve kendisine has bir üslup ürettiğine dair bir görüş ileri sürerek okuyucuya Osmanlı devletinin fikhî metodolojisi ile diğer bölgelerdeki Müslümanların fikhî mirası arasında ihtilaf bulunduğuna dair bir görüntü vermek istemiştir.¹

Bu konuyu seçmemizin bir diğer nedeni de Filistin tarihinin önemli bir merhalesinde müftülük görevini yerine getiren ve önde gelen bir Hanefî fakihî olarak Remlî'nin Risaleleri özelinde fıkıh metodolojisini ve yaklaşımlarını ortaya çıkarma isteğimizdir. Kendi zamanının âlimleriyle fetva ve mektuplaşma faaliyetleri bulunan Remlî'nin mirası araştırıldığında, müellifin Hanefî fikhına ve kaynaklarına dair büyük bir vukufiyeti olduğu görüleceği gibi diğer mezheplerin ve özellikle Şafî mezhebinin ana kaynaklarına da vakıf olduğu anlaşılabacaktır. Bu iki mezhep çağımızda da Mısır ve Şam bölgelerinde daha yaygın olan mezheplerdir.

D. Çalışmanın Metodu ve Aşamaları:

Temelde iki kısma ayırabileceğimiz çalışmamızın birinci kısmı betimsel analiz yöntemiyle ele alınmış, ikinci kısmı ise Remlî'nin risâlelerinin modern bir üslupla tahkikli neşrine ayrılmıştır. Betimleme ve analiz de müellifin günümüze ulaşmış eserleri ve özellikle risâlelerine uygulanmıştır. Bu risalelerde Remlî'nin fikhî tercihleri ele alınmıştır ki bu tercihler onun fetva ve fıkıhtaki metodolojisinin pratikte uygulanmasının bir örneğini temsil eder. Bu da şu aşamalarla yapılmıştır:

1-Remlî'ye nispet edilen metinleri toplayıp aidiyetini tespit etmek.

2-Bu metinleri mahiyetine ve fıkıh kitaplarındaki başlıklarına göre tertip etmek.

3-Bu metinleri inceleyerek Remlî'nin metodolojisini ortaya koymak.

4-Müellifin risalelerini ilk defa bu çalışmada modern ve ilmî bir üslupla tahkikli metin olarak ortaya koymak.

¹ İlgili çalışmalar için literatür değerlendirmesi başlığına bakınız.

5-Remlî'nin fikhî metodolojisini başta risaleleri olmak üzere fetvaları ve haşiye türü diğer telifatından istifade ederek tespit etmek.

6-Müellifin risalelerinde yaptığı başlıca tercihlerini açıklamak.

F. Çalışmanın Planı:

Bu çalışma, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, amacı, konuyu seçme sebebi, hedefleri, zorlukları ve araştırmanın metodu hakkında bilgi verilmiş, ilgili literatür tanıtılmıştır. İki kısımdan oluşan birinci bölüm Hayreddin er-Remlî'nin hayatına ve ilmî kişiliğine ayrılmıştır. İlk kısımda Hayreddin er-Remlî'nin ismi, nesebi, lakabı, aile hayatı, kardeşleri, çocukları, günlük yaşamı ve vefatı hakkında bilgi verilmiş, ikinci kısımda tahsil ve tedris hayatı, başlıca eserleri, fikhî ilmindeki konumu ve ulema nezdindeki yeri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Remlî'nin eğitim-öğretim ve telif alanındaki, çağdaşları ve sonraki dönem âlimler üzerindeki etkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Remlî'nin risâlelerinden hareketle onun ilmî metodolojisi ve eserlerinde takip ettiği telif üslubu ve kaynakları tespit edilmiş, yaptığı atıflardan hareketle kaynaklardan istifade boyutu incelenmiştir. Ayrıca risâlelerinde yaptığı fikhî tercihlerini ortaya koymak adına bu bölümün sonunda ayrı bir alt başlığa yer verilmiş, burada her risalenin dayandığı asıl meselenin kısa bir incelemesinin ardından müellifin tercihleri sunulmuş, daha sonra bu tercihleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Dördüncü bölümde ilk olarak Remlî'nin tez çalışmamızda tahkike konu edilen risalelerinin yazma nüshaları tanıtılmış ve tahkikte takip ettiğimiz yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında ise müellifin tahkike konu olan risalelerinin tahkikli metni sunulmuştur. Söz konusu risaleler şunlardır:

- I. *Risâletü Meslekü'l-insâfi fî 'ademi'l-farki beyne mes'eleley es-Sübkî ve'l-Hassâf*
- II. *Risâletü'l-fevz ve'l-gunm fî mes'eleli's-şeref bi'l-üm*
- III. *Risâle fî'l-vakfi'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu em lâ*
- IV. *Risâle fî mes'eleli'eyyü imra'atin etezvecühâ fe-hiye tâlik ve'eyyü imra'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik*
- V. *Risâle fî mes'eleli Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*
- VI. *Risâle fî mehri'l-misl izâ lem yüsemmi'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci'l-hünsâ*

VII. *Risâle fî mes'eleli metâ 'aceze'l-hâlifu'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*

VIII. *Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ*

IX. *Risâle fî sûreti'l-hücceti'ş-şer'iyye ruî'at li-Şeyhilislâm Şerefüddîn el-Gazzî*

X. *Risâle fî'l-cevâbi an mes'eleli men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*



II. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Tez konumuzla ilgili veri tabanları, kütüphane katalogları ve kaleme alınmış değişik eserlerin incelenmesi sonucunda aşağıdaki çalışmalara vâkıf olunmuştur:

1- İhsan Abbas'ın Robert Roemer'e armağan olarak hazırlanan kitapta sunduğu *Hair ad-Din ar-Remlî's Fatawa: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century* başlıklı makalesi.¹ Bu makalede Abbas, Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) *Hülâsatü'l-eser* ve Ayyâşî (ö. 1090/1679)'nin *er-Rihletü'l-Ayyaşiyye* başta olmak üzere bibliyografik eserlerden iktibasla Remlî'nin biyografisine yer vermekte, ardından içerdiği zengin bilgiler sebebiyle *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin öne çıkan özelliklerinden bahsetmekte, bu fetva mecmuasını ana kaynak olarak kullanmak suretiyle müellifin yaşadığı dönemde Filistin'deki toplumsal, ilmi, kültürel hayat üzerine bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Abbas bu makalede, Remlî'nin, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinde bir meseleye dair cevap bulamadığı durumlarda, Malikî mezhebine müracaat ettiğinden, Nablus camileriyle ilgili fetvalarından ve kıblenin tespiti konusundaki ihtilaflardan da bahsetmiştir. Keza bu çalışma, *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin bedevîlerin ve çiftçilerin yaşam tarzı, evlilik, boşanma, miras ve güvenlik gibi o dönemdeki sosyal yaşamın değişik yönlerine ışık tutmakta olduğunu vurgulamış; ardından fetva mecmuasının o dönemde Filistin'deki ekonomik hayata dair bilgiler sunduğunu, ekonominin tarıma dayalı olduğunu ve vakıfların Filistin'de belirgin bir ekonomik role sahip olduğunu belirtmiştir. *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin ayrıca Filistin'deki toprak mülkiyeti konusuna da ışık tuttuğunu ve bu toprakların sultan toprakları, vakıf toprakları ve özel mülkiyete ait topraklar olmak üzere üç gruptan oluştuğunu göstermiş, bu topraklara yüklenen vergiler ile çiftçilerin mülk sahipleri ve toprak ağaları tarafından uğradığı adaletsizliklere de değinmiştir. Son olarak bu çalışma, *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin, bedevîler ve çiftçiler dışında diğer dinî vb. toplumsal gruplarla fazla ilgilenmediğini belirtmiştir.

¹ İhsan Abbas, "Hair ad-dîn ar-Ramlî's Fatâwâ: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century", *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag* (ed. U. Haarmann – P. Bachmann), Beirut 1979, s. 1-19.

2- Samir M. Seikay “Land Tenure in 17th Century Palestine: The Evidence from the *al-Fatâwâ al-Khairiyya*” başlıklı makalesinde¹ Hayreddin er-Remlî’nin fetvalarından hareketle XVII. yüzyıl Filistin’indeki arazi çeşitlerini, arazi yönetim sistemlerini ve vergileri incelemektedir.

3- Sabrina Joseph, “An Analysis of Khayr al-Din al-Remlî’s *Fatawa* on Peasant Land Tenure in Seventeenth-Century Palestine” başlıklı makalesinde² Remlî’nin XVII. yüzyıl Filistin’inde köylülerin toprak mülkiyetine ilişkin fetvalarını incelemektedir. Bu son iki çalışmadan özellikle tarımsal konular ve toprak mülkiyetinin belirlediği ekonomik hayata dair genel bir tasavvur oluşturmak konusunda istifade ettik.

4- Remlî’nin *Fetâvâ*’sı üzerine kapsamlı inceleme yapan Haim Gerber’in makale ve kitap çalışmaları:

- “Palestine and Other Territorial Concepts in the 17th Century”³
- “Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftî Khayr al-Dîn al-Ramlî”⁴
- *Islamic Law and Culture 1600-1840*⁵

Gerber, “Palestine and Other Territorial Concepts in the 17th Century” başlıklı makalesinde, dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel dinamiklerini derinlemesine analiz eder. Makale, Filistin’in 17. yüzyıldaki coğrafi ve siyasi yapısını incelerken, Osmanlı İmparatorluğu’nun bölgedeki etkisini ve yönetim politikalarını da detaylandırmaktadır. Çalışma, birincil kaynaklardan elde edilen veriler ve dönemin seyyahları tarafından yazılan raporlarla desteklenerek, okuyucuya zengin bir tarihsel perspektif sunmaktadır. “Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law” başlıklı makalesinde Remlî’nin hukuk düşüncesini incelemeyi hedefleyen Gerber, İslam hukukuna yönelik Batıda oluşan, fikhın

¹ Samir M. Seikay, “Land Tenure in 17th Century Palestine: The Evidence from the *al-Fatawa al-Khairiyya*”, *Land Tenure and Social Transformation in The Middle East*, ed. Tarif Khalidi, Beirut: American University of Beirut, 1984, s. 397-408.

² Sabrina Joseph, “An Analysis of Khayr al-Din al-Remlî’s *Fatawa* on Peasant Land Tenure in Seventeenth Century Palestine”, *Arab Studies Journal*, Vol. 6/7, No. 2/1 (Fall 1998/Spring 1999), s. 112-127.

³ Haim Gerber, “Palestine’ and Other Territorial Concepts in the 17th Century”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 4 (Nov. 1998), s. 563-572.

⁴ Haim Gerber, “Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftî Khayr al-Dîn al-Ramlî”, *Islamic Law and Society*, Vol. 5, No. 2 (1998), s. 165-195.

⁵ Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999.

uygulanamazlığı, içtihat kapısının kapanmasıyla fıkhnın donuk bir hal aldığı vb. bazı yargıları Remlî'nin fetvalarından hareketle sorgulamaktadır. Yazar İslam hukukunun yapısı, içtihat ve ihtilaf, istihsan, bidat, örf gibi kavramlar çerçevesinde Remlî'nin eserlerini inceleyerek önemli tespitlerde bulunur. Gerber, *Islamic Law and Culture* başlıklı kitabında, on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar, Ortadoğu'daki Müslümanların hukuki yaşamının bazı önemli yönlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunu, on yedinci yüzyılda yaşamış Filistinli Remlî'nin, on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında Şam'da yaşamış İbn Âbidîn'in ve on altıncı yüzyılda İstanbul'da yaşamış Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarını analiz ederek yapmaktadır. Yazarın bu çalışmadaki amacı, İslam hukukunun genel yapısının yeniden gözden geçirilmesini sağlamaktır. Gerber, bu kitabında sultan, devlet kurumları, Osmanlı şeyhülislamının hukuki konumu gibi konular üzerinden İslam hukuku-devlet ilişkisi, ictihad ve ihtilaf, istihsan, hukuki argümantasyonun yapısı, İslam hukuku ve modern Batı hukuku gibi konularda bahsi geçen kaynaklara dayanarak önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

5- Galip el-Arabyat'ın, Ürdün'de Yermük Üniversitesi'nde yaptığı, mahkeme sicillerine dayanarak on yedinci yüzyılda Remle ve çevresi, idari yapısı, buradaki sosyal ve ekonomik yaşamı ele aldığı *Nâhiyetü'l-Remle ve civârühâ hilâle'l-karni's-sâbi* 'aşar başlıklı doktora tezi (2006). Arabyat tezinin bazı bölümlerinde *el-Fetâval-Hayriyye*'den de istifade etmiştir.

6- Yine Galip el-Arabyat'ın “Mezâhiru'n-neşâti'z-zirâi fî Filistîn hilâle'l-karni'l-hâdî 'aşar el-hicrî / es-sâbi' 'aşar el-mîlâdî: kırâ'a min hilâl *Fetâvâ* Hayreddin er-Remlî” isimli makalesi.¹ Yazar bu çalışmada, Remlî'nin fetvaları üzerinden o dönemde Filistin'deki tarım faaliyetlerini, çiftçilerin durumunu, toprak çeşitlerin i, vergi ve tahsilat sistemini incelemiştir.

7- Halid Şakir Mahmud'un 2010 yılında Irak'taki Külliyyetü İmam Azam'da yaptığı *el-Fetâvâ'l-Hayriyye li-nef'i'l-beriyye – dirâse ve tahkik min Kitâbi'd-Da'vâ ilâ Kitâbi'l-Vedî'a* adlı doktora tezi. Bu tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Remlî'nin fetvalarını derleyerek kitap haline getirmeye çalışan oğlu Muhyiddin'in ve onun vefatından sonra bu işi üstlenen müellifin talebesi İbrahim el-Cinî'nin kısa biyografilerini sunmuş, ardından el yazmasının müellife aidiyetini göstermiş, daha sonra Remlî'nin fetvalarında bahsettiği üç fikhî

¹ Galip el-Arabyat, “Mezâhiru'n-neşâti'z-zirâi fî Filistîn hilâle'l-karni'l-hâdî 'aşar el-hicrî / es-sâbi' 'aşar el-mîlâdî: kırâ'a min hilâl *Fetâvâ* Hayreddin er-Remlî”, *Mecelletü't-Terbiye*, Câmîatü'l-Ezher, sy. 152, III, (2003), s. 708-756.

meseleyi; “nükul ile hükmetmek”, “gaip hakkında hüküm vermek” ve “sulh” konularını karşılaştırmalı olarak incelemiştir. İkinci bölüm ise *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin başlıkta belirtilen kısmının tahkikine ayrılmıştır.

8- Hâlid Said Abdullah eş-Şûşî'nin 2008 yılında Bağdat'taki İslâm Üniversitesi'nde savunduğu *el-Fetâva'l-Hayriyye li-nef'i'l-beriyye – dirâse ve tahkik min Kitâbi'd-Şuf'a ilâ Kitâbi'r-Rehin* adlı yüksek lisans tezi. İçerik olarak Halid Şakir Mahmud'un yaptığı yukarıdaki çalışmaya benzemektedir, ancak bu çalışmada Şûşî, Remlî'nin yaşadığı dönemle ilgili bazı konulara kısaca yer vermiştir. Fakat özet halindeki bu konularda Remlî'nin yaşadığı dönem ve çevresine hiç temas edilmeden Osmanlı devletinden bahsedilmiştir. Keza Remlî'nin fetva verme metodolojisinden bahsederken, metodolojik araştırmaların özü olan müellifin fikhî metodolojisi ve fikrî yeteneği gibi konulara değinmeden fetvalardan sadece şekli yönden bahsedilmiştir.

9- Neriman en-Nimrî'nin Filistin'deki Kudüs Üniversitesi'nde yaptığı *Hayreddîn er-Remlî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-Hanefî* adlı yüksek lisans tezi. Bu tez, aşağıdaki konuları kısa bir şekilde ele almıştır:

- Remlî'nin hayatı, dönemi ve ilmi mertebesine dair genel bilgiler
- Hanefî mezhebini ve Filistin'de nasıl yayılma sürecini
- Remlî'nin fetvaları ve risaleleri üzerinden Hanefî mezhebine etkisi

Bu çalışmanın çoğu yerinde konular fikhî ve metodolojik analiz yapılmaksızın naklî bir üslupla ve genel bir yaklaşımla anlatılmıştır.

10- Guy Burak'ın *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early Modern Ottoman Empire* başlıklı kitabı¹ ve bu kitabın Ahmed Mahmud İbrahim ile Üsâme Şefî' es-Seyyid tarafından *en-Neşetü's-sâniye li'l-fikhi'l-İslâmî – el-mezhebü'l-Hanefî fî fecri'd-devleti'l-Osmâniyyet'il-hadîse* başlığıyla yapılan Arapça çevirisi. Burak, kronolojik çerçevesi on beşinci yüzyılın ikinci yarısından on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bu kitabında, Osmanlı imparatorluğu özelinde devletlerin resmî mezhep belirlemesini sağlayan birbiriyle yakından ilişkili dört ana gelişmeyi öne çıkarmaktadır. İlk üçünün sonuncuya bağlı olduğu bu gelişmeleri ise şöyle sıralamaktadır: (1) İmparatorluk ilim hiyerarşisinin yükselişi,

¹ Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early Modern Ottoman Empire*, New York: Cambridge University Press, 2015.

(2) müftülerin hanedan tarafından atamalarının yapılmasının ortaya çıkışı, (3) hanedanın/devletin Hanefî mezhebinin yapısını ve doktrinini düzenlemesi ve (4) Moğol sonrası doğu İslam topraklarında hanedan hukukunun yükselişi.¹ Bu gelişmeleri, Arap coğrafyasının Osmanlı devletine dâhil olmasından sonra imparatorluğun değişik yörelerindeki fakihler arasındaki görüş alışverişleri bağlamında ayrıntılı olarak inceleyen yazar, kitabını beş bölüm olarak düzenlemiştir. Yazarın bu çalışmasının konumuz açısından bizi ilgilendiren tarafı, kitabının dördüncü bölümünde Osmanlı şeyhüislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi (ö. 1088/1678) ile Hayreddin Remlî'nin fetvalarında, referans olarak kullandıkları eserlerin bir dökümünü yapmasıdır. Burada dikkat çeken bir husus, şeyhülislam Yahya Efendi'nin fetvalarında Remlî'nin eserlerine de atıfta bulunmasıdır. Kitap hakkında çalışmamızın ikinci bölümünde daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

11- Ali Pekcan tarafından kaleme alınan *DİA*'daki “Remlî, Hayreddin b. Ahmed” maddesinde müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş,² Cengiz Kallek tarafından kaleme alınan “el-Fetâva'l-Hayriyye” maddesinde ise fetva mecmuası tanıtılmıştır.³

12- Said Nuri Akgündüz'ün *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-* adlı çalışması.⁴ Akgündüz, giriş ve üç bölümden oluşan bu kitabının giriş bölümünde çalışmanın amacına, kaynaklarına ve *el-Fetâva'l-Hayriyye* ile ilgili literatüre yer vermiş, ardından Remlî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında kısa bilgiler sunmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin genel özellikleri, derleniş süreci ve günümüze intikali, dil ve üslubu, soru ve cevap şekilleri hakkında bilgi vermektedir. İkinci bölümde Remlî'nin fetva usulü ve fetvalarında kullandığı kaynaklar ele alınmış, müellifin fetva verirken başvurduğu tefsir, hadis, fıkıh ve dil ilimleriyle ilgili kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Yazar üçüncü bölümde ise fetva mecmuasının muhteva

¹ Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 10-11.

² Ali Pekcan, “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”, *DİA*, 2007, XXXIV, 563-564.

³ Cengiz Kallek, “el-Fetâva'l-Hayriyye”, *DİA*, 1995, XII, 443-444.

⁴ Said Nuri Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017. Kitap hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Faruk Çelik, “Kitap Değerlendirmesi: “Said Nuri Akgündüz, Hayreddin Er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 56, Sy. 56 (Haziran 2019), s. 81-84.

incelemesini yapmıştır. İki kısımdan oluşan bu bölümde ilk olarak Ümera, Ulema, Sûfiler, Bedeviler ve Gayr-i Müslimler başlıkları altında fetvalara konu olan toplum kesimlerini incelemiştir. “Fetâvâ’da Çeşitli Konular” başlığını taşıyan ikinci kısımda fetva mecmuasında geçen bazı kavramları açıklamakta, ibadetler, aile hukuku, ceza hukuku ve muamelat alanlarında önemli gördüğü örnekler üzerinden Remlî’nin fikhî yönüne değinmektedir.

13- Said Nuri Akgündüz’ün “Hayreddin er-Remlî’nin *Risâle fi ’l-cevâb an mes’eleli men kâle in ef’al kezâ fe-hüve kâfir*” Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik” başlıklı makalesi.¹ Akgündüz bu makalede, Remlî’nin yeminle ilgili bir risâlesini inceleyerek metnini tahkikli olarak neşretmiştir. Risâlenin muhtevası, yemine dair bir mesele üzerinde Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi’den gelen bir soru, bu soruya Remlî’nin verdiği cevap ve Yahya Efendi’nin ikinci mektubundan oluşan yazışmalardan ibarettir. Makalede öncelikle bu iki âlimin kısa biyografileri sunulmuş, ardından risâlenin özellikleri ve muhtevasından bahsedilmiş, son olarak metnin tahkikli neşrine yer verilmiştir.

14- Burada son olarak temas edeceğimiz bir çalışma da Hayreddin er-Remlî’nin *el-Fetâva ’l-Hayriyye li-nef’i ’l-beriyye*’sinin Said el-Menduh tarafından yakın zamanda yapılan tahkikli baskısıdır.² Maalesef eserin bu baskısı bilimsel tahkik ve neşir ilkelerini ihlal etmiştir. Nitekim kitabın kapağında “2740 fetvayı ihtiva eder ve tamamen harekelidir” yazıldığı halde, ne yazık ki rahat ve doğru okumayı sağlamak amacıyla yapılan bu harekeleme işleminde çok sayıda hatanın olduğu anlaşılmaktadır. Yine kitapta fetvaların sayısı olarak belirtilen 2740 rakamı da fetvaların değil metinde yer alan paragrafların toplamıdır. Bununla beraber bu baskı, tekrarlanan çok sayıda dil bilgisi hatasıyla da maluldür. Yine kapakta eserin “tahkikli olarak ilk kez basıldığı ve altı yazma nüshayla mukabele edildiği” bilgisine yer verilirken, *el-Fetâva ’l-Hayriyye*’nin büyük kısmını Irak üniversitelerinde bilimsel tezlerde tahkik etmiş bir grup Iraklı araştırmacının çalışmaları görmezden gelinmiştir. Muhakkik, girişte Hayreddin er-Remlî’nin ayrıntılı bir biyografisini vereceğini belirtmesine rağmen buna uymamış, müellifle ilgili çok kısa bilgiler vermiştir. Keza kitapta ilmî tahkik metodolojisinin gerektirdiği alıntılama usulüne riayet edilmemiş ve fetvalarda gereken yerlerde açıklamalara yer verilmemiştir. Kanaatimizce

¹ Said Nuri Akgündüz, “Hayreddin er-Remlî’nin *Risâle fi ’l-cevâb an mes’eleli men kâle in ef’al kezâ fe-hüve kâfir*” Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik”, *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), s. 344-376.

² Hayreddin er-Remlî, neşredilen *el-Fetâva ’l-Hayriyye li-nef’i ’l-beriyye*, thk. Said el-Menduh, Dârü Evârî’l-Ezher, 2023.

bu baskı, hicri 1300 tarihli Mısır'da Bulak baskısının yeni bir neşrinden ibarettir. Nitekim metindeki bölüm başlıkları da bu baskının haşiyelerindeki notlardan alınmıştır.

Hayreddin er-Remlî ile ilgili erişebildiğimiz tüm araştırmaları incelediğimizde, bunların ya müellifin fetvalarını ve haşiyelerini tahkik etmeyi veya fetvalarından hareketle müellifin yaşadığı dönemi incelemeyi hedeflediklerini gördük. Genel olarak bu araştırmaların çoğu muhteva olarak İhsan Abbas'ın Remlî'nin fetvaları üzerine yaptığı çalışmasında açıkladığı konulardan sapmamaktadır. Zira Abbas'ın çalışması, Remlî'nin o dönemki hayatın çeşitli yönlerini inceleyen araştırmalar arasında en eski olanıdır. Genel olarak bu araştırmalar, fıkıh ve yasama faaliyetlerine doğrudan değinmemiştir. Bunun bir istisnası, Haim Gerber'in yukarıda atıfta bulunulan çalışmalarında ortaya koyduğu bakış açısı; Guy Burak'ın çalışmasında, fıkıh, fetva ve yasama konularında Osmanlı Devleti'nde benimsenen metodoloji ile geleneksel metodoloji arasında yaptığı mukayese; Said Akgündüz'ün bahsi geçen çalışmalarında sunduğu *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin biçim ve içeriğine dair incelemesi ve Neriman en-Nimrî'nin çalışmasında Remlî'nin fikhî konumuna yönelik tespit ve değerlendirmelerdir.

Yukarıda bahsettiğimiz ilgili literatürdeki konuların tez konumuzla kesiştiği bazı noktalar bulunmakla beraber araştırmamızın özü ve özellikle fikhî yönüyle ilgili hususları; Remlî'nin fetva ve fıkıh konularındaki metodolojisini, tercihleri ve risalelerinin tamamının ilmî tahkiki gibi konuları müstakil olarak ele alan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Halbuki Remlî'nin risaleleri, onun metodolojisini, fikhî tercihlerini ve fetva yeteneğinin özünü ihtiva etmektedir. Bu risalelerin çoğu, aynı zamanda müellifin referanslarını da göstermektedir. Araştırmamızın önemini gösteren diğer husus da bahsedilen çalışmaların, Remlî'nin kapsamlı bir biyografisine yer vermemesidir. Şöyle ki bu araştırmalar, Remlî'nin hocaları, öğrencileri, eserleri ve bu eserlerin muhtevaları gibi meseleleri ele almadığı gibi, müellifin ilmî kişiliğini de net bir şekilde göstermemiştir. İlmi önemine rağmen Remlî'nin risalelerinin tenkitli neşri de yapılmamıştır. Bildiğimiz kadarıyla tenkitli neşri yapılan tek risalesi *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfî*dir. Halbuki müftü Salih b. Muhammed et-Timurtâşî kendi eserleri ve fetvalarında bu risalelerinden istifade ettiği gibi Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden İbn Âbidîn de birçok risalesinde ve haşiyesinde Remlî'nin bu risalelerinden istifade etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Bu bölüm Hayreddin er-Remlî'nin hayatına ve ilmî kişiliğine ayrılmıştır. Remlî'nin ilmî mirasını derinlemesine inceleyip, yöntemini ve tercihlerini ortaya koymadan önce, hayatı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Bu bölümün sonraki iki başlığında bu konulara değinilecektir. Birinci başlıkta Hayreddin Remlî'nin ismi, nesebi, lakabı, aile hayatı, kardeşleri, çocukları, günlük yaşamı ve vefatı hakkında bilgi verilecektir. İkinci başlıkta ise Remlî'nin tahsil ve tedris hayatı anlatılacak, başlıca eserleri, fıkıh ilmindeki ve ulema nezdindeki yeri üzerinde durulacaktır.

I. Hayreddin er-Remlî'nin Hayatı

A. İsmi, Nesebi, Lakabı ve Künyesi

Müellifin tam adı Hayreddin b. Ahmed b. Nureddin Alî b. Zeynüddin b. Abdülvehhâb el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî'dir. Biyografi yazarları eserlerinde Remlî'nin hayatından bahsederken onu şu ifadelerle övmüşlerdir: *el-Allâme el-Hümâm, en-Nihâr el-İmâm, Şeyhü'l-İslâm ve bereketü'l-enâm, Allâmetü Mısır ve's-Şâm, merce'ü'l-hâs ve'l-âam, el-müfessir el-mühaddis el-fakih el-lügavî es-sarfî en-nahvî el-beyânî el-arûzî, men târa sîtuhu fî'l-âfâk ve ecma'ati'l ümmetü 'ala i'tikâdihi ve 'ilmihi min ğayri'ftirâk, Şeyhü'l-Hanefiyye fî asrihi ve sahibü'l-fetâvâ es-sâ'ire*.¹

¹ Remlî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri ile ilgili bilgiler, öğrencisi olan el-Cinî'nin hocasının ölümünden birkaç gün sonra kaleme aldığı biyografisinden alınmıştır (bk. İbrâhim b. Süleyman el-Cinî, *Tercemetü's-şeyh Hayreddîn er-Remlî*, Fransız Milli Kütüphanesi, ark:/12148/btv1b110004548, vr. 30). Remlî'nin biyografisine yer verenlerin neredeyse tamamının dayandığı bu eser, hâlâ el yazma halinde olup neşredilmeyi beklemektedir. Bu bölümü yazarken ayrıca Muhammed b. Abdülbaki ed-Dımaşkı'nın *Meşyehetü Ebi'l-Mevâhib el-Hanbelî'si*, Muhammed Emin Muhibbî'nin *Hulâsetü'l-eser fî a'yânî'l-karnil-hâdî aşer'i* ile *Nefhetü'r-Reyhâne ve reşhatü tîlâ'i'l-hâne'si*, Ayyâşî'nin *er-Rihletü'l-Ayyâşiye'si*, Ziriklî'nin *A'lâm'ı*, *el-Mevsû'atü'l-Filistîniyye*, *Fihrisü'l-Fehâris* ve İhsân Abbâs'ın *Fetâvâ Hayreddîn er-Remlî* eseri gibi kitap, biyografi, rihle ve araştırma şeklindeki eserlere de başvurulmuştur. Bk. Muhammed b. Abdülbaki ed-Dımaşkı *Meşyehetü Ebi'l-Mevâhib el-Hanbelî*, thk. Muhammed el-Hafız, Beyrut: Darü'l-fikri'l-muasır, 1410/1990, s. 95; Muhammed Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkı el-Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser fî a'yânî'l-karnil-hâdî aşer*, Beyrut: Darü Sâdır, II, 134; a.mlf., *Nefhetü'r-Reyhâne ve reşhatü tîlâ'i'l-hâne*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Darü İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1387/1968, II, 254;

Remlî'nin soyu, Ömer b. Hattâb'ın soyundan gelen ve halk arasında Ali b. Uleyym olarak bilinen, keramet ve menakıp sahibi Ali b. Uleyl'e kadar uzanır. Bu nedenle de kendisine el-Uleyymî denmektedir.¹ el-Fârûkî nisbesini ise, Hz. Ömer el-Fârûk'tan almıştır. Ayrıca, Ali b. Uleyl'den sonra gelen bazı atalarının adına nispeten el-Eyyûbî nisbesiyle de anılmaktadır². Remlî olarak tanınmasının sebebi de doğup yetiştiği ve vefat ettiği Remle şehrine nispetledir. Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in Filistin'i yönettiği sırada kurulmuş olan bu şehir, onun döneminde idarî merkez olarak kullanılmıştır. Halifelik görevini yaptığı sırada ikamet ettiği Remle şehri, Filistin'in en önemli şehirlerinden biri haline gelmiştir. Süleyman b. Abdülmelik'in hükümdarlığı döneminde ve sonrasında Arap kabilelerinden Lahm ve Kinane kabileleri Remle'ye yerleşmiştir. Remle, kuruluşundan Haçlıların 1099'daki (h. 493) seferlerinde burayı işgal etmelerine kadar 400 yıl boyunca Filistin'in başkenti olarak kalmıştır. Remle şehri, 1261 (h. 660) yılında el-Melikü'z-Zâhir Baybars tarafından Haçlıların elinden kurtarıldığından sonra pazarları ve çeşitli ticari faaliyetlerle mamur bir şehir haline gelmiştir. Remle 14. yüzyılda Kudüs'ten sonra Filistin'in ikinci en büyük şehri idi.

Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, thk. Said el-Fâzılî, Süleyman el-Küresî, Ebu Zâbi: Darü's-suveydi, 2006, II, 415; Hayreddîn b. Mahmud Ziriklî, *el-A'lâm*, Darü'l-ilm, 2002, II, 327; *el-Mevsû'atü'l-Filistîniyye*, Dımaşk: 1984, II, 385; Muhammed el-Kittenî, *Fihrisü'l-Fehâris*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Darü'l garbî'l-İslamî, 1982, s. 386.

¹ Uleyymî nisbesinin Uleyym ismine nispetine dair ihtilaf söz konusudur. Remlî'nin de nispet edildiği Ali b. Uleyl'e nispet edilen Muciruddîn el-Hanbelî el-Uleyymî'ye göre Remlî'nin gerçek nisbeti *Uleyym* değil de *Uleyl*'dir. Muciruddîn, *el-Ünsü'l-celîl* adlı kitabında, eş-Şeyhü'r-Rabbânî el-Kudve el-Ârif olarak tavsif ettiği eş-Şeyh Ali'nin Hz. Ömer'e kadar uzanan silsilesini delil olarak getirmiş, onun mezarının yerini ve künyesini zikretmiştir. Bazı biyografilerde meşhur olan neseple yetinilmiştir. Biz de bunu tercih ettik. *Haşiyetü Feyzi'r-Râzik ale'l-Bahri'r-Râik*'in bazı nüshalarında, bu nispet *Alemî* olarak geçmiştir. Muhtemelen bu müstensihthen kaynaklanan bir hatadır. Zira Remlî'nin vakıflarındaki yazıtlar ile belge ve sicillerden onun nisbesinin el-Uleyymî olduğu anlaşılır. Bk. Ebu'l-Yümn Mücîruddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî el-Uleyymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Nebete, Amman: Mektebetü Denis, II, 389; a.mlf., *et-Târîhu'l-mu'teber fî enbâ'i men aber*, Suriye: Darü'n-nevâdir, 1431/2011, III, 271; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el- Arnavut, Dımaşk: Darü b. Kasiyr, 1406/1986, IX, 469.

² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 139.

=

Remle, başta Hz. Sâlih peygamberin olduğu düşünölen bir mabet, Fazl b. Abbâs, *es-Sünen* yazarı İmâm en-Nesâî, sahabeler ve birçok sâlih insanın kabrinin bulunduđu bir şehirdir. Ayrıca, zamanında Şam'ın el yazmalar pazarı olmasıyla da meşhurdur.

Filistin'in batı kıyısındaki Yafa şehri ile doğudaki Kudüs şehrini birbirine bağlayan önemli bir merkez olan Remle, Akdeniz ile Rift vadisi ve Filistin dağlarının arasındaki ayrışım noktasıdır. Burası, bölgenin en önemli karayolları ve demiryollarının geçtiğı ve tarih boyunca hem işgalciler hem de yerliler için önemli bir merkez olmuştur.¹

B. Doğumu, Ailesi ve Çocukları

Remlî, öğrencisi İbrahim el-Cinînî'nin belirttiğine göre, hicri 993 yılı Ramazan başlarında (Ağustos 1585) Remle şehrinde doğmuştur.² O ilimle meşgul olunan bir evde büyümüştür. Babası Şeyh Ahmed Salâh takva ehli birisi olup, annesi Musa b. Hasan er-Remlî el-Ğubbî'nin kızıdır. Remlî, Musa b. Hasan er-Remlî'den kıraat ve tecvit öğrenmiş, ondan Ebû Şucâ'nın Şafîî fikhına dair metninden bir parça okumuştur. Gençliğinde ona mülâzemet etmiş ve onun birikimlerinden istifade etmiştir. Musa b. Hasan, Remlî'yi çok severdi, ona kendi çocuklarından daha fazla saygı gösterir ve çocuklarına şöyle derdi: “Siz onun (Remlî'nin) yaptığı işleri yapamaz mısınız?”

Ailenin en küçüğü olan Remlî, 1007 yılında (1598) 14 yaşındayken ağabeyi Hâc Abdünnebî ile birlikte ilim tahsil etmek amacıyla Kahire'deki diğer ağabeyi Şemseddin'in yanına gitti. Remlî, ileride daha ayrıntılı açıklanacağı üzere, Mısır'da seçkin âlimlerden iyi bir eğitim gördü. Cinînî, Remlî'nin kendisiyle birlikte Mısır'a yolculuk eden Abdünnebî ve onlardan daha önce Mısır'a giden Şemseddin adlı iki kardeşi olduğunu haber verir.

Remlî, Mısır'a vardığında 14 yaşındayken bulûğ yaşına girmiştir. Bu bilgi Remlî'nin çocukken ilim tâlibi oldunu ve hatta ilim tâlebi için seyahat ettiğinin kanıtıdır. Bunu el-Cinînî'nin kendisinden naklettiğı şu ibarelerden öğrenmekteyiz:

¹ Bk. *el-Mevsû'atü'l-Filistîniyye*, II, 474; *Ayyâşî, er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, II, 415.

² Cinînî, *Tercemetü'sh-Şeyh Hayreddîn er-Remlî*, vr. 30 a.

“[Remlî] bize, Mısır’a girdiği ilk gecede ihtilâm olduğunu fark ettiğini, bunun üzerine sabahleyin ağabeyinden kendisini hamama götürmesini istediğini, beraber hamama gittiklerini ve akabinde ağabeyinin onu el-Ezher Camii’ne götürdüğünü nakletti.”¹

Remlî, Mısır’da bir süre Şafîî fikhını öğrenmekle meşgul olmuş, daha sonra Hanefî mezhebine geçerek bu mezhebin fikhını öğrenmeye başlamıştır. Cinînî, Remlî’nin mezhep değiştirmesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “ [Remlî Mısır’da iken] Şafîî fikhıyla iştigal etmek istedi ve belli günlerde Şafîî fikhıyla meşgul oldu. Fakat bu durum hem kardeşi hem kendisi için zordu. Çünkü ne kendisi Hanefî mezhebine ne de kardeşi Şafîî mezhebine geçmek istiyordu. Bu yüzden Ezher Camii’ndeki büyük âlimlerden birisiyle bu konuda istişare ettiler. O âlim Remlî’ye şu tavsiyede bulundu: Meseleyi bir kâğıt parçasına yaz, İmam Şafîî’nin türbesini ziyarete git, bu kâğıt parçasını imamın mezarına at ve orada otur bekle. O da mevcut durumu bir kâğıt parçasına yazmış ve İmâm Şafîî’nin türbesini ziyaret ederek bu kâğıt parçasını imamın mezarına atmış, beklerken uykuya dalmış. Uykudayken rüyasında İmâm Şafîî’yi görmüş ve imamın kendisine “Hepimiz hidâyet üzereyiz” dediğini duymuş. Remlî bunu kendisine tavsiye eden âlime anlatınca o da kendisine “Bu, senin kardeşinle beraber İmâm Ebû Hanife’nin mezhebini öğrenebileceğine dair İmâm Şafîî’den bir izindir” demiştir. Böylece [Remlî] İmâm Ebû Hanife’nin mezhebini öğrenme konusunda kardeşine uymuş ve ilim tahsilinde gayret göstererek kardeşini geçmiştir.”²

Remlî, Mısır’ın âlimlerinden tahsilini tamamlayıp yeterli bir ilmî seviyeye ulaştıktan sonra, Zilhicce 1013’te Gazze’ye uğrayıp Gazze valisi Ahmed Paşa b. Rıdvân ve oradaki âlimlerle görüşerek Remle’ye dönmüştür. Böylece, onun ilim tahsil etmek üzere çıktığı Mısır yolculuğu yedi sene sürmüştür. Remlî, Mısır’da iken ilim tahsili yanında el-Ezher şeyhlerinden Şeyh Fa’id ve başkalarından berberlik mesleğini de öğrenmiştir. Şeyh Fa’id kendisine iki bıçak ve bir bileme taşından oluşan berberlik malzemeleri hediye etmiştir. Remlî bunları uzun zaman kendisinde saklamış kalmış, hatta biyografisine yer veren öğrencisi el-Cinînî de bunları onda görmüştür. Bu, Ramlî’nin sadece bir ilim tâlibi değil, aynı zamanda bir zanaatkâr olduğunun da kanıtıdır.

¹ Cinînî, *Tercemetü’ş-Şeyh Hayreddîn er-Remlî*, vr. 30 b.

² Cinînî, *Tercemetü’ş-Şeyh Hayreddîn er-Remlî*, vr. 31b.

Remlî, Remle'ye geldikten sonra burada öğretim ve fetva işleriyle meşgul olmuş, irşat (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) faaliyetlerinde bulunmuştur. Hanefî mezhebinde devrinin önde gelen isimlerinden olan (*ferîdü zamânihi bi-fikhi'l-Îmâm Ebî Hanîfe*) Remlî'nin şöhreti kısa sürede bölgeye yayıldı, fetvalarına rağbet arttı. Kendisine Mısır, Şam, Hicaz, Irak ve hatta Rum diyarından sıkça sorular soruldu ve fetvalar istendi. Bu durum vaktinin çoğunu fetva işleriyle meşgul olmasına neden oldu.

Remlî, hayatı boyunca resmî bir görev almadı ve geçimini meyve yetiştiriciliğinden elde ettiği gelirle sağladı. Cinînî bu durumu şu ifadelerle anlatır: “[Remlî] kendi eliyle binlerce farklı meyve, incir ve zeytin ağacı dikti, mülkler ve gayrimenkuller edindi ve bunlardan geçimini sağladı. O dünyaya hiç itibar etmezdi; ağaç dikmekten, mülklerden, çiftçilikten ve satışlardan büyük servet elde etmesine rağmen malını kendi elinde tutmaz ve kendi eliyle harcamazdı. O, mülklerinin işletmesini ilk başta kardeşi Hâc Abdünnebî'nin oğlu Abdülhak'a, sonra kendi oğlu Mühyiddin'e, onun vefatından sonra da kardeşi Şemseddin'in oğlu Nûreddîn'e verdi. Onlardan herhangi birini aldıkları ya da harcadıkları konusunda sorumlu tuttuğu bilinmemektedir. Ancak onlardan birinden belirli bir yerde harcamak için bir şey istediğinde, ona “Burada hiçbir şey yok” dendiğinde o da “Çok paranız olduğunu biliyorum.” derdi. Keza, hiç kimseden bizzat para almazdı. Ödeme yapmak için birisi ona geldiğinde ondan para kabul etmez, onu vekiline yönlendirirdi. Eğer vekili o sırada orada değilse yanında kim varsa ona: “Parayı sen al ve geldiğinde vekilime teslim et” derdi. Onun ne bir kuruş kenara koyduğu ne de bir dirhem sakladığı duyulmuştur. Tüm kazancı ailesine, talebelerine, komşularına ve hatta beldesinin ahalisine giderdi. Ayrıca o, beldedeki birçok camii, mescidi ve evliya türbesini onardı ve çok sayıda kitap topladı. O, çeşitli ilimlere dair çoğu meşhur kitaplardan oluşan yaklaşık bin iki yüz ciltten ibaret bir kitap koleksiyonuna sahip idi. Bu kitaplardan birçok insan istifade etmiştir. Şöyle ki, ona pašalar, devlet adamları, emirler, âlimler ve şeyhler gelirdi. Ondaki ilim öğrenen insanların büyük çoğunluğu büyük âlimler, müftüler, müderrisler, müellifler ve meşhur insanlar gibi seçkin sınıfa ait kimselerdi. İcazet ve ilim tahsil etmek maksadıyla çeşitli bölgelerden yanına insanlar gelmekteydi.”¹

Seyyah Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Remlî'nin meyve veren yüz bin ağaç yetiştirdiğini kendisinden nakletmiş ve bu durumun garip olduğunu ifade etmiştir. Remlî, Ayyâşî'ye, hicri

¹ Cinînî, *Tercemetü 'ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 32.

1017 senesinde -yani Mısır yolculuğundan dönmesinden hemen sonra- ağaç dikimine başladığını da söylemiştir. Remlî sadece meyve yetiştiriciliğiyle yetinmemiştir. Ayyâşî güvendiği birinin kendisine haber verdiğine göre Remlî, Remle’de bini aşkın bina da yapmıştır. Öyle ki Remle’nin hânları ve bağları ona aitti. Bunlar, Memlûkler ile Osmanlılar arasında meydana gelen ve Osmanlı’nın galibiyetiyle sonuçlanan savaştan sonra harabe haline gelmiştir. Bundan dolayı Remlî’nin yaşadığı dönemde, Remle’de çok az meyve ağacı bulunmaktaydı. Fakat onun ağaç dikme çalışmalarıyla ve insanların da onu takip ederek o işleri yapmasıyla burası onun zamanında en verimli kıyı beldelerinden biri haline geldi. Remlî, hiçbir şey biriktirmezdi ve ihtiyacından artan parayı da infak ederdi. Onun günlük geliri, yüz kuruştan fazlaydı.¹

Ayyâşî, onun hakkında şöyle demektedir:

“Bu şeyh [er-Remlî] mübarek bir zattı. Kendisinde din ile dünyalığı bir araya getirmişti. Tüm bu kıyılarda ondan daha fazla gayrimenkule sahip olan kimse yoktur. Ancak buna rağmen meşgul olduğu ilim tedrisi ve fetva işini bırakmadı”.²

Remlî, dindar ve ilimle dolu bir evde yetişmiş, dini ilimlere talip ve tahsil için hicret eden kardeşler arasında büyümüştür. Aynı zamanda çabalarıyla, çalışmasıyla, ağaç dikmesiyle ve doğru yönetmesiyle zengin olmuştur. O eli açık ve cömert olduğu gibi birçok fazilete sahip bir kimse idi.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden Remlî’nin iki çocuğunun olduğunu öğreniyoruz. Bunlardan Şeyh Muhyiddin babası hayattayken tedris ve fetva işleriyle uğraşmış, babasının fetvalarını derlemeye başlamış ve bu derleme işi el-Cinînî tarafından tamamlanmıştır. Aynı zamanda Remlî’nin mülkünü de yöneten Şeyh Muhyiddin, babası sağken 11 Zilhicce 1071 yılında vefat etmiştir.³ Remlî’nin Necmüddin lakabıyla anılan ve aynı zamanda öğrencisi de olan diğer oğlu Muhammed, babası hayattayken Saltanat-ı Aliyye’den fetva icazeti almış, ancak babası vefat ettikten sonra 16 yaşındayken fetva vermeye başlamıştır. Ayrıca, Necmeddin

¹ Ayyâşî, *er-Rihletü ’l-Ayyâşîyye*, II, 416.

² Ayyâşî, *er-Rihletü ’l-Ayyâşîyye*, II, 416.

³ Hayreddin er-Remlî, *Feyzu ’r-Râzik ale ’l-Bahri ’r-Râ’ik*, Süleymaniye Ktp. nr. 434681, vr. 2.

Muhammed babasının teliflerini derlemiş, tertip etmiş, eserleri üzerine haşiyeler yazmış, risâlelerini ve fetvalarını toplamıştır. Hicri 1113 yılında vefat etmiştir.¹

C. Vefatı

Hayreddin er-Remlî 27 Ramazan 1081 (7 Şubat 1671) tarihinde pazar günü seher vaktinde Remle’de vefat etmiştir. Cinînî vefatının sebebinin karın hastalığı olduğunu belirtir. Cenaze namazı öğle namazını müteakiben Remle’deki Çarşı Camiinde yeğeni ve öğrencisi olan el-Fâzıl el-Kâmil eş-Şeyh Taceddin tarafından kıldırılmıştır. Ayrıca, Şam, Kudüs, Gazze ve Dımyat gibi çeşitli yerlerde ona gıyâbî cenaze namazı da kılınmıştır. Cenazesine pek çok kişi katılmıştır. Vefatı insanları çok etkilemiş, hatta zimmîlerden olan Hristiyan ve Yahudiler bile onun vefatına üzülmüş ve ağlamışlardır. Remlî, vasiyetine göre Başkardî mahallesinde Ebû Abdullah Muhammed el-Betâihî’nin türbesinin kible yönü civarında defnedilmiştir. Defin sırasında kabrine öğrencisi Cinînî ile kendisinin iki hizmetçisi inmişlerdir.²

Remlî’ye, kendisinin daha önce Şeyh Salih et-Timurtâşî’ye mersiye olarak söylediği şiirle ağıt düzülmüştür ve cenazesinde şu iki beyit duyulmuştur:

يا أيها الناس موت الخلق قاطبة *** أخف من موت ذي فضل من العلماء

¹ Cinînî’nin *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî* adlı eserinde Remlî’nin çocuklarıyla ilgili bir belirsizlik söz konusudur. Cinînî, biyografinin ilk kısmında Remlî’nin Muhyiddin isimli bir çocuğu olduğunu söylemiş, daha sonra Remlî’nin talebelerini zikrederken de onun Muhammed isimli bir çocuğunu zikredip biyografinin sonunda Muhammed’in kendisi olduğuna işaret etmeden Necmeddin diye bir oğlu daha olduğunu belirtmiştir. Halbuki Â’lâm sahibi Ziriklî, Muhammed ile Necmeddin’in aynı kişi olduğunu zikretmiştir. Kehhâle ise, Muhammed’in biyografisinde onun lakabının Necmüddîn olduğunu söylemiş, fakat daha sonra Necmeddin’in ayrı bir biyografisini vermiştir. Kehhâle, ayrıca Remlî’ye Mustafa isimli bir çocuk daha nispet etmiş ve onun Mekke’de kadılık yatığını, 1025 yılında vefat ettiğini ve *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* kitabına *Tenvîrû’l-ezhân* adlı bir şerh yazdığını ifade etmiştir. Bu şerhin iki nüshasına muttali olduğumuzda, bahsi geçen Mustafa’nın Remlî’nin oğlu olduğuna dair herhangi bir işaret bulamadık. Bulduğumuz isim, aile ismi veya lakap olmaksızın “Mustafa b. Hayreddin” şeklinde idi. Ziriklî, bahsi geçen Mustafa’nın Müslihuddin lakaplı “Mustafa b. Hayreddin er-Rûmî” olduğunu ve Türk asıllı olduğunu zikretmiştir. Katar Milli Kütüphanesi’nin kataloğunda ise bu eser, Â’lâm’da olduğu gibi Müslihuddin er-Rûmî Mustafa b. Hayreddin’e atfedilmiştir. Buradan Kehhâle’nin *Mü’cemü’l-mü’ellifin*’de verdiği nispetin yanlış olduğu anlaşılır. Bk. Cinînî, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 33-38; Ziriklî, *el-Âlâm*, VI, 119; VII, 233; Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, III, 415; IV, 332; Kehhâle, *Mü’cemü’l-mü’ellifin*, Beyrut: Darü İhyai’t-türasi’l-arabî, IX, 294; XII 250; XIII, 76.

² Cinînî, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 37 a.

لأنهم هم هداة الناس إن وقعوا *** في مشكل من أمور الدين قد عظم

Öğrencisi Seyyid Halil de şu şekilde ağıt yakmıştır:

يا أيها الإسلام عزوا بعضكم *** قد مات خير الدين بأبهى المنظر

حلف الزمان ليأتين بمثله *** حنثت يمينك يا زمان فكفر

Bunlar dışında, Cinînî'nin Remlî ile ilgili yazdığı biyografide başka mersiyeler de bulunmaktadır.¹

II. Hayreddin er-Remlî'nin İlmî Şahsiyeti

Bu bölümde Hayreddin er-Remlî'nin onu hakkıyla Filistin müftüsü ve hem âlimlerin hem fetva isteyenlerin başvurduğu merci olmasını sağlayan öğreniminden bahsedilecektir. Remlî, yukarıda bahsedildiği üzere, ilk başta Şafiî fıkhiyla meşgul olmaya niyetli idi. İlk fıkıh derslerini, sonraki bölümlerde de değinilecek olan Şafiî fakîh Şeyh Mûsâ'dan Ebû Şücâ'nın metnini okuyarak başlamıştır. Mısır'a gittiğinde de başlangıçta Şafiî fıkhiyla iştigal etmiş, fakat daha sonra Hanefî mezhebini okumaya yönelmiştir. Remlî'nin mülâzemet ettiği ve ilim tahsil ettiği hocaları kimlerdir? Hangi ülkelere yolculuk etmiştir? Kimler ona talebelik yapmıştır? Telif ettiği eserler nelerdir? Kendi döneminde ve sonrasında hem kendisine hem bilgisine dair âlimlerin kanaatleri nelerdir? Bütün bu soruların cevabı beş alt başlıkta ele alınmıştır.

A. Hocaları

Hayreddin er-Remlî, birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. Bu âlimler sırasıyla şunlardır:

1. Şeyh Musa b. Hasan el-Gubbî eş-Şâfiî er-Remlî (ö. ?): Hayreddin er-Remlî'nin annesi, Musa b. Hasan'ın üvey kızıdır. Remlî, Gubbî'den tecvit, Şafiî fıkında Ebû Şücâ metninden bir kısım okumuştur. Gençliğinde Remle'de ikamet ettiği süre zarfında ona mülâzemet edip onun birikimlerinden faydalanmıştır. Gubbî, Remlî'yi kendi çocuklarından daha çok önemserdi.²

2. Fa'id b. Mübârek el-Mısırî el-Ezherî (ö. 1016 h.), meslek itibarıyla berber olup hadis ve siyerde âlim, âbid ve sâlih bir kimsedir. Eserleri arasından *Mevâridü'z-zem'ân ilâ sîreti'l*

¹ Cinînî, *Tercemetü'ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 36 b.

² Cinînî, *Tercemetü'ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 30; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 136.

me'ûsi min adnân ve *Mevâhibü'l-kadîr fî şerhi'l Câmi 'i's-sağîr li's-Suyûtî* zikredilebilir. Hicri 1016 yılında vefat etmiştir.

Remlî, bu hocasından tasavvuf ilmini almıştır. Fa'id b. Mübârek'in hem halk hem âlimler nezdinde, Nûreddîn ez-Zeyyâdî ve Sâlih el-Bulkînî kadar itibarı vardı. Fa'id b. Mübârek el-Ezher Camii'nin kapısının orada daimî ikamet ediyordu ve âlimler ona hürmet eder, saygı duyarlardı. Hatta bu âlimlerden biri onun huzuruna geldiğinde onun önünde durur, hoca işaret ederse otururdu, aksi takdirde aksi takdirde ona gitmesini veya kendisini terk etmesini işaret edene kadar ayakta kalırdı. Bir defa Mısır'daki bir vezir onun elini öpmek ve hayır duasını almak için ona geldi ve Fa'id b. Mübârek ona aldırış etmedi. Bununla ilgili, Cinînî, Fa'id b. Mübârek'in biyografisinde Remlî'den naklen şöyle bir olay nakletmiştir: Bir gün Remlî Fa'id b. Mübârek'in huzurunda otururken yanlarına vezir gelmiş. Bunun üzerine şeyhimiz kalkmak istemiş, fakat İbn Mübârek kalkmasına izin vermemiş. Vezir gidinceye kadar orada oturtmuş. Sonra camiye girerken Remlî İbn Mübârek'in elini öpmek istemiş, ancak İbn Mübârek ona izin vermeyip “Bırak beni” demiştir. Remlî hocasının elini öpemediği için, camiye girmiş ve günlerce camide kalmıştır. Bir gün Remlî oradan geçerken, Fa'id b. Mübârek'in “Gel ey şeyhülislam” şeklinde seslendiğini duymuş. Remlî: “Remlî: “Kime seslendiğini bilemedim, baktığımda bana işaret ettiğini gördüm, yanına gittim ve elini öptüm. Bu sefer bana tebessüm etti. Bu olaydan sonra da yanına her geldiğimde beni karşılayıp yanına oturtur ve benimle konuşurdu. Oradan ayrılmaya kalktığımda zor izin verirdi. Onun hayır duasını aldım. O insanları ücretsiz tıraş ederdi. Bana da berberliği öğretti ve bana iki bıçakla bir bileme taşı verdi”.¹

3. Abdullah b. Muhammed en-Nihârî el-Hanefî el-Ezherî (ö. ?). Remlî bu hocasından, Aynî'nin *Şerhü Kenzi'd-Dekâ'ik*'ini, Sadrüşşerîa'nın eserini, *Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri, müellifin kendi *Şerhu'l-Katr* kitabından bir kısım, *Tebyînü'l-Hakâik* ve *el-İhtiyâr fî Şerhi'l-Muhtâr* eserlerinden büyük bir kısım, İbn Melek'in *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*'ini, *Sirâciyye* ve bu eserin Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yazılan şerhini, eş-Şinşevrî'nin *Rahbiyye*'ye

¹ Remlî, *Feyzu'r-râzik*, nr. 434681, vr. 2; Cinînî, *Tercemetü's-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 30; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 254; Ziriklî, *el-Â'lâm*, V, 125; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*, VIII, 46; İsmail Paşa b. Muhammed Emin Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli âlâ Keşfi'z-Zünûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Beylik Kilisli, İstanbul: Vekâletü'l-Maarifi'l-Celile, 1945-1947, IV, 602; İhsan Abbas, “*Hair ad-Din ar-Remlî's Fatawa: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century*”, s. 2.

yazdığı şerhi ve başka kitapları okumuştur. Nihârî, Remlî'nin Mısır'dayken mülâzemet ettiği kendisine en yakın hocasıdır. Hatta Nihârî, Remlî ve onun kardeşini Barkûkiyye'deki kendi oturduğu yere yerleştirmiş ve onları sıkça ziyaret edermiş. Ayrıca halka açık el-Ezher'deki derslerinin haricinde onlara özel dersler de verirdi. Nihârî, Remlî'yi kendi çocuğu gibi severmiş ve Remlî Mısır'dan memleketine dönmek için yolculuğa çıktığında, Nihârî birçok öğrencisiyle beraber onu yolcu etmek için çıkmıştır. Herkes ona veda edip geri dönmüş, fakat en-Nihârî orada kalmıştır. Remlî: “Efendim, siz de geri dönün Allah sizden razı olsun” diyerek onun da geri dönmesini istemiştir. Bunun üzerine Nihârî ağlamış ve: “Hayreddîn! Allah'a yemin olsun sanki şu anda ruhum benden ayrılıyor gibiyim diye cevap vermiştir.” Remlî, Nihârî'den okuduğu ilimlerden icazet almıştır.¹

4. Meşhur fetvaların sahibi Muhammed b. Muhammed Sirâcüddîn el-Hânûtî (ö. 1009 h.).² el-Cinî'nin anlattığına göre Remlî, bu hocasından *Kenzü'd-Dekâik* okumuş ve kendisinden hicri 1009 yılında Muharrem ortalarında icazet almıştır.³

5. Ahmed b. Muhammed Emînuddîn b. Abdülâlî el-Hanefî (ö. 1040/1631).⁴ Bu hocasından kendi elyazısıyla yazılmış icazeti vardır. Remlî, bu hocasından Zeylaî'nin *Şerhü'l-Kenz*'ini okumuştur. Ayrıca Remlî bu hocasından, o da babasından, babası da Şeyhülislâm Zekeriya'dan, Şeyhülislâm Zekeriya da Hafız İbn Hacer el-Askalânî'den hadis rivayet etmiştir.⁵

6. Remlî, usûl ilmini Muhammed b. binti Mühib ve Muhammed b. binti Şelebî'den okumuştur (ö. ?).⁶

7. Hadis ilmini ise el-Ezher muhaddisi Salim es-Senhûrî'den okumuştur (ö. ?).⁷

¹ Remlî, *Dîvânu Hayreddin er-Remlî*, Al Kudüs, nr. 990034841780205171, vr. 72.

² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, IV, 76; Ziriklî, *el-Â'lâm*, VI, 125; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*, XI, 78.

³ Remlî, *Dîvânu Hayreddin er-Remlî*, vr. 74; Cinî'nin, *Tercemetü's-şeyh Hayreddin er-Remlî*, s. 31.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, 474; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*, III, 88.

⁵ Remlî, *Dîvânu Hayreddin er-Remlî*, vr. 72.

⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 137; Hanbelî, *Meşyehetü Ebi'l-Mevâhibi'l-Hanbeli*, s. 96.

⁷ Ziriklî, *el-Â'lâm*, III, 72; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*, IV, 204.

8. Nahiv ilmini de dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû Bekir b. İsmâil eş-Şinvânî'den ve diğerlerinden okumuştur (ö. 1019/1610).¹

Cinî'nin belirttiğine göre Remlî, Mısır'dayken, ilim öğrenmek, derslere katılmak, hocalara mülâzemet etmek ve onların sohbetine katılmak için el-Ezher Camii'nde ikamet etmiştir. Orada iken hem kendisine hem de başkalarına kitaplar istinsah etmiştir. Henüz Ezher'deyken fetva vermeye başlamıştır. Hocaları Nihârî ve Abdülâlî, kendisine hicri 1013 yılında kendilerinden ilim okuduğunu, ilmî silsilelerine dahil olduğunu gösteren yazılar yazmışlardır. Aynı senenin sonunda, Zilhicce ayında memleketi Remle'ye gelmiştir.² Burada bir yandan ilim öğrenmeye devam ederken, diğer yandan talebe okutmaya, icazet vermeye başlamıştır. Böylece insanlar kendisinden istifade etmişler ve ünü her yere yayılmıştır.

B. İlim Yolculukları

Hayreddin er-Remlî, hayatının çoğunu Filistin'de doğduğu Remle şehrinde geçirmiştir. O tahsil hayatının sadece ilk döneminde h. 1007 yılında Mısır'a gitmiştir. Mısır'dan Remle'ye h. 1013 yılının Zilkade ayında dönmüştür. Mısır'dan dönüşünde Gazze'ye uğramış ve kendisine ikramda bulunan Gazze valisi Ahmed Paşa b. Rıdvân Paşa ile görüşmüştür. Ayrıca, onun Hanefî fıkıh âlimi Sâlih b. Muhammed et-Timurtâşî ile yaptığı yazışmalardan da anlaşıldığı gibi Gazze'nin bazı âlimleriyle de görüşmüştür. Remlî'nin ilim yolculuğu kapsamında Mısır dışında herhangi bir yere yolculuk yaptığı kaynaklarda geçmemektedir. Bununla birlikte çeşitli bölgelerden insanlar, âlimler ve ilim talebeleri onunla görüşmek için memleketi Remle'ye gelmiştir. Bunlardan *Rihle* yazarı Ayyaşî, Kudüs'ün Hanefî müftüsü Abdürrahîm b. Ebi'l-Lütf, Muhammed el-Alemî, Eminüddîn el-Halîlî, Gazze'den Ömer el-Meşrekî, Rûm'dan Vezîriâzam'ın oğlu Mustafa Bey ve öğrencileri gibi birçok alimi zikretmek mümkündür.

C. Öğrencileri

Remlî, Mısır'dan Remle'ye döner dönmez tedris, fetva verme ve irşat faaliyetlerini başlatmış ve kısa sürede meşhur olmuştur. Fetvaları Filistin ve civar ülkelere yayılmış, şöhreti başta İstanbul olmak üzere pek çok yere ulaşmıştır. *Hayriyye* fetvalarda da görüldüğü üzere,

¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, s. 79; Zirikî, *el-Â'lâm*, II, 62.

² Cinîni, *Tercemetü's-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 32.

Mısır, Şam, Rum, Hicaz ve Irak gibi yerlerden kendisine sorular gelmekteydi. İlimdeki üstünlüğü, fetvaları, âlî isnada sahip olması ve tedriste hocalarından tevarüs ettiği metodu benimsemesi sebebiyle kendisine birçok zeki öğrenci gelerek onun talebesi olmuş, icazet almak için âlimler ve talebeler ona gelmiştir. Kendisinden ilim tahsil edenler arasında aşağıdaki isimler zikredilebilir:

1. Oğlu Muhyiddin: Remle’de doğup yetişen Muhyiddin, babasından önce vefat etmiştir. Ferâiz konusunda âlimdi, hatta babasının fetvaları için miras taksimini kendisi yapmaktaydı. Remlî kendisinde bulunan kitapların çoğunu oğlu Muhyiddin vasıtasıyla almıştır. Güzel ahlaklı, cömert ve vakur bir kişiliğe sahip olan Muhyiddin, babasının mülklerini yönetirdi. O, babasının fetvalarını derlemeye başlamış ancak bitiremeden h. 1071 yılında babası hayattayken ahirete irtihal etmiştir. Bu derleme işi, İbrâhîm el-Cinînî tarafından daha sonra tamamlanmıştır.¹

2. Oğlu Necmeddin Muhammed: Necmeddin, babasının eserlerini toplamış ve kaybolmaktan kurtarmıştır. Remlî, oğlu Necmeddin için Saltanat-ı Aliye’den fetva verme icazeti istemiş ve isteği olumlu karşılanmıştır. Fakat Necmeddin, babası hayattayken fetva vermemiştir. Hicri 1113 yılında Remle’de vefat etmiştir.²

3. Muhammed Tâceddin el-Hatîb: Remlî, babasının amcasıdır. Muhammed Tâceddin, Remlî’den Remle’de eğitim aldıktan sonra Mısır’a girmiştir.³

4. Kudüs’ün Şafîî müftüsü Şeyhülislâm Seyyid Muhammed el-Aş‘erî: Aş‘erî, Remlî’den hadis ve nahiv okumuştur. O Kudüs’teki Salâhiyye Medresesi’nde hocalık yapmıştır.⁴

¹ Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, IV, 332.

² Cinînî, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 33; Ziriklî, *el-Â’lâm*, VI, 119.

³ Hayreddin er-Remlî, *Risâletü’l-Fevz ve’l-gunm fî Mes’ele’ş-Şerefi bi’l-Ümm*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 253b; Cinînî, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 33.

⁴ Cinînî, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 33.

5. İbrâhîm b. Süleyman el-Cinînî ed-Dımaşkî. Fakih ve tarihçi olan el-Cinînî, Muhyiddin'in vefatından sonra Remlî'nin fetvalarını derlemeye devam etmiş ve Remlî hakkında bilgi sahip olmak isteyen herkesin bigâne kalamayacağı bir biyografiyi hazırlamıştır. Hicri 1108 yılında Şam'da vefat etmiştir.¹

6. Abdürrahim Ebü'l-Lütf: Hicri 1037 yılında Kudüs'te dünyaya gelen Ebü'l-Lütf hem akli hem nakli ilimlerinde yetkindi. İstanbul'a gidip Süleymaniye Camii'nde eğitim gördükten sonra Kudüs'e Hanefî müftüsü ve Osmanîye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Daha sonra geri dönmüş ve hicri 1104 yılında Edirne'de vefat etmiştir. Eserlerinden, *el-Fetâvâ er-Rahîmiyye* ve *Şerhü Minehi'l-gaffâr* zikredilebilir.²

7. Müftî Ömer b. Abdülkâdir el-Meşrikî el-Gazzî: el-Gazzî, ilk başta Şafîî idi. Fakat, *Tenvîrî'l-ebşâr* yazarı ünlü Hanefî fakihî Şemseddin et-Timurtâşî'nin oğlu Sâlih b. et-Timurtâşî ve Ömer b. Alaeddîn'den sonra Gazze'de Hanefî fikhını el-Meşrikî'den daha iyi bilen kalmadığı için Gazze valisi el-Meşrikî'yi Hanefilere fetva vermekle görevlendirmiştir. Bu sebeple el-Meşrikî, Reîs Muhammed b. el-Güsayn ile Remle'ye gelip Filistin'deki Hanefîlerin şeyhi Hayrüddîn er-Remlî'den ders almıştır. el-Meşrikî, h. 1087 yılında vefat etmiştir. Vefatına kadar da Hanefî mezhebine göre fetva vermeye devam etmiştir.³

8. Seyyid Muhammed b. Seyyid Kemâlüddîn b. Hamza en-Nakîb: Şam âlimlerinden olan en-Nakîb'in, Seyyid Abdürrahmân, Seyyid Abdülkerîm ve Seyyid İbrahîm adında üç çocuğu vardır. Hicri 1085 yılında vefat etmiştir.⁴

9. Alâüddîn el-Haskefî lakabıyla tanınan Muhammed b. Alî b. Muhammed: *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*'ın müellifi olup Şam âlimlerindendir ve Hanefî müftüsüdür. Hicri 1088 senesinde vefat etmiştir.⁵

¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*, I, 36.

² Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni karnî's-sânîye aşer*, Darü'l-Beşayirî'l-İslâmiyye - Darü İbn Hazm, 1408/1988, III, 2.

³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 212.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, IV, 124.

⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, IV, 64. İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn* I, 606.

10. İbn Aclân el-Hüseynî lakabıyla tanınan Seyyid Muhammed b. Hasen eş-Şâfî ed-Dımaşkî: Şâm'da nakîbü'l-eşrâf olan İbn Aclân, h. 1096 yılında vefat etmiştir.¹

11. İsâ b. Muhammed es-Seâlibî el-Mağribî: Mağrip ve Meşrik halkının âlimi olan es-Seâlibî, Medine ve Mekke'de ikamet etmiş ve h. 1080 yılında vefat etmiştir.²

12. Hicâz âlimlerinden İbrâhîm b. Abdürrahmân b. Alî el-Hiyârî el-Medenî eş-Şâfî: Hiyârî, Şâm'dan dönüş yolculuğunda Remlî'den ders okumuştur. Hicri 1083 tarihinde Medine'de vefat etmiştir.³

13. Sadrazam Mustafa Paşa b. Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1102 h.) ve ağabeyi Veziriazam Ahmed Paşa:⁴ Sadrazam Mustafa Paşa, amcasının Hüseyin Çelebî ile birlikte Remlî'den icazet almış ve kendi ağabeyi Ahmed Paşa için de bir icazet istemiştir.⁵

14. Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Ayyâşî el-Mağribî: Mağrib'den Şâm'a yaptığı yolculuğunun dönüşünde Remlî'den ders okumuştur. H. 1090 yılında vefat etmiştir.⁶

15. Yahyâ b. Muhammed b. Abdullah b. İsâ b. Ebi'l-Berekât "Şârihu Halîl" el-Cezâ'irî eş-Şâvî el-Mağribî: Remlî'nin en son icazet verdiği öğrencisidir. el-Cezâ'irî, Rûm dıyarına giderken Remlî'den ders okumuştur. H. 1096 yılında vefat etmiştir.⁷

Remlî'nin yukarıda ismi geçen öğrencileri dışında birçok öğrencisi daha vardır. Onun hakkında söylenmiş en doğru nitelermeler, talebesi Cinî'nin onu tanımlarken şu söyledikleridir: "İnsanlar ondan istifade ettiler, onun vasıtasıyla küçükler büyüklere, torunlar dedelere bağlandı. İcazet verme konusunda cömert olan Remlî, icazet isteyen herkese sözlü ya da yazılı icazet verirdi. Her zaman insanlara faydalı olmaya ve hatırlarını saymaya çalışırdı.

¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, IV, 436.

² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 240.

³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, 25.

⁴ Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa", *DİA*, 2002, XXI, 263-265.

⁵ Cinî'nin, *Tercemetü's-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 43.

⁶ Ziriklî, *el-Â'lâm*, IV, 129; Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, II, 145.

⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 138; Ziriklî, *el-Â'lâm*, VIII, 169; Hanbelî, *Meşyehetü Ebi'l-Mevâhibi'l-Hanbeli*, s. 91.

Âlimlere ve ilim talebelerine daima ikramda bulunur, onları her zaman destekler ve savunurdu.”¹

D. Eserleri

1. *el-Fetâva'l-Hayriyye*: Bu eser, Remlî'nin halktan, öğrencilerinden ve ulemadan gelen soru ve cevaplar şeklinde düzenlenmiş fetvalardan oluşan büyük bir fetva mecmuasıdır. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin değişik yörelerinde gündelik hayatta karşılaşılan 2161 fetvayı ihtiva etmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere Remlî'nin fetvalarını oğlu Muhyiddin derlemeye başlamış ve “Kitâbü'n-Nikâh”ın mehir babının sonuna kadar yapabilmiş, onun ölümü üzerine Remlî'nin öğrencisi İbrahim el-Cinî'nî hocasının vefatından birkaç ay önce tamamlamıştır. Klasik fıkıh kitaplarındaki gibi “kitab” ve “bab”lara göre düzenlenen eserin tertibinde Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si örnek alınmıştır. Bu mecmua, sorulara ve doğrudan cevaplara ek olarak, Remlî'nin bazı tartışmalı fikhî meselelere ve ulema tarafından kendisine sorulan fikhî sorulara cevap niteliğinde yazdığı bazı risaleleri de ihtiva etmektedir.²

Eserde Hanefî fikhî esas alınmakla birlikte, zaman zaman Şâfiî mezhebinin görüşlerine de yer verilmekte, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine ise nâdiren atıf yapılmaktadır. Eserde az da olsa akaid ve tasavvufla ilgili fetvalara da rastlanır. Remlî bu eserinde, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *el-Fetâva'z-Zahîriyye* gibi fetva mecmuaları başta olmak üzere İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik*'i, Bedreddin Simâvî'nin *Câmi'u'l-fusûleyn*'i, Muhammed et-Timurtâşî'nin *Tenvîrü'l-ebâr*'ı ve Alâeddin Ali et-Tûsî'nin *ez-Zahîre*'si gibi Hanefî fikhî kitapları ve çeşitli ilim dallarına ait 150 kadar kaynağa atıfta bulunmuştur. Remlî, zaman zaman bu eserlerden yaptığı alıntılardan sonra kendi değerlendirmelerini de zikreder. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1273, 1300; Kahire 1275-1276, 1310; İstanbul 1311, 1313).³

2. *Hâşiyetü Feyzi'r-râzik ale'l-Bahri'r-râ'ik*: Remlî'nin, İbn Nüceym el-Hanefî el-Mısri'nin *el-Bahrü'r-râ'ik* adlı eserine yaptığı bir hâşiyedir. Sonraları Remlî'nin oğlu

¹ Cinî'nî, *Tercemetü'ş-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 34-35; Remlî'nin öğrencileri hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*.

² Cengiz Kallek, “el-Fetâva'l-Hayriyye”, *DİA*, 1995, XII, 443-444.

³ Kallek, “el-Fetâva'l-Hayriyye”, *DİA*, 443-444.

Necmeddin, babasının yazdığı bu haşiyeyi toplamış ve *Feyzi 'r-râzik ale 'l-Bahri 'r-râ'ik* adıyla bir kitap haline getirmiştir. Necmeddin bu kitapta, babasının haşiyeye olarak asıl metne yazdığı tüm ibareleri naklederek okuyucunun *el-Bahru 'r-râ'ik*'e müracaat etmeden maksadına ulaşabilmesini sağlamıştır. Bu kitap, söz konusu hâşiyenin ilk tecrid çalışmasıdır.¹

3. *Hâşiyetü Müzhirü 'l-hakâ 'iki 'l-haşıyye mine 'l Bahri 'r-râ'ik*: İkinci bir tecrid çalışması olan bu hâşiyede Necmeddin b. Hayreddîn, *el-Bahru 'r-râ'ik*'in metnini ihtisar ederek babasının ibarelerini bir önceki haşiyede olduğu gibi bırakmıştır.²
4. *Levâ 'ihu 'l-envâr 'alâ Minehi 'l-Gaffâr*: Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin kendi eseri *Tenvîri 'l-ebâr*'a yazdığı *Minehü 'l Gaffâr* adlı şerhin haşiyesidir: Remlî'nin oğlu Necmeddin, babasının bu haşiyesine yaptığı ilk tecrid çalışması olan bu eserde, okuyucunun asıl metne dönmeden maksadına ulaşabilmesini sağlamak için hem asıl metnin hem de haşiyenin tüm ibarelerine yer verilmiştir. Necmeddin, babasının bu hâşiyeyi sırayla değil, günlük ortaya çıkan fikhî meselelere göre kaleme aldığını söylemiştir.³ Muhibbî'nin *Hulâsatü 'l-eser*'deki ifadesine göre bu haşiyeye, faydalı bilgiler içermektedir.⁴
5. *Hâşiyetü Netâ 'icü 'l-efkâr 'alâ Minehi 'l-Gaffâr*: Hâşiyenin ikinci bir tecrid çalışması olan bu eserde Necmeddin, haşiyenin metnini olduğu gibi muhafaza etmekle birlikte asıl metni özetlemiştir.⁵
6. *Le 'ali 'd-Dürriyye fî 'l-fevâidi 'l-Hayriyye (Hâşiyetü Câmi 'i 'l-fusûleyn)*: Remlî, Bedreddin Simâvî'nin *Câmi 'u 'l-Fusûleyn*'ine yazdığı bu haşiyede, bir takım fikhî meselelerle ilgili önemli incelemeler yapmış, mezhebin muteber kaynaklarından alıntılar yaparak âlimlerin görüşlerini karşılaştırmıştır.⁶
7. *Nüzhetü 'n-nevâzır 'ale 'l-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir*: İbn Nüceym'in eseri üzerine hâşiyedir. Oğlu Necmeddin tarafından tamamlanan bu eser, *Gamzü 'uyûni 'l-besâ'ir Şerhu*

¹ Remlî, *Hâşiyetü Feyzi 'r-râzik ale 'l-Bahri 'r-râ'ik*, Süleymaniye Ktp., nr. 434681, vr. 2a-3a.

² Remlî, *Hâşiyetü Müzhirü 'l hakâ 'iki 'l-haşıyye mine 'l Bahri 'r-râ'ik*, Süleymaniye Ktp., nr. 294222, vr. 2b.

³ Remlî, *Levâ 'ihu 'l-envâr 'alâ Minehi 'l-Gaffâr*, Süleymaniye Ktp., nr. 322642, 2b.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü 'l-eser*, IV, 19.

⁵ Remlî, *Hâşiyetü netâ 'icü 'l-efkâr 'alâ Minehi 'l-Gaffâr*, Süleymaniye Ktp., nr. 311392, vr. 2a.

⁶ Remlî, *Le 'ali 'i 'd-Dürriyye fî 'l-fevâidi 'l-Hayriyye*, Süleymaniye Ktp., nr. 274758, vr. 93.

Kitabî'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir içerisinde tahkiksiz olarak neşredilmiştir. Bu hâşiyede Remlî, dakik inceliklere ve önemli yorumlara yer vermiş, İbn Nüceym'in *zâhirü'r-rivâye*'ye aykırı tercih ettiği bazı görüşlerini tenkit etmiştir.¹

8. *Hâşiyetü'l-Bezzâziyye. el-Fetâvâ el-Bezzâziyye* olarak bilinen Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından olan *el-Câmi'ü'l-vecîz fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfeti'n-Nü'mân* adlı eserin hâşiyesidir.²
9. *Risâletü Meslekü'l-insâfî fî 'ademi'l-farkî beyne mes'eleley es-Sübkî ve'l-Hassâf*: Remlî, Şeyh el-Meşrikî'nin isteği üzerine yazdığı bu risâlede, vakf-ı mürettep meselesinde batınlardaki evlada taksimin nasıl yapıldığı, ön batında evlad mevcut olmadığı ve ikinci batına geçiş durumunda taksimin iptal edilip edilmediği açıklanmıştır. Remlî, risâlede bu meseleye cevap verirken, Şafîî olan Sübkî ile Hanefî olan Hassâf arasında bu konuda bir ihtilaf olmadığını göstermiş ve bazı âlimlerin fark etmediği inceliğe dikkat çekmiştir.³ Bu mesele, aşağıda Remlî'nin fikhî üslubundan ve tercihlerinden bahsedilirken daha detaylı bir şekilde açıklanacaktır.
10. *Risâletü'l-fevz ve'l-gunm fî mes'eleli's-şerefbî'l-üm*: Muhammed Taceddin el-Hatîb'in, Remlî'ye nispet ettiği bu risâle, Hz. Peygamber'in soyuna mensup olan seyyid ve şeriflerle ilgili müellifin Mısır'dan aldığı bir soruya cevap olarak yazılmıştır.⁴
11. *Risâle fî'l-vakfî'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu em lâ*: Tescil edilen bir vakfı (vakf-ı müseccel) kâdînin iptal edip edemeyeceğine dair bir risale: Gazze müftüsü Salih et-Timurtâşî'nin sorduğu bir soruya cevap olarak yazılmıştır.⁵
12. *Risâle fî mes'eleli'eyyü imra'atin etezevecühâ fe-hiye tâlik ve'eyyü imra'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik*: “Evlendiğim her kadın boştur, benimle kendisini evlendiren her kadın da boştur” diyen kimse hakkında yazılan bir risâle: Bu risale de Salih et-Timurtâşî'nin sorduğu bir soruya verilen cevabı muhtevidir.⁶

¹ Remlî, *Hâşiyetü Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 183.

² Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1092.

³ Remlî, *Risâletü Meslekü'l-insâfî fî 'ademi'l-farkî beyne mes'eleley es-Sübkî ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 245-253.

⁴ Remlî, *Risâletü'l-fevz ve'l-gunm fî mes'eleli's-şerefbî'l-um*, nr. 274757, vr. 253-263.

⁵ Remlî, *Risâletü'l-vakfî'l-müseccel*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 264-267.

⁶ Remlî, *Risâletü Eyyü-mrâetin etezevecühâ fe-hiye tâlik*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, s.268-275.

13. Yine Sâlih et-Timurtâşî'nin Remlî'ye gönderdiği *Risâle fî mes'eleli Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*: “Zeyd, kendi mülkü diye bir akar sattığında satım akdi mevkuf mu sayılır?” meselesi üzerine bir risâle: Timurtâşî, Remlî'den bu meselede *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* ile *Câmi'ü'l-füsûleyn* arasındaki problemi açıklamasını istemiştir.¹
14. *Risâle fî mehri'l-misl izâ lem yüsemmi'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci'l-hünsâ*: “Bir adam Zeyd'in kızıyla evlenir ve ona bir mehir tayin etmezse, kadın mehr-i misil talep edebilir mi yoksa onunla ilişkiye girene veya ölene kadar kadar sabretmesi mi söylenmelidir” meselesine dair bir risale. Bu risale ayrıca, “Zeyd'in ve Bekir'in hünsâ çocukları olması ve bunların küçük yaşta evlendirilmesi, büyüdülerinde kocanın kadın ve kadının erkek olması” meselesini de içerir. Şeyh Salih Timurtâşî'nin, Remlî'den bu iki konuda mezhebin ve diğer mezheplerin kitaplarındaki bilgileri açıklamasını istemesi üzerine bu risâle kaleme alınmıştır.²
15. Yine Sâlih et-Timurtâşî'nin Remlî'ye gönderdiği “*Risâle fî mes'eleli metâ 'aceze'l-hâlifü'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*”, Zeyd, borcunu muayyen bir günde edâ etmeye yemin etse, sonra o gün geldiğinde borcunu edâ edemezse, boş olur mu?³
16. *Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ*: Yetim bir kıza kadının vasi tayin etmesi hakkında yazılan bir risâle. Bu mesele etrafında Remlî, Şerefüddîn b. Abdülkâdir el-Gazzî ve Kudüs kadısı Seyyid Muhammed b. Seyyid Mahmûd arasında bir tartışma yaşanmıştır.⁴
17. *Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'iyye rufi'at li-Şeyhilislâm Şerefüddîn el-Gazzî*: Şeyhülislâm Şerefüddîn el-Gazzî'ye sunulan şer'î bir “hüccet”in şekli hakkında bir risâledir. Risâle, Şerefüddîn el-Gazzî tarafından cevaplanan mesele hakkında Remlî'nin yazdığı bir metindir.⁵
18. Remlî'nin Sâlih et-Timurtâşî'nin *Şerhü'l-Înâye 'ale'l-Vikâye* adlı eseri üzerine yazdığı bir risâle.⁶ Remlî'nin Sâlih et-Timurtâşî'yi çokça övdüğü bu risâle, Enbiyâ suresinin ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (Enbiyâ 21/22) ayetinde geçen “illâ” harfinden sonraki lafza-

¹ Remlî, *Risâle fî mes'eleli Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 275-277.

² Remlî, *Risâletü Mehri'l-misl ve zevâci'l-hünsâ*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 277-280.

³ Remlî, *Risâle fî mes'eleli metâ âcize el-hâlifü an'l-vefa*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 281-284.

⁴ Remlî, *Risâle fî yetime vasiuha ammuha*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 284-286.

⁵ Remlî, *Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'iyye*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 286-293.

⁶ Remlî, *Risâle alâ Kitâbi Şerhü'l-Înâye 'ale'l-Vikâye ve vachü'r-râfe*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 293-296.

i Celal'in merfu okunması halinde nasıl bir anlam ortaya çıkacağına dair ayrıntılı bir incelemeyi ihtiva etmektedir.

19. *Risâle fi'l-cevâbi an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*: “Şöyle şöyle yaparsan o kâfir olur” meselesinin cevabına dair bir risâle. Remlî'nin yazdığı son risalelerden biri olan bu risale, Osmanlı şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin mektubuna verdiği cevaptır.¹ Yahyâ Efendi, Remlî tarafından kendisine gönderilen mektuba daha fazla açıklama talep eden bir cevap yazmış, fakat Remlî, gelen mektuba cevap vermeden vefat etmiştir.
20. Tütün kullanmayı övenlere cevap niteliğinde bir kasidedir. Bu kaside, tütünün haram olduğuna ve ondan uzak durulması gerektiğine dair bir açıklamayı içermektedir.
21. *Divânu Hayreddîn er-Remlî*.² Bu eser, Remlî'nin hocalarından aldığı icazetler ile öğrencilerine verdiği icazetlerin yanı sıra üç risâlenin daha yer aldığı büyük bir el yazmasıdır. Bu eser Remlî'nin devrinin ileri gelen şahsiyetleri, ilim adamları ve kadılarıyla gerek barış gerekse bazı kimselerin isteğini yerine getirmek amacıyla yaptığı yazışmalardan, emân verme, kardeşlik ve sevgi bağlarını güçlendirmeye kadar birçok yazışmayı içermektedir. Mecmuada Remlî ile mektuplaşanların şiirleri, Remlî'nin onlara şiir şeklinde yazdığı cevapların yanında pek çok nesir yazı da yer almaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz eserler, Remlî'ye aidiyetini tespit edebildiğimiz eserlerdir. Çalışmamızda, sonraki araştırmacılara kolaylık olması için bu eserlerin muhtevası hakkında da kısaca bilgi verilmiştir. Remlî'nin oğlu Necmeddin, babasının *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'e yazdığı haşiye üzerine yaptığı çalışmada Remlî'ye ait başka eserlerden de bahseder. Günümüze ulaşmış ulaşmadığını tespit edemediğimiz bu eserlerin sadece isimlerini zikretmekle yetindik. Bununla birlikte konuyla ilgili uzmanlarla yaptığımız istişare, veri tabanları ve yazma eser kataloglarını inceledikten sonra ulaştığımız kanaat, bu haşiye ve risalelerin ya yukarıda yer verdiğimiz eserlerden farklı eserler olmadığı yahut bunların kitapların derkenarlarına düşülen kısa yorum niteliğinde haşiyelerden ibaret olduğudur. Burada işaret etmemiz gerekir ki Remlî, İbn Âbidîn'in de işaret ettiği ve bizim de araştırma sürecinde fark ettiğimiz üzere, çokça fetva veren, bu konuda temayüz etmiş birisidir. Buna göre onun risâlelerinin çoğu, kendisine sorulan

¹ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757, vr. 296-306.

² *Divânu Hayreddîn er-Remlî*, Al Kudüs, nr. 990034841780205171; TSMK, Revan Köşkü, nr. 700.

sorulara verdiği fetvalardan veya çeşitli fikhî meseleler hakkında ulemanın ve talebelerin sordukları sorulara dair cevaplardan oluşmaktadır.

Remlî'nin, oğlu Necmeddin'in zikrettiği diğer eserleri şunlardır:

- *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kenz li'l-'Aynî*
- *Hâşiye 'alâ Cami'i'l-Fetâvâ*
- *Hâşiye 'alâ Mecmû'ati Mü'eyyidzâde*
- *Kitâbât 'ala'z-Zahîriyye*
- *Kitâbât 'ala'l-Vilvâciyye*
- *Kitâbât 'ala't-Tâtârhâniyye*
- *Kitâbât 'alâ Enfa'i'l-vesâ'il li't-Tartûsî*
- *Kitâbât 'alâ Müştamili'l-ahkâm*
- *Kitâbât 'ale'z-Zehâ'iri'l-eşrafiyye*
- *Kitâbât 'ala'l-İs'âf*
- *Kitâbât 'alâ Fetâva'l-Allâme Muhammed b. Sirâceddîn el-Hânûtî*
- *Kitâbât 'alâ Fetâvâ Kâri'i'l-Hidâye*
- *Kitâbât 'alâ Fetâva's-Şeyh Zeyn*
- *Kitâbât 'alâ Fetâva's-Şeyh Şihâbeddîn Ahmet İbni'l-Halebî*
- *Kitâbât 'ale'z-Zeyle'î*
- *Kitâbât 'ale'n-Nehri'l-fâ'ik*
- *Kitâbât 'ale'l-Cevhere li'l-Haddâdî*
- *Kitâbât 'ale'l-Müctebâ*
- *Kitâbât 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*
- *Kitâbât 'alâ Sadrişşerî'a Şerhü'l-Vikâye*
- *Kitâbât 'ala'l-İslâh ve'l-îzâh li'bni Kemâl Paşa*
- *Kitâbât 'ale'z-Ziyâ'i'l-Mânevî*
- *Kitâbât 'alâ Şerhi'l-Vehbâniyye*
- *Kitâbât 'alâ Şerhi Tühveti'l-akrân*
- *Risâle fî kavlihi Teâlâ (Vemâ rameyte iz rameyte velâkinnallâhe ramâ) [Enfâl 8/17]*
- *Şi'ir dîvânı*

E. Fıkıh İlmindeki Yeri ve Âlimler Nezdindeki Konumu

Talebesi Cinîni'nin anlattığına göre Remlî, kendi zamanında Filistin Hanefî çevresinin en önde gelen bir ismi haline gelmesi ve sahip olduğu ilmî derinlik nedeniyle kendisine çok fazla soru gelirdi. Bu nedenle neredeyse bütün gün fetva işleriyle meşgul olurdu. Seyyah el-Ayyâşî, gününün çoğunun onunla birlikte meclisinde oturduğunu, bu süre zarfında ona Şam'ın dört bir tarafından fetvalar sorulduğunu ve onun da bunlara ücret almadan cevap verdiğini anlatır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Remlî zengin bir kütüphaneye sahipti.¹ Bütün bu kitapların bakımını yapma, tertip etme, sınıflandırma görevi, oğlu Muhyiddin hayattayken ona aitti.² Remlî'nin kütüphanesindeki bu kitaplar daha sonra Akkâ Valisi Cezzâr Ahmed Paşa tarafından bu şehirde yaptırılan Ahmediyye Kütüphanesi'ne konmuştur.³ Çağdaşlarının ve sonraki dönem alimlerin, Remlî hakkında kullandığı övgü ifadeleri, onun ilmî mertebesini ve âlimlerin nezdindeki yerini göstermektedir. Remlî hakkında kullanılan övgü ifadelerinden şunları zikredebiliriz:

1- Seyyah Ayyâşî, *Rihle*'sinde Remlî'yi şöyle tavsif eder: “Allâme, mütkın, Hanefîlerin imamı ve müftüsü, Hanefîlerin o diyardaki -[yani Filistin ve havalisinde] - mercii ve bu mezhepte meleke sahibi birisi; o, kendi maharetini gösteren araştırmalar yapardı.” Ayyâşî, Remlî hakkında *ve ileyhi intehet el-fetvâ bi-bilâdi's-Şam* ibaresi kullanıldığını⁴ ve bununla en önde gelen bir ismi haline geldiğini ve Şam beldelerinde fetva konusunda riyasetin kendisine ulaştığını ifade etmiştir.

2- Hayreddin er-Remlî, Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin nezdinde özel bir yere sahipti, aralarında mektuplaşma ve yazışmalar vardı. *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* isimi risâlesinin baş tarafında yer alan ifadeleri, Remlî'nin Minkârîzâde nazarındaki yerini göstermesi açısından kayda değerdir: “Gerdanlıkların güzelliğine benzeyen selamlar akabinde, muhlis ve fakîr Yahyâ'nın -Allah onu affetsin- bu

¹ Cinîni, *Tercemetü's-şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 33; Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, II, 416.

² Ihsan Abbas, “*Hair ad-Din ar-Ramlî's, Fatawa: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century*”, s. 6.

³ Ali Pekcan, “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”, *DİA*, 2007, XXXIV, 563.

⁴ Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, II, 415-416.

satırlarda yazanları göndermesinden maksat, sadırlardaki kadîm muhabbet silsilesini harekete getirmek ve zikredilen şekilde âlimler arasında karşılıklı muhabbeti celbeden hediyeleşmektir...”¹ Remlî’nin, zamansız ölümü nedeniyle cevap veremediği ikinci yazışmanın sonunda Şeyhülislam onu şu ibarelerle tavsif etmiştir: “Umulur ki, hem birinci hem de ikinci mektubu, “kavluhû kezâ” şeklinde değil de “memzûc” yöntemle harfî harfine açıklayıp şerh edersiniz ve böylece durumun hakikati ve söylenenin doğruluğu icmâlî olarak değil, ayrıntılarıyla bilinebilir. Zira istidlâl yöntemlerine dayanan ve onunla insanların mertebelerinin bilindiği bu çok az kişi vardır, fakat siz selefin bakiyesi ve halefin mutemedisiniz. Allah size uzun ömürler versin ve dünya ve ahiretteki muradınıza erdirdsin.”²

3- Gazze müftüsü Salih et-Timurtâşî de Remlî’yi çokça övmüştür. İkisi arasındaki mektuplaşmalarda Timurtâşî, Remlî’ye birçok soru sormuştur. Timurtâşî, *Bey ‘ü’l-fuzûli* konusu hakkındaki mektubunda Remlî’yi şöyle övmüştür:

(سَلامٌ وَمِنْ بَعْدِ السَّلامِ تَحِيَّةٌ *** إِلَى الْعَالَمِ النَّحْرِيرِ حَاوِي الْمَكَارِمِ
إِمَامٌ هَمَامٌ عَالَمٌ وَمُحَقِّقٌ *** وَكَنْزٌ عَلَومٍ، عَمْدَةٌ لِلْأَكْرامِ)

“Selam üstüne selam olsun mahir âlim, güzel hasletler sahibi, himmeti bol olan imâm, muhakkik âlim, ilimlerin hazinesi ve alicenap olanların mutemedi”³ Başka bir mektupta da şöyle anlatmıştır: “Mahir âlim, ilmiyle yeryüzünün her tarafı aydınlanmış olan, yıldızlar arasında gecenin karanlığında bedir gibi olan, tüm mezheplerden durmadan ilim tahrir eden, efendimiz, şeyhülislâm, müftilenâm Hayreddin’e, aşıkların görüşmesinin hoşluğundan daha hoş ve kokusu miskten daha güzel bir selâm olsun. Selam ki, güzel kokusu, ilmi hem Mısır’a hem Şam ve Irak’a yayılan, ilmiyle dünyayı dolduran, Ebû Hanife’nin mezhebini lafzıyla ve manasıyla tahrir eden, kelimada İbn Sâide, nizamda Nazzâm, telifleri ve kasideleri her makamda Harîrî’nin *Makâmât*’ını geçen zatın huzuruna yayılsın...”⁴ Aynı mektubun sonunda, kendisine müşkil gelen hüsnânın evliliğine dair diğer meseleyi takdim ettikten sonra şunu ifade etmiştir: “Bendeniz bu meseleyi âlimlerin hakemi, fazilet sahibi kimselerin efendisine sunmak istedim.

¹ Remlî, *Risâle fi’l-cevâb an mes’eleli men kâle in ef’al kezâ fe-hüve kâfir*, nr. 274757, vr. 297.

² Remlî, *Risâle fi’l-cevâb an mes’eleli men kâle in ef’al kezâ fe-hüve kâfir*, nr. 274757, vr. 307.

³ Remlî, *Risâle fi’l-cevâb an mes’eleli Zeydün bâ’e ‘akâren ‘alâ ennehû mülkühû*, nr. 274757, vr. 275.

⁴ Remlî, *Risâletü Mehri’l-misl ve zevâci’l hüsnâ*, nr. 274757, vr. 277.

Çünkü siz, anlaşılması zor konuları açıklığa kavuşturan, çetrefilli meseleleri çözen efendimizsiniz. Şüphesiz ki siz, selevin bakiyesi ve halefin merciisiniz. Bu istekten maksadımız, sırf istifade etmektir. Allah maksatları ve niyetleri bilmektedir.”¹

4- Hanefî mezhebinin muhakkik âlimlerinden İbn Âbidîn, Remlî'nin derin birikime sahip muhakkik bir âlim olduğunu belirtmiş ve onu “umdetü'l-müteahhirîn” olarak tavsif etmiştir.² Eserlerinde Remlî'nin birçok risâlelerine, fetvalarına ve haşiyelerine atıf yapmış, özellikle İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik* adlı şerhine yazdığı *Minhetü'l-hâlik* adlı hâşiyesinde ondan çokça istifade etmiştir. Öyle ki, Remlî'den pasajlar halinde alıntılar yapmış, kendi hâşiyesine koymuştur. Keza, *İbn Âbidîn Risâleleri* başlığı altında toplanan fetvalarında ve risalelerinde, Remlî'nin fetvalarından iktibaslar yapmış, birçoğunu övgü ile yorumlamış, bazılarında doğru fetvanın tevcihlerini beyan etmiştir.

5- Muhammed Emin Efendi, Remlî hakkında şunları söylemiştir: “Hayreddin Ahmed er-Remlî el-Hanefî, selevin bakiyesi, halefin en iyisidir; zatı da ismi gibidir; kendisinde tüm faziletler tahakkuk etmiştir; fakih, usûl ve fûrû âlimidir; zatı uludur, tabiatının pınarları mesaili sulamış ve dalları fazilet çiçekleri açmıştır; her müellifin telif ettiği eserin nişanıdır; şeriatın yollarında onun rehberliği ile yürünür; tahkikin iplerine onun rivâyetiyle sahip olunur; mühim meselelerin temellerini döşemiş ve âlimler arasındaki ihtilaflı meseleleri beyân etmiştir.”³

6- Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne* adlı eserinde Remle'nin ediplerinden bahsederken er-Remlî şu ifadelerle övülmüştür: “Selevin bakiyesi, halefin hayırlısı; zatı da ismi gibi olup kendisinde tüm faziletler tahakkuk etmiştir. İlmi seviyesi tartışmasız herkes tarafından kabul edilmiştir; onu methetmek ağızlardan çıkan güzel koku ve işitilenlerin güzel sesidir; kendisi fıkıh alanında kıyamet gününe dek âlim, usûl ve fûruun arifi ve şöhet şiarıdır; ferâiz konusunda pay ve hisse sahibi olup şükür farızası bölünürse hem pay hem asabelik ona düşer. Diğer ilimlerde de onların en hayırlı olanını almış ve o ilimlerde örnek alınan biri olmuştur. O, dünyaya geldiğinden beri tevfiik ve başarı hep onunladır. İnayet-i Rabbâniye'ye mazhar olmuş, öyle ki erdem kelimesi hem kinaye hem açık beyân yoluyla ona

¹ Remlî, *Risâletü Mehri'l-misl ve zevâci'l hüsnâ*, nr. 274757, vr. 278.

² İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşkî el-Hanefî, *Mecmu Resailü'l-İmam İbn Âbidîn-Risâletü Gâyeti'l-Matlab*, thk. Muhammed Abdürrahman el-Şâğul, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012, II, 63.

³ Remlî, *Dîvânu Hayreddin er-Remlî*, vr. 104.

işaret etmiştir. Meşgalesi, ona fayda sağlayan ilim, onu yükselten bir onur, gölgesinden hoşlandığı bir riyaset ve onu saran bir saflıktır. Şöhreti tüm ülkelere yayılmış ve ünü deniz ve kara yolcuları tarafından terennüm edilir olmuştur. Ondandır istifade etmek yolculuklar yapılmış ve kendisiyle teyemmüm etmek için ona kalpler azimet kanatlarıyla uçmuştur. Şer’î ilimlerle uğraşması ve bu ilimlerde uzmanlaşması yanında edep ilimleriyle de ilgilendi, yüksek düzeyde şiir nazmetti.”¹

7- Yine Mısır müftüsü Muhammed b. Zeynülâbidîn el-Bekrî es-Sıddîkî, Remlî’ye gönderdiği bir mektupta onu: “İmâm, âlim, allâme, rol model, himmeti çok, müslümanların müftüsü, talebelere faydalı olan, ilmi teşyid ve ilim ehline yardım eden, cehaleti ortadan kaldırıp izlerini silen, büyük âlimlerin cemali, ulu ve azametlilerin kemali, ilimlerin yüce konularını ve değerli tahrîrleri ahzeden, âl-i Sıddîk’in habîbî ve Atîk’in çocuklarını seven, Yüce Allah’ın kendisiyle ifta ve hutbelerin rütbesini yükselttiği, belâgat ve edebiyat pınarlarını akıttığı, sözleri halis altın kolyeleriyle, nazmı Kus b. Sâide’nin belagati ve Hasan b. Sâbit’in fesahati ile süslü olan, Remle şehrinde Hanefilerin müftüsü” gibi övücü ifadelerle tanıtmıştır.²

8- İbnü Müflih lakabıyla tanınan Şeyh Muhammed Efendi b. Şeyhülislâm el-Bilûnî el-Halebî el-Hanefî’nin, Remlî’yi şu ifadelerle övmüştür: “Yolculuğum sırasında Remle’den geçtiğimde, şanı her yere yayılıp ülkeleri ve kulakları doldurmuş, şiddetli yağmur bulutuna ihtiyaç bırakmayan fazileti mesel olmuş, dünya ve ahiret iyiliklerini kendinde cemetmiş efendimiz ve üstadımız Allâme Hayreddin’le karşılaşmak nasip oldu.”³

Remlî’nin ulema nezdindeki yerini göstermesi açısından çağdaşı olan alimlerle mensur ve manzum olan yazışmalarını içeren risalelerini, kendisine verilen ve onun verdiği icazetnameleri ve mektuplarını ihtiva eden, ilmî bir yöntemle tahkik edilip, neşredilmeyi bekleyen *Dîvânı*, bu konuda daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak isteyenler için zengin bir kaynaktır.

¹ Muhibbî, *Nefhatu’r-Reyhâne ve reşhatu tılâ’i’l-hâne*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Huly, Kahire 1387/1967, II, 254.

² Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 74b.

³ Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 82b.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN FIKİH İLMİNE KATKILARI

I. Remlî'nin Medrese Dışı Öğretimin Sürdürülmesinde Etkisi

A. Medrese Eğitimi, Medrese Dışı Eğitim arasında öğrenme, öğretme ve yazma

Hanefî mezhebi, Ebu Hanife'nin öğrencisi İmam Ebu Yusuf'un Halife Harun el-Reşid döneminde kadılık makamının başına geçmesiyle Filistin ve Şam'da yayılmıştır. İbn Hazm, Hanefî mezhebinin Abbasi devletinin kontrolündeki topraklarda bu şekilde yayılmasını devletin politikasına bağlamıştır: “Başlangıçta otorite ve riyaset nedeniyle yayılan iki mezhep vardır: Birincisi Ebu Hanife'nin mezhebidir. Ebu Yusuf yargının başına getirilince, kadılar onun onaylamasıyla atanırlardı ve Doğu'nun en uzak noktalarından Afrika'nın en uzak noktalarına kadar, ashabı ve mezhebine mensup olanlar dışında hiç kimseyi yargıya atamadı. İkincisi Malik b. Enes'in mezhebidir. Yahya b. Yahya, Sultan tarafından çok takdir edilirdi ve kadıların seçiminde onun görüşü kabul edilirdi, bu yüzden ülkelerimizde onun tavsiyesi ve seçimi dışında bir kadı tayin edilmedi ve sadece ashabına ve kendi mezhebinden olanları tavsiyede bulundu. Ancak Yahya b. Yahya hiçbir zaman kadılık yapmadı ve bu göreve icabet etmedi, bu da onların gözünde onun saygınlığını artırdı ve onları onun görüşünü kabul etmeye teşvik etti, tıpkı Sahnûn b. Said'in Afrika'da kadılık yaptığı dönemde olduğu gibi.”¹

Bu durum, kontrol ettiği bölgelerde Şii mezhebini dayatan Fatımî devletinin ilerlemesi nedeniyle Abbasi devletinin Filistin'den çekilmesine kadar devam etti, ancak bu batınî mezhebin yayılması, sultanları Şâfiî olan Eyyubî devletinin ortaya çıkmasıyla nispeten engellendi ve bu durum Şâfiî mezhebinin Filistin'de yayılmasını sağladı. Selâhaddîn-i Eyyûbî Kudüs'ü fethettiğinde Mescid-i Aksa'ya her mezhepten imamlar atadı. Eyyûbilerden sonra Memlük devleti döneminde de tüm mezheplere olan ilgi devam etti. Onlardan sonra Şam ve Filistin'in kontrolünü ele geçiren Osmanlı İmparatorluğu yargı ve hukuk eğitimini düzenlemek için çalışmış, fıkıh medreseleri kurmuş ve kadıların, imamların, müftülerin ve diğer dinî görevlerin atanmasında esas olarak bu medreselerin mezunlarına dikkate almıştır.

¹ İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbâs, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987, II, 229.

Bu durum, Guy Burak'ın *The Second Formation of Islamic Law* adlı kitabında iddia ettiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu döneminde icat edilmiş bir yöntem değil, Nizamülmülk'ün fıkıh medreseleri kurduğu, onları âlimler ve ilim öğrencileri için bir merkez haline getirdiği Selçuklu ve Abbasi devleti döneminden Müslümanlara miras kalmıştır. Dolayısıyla Osmanlı devleti medrese eğitimini medrese dışı eğitime alternatif olarak kullanmamıştır, bilakis bu, Müslümanlar tarafından şer'î eğitimi veren medreseleri organize etmek ve ilmî çıktılarını zapturapt altına almak için kullanılan eski bir yöntemdi. Ancak bu yöntem yeni olmamakla birlikte, İslam ülkeleri meşihat ve medrese yöntemlerini dengeleyerek her iki yöntemin avantajlarını bir araya getirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğundan önceki Nizamiye, el-Ezher, Karatay Medresesi ve diğer birçok medrese, medrese eğitimi yoluyla fıkha olan ilginin Osmanlı İmparatorluğundan önceye dayandığının kanıtıdır ve İslam ülkeleri tarafından denetlenen bu medreselerde eğitim almadan fıkıh ve diğer İslam hukuku ilimlerinde üstün başarı gösteren bağımsız âlimlerin varlığı, Müslümanların çağlar boyunca hukuki bilgi edinmede medrese dışı eğitim yönteminin katkısının devam ettiğinin kanıtıdır.

1. Medrese Eğitimi

Medrese eğitim yönteminin, öğrencilerin eğitim ve öğretimi için hazırlanmış özel bir tesisin varlığına, dersler ve öğretmenler için özel bir organizasyona ve öğrencilerin değerlendirildiği ve onlara öğretilecek bilgi ve bilimin verildiği özel bir sisteme dayanan yöntem olduğu söylenebilir. Genel olarak, İslam'da bilgi ve öğrenme arayışı Hz. Peygamber gönderilir gönderilmez başlamış ve Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evi, ilk öğretmen olan Hz. Peygamber'in öğrencileriyle bulunduğu bir medrese olarak hizmet vermiştir. İlme verilen önem İslam tarihi boyunca devam etmiş, ilim cami ile ilişkilendirilmiş, öyle ki Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh ve diğer çeşitli dini ilimleri öğretmek için halkalar içermeyen hiçbir cami inşa edilmemiştir. Müslümanların ilme olan ilgisi, bu iş için medrese, mektep, küttâb veya başka isimlerle anılan özel yerler tahsis etme noktasına kadar gelmiş ve bu okullara olan ilgi, Dârü'l-Hikme olarak adlandırdığı yeri inşa eden Abbasi devletine kadar artarak devam etmiş ve daha sonra Selçuklu veziri Nizamülmülk döneminde, o dönemde İslam coğrafyasına yayılan Nizâmiye Medresesi bünyesinde önemli ölçüde gelişmiştir. Bu medreseler kısa sürede İslam dünyasının farklı bölgelerine yayılmış ve yüksek öğretim verilen kurumlara dönüşmüştür.¹

¹ Selîm el-Hassanî, *Elfû İhtirâ' ve İhtirâ' et-Türâsü'l-İslâmî fî Âleminâ*, nşr. Müessesetü'l-Ulûm ve't-Teknûlûcîyâ Ve'l-Hadâra (FSCT), 2016, s. 46, 50-52.

Medrese eğitimi, belirli bir müfredat, belirli öğretim ve öğrenci değerlendirme yöntemleri, belirli öğretmenlerin seçimi ve bir tesisin varlığı ile karakterize edilmiştir.

2. Medrese Dışı Eğitim

Medrese dışında eğitim yöntemi ile, öğrencilerin medrese dışında hocalardan bilgi edindikleri, aynı zamanda öğrencilerin bilgilerinin değerlendirilmesi için hocadan icazet aldıkları bir yöntemi kastetmekteyiz. Bu yöntemin temel unsurları, medrese yönteminde olduğu gibi öğrencinin değerlendirilmesinde yer ve belirli metodoloji dikkate alınmaksızın sadece hoca, talebe ve kitaptan oluşur. Bu usul, ilk dönem İslam alimlerinin şer‘î ilimleri aktarma yöntemini inceleyerek açıkça gözlemlenebilir; talebe hocaya gelir ve ona okurdu ve daha sonra talebe belirli bir kitap aracılığıyla elde ettiği ilimde hocasından icazet alırdı ve bu icazetnamelerde genellikle, hadis isnatlarında olduğu gibi, hocanın söz konusu ilmi/kitabı tahsil ettiği hocalarının ilim silsilesi de zikredilirdi. Aynı durum fıkıh ve fıkıh kitapları için de geçerlidir; öğrenciler bunları hocalarından, hocaları kendi hocalarından ta ki fıkıh ekolünün kurucu imamına ulaşana kadar böyle devam ederdi.

3. Guy Burak’ın *The Second Formation of Islamic Law* Adlı Kitabındaki Görüşü ve Bunun Remli ile İlişkisi

Amerikalı akademisyen Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law* (İslam Hukukunun İkinci Doğuşu) adlı kitabında, Osmanlı İmparatorluğunun “hanedan kanunu” (*dynastic law*) aracılığıyla fikhî görüşlerin oluşturulması ve seçilmesinde dayandığı Hanefî mezhebi içerisinde yer alan bir alt kol geliştirdiğini ve bunun Hanefî mezhebinin yapısını ve öğretisini düzenlediğini, bu alt kolun esas olarak medrese eğitim yöntemine, özel fikhî kaynaklar listesine ve hatta belirli bir alimler grubuna dayandığını ileri sürmektedir. Kitabında müftülük kurumu hakkında genel bir değerlendirme yapan Burak, bu kurumun Osmanlılar tarafından sisteme dâhil edilmesini, Osmanlıların Arap topraklarında hükümran olduğu sonraki süreçte ortaya çıkan kenar müftülerinin Osmanlı ilmî hiyerarşisi içerisinde yer almaya başlamalarını 16. ve 17. yüzyıllarda Şam bölgesinde müftülük yapmış kişiler üzerinden incelemektedir. Bu çerçevede merkezden resmî olarak atanan kenar müftülerinin yapısının değiştiğini gözlemleyerek, 17. yüzyıl boyunca Şam bölgesinin ileri gelen ulema ailelerinin

soyuna mensup kişilerin resmî müftü olarak atanmasının gittikçe artan bir uygulama olduğunu belirtmektedir.¹

Bunun dışında, dinî ve fikhî bilginin nesilden nesile aktarımı açısından önem arz eden ders ve fetva verme icazeti uygulamasının Arap topraklarının Osmanlılar tarafından fethinden sonraki üç asır boyunca, icazet uygulamasının süreklilik arz eden ve değişen yönlerinin üzerinde duran yazar, kenar müftülerinin merkezden resmî olarak atanmasının ortaya çıkmasıyla birlikte, Şam eyaletinde ders ve fetva verme icazeti uygulamasının azaldığını düşünür: “Ders ve fetva verme icazetinin oranının düşüklüğü, Osmanlının Şam eyaletinde müftülerin resmi olarak atanmasının ortaya çıkışıyla tutarlıdır; bu da müftülerin devlet tarafından atanmasının icazeti zorunlu kılmadığını göstermektedir.”² Daha sonra el-Muhibbî’nin Gazze’deki Hanefî müftülüğüne dair anlatısını aktaran Burak, Timurtâşî ve Hayreddin er-Remlî’nin oğlu örneklerinde görüldüğü üzere, müftülerin otoritelerini devlet tarafından resmi bir atamadan ziyade hocalarına ve belirli bir ilmi geleneğe bağlılıklarına dayandırdıklarını söyler: “Gazze’nin Hanefî müftüsü Ömer b. Alâeddin 1648’de öldüğünde, Gazze’de daha önce Muhammed Timurtâşî ve Hayreddin er-Remlî’nin oğlu Salih tarafından yürütülen müftülük görevini yürütebilecek bir Hanefî fakih yoktu. Bu nedenle Gazze valisi ve şehrin ileri gelenleri Şafiî bir hukukçu olan Ömer b. el-Meşrikî’yi mezhebine geçmeye zorladı. Daha sonra, Hayreddin er-Remlî’nin yanına ondan öğrenmek için gönderildi, o da kendisine ders ve fetva verme icazeti verdi. Görünüşe göre İstanbul’dan herhangi bir ataması olmadığından, seçkin müftüden aldığı izin onun fikhî otoritesi için çok önemliydi.”³ Buna göre Burak, iddiasını Osmanlı İmparatorluğunun benimsediği fıkıh görüşü ile o dönemde İslam dünyasında yaygın olan fikhî görüş arasındaki ayrıma dayandırmıştır. Burak’ın kitabında dayandığı diğer bir husus da erken modern dönemde imparatorluğun merkezindeki âlimler tarafından yazılan tabakat kitaplarında Osmanlı devletine görev yapmış âlimleri tanıtmaya ve tercüme etme konusunda uzmanlaşmış olması, Arap diyarında yaşamış ve devlet tarafından atanmayan fakihler tarafından yazılmış tabakat kitaplarının ise imparatorluğun gittikçe genişleyen ilmî hiyerarşisine karşı mesafeli kalarak merkezde görev yapmış fakihlerin, bu biyografi kitaplarına dâhil edilmeme durumudur.

¹ Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 125-126, 146.

² Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 35-36.

³ Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 36-37.

Yazar kitabında, Osmanlı metodolojisini Osmanlı İmparatorluğu tarafından yönetilen Arap bölgelerinde yaygın olan metodoloji ile karşılaştırmış ve Arap bölgelerindeki Hanefi âlimlerin Osmanlı İmparatorluğunun benimsediği metoda dayalı içtihat tercihinine karşı çıktığını iddia etmiştir. Burak ayrıca, Osmanlı Devleti'nin Hanefi mezhebi içerisinde yer alan bir alt kol benimsediği ve bu kol aracılığıyla fıkhi görüşlerini temellendirdiği iddiasını, Osmanlı Devleti'nde devletin işlevleriyle ilgili olan ulema ve müftülerin dayandığı ilmi kaynaklar ile görevli olmayan diğer ulema arasında yapılan bir karşılaştırmaya dayandırmış, bu doğrultuda Osmanlı imparatorluk ilmî hiyerarşisinin başı olarak Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi ile devlet tarafından atanmadan fetva veren önde gelen müftülerden biri olarak Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında referans olarak kullandıkları kaynakları karşılaştırmıştır.

Burak, fikhî tercih meselesinde dayanak olarak kullanılabilecek en önemli hususu, iktidar ve yönetim sahiplerinin teşrii görüşünü gözden kaçırmıştır. Belki de bu yüzden, yöneticinin hükmünün ihtilafı ortadan kaldırdığı kuralı pek çok ihtilafli meselede temel dayanak olmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğunun Hanefi mezhebi içerisinde yer alan bir alt kolunu benimsediğine inanmıştır. “Hâkimin hükmü, ihtilafı ortadan kaldırır” kuralı, fakihlerin görüşlerinin farklı olduğu tartışmalı meselelerin birçoğunun temelini oluştursa da, bu ihtilafli konular iki tür müftü arasında ayrıştırılmalıdır: Birinci grup, fetvaları kendilerine müracaat edenleri müftünün görüşüne uyma konusunda zorunlu bir özellik taşımayan müftülerdir ki Şeyh Hayreddin el-Remlî'nin temsil ettiği de buydu, zira o, insanlara kendi görüşünü ve tercihlerini açıklayan bir müftü idi. İkinci grup devlette mansıp sahibi olan ve fetvaları kendilerine müracaat edenleri bağlayıcı olanlar; örneğin, hâkimler, kadılar ve kendilerine başvuranları kendi belirledikleri belirli bir görüşe uymaya zorlayan mansıp sahibi olanlar böyledir.

Burak'ın gözden kaçırdığı diğer bir husus, Osmanlı'da imparatorluk ilmî hiyerarşisine bağlı olan ve hanedan tarafından resmi olarak atanan müftüler ile hanedan tarafından resmî olarak atanmayıp fıkıh, fetva ve diğer konularda üstün başarı gösteren müftü ve âlimler arasında bir kaynaşma hali olduğu ve Osmanlı ulemasının ve ileri gelenlerinin bu seçkin âlimlerden ders ve fetva verme icazeti talep etmeleridir. Devlette resmi görev almayan bu âlimler, aynı zamanda başarılı buldukları öğrencileri için görev talep ederek devletin yönetim sistemiyle de iş birliği yapmışlardır. Bunun en güzel örneği, Hayreddin el-Remlî'nin, Sadrazam Muhammed Paşa

Köprülü'nün oğlu Şeyh Mustafa Paşa'ya hacdan Remle'ye döndüğünde hadis ve fıkıh alanında icazet veren kişi olmasıdır.¹ Remlî'nin *Dîvân*'ında yer alan verdiği icazetnâmelerde görüldüğü üzere, o devletin ileri gelenlerine ve alimlere icazet vermiş ve onlarla yazışmalarda bulunmuştur.² Remlî'nin, devlette resmî görev almamasına rağmen önde gelen âlimlere ve önemli mansıp sahiplerine icazet vermesi, Burak'ın Osmanlı devletinin benimsediğini iddia ettiği özel fıkıh yöntemine ilişkin meselenin doğru olmadığını, bunun “hakimin hükmü, ihtilafi ortadan kaldırır” kuralının geçerli olduğu hükümler şemsiyesi altında içtihadı dâhil olduğunu göstermektedir. Remli, *Dîvân*'ında ayrıca Osmanlı İmparatorluğunun Şeyhülislam'ından, oğulları Muhyiddin ve Necmeddin de dahil olmak üzere bazı öğrencilerine ve diğerlerine fetva görevi vermesini istemiştir. Burak'ın tabakat yazarlarının belirli kategorilerdeki âlimlerin biyografilerine yer verdiklerine dair iddiasına gelince, bu durum, bu kitapları kaleme alanların kendileriyle ilişkili olanların biyografilerine yer vermeleri ve bunu sağlayacak zengin bilgiye sahip olmaları ile açıklanabilir.

Burada, medrese eğitimi ve medrese dışı eğitimle ilgili yukarıda bahsi geçen tüm araştırmaların yanı sıra Guy Burağ'ın bu konudaki görüşlerinin açıklanması gerekmektedir. Bu açıklama, Remlî'nin Osmanlı Devleti döneminde Fetva makamında bulunmasına rağmen, bu göreve Osmanlı Devleti tarafından benimsenen ve medrese mezunlarının istihdamını öngören atanma sistemi aracılığıyla gelmediği ve kendi konumundaki diğer devlet görevlilerinden farklı olarak, yaptığı iş karşılığında herhangi bir maaş almadığı gerçeğiyle bağlantılıdır.

B. Remlî'nin Öğrenme, Tedris ve Eser Telif Etme Yöntemlerine Etkisi

1. Öğrenme Yöntemi

Hayreddin el-Remlî'nin hayatından bahsettiğimiz ilk bölümde, onun eğitimine ilk önce memleketi Remle'de Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek başladığını ve burada Musa b. Hasan el-Gubbî'den fıkıh öğrendiğini, ardından Mısır'a giderek öğrenimine el-Ezher'de devam ettiğini ve burada dönemin önde gelen âlimlerinden dersler aldığını belirtmiştik. Remlî'nin *Dîvân*'ında er-Remlî'nin kendisinden ders aldığı hocaların verdiği icazetnâmeler yer almaktadır. Bu da onun kendi döneminde fıkıh medreselerinin yaygın olmasına rağmen ilim tahsilinde sadece medresedeki eğitimle yetinmediğini, medrese dışında da hocalardan

¹ Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 64b.

² Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 16a, 18a, 19b.

okuduğunu göstermektedir. Söz konusu icazetnamelerde görüldüğü üzere, okuduğu hocaları seçer ve onlardan belirli bir kitabı veya hatta bir kısmını okuduğunu gösteren ilmi icazetler alırdı.¹ Şüphesiz Remlî'nin ilim tahsili sadece bunlarla sınırlı değildir. Ayyâşî, Remlî'nin kitaplar edindiğini, onları okuduğunu ve hatta onlar üzerine yazılar yazdığını söylemektedir.²

2. Tedris Yöntemi

Daha önce da bahsedildiği üzere, Remlî ömrü boyunca tedris faaliyetinde bulunmuş, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. O, çok sayıda öğrencisi bulunmasına rağmen, herhangi bir resmi görevde bulunmamış, bunun için devletten maaş almamış, geçimini öğretim veya fetva faaliyetleri üzerinden değil, ziraat ve meyve yetiştiriciliğinden elde ettiği gelirle sağlamıştır.³ Remlî'nin biyografisine yer veren müellifler, o dönemde Filistin'de medreselerin yaygın olmasına rağmen, Remlî'nin herhangi bir medresede ders verdiğinden bahsetmezler. Bunun yerine, öğrencilerine yönelik olarak, bir öğrencinin kendisine gelip ona bir kitap okuduğu ve ardından Remlî'nin öğrencilerinden herhangi birine icazet verdiği bilgisini verirler. Bu icazetler, âdet olduğu üzere, ister fıkıh, hadis veya diğer ilim dallarına ait kitaplar olsun, isterse belirli konularda genel veya özel icazet tarzında olsun, hocanın bir öğrencisine kendisinden öğrendiklerini rivayet etme yetkisi veren, hocanın kendi ilim silsilesini de zikrettiği belgelerdi. Remlî'nin *Dîvân*'ı, öğrencilerine verdiği icazetlerin bir derlemesini içerir.⁴

3. Telif Yöntemi

Hayreddin Remlî'nin telif ettiği eserleri mütsakıl olanlar ve diğer eserlere yapmış olduğu şerh ve haşiyeler şeklinde iki ana grup halinde değerlendirmemiz mümkündür:

1- Müstakil ilmî telifatının başında Hayreddin Remlî'nin ilmî ve fıkhi birikiminin açık bir örneği olan ve oğlu Muhyiddin'in ölümünden sonra öğrencisi Cinî'nin tarafından bir araya getirilen fetvaları gelmektedir. Devrinin ve önceki dönemlerin âlimlerinin âdeti olduğu üzere, Remlî de kendisine sorulan meselede doğru olduğunu düşündüğü görüşe göre cevap verir ve görüşünü fıkıh kitaplarından delillerle desteklerdi. Remlî'nin fetva mecmuası dışında,

¹ Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 71a, 74b.

² Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, II, 416.

³ Cinî'nin, *Tercemetü's-Şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 32b.

⁴ Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, vr. 46a, 71a.

çalışmamızın esas konusunu teşkil eden risaleleri da müstakil ilmi çalışmaları olarak kabul edilebilir.

2- *el-Bahrü'r-râ'ik*, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Minehi'l-Gaffâr* ve diğer kitaplar üzerine yazdığı şerh ve haşiyeler, Remlî'nin bağımsız olarak değil, başka bir çalışmayı temel alarak yaptığı çalışmalardır. Bu tür çalışmalarda Remlî'nin esasen metin yazarının üslubunu takip ettiği görülür, metni daha fazla açıkladığı gibi yer yer eleştiriler de getirir. Remlî'nin bahsi geçen hâşiyeleri dışında çeşitli eserlere düştüğü ta'likler kabilinden notları da vardır. Maalesef hâşiyelerinde olduğu gibi bunların da envanteri çıkarılmamış ve ayrıştırılmamıştır.

Remlî'nin telifleri, ister fetvalar ve risaleler gibi bağımsız bir tarzda olsun isterse hâşiyeler ve ta'likler gibi başka eserlere bağımlı olarak kaleme alınan çalışmalar olsun, çağdaşları ve sonraki âlimler için önemli bir kaynak işlevi görmüştür. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Remlî, zamanında medreselerim yaygın olmasına rağmen medreselerin ve benzeri kurumların belirlediği resmi çerçeve içinde faaliyet göstermemiş, ancak öğrencilerin kendisine okumaları ve onun onları icazet etmesi yoluyla öğretmeye devam etmiştir. Osmanlı hanedanı tarafından resmî olarak atanmadığı halde yerel halkın ve ulemanın görüşlerine başvurduğu bir müftü olmuş, devrindeki âlimlerin ve müftülerin yöntemini izlediği fetvaları ve kitaplara yazdığı hâşiyeleri yoluyla çağdaşları ve kendisinden sonra gelenler üzerinde etkili olmuştur. Çünkü ondan ders alanlar veya kitaplarından istifade edenler telif yöntemini takip ederken, geriye bıraktığı eserleri sonrakiler için başvuru kaynağı teşkil etmiştir, hatta birçok araştırmacıya Remlî'nin eserlerine dayanarak fikhî meseleler dışındaki konularda çalışma yapmaları için ilham vermiştir.

II. Remlî'nin Sonraki Ulema Üzerindeki Etkisi

Remlî'nin kendisinden sonra gelenler üzerindeki etkisi, ondan etkilenenleri gruplara ayırarak izlenebilir: Birinci grup fakihleri, ikinci grup dinî konularda betimsel çalışmalar yapan araştırmacıları, üçüncü grup ise beşerî bilimlerdeki araştırmacıları temsil etmektedir. İlk grupta ilgili olarak Remlî'nin, Kudüs Müftüsü Hasan el-Hüseynî (ö. 1224/1809) ve Hanefî fakihi İbn Âbidîn üzerindeki etkisi ele alınabilir. Betimleyici ilmî çalışmalarla ilgili Guy Burak ve Said Nuri Akgündüz'ün çalışmaları zikredilebilir. Beşerî bilimlerdeki araştırmacılar grubuna gelince, tezin giriş bölümünde önceki çalışmalardan bahsederken, bir kısmının Hayreddin el-Remlî'nin fetvalarından hareketle o devrin din anlayışını, toplum yapısını, siyasi, ekonomik, sosyokültürel hayatın bazı yönlerini ele aldığına zaten değinmiştik. Bu çalışmalar arasında İhsan Abbas, Haim Gerber, Sabrina Joseph, Galip el-Arabyat ve Samir M. Seikay'ın seçkin çalışmaları yer almaktadır. Bu son çalışmalar doğrudan tez konusuyla alakalı olmadıkları için bunların içeriğine burada değinilmeyecektir.

A. Remlî'den Etkilenen Fıkıh Çalışmaları

Hayreddin er-Remlî'nin mirasından yararlanan çok sayıda fıkıh çalışması vardır. Bu çalışmalardan bazısı, Remlî'nin yalnızca fetvalarına dayanırken, diğerleri fetvaları, hâşiyeleri ve hatta risaleleri gibi tüm mirasına dikkate almıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, bazı âlimler Remlî'nin fıkhi görüşlerinden doğru olduğunu düşündüklerini seçmiş, Remlî'nin kendi görüşlerine aykırı olabilecek görüşlerini tartışmamış, bazıları ise onun tüm görüşlerine itimat etmeye çalışmış ve hatalı olduğunu düşündüğü görüşleri tartışmıştır. Bu hususların açıkça ortaya konabilmesi için Kudüs müftüsü, *el-Fetâva'l-Hasaniyyetü'l-Hüseyniyye ve'l-furûu'l-münakkahatü'l-fikhiyyetü'l-vâkiatü fi'd-diyâri'l-Kudsiyye* sahibi Hasan b. Abdüllatif el-Hüseynî ile İbn Âbidîn'nin Remlî ile olan ilişkisi üzerinde duracağız.

1. Hasan b. Abdüllatif el-Hüseynî

Mescid-i Aksa imamı olan Hasan b. Abdüllatif el-Hüseynî (ö. 1809), aynı zamanda Kudüs nakibüleşrafı, Hanefî mezhebinin Kudüs müftüsü ve bu şehirdeki meşhur Hüseyinî ailesinin büyüğü idi, ayrıca Remlî'nkine benzer bir fetva mecmuasına sahipti.

Remlî'nin Hasan el-Hüseynî üzerindeki etkisine gelince, *el-Fetâva'l-Hasaniyyetü'l-Hüseyniyye*'yi inceleyen her bir araştırmacı, onun Remlî'den çok sayıda fetva aktardığını

rahatlıkla görecektir. Öyle ki Remlî'yi “Şeyhimiz, İmamımız, Mevlamız, Allâme, muhakkik âlimlerin sonuncusu” ve benzeri ifadelerle övmüş, fetvalarında 150’den fazla yerde ondan alıntı yapmıştır.

Hasan el-Hüseynî, Remlî’den alıntı yapar ve kendi görüşünü desteklemek için ona dayanır. el-Hüseynî, Remlî’nin *el-Fetâva’l-Hayriyye*’de yer verdiği meselenin *el-Fetâva’l-Hasaniyye*’de sorulan meseleye aykırı olduğunu açıklığa kavuşturması durumları hariç, genel olarak fetvalarında Remlî’nin görüşlerine tartışmadan atıfta bulunur. el-Hüseynî’nin Hanefî ve Şafî mezheplerinin muteber kitaplarından geniş alıntılar yaptığı kendisine bakacak birisi bulunmayan ve kocasından da uzun süre haber alınamayan kadının nafakasına ilişkin mesele bu konuda bir örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu meselede Hanefî hâkim, nikâhı feshetmesi için Şafî bir hâkim tayin etmiş ve nikâhın feshinden ve iddet müddetinin sona ermesinden sonra gelen koca, feshin geçersiz olduğunu, babasının karısının nafakasını üstlendiğini ancak karısının kocasının babasının onun nafakasını üstlenmesini kabul etmediğini iddia ederek delil sunmak istemiştir.¹ Bu konudaki karışıklığın sebebi, Remlî’nin fetvası ile Hasan el-Hüseynî’ye sorulan mesele arasındaki farka dikkat etmemesidir; zira Remlî’ye sorulan mesele Şafî hâkimin hükmünün geçerliliğine dayanmaktadır.² Hasan el-Hüseynî ise kendisine sunulan mesele ile ilgili olarak ise şunları söyler:

“Allame Hayreddin er-Remlî’nin fetvası bizim içinde bulunduğumuz duruma benzediği için kesin bilgi ifade eden bir husus olarak zikredilmiştir, ancak ismi geçen Allame’nin fetvası Şafî hakimnin hükmünün geçerliliğine dayanmaktadır. Bizim durumumuzda ise mezhep imamlarının yukarıda zikredilen sözlerinden bilindiği üzere Şafî hakiminin hükmü geçerli değildir. Bu nedenle dinde delilsiz helal ve haram hükmü vermemek için adı geçen Allame’nin fetvasını nakletmek istemedik. Selef-i sâlihinin yaptığı gibi, dinde helal ve harama düşmemek, helali haram ve haramı helal kılmamak için Rasulullah’ın şeriatını dikkate alan herkesin cevap vermede acele etmemesi gerektiğini nazari dikkate aldık. Böyle davranmak, özellikle namus konusunda büyük bir hatadır. Ayrıca hakkında nas bulunmayan bir konuda tevakkuf etmenin ne zararı vardır? Dört İmam’dan da bazı konularda hüküm vermeyip tevakkuf ettikleri sabittir. Hanefî ve Şafî mezhep

¹ Eymen Mebhuh, *el-Fetâva’l-Hasaniyyetü’l-Hüseyniyye ve’l-furûu’l-münakkahatü’l-fikhiyyetü’l-vâkiatü fi’d-diyâri’l-Kudsiyye li-Hasan b. Abdüllatif b. Muhammed el-Hasanî el-Hüseynî el-Makdisî- tahkik ve dirâse*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gazze: el-Câmiatü’l-İslamiyye, 2012/1433, s. 117.

² Remlî, *el-Fetâva’l-Hayriyye*, I, 282.

imamlarından nakledilenler göstermiştir ki, eğer Allame Remlî bu nakilleri görseydi, Şafii'nin hükmü geçerli olmadıkça ve imamlarının öngördüğü şartları taşımadıkça, fetvasıyla Hanefî'ye karşı Şafii hâkimin hükmünü uygulamak niyetinde olmadığına dair Allah'a yemin ederdi. Böyle bir kimseden beklenen de budur. Bilinsin ki onun nakilde ictihad etmesi, meselenin kendisine aykırı olsa bile onu vacip kılmaz. Bu durumda onun sonuçları fasit iken bu nasıl olabilir? Yüce Allah en iyisini bilir.”¹

Hasan el-Hüseyinî'nin Remlî'nin görüşünü tartıştığı tek yer burasıdır. Daha yakından incelendiğinde, bu bir tartışma olarak değil, bu konuda Remlî'den alıntı yaparken karışıklığı önlemek için bir açıklama olarak kabul edilebilir; çünkü Remlî'nin görüşü Şafii hâkimin hükmünün geçerli olduğu gerçeğine dayanmaktadır, Hasan el-Hüseyinî'ye sorulan mesele ise Şafii hakiminin hükmünün geçerli olmadığıdır. Bu mesele dışında Hasan el-Hüseyinî, sorulan meselelerde benimsediği fikhî görüşünü gerekçelendirmek ve teyit etmek için Remlî'den alıntı yapmaktadır.

Hasan el-Hüseyinî, Remlî'den alıntı yaparken esas olarak *el-Fetâva'l-Hayriyye*'ye dayanmış, çok fazla olmasa da ayrıca onun *Hâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* ve *Levâ'ihu'l-envâr alâ Minehi'l-Gaffâr* isimli hâşiyelerinden de alıntı yapmıştır. el-Hüseyinî'nin *Fetâva'l-Hasaniyyetü'l-Hüseyniyye* adlı fetva koleksiyonunda Remlî'nin bu üç kitabı dışındaki diğer eserlerinden herhangi bir alıntı yapıldığını tespit edemedik.

Öte yandan burada, el-Hüseyinî'nin Remlî'den çok etkilendiğini, hatta Remlî'nin dayandığı kaynaklara dayandığı için fetva üslubu açısından da ona yaklaştığını ve fetvalarının, Remlî'nin fetvalarında görüldüğü gibi görüşlerin aktarılması ve bunların söyleyenlere atfedilmesi ve mezhepler arasında ihtilaflı olan konularla karakterize edildiğini belirtmek gerekir. el-Hüseyinî, Hanefî fikhını Maliki ve Hanbeli fikhına değinmeksizin Şafii fikhıyla karşılaştırma konusunda Remlî ile aynı yolu izlemiş ve Şafii fakihlerin görüşlerini aktarırken Remlî'nin de Şafii fakihlerin görüşlerini naklederken dayandığı aynı kaynaklara dayanmıştır.

2. İbn Abidin

İbn Abidin (ö. 1252/1836) birçok alim tarafından Hanefî mezhebinde muhakkik bir âlim olarak kabul edilir ve fikhî meseleler hakkında ortaya koyduğu görüşlerin Hanefî mezhebinin bu meseleler hakkındaki görüşlerinde itimat edilebilecek bir dayanak olduğu

¹ Hasan el-Hüseyinî, *el-Fetâva'l-Hasaniyyetü'l-Hüseyniyye*, s. 137.

söylenbilir. İbn Abidin Hayreddin er-Remlî'den sık sık alıntılar yapmış ve eserlerinin neredeyse hepsinde onun görüşlerine yer vermiş, yer yer de ona tenkitler yöneltmiştir. İbn Abidin'in eserlerinin girişinde Şeyh Hayreddin er-Remlî'nin sözlerine ve fikhî görüşlerine itimat etmesi, eserlerinin girişinde zikrettiklerinde açıkça görülür. Söz gelimi İbn Abidin *el-Bahrü'r-râik* üzerine yazdığı hâşiyenin girişinde şöyle demiştir:

“Buna, hem fazilet sahibi muhakkik âlim Şeyh Ömer'in *en-Nehrü'l-fâ'ik*'te kendi kardeşi fakih olan Zeyn İbn Nüceym'e yönelik eleştirilerini, hem de Hanefî müftü Hayreddin er-Remlî'nin bu esere bazı yazdıklarını ekleyerek tevcihi bana gizli kalan hususları ise bıraktım.”¹

En önemli eser *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı hâşiyesinde ise şöyle söylemektedir:

“İmam İbnü'l-Humam, öğrencisi Allame Kasım, İbn Emîru Hâc, müellif er-Remlî, İbn Nüceym, İbnü's-Şelebî, Şeyh İsmail el-Haik, el-Hânûtî es-Serrâc ve takva ehlinde fetva ilmini takip eden diğerleri gibi büyük İmamların yazdıklarına dayanıyorum.”²

İbn Abidin, *Şifâü'l-alîl ve bellü'l-galîl* adlı risalesinde büyük ölçüde Remlî'nin görüşlerine dayanmıştır:

“Bu risaleyi topladığım kitapların sayısını, incelediklerim ve alıntı yapmadıklarım dışında, burada açıklıyorum. Zaten her konuyu yerine attettim, böylece okuyucular ondan daha emin olabilsinler. Elliden fazla kitap var.”

İbn Âbidin bu kitaplar arasında Remlî'nin *el-Fetâva'l-Hayriyye*'sini ve *Bahrü'r-râik* hâşiyesini zikretmiştir.³ Yine *Tenbihü'l-gafilî'l-vesnân* adlı risalesinde ve diğer risalelerinde alıntı yaptığı kitaplar arasında Remlî'nin *Bahrü'r-râik* hâşiyesi yer almaktadır.⁴

Bununla birlikte, İbn Abidin'in Remlî'den yaptığı alıntıların en belirgin özelliği, bunların tenkitçi gözüyle yapılmış olmasıdır. Bu, İbn Abidin'in Remlî'nin eserlerinden alıntı

¹ İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahrî'r-râ'ik*, I, 3.

² İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerhu Tenviri'l-ebzar*, Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1966/1386, I, 70.

³ İbn Âbidîn, *Mecmû' Resailü'l-İmam İbn Âbidîn*, I, 277.

⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû' Resailü'l-İmam İbn Âbidîn*, I, 403.

yaptığı tüm hâşiyelerinde ve risalelerinde açıkça görülmektedir ve onun Remlî'nin görüşlerini tartıştığı örnekler zikredilemeyecek kadar uzundur. İbn Abidin'in, Remlî'nin görüşüne itirazının örnekleri arasında *Tahrîrû'l-ibâre* risalesindeki şu ifadesi zikredilebilir:

“Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarındaki sözü karışık, bazen bununla fetva vermekte, bazen de metin ve şerhlerle mutlak hüküm vermektedir”.¹

Yine *Gâyetü'l-matlab* risalesinde şöyle demektedir:

“Bununla Hayreddin er-Remlî'nin bu hususu gözden kaçırdığı anlaşılır, her ne kadar ondan sonra gelenler onu takip etmiş olsalar da; zira Hayreddin her ne kadar muhakkik biri, sonrakilerin dayanağı ve kendisinden sonra gelenler ona itimat etmiş olsa da o masum değildir ve Allah kendi kitabından başka bir kitap için yanılmazlığı kabul etmemiştir. Onun fetvalarında eksiklik ve hatalar vardır. Bu yer de dahil olmak üzere nüshamın kenarına bunların çoğunu not ettim ve bazılarını da *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr'* da ve *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkihi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*'nin hâşiyelerinde zikrettim. Denilmiştir ki: “Yeter ki onur; bir kişinin kusurları sayılabilir!” Eğer bir müçtehit hata ve isabet ederse, onun altındakiler için bu nasıl olur? Bu onun konumunu düşürmez, Allah ona rahmet etsin ve bizi ondan faydalandırsın ve onun bereketinden bize ve Müslümanlara bereket versin.”²

İbn Abidin'in eserlerinde Remlî'nin görüşlerine dayandığını, yer yer bunları tartıştığını ve tetkik ettiğini gösteren bu örneklerden, Remlî'nin, ister kendi dönemindeki alimler arasında isterse Hasan el-Hüseynî gibi müftüler veya İbn Abidin ve diğerleri gibi fakihler arasında olsun, kendisinden sonra gelenler arasında önemli bir konuma sahip olduğu açıkça görülmektedir. Öte yandan İbn Abidin'in Hayreddin er-Remlî'nin görüşlerini tartıştığı meselelerin fıkıh ve fetvanın en önemli meseleleri arasında yer aldığını belirtmek gerekir. Şu ana kadar bu iki âlimin görüşleri arasında karşılaştırma yapan herhangi müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Son olarak, Hayreddin er-Remlî'yi ele alan çok sayıda fikhî nitelikte çalışma olduğunu belirtmek gerekir; ne var ki daha çok yüksek lisans ve doktora tezi şeklinde yapılan bu çalışmalar, Remlî'nin eserlerinin muhtevasını incelemekten ziyade bunların tahkik edilmesine hasredilmiştir. Bunlardan bazılarında tezin giriş bölümünde ilgili literatürden bahsedilirken değinilmiştir.

¹ İbn Âbidîn, *Mecmû' Resailü'l-İmam İbn Âbidîn*, II, 260.

² İbn Âbidîn, *Mecmû' Resailü'l-İmam İbn Âbidîn*, II, 63.

B. Remlî'nin Eserlerine Dayanan Betimsel Çalışmalar

Çağdaş dönemde Remlî'nin eserlerinin içeriğini ve dayandığı kaynakları ortaya koyan ve bu önemli fakihin fıkıh ilmindeki yerinin değişik yönleriyle tespiti amaçlı betimsel önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Said Nuri Akgündüz'ün Hayreddin er-Remlî'nin *el-Fetâva'l-Hayriyye*'si ile ilgili çalışması ve Guy Burak'ın *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School In The Early Modern Ottoman Empire* adlı kitabı zikredilebilir. Guy Burak'ın, Osmanlı imparatorluğunun Hanefî mezhebi içerisinde yer alan bir alt kolu oluşturduğunu ve bunun da İslam fıkıhında yeni bir oluşuma neden olduğunu iddia ettiği bu çalışmasının, bir âlimin kaynaklarının fıkıh ve fetva alanında kendisine denk ya da yakın olanlarla karşılaştırılmasına ilişkin betimsel çalışmalar alanında temel bir çalışma olduğu söylenebilir.

1. Said Nuri Akgündüz'ün Çalışmaları

Akgündüz, “Osmanlı’ya Kenardan Bir Bakış: Filistinli Müftî Hayreddin er-Remlî'nin Fetâvâ'sında Devlet ve Toplum” başlıklı makalesinde,¹ çok büyük bir coğrafyaya yayılmış Osmanlı Devleti'nin her yönüyle incelenmesi için taşradaki gelişmelerin de takip edilmesi gerektiğine vurgu yaparak, Remlî'nin *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de yer alan fetvaları ışığında Osmanlı devleti ve toplumuna bir taşra âliminin gözüyle bakmaya çalışır. Makalenin başında Remlî'nin fetvalarının incelenmesinin önemine değinen Akgündüz, Remlî'nin fetvalarının başta Şeyhülislam fetvaları olmak üzere Osmanlı fetva mecmularından önemli farklılıklar göstermesi, soru ve cevaplarda ayrıntılara girildiği, geniş izahlara yer verilmesi, ayrıca Remlî'nin hayatı boyunca resmî bir vazife almadan tedris, fetva ve irşad faaliyetleriyle bağımsız bir din adamı olarak uğraşması gibi hususlar nedeniyle farklı bir gözle değerlendirilmesi gerektiğini vurgular ve bu çalışmada Remlî'yi ve fetva mecmuasını, “fıkıh ilmine, Osmanlı fıkıh kültürüne katkısı, fakih ve toplum ilişkisi ile bir fakihin devlet ve kurumlarına bakışı bağlamlarında incelemeye” çalışır. Akgündüz ayrıca Remlî'nin fetvalarını ele alan çalışmaların çoğunlukla sosyal tarihçi gözüyle yapıldığını ve toprak sistemi, Filistin'deki toprak rejimi, mülkiyet ve temellük sistemi ve fıkhi konularla doğrudan ilgili olmayan diğer konuları ortaya çıkarmayı amaçladığını belirtir.

¹ Said Nuri Akgündüz, “Osmanlı’ya Kenardan Bir Bakış: Filistinli Müftî Hayreddin er-Remlî'nin Fetâvâ'sında Devlet ve Toplum”, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler*, 2017, s. 457-493.

Makalenin giriş bölümünde Remlî ve fetvaları hakkında daha önce yazılmış kitap ve makalelere değinen yazar, burada bizim de çalışmamızın giriş kısmında atıf yaptığımız İhsan Abbas, Samir M. Seikaly, Haim Gerber ve Sabrina Joseph'in çalışmaları hakkında kısa bilgelere yer vermektedir. Akgündüz ayrıca zira Remlî'nin fetvalarına doğrudan odaklanmamış olsa da, Martha Mundy ve Richard Saumarez Smith'in Osmanlı hâkimiyeti altındaki Suriye bölgesinde 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında mülkiyet ilişkilerini inceleyen *Mülk Siyaseti* kitabına da atıfta bulunmuştur. Kitapta, Osmanlı İmparatorluğunda tarım arazilerinin mülkiyetine ilişkin fıkhi tartışmaların yanı sıra 16-18. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'ndeki fikhî tartışmalar, fetva ve risaleler ele alınmış, bunlar arasında konuyla ilgili Remlî'nin fetvalarından da bahsedilmiştir. Akgündüz'un Remlî ile ilgili araştırma ve çalışmaları aktarma konusundaki titizliğine rağmen, Gâlip el-Arabiyyat'ın *Nâhiyetü'l-Remle ve civârühâ hilâli'l-karni's-sâbi' aşar* başlıklı doktora tezi ile "Mezâhiru'n-neşâti'z-zirâi fî Filistîn hilâli'l-karni'l-hâdî aşar el-hicrî/es-sâbi' aşar el-mîlâdî: kırâ'a min hilâl *Fetâvâ Hayreddin er-Remlî*" isimli makalesinden bahsetmemesi dikkat çekicidir. Her iki çalışmadan da tezin giriş bölümünde önceki literatür hakkında bilgi verilirken bahsedilmiştir.

Akgündüz, giriş bölümünün ardından Hayreddin er-Remlî'nin hayatı, kişiliği ve eserlerinden bahsetmiş, daha sonra *el-Fetâva'l-Hayriyye*'yi tanıtmış, ardından Remlî'nin fetvalarında bahsedilen çeşitli toplum kesimlerini incelemiştir. Odak noktası şunlardır: Emirler ve idareciler, hâkimler, müftüler ve vaizler da dâhil olmak üzere âlimler, Sufiler, bedeviler, gayrimüslimler ve toplumdaki bidatler. Sonuç olarak, Akgündüz'ün makalesi, Remlî'nin fetvalarının sağladığı bakış açısına göre toplumun farklı kesimlerinin fikhî boyutlarına dair bilgiler vermiştir. Akgündüz'ün Hayreddin er-Remlî ve fetvaları üzerine yaptığı çalışmalar bununla sınırlı kalmamış, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-* adlı daha kapsamlı bir çalışması da bulunmaktadır. Ahmet Faruk Çelik, Akgündüz'ün Remlî'nin fetvaları üzerine yaptığı bu kapsamlı çalışmada zikrettiklerini şekil ve içerik açısından kısaca analiz etmiştir.¹ Akgündüz tarafından sunulan bu çalışmanın Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarını anlatan en kapsamlı çalışma olduğu söylenebilir.

Betimsel çalışmalara ek olarak Akgündüz, "Hayreddin er-Remlî'nin *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik" başlıklı

¹ Ahmet Faruk Çelik, "Said Nuri Akgündüz, Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi" *MÜİFD*, sy. 56, Haziran 2019, s. 81-84.

makalesinde Remlî'nin bahsi geçen risalesini incelemiş ve tahkikli neşrini gerçekleştirmiştir. Giriş bölümünde önceki çalışmalardan bahsederken her iki çalışma hakkında da bilgi verilmiştir.

2. Ahmet Faruk Çelik'in Çalışması

Hayreddin er-Remlî'nin fetvaları hakkında Türkçe'de yayımlanmış bir çalışma da Ahmet Faruk Çelik'in "Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin Kitâbu's-Siyer Fetvaları Örneğinde" adlı makalesidir.¹

Çelik bu makalede, Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra bölgelerinde nasıl bir fetva pratiği olduğunu karşılaştırmalı olarak ortaya koymak, bu fetva pratiğinde merkez ve taşra dinamiklerinin farklılık ve benzerlik noktalarını incelemek amacıyla, Osmanlı merkezini temsil eden ve hanedan tarafından resmî olarak atanan Minkârîzâde Yahyâ Efendi ile taşrayı temsil eden Osmanlı kenar müftüsü Hayreddin er-Remlî'nin uluslararası hukukla ilgili fikhî hükümlere tekabül eden Kitâbu's-Siyer fetvalarını karşılaştırmalı olarak ele almakta, bu fetvaların kaynakları, muhtevaları ve yapılarına dair bir mukayese sunmaktadır. Makalede öncelikli olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin kısa biyografileri ve aralarındaki ilişki hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra merkez ve taşra fetvalarının mukayese bağlamında fetva verirken başvuru kaynaklar başta olmak üzere fetvaların soru-cevap formları, konu ve fetva sayısı bakımından karşılaştırılmakta, her iki müellifin fetvalarında referans gösterilen kaynak çeşitliliği ortaya konulmaktadır.

Çelik, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* ile *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin siyer bölümünde başvuru kaynaklar arasında, altısı Hanefî fıkıh literatüründe sıkça başvuru temel fûru eserleri olmak üzere on iki ortak eserin bulunduğunu tespit etmiştir. Ona göre fetva verirken referans alınan eserler, Osmanlı'nın merkez ve taşra bölgelerinde fetva pratiğinin belirli bir standart ve tutarlılık gösterdiğine, ayrıca Osmanlı'da fikhî otoritenin sadece merkezle sınırlı kalmadığına, imparatorluğun geniş coğrafyası boyunca kabul gördüğüne ve bu otoritenin Hanefî mezhebinin klasik metinlerine dayandığına işaret etmektedir. Fetvalar soru-cevap yapıları açısından karşılaştırıldığında, Hayreddin Remlî'nin fetvalarının gerek soru gerekse de cevap olarak Yahyâ Efendi'nin fetvalarına göre daha geniş hacimli olduğu, konu ve sayı

¹ Ahmet Faruk Çelik, "Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin Kitâbu's-Siyer Fetvaları Örneğinde", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2023), 335-361.

açısından ise Yahyâ Efendi'nin siyer fetvalarının nicelik ve konu çeşitliliği bakımından Remlî'nin siyer fetvalarından daha geniş kapsama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yahya Efendi'nin fetvaları, genel olarak hukuki meselelere dair bilgiler içerirken, sorulan fetvanın spesifik bağlamsal detayları hakkında pek bilgi vermemektedir. Buna karşılık Remlî'nin fetvalarında olayın tarihini, yerini, ilgili kişilerin adlarını ve hukuki meseleye doğrudan etkisi olmayan diğer bilgileri ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. Çelik'e göre her iki âlimin de aynı fikhî mezhebe mensup olmaları ve benzer fikhî kaynaklara başvurmaları, birçok benzer konuda benzer fetvalar vermelerini sağlamıştır. Çelik, Minkârîzâde Yahya Efendi'nin fetvalarının Remlî'nin fetvalarına göre nicelik ve konu çeşitliliği bakımından farklı olmasını, coğrafi ve demografik etkenlerin yanı sıra temelde şeyhülislamlık makamından kaynaklanan farkla açıklamaktadır.

Çelik'in çalışması, aşağıda gösterileceği üzere, aynı iki âlim arasındaki karşılaştırmayı ele alan Guy Burak'ın çalışmasından daha net ve daha odaklıdır. Bu durum, Çelik'in çalışmasının daha çok her iki âlimin belirli bir fikhî konudaki kaynaklarına odaklanması ve bulgularının betimleyici karşılaştırmalı çalışmalar için belirli bir dizi kritere dayanması ile desteklenebilir. Buna karşılık Burak'ın çalışması büyük ölçüde fikhî boyutlarla daha alakalı olan tarihsel bir kriterle, yani biyografik kitaplarla ilgilenmiştir. Ayrıca teorisini, Osmanlı devletinin Hanefî mezhebinde oluşturduğu alt bir kol aracılığıyla yeni bir fıkıh vizyonu geliştirdiği şeklindeki araştırma sonucuna dayandırmış, ancak bu gelişimin esasen değişim iradesinin bir sonucu olmadığını, aksine İslam devletlerinin tarihleri boyunca yönetildikleri meşru bir siyaset olduğunu fark etmemiştir.

3. Guy Burak'ın çalışması

Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law* başlıklı kitabında Moğol sonrası dönemde İslam coğrafyasında “hanedan kanunu”nun yükselişini, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yönetici ailenin Hanefî mezhebi içinde nasıl bir alt kolu oluşturduğunu ve Osmanlı'nın resmî mezhep belirlemesini sağlayan gelişmeleri, imparatorluğun farklı coğrafyalarında bulunan fakihler arasındaki diyalog ve görüş alışverişlerinin farklı boyutları bağlamında ayrıntılı olarak incelemektedir. Bunlardan en önemlisi, fıkıh medreseleri aracılığıyla fıkıh alanının sınırlandırılması ve o dönemde İslam fikhının herhangi bir öğrencisi veya uygulayıcısı için temel referans olarak bir dizi fıkıh eserinin benimsenmesiydi. Kitap, Burak'ın Osmanlı devletinin İslam fikhında, özellikle de Hanefî fikhında özel bir yol izlediği ve bu yolun İslam

fikhında ikinci bir doğuş meydana getirdiği görüşünü kanıtlamaya çalıştığı bir dizi başlığı ele alıyor.

Burak, kitabını beş bölüm olarak düzenlemiştir. Müftülük kurumu hakkında genel bir değerlendirme yaparak başladığı “Müftüler” başlığını taşıyan ilk bölümde yazar, Memlûkler’in son döneminden Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna kadar İslam devletindeki müftüleri ele almakta ve bu kurumun Osmanlılar tarafından sisteme nasıl dâhil edildiğini ve bu sürecin yerel tezahürünü, 16. ve 17. yüzyıllarda Şam eyaletinde müftülük yapmış kenar müftülerin üzerinden ayrıntılı olarak incelemektedir.

Yazar, Osmanlı dünyasında yazılmış belli başlı tabakat eserleri hakkında derli toplu bilgi verdiği kitabının ikinci ve üçüncü bölümlerinde, söz konusu tarihsel dönemin âlimlerini ele alan biyografi kitaplarını karşılaştırarak, Arap bölgelerindeki âlimlerin, Osmanlı Devleti’nin yasama ve özellikle Hanefî fikhî konusunda benimsediği yeni yaklaşıma karşı çıktıklarını göstermiştir. Bu doğrultuda Burak, o dönemde imparatorluğun merkezinde ve Arap diyarında yazılmış belli başlı tabakât kitaplarını inceleyerek, bu tür kitapların fikhî bilginin ve dinî otoritenin nesilden nesile aktarılmasında, kabul edilebilir görüşlerin sınırlarını belirlemede ve mezhepte belli başlı fikhî görüşlerin otoritesini kabul ettirmesinde oynadığı araçsal role dikkat çekmektedir.

Yazar, Osmanlı’da yazılmış bilhassa Kemalpaşazade’nin *Risâle fi Tabakâti’l-Müctehidîn*’i, Kınalızade Ali Çelebi’nin *Tabakâtü’l-Hanefiyye*’si, Kefevî’nin *Ketâibü’l-A’lâmi’l-Ahyâr*’ı ve Edirneli Mehmed Kâmi’nin *Mehammü’l-Fukahâ*’sının imparatorluğun merkezî bölgelerinin mühim bir Hanefî merkez olarak ortaya çıkmaya başladığı düşüncesini yansıttığını öne sürmektedir. Kitabın dördüncü bölümünde, fıkıhla ilgili “muteber kitaplar”ın bir süreç sonucunda imparatorluğun ilmî hiyerarşisi içerisinde yer alan fakihler tarafından resmî ve katı usuller ile imparatorluğun hukuk kanonuna dâhil edilme sürecini anlatmaktadır. Bu bölümde Burak, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki dini otoriteler tarafından benimsenen metinler ve şerhler üzerinden ve Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi ile Hayreddin Remlî’yi, vermiş oldukları fetvalarında kaynak olarak kullandıkları kitaplar açısından karşılaştırmış, Yahya Efendi’nin fetvalarında Remlî’nin eserlerine atıfta bulunduğunu göstermiştir. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu’nun Arap bölgelerinden bazı âlimlerin, ister metin ister şerh olsun, Hanefî fikhının diğer kitaplarını almaksızın Osmanlı İmparatorluğu tarafından benimsenen kitaplara yönelik muhalefet ve eleştirilerinden bahsetmiştir.

Beşinci bölümde Burak, Hanefî mezhebindeki görüş çeşitliliği konusuna değinmiş ve Osmanlı sultanlarının, atadıkları müftülerin fetvalarını bireylerin davranışlarını düzenleyici kanun ve mevzuat olarak kullanmaları ve gayri resmi müftüleri fetvalarında kaynaklarını belirtmekle yükümlü tutarak kontrol etmeleri, devlet tarafından onaylanan fıkhi kaynaklar listesinde uygunsa fetvalarının kabul edilmesi, aykırı ise veya devlet tarafından onaylanmayan kaynaklara dayanıyorsa fetvalarının kabul edilmemesi ve sorumlu tutulmaları yoluyla ortaya çıkan yasama sürecini anlatmıştır.

Çalışma son olarak, İslam fıkhnın ikinci doğuşunun/kuruluşunun (*The Second Formation of Islamic Law*) özelliklerini, Osmanlı İmparatorluğu döneminde çıkarılan mevzuatı karşılaştırarak ve bu mevzuatın Cengiz Han'ın siyasi ve hukuki mirası üzerindeki etkisini ortaya koyarak göstermektedir. Bu çalışma, İslam hukuk tarihi üzerine yapılan çalışmaların yeniden gözden geçirilmesi ve Moğol sonrası dönemde İslam dünyasında yaşananlara dayanarak fıkıh tarihinin yeniden yazılması gerektiğini sorgulamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN RİSALELERİ ÇERÇEVESİNDE FİKHÎ METODOLOJİSİ VE TERCİHLERİ

Çalışmanın bu bölümünde, Remlî'nin risâlelerini incelemek suretiyle onun ilmî metodolojisini ve eserlerinde takip ettiği telif üslubunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu incelemenin bir sonucu olarak, Remlî'nin risâlelerindeki tercihlerini ortaya koymak için bu bölümün sonunda ayrı bir alt başlığa yer verilecektir. Risâlelerin içeriği başlıca şu üç husus gözetilerek incelenmiştir:

1- Müellifin risalelerinde dayandığı kaynaklarını tespit edip, yaptığı atıfları incelemek. Bu, kullandıkları kaynakların müellifin nezdindeki yerini anlamaya ve onun bu kaynaktan etkilenme düzeyini açıklamaya yardım edecektir.

2- Müellifin risalelerinde takip ettiği telif yöntemi şu açılardan incelenecektir: Risalelerin telif sebepleri; dil ve üslup özellikleri, meseleleri tartıştığı fikhî yöntemi; fikhî tercihlerini temellendirirken Arap diline, fıkıh usulüne ve fikhî kaidelere dayanması; risâlelerinde tartıştığı genel konuların ortaya çıkarılması, müellif ile döneminin âlimleri arasında yazışmalara konu olan ilmî meselelerin durumunu yansıtacak şekilde risalelerinde tartıştığı genel konuların ortaya çıkarılması.

3- Remlî'nin, meseleleri takrir ederken takip ettiği fikhî metodolojisi; istidlâl, tercih, tenkit ve tevcih, iktibas, konuyu sunma ve açıklama yönünden ele alınacaktır.

I. Hayreddin er-Remlî'nin Risalelelerindeki Başvuru Kaynakları

Bu başlık altında Remlî'nin başvuru kaynaklarının listesi sunulacak ve ardından bunların incelenmesi yapılacaktır.

A. Remlî'nin Başvurduğu Kaynak Listesi

- İbnü's-Serrâc - *el-Usûl fi'n-nahv*
- İbnü'l-Kâss - *Edebü'l-kâdî*
- Abdülkâhire el-Cürcânî - *Esâsü'l-Belâğa*

- Ebü'l-Usr el-Pezdevî - *Usûlü 'l-Pezdevî*
- Serahsî - *Usûlü 's-Serahsî*
- Serahsî, *el-Mebsût*
- Serahsî, Şerhü's-Siyerî'l-kebîr
- el-Mevsılî - *el-İhtiyâr li-ta 'lîlî 'l-Muhtâr*
- Mevsılî - *el-Muhtârli 'l-fetvâ*
- İbn Nüceym - *el-Eşbâh ve 'n-nezâ 'ir*
- İbn Nüceym - *en-Nehrü 'l-Fâik Şerhü Kenzi 'd-Dekâ 'ik*
- Süyûtî - *el-Eşbâh ve 'n-nezâ 'ir*
- Süyûtî - *el-Vesâ 'il ilâ Müsâmereti 'l-Evâ 'il*
- Neseфі - *Kenzü 'd-Dekâik*
- Neseфі - *el-Bahrü 'r-Râik Şerhu Kenzi 'd-Dekâ 'ik*
- Mergînânî - *et-Tecnîs ve 'l-mezîd fî 'l-fetâvâ*
- Kevâşî, - *et-Telhîs fî tefsîri 'l-Kur 'ânî 'l-Aziz*
- Teftâzânî - *et-Telvîh ala 't-Tavzîh li-metni 't-Tenkîh*
- Haddâd - *el-Cevheretü 'n-Neyyire*
- Haskefi - *ed-Dürrü 'l-Muhtâr*
- Cevherî - *es-Sihâh*
- Bâbertî - *el-Înâye Şerhü 'l-Hidâye*
- *el-Fetâva 'l-Bezzâziye*
- *el-Fetâva 't-Tatarhâniyye*
- *Cevâhirü 'l-Fetâvâ*
- *Fetâvâ es-Sübkî*
- *Fetâvâ Kadîhân*
- *Fetâvâ İbnü 'ş-Şelebî*
- *el-Fetâva 'z-Zeyniyye*
- *el-Fetâva 'z-Zeyniyye, Remlî nüshası*
- Zahîrüddîn el-Buhârî - *el-Fetâva 'z-Zahîriyye*
- Fîrûzâbâdî - *el-Kâmûsü 'l-muhît*
- Zâhidî - *Kunyetü 'l-Münye li-Tetmîmi 'l-Gunye*

- Neseî - *el-Kâfî fî Şerhi 'l-Vâfî*
- İsnevî - *el-Kevkebü 'd-Dürri*
- Siġnâkî, *en-Nihâye fî şerhi 'l-Hidâye*
- Beyzâvî - *Envârü 't-Tenzîl ve Esrârü 't-Te 'vîl*
- Zebîdî - *Tâcü 'l-Arûs*
- Zeylâî - *Tebyînü 'l-Hakâik*
- Bedreddin ez-Zerkeşî - *Teşnîfü 'l-Mesâmi ' bi Cem 'i 'l-Cevâmi '*
- Zemahşerî - *el-Keşşâf*
- Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî - *Tenvîrî 'l-ebâr*
- Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî - *Mu 'înü 'l-müftî 'alâ cevâbi 'l-müsteftî*
- Muhammed b. Abdullah Timurtâşî - *Minehu 'l-gaffâr şerhu Tenvîri 'l-ebâr*
- Bedreddin Simâvî - *Câmi 'u 'l-fusûleyn*
- Haşiyetü 'r-Rehâvî
- Makdisî - *el-Eşbâh'a yazdığı haşiyeye*
- Muhyiddin Şeyhzâde – *Hâşiyeye alâ Envâri 't-Tenzîl*
- Cürcânî - *Hizânetü 'l-Ekmele*
- Hüseyin b. Muhammed es-Semîkânî - *Hizânetül-Müftîn*
- İftihârüddîn el-Buhârî - *Hülasat 'ül-Fetâvâ*
- Molla Hüsrev - *Dürerü 'l-Hükkâm Şerhü Gururü 'l-ahkâm*
- Bedreddin Aynî - *Remzü 'l-Hakâik Şerhü Kenzi 'd-Dekâik*
- Ömer b. Abdilâzîz Sadrüşşehîd - *Şerhu Edebi 'l-kâdî*
- Mahallî - *el-Bedrüt 't-tâli ' fî halli Cem 'i 'l-cevâmi '*
- Mahallî - *Kenzu 'r-râgıbîn fî şerhi Minhaci 't-tâlibîn*
- Demâmînî - *Şerhü Mugni 'l-Lebîb*
- İbn Melek (İbn Firişte) - *Şerhu Mecma 'i 'l-Bahreyn*
- İbn Melek - *Şerhu Menâri 'l-envâr*
- İbnü 's-Sââtî - *Mecma 'u 'l-bahreyn*
- İbnü 's-Sââtî - *Şerhu Mecma 'i 'l-Bahreyn*
- İbnü 'ş-Şihne, *Şerhu Manzumeti İbni Vehbân*
- İbn Vehbân - *İkdü 'l-kalâ 'id fî halli Kaydi 'ş-şerâ 'id*

- İbnü'l-Hümâm - *Fethu'l-Kadîr*
- Zeynüddin Abdurrahim el-Mergînânî - *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*
- Nureddin el-Heysemî - *Mecma'u'z-zevâid*
- Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî - *Mecma'u'd-Damânât*
- İbn Kutluboğa - *Mecmû'atu'r-Resâ'il*
- Kudûrî - *el-Muhtasar*
- Nesefî - *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*
- İbn Hişâm - *Muğni'l-Lebîb*
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb/et-Tefsîrû'l-Kebîr*
- Halebî - *Mülteka'l-ebhur*
- Nevevî - *Minhâcü't-Tâlibîn*
- Şemseddîn er-Remlî - *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*
- Burhânüşşerîa Mahmud - *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye*

B. Remlî'nin Başvurduğu Kaynakların İncelenmesi

Remlî'nin, risalelerinde fikhî görüşünü ortaya koymak için atıfta bulunduğu yerlere bakıldığında, onun en çok İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı kitabına atıf yaptığı görülür. Şöyle ki, risalelerinde bu kitaba 16 kere atıfta bulunmuştur. İkinci sırada yine İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik* kitabına 13; *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'ye 10; *Fetâvâ Kadîhân*, *el-Fetâva el-Bezzâziye* ve *Nüzhetü'n-Nevâzir Haşiyesi*'nin her birine 9; *Fethü'l-Kadîr*'e 7; *Câmi'ul-Fusûleyn*, *Minehu'l-gaffâr*, *el-Fetâva'z-Zahîriyye* ve *en-Nihâye Şerhü'l-Hidâye* eserlerine 6; *en-Nehrü'l-Fâik*, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, *Hülasat'ül-Fetâvâ* ve *el-Fetâva ez-Zahiriyye* eserlerine 5; *Fetâva es-Sübkî*, İbnü's-Şihne'nin *Şerhu Manzumeti İbn Vehbân*'ı, *Tebyînü'l-Hakâik*, İbn Melek'in *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*'i, Celaleddin el-Mahallî'nin şerhi "*el-Bedrüt't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*" ve *et-Telvîh ala't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh*'e 4; *Haşiyetü'r-Rehâvî*, *el-Fetâva'z-Zeyniyye*, *el-Hidâye*, *el-Muhtâr*, *el-Mebsût*, *Dürerü'l-Hükkâm* ve *el-İnâye* eserlerine 3; *Mefâtîhu'l-Gayb*, *Muğni'l-Lebîb*, *Fetâva İbnü's-Şelebî*, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı, *Şerhü'd-Demâminî*, *Remzu'l-Hakâik*, *Hizânetu'l-Muftîn*, *Zerkeşî'nin Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*, *el-Mebsût*,

Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i ve *Hizânetül-Müftîn* eserine 2; geri kalan eserlere ise birer atıfta bulunmuştur.¹

Remlî'nin fikhî düşüncesinin kaynaklarını oluşturan bu atıfların sayısından hareketle şunları söylemek mümkündür:

1- Remlî, İbn Nüceym el-Hanefî'den çok etkilenmiştir. Bu kanaat, sadece Remlî'nin İbn Nüceym'in eserlerine sıkça başvurmasından kaynaklanmamaktadır. Remlî'nin İbn Nüceym'in eserlerine sıkça başvurmasının sebeplerinden biri, İbn Nüceym'in döneminde Mısır'daki Hanefîlerin şeyhi olması ve Remlî'nin el-Ezher'de eğitim gördüğü süre zarfında İbn Nüceym'in kitaplarını sıkça mütalaa etme imkânı bulmuş olması olabilir. Remlî, İbn Nüceym'in kitaplarından nakiller yapmak veya bunların içerdiği bazı meseleleri eleştirmekle yetinmemiş, aynı zamanda onun en önemli iki eserine haşiye yazmıştır. Bu iki hâşiye, *el-Fetâva el-Hayriyye*'den sonra Remlî'nin yazdığı en önemli eserleridir. Remlî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'e ile *el-Bahrü'r-râ'ik* yazdığı haşiyelerini, diğer eserlere yazdığı haşiyeleriyle karşılaştırdığımızda, onun bu iki haşiyeye daha çok önem verdiği ve eleştirel bir gözle incelediği konuların çoğunun İbn Nüceym'in bu iki kitapta ortaya koyduğu görüş ve tercihlerle yakından irtibatlı olduğu anlaşılır.

2- Remlî'nin başvurduğu kaynaklara bakıldığında onun fetva kitaplarından sıkça faydalandığı anlaşılır. Bilindiği üzere Hanefî fıkıh kaynaklarını, başta zâhirü'r-rivâye kitapları olmak üzere mezhebin mutemed metinleri, bu metinlerle ilgili şerhler, haşiyeler, ardından fetvalar ve vâkıât literatürü oluşturur. Fakat Remlî, fetvalara olan özel ilgisi nedeniyle daha çok bu türden kaynaklara ve özellikle *el-Fetâva'l-Bezzâziye*, *Fetâva Kâdîhân* ve *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* gibi mezhebin mutemet fetva metinlerine başvurmuştur. *el-Fetâve'l-Bezzâziye*, *Fetâva Kâdîhân* ve *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* üzerine yazdığı hâşiyeler, onun fetva kitaplarına verdiği önemin bir tezahürüdür.

3- Remlî'nin başvurduğu kaynaklardan, onun diğer mezheplere mesafeli olmadığı, onlardan da istifade ettiği anlaşılır. Özellikle Şafî mezhebinden istifadesi ve bu mezhebe olan vukufiyeti dikkat çekmektedir. Bunun sebebi Hanefî mezhebinin yanı sıra Şafî mezhebinin Filistin, Şam'ın diğer bölgeleri ve Mısır'da yaygın olmasıdır. Remlî'nin Hanefî mezhebi

¹ Ekte Eserler ve Remlî'nin Risalelerinde atıf ettiği sayfalar.

dışındaki diğer mezheplerle olan ilişkisi sadece fûrû-i fıkıh kitaplarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda fikhî akıl yürütme, içtihat ve tercih gibi konuları ihtiva eden usûl kitaplarının içeriklerine dair geniş bir bilgiye sahip olmuştur. Remlî'nin açık görüşlü ve mezhep mutaassıplığından uzak oluşu, onun *Risâletü meslekü 'l-insâf fi 'ademi 'l-fark beyne mes 'elety es-Subkî ve 'l-Hassâf* adlı risalesinde açıkça görülebilir. Subkî'nin Şafîîlerin imamı, Hassâf'ın ise Hanefîlerin imamı olduğu malumdur. Bundan başka, *el-Fetava 'l-Hayriyye*'de geçen Nablus şehrindeki camilerin kıbleleri meselesinde¹ olduğu gibi Remlî, bazı fetvalarında Hanefî mezhebinin dışından olan görüşleri tercih etmiştir. O, kendisine sorulan bir mesele hakkında Hanefî mezhebinin kaynaklarında bir cevap bulamadığı zaman, Malikî ve Şafîî mezheplerinin kitaplarına başvururdu.

4- Remlî'nin *el-Fetava 'l-Hayriyye*'si ve çeşitli haşiyelerinde dayandığı kaynakların yanında sadece bu 11 risalesinde seksenden fazla kitaba başvurmuş olması, onun kitaplığının büyüklüğünü göstermektedir. Ayrıca bu durum, o dönemde Filistin'deki ve özellikle ticaret yolu olan Remle'deki kitap çokluğu ve yaygınlığına işaret etmektedir. Remlî'nin çok sayıda kitaplara sahip olması, onun çağdaşı olan alimlerin kendisinden zorlandıkları meselelerde açıklama istemeleri ve her mesele hakkında nakillerle cevap vermesini talep etmelerinin de bir nedeni olarak görülebilir. Minkârizâde Yahya Efendi'nin *Risâle fi 'l-cevâb an mes 'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* risalesindeki talebi, Salih et-Timurtâşî'nin mektuplarındaki istekleri ve *el-Fetava 'l-Hayriyye*'de bulunan çeşitli fetva talepleri buna örnek gösterilebilir.

5- Müellifin risalelerinde kullandığı kaynaklar, onun fıkıh usulü, hadis, tefsir ve Arap dili eserlerine olan derin vukufiyetini gösterdiği gibi kendisinin imam olmasını ve zamanındaki birçok âlim ve ilim talebesinin ondan icazet almaya çalışmasının sebebini de göstermektedir. Remlî'nin diğer ilimlerdeki geniş bilgisi, risalelerinde açıkça tezahür ettiği gibi, bunu divanındaki çeşitli ilimlerde birçok âlimden aldığı ve kendisinin de öğrencilerine verdiği icazetnâmeleri ve mektup ve yazışmaları da teyit etmektedir.

6- Remlî'nin büyük yekûn tutan bu kaynakları, onun zeki ve güçlü bir hafızaya sahip olduğunu ve aynı zamanda ilim ehliyle uzun süreli bir irtibatı olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde çeşitli kaynaklardan bu kadar çok alıntı içeren çok sayıda derleme üretmek mümkün

¹ Remlî, *el-Fetâva 'l-Hayriyye*, I, 57 vd.

olmazdı. Zira Remlî'nin zamanında günümüzde yaygın olan araştırma imkanları mevcut değildi. Eserlerle ilgili bilgi edinmenin tek aracı el yazması kitaplardı. El yazmaları, onlarla uğraşan kişi ezberleme ve hatırlama konusunda çok yetenekli değilse, içlerinde bilgi bulmak için çok uzun zaman harcamak zorunda kalınacaktır. Buna göre Remlî'nin risalelerinde ve diğer teliflerinde çokça yaptığı iktibaslar, onun bu kitaplara vakıf olduğunu ve içlerindeki konuların yerlerini bildiğini açıkça göstermektedir.



II. Remlî'nin Risalelerinde Takip Ettiği Telif Metodu

Remlî'nin risaleleri incelendiğinde, takip ettiği telif metodunun çeşitlilik arz ettiği görülür. Çalışmamızda tahkike konu olan 11 risalenin incelenmesi sonucunda, Remlî'nin telif metodunu genel hatlarıyla şu şekilde özetleye biliriz:

1- Müellifin teliflerinin çoğu kendisinin önceden planlayıp kaleme aldığı eserler değildir. Bu durum onun risalelerinde de açıkça görülmektedir. Zira bunların çoğunu, belirli bir konuda bir risale yazması yönünde başkalarının talebi üzerine kaleme almıştır; bu talep, herhangi bir mesele hakkında doğru olan görüşü açıklığa kavuşturma yahut problemi çözmeye şeklinde olabildiği gibi, bir mesele hakkında fikhî görüşünü ortaya koyması yahut *el-Fevz ve'l-gunm* ve *el-Vakfu'l-müseccel* risalelerinde ve diğerlerinde olduğu gibi, âlimlerin ilgili mesele hakkındaki görüşlerini aktarıp tahlil etmesini isteme şeklinde de vakidir. Bu kapsamda Remlî'nin en önemli eseri olan *el-Fetava'l-Hayriyye* başkalarının soruları üzerine verdiği fetvalarını bir araya getiren eseridir. Müellifin şerh ve haşiye şeklindeki telifleri ise herhangi bir talep üzere kaleme alınmış eserler değildir, bilakis müellifin söz konusu metinleri mütalaa ederken kendisi için tuttuğu notlardan oluşan çalışmalardır. Nitekim bahsi geçen eserlerin bizzat Remlî tarafından değil de başkaları tarafından derlenmiş olması da bu ihtimali güçlendirmektedir.

2- Müellif bu risaleleri telif ederken fasih Arapçayı kullanmış, mensur ve manzum edebî üsluplara sıkça başvurmuştur. Remlî, özellikle başkalarının talebi üzerine telif ettiği risalelerin girişlerinde *seci* ' gibi edebî ve belâgî üslupları sıkça kullanmıştır. Minkârizâde ile Salih et-Timurtâşî'ye cevap olarak kaleme aldığı risalelerinde olduğu gibi, mektup yazan kimselerin Remlî'nin bu yönünü övmeleri dikkat çekicidir. Remlî'nin fasih Arapça'yı risaleleri dışında da kullanma gayreti, onun fetvalarında da görülmektedir. Kendisine ammicce / konuşma dilinde bazı sorular gelse de bunlara cevabı fasih bir dille olmuştur. Remlî, eserlerinde konuşma dilini nadiren kullanmıştır. Remlî risalelerinde ve fetvalarında kendisine manzum olarak soru soranlara manzum bir dille cevap verirdi. Risaleleri ve fetvalarında, ister soru soranlara ve fetva isteyenlere övgü ve iltifat şeklinde olsun, isterse fıkıh ve fetva meselelerini açıklamak için olsun genel olarak çok fazla şiir kullanırdı.

3- Remlî, *Risâletü vechü'r-ref'i fî kavlihi tealâ (Lev kâne fîhimâ âlihetun illa(A)llâhu lefesedetâ)* (Enbiya: 22) başlıklı risalesinde olduğu gibi, Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti sayesinde fikhî ve itikadi meseleleri açıklardı. Şöyle ki o, söz konusu risaledeki meseleyi beyan ederken, dilcilerin Lafz-ı Celal'deki ref'in sebebi hakkında söyledikleri tâlilin gerekçesini açıklayıp, yine dilcilerin görüşlerine dayanarak kendi beyanlarını hatalı bulanlara cevap vermiştir. Bu durum, müellifin ilmî derinliğini, Arap dili, Arapça kitaplar ve âlimler hakkındaki derin bilgisini gösteren hususlardandır.

4- Remlî, tercih ettiği kendi fikhî görüşünü açıklarken takrir üslubunu kullanmıştır. Mesela, *Risâle fî hüccetin şer'yyetin rüfi'et li-Şeyhi'l-İslâm Şerefiddîn el-Gazzî* adlı risalesinde, hasmının aynı ifadelerine dayanarak görüşünün hatalı olduğunu beyan etmek suretiyle meseleyi takrir etmiştir. Bu yöntem, şer'i münazaralarda kullanılan en güçlü yöntemlerden biri olup, onu kullananların akıllı ve uyanık olduğunu göstermenin yanı sıra, ilminin derinliğine ve meselelerdeki ittifak ve ihtilaf yönlerine dair geniş bilgisini de ortaya koyar. Remlî'yi, görünüşte çelişkili olan fikhî meseleleri telif etme, birbirine benzeyenler arasında ayırım yapma konusunda seçkin kılan en önemli hususlardan birisi, onun İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eseri ile çokça haşır neşir olmasıdır.

5- Yine Remlî, fikhî meseleleri fıkıh usulündeki akıl yürütme yöntemlerine dayanarak takrir etme yolunu takip etmiştir. Zira o, risalelerinin birkaç yerinde kendi fikhî görüşünü fikhî veya usûlî bir kaideye dayandırarak ortaya koymuştur. Mesela mehr-i misil konusundaki risalesinde şöyle demiştir: “Usulde yerleşmiş bir kurala göre ta'lik (şarta bağlamak) ademi gerektirmez.”¹ Bu, mefhum-i şart meselesinde yerleşmiş bir kuraldır.

6- Remlî, mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh (*el-fikhu'l-mukâren*) konusunda da yetkin bir isimdir. Müellif, risalelerinde başta Hanefî ve Şafîî mezhepleri olmak üzere fikhî ekoller arasındaki farklılıkları ele almıştır. Bu yöntem sayesinde Remlî, mezhepler arasında ihtilaflı olduğu düşünülen birçok meselede görüş birliğinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Ele alınan konudaki ittifak ve ihtilaf noktalarını ortaya konup (*tahriru mahalli'n-niza*), tarafların kendi görüşünü savunmak üzere ileri sürdüğü delillerin, karşı itirazların ve bunlara verilen cevapların serdedildiği bu yöntem, fikhî meseleleri araştırmanın en güzel yöntemlerden biridir.

¹ Remlî, *Risâle fî mehr-i misl*, çalışmanın tahkik kısmına bakınız.

Vurgulamaya değer diğer bir husus da müellifin ilmi insafa sahip olduğu ve mezhep taassubu gütmemesidir. Bu nedenle bazı konularda kendi mezhebine muhalif diğer mezheplerle uyumlu fikhî bir görüşü tercih edebilmektedir. Ona göre önemli olan doğruya varmak, içtihat ederek şer'î hükme ulaşmak, insanlara kolaylık sağlamak ve insanların farklı bir mezhebe göre doğru olabilen davranışlarını tasvip etmektir. Bu bağlamda *el-Fetâva 'l-Hayriyye*'de eserinde şunu söylemiştir: "... Biz de onların yaptıkları gibi yapıp insanların durumlarını ve değişen örflerini göz önünde bulundurarak şeri hükme ulaşmak için daha uygun ve elverişli olana, o konuda daha güçlü olan görüşe itibar ederiz."¹

7- Remlî, mezhebî taassuba karşı çıkmasının yanında, diğer mezheplerin görüşlerine tarafsızlıkla yaklaşarak taklitin yaygın olduğu bir çağda ihtilafları önlemeye çalışmıştır. Onun bu tavrı, *Meslekü 'l-insâf fî 'ademi 'l-fark beyne mes 'eletey es-Sübkiyyi ve 'l-Hassâf* ve *Risâle fî mehri 'l-misl* adlı risalelerinde açıkça görülmektedir.

8- Çalışmamız esnasında gözlemlediğimiz bir husus da Remlî'nin eserlerinde insanların amellerinde doğruya ulaşmaları için elinden gelen çabayı göstermesidir. Nitekim risalelerinde iftiradan kaçınmak adına bir Müslümanın davranışının mümkün olan en iyi şekilde hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu husus, *Risâle fî 'l-cevâb an mes 'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* isimli risalesinde sorulan soruya cevaben söylediklerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki kısa açıklamalarda Remlî'nin eserlerinde ve geriye bıraktığı devasa ilmî mirasında takip ettiği metodunun öne çıkan özellikleri sunulmuştur. Kanaatimizce bu mirasın anlaşılması için -özellikle Remlî'den sonra gelen Hanefî mezhebinin imamları onun teliflerine çokça dayandıkları için- daha fazla araştırma ve karşılaştırma yapılması, eserlerinin neşredilmesi gerekir.

¹ Remlî, *el-Fetâva 'l-Hayriyye*, III, 1522.

III. Remlî'nin Fıkhî Metodu ve Meseleleri Ortaya Koyma Üslubu

Remlî'nin fikhî ve benzeri meseleleri takrir etme metodu çeşitlilik arz etmektedir. Telif metoduyla ilgili bir önceki başlıkta, risalelerini incelemek suretiyle Remlî'nin meseleleri sunarken karşı tarafın ifadelerinden hareketle cevap vermeye dayanan takrir üslubu gibi farklı yöntemlere başvurduğu ortaya konuldu. Çalışmamızın bu başlığında, Remlî'nin risalelerinde ele aldığı itikat, fıkıh ve dille ilgili meseleleri takrir ederken kullandığı üslupları açıklayarak, her üslup için *istidlâl*, *tercih*, *tenkit*, *tevcih*, *iktibas*, *arz* ve *tavzih* (konunun sunumu ve izahı) yönlerinden müellifin risalelerinden örnek ve alıntılara yer verilecektir.

A. İstidlâl

Remlî Hanefî mezhebinin geç döneminde yaşadığından, benimsediği fikhî görüşleri kanıtlamak için dayandığı deliller çeşitlilik göstermiştir. Şöyle ki o, sadece kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi delillerle yetinmeyip mezhebin kabul görmüş mutemet görüşlerini ve fikhî mezhebinin dışında kalan kelamcılarının, fıkıh usulü âlimlerinin ve dilcilerin söylediklerini de kendi görüşünü ispat sadedinde delil olarak kullanmıştır. Müellifimizin ilmî mirasına bakıldığı zaman, onun incelediği meselelere kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi delillerden daha çok bahsettiğimiz delillerle istidlâl ettiği görülür. Bu husus, Remlî'nin müçtehit imamlar ve mezhepte müçtehit tabakasından daha alt bir fıkıh tabakasından olduğunu gösterir. Fakat alt tabakada bulunması, onun fikhî ve ilmî derecesine bir halel getirmez. Zira daha önce anlatıldığı gibi o fetva ile temayüz ettiği için fetva verirken sadece kendi mezhep görüşleriyle yetinmemekte, kendi mezhep usulüyle çelişmediği sürece diğer mezheplerin görüşlerine de başvurabilmektedir. Eğer ele aldığı meseleye dair kendi mezhebinde bir görüş yoksa veya diğer mezheplerin görüşlerine itimat ettiğinde bir Müslümanın amelini düzeltir veya kolaylaştırırsa ya da *el-Fetava'l-Hayriyye*'de zikredilen Nablus'taki camilerin kıblesi meselesinde olduğu gibi, müçtehit imamlar döneminde bulunmayan sonraki zamanlarda ortaya çıkmış güncel araçlara ihtiyaç bulunursa, mezkûr fikhî görüşlere de başvurabilmektedir.

Remlî, dayandığı istidlâl yöntemini *el-Fetava'l-Hayriyye*'de şu şekilde açıkça belirtmiştir:

“Hiç şüphe yok ki, ihtilaflı bir meselenin tercih edilen yönü (râcih) ile terkedilen yönünü (mercûh), hangi taraflarının güçlü ve zayıf olduğunu bilmek, bilgiye ulaşmaya çalışanların nihai matlubudur. Müftü ve kadının da, helalı haram, haramı helal kılarak

Allah’a iftira atmaktan kaçınmak için emin olmadan cevap vermemesi gerekir. Keza hevaya meyiletme ve en büyük musibet olan paraya düşkünlük haramdır. Zira tüm bunlar, yalnızca cahil, talihsiz ve bedbaht (şakî) bir insanın yapmaya cesaret edebileceği korkunç işlerdir.”¹

Ayrıca *Risâletü’l-Fevzi ve’l-gunm* adlı risalenin başında bu hususu şu ifadelerle vurgulamıştır:

“Bilmelisin ki, usulde takrir edildiği gibi, aynı müctehitten birbirine denk iki farklı görüş çıkamayacağı için zâhirü’r-rivâye dışında olan her görüş terkedilmiş (mercû’un anı) görüştür. Terkedilmiş görüşler ise [mezhep imamlarının] anlattıkları gibi Ebû Hanife’nin görüşü sayılmaz. Sirâciyye’de tasvip edildiği üzere [Hanefî] bir müftü, her zaman Ebû Hanife’nin görüşü, sonrasında sırayla Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyad’ın görüşlerine göre fetva vermesi gerekir. Terk edilmiş görüşle fetva vermesi ve *ehadü’l-kavleyn ve’l-vecheyn* ile akıl yürütmeden amel edip fetva vermesi caiz değildir. Bilakis, mecruh olan öncekini terk edip sonraki ile amel etmesi lazımdır. Mahir bir usulcünün, fıkıh imamlarından hilaf konusunda araştırmacı olanların ve münazara önderlerinin ise sarîh nakle bağlı kılınmış olduğu için şer’i-fer’î meselelerde fetva vermemesi gerekir. Zira zamanımızın müftüsü taklitçidir. Nitekim her verdiği cevaptan sonra ‘bunu Hanefî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Şafîî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Malikî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Hanbelî olan falan kimse yazdı’ diye yazmaktadır. Buna göre herkes kendi imamının taklitçisidir.”²

Remlî’nin “Zira zamanımızın müftüsü taklitçidir” sözünden, onun istidlâl metodunda, fıkıh usulünde bilinen delillere dönmeye değil mesele hakkında mezhepteki görüşü nakletmeye itimat etmesinin sebebi anlaşılır. Öte yandan müellif, müftünün mantıkla istidlâl etmesini doğru bulmaz. Nitekim aynı risalenin başka bir yerinde şunları söylemiştir:

“Şafîîlerin tüm babları ihtiva eden bir fıkıh eserini görmüştük. Bu eserde, ihtilaflı olduğumuz her mesele mantikî kıyas formunda sunulmuş, büyük önerme (*kübrâ*) ve küçük önerme (*suğrâ*) şeklinde kıyas şekilleri yapılmıştır. Bu üslupla amel edilirse ahabımızın mezhebi yıkılmış olur. Aynı şekilde mezhebimizde de aynı şey yapılmış ki bununla amel edilirse karşı tarafın mezhebi de yıkılmış olur. Zira aynı fer’î meselede iki farklı hükmün bulunması imkansızdır. Burada âlimlerimizin şu ifadelerine bakmanda fayda var: Mahir bir usulcünün, fıkıh imamlarından hilaf konularında araştırmacı olanların ve münâzara önderlerinin şer’i-fer’î meselelerde fetva vermemesi gerekir. [Bunlar için böyle denmişse] hakkında pek çok olumsuz şey söylenmiş mantıkçı hakkında

¹ Remlî, *el-Fetâva’l-Hayriyye*, III, 1523.

² Remlî, *Risâletü’l-Fevzi ve’l-gunm*, nr. 274757, vr. 255a.

ne denir. Bunu fûrû-i fıkıhta uygulamanın bir yolu yoktur, çünkü mantıkçının mantığı da fıkıh ehline bir delil sayılmamaktadır. Şöyle ki bu konuda “sahabeden fakih olanın görüşü kıyasa üstündür” sözünün yanı sıra mantıkçının sözlerine ve fikhî meselelerin mantıkî kıyas şekillerine göre tertip edilmesine iltifat etmememiz gerektiğine; bunun yerine kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve bu üçünden çıkarılan kıyastan müteşekkil fikhî usullere göre amel etmemiz gerektiğine dair başka kesin deliller de vardır.”¹

Yukarıdaki bu iki alıntıdan Remlî’nin, benimsediği fikhî görüşlerle istidlâl ederken kullandığı metodu belirlenmeye çalışılmıştır. O, esas olarak kendi mezhebinde sahih olan görüşü nakletmiş ve şer’i meselelerle istidlâl ederken mantıkî akıl yürütme yöntemini kullanmadığı gibi hem kendisini hem başkalarını benimsedikleri her görüşü asıl sahibine atfetmekle yükümlü kılar. Müellifin bu istidlâl metodunu benimsediğini kanıtlamak için örnekler getirmek mümkün olmayabilir. Çünkü o, risalelerinde, fetvalarında ve haşiyelerinde tahrir ettiği her mesele için mezhebin itimat edilen görüşünü nakledip, onu asıl sahibine atfederek istidlâlde bulunmaktadır. Bundan dolayı okuyucunun, doğrudan Remlî’nin eserlerini okumaya yönlendirilmesi daha doğru olacaktır.

B. Tercih

Bu hususta Remlî, *el-Fevzü ve’l-gunm fî mes’ele’i’ş-şeref mine’l-üm* risalesinde yukarıda da alıntıladığımız üzere, şunu söylemiştir:

“Bilmelisin ki, usulde tahrir edildiği gibi, aynı müctehitten birbirine denk iki farklı görüş çıkamayacağı için zâhirü’r-rivâye dışında olan her görüş terkedilmiş (mercû’un anı) görüştür. Terkedilmiş görüşler ise [mezhep imamlarının] anlattıkları gibi Ebû Hanife’nin görüşü sayılmaz. Sirâciyye’de tasvip edildiği üzere [Hanefî] bir müftünün, öncelikle Ebû Hanife’nin görüşüne, sonrasında sırayla Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyad’ın görüşlerine göre fetva vermesi gerekir. Terk edilmiş görüşle fetva vermesi ve *ahedü’l-kavleyni ve’l-vecheyn* ile akıl yürütmeden amel edip fetva vermesi caiz değildir. Bilakis, mecruh olan öncekini terk edip sonraki ile amel etmesi lazımdır.”²

Buna göre müellifim tercih konusunda benimsediği yöntem, seçilen görüşün mezhepte itimat edilen görüş olup olmadığını araştırarak mezhebin farklı görüşlerinden tercih etmekten ibarettir. Bunu yaparken de şu ölçülere riayet edilir: *Zahirü’r-rivâye*’den olması, terk edilmiş bir görüş olmaması, görüşün içtihat hiyerarşisine göre seçilmiş olması, yani önce İmam’ın sonra

¹ Remlî, *Risâletü’l-fevz ve’l-gunm*, nr. 274757, vr. 262a.

² Remlî, *Risâletü’l-fevz ve’l-gunm*, nr. 274757, vr. 255a.

da içtihatı onu takip edenlerin gelmesi, bu görüşün, görüşlerine itimat edilen kimselerin en son söylediği görüş olması, terk edimiş bir görüş olmaması.

Risalelerinde neyin delil olarak geçerli olduğu ve neyin delil olarak geçerli olmadığı konusunda meselenin aslına bakarak söylediklerine bir örnek, yemin eden kişinin bunu yerine getirmekten aciz olması konusuna dair *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate* risalesinde şu söyledikleri olabilir:

“Eğer meselenin konusu, borcun yerine getirilmesi için gerekli olan şeyin mülkiyetinin olmaması ise, *el-Kunye*'deki görüş delil olarak kullanılamaz.”¹

Burada Remlî, söz konusu meseleyle mutabık olmadığı için *el-Kunye*'deki görüşle yapılan istidlâl itiraz etmektedir.

Müellifin görüşler arasında tercihte bulunmasına bir örnek de *Meslekü'l-insâf* adlı risalesinin sonunda zikrettiği şu ifadelerdir:

“Ben de birçok defa kâdılkudât Nureddin et-Trablusî, Burhaneddin el-Gazzî, Şihâbüddin eş-Şelebi ve Şeyh el-Makdisî'ye uyarak kusurlu olan görüşüme göre fetva vermiştim. Ben ve uyduğum bu zatlar el-Hassâf'ın sözlerinden iktibasta bulunduk ve bu konuda onun belirttiğinden başka açık bir nakil yoktur.”²

Buna göre Remlî'nin, bu meselede Sübkî ile Hassâf arasında ayrım yapma konusunda İbnü Nüceym'e muhalefette bulunması, ismi geçen zatların bu konuda İbnü Nüceym'e muhalefet etmelerinden kaynaklanmaktadır.

C. Tevcih ve Tenkit

Remlî, ister muhalifin aynı ifadesinin başka bir yönüne işaret etmek isterse muhalifin sözleriyle çelişen şeyleri aktarmak suretiyle olsun, tevcih³ yöntemini kullanarak karşı tarafı tenkit etmiştir. Bu üslup münazaralarda ve meselelerin takririnde izlenen muteber bir yöntemdir. Bunun örneklerinden biri, müellifin Şerefüddin el-Gazzî'ye sunulan *el-Hüccetü's-Şer'iyye* risalesinde ve diğer risalelerinde yer verdiği ifadeleridir. Öyle ki, Remlî'nin söz

¹ Remlî, *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*, nr. 274757, vr. 283a.

² Remlî, *Risâletü Meslekü'l-insâf*, nr. 274757, vr. 252b.

³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, tevcih için iki tanım zikretmiştir. Buna göre tevcih; “Söz, birbirinden farklı iki anlama muhtemel olarak îrâd etmektir” veya “söz, hasmın sözünü savacak biçimde söylemektir.” Başka bir tanıma göre ise tevcih, “hasmın sözüne aykırı biçimde bir ifadedir.” bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 69.

konusu risaledeki takrirlerinin tümü tevcih ve tenkit yönteminin bir örneği olarak kabul edilebilir. Benzer şekilde Remlî'nin Şerefüddin el-Gazzî'nin fetvasına ve Kudüs kadısının hatalı olan bu fetvayı doğru idrak edip ona göre muamele etmesine (istidrâk) eleştirilerini yönelttiği *Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuha* adlı risalesi fetvanın aslını tevcih etme uslûbuna ve müftü Şerefüddin ile Kudüs kadısının sözlerini tenkit metodolojisine dayanmaktadır. Müellifin meseleleri takrir ederken benimsediği tenkit ve tevcih metodolojisinin bir örneği de yemin edenin yeminini yerine getirmekten aciz olduğu ve yeminin geçici olduğu durumlar hakkındaki *Metâ 'aceze 'l-hâlîfu 'ani 'l-birri ve 'l-yemînü mu 'akkate* adlı risalesinde açıkça görülmektedir. Râcih görüşe ulaşmak için meseleyi yeniden kurguladığı bu risalede Remlî, müftü Salih el-Gazzî'nin ve onun istidlâl ettiği âlimlerin sözlerini tevcih ederek Şeyh Salih'in fetvasına itiraz etmiştir.

Yer verdiğimiz yukarıdaki örnekler dışında müellifin, karşı görüşleri reddedecek şekilde açıklamalar yapmasının örnekleri, onun fetvaları ve haşiyelerinde de görülmektedir.

D. İktibas

Daha önce bahsedildiği üzere Remlî, mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalmamış, yer yer diğer mezheplerin görüşlerine de açık olmuş ve doğruyu nerede bulursa onu kabul etmiştir. Dolayısıyla Remlî'nin risalelerini mütalaa edenler onun pek çok yerde iktibas ve nakil yaptığını göreceklidir. O, sadece Kur'an ve sünnetle yetinmeyip, hem kendi mezhebinin hem diğer mezheplerin imamlarının görüşleri gibi kendi mertebesindeki biri için iktibas edilebilecek diğer delil türlerine de başvurmuştur. Remlî, diğer mezheplerden en çok Şafîî mezhebinden alıntılar yapmıştır. Daha önce risalelerindeki kaynaklarından bahsederken onun alıntılarının kapsamı açıklanmıştı. Bu kaynaklar, Remlî'nin risalelerini kaleme alırken ve görüşlerini ortaya koyarken onlara ne ölçüde güvendiğini göstermek için analiz edilmişti. Yaptığımız bu kaynak sunma ve inceleme işlemi, aynı zamanda Remlî'nin risâleleri, fetvaları, hâşiyeleri ve diğer teliflerinde takip ettiği iktibas yöntemine de yansımıştır. İktibastan kastımız ister Kur'an veya hadisten, isterse de alimlerden yapılışın konuşanın dışındaki başka birinin sözünün alınmasıdır.

Remlî'nin tüm eserlerinde ve özellikle risalelerinde sıkça iktibas yapması, o dönemde fetvaları tevsik etmek için fetvalarda tercih edilen görüşlerin zikredilmesinin gerekli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o zamanın müftüsü ve âlimi, fetva veren âlimlerin

kimler olduğunu belirtmekle yükümlüydü. Bu metodoloji fetvalardan, çoğu bir meselenin açıklığa kavuşturulması için başkalarından gelen talepler üzerine telif edilmiş olan müellifin haşiyelerine ve risâlelerine de sirayet etmiştir. Remlî, *el-Fevzî ve 'l-gunm* adlı risalesinde kendi dönemindeki âlimlerin benimsedikleri görüşleri kendi sahiplerine atfetmeleri gerektiğini belirterek şunu ifade etmiştir:

“Mahir usûlcünün, fıkıh imamlarından hilaf konularında araştırmacı olanlar ve münâzara önderleri, sarih nakle bağlı kılınmış olduğu için şer‘i-fer‘î fetva vermemesi lazımdır. Zira zamanımızın müftüsü taklitçidir. Nitekim her verdiği cevaptan sonra ‘bunu Hanefî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Şafiî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Malikî olan falan kimse yazdı’, ‘bunu Hanbelî olan falan kimse yazdı’ diye yazmaktadır. Buna göre herkes kendi imamına taklitçidir.”¹

Bu alıntı, Remlî’nin tüm fetvaları, risaleleri ve hatta haşiyelerinde takip ettiği iktibas yönteminin gerekliliğini ifade eden açık bir metindir.

Kanaatimizce Remlî ve o dönemin diğer âlimlerinin tüm teliflerinde iktibas metodolojisine bağlı kalmalarına yardımcı olan şey, zamanımızda olduğu gibi insanların genel yaşamında bir değişimin olmamasıydı. Genel olarak hayat, şimdiki hayattan farklı olarak çok basit bir şekilde geçmekte olup insanların araç ve gereçlerinde radikal değişiklikler yoktu. Bu nedenle, mezhep imamlarından ve onların haleflerinden Remlî’nin dönemine ve ondan yaklaşık bir buçuk asır sonrasına kadar müçtehit âlimlerin fetvaları, insanların yaşam araçlarında, fıkıh kaynaklarında bahsedilmemiş hükümleri gerektiren radikal bir değişim dalgası göstermemiştir. Remlî’nin zamanından kısa bir süre sonra bile, Sanayi Devrimi’nin insanların yaşamlarını, araçlarını, yaşam biçimlerini ve hatta sistemlerini dönüştürmesinden sonra, dünyanın gerçekliğinde gerekli olduğu gibi yeni yeni hükümler ve fetvalar çıkarmaya pek ihtiyaç duyulmamıştır. Bu durum, Remlî zamanında iktibas işlemi kabul edilebilir kılarken, zamanımızda ise özellikle içtihat ve tercih ehlinin zamanında bulunmayıp yeni ortaya çıkmış meselelerde iktibas işlemi zordur.

E. Konuyu Sunma ve Tavzîh

Kanaatimizce Remlî, risâlelerinde meseleleri açıklayıp, konulardaki gizlilik ve kapalılığı kaldırmak konusunda çok başarılı olmuştur. Mesela onun vakıf konusundaki

¹ Remlî, *Risâletü 'l-Fevzî ve 'l-gunm*, nr. 274757, vr. 255a.

Meslekü'l-insâf adlı risalesi, bazı âlimlerin iddia ettiklerinin aksine ele alınan meselede Şafîiler ile Hanefîler arasında ihtilaf olmadığını ortaya koyan bir sunum ve açıklamadır. Keza *Risâle fî racûlin kâle*: “*Eyyü imra’atin etezvecühâ fehiye tâlik*” risalesinde müellif, meselenin aslını tavzih edip, bu konudaki ihtilaf ve ittifak noktalarını açıklığa kavuşturacak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu mesele, yani *eyyü imra’atin etezvecühâ* ve onun benzeri olan mesele, yani *eyyü imra’atin zevvecet nefsehâ minnî*- birçok şerh, fetva ve usûl müellifi tarafından nakledilmiştir. Ancak fetva ve şerh ehli bunu, daha önce belirtildiği gibi, talâk üzerine, usulcüler ise itk üzerine tasvir etmişlerdir. Meselenin hükmü her ikisinde de aynıdır. Meselenin aslı konusunda ise ihtilaf vardır, nitekim meseleyle ilgili şu üç görüş nakledilmiştir: Birincisi *et-Tatarhâniyye*’de *el-Müctebâ*’dan naklen belirtildiği gibi her iki durumda da genelleştirmektir (tamim); Bazıları tarafından benimsenmiş olan ikinci görüş, her ikisinde genelleştirmemektir; üçüncüsü, *Hulâsa* müellifi ve meşayihin çoğunun görüşü olan ikisi arasında fark olduğudur. Mezhebin zâhiri görüşü de budur.”¹

Risâle fî'l-vakfî'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu 'am lâ risalesinde ise Remlî, meseleyi beyan sadedinde şunu söylemiştir:

“Bize sorulan sorunun konusu vakf-ı müsecceldir. Müseccelin anlamı hükme konu olan (el-mahkûm bih) demektir. Biz de, hükmün butlanına neden olmamak için ilk hükmü nakzedilmemesi fetvasını verdik. Zira hükmün nakzedilmesinin caiz olduğunu söylemiş olsaydık bu durumda, söz konusu vakıfla ilgili tüm hükümleri de -fazla olsa bile- bozmak lâzım gelirdi. Bir de bu ilk hüküm, imâm ve sâhibeyh [Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan] arasında içtihat edilmiş bir konuda vuku bulmuşken ve mezhepte müftâ-bih (fetva için tercih edilen) bir görüşken nasıl nakzedilebilir! Ayrıca şüphesiz ki ona butlan hükmü vermeleri, onun itibar edilmediği anlamına gelmektedir.”²

Yine müellif *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate* risalesinde meseleyi açıklarken şunu söylemiştir:

“Meselenin konusu borcu yerine getirmek için gerekli olan şeyin mülkiyetinin olmaması ise, bu durumda *el-Kunye*’de yer alan şey delil olamaz. Zira onların da belirttiği gibi acizyet bununla sabit olmaz. Çünkü, açıklanacağı gibi, yemin edenin, ona sadaka vermekle veya hibe vermekle yemini yerine getirmesi mümkündür. Fakat eğer acizlik, yabancı bir kişinin yemin edene kendi isteğiyle bağış yaparak borcunu kapatması veya

¹ Remlî, *Risâle fî racûlin kâle*: “*Eyyü imra’atin etezvecühâ fehiye tâlik*”, nr. 274757, vr. 268b.

² Remlî, *Risâle fî'l-vakfî'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu 'am lâ*, nr. 274757, vr. 264b.

vakti gelmeden önce onun üzerindeki borcun düşürülmesi ise, bu kabul edilir. Aşağıda göstereceğimiz gibi belki de bu, *el-Kunye*'deki meselenin konusu olabilir.”¹

IV. Risaleleri Çerçevesinde Remlî'nin Fıkhî Tercihleri

Yukarıdaki başlıklarda Remlî'nin risalelerinde kullandığı kaynaklar tespit edilmiş ve yaptığı atıflardan hareketle bunlardan istifade boyutu incelenmiş, risalelerinde takip ettiği telif metodu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra bu risalelerin muhtevası incelenerek Remlî'nin meseleleri takrir ederken kullanmış olduğu metodoloji hakkında bilgi verilmiş, örnekler sunulmuştur. Bütün bunlardan sonra bu bölümün son başlığında, yukarıdaki incelemelerin bir sonucu olarak Remlî'nin risalelerinde yapmış olduğu en önemli tercihleri ele alınacak, varmış olduğu sonuçlar gösterilecektir. Bunu yaparken de risalelerin muhtevasına işaret ederek Remlî'nin bunlardaki tercihlerine odaklanacaktır. Bu başlığın amacı doğrultusunda, her risalenin dayandığı asıl meselenin kısa bir incelemesinden sonra müellifin tercihleri sunulacak ve ardından ya doğrudan müellifin açıklaması esas alınarak veya risalenin kontekstinden anlaşılan anlama göre bizim Remlî'nin risalelerdeki tercihleriyle ilgili ortaya çıkarabildiğimiz hususlar gösterilecektir.

A. Remlî'nin *Meslekü'l-insâf* Risalesindeki Tercihi

Bu risale, Remlî'den meselenin hükmünün açıklığa kavuşturulmasının istendiği risalelerden biridir. Zamanının âlimlerinden Sirâc el-Meşrikî tarafından gönderilmiş bu risalenin konusu: Vakfın gelirleri belli kişilere bağlanmışsa ve batınlarda (kuşaklarda) değişimler olmuşsa, bu durumda her batnın (kuşağın) yok olmasıyla taksim ortadan kalkar mı?” meselesidir.

Remlî, konuyla ilgili çok sayıda nakil ve alıntı ve açıklamayı bir araya getirdikten sonra, vakfın batınlar üzerine düzenlenmesinin ister *tertîp* ve *ta'kîp* ifade eden *vâv* harfi ile isterse *tertîp* ve *terâhî* ifade eden *sümme* harfi ile yapılmış olsun, vâkıfların menfaatini ve vakıftan gözettikleri amacı korumak için vakfın iptal edilmesi gerektiği konusunda Şafîî âlimi Sübkî'nin görüşü ile Hanefî âlimi Hassâf'ın görüşü arasında bir fark bulunmadığı sonucuna

¹ Remlî, *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'anî'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*, nr. 274757, vr. 283a.

varmıŖtır. Remlî, *vâv* ve *sümme* arasında bir fark bulunmayıp, batınların mevcut olmaması halinde taksimın nakzedilip vakfın müstahak kişilere tekrar bölünmesinin gerekliliğine dair bu görüşüyle, *el-Eşbâh*'ta '*vâv* ve *sümme* arasında bir fark bulunduđu, batınların tertibinin *vâv* ile yapılması halinde nakzetmek gerektiđi, *sümme* ile yapılması halinde nakzetmek gerekmediđi görüşünü savunan Hanefî âlimi İbnü-Nüceym'e muhalefet etmektedir.

Müellif, bu meselede mütekaddim imamlardan açık bir görüşün nakledilmediđini ve itimat edilen görüşün kendisinin de katıldıđı fakihlerden bazısının görüşü olduđunu beyan etmiŖtir. Remlî, risalesinin sonunda da tercih ettiđi "iki ihtimal arasında bir fark olmadıđı" görüşüne göre fetva vermekte olduđunu beyan etmiŖ, ancak tercih ettiđi görüşünde kendisine uyulması gerektiđine dair herhangi bir arzusu bulunmadıđını ifade etmiŖtir.

B. Remlî'nin *el-Fevzü ve'l-gunm* Risalesindeki Tercih

Bu risale Hz. Peygamber'in soyuna nispet edilme Ŗerefi, anneler aracılıđıyla mı elde edilebileceđi yoksa babalarla mı sınırlı olduđu meselesiyle ilgilidir. Remlî'nin aktardıđına göre fukaha bu konuda ihtilaf etmiŖ, kimileri bu Ŗerefe sadece babalar vasıtasıyla nail olunabileceđini söylerken, bazıları da bu Ŗerefin babaların yanı sıra anneler aracılıđıyla da elde edebileceđi görüşündedirler. Bu son görüşü savunanlar, Hz. Peygamber'in nesline mensup olan eşrafın bunu kızı Fatıma üzerinden elde ettiklerini delil olarak gösterirler. Bazıları, eđer kişinin annesi Ŗeriflerden ise, o zaman anne tarafından Peygamber'in soyundan olma Ŗerefine sahip olacađını ileri sürmüşlerdir. Bu meseledeki ihtilafın pratik faydası, bu görüşlere bađlanan sonuca göre belirlenir. Zira Peygamber'in soyundan gelme Ŗerefine nail olanlar, özel bir statüye sahiptirler ve bu Ŗerefe sahip olmayan diđer insanlara göre ayrıcalıkları vardır. Bu nedenle fakihler bu konuya sıkça değinme ihtiyacı duymuşlardır. Hayreddin er-Remlî'nin bu konudaki görüşü, Hz. Peygamber'e soyu baba tarafından deđil de anne tarafından nispet edilen kişilerin nispi bir Ŗeref elde edeceđi şeklindeki orta görüşü benimseme eğilimindedir. Bu nispet sırf Resulullah'a nisbet edilmekten ibaret olup, bunun baba tarafından Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin hak ettikleri imtiyazları onlara kazandırmayacađını ifade etmiŖtir.

Müellif, Hz. Muhammed'in ümmetinde nesebin anneler yoluyla deđil babalar vasıtasıyla olduđunu kanıtlayan delil ve hadislerle görüşünü gerekçelendirmiŖtir. Bununla birlikte ona göre, annesi Ŗeriflerden olan birisi böyle olmayan birisinde daha üstündür. Buna ek olarak Remlî, o dönemde Osmanlı Devleti'nin Resulullah'ın soyundan gelenlere tanıdıđı

ayrıcalıkları elde etmek için insanların meşru ya da gayri meşru yollarla neseb-i şerîfe intisap etmeye çalıştıklarına değinmiştir. Osmanlı şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin adeta bir kânun değerin de olan fetvaları, annesi şerif olan birinin *eşrâf* unvanını almayı hak ettiğini ve eşrâftan olan ebeveynlerinin veya babasının sahip olduğu ayrıcalıklara sahip olduğunu kabul ediyordu. Bu nedenle, Hayreddin el-Remlî'nin risalesinin sonunda, Osmanlı Devleti'nde itimat edilen görüşe muhalif olan kendi görüşünü beyan ettikten sonra, fesadı engelleyecek tedbirler alması ve eşrâfa tanınan imtiyazlardan dolayı diğer insanların zarar görmemesi için meseleyi Osmanlı Devleti'nin Sultanına havale etmiştir.

C. Remlî'nin *el-Vakfu'l-müseccel* Risalesindeki Tercihi

Bu risale, devlet işleriyle ilgili risalelerden biridir. Zira vakıflar, müslümanların genelini ilgilendiren konulardan olup, Remlî zamanında vakıfların kurulması ve idaresiyle ilgili hükümler devletin yargı sistemiyle ilgiliydi. Nitekim yargı, vakıfların hükümleri, yönetimi ve gelirlerinden yararlananlar konusunda hep hukukî referans, bazen de idari merci rolünü oynamakta idi. Remlî, *Risâle fi'l-vakfi'l-müseccel hel li'l-kâdî nakzuhi em lâ* adlı bu risalesinin girişinde, bu meselenin çokça araştırma ve tartışma konusu olduğunu ve bu hususta birçok eser yazıldığını ifade etmiştir. Onun bu meseledeki tercihi özetle şöyledir: Daha önce hakkında hüküm verilmiş bir husus yeni bir yargı konusu olduğu takdirde, sonradan verilen hüküm muteber olmaz. Buna göre müseccel (hakkında hüküm verilmiş) vakfı nakzetmek doğru olmayıp geçerli değildir. Müellif bu meselede kendi görüşünü desteklemek üzere kitaplardan çokça nakilde bulunup, bu konudaki tercihiyle çelişen diğer bazı kitaplardaki işkâllere açıklık getirmiştir. Remlî bu konudaki görüşünü önceki bir kadının hükmünün bulunduğu bir meselede başka bir kadının hüküm vermesi konusundaki fikhî görüşü belirterek destekledi.

Remlî, söz konusu meseleyi tüm yönleriyle ele aldıktan ve benzer meselelerle arasındaki farkı açıkladıktan sonra, risalenin sonunda müseccel vakfın edilmesinin caiz olmadığını ifade ederek şunları söylemiştir: "... onun şu ifadesine bakınız: 'İkincinin iptal edilmesi bâtıldır', yani şer'an muteber değildir. Çünkü hal böyleyken verilmiş hükmü iptal etmek câiz değildir. Çünkü burada daha önce zahir olmayan bir hususu açığa çıkacak bir def

ortaya koyulmamış ki onunla o hüküm batıl olsun; bilakis ilk hüküm kesinleştiğine göre, o halde tescil edilmiş, yani hükme bağlanmış bir vakfı nasıl geçersiz kılabiliriz? Allah en iyisini bilir.”¹

D. Remlî'nin Risâle fî racûlin kâle: “Eyyü imra’atin etezevvecüha fehiye tâlik” Risalesindeki Tercihi

Bu risale, görünüşte fikhî bir konuya ilgili olsa da, esasen dil ve usûlle ilgilidir. Risalenin fikhî boyutu talâk konusuyla ilgili olması; usulle ilgili tarafı ise, *küll* (كُلِّ) ve *eyyü* (أَيُّ) lafızlarının umum ifade etmesi, *nekira*'nın umum ifade edip etmemesi ve *küll* ve *eyyü* lafızlarının umum ifade etmede aynı olup olmadığı meselesine dair olmasıdır.

Risalenin sebep-i telifine gelince Remlî, Gazzeli müftü Salih et-Timurtâşî'nin kendisinden *Hulasatü'l-Fetâva* kitabında ve diğerlerinde geçen iki mesele arasındaki farkı açıklamasını istemesi üzerine bu risaleyi kaleme almıştır. Söz konusu iki mesele şunlardır: Eğer bir adam: “Evlendiğim her kadın boştur” derse bütün kadınları boşamaya niyet etmedikçe bu tek bir kadın için geçerlidir. Eğer: “Kendisini bana nikahlayan her kadın boştur” derse, bu bütün kadınları kapsar.² *el-Hulasa* ve diğer kitaplarda zikredildiği gibi, neden ilk örnekte boşanma sözü tek bir tek bir kadını kapsarken ikinci örnekte tüm kadınları kapsamış olur?

Remlî, bu meselede farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmiştir: Buna göre bazıları her iki durumda da boşamanın genel olduğu ve tüm kadınları kapsadığı görüşündedir. Bazıları her iki durumda da boşanmanın tüm kadınları kapsamadığını savunur. Bazıları ise, *el-Hulasa*'daki metnin zahirinin ifade ettiği gibi bir ayrıma gider ve birinci durumun tek bir kadının boşanmasına has olduğunu, ikinci durumun ise tüm kadınları kapsadığını söyler. Remlî, her grubun kendi görüşünü savunmak üzere getirdiği delilleri zikdedip tevcih ettikten sonra, bazı âlimlerin *el-Hulasa*'daki açıklamalarda gördükleri işkâle değinir. Şöyle ki bazı âlimler, *el-Hulasa* sahibinin bu iki durum arasında yaptığı ayırmadan, bu ayrımın birinci durumu özel, diğerini ise genel kılmak için yapıldığını anlamışlardır. Remlî ise *el-Hulasa* yazarı ve diğerleri tarafından zikredilen ayrımın, birini özelleştirme ve öbürünü genelleştirme anlamına gelmediğini, aksine bununla kastedilen şeyin her iki örnekteki genelleştirmenin sebebini beyan etmek olduğunu anlamıştır. Zira ona göre, her iki örnek de umum ifade eder; ikincisi bizzat

¹ *Risâle fî'l-vakfî'l-müseccel hel li'l-kâdî nakzuhu em lâ*, nr. 274757, vr. 267b.

² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, IV, 16.

lafzın kendisiyle umum ifade ederken, ilki örfün dikkate alınması yoluyla umum bildirir. Müellif, ayrıca örfün şahitliğinin kabul edilip edilmemesi konusunu da detaylandırmış ve asıl olarak bir lafzın örf tarafından genelleştirilmesi muhtemel olmadıkça, o kelimenin genelleştirilmesinde örfün şahitliğinin kabul edilmediğini belirtmiştir. İlk örnekteki lafız örf tarafından genelleştirilmeye muhtemel olduğu için, diğer durumda olduğu gibi genelleştirilir.

Sonuç olarak Remlî, iki durum arasındaki farkın: birinin genel ve öbürünün özel olmasından değil, her iki durumun genelliğinin sebebinden kaynaklandığı kanaatindedir. Buna göre söz konusu mesele, usulle ilgili bir mesele olup, bu üslupla ele alınmıştır. Keza müellif bu mesele için, bazı âlimlerin ortaya koyduğu ayrımın maksadını beyan ederken de usul kuralına başvurmuştur. Bununla birlikte bu mesele sonucu itibarıyla fikhî bir meseledir. Risalenin sonunda Remlî şunları söylemiştir: “Bununla da söz konusu olan işkâl çözülmüş ve ayırımdaki kapalılık açıklığa kavuşmuş oldu.”¹

Dolayısıyla meselenin konusu, *el-Hulasa* yazarının kastettiği ayrımın ne olduğunu, iki meselenin hükmünü ayırt etmek mi yoksa iki meseledeki genellemenin sebebi arasında ayrım yapmak mı olduğunu açıklığa kavuşturmadır. Zahirde bu iki meselenin hükmünde bir ayrım yapmak gibi görünmektedir, ancak gerçek şu ki ayrım, iki meselenin genelleştirilmesinin sebebini beyan etmek içindir. Remlî’nin de tercih ettiği ve usul ve fıkıh kitaplarından deliller getirdiği görüş budur.

E. Remlî’nin “*Risâle fî mes’eleti Zeydün bâ’e ‘akâren ‘alâ ennehû mülkühû sümme câ’e mâlikühû*” Risalesindeki Tercih

Âlimler bu meseleyi yetkisi bulunmayan kimsenin (*fuzûlî*) yaptığı satım akdi meselesinde ele almışlardır. Remlî’nin bu risaleyi yazmasının sebebi, müftü Salih b. Muhammed Timurtâşî’nin bu konudaki doğru görüşün açıklığa kavuşturulması talebine dayanmaktadır. Şöyle ki Timurtâşî, yetkisi olmadan başkası adına hukuki işlemde bulunan kimsenin yaptığı satım işleminin hükmü konusundaki râcih görüşten emin olmamış, bu işlemin geçerli, ancak adına iş yapılan kimsenin onayına mı bağlı bulunduğu yoksa bu işlemin geçersiz mi olduğunda kararsız kalmıştır. Onun bu tereddüdün sebebi, İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* adlı eserinde fuzûlînin kendi adına yaptığı satışın geçersiz bir satış olduğunu tespit

¹ Remlî, *Risâle fî racûlin kâle: Eyyü imra’atin etezvevciha fehiye tâlik*, nr. 274757, vr. 275b.

etmesine rağmen, *Cami'ü'l-Fusûleyn* yazarı Bedreddin Simâvî'nin, fuzûlînin satışının, ister kendi adına ister başkasına adına yapmış olsun, bu işlemin asıl mülk sahibi izin verene veya iptal edene kadar mevkuf olacağına dair görüşü *zâhirü'r-rivâyeye* atfetmesinden kaynaklanmaktadır. Remlî, bu meseledeki ihtilafın kaynağını, *el-Eşbâh* sahibinin benimsediği “Fuzûlînin satım işlemi, biri kendi adına satım yapmış olması olmak üzere üç farklı durumda hemen bâtıl olur” görüşünü *Bedâi'ü's-Sanâi'* sahibinden nakletmiş olması ve bunun *Cami'ü'l-Fusûleyn*'de yer alan *zâhirü'r-rivâyeden* olan görüşe aykırı olmasıyla açıklamıştır.

Kanaatimizce bu mesele, önceki âlimlerin kitaplardaki meseleleri ve bu meselelerdeki nakilleri tahkik ve tedkik faaliyetlerine gösterdikleri özeni ve kitaplardan neyin benimsenip neyin benimsenmediğini gösteren önemli önemli konulardan biridir. Bu nedenle Remlî'nin dayandığı kaynakları araştırmanın, onun fıkıh metodolojisini ortaya çıkarmada önemli konulardan biri olduğu söylenebilir. Biz de bu araştırmanın önceki kısımlarında, müellifin dayandığı kitapları detaylı bir şekilde inceleyen bir başlık ayırmıştık. Bunun faydası da, metodolojisi incelenecek olan âlimin akıl yürütme biçimi ve metodolojisi hakkında net bir fikir elde etmektir.

Bu meselede âlimlerin delillerini zikrettikten sonra, Remlî'nin tercih ettiği görüş, fuzûlînin satışının, ister umumi bir işlem olsun isterse kendi adına yapılan bir işlem olsun, her halükârda mevkuf olduğudur. Bu tercih, İbn Nüceym'ın kendi görüşünü dayandırdığı kitapların, Hanefî mezhebinde *zâhirü'r-rivâye*'ye dayalı görüşün nakledilmesinde kullanılan muteber kitaplar arasında sayılmamasına dayanmaktadır.

F. Remlî'nin Risâle fî mehri'l misl ve zevâcü'l-hünsâ Risalesindeki Tercihi

Mehr-i misil meselesi:

Remlî'nin, yine Hanefî âlimi Salih b. Muhammed Timurtâşî'nin talebi üzerine kaleme aldığı bu risale, kendisi için mehir tayin edilmemiş bir kadının mehri, nikâh akdi bağlanmasıyla mı vacip olur yoksa sadece zifafla veya kocanın ölümü halinde mi vacip olur? meselesine dairdir. Önceden kararlaştırılmış bir mehir olmadığı durumunda kadınlara ödenen mehir ile ilgili âlimlerin görüşlerine yer veren Remlî'nin anlattıklarını özetlemek gerekirse, kısaca şu dört durum söz konusudur:

Birincisi: Eđer koca, karısı için bir mehir belirlemeden nikâh kıymışsa, geçerli bir nikâh akdi ile kadın benzer şart ve konumdaki kadınlara ödenen miktar mehir almalıdır. Hanefiler arasında tercih edilen görüş budur. Buna göre kadın, nikahı kıyılır kıyılmaz kocasından mehr-i misil talep edebilir. Remlî, Hanefilerin Şafii ve Maliki âlimlerin bu konuda kendilerine muhalefet ettiklerini ve nikahın kıyılmasından sonra zifaf durumunun gerçekleşmesi halinde kadının mehre hak kazanacağı görüşünde olduklarını belirttiklerini söyler.

İkincisi: Eđer koca kadına mehir belirlemez ve nikâhtan sonra ve gerdeğe girmeden önce onu boşarsa, görüş birliğiyle kadın mehre hak kazanamaz; fakat kendisine mehir tayin edilen kadın bu durumda mehrin yarısına hak kazanır.

Üçüncü: Koca, kadın için bir mehir belirlemez, nikâh kıyılır ve zifaf gerçekleşirse, bu durumda kadına mehri- misil ödenmesi gerekir ve âlimlerin ittifakına göre kadın bunu talep etme hakkına sahiptir.

Dördüncüsü: Kocanın, kadın için mehir tayin etmediği ve nikahın kıyılmasından sonra zifaf durumu gerçekleşmeden ölmesi halinde kadının mehir hak edip etmediği alimler arasında ihtilaflıdır. Hanefilere göre koca mehir belirlemeden ölürse kadın mehr-i misil hak eder. Hanefiler, Şafii ve Maliki âlimlerin kocanın, mehir belirlemeden ve zifaf durumu gerçekleşmeden ölmesi halinde kadının mehre hak kazanamayacağı görüşünde olduklarını söylerler. Buna göre, yukarıdaki iki durumda fakihler ittifak halinde iken, diğer iki durumda Hanefi âlimler Şafii ve Maliki âlimlerin kendilerine muhalefet ettiklerini bildirirler.

Hayreddin er-Remlî ise bu rivayetleri reddederek, mehir belirlenmemiş bir kadın için mehr-i mislin vacip olduğu hususunda mezheplerin görüş birliği içinde bulunduğunu, bu mehrin vacip olmasının dayanağının ise geçerli akit olduğunu, ancak Hanefi âlimlerin bunu doğrudan akdin mucebine dayanarak, Hanefi olmayan âlimlerin ise akde dayanmakla birlikte, bunun mutlaka ödenmesi gereken bir borca dönüşmesi için, borcu müekked hale getiren zifaf veya ölüm durumunu da göz önünde bulundurarak tespit ettiklerini vurgulamaktadır. Meseledeki anlaşmazlığın sebebine gelince kararlaştırılmayan mehir, akdin bağlanmasıyla vacip olursa da zifaf gerçekleşmeden boşanma durumunda düşebilir. Bu durumu, mehr-i misil meselesinde asıl olarak kabul edenler, mehri zifaf veya ölüm durumuna bağlı kılmışlardır. Bu

meseleyi, mehir meselesi için bir asıl olarak değil de salt bir durum olarak görenler ise, misil mehri ve bunu talep etme hakkını akde bağlı kılmakta ve mehr-i mislin ancak zifaf veya ölümle kesin tahakkuk ettiğini düşünmektedir.

Remlî'ye göre, Hanefî âlimlerin, Şafîî ve Mâlikîler'den mehrin zifaf veya ölüm durumunda ödenmesi gerektiği görüşünü nakletmeleri gerçekte Şafîî ve Maliki âlimlerin muradına mutabık değildir. Ona göre Hanefiler bununla kendi mezhepleri ile Şafîî ve Mâlikî mezhepleri arasındaki ihtilafı ortaya koymak istemişlerdir. Remlî'nin Hanefî olmayan âlimlerin görüşlerini kendi muteber kitaplarında takip etme yaklaşımı ve meseleyi bu şekilde görüşleri uzlaştırma yoluyla tahrir etmesi, meselelerin derinlemesine tedkik edilmeden yüzeysel bir şekilde ele alınmasıyla ortaya çıkan varsayımsal ve lafzî ihtilaftan kurtulma girişimidir.

Zevâcî'l-hünsâ meselesi:

Bir önceki meselenin fer'î olarak Salih et-Timurtâşî tarafından sorulan bu mesele, iki hünsâ çocuğun küçükken babaları tarafından evlendirilmesi ve büyüdüklerinde erkek olanın kadın, kadın olanın da erkek çıkması halinde, bu nikahın bâtil mı, mevkûf mu, sahih mi sayılacağı hususundadır. Remlî, mezhepteki muteber kitaplardan nakilde bulunduktan sonra, hünsâların durumu belli olduktan sonra söz konusu evliliğin sahih olduğu, belli olmadan önce ise bu evliliğin mevkûf sayıldığı, sahih veya fâsid hükmünün verilemeyeceği görüşünü tercih eder.

G. Remlî'nin Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'anî'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate Risalesindeki Tercih

Bu risale de Remlî'nin Salih et-Timurtâşî'nin isteği üzerine yazdığı risalelerden biridir. Risale, belirli bir zamanla sınırlanmış bir işi yapmak üzere boşanmaya yemin eden ve belirtilen tarih geldiğinde yemin ettiği şeyi yerine getiremeyen kişinin boşanmasının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ve bu yeminin yemin sayılıp sayılmayacağı sorusuyla ilgilidir.

Remlî, bu meseleye ilişkin cevabını *el-Kunye* ve diğer kitaplarda yer alan ve böyle bir durumda yeminin geçersiz olduğunu beyan eden ifadelerle dayanarak sunmuş, akabinde de fakihlerin kendi kitaplarında zikrettikleri bu meseleye ilişkin bazı örneklerle cevabını detaylandırmıştır. Müellif, meseleyi mutlak bir şekilde ele almayıp bir ayırıma gitmek suretiyle cevap vermiştir. Şöyle ki o, yemin edenin yeminini yerine getirememesinin borcunu kapatacak

bir mülkiyete sahip olmamasından kaynaklandığı acziyet hali ile harici bir sebepten kaynaklanan acziyet hali arasında ayırım yapmayı tercih etmiştir. Remlî'nin belirttiğine göre, *el-Kunye*'de yemin edenin borucunu yerine yetireceği bir meblağa sahip olmaması hali değil, acizliğin sebebinin harici olması durumunda yeminin geçersiz olacağına hükmedilmiştir.

Remlî, daha sonra Salih Timurtâşî'nin konuyla ilgili olarak aktardığı tüm nakillere ayrıntılı olarak cevap vererek bu konudaki râcih hükmün acziyetin niteliğine bağlı olduğunu vurgular. Ona göre yemin eden kişi yeminini yerine getiremeyecek durumdaysa yeminini geçersiz sayılmaz çünkü yeminini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu şeyi hediye, bağış vb. yollarla elde edebilir. Fakat yemin eden kişinin yeminini tek başına yerine getiremeyecek duruma düşmesi için başkası onun yerine edimde bulunursa ve ayrıca hak sahibi zaman dolmadan önce borcu ibra ederek düşürürse, bu durumda kişinin kendisi yeminini yerine getirmekten âciz olur, çünkü bu ibra ile yeminini tek başına yerine getiremeyecek duruma düşer. Bu nedenle Remlî'ye göre bu meselede, yemin eden kişi yeminini yerine getirmekten aciz kalırsa, acziyeti yeminini yerine getirmesini sağlayan şeyin yokluğundan kaynaklandığı sürece yeminini bozmuş sayılır. Ancak, yeminini yerine getirememesinin nedeni, hak sahibinin borcunu ibra etmesi veya dışarıdan birinin borcunu kapatması gibi harici bir durumdan kaynaklanıyorsa, bu durumlarda yemin eden kişi yeminini bozmuş sayılmaz. Remlî bu görüşüyle Salih Timurtâşî'nin tercih ettiği görüşe muhalefet etmiş olur.

H. Remlî'nin *Risâle fî yefîmetin vasıyyühâ 'ammuhâ* Risalesindeki Tercihi

Remlî'nin bu risalesi, Şerefeddin el-Gazzî tarafından cevaplanan bir soruya ve Kudüs Kadısı Muhammed b. Seyyid Mahmud'un bu cevaba itirazına dayanmaktadır. Remlî, bu meselede doğru olan görüşü açıklığa kavuşturmak adına, Gazzî'nin cevabındaki ve Kudüs kadısının itirazındaki doğru noktaları beyan edip, her ikisinin cevabındaki doğru olmayan yönleri ve meseleyle ilgili olan ve olmayan hususları ayrıntılı olarak izah etmiştir:

1- Şeyh Şerefeddin'in tazminin (damân) gerekmediğine hükmettiği ve Kudüs kadısının tazminin vacip olduğu itirazında bulunduğu vasînin vesayet altındaki kimsenin (mûsâ aleyh) malî durumunu açıklamadan vefat etmesi durumuna ilişkin Remlî'nin tercih ettiği görüşe göre, vasînin elinde bulunan küçüğe ait malı harcadığını ikrar etmesi halinde damân gerekir. Fakat bu durumda damânın gerekli olması vasînin gâsıb olmasını gerektirmez. Çünkü damân, sadece gasp halinde değil, malı harcamak gibi başka sebeplerle de gerekir.

2- Birinci vasînin ikrar ettiği mala dair ikinci vasînin iddiasının geçerliliğine gelince, Şeyh Şerefeddin iddianın geçerli olmadığına hükmederken, Kudüs Kadısı buna yaptığı itirazda, iddianın bizzat ikrara dayanması durumunda geçerli olmadığına, ancak davalının bu malın daha önce zimmetinde bulunduğunu ikrar ettiğine dair beyyine getirmesi halinde iddianın geçerli olduğuna hükmetmiştir. Hayreddin er-Remlî, bizzat ikrara dayalı mal iddiası talebi ile ikrarın ispatına dayalı mal iddiası talebi arasında ayırım yapma konusunda Kudüs Kadısı ile aynı fikirde olup, ikrarın ispatına dayalı mal iddiasının geçerli olduğu görüşünü tercih etmiş ve Şeyh Şerefeddin tarafından kendi tercihine yapılan itirazına cevap vermiştir.

3- Küçüğün hazır bulunup bulunmamasına gelince, Şeyh Şerefeddin küçüğün hazır bulunmasının vacip olduğunu ve hazır bulunmamasının davanın ve hüccetin geçersizliğine yol açacağı görüşünü tercih etmiştir. Kudüs Kadısı, meselenin ihtilafı olduğu ve hâkimin görüşünün bu ihtilafı ortadan kaldıracağı itirazında bulunmuştur.

Remlî ise, küçüğün hazır bulunmasının gerekli olduğu bir meselede alimlerin mahdarın (mahkeme tutanağı) sahih olduğu yönündeki görüşüne dayanarak küçüğün hazır bulunmadığı durumda mahdarın sahih olduğu görüşünü tercih etmiştir. Küçüğün hazır bulunmasının gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf edilen bir meselede nasıl olur da dava ve mahdar geçerli olmaz?

4- Vesayet için belirlenen *vasî-i muhtar*ın kabul edilmesi hususuna gelince, Kudüs Kadısı Şeyh Şerefeddin'in fetvasının bu konudaki görüşünü açıklamadığı gerekçesiyle ona itiraz etmiştir. Remlî'ye göre, Şeyh Şerefüddîn'in fetvasına yapılan itiraza bu meselenin karıştırılması yerinde olmamıştır. Zira asıl olan sukûk, şer'î hüccetler, dâvâlar ve benzeri konularda şartların sağlanmasıdır. Buna göre, davadaki prosedürün sahih olduğu varsayımına dayanarak bu kısma –yani vesayet için belirlenen *vasî-i muhtar*ın kabul edilmemesi - cevap vermemek sahihtir.

5- Remlî'ye göre, ölen kişi tarafından belirlenen vasî varken ve bu vasî uzun bir süre için gaip değilse, kadı tarafından tayin edilen vasî tarafından yapılan dâvâ sahih olmaz.

Anlaşıldığı kadarıyla bu meselede Remlî, sorunun müftünün söyleyeceklerini yönlendirecek bir şey ihtiva etmesi halinde, müftünün bu kısma bakmaması gerektiğini beyan ederek şu ifadeleri kullanmıştır:

“Soru ve cevapta vasînin mûsâ aleyhin malî durumunu açıklamadan ölümünden bahsedilmesi şaşırtıcıdır. Biz burada davânın kabul etmesinin doğruluğunu mu vasînin mûsâ aleyhin malî durumunu açıklamadan vefat etmesi halinde damânın gerekli olup olmadığını mı ele almaktayız!”¹

Ayrıca Remlî, müftünün fetva isteyen kişinin bahsettiği konuların sınırlarına bağlı kalması, soruyla çelişen ya da soruda bahsedilmeyen konuları fetvaya dahil etmemesi gerektiğine vurgu yaparak risalenin sonunda şunu söylemiştir:

“O (müftü), bu konuya soruda değinmediği için cevapta da değinmiyor.”²

I. Remlî’nin *Risâle fî hüccetin şer’iyye* Risalesindeki Tercihi

Bu risalenin telif sebebi, Şerefeddin el-Gazzî’ye şer’î bir hüccet sunulması ve onun bunun geçerli olduğunu ve sahih olduğunu söylemesi ve bu görüşünü fıkıh kitaplarından yaptığı nakillerle gerekçelendirmesidir. Remlî, Şerefeddin’e muhalefet ederek, onun görüşünü çürütmüş ve getirdiği nakillerin söz konusu meseleyle ilgili olmadığını göstermiştir. Buna göre Remlî’nin bu konudaki tercihi, risâlede yer alan şer’î hüccetin sahih olmadığı yönündedir. Şeyh Şerefeddin bu tercihte, Remlî’nin belirttiği gibi şer’î hüccetin geçersiz olduğu ve buna dayanan hükmün batıl olduğun değil, hâkimlerin hükümlerini tashih etmeye ve kadıların hükümlerini mümkün olduğunca doğru ve sağlam hale getirmeye dayanır.

Risalenin sonunda müellif bu konudaki görüşünü vurgulamak için şöyle demiştir:

“Onun söylediği ve fetva verdiği şeyin geçerliliği hakkında istidlal ettiği her şeyde, en ufak bir tefekküre sahip olan kimseden gizlenmeyen açık bir husus vardır. O da, fûrû konularından istidlâl ettiği nakille delil getirdiği konunun arasında yer yüzü ile gök yüzü arasındaki boşluk kadar bir fark bulunmasıdır. Biz bunu haşiyeye yapılan [şerhte] tek tek beyan ettik. Düşünün ve adil olun, doğruluktan ayrılmayın ve sapmayın. Allah'a andolsun ki, Allah katında kutsallığı kendi kanı kadar kutsal olan başka bir yanılmaz kişinin malından kendisine ait olmayanı almayı gerektiren böyle bir maddeye aldanmamak ve onu taklit etmemektir. Yüce Allah söylediklerime şahit olsun.”³

¹ Remlî, *Risâle fî yetîmetin Vasiyyühâ ‘Ammuhâ*, nr. 274757, vr. 286a.

² Remlî, *Risâle fî yetîmetin Vasiyyühâ ‘Ammuhâ*, nr. 274757, vr. 286b.

³ Remlî, *Risâle fî Hüccetin Şer’iyye*, nr. 274757, vr. 293a.

J. Remlî'nin Risâle fî beyâni'l-istisnâ fî kavlihî Te'alâ "Lev kâne fîhimâ ..."

Risalesindeki Tercihî

Bu risâlede Remlî, Salih et-Timurtâşî'nin kendisinden *el-Înâye fî şerhi'n-Nukâye* kitabını tekrardan yazmasını istediğini zikretmiştir. Bu risâle ayrıca ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de kesinlikle bozulup gitmişti." (Enbiya 21/22) ayetindeki lafza-i celâl'in merfu okunmasına dair bir soruya verilen cevabı da ihtiva etmektedir. Remlî de bu soruya yanıt olarak, bir taraftan söz konusu kitabı yazmasının gecikme sebebini, diğer taraftan da Şehy Salih'in Sadrüşşerîa'nın metnine yazdığı *el-Înâye* adlı bu şerhinde kıymetli bilgiler bulduğunu zikretmiştir.

Enbiya suresinin *Lev kâne fîhimâ âlihethun illa(A)llâhu lefesedetâ* ayetindeki lafza-i celâl'in (Allah kelimesinin) merfu okunmasının sebebini Remlî şu şekilde açıklamıştır: Ayetin başındaki "lev" harfî "in" anlamına ve "illâ" harfî ise bu ayette "gayr" kelimesi anlamına gelmektedir. Buna göre "illa" harfinden sonra gelen şey ref konumunda olup kendisinden önce gelen şey ile vasıflandırılmıştır. Bu mahalde "illa" istisna anlamında olursa, mana fasit olur. İstisna konumunda mana şöyle olur: *Gökte ve yerde başka tanrılar olsaydı, ancak Allah olmasaydı, ikisi de kesinlikle bozulup gitmişti*. Yani, bundan Allah onlarla beraber bulunduğundan fesad bulmadılar" demek gibi bir fasid mana anlaşılır. Böylece Remlî, Müberred'in söylediği "illâ, nefy-i mutlak içindir" sözünü reddederek, Sibeveyh'i ve tefsir ve dil âlimlerinin cumhurunun ileri sürdüğü "illâ" harfinin bu mahalde istisna manasının imkânsız olup "gayr" kelimesi konumunda kullanıldığı görüşünü benimsemiştir.

K. Remlî'nin Risâle fî'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir

Risâlesindeki Tercihî

Bu, Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin "kafir olayım diye yeminin hükmü" konusunda bir soru ve cevabı içeren ve meseleye dair Remlî'den âlimlerin görüşlerini ve kavillerini açıklığa kavuşturması istediği bir risaledir. Sorunun muhtevası şöyledir: Eğer bir kimse; "şöyle bir fiil işlersem kafir olayım" dese ve o fiili işlediğinde küfrün lazım olacağına inanarak ve bu söz ile kendisini o fiili işlemekten alıkoymayı kastederse, bu sözü söyleyen kişinin küfre düşmeden bu fiili işlemesinin bir yolu var mıdır? Cevap olarak fiili işlediği anda küfrün gerçekleştiğinin kesin olduğu, dolayısıyla kâfir olmadan bu fiili işlemesinin bir yolunun olmadığı söylenir.

Yahya Efendi, Kâdîhan'dan bu sözü söyleyen kişinin “gelecekte şart olarak ileri sürmüş olduğu şeyi uygulasa kâfir olur” bir cümle nakleder, buna dayanarak bu kişinin kâfir olmayacağına dair şu üç duruma yer vermiştir: 1- Eğer bu sözü söyleyen kişi, sözünün yemin olduğunu öğrendikten sonra fiili işlerse, fiili işlememesini küfre veya kâfir olduğu sonucuna bağlarsa dinden çıkmaz; 2- Önceki sözünü unutarak fiili işlerse kâfir olmaz; 3- Eğer fiili işler ve küfre rıza olmadığını gösterirse kâfir olmaz.

Remlî'nin bu konudaki tercihinin gelince, ona göre bu sözü söyleyen kişi, söylediği sözün yemin olduğunu biliyorsa ve küfre rıza göstermiyorsa kâfir olmaz. Alimlerin, bu sözü söyleyen kişinin, sözünün yemin olduğunu bilmesi veya küfre rıza göstermemesi durumunda kâfir olmayacağına delalet eden sözlerini naklettikten sonra şöyle söyler:

“Bu nakillerden şunları öğreniyoruz: Yemin eden kimsenin kâfir olması en sahih görüşe göre bunu bilip bilmemesine bağlıdır. Çünkü cahil bir kimse, küfrün ancak yeminini bozduğu takdirde gerekli olduğunu bilir. Ya da bu sözü söyleyen kişi, bu sözün geçmiş bir iş için söylenen veya gelecekteki bir işe bağlayarak söylenen, kefareti gerektirmeyen kasten yalan yere yapılan yemin (gamûs yemini) olduğunu ve bu söz ile kâfir olacağına bilir ve buna inanırsa, bu fiili küfür alameti yapar ve ondan kaçınması gerektiğine inanır. Eğer bu fiili, kâfir olacağını bile bile gerçekleştirmeye kalkarsa, küfre razı olduğu anlamına gelir, küfre rıza göstermek de küfürdür... [Sorulan soruyla ilgili]durumda yemin eden kimse küfrün fiili yapmakla gerekli olduğuna inanmaktadır. Eğer bunu küfür olduğuna inanarak yaparsa, küfre rıza göstermiş olur.”¹

Remlî, daha sonra Yahya Efendi'nin bahsettiği ikinci mutlak olmadığını açıklamıştır. Çünkü unutmak tek başına küfrü engelleyen bir şey değildir. Bu nedenle şöyle demiştir: “Küfrün sırf unutmaya dayanmadığı açıktır. Çünkü gerçek fiil, şart tahakkuk ettiği için nisyan sebebiyle yok olmaz. Aksine şöyle denilir: Bu sözü söyleyen kişi, yemin ettiği sırada bunun yemin olarak söylendiğini biliyorsa, unutarak yaparsa yemin kefareti öder. Öyle olduğunu bilmiyor ve gelecekte şartı yerini getirmekle küfre gireceğine inanıyorsa, bu durumda küfrüne hükmedilemez. Zira onun küfrü, kâfir olacağına inanarak o fiili yapması şartına bağlıdır. Unutması halinde ise küfre gireceğine inanmadan fiili işlemiş olur.”²

Müellif, tekfire yol açacak tüm meselelerde, bir Müslümanın, Müslüman bir kişinin küfrünü açıkça gerektiren bir şey göstermedikçe, onun küfrüne hükmetme konusunda ihtiyatlı

¹ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb 'an mes'eleli men kâle "in fa'eltü kezâ fe-hüve kâfir"*, nr. 274757, vr. 302a.

² Remlî, *Risâle fi'l-cevâb 'an mes'eleli men kâle "in fa'eltü kezâ fe-hüve kâfir"*, nr. 274757, vr. 302a.

olması gerektiğini tercih etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Remlî, Yahya Efendî'nin kendisine cevap olarak gönderdiği ve onun nakillerle yetinmeyip âlimlerin kavillerini daha fazla incelemesini talep ettiği risâleye cevap yazmadan vefat etmiştir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAYREDDİN ER-REMLÎ'NİN RİSALELERİNİN TAHKİKİ

I. Giriş/İnceleme

Bu bölümde, Remlî'nin önceki bölümlerdeki incelemeye ve tahkik çalışmasına konu edilen risalelerinin yazma nüshaları tanıtılacak ve tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilecektir. Buna göre bu bölümde şu iki başlık yer almaktadır:

A. Risalelerin kendisinin tanıtıldığı bu kısımda, risalelerin orijinal adının ve müellife aidiyetinin tespiti yapılacak ve ilmî öneminden bahsedilecektir.

B. Bu kısımda tahkik işleminde takip edilen yöntem hakkında bilgi verilecek, tahkik çalışmasında esas alınan nüshaların tanıtımı yapılacak ve nüsha fotoğrafı örneklerine yer verilecektir.

A. Risalelerin Başlıkları, Müellife Aidiyeti ve İlmî Değeri

1. Risalelerin Başlıklarının Tespiti

Elimizdeki risalelerin tümünün başlıkları, bulunduğu mecmuanın içinde tek tek yazılmıştır. Şöyle ki, tahkikli metinde de gösterileceği gibi, her risalenin başında o risalenin başlığı yer almaktadır. Ayrıca bu risalelerin adları, Remlî'nin İbn Nüceym'in eseri üzerine yazdığı *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı hâşiyenin başında da zikredilmiştir. Remlî'nin oğlu Necmeddin mezkûr hâşiyenin başında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ey okuyucu! Bu hâşiye şeyhimiz olan babamın telif ettiklerinin sadece küçük bir kısmıdır. Zira onun *el-Bahrü'r-râ'ik*, *Minehü'l-gaffâr*, (...) kitaplarına hâşiyeleri vardır. (...) onun bahsi geçen tüm hâşiyelerini derlediğimde, yarım kesilmiş olan, yirmi beş satırlık bir sayfada, her sayfası orta derecede bir el yazısıyla yazılmış 150'yi aşkın fasikül (kürrâse) çıkmıştır. Bunlar dışında başka risaleleri de vardır. [Bunlardan şunlar zikredilebilir]: (1) *Risale fî kavlihi Teâlâ*: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (Enfal: 17); (2) *Risâletü'l-fevzi ve'l-gunm fî mes'eleli 'ş-şeref mine'l-üm* olarak adlandırdığı bir risale; (3) *Risâle fî'l-vakfi'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu em lâ*; (4) *Risâle fî mes'eleli* “Eyyü imra'atin etezvevecühâ fehiye tâlik” ve “Eyyü imra'atin zevvecet nefsehâ minni fehiye tâlik.” Bu meseleyi *Minehü'l-gaffâr* müellifinin oğlu rahmetli Şeyh Salih ona (Remlî'ye) sormuştur; yine aynı kişinin (Şeyh Salih) ona (Remlî'ye) sorduğu (5) *Risâle fî mes'eleli Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*; yine aynı kişinin ona

sorduğu (6) *Risale fî mes'eleti* “İzâ tezevvece racülün binti Zeydün ve lem yüsemmi lehe mehran hel lehû mutâlebetuhû bi-mehri'l-misl ev yukâlu lehâ ısbirî hattâ yeta'ahe ev temûte”; yine aynı kişinin ona sorduğu (7) *Risale fî Zeydün lehû hünsâ ve Bekir lehû hünsâ ve hüma sağırâni*, zevvece Zeydün hünsâhü's-sağıre min hünsâ Bekrin, felemmâ kebîrâ fe izâ ez-zevcû imra'atün ve'z-zevcetü racülün; (8) *Risale fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*, Saltanat-ı Aliyye'nin müftüsü merhum Şeyhülislam Yahyâ Efendi'nin ona sorduğu (9) *Risâle fî'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* meselesinin cevabına dair bir risale ve (10) onun (Remlî'nin) *Meslekü'l-insâf fîmâ tebi'a es-Sübkiyyü el-Hassâf* olarak adlandırdığı bir risale.”¹

Remlî'nin oğlu Necmeddin'in zikrettiği bu on risaleden *Risale fî kavlihi Teâlâ*: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (Enfal 17) adlı risaleye ulaşamadık. Aynı mecmuanın içinde Necmeddin'in verdiği risale listesinde yer almayan iki risale daha tespit ettik.

Bunlar:

1. Şeyhülislâm Şerefüddin el-Gazzî'ye sunulan ve hem Gazzî'nin hem de Remlî'nin yazdıklarını ihtiva eden şer'î hüccete dair *Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'iyye* adlı risale.
2. Remlî'nin Salih el-Gazzî'nin *Şerhü'l-Înâye 'ale'l-Vikâye* adlı eseri üzerine yazdığı bir risâle.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu risâle, Enbiyâ suresinin 22. ayetindeki ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ اللَّهِ فَسَدَّتَا﴾ “illâ” harfinden sonraki lafza-i Celal'in merfu okunması halinde nasıl bir anlam ortaya çıkacağına dair ayrıntılı bir incelemeyi ihtiva etmektedir. Her iki risale de, Remlî'ye ait risale ve haşiyelerinin toplandığı mecmuada yer aldığı için, çalışmamızda bunlar da dikkate alınmış ve tahkik edilmiştir.

Remlî'nin *Risâletü Meslekü'l-insâf*, *Risâletü'l-fevzi* ve *'l-günm* ve *Risâle fî'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* gibi bazı risalelerinin isimleri, ayrıca öğrencisi Cinî'nin kaleme aldığı hocasının biyografisinde de geçmektedir.² Yine risalelerin isimleri,

¹ Remlî, *Nüzhetü'n-nevâzır 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir* içinde, IV, 348.

² Cinîni, *Tercümetü's-Şeyh Hayreddin er-Remlî*, vr. 36a.

müellifin bazı mektuplarını ve icazetlerini içeren divanında yer aldığı gibi,¹ Remlî'nin oğlu Necmeddin tarafından derlenen haşiye ve risalelerini muhtevî mecmuasından başka bir mecmuada da zikredilmiştir.²

2. Risalelerin Müellife Aidiyeti

Yukarıda ismi geçen *Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil* içinde yer alan risalelerin Remlî'ye aidiyeti konusunda hiçbir şüphe yoktur. Remlî'nin kendisi de bu risalelerin bazılarını kendi haşiyelerinde ve *el-Fetava el-Hayriyye* adlı eserinde zikretmiştir. Nitekim *el-Fetava el-Hayriyye*'nin bir yerinde “Bu konuda bizim *el-Fevzü ve 'l-ğunm fî mes'eleti 'ş-şeref mine 'l-üm* adlı bir risalemiz var. Bu konuda daha fazla bilgi isteyenler bu risaleye başvursunlar” diyerek ilgili risalesine gönderme yapmıştır.³ Yine bu eserin başka bir yerinde, “*el-Bahr* eserinde, ‘eğer kadıya başvurursa, kadı onu yeminini yerine getirmeye zorlayamaz. Bizim Şeyh Muhammed’in risalesini tamamlamak için ona ek olarak yazdığımız bir eserimiz (*Tetimme*) vardır. Orada, bu konuda tatmin edici bahisler vardır”⁴ söyleyerek *Mes'eletü metâ 'aceze 'l-hâlifü 'ani 'l-birri ve 'l-yemînü mu'akkate* adlı risalesine gönderme yapmıştır. Remlî bu eserde ayrıca “Bu mesele hakkında belki de benzeri olmayan bir risale yazmıştım” demek suretiyle *Risale fî yetîmetin vasiyyühâ 'ammuhâ* risalesine de atıf yapmıştır.⁵

Meslekü 'l-insâf risalesinin müellifine aidiyeti konusunda, risalenin kendisinde, “Bizim bu [risalede] el-Ezher camiinde çalışırken büyük çabalarımız var idi. Ayrıca orada *el-Eşbâh* eserine bir yazımız vardır” şeklinde ifade geçmektedir.⁶ Gerçekten de *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir* eserine yazdığı *Nüzhetü 'n-nevâzır* isimli haşiyesinde söz konusu risaledeki aynı bahisler ele alınmıştır.⁷

¹ Remlî, *Dîvânü Hayreddin er-Remlî*, 74b vd.

² Bunlar nüsha tanıtımı başlığı altında ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

³ Remlî, *el-Fetâva 'l-Hayriyye li-nef'i 'l-beriyye*, I, 236.

⁴ Remlî, *el-Fetâva 'l-Hayriyye li-nef'i 'l-beriyye*, I, 93.

⁵ Remlî, *el-Fetâva 'l-Hayriyye li-nef'i 'l-beriyye*, II, 997.

⁶ Remlî, *Meslekü 'l-insâf*, nr. 274757, vr. 245b.

⁷ Remlî, *Nüzhetü 'n-nevâzır*, IV, 364.

Risâle fî mes'eleti Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû isimli risalesinin aidiyetine gelince, müellif bu risalede şu ifadeleri kullanmıştır: "... Çünkü bu meselede, daha önce sizin karşılaştıklarınızla biz de karşılaştık. Onun hakkında da *el-Bahr*, *el-Eşbâh* ve babamız rahmetli şeyhülislamın şerhine bir yazı yazdık. Tüm bu yazdıklarımızın mercii *el-Bedâ'i*'de belirtilenlerin zayıf olduğunu ortaya koymaktır".¹ Ayrıca, Remlî'nin daha önceki haşiyelerinde ele aldığı konuları, sonradan yazmış olduğu bu risalede de zikredilmiştir.²

Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate adlı risalesinin müellife aidiyetini ispatlayan husus, risalenin sonunda, "*el-Bahr*" üzerine yazdığımız haşiyemizde, yeminler ve ta'lik konularında bir şeyler yazdık, oraya başvurulsun. Keza *el-Vehbaniyye* şerhi üzerine de aynı şey yaptık"³ demek suretiyle bu risalede yaptığı tercihleri hem *el-Bahrü'r-râ'ik* üzerine yazdığı haşiyede hem de *Şerhü'l-Vehbaniyye* üzerine yazdığında zikrettiğini açıklamasıdır. Remlî'nin *el-Bahrü'r-râ'ik* haşiyesindeki ilgili kısım bu risalesinde takip ettiği üslubuyla uygunluk arz etmektedir.⁴ Dolayısıyla müellifin bu risalesinin içeriği ile haşiyelerinin içeriğinin birbiriyle uyumlu olması, bu risalenin müellife aidiyetini pekiştirmektedir.

Remlî'nin *Risâle fî racülin kâle*: "*Eyyü imra'atin etezevvecüha fehiye tâlik*" risalesinin aidiyetini ispatlayan husus ise bu risaledeki tercihlerinin *Muzhirü'l-hakâiki'l-haşiyye mine'l-Bahrü'r-râ'ik* haşiyesinde de zikredilmesidir.⁵

3. Risalelerin İlmî Değeri

Hayreddin er-Remlî'nin risalelerinin ilmî değeriyle ilgili şunları vurgulayabiliriz:

- *Risalelerin incelediği konuların ehemmiyeti*: Remlî, bu risalelerde hem fıkıh hem de akaid, fıkıh usulü gibi diğer şer'î ilimleri ve Arap dilini ilgilendiren çeşitli konuları ele almıştır.

¹ Remlî, *Risâle fî mes'eleti Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû*, nr. 274757, vr. 276b.

² Remlî, *Muzhirü'l-hakâiki'l-haşiyye mine'l-Bahrü'r-râ'ik*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 343, vr. 160b; a.mlf., *Hâşiye Nüzheti'n-nevâzir*, IV, 391; a.mlf., *Hâşiye Netâici'l-efkâr alâ Minehi'l-Gaffâr*, Murâd Molla Ktp., vr. 50a.

³ Remlî, *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*, nr. 274757, vr. 284a.

⁴ Remlî, *Muzhirü'l-hakâiki'l-haşiyye*, Kılıç Ali Paşa, nr. 343, vr. 88a.

⁵ Remlî, *Muzhirü'l-hakâiki'l-haşiyye*, Kılıç Ali Paşa, nr. 343, vr. 87b.

- *İlmi üslubu*: Bu, risalelerinden hareketle Remlî'nin metodunu genişçe incelediğimiz konudur. Remlî, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* risalesinde olduğu gibi, risalelerinin bazılarında çokça iktibasta bulunurken, *Risâletü'l-Hücceti's-şer'iyye* isimli risalesinde yaptığı gibi bazılarında da tenkit üslubunu ön plana çıkarmıştır. Diğer risalelerde ise de bu üslupların her ikisini kullanarak mezhebin temel kaynaklarından ve diğer kaynaklardan çok sayıda atıfta bulunup kendi görüşüne aykırı olan görüşleri tenkit etmiştir.

- *Risalelerin çoğunun Osmanlı şeyhülişlâmı Minkârîzâde Yahyâ Efendi ile Hanefî fıkıh âlimlerinden Salih et-Timurtâşî ve Sirâc el-Meşrikî gibi zatların gönderdiği sorulara Remlî'nin verdiği cevaplardan oluşması*: Bu durum hem müellifin fıkıh ve fetva konularındaki konumunu hem de elimizdeki risalelerin ehemmiyetini göstermektedir. Zira risalelerin, böyle alimlerin bilgi istemesi üzerine yazılması, incelenen meselelerin ehemmiyetini ve güncelliğini göstermektedir. Büyük alimlerin kolay anlaşılabilir olan meseleleri sormayacağı aşîkârdır. Onların sorduğu sorular, cevapları fıkıh kaynaklarının derinliklerine dalmayı gerektiren meselelerdir.

- *Büyük alimlerin kendi fikhî araştırma ve çalışmalarında Remlî'nin risalelerine dayanmış olması*: Bu durum, ya Remlî'nin tercihlerini benimsemek veyahut muhalefet etmek şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim bu risalelerin ilmî değeri yüksek olmasaydı bu seviyedeki âlimler, ona atıfta bulunmaz, onu tenkit bile etmezdi. Mesela, Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden İbn Âbidîn, kendi risalelerinde ve haşiyelerinde ağırlıklı olarak Remlî'nin eserlerine dayanarak,¹ birçok konuda onun görüşlerini teyit ettiği gibi bazı konularda da ona muhalefet etmiştir. İbn Âbidîn'nin Remlî'ye muhalefet ettiği konular da ayrıca araştırmaya değerdir. İbn Âbidîn'nin Remlî'nin teliflerine dayandığını gösteren diğer bir husus da, onun *el-Bahrü'r-râ'ik* eserine yazdığı haşiyesinin başında, “Buna hem fazilet sahibi muhakkik âlim Şeyh Ömer'in *en-Nehrü'l-fâ'ik*'te kendi kardeşi fakih olan Zeyn İbn Nuceym'e yönelik eleştirilerini, hem de Hanefî müftü Hayreddin er-Remlî'nin bu esere bazı yazdıklarını ekleyerek tevcihi bana gizli kalan hususları ise bıraktım” demesidir.²

¹ İbn Âbidîn, *Resâ'ilü İbn Âbidîn*, I, 531, II, 55; a.mlf., *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahrü'r-râ'ik*, I, 3.

² İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, I, 3.

B. Tahkikte Takip Edilen Yöntem, Nüshaların Tanıtımı ve Nüsha Örnekleri

1. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Bu çalışmamızda tahkik usulü olarak “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Bu itibarla Risale yazmaları içinde müellif nüshası veya müellife okunduğu tespit edilmiş temel nüshaların her biri asıl kabul edilmek suretiyle tercih (metin seçimi) yöntemi kullanılmıştır. Çalışmamıza konu olan bu risalelerin tespit edebildiğimiz nüsha sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

	Risâlelerin İsimleri	Nüsha Sayısı
1.	<i>Risâletü Meslekü 'l-insâf fîmâ tebi 'e 's-Sübkiyyü el-Hassâf</i>	3
2.	<i>Risâletü 'l-fevz ve 'l-gunm fî mes 'eleti 'ş-şeref mine 'l-üm</i>	4
3.	<i>Risâle fî 'l-vakfî 'l-müseccel hel li 'l-kâdî nakduhu em lâ</i>	2
4.	<i>Risâle fî mes 'eleti eyyü imra 'atin etezevvecühâ fe-hiye tâlik ve eyyü imra 'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik</i>	3
5.	<i>Risâle fî mes 'eleti Zeydün bâ 'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ 'e mâlikühû</i>	4
6.	<i>Risâle fî mehri 'l-misl izâ lem yüsemi 'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci 'l-hünsâ</i>	4
7.	<i>Risâle fî mes 'eleti metâ 'aceze 'l-hâlifü 'anî 'l-birri ve 'l-yemînü mu 'akkate</i>	3
8.	<i>Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ</i>	3
9.	<i>Risâle fî sûreti 'l-hücceti 'ş-şer 'iyye</i>	3
10.	<i>Risâle fî 'l-cevâb an mes 'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hiye kâfir</i>	3

1. Risalelerin metninin, mevcut nüshalarına veya tek nüshasına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışmak.
2. Tahkike konu olan risalelerin imlasını günümüz Arapça imlâsına uygun bir şekilde yazmak.
3. Risalelerin *Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil* “مع” içinde yer alan nüshayı asıl kabul ederek diğer nüshalarla mukabele etmek.
4. Ayetler harekeleriyle gösterilip çiçekli parantez {...} içine alınmıştır. Sure adı, sure sıra numarası ve ayet numarası köşeli parantez [] içinde verilmiştir.

5. Remlî'nin kendi eserlerinde geçen hadisler harekenmiş, hadis kitaplarındaki yerlerine işaret edilmiş, hadislerin tahrîci yapılmıştır ve geleneksel yönetime göre hadisin kitabını, cildini, sayfasını ve numarasını zikrederek atfetmek.
6. Fıkhî terimlerin ve garip lafızların anlamları dipnotlarda açıklanmıştır.
7. Metinde kastedilen mananın doğru bir şekilde anlaşılması için ihtiyaç duyulan yerlerde birden fazla anlama gelen kelimeler harekelenmiştir.
8. Müellifin doğrudan iktibasta bulunduğu alıntıların kaynakları gösterilmiştir. Kaynağı tespit edilemeyen veya günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerden yapılan iktibaslar ise asıl kaynaktan alıntı yapan ikincil kaynaklara atfedilmiştir. Keza bu çalışmamızda matbu eserlerin yanı sıra, henüz tahkik edilmemiş ve neşri yapılmamış yazma eserlerden de iktibasta bulunulmuştur.
9. Remlî'nin her bir risalesine müstakil bir başlık ayrılmıştır.
10. Tahkikte kullanılan nüshalar için aşağıdaki rumuzlar kullanılmıştır:
 - مج: "*Mecmû' u 'l-havâşî ve 'r-resâil*", Remlî'nin haşiyeler ve risaleler koleksiyonunun İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nden temin edilen el yazması nüshası (no: 274759 ila 274766).
 - خا: "*Hâliidiye Kütüphanesi*", Bulunan Remlî'nin risalelerinin el yazması nüshası, Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi'nden temin edilmiştir.
 - نش: "*Îsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi*", Remlî'nin Salih et-Timurtâşî'ye yazdığı risalelerin el yazması nüshası. Kudüs'teki Îsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi'nden temin edilmiştir.
 - از: "*el-Ezher*", Mısır'daki El-Ezher Kütüphanesi'nden temin edilen Risâletü Meslekü'l-insâf el yazmasının nüshası.
 - فو: "*Farklı eserlerin bulunduğu mecmua*", İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nden temin edilen Risâletü'l-fevz ve'l-gunm başlıklı risalenin yazma nüshası (no: 341186).
 - حم: "*Hamevî'nin Şerhü'l-eşbâh'ı içinde*", Risâletü'l-fevz ve'l-gunm'in İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nden temin edilen el yazması nüshası (no: 291807).
 - دي: "*Remlî'nin Dîvân'ı içinde*", Şeyh Hayreddin el- Remlî'nin Dîvân'ı, Şeyh'in üç risalesini içeren el yazması nüshası. Bu nüsha işgal altındaki Kudüs'te bulunan İsrail Ulusal Kütüphanesi Kütüphane'den temin edilmiştir.
 - رس: "*Farklı eserlerin bulunduğu mecmua*", Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir, el yazması nüshası. İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nden temin edilmiştir (no: 29311).
 - منه : El yazmasının kenar boşluğunda yazar veya başkaları tarafından yapılan bir yorumun varlığını belirtmektedir.

11. Tahkikte kullanılan nüshaların gösterilmesinde aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi uygun rumuzlar kullanılmıştır:

Risalenin İsmi	Nüshası	Rumuz
<i>Risâletü Meslekü 'l-insâf fîma tebi 'e 's-Sübkiyyü el-Hassâf</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	el-Ezher	از
<i>Risâletü 'l-fevz ve 'l-gunm fî mes 'eleti 'ş-şeref mine 'l-üm</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	Farklı eserlerin bulunduğu mecmua	فو
	Hamevî'nin <i>Şerhü 'l-eşbâh</i> 'ı içinde	حم
<i>Risâle fî 'l-vakfî 'l-müseccel hel li 'l-kâdî nakduhu em lâ</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
<i>Risâle fî mes 'eleti eyyü imra 'atin etezevvecühâ fe-hiye tâlik ve eyyü imra 'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi	نش
<i>Risâle fî mes 'eleti Zeydün bâ 'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ 'e mâlikühû</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	Remlî'nin <i>Dîvân</i> 'ı içinde	دي
	İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi	نش
<i>Risale fî mehri 'l-misl izâ lem yüsemi 'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci 'l-hünsâ</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	Remlî'nin <i>Dîvân</i> 'ı içinde	دي
	İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi	نش
<i>Risâle fî mes 'eleti metâ 'aceze 'l-hâlifü 'ani 'l-birri ve 'l-yemînü mu 'akkate</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi	نش
<i>Risale fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâliidiye Kütüphanesi</i>	خا
	İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi	نش
<i>Risâle fî sûreti 'l-hücceti 'ş-şer 'iyye</i>	<i>Mecmû 'u 'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج

<i>Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir</i>	<i>Hâlidîye Kütüphanesi</i>	خا
	İsâf en-Neşâşîbi Kütüphanesi	نش
	<i>Mecmû 'u'l-havâşî ve 'r-resâil</i>	مج
	<i>Hâlidîye Kütüphanesi</i>	خا
	Farklı eserlerin bulunduğu mecmua	رس



2. Nüshaların Tanıtımı

Hayreddin er-Remlî'nin risalelerinin her biri müstakil bir çalışma olduğundan, her risalenin yazma nüshaları ayrı ayrı tanıtılacaktır. Risalelerin tamamını veya birden fazla risaleyi ihtiva eden mecmualar ilk geçtiği yerde tanıtılıp, geri kalanında ilk tanıtıldığı yere gönderme yapılacaktır. Risalelerin tüm nüshaları tanıtıldıktan sonra, nüshalarla ilgili genel bir özete yer verilecektir.

2.1. Risâletü Meslekü'l-insâf'ın Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüshaya dayanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-3, vr. 244-253a; (مع)

Bu mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır (nr. 322/3-10). Bu mecmua Remlî'nin, çalışmamızın tahkik kısmındaki sıralamaya uygun olarak tertip edilmiş 10 risalesini ihtiva etmektedir. Risaleler mecmuada 244a-307a (64 varak) arasında yer almaktadır. Varakları tam olan bu nüsha açık bir yazıyla yazılmış ve her risalenin başı ve sonu belirtilmiştir. *Risâletü Meslekü'l-İnsâf*'ın nüsha bilgisi şöyledir:

Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-3, vr. 244b-253a; satır sayısı: 23; müstensih: Ömer b. Osman b. Ömer b. Ali Bali el-Kudsî el-Hanefî; istinsah tarihi: Zilkade H. 1131. Yazı türü celî nesih olup, önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızı renkle yazılmıştır.

2. Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi, nr. 602 fıkıh / 450, vr. 98a-106a; (خا)

Kudüs Hâliidiye Kütüphanesinde bulunmaktadır (nr. 602 fıkıh / 450), (nr. 522 fıkıh / 450), (nr. 603 fıkıh / 450), (nr. 518 fıkıh / 450), (nr. 519 fıkıh / 450), (nr. 520 fıkıh / 450), (nr. 65 tefsir 8 / 450), (nr. 1-521 fıkıh 9 / 450; nr. 2-523 fıkıh 10 / 450). Bu mecmua Remlî'nin, çalışmamızın tahkik kısmındaki sıralamaya uygun olarak tertip edilmiş 10 risalesini ihtiva etmektedir. Risaleler mecmuada 98a-157a (60 varak) arasında yer almaktadır. Varakları tam olan bu nüsha açık bir yazıyla yazılmış ve her risalenin başı ve sonu belirtilmiştir. *Risâletü Meslekü'l-İnsâf*'ın nüsha bilgisi şöyledir:

Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 602 fıkıh / 450, vr. 98a-106a; satır sayısı: 25; müstensih: Ömer b. Osman b. Ömer b. Ali Bali el-Kudsî el-Haneffî; istinsah tarihi: Zilhicce H. 1131, yani bu nüsha asıl olarak nüshasından bir ay sonra aynı müstensih yazmış. Yazı türü celî nesih olup, önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızı renkle yazılmıştır.

3. Ezher Kütüphanesi, nr. 43128, vr. 1b-10a; (أز)

Bu nüsha müstakil bir nüshadır. el-Ezher Kütüphanesinin kataloğuna göre risalenin bilgileri şöyledir:¹

Eser adı: *Meslekü'l-İnsâf fî 'ademi'l-farki beyne mes'eleley es-Sübkî ve'l-Hassâf*

el-Ezher Kütüphanesi, özel numara: 2724, genel numara: 43128, vr. 1b-10a; satır sayısı: 25; müstensihi belli değildir, istinsah tarihi: Şaban, H. 1283; yazı türü: rika, siyah beyaz.

2.2. Risâletü'l-Fevz ve'l-gunm'un Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde dört farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-4, vr. 253b-263b; (مج)

Bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 522 fıkıh / 450; vr. 106a-116a; (خا)

Bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tevfik, nr. 282-3, vr. 55b- 64a; (فو)

Mukabelede kullanılan bu nüsha, müellife ait olmayan başka eserlerin bulunduğu bir mecmuada yer almaktadır. Nüsha bilgileri şöyledir:

Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tevfik, nr. 282-3, vr. 55b- 64a. Satır sayısı 21 olup, müstensih ve istinsah bilgisi bulunmamaktadır. Önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri, kırmızı renkle yazılmıştır. Yazı türü celî nesihdir.

¹ *Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, II, 286.

3. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 253-3, vr. 220b-229a; (حم)

Bu nüsha, Remlî'nin *Câmi'ü'l-Fusûleyn*'e yaptığı *el-Le'âli'd-Dürriyye fi'l-fevâ'id*'i'l-Hayriyye adlı haşiyesi ile Ahmed Muhammed Hamevî'nin İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ına yazdığı *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir* adlı şerhinin ikinci cildinin bulunduğu bir mecmua içinde yer almaktadır. Metnin nüsha karşılaştırılmasında kullandığımız bu nüshanın bilgileri aşağıdaki gibidir:

Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 253-3, vr. 220b-229a; satır sayısı: 27; müstensih: Küçük Süleyman Efendizade Ahmed Râşid; istinsah tarihi: H. 1250; yazı türü: talik, siyah beyaz.

2.3. Risâletü'l-vakfi'l-müseccel'in Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde iki farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-5, vr. 263b-267b; (مج)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 603 fıkıh / 450; vr. 116a-119a; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.4. Risâle Eyyü imra'atin etezevvecühâ'nın Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-6, vr. 268a-275b; (مج)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 603 fıkıh / 450; vr. 120a-127a; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. Kudüs'teki İsâf en-Neşâşîbi Kütüphanesi, nr. 134/195; (نش)

Bu mecmua, Şeyh Remlî ile Şeyh Salih et-Timurtâşî arasında teati edilen yedi risaleden oluşmaktadır. Bu risaleler mecmuada 125b-146a (22 varak) arasında yer almaktadır. Varakları tam olan bu nüsha açık bir yazıyla yazılmış ve her risalenin başı ve sonu belirtilmiştir. *Risâletü Eyyü imra'atin etezvevecühâ* 'nın nüsha bilgisi şöyledir:

İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi, (nr. 134/195), vr. 125b-130a; satır sayısı: 24; istinsah tarihi: Katalogda verilen bilgiler doğrultusunda istinsah tarihinin H. 1241 civarı olduğu tahmin edilmektedir. Yazı türü celî nesih olup, önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızı renkle yazılmıştır.

2.5. Risâletü Zeydün bâ'e 'akâren'in Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde dört farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-7, vr. 275b-277a; (مع)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 519 fıkıh / 450, vr. 127a-137a; (خا)

Bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir ve bu derleme Remlî'nin dört risale içermektedir: “*Zeydün bâ'e 'akâren*”, vr. 127a-129a; “*Mehri'l-misl ve zevâci'l-hünsâ*”, vr. 129a-132a; “*Metâ 'aceze'l-hâlifü'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*”, vr. 132a-135b; “*fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ*” vr. 135b-137a.

3. İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344. 108 varak; (دي)

Kütüphane katalogunda *Dîvânü Mukâtebât Hayreddin er-Remlî* başlığıyla kayıtlı olan bu mecmua, Remlî'nin yazışmalarını, icazetnamelerini ve şu üç risalesini de ihtiva etmektedir: *Risâle fî mes'eleti Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*, *Risâle fî mehri'l-misl ve fî zevâci'l-hünsâ* ve *Risâletü vechü'r-ref'i fî kavlihi Tealâ: “Lev kâne fîhimâ âlihetun illa(A)llâhu lefesedetâ”*.

Nüsha bilgileri aşağıdaki gibidir:¹

İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, vr. 74a-76a; satır sayısı: 23; müstensihî belli değil, istinsah tarihi: H. 1290. Yazı türü celî nesih olup, önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızı renkle yazılmıştır.

4. Kudüs'teki İsf en-Neşâşîbi Kütüphanesi, nr. 134/195, vr. 130b-131b; (نش)

Bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.6. Risâle Mehri'l-misl ve zevâci'l-hünsâ'nın Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde dört farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-8, vr. 277a-280b; (مع)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 519 fıkıh / 450, vr. 129a-132a; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, vr. 76a-79b; (دي)

Her iki nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

4. Kudüs'teki İsf en-Neşâşîbi Kütüphanesi, nr. 134/195, vr. 130b-133b; (نش)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.7. Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate'nin Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüsha kullanılmıştır:

¹ İsrail Ulusal Kütüphanesi'nde kayıtlı olan bu nüsha ve özellikleri çevrimiçi erişim için bk. [https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990034841780205171/NLI#\\$FL161759049](https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990034841780205171/NLI#$FL161759049) (erişim tarihi: 02.07.2024).

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-9, vr. 280b-284a; (مع)

Asıl olarak kullanılan bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi, nr. 519 fıkıh / 450, vr. 132a-135b; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. Kudüs'teki İsaf en-Neşasıbi Kütüphanesi, nr. 134/195, vr. 134a-137a; (نش)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.8. Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ'nın Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-10, 284a-286b; (مع)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi, nr. 519 fıkıh / 450, vr. 135b-137a; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. Kudüs'teki İsaf en-Neşasıbi Kütüphanesi, nr. 134/195, vr. 137a-139a; (نش)

Bu nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.9. Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'îyye'nin Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-11, vr. 286b-293a; (مع)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi, nr. 520 fıkıh / 450, vr. 137a-143b; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. Kudüs'teki İsfâr en-Neşâşibi Kütüphanesi, nr. 134/195, vr. 139a-144a; (نش)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2.10. Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir'in Nüshaları

Bu risalenin tahkikinde üç farklı nüsha kullanılmıştır:

1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-13, vr. 296a-304a, ve Yahya Efendinin gelen cevabı vr. 304a-307a; (مج)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

2. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi, nr. 1-521 fıkıh 9 / 450, vr. 146a-153a; nr. 2-523 fıkıh 10 / 450, vr. 153a-157a; (خا)

Nüsha hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

3. Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365-4, vr. 29b-37a; (رس)

Yazı türü nesih olup, satır sayısı 25'tir. Önemli başlıklar, alt başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızı renkle yazılmıştır. Müstensih ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

3. Nüshalar Hakkında Genel Değerlendirme

Remlî'nin risalelerinin nüshalarına ilişkin yukarıda verilen bilgilerden hareketle aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1- *Mecmû' u'l-havâşî ve'r-resâil* nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan bu nüsha Remlî'nin tahkike konu olan on bir risalesini ihtiva etmektedir. Nüshaya مج rumuzu verilmiştir. Ulaşabildiğimiz en eski nüsha olan bu nüshanın istinsah tarihi Zilkade H. 1131 tarihidir. Nüshamız tam olup , açık bir yazıyla yazılmıştır. Metindeki önemli başlıklar ve noktalama işaretleri kırmızıyla yazılmıştır. Molla Ahmet Efendi adıyla müstensih yazmıştı ve dipnotta, bunun karşı düzeltilmiş bir versiyon olduğunu tekrar belirtmiştir.

2- Kudüs'teki Hâliidiye Kütüphanesi nüshasının خا rumuzu nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi'nin مع rumuzu nüshasına benzer bir mecmua. İki mecmua da aynı müstensih tarafından oluşturulmuştur ve bu nüshanın istinsah tarihi bir önceki nüshadan bir ay sonradır. Araştırmacının bu nüshayı, araştırmacının geç olması nedeniyle asıl olarak yapmadığı düşünülebilir. Ayrıca, herhangi bir mülakat ya da düzeltmeye tabi tutulduğuna ya da bir önceki nüshada olduğu gibi bir âliminin gözetiminden geçtiğine dair herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte, herhangi bir hata veya yanlış beyandan yoksun, eksiksiz ve doğru bir nüsha olarak kabul edilebilir.

3- Kudüs'teki İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi başlıklı ve نش rumuzu taşıyan nüshası, Şeyh et-Timurtâşî'nin risalelerinden ve diğer ilgili yazışmalardan oluşan bir mecmua içermektedir. Hicri 1241 civarında istinsah edilmiş olarak kataloglanmıştır.

4- *Risâletü Meslekü'l-insâf* nüshası: el-Ezher Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshanın dijital kopyasına eriştik. Nüshaya ا rumuzuyla atıfta bulunduk. İstinsah tarihi hicri 1283 olan bu nüsha, مع nüshasındaki *Risâletü Meslekü'l-insâf* metninin mukabelesinde kullanılmıştır.

5- Süleymaniye Kütüphanesi Yahyâ Tefvîk Nüshası: Bir mecmuanın içinde bulunan bu nüshaya ف rumuzuyla işaret ettik. Aynı mecmuanın içinde farklı müelliflere ait başka eserler de bulunmaktadır. Bu nüsha, مع nüshasındaki *Risâletü'l-fevz ve'l-gunm* metninin mukabelesinde kullanılmıştır. Nüshanın müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

6- Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizade Nüshası: *Risâletü'l-Fevz ve'l-gunm*'e ait bu nüsha, Remlî'nin *Câmi'ü'l-Fusûleyn*'e yaptığı haşiyesini ve Hamevî'nin *Şerhü'l-Eşbâh*'ının ikinci cildini ihtiva eden bir mecmuada yer almaktadır. Bu nüshaya ح rumuzuyla işaret edilmiştir H. 1290 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha مع nüshasındaki *el-Fevzü ve'l-gunm* risalesinin mukabelesinde kullanılmıştır.

7- *Dîvânü Mukâtebât Hayreddin er-Remlî* nüshası: İsrail Ulusal Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshaya د rumuzuyla işaret ettik. Nüsha H. 1290 yılında istinsah edilmiştir. Remlî'nin mektuplaşmalarını, aldığı ve verdiği icazetnamelerini ve üç risalesini ihtiva etmektedir.

8- Bursa İnebey Kütüphanesi Nüshası: *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* risalesinin bulunduğu bu mecmuada başka müelliflere ait eserler de yer almaktadır. Bu nüshaya رس rumuzuyla işaret edilmiştir. Bu nüsha, risalenin مج nüshasının mukabelesinde kullanılmıştır.



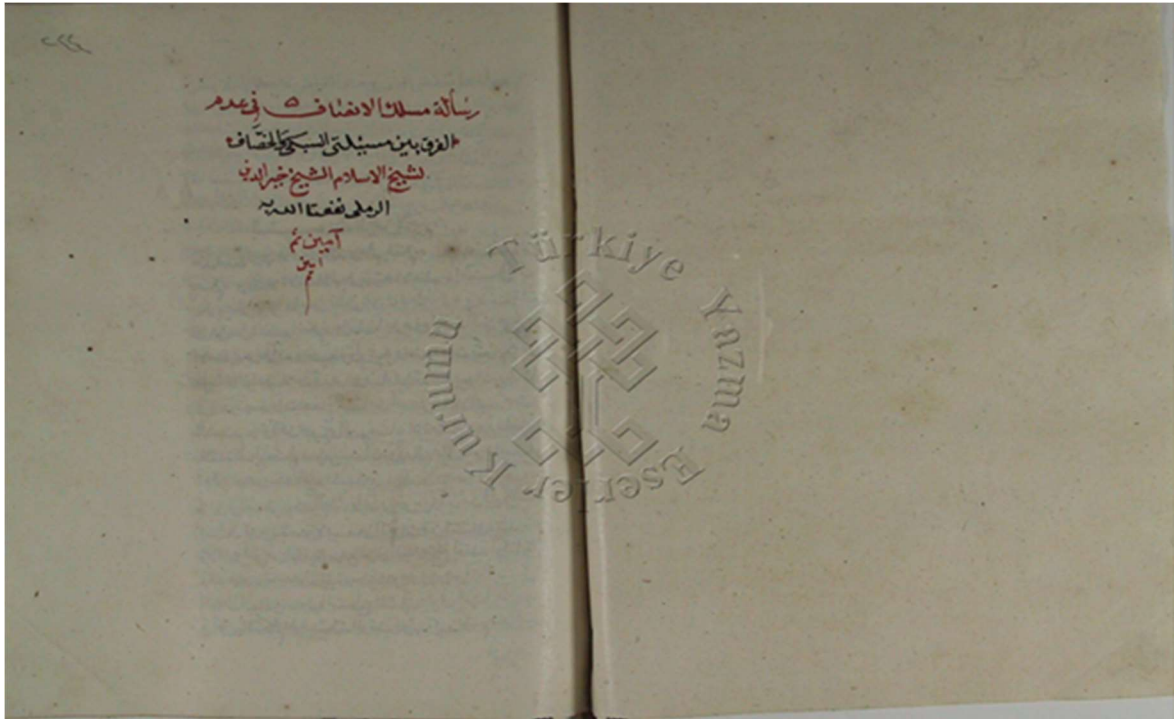
C. Yazma Nüshalardan Örnek Sayfalar

1. Mecmû‘u’l-havâşî ve’r-resâil nüshası; (مج)

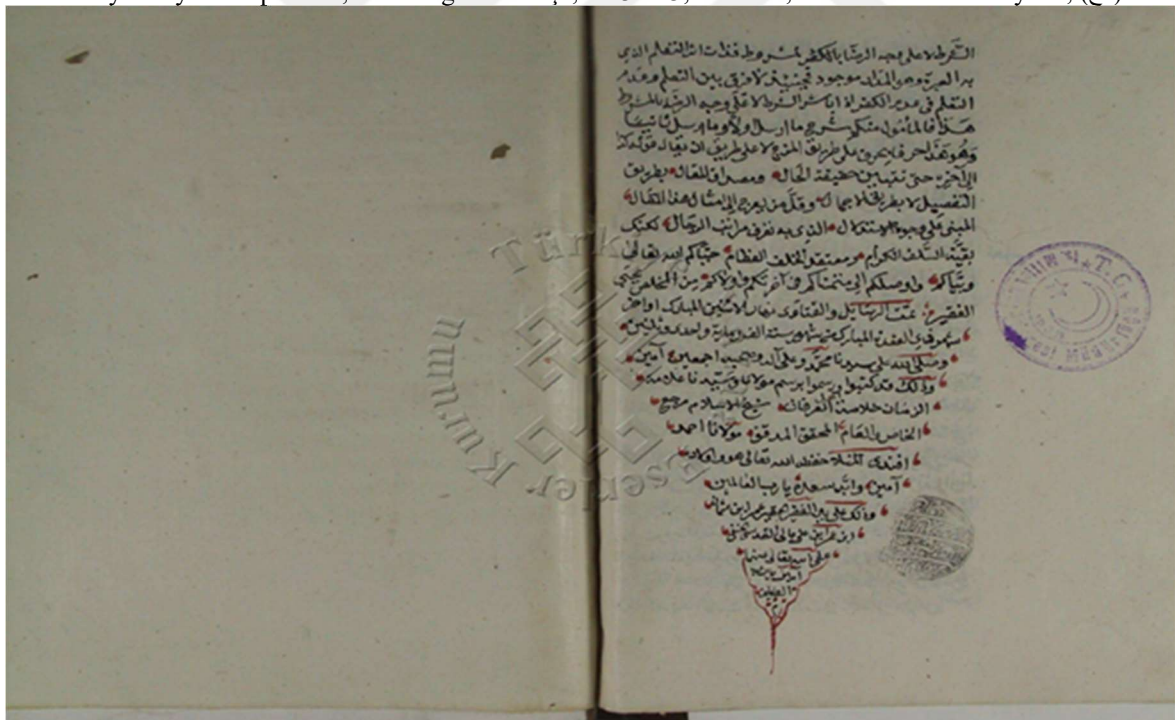
Remlî’nin risaleleri, bu mecmuanın 244b-307a varakları arasında yer almaktadır. Nüshaya ait şu fotoğraf örnekleri verilebilir:



Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322, *Mecmû‘u’l-havâşî ve’r-resâil*’in unvan sayfasının fotoğrafı; (مج)

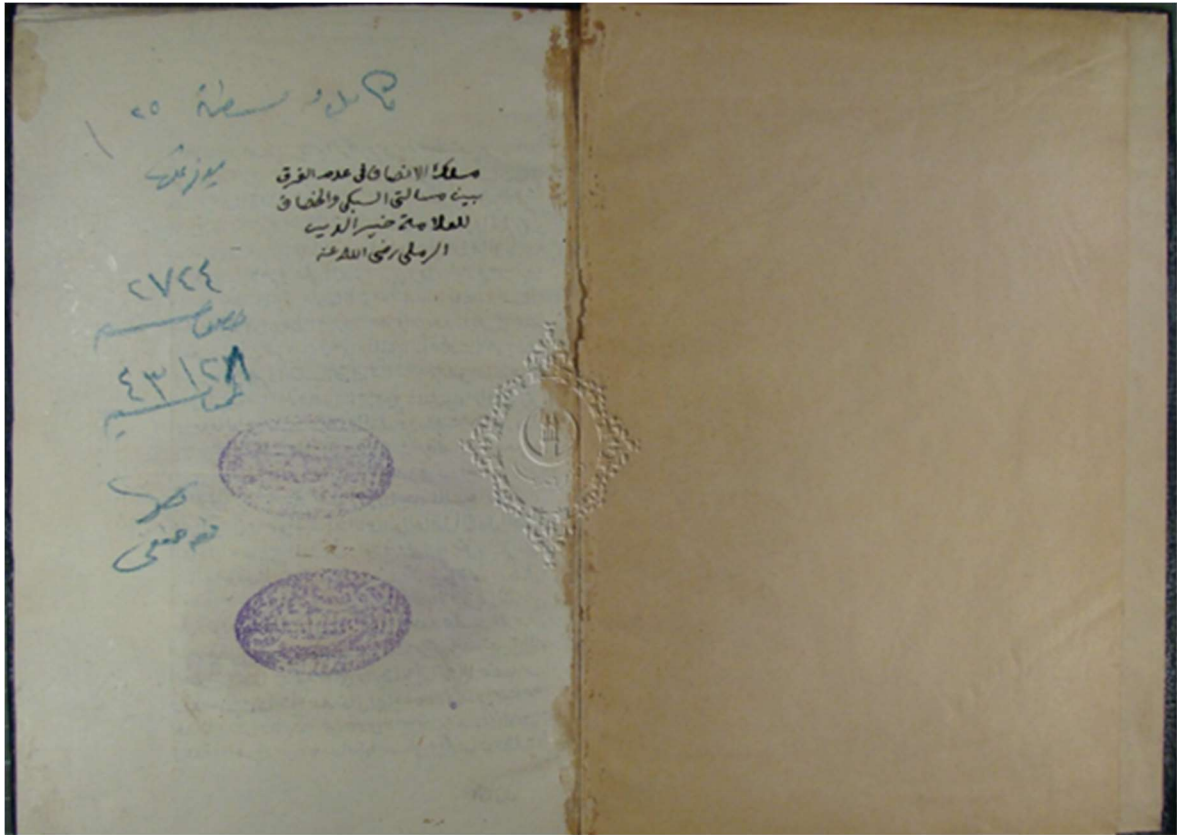


Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322-3, vr. 244b, risaleler kısmı ilk sayfası; (مج)

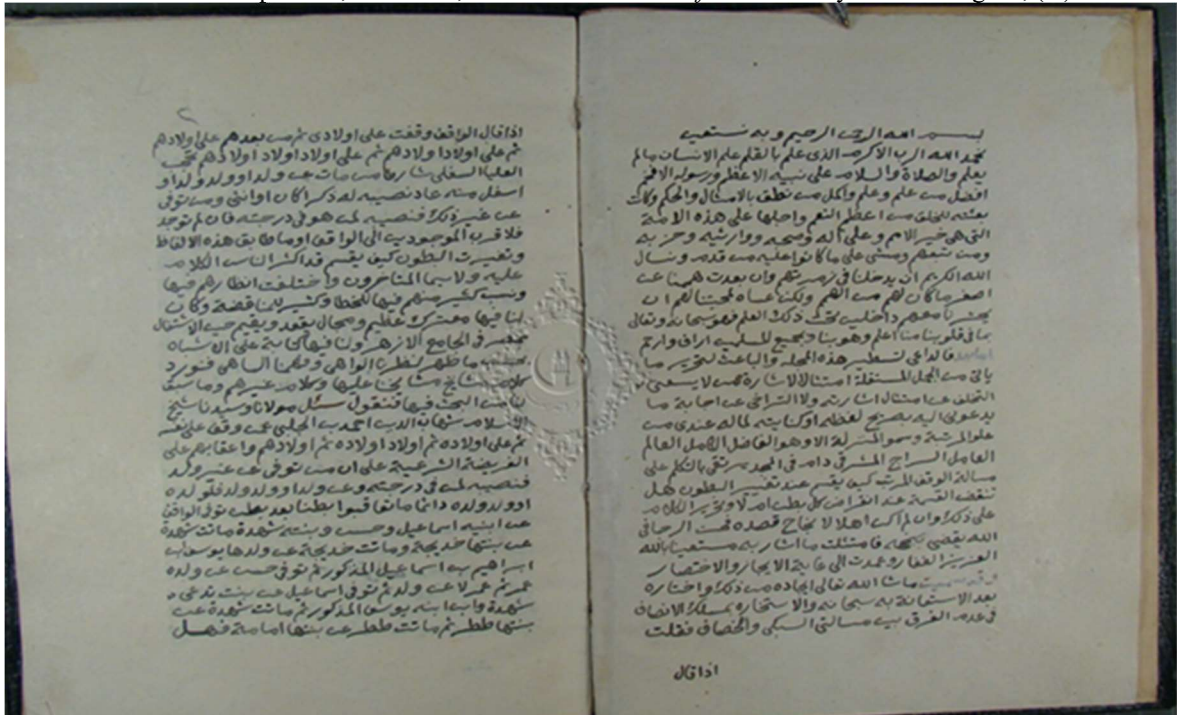


Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322, Mecmû'u'l-havâsî ve'r-resâil'in son sayfasının fotoğrafı; (مج)

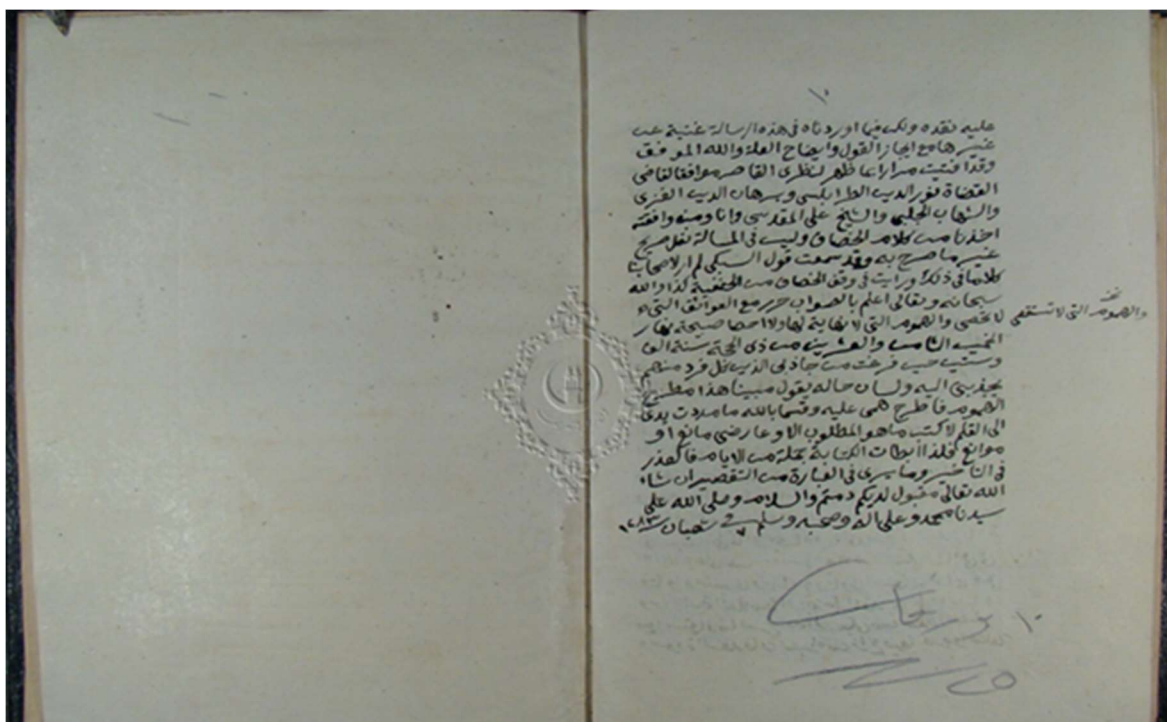
2. el-Ezher Kütüphanesi'ndeki Risâletü Meslekü'l-insâf nüshası; (آن)



el-Ezher Kütüphanesi, nr. 43128, vr. 1b *Meslekü'l-İnsâf* in unvan sayfasının fotoğrafı, (آن)



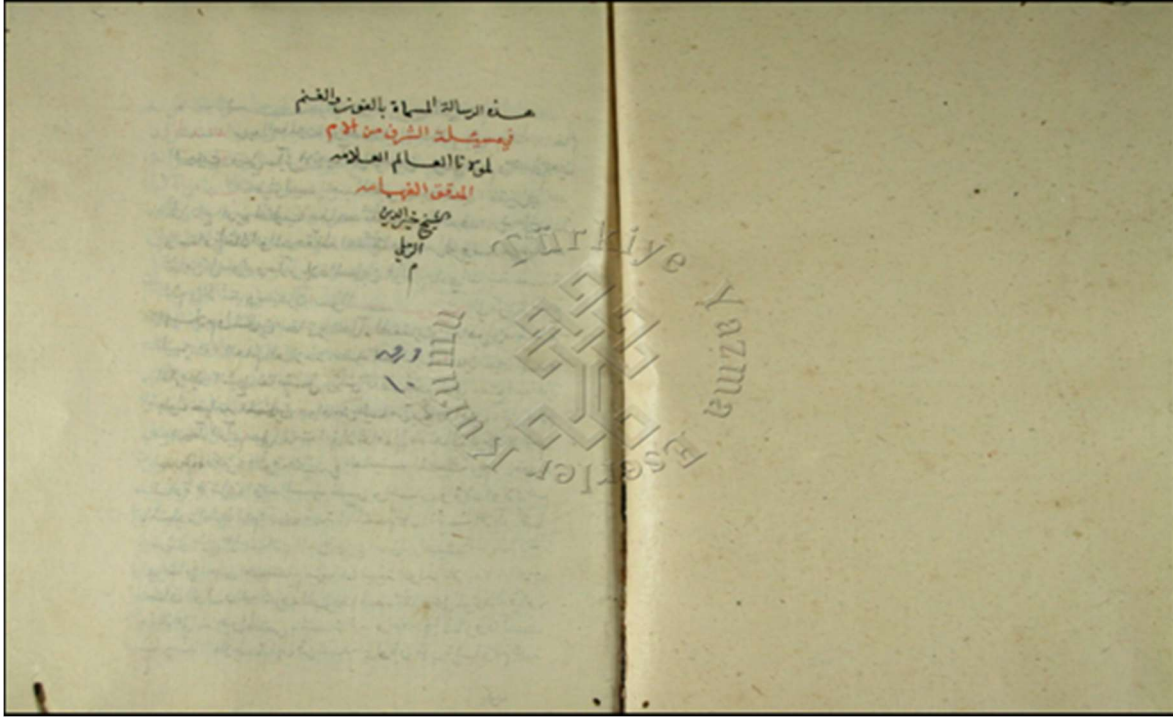
el-Ezher Kütüphanesi, nr. 43128, vr. 2a, *Meslekü'l-İnsâf* in ilk sayfasının fotoğrafı, (آن)



el-Ezher Kütüphanesi, nr. 43128, vr. 7a, *Meslekü'l-İnsâf*'ın son sayfasının fotoğrafı, (أز)

3. Süleymaniye Kütüphanesi Yahyâ Tefvîk nüshası risâletü'l-fevzi ve'l-günmi;

(فو)



Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tefvîk, nr. 282-3, vr. 55a, el-Fevzü ve'l-günm'un unvan sayfası; (فو)



Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tefvîk, nr. 282-3, vr. 55b, el-Fevzü ve'l-günm'un ilk sayfası; (فو)



Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tevfik, nr. 282-3, vr. 64a, el-Fevzü ve'l-gunm'un son sayfası; (فو)

4. Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizade nüshası risâletü'l-fevzi ve'l-günmi;

(حم)

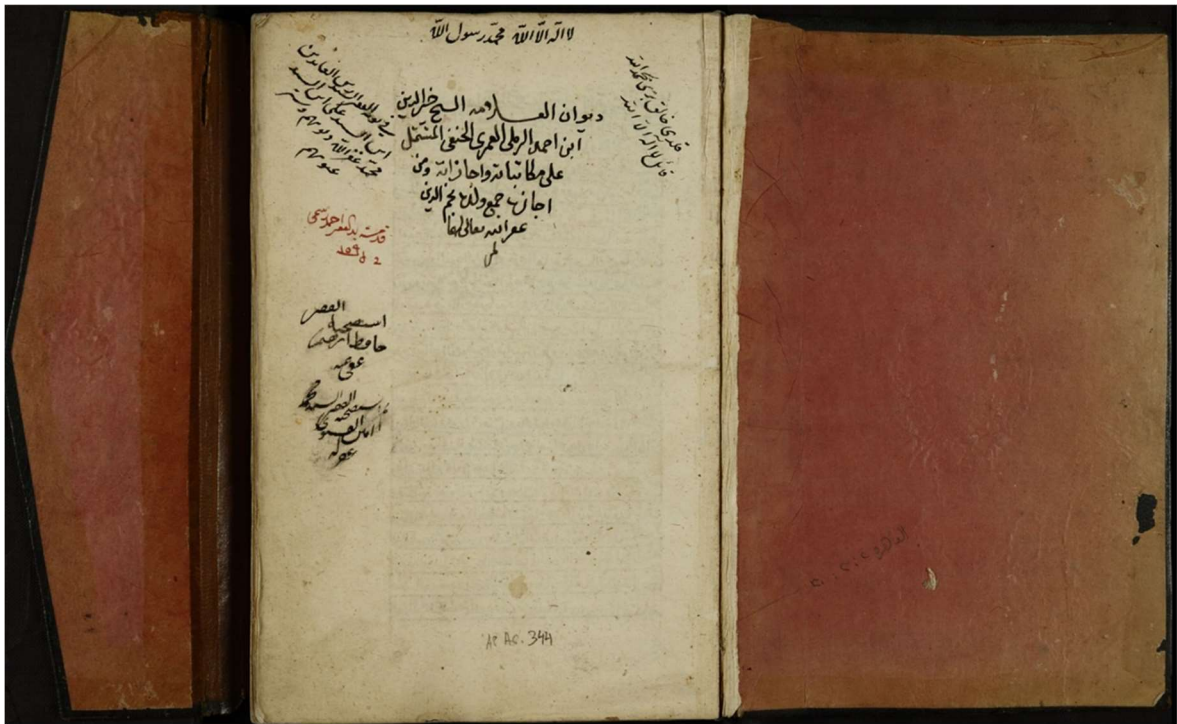


Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 253-3, vr. 220b, el-Fevzü ve 'l-gunm'un ilk sayfası; (حم)



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 253-3, vr. 229a, el-Fevzü ve 'l-gunm'un son sayfası; (حم)

5. Dîvânü Mukâtebât Hayreddin er-Remlî nüshası; (دي)



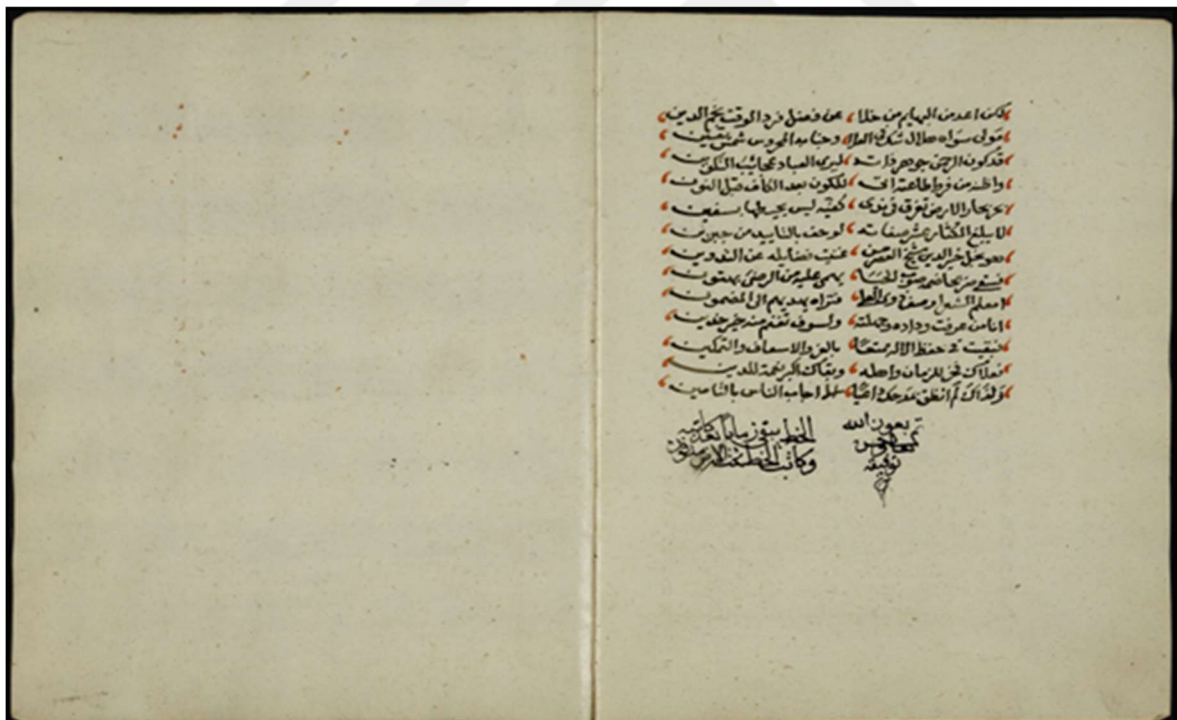
İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, *Dîvânü Mukâtebât Hayreddin er-Remlî*'nin unvan sayfası; (دي)



İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, vr. 74a, risaleler kısmı ilk sayfası; (دي)

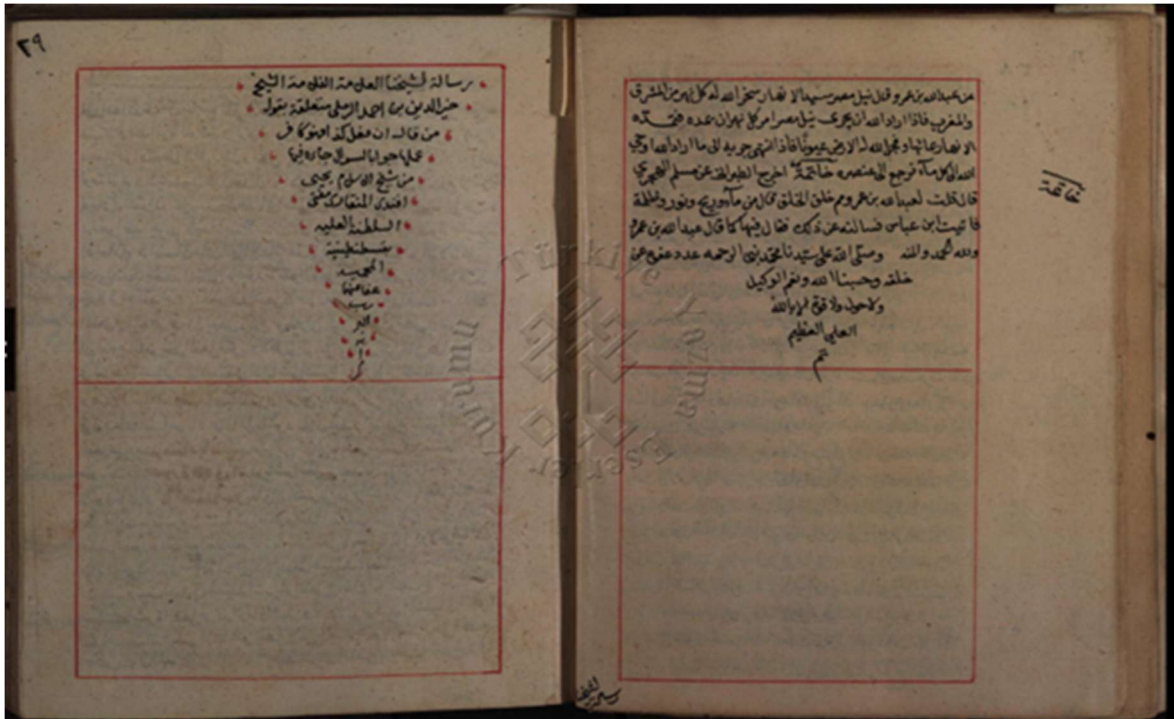


İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, vr. 80b, risaleler kısmı son sayfası; (دي)



İsrail Ulusal Kütüphanesi, nr. Ar. 344, Dîvânü Mukâtebât Hayreddin er-Remlî'nin son sayfası; (دي)

6. Bursa İnebey Kütüphanesi nüshası Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir (رس):



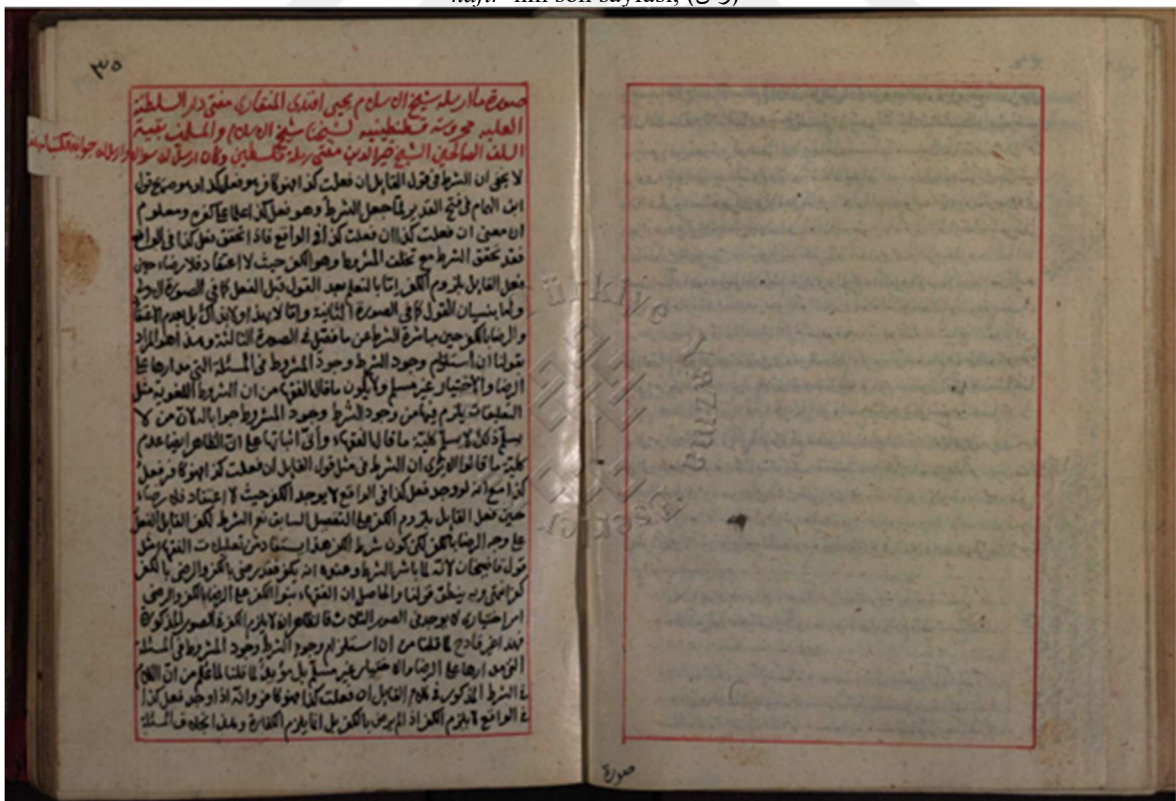
Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365, vr. 29a, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*'nın unvan sayfası; (رس)



Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365, vr. 29b, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*'nın ilk sayfası; (رس)



Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365, vr. 34ba *Risāle fi'l-cevāb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*'nın son sayfası; (رس)



Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365, vr. 35a, *Risāle fi'l-cevāb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*, Şeyh Yahyâ'nın cevabının ilk sayfası; (رس)



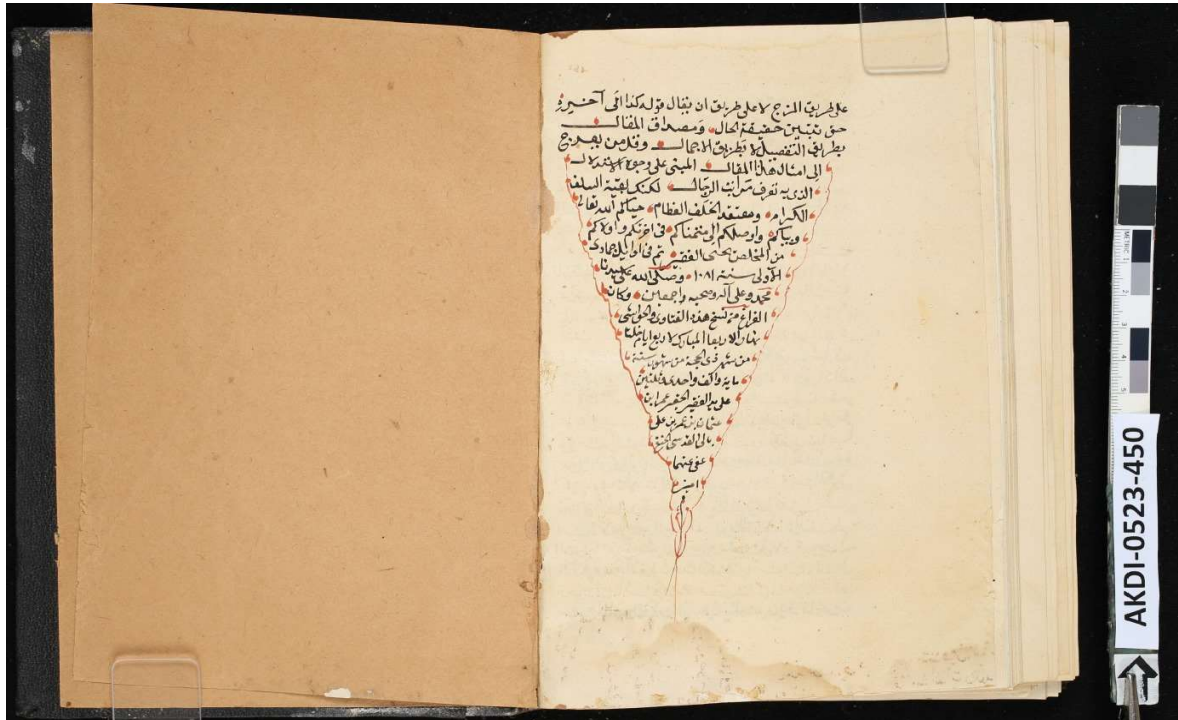
Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. 4365, vr. 36b, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*, Şeyh Yahyâ'nın cevabının son sayfası; (رس)

7. Kudüs'teki Hâlidîye Kütüphanesi; (خا)

Bu mecmuada Remlî'nin 11 risalesini ihtiva etmektedir. Risaleler mecmuada vr. 98a-157a arasında yer almaktadır. Nüshaya ait şu fotoğraf örnekleri verilebilir:



Hâlidîye Kütüphanesi. nr. 602 fıkıh / 450, vr. 98a, risaleler kısmı ilk sayfası;; (خا)

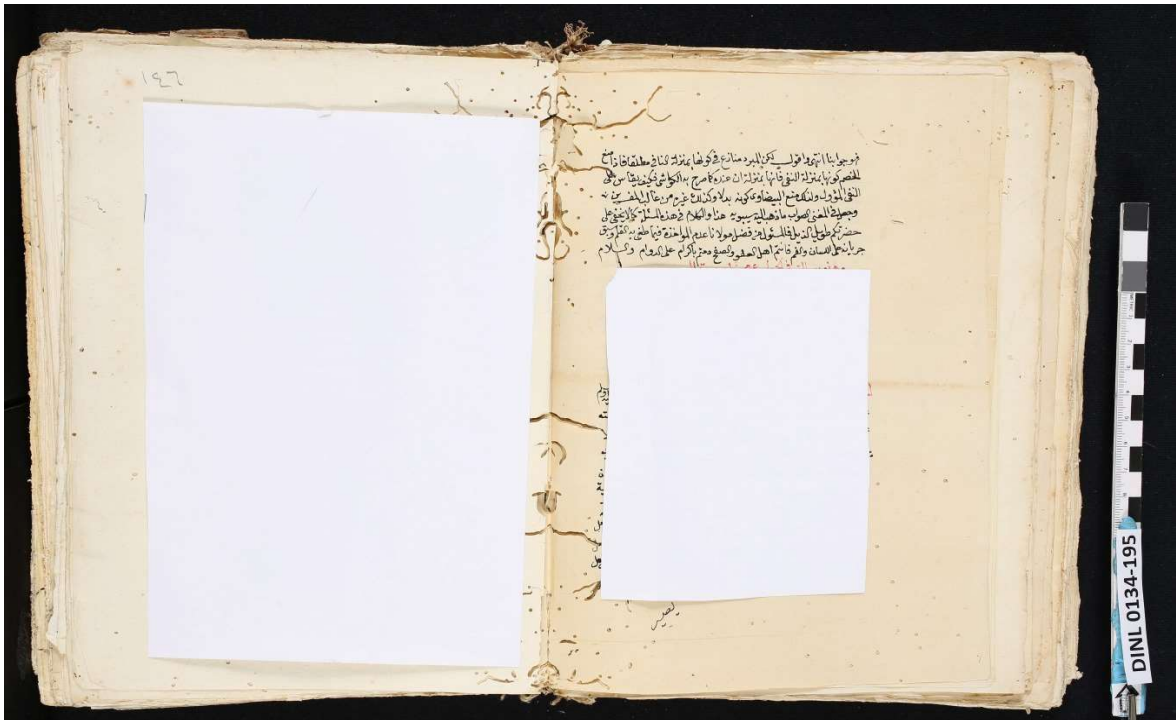


8. Kudüs'teki İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi; (نش)

Bu mecmua yedi risaleden oluşmaktadır. Nüshaya ait şu fotoğraf örnekleri verilebilir:



İsâf en-Neşâşibi Kütüphanesi, nr. 0134-195, vr. 125b, Şeyh Salih'in 7 risalesi ilk sayfası; (نش)



II. Risâle Metinlerinin Tahkiki

Bu bölümde müellifin tahkike konu olan aşağıdaki isimleri zikredilen fıkıh risalelerinin tahkikli metinleri sunulmaktadır:

- I. *Risâletü Meslekü 'l-insâfi fî 'ademi 'l-farki beyne mes'eletey es-Sübkî ve 'l-Hassâf*
- II. *Risâletü 'l-fevz ve 'l-gunm fî mes'eleti 'ş-şeref bi 'l-üm*
- III. *Risâle fî 'l-vakfi 'l-müseccel hel li 'l-kâdî nakduhu em lâ*
- IV. *Risâle fî mes'eleti eyyü imra'atin etezevvecühâ fe-hiye tâlik ve eyyü imra'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik*
- V. *Risâle fî mes'eleti Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*
- VI. *Risâle fî mehri 'l-misl izâ lem yüsemmi 'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci 'l-hünsâ*
- VII. *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze 'l-hâlifü 'ani 'l-birri ve 'l-yemînü mu'akkate*
- VIII. *Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ 'ammuhâ*
- IX. *Risâle fî sûreti 'l-hücceti 'ş-şer'iyye rufi 'at li-Şeyhilislâm Şerefüddîn el-Gazzî*
- X. *Risâle fî 'l-cevâbi an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*

A. Risâletü Meslekü 'l-insâfi fî 'ademi'l-farki beyne mes'eleley es-Sübki ve'l-Hassâf

رسالة مسلك الإنصاف في عدم الفرق بين مسألتي السبكي والخصاف

[244] رسالة¹ مسلك الإنصاف في عدم الفرق بين مسألتي السبكي والخصاف لشيخ الإسلام خير الدين

الرملي² نفعنا الله به آمين ثم آمين³.

[245] بسم الله الرحمن الرحيم⁴

نحمد الله الرب الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبيه الأعظم،⁵ أفضل من علم وعلم، وأكمل من نطق بالأمثال والحكم، وكانت بعثته للخلق من أعظم النعم وأجلّها على هذه الأمة التي هي خير الأمم، وعلى آله وصحبه ووارثيه وحزبه، ومن تبعهم ومشى على ما كانوا عليه من قدم، ونسأل الله الكريم أن يدخلنا في زمرة من وإن بعدت هممنا عن أصغر ما كان لهم من الهمم، ولكن بمحبتنا لهم عساه⁶ أن يحشرنا معهم داخلين تحت ذلك العلم؛ فهو سبحانه وتعالى⁷ بما في قلوبنا منا أعلم، وهو بنا وبجميع المسلمين أرف وأرحم.

أما بعد:

فالداعي لتسطير هذه المجلة، والداعي⁸ لتحرير ما يأتي من الجمل المستقلة: امتثال الإشارة ممن لا يسعني التخلف عن امتثال إشارته، ولا التراخي عن إجابة ما يدعوني إليه بصريح لفظه أو كناية، لما له عندي من علو المرتبة وسمو المنزلة، ألا وهو الفاضل الكامل، العالم العامل، السراج المشرقي، دام في الفضل⁹ والمجد يرتقي، بالتكلم على مسألة الوقف المرتب كيف يقسم عند تغيير البطون، هل تنقض القسمة عند انقراض كل بطن أم لا؟ وتحرير الكلام على ذلك، وإن لم أكن أهلاً لإنجاح قصده، فحسن الرجاء في الله يقضي بنجحه، فامتثلت ما أشار به مستعينا بالله العزيز الغفار، وعمدت إلى غاية الإيجاز والاختصار، وقد سميت ما شاء الله تعالى إيجاده من ذلك واختاره بعد الاستعانة به سبحانه والاستخارة: بمسلك الانصاف في عدم الفرق بين مسألتي السبكي والخصاف، فقلت: إذا قال الواقف: وقفت على أولادي، ثم من بعدهم على

1 أز - رسالة.

2 خا - لشيخ الإسلام خير الدين الرملي؛ أز: للعلامة خير الدين الرملي رضي الله عنه.

3 خا: عفي عنهما آمين؛ أز: رضي الله عنه.

4 أز + وبه نستعين.

5 أز + ورسوله الأفخم.

6 أز: عساه بمحبتنا لهم.

7 خا - تعالى، [صح هامش].

8 أز: والباعث

9 أز - الفضل.

أولادهم، ثم على أولاد أولادهم، ثم على أولاد أولاد أولادهم، تحجّب العليا السفلى، شارطا من مات عن ولد أو ولد ولد أو أسفل منه، عاد نصيبه له ذكرا كان أو أنثى، ومن توفي عن غير ذلك فنصيبه لمن هو في درجته، فإن لم يوجد فلاقرب الموجودين إلى الواقف، أو ما طابق هذه الألفاظ. وتغيرت البطون كيف يقسم؟ قد أكثر الناس الكلام عليها ولا سيما المتأخرون، واختلفت أنظارهم فيها، ونسب كثير منهم فيها للخطأ وكثير للمناقضة، وكان لنا فيها معترك عظيم ومجال يقعد ويقيم حين الاشتغال بمصر في الجامع الأزهر، ولنا فيها كتابة على الأشباه¹، وبحسب ما ظهر لنظرنا الواهي وفهمنا الساهي؛ فنورد كلام مشايخ مشايخنا عليها وكلام غيرهم وما سبق لنا من البحث فيها فنقول:

(سئل مولانا وسيدنا شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن الجلي² عمن وقف على نفسه، ثم أولاده³، ثم أولاد أولاده، ثم أولادهم وأعقابهم على الفريضة الشرعية، على أن من توفي عن غير ولد فنصيبه لمن في درجته، وعن ولد أو ولد ولد فلولده أو ولد ولده دائما ما تعاقبوا بطنا بعد بطن. توفي [246] الواقف عن ابنه إسماعيل وحسن وبنته شهدة، ثم ماتت شهدة عن بنتها خديجة، وماتت خديجة عن ولدها يوسف بن إبراهيم بن إسماعيل المذكور، ثم توفي حسن عن ولده عمر، ثم عمر لا عن ولد، ثم توفي إسماعيل عن بنت تدعى شهدة وابن ابنه يوسف المذكور، ثم ماتت شهدة عن بنتها ططر، ثم ماتت ططر عن بنتها أمامة، فهل تستحق أمامة بنت ططر مع يوسف شيئا أم لا؟⁴)

أجاب بما هو مسطر في فتاواه: تستحق أمامة ثلث ريع الوقف، ويوسف ثلثيه، بيانه أنه بموت الواقف قسم الريع بين أولاده إسماعيل وحسن وشهدة أخماسا، وبموت شهدة انتقل خمسها لبنتها خديجة، وبموت خديجة انتقل لابنها يوسف، وبموت حسن انتقل خمساه لابنه عمر، وبموت عمر انتقل لعمه إسماعيل، فاجتمع له أربعة أخماس، وبموت إسماعيل وهو آخر البطن الأول تُنقض القسمة كما نص عليه الخصاف، ويقسم على البطن الثاني، وليس فيه إلا شهدة بنت إسماعيل؛ فيصرف لها، ثم لما ماتت تُنقض أيضا،

1 نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 364/4. وقد سلك الشيخ خير الدين في حاشيته ذات المسلك الفقهي الذي أورده في رسالته هذه من ترجيح ما يخالف رأي ابن نجيم في الأشباه والنظائر، والمسألة قد بحثها العلامة الشرنبلالي في رسائله، والعلامة ابن عابدين في رسائله وغيرهما. وبهذا يظهر السبب الذي دعا الشيخ المفتي خير الدين للتأكيد في أكثر من موضع سواء من الفتاوى أو ما ذكر هنا في هذه الرسالة على ما بينه في حاشيته على الأشباه المسماة بنزهة النواظر، والتي اعترض فيها على المسلك الذي سلكه ابن نجيم في تقرير هذه المسألة وعلى النتيجة التي توصل إليها. رحمهم الله جميعا.

• ينظر: مجموع رسائل الشرنبلالي، الشرنبلالي، 229/2، 355؛ مجموع رسائل الإمام ابن عابدين الحنفي، ابن عابدين، 3/2، 29، 55. 2 المراد هنا شهاب الدين أحمد بن يونس بن محمد السعودي الشهير بابن الثلبي صاحب الفتاوى، وقد ورد اسمه في فتاوى خير الدين الرملي أكثر من مرة، وقد نقل عنه ابن عابدين في حاشيته رد المحتار وأثبت هذه النسبة واللقب. وفتاويه مطبوعة ومنشورة.

3 أز + على.

4 ينظر: لتوضيح طبقات المسألة الرسم توضيحي 1/1 المدرج في نهاية الرسالة.

ويُصرف على الثالث، وليس فيه إلا ططر بنت شهدة بنت إسماعيل ابن¹ الواقف، ويوسف بن إبراهيم بن² إسماعيل ابن³ الواقف، فيحصل لططر الثالث وليوسف الثلثان، ثم لما ماتت ططر يُصرف نصيبها وهو الثالث لبنتها⁴، هذا وقد أفتى الشيخ الشهاب الرملي الشافعي باستحقاق أمامة أربعة أخماس، وباستحقاق يوسف الخمس، وهذا بناء على عدم نقض القسمة كما هو مقتضى مذهب السادة الشافعية؛ فعندهم بموت إسماعيل انتقل نصيبه وهو أربعة أخماس لابنته شهدة، وبموت شهدة انتقل نصيبها وهو أربعة أخماس لبنتها ططر، وبموت ططر انتقل نصيبها وهو أربعة أخماس لابنتها⁵ أمامة، وأما يوسف فنصيبه الخمس الذي صار إليه من أمه خديجة بنت شهدة بنت الواقف، انتهى ما قاله الشهاب الجلي في فتاواه من القسم الأول من الوقف⁶7. أقول: قد علم أن أمامة بنت ططر، وططر بنت شهدة، وشهدة بنت إسماعيل، وإسماعيل ابن الواقف، فهي بنت بنت ابن الواقف، ويوسف ابن⁸ بنت بنت الواقف؛ لأنه ابن خديجة، وخديجة بنت شهدة، وشهدة بنت الواقف، وهو مع ذلك ابن ابن ابن⁹ الواقف؛ لأنه ابن إبراهيم بن إسماعيل ابن الواقف¹⁰، فمن أفتى بإعطاء أمامة أربعة أخماس الوقف، وبإعطاء يوسف خمس فقط¹¹، فقد أعطى الأبعد عن الواقف درجة مع كونه من ذوي الأرحام أزيد مما أعطى الأقرب مع كونه عصبه له بأربعة أضعاف، ولا يخفى بُعدُه عن غرض الواقف على ذوي الإنصاف.

(وسئل مولانا وسيدنا شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن الجلي أيضاً، وقد رُفِعَ إليه خط شيخه الصلاح الطرابلسي والبرهان الطرابلسي بالجواب على سؤال صورته: في وقف شرط في كتابه الصرف إلى أولاد الواقف بالسوية، ثم من بعدهم على أولادهم، ثم أولاد أولادهم، ثم أولاد أولادهم ما تناسلوا، طبقة بعد طبقة، تحجب العليا السفلى، على أن من مات عن ولد أو أسفل منه استحق ما كان يستحقه وإلا فلاخوته وأخواته، وإن لم يكونوا له فلاقرب الطبقات للمتوفى، ومن توفي قبل دخوله في الوقف وخلف ولداً أو أسفل منه وآل إلى حال لو كان المتوفى حياً لاستحق، قام ولده أو من هو أسفل منه مقامه، واستحق ما

1 خا: بن.

2 خا: ابن.

3 خا: بن.

4 أز + أمامة.

5 أز - ططر، وبموت ططر انتقل نصيبها وهو أربعة أخماس لبنتها.

6 أز - من الوقف.

7 ينظر بتصرف: فتاوى ابن الشليبي، ابن الشليبي، 269/1.

8 خا: بن.

9 خا: بن بن.

10 خا: ابن الواقف، [صح هامش]؛ لتوضيح خارطة القرابة ينظر: رسم توضيحي 1/1. مدرج في نهاية الرسالة.

11 أز - فقط.

كان أصله يستحقه لو كان حيا. توفي الواقف / [247] عن أولاد محمد وأحمد وكزل ثم تناسلوا، وانقرض البعض، وآل استحقاق ذلك إلى فاطمة بنت أحمد ابن الواقف وهي طبقة بمفردها، وإلف بنت محمد بن محمد ابن¹ الواقف، وأحمد بن² فرج بن كزل بنت الواقف وهما في طبقة بمفردهما، وأحمد وأختاه أولاد بدر الدين بن خديجة أخت فاطمة المذكورة، وسارة بنت يونس بن أم هاني بنت أحمد ابن³ الواقف، وإنعام الجليل بنت فاطمة بنت فرج بن كزل وهم في طبقة واحدة، ثم توفيت فاطمة بنت أحمد ابن⁴ الواقف ولم تعقب ولا لها إخوة ولا أخوات وليس في طبقتها أحد يوازيها، فهل تُنقض القسمة لكونه لم يبق أحد من طبقتها أم لا؟ وإذا لم تنقض، فهل ينتقل ما يخصها من ذلك إلى أحمد بن فرج بن كزل، وإلف بنت محمد لكون أبيهما في طبقتها أو إلى أهل الطبقة الأخرى وهم أولاد ابن اختها خديجة ومن يوازيهم في الطبقة المذكورة، ما الحكم في ذلك؟⁵

فأجاب الصلاح: بانتقال ما يخص فاطمة بنت أحمد ابن الواقف إلى أحمد بن فرج بن كزل، وإلف بنت محمد بن محمد، ولا تُنقض القسمة والحال هذه، والله سبحانه وتعالى الموفق، قال ذلك وكتبه محمد بن محمد الطرابلسي الحنفي.

وكتب البرهاني: جوابي كما أجاب شيخي شيخ شيوخ الإسلام أسكنه⁶ تعالى⁷ دار السلام، والله تعالى⁸ أعلم، وكتبه إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، وطلب منه أي من الشهاب الجلي⁹ الكتابة عليه بموافقة الشيخين المذكورين، فأجاب بما هو في فتاواه المذكورة في القسم الثاني من الوقف قائلا: فقبلت خطهما، وتبركت به، وتأملت في الجواب المذكور فإذا هو غير صحيح، والصواب نقض القسمة إذا ماتت فاطمة المذكورة، ويُقسم ريع الوقف على إلف وأحمد بن فرج فقط، وتُحرم سارة ومن في طبقتها كما اقتضاه صريح عبارة الخصاف، ولا أعلم أحدا من مشايخنا خالفه في شيء¹⁰ بل وافقه على ذلك جماعة من السادة الشافعية وغيرهم، وإنما تعرضت للتنبيه على ما في هذا الجواب من الخلل لتنبيه الواقف عليه على عدم

1 خا: بن.

2 خا: ابن.

3 خا: بن.

4 خا: بن.

5 ينظر: لتوضيح طبقات المسألة الرسم توضيحي 1/2. مدرج في نهاية الرسالة.

6 خا أز + الله

7 أز - تعالى.

8 أز - تعالى.

9 أز - أي من الشهاب الشلبي.

10 مج - شيء، [صح هامش]؛ خا - في شيء؛ أز: في ذلك.

العمل به وبما يماثله، لا لإظهار خطأ المجيب والله تعالى¹ أعلم بذلك، وفي الحديث: "الدين النصيحة لله ولرسوله"، وقد وافقني على عدم صحة الجواب قاضي القضاة نور الدين الطرابلسي، والعلامة برهان الدين الغزي، نفع الله تعالى ببقائهما المسلمين، والله تعالى² الموفق للصواب.

قال الشهاب المذكور: وقد رُفِعَ هذا السؤال بعينه للعلامة البدر بن الغرس رحمه الله تعالى، لكن ليس فيه السؤال عن نقض القسمة، بل عن انتقال نصيب فاطمة بعد موتها، هل هو إلى أحمد³ بن فرج بن كزل، وإلف بنت محمد بن محمد؟ أو إلى أولاد بدر الدين أحمد وأختيه وإلى سارة؟ فأجاب البدر المذكور: المعتبر ها⁴ هنا⁵ طبقات الاستحقاق الجعلية لا طبقات الإرث النَّسَبِيَّة، وربما كان الأقرب طبقة إلى المتوفى أبعد نسبا منه، والفرق ظاهر بين قولنا هذا أقرب طبقة، وهذا أقرب نسبا، وإذا وقع تطبيق الواقف وترتيبه في أهل نسب واحد لا يكون مناط الاستحقاق إلا ذلك الترتيب والتطبيق دون الأنساب وطبقاتها، وإذا تمهد هذا فنصيب فاطمة يستحقه الأقرب إليها طبقة وهو أحمد بن فرج بن كزل ومن في درجته دون الأبعد درجة، وكتبه محمد بن الغرس. انتهى⁶ ما أورده الشهاب⁷.

أقول⁸: قوله وتحرم سارة إلخ. أقول: اعلم أولا أن الذي يوضح الجواب في مسألة الصلاح الطرابلسي أن أحمد بن فرج، وفرج بن كزل بنت الواقف، فهو ابن ابن⁹ بنت الواقف، وإلف بنت محمد، [248] ومحمد بن محمد، ومحمد هذا ابن الواقف، فهي بنت ابن ابن الواقف، فهما في الدرجة الثالثة، وسارة بنت يونس، ويونس ابن أم هاني، وأم هاني بنت أحمد، وأحمد ابن¹⁰ الواقف، فهي بنت ابن بنت ابن الواقف، فهي في الدرجة الرابعة، وكذا أحمد وأختاه أولاد بدر الدين ابن¹¹ خديجة، وهي أخت فاطمة وأخت أم هاني، وهن بنات أحمد ابن¹² الواقف، فظهر من هذا أن أم هاني وخديجة ماتتا في حياة أبيهما أحمد، وأما إنعام الجليل فهي محجوبة بأحمد؛ لأنه ابن فرج، وهي بنت بنت فرج، وفاطمة بنت أحمد ابن¹³ الواقف حُجِّبَت

1 أز - تعالى.

2 أز - تعالى.

3 أز: لأحمد.

4 أز - ها.

5 مج: ههنا.

6 أز: أه.

7 ينظر بتصرف: فتاوى ابن الشليبي، ابن الشليبي، 318/1.

8 أز - أقول.

9 خا: بن.

10 خا: بن.

11 خا: بن.

12 خا: بن.

13 خا: بن.

أولاد أولاد أختيها الذين هم أحمد وأختاه وسارة، فالذين يتلقون عنهم ماتوا قبل استحقاقهم لوجود الحاجب لهم، وقد قال الواقف: فإن لم يكن له ولد فإخوته وأخواته، وإلا فلأقرب الطبقات للمتوفى، وقد ماتت فاطمة لا عن ولد ولا عن¹ إخوة، فصرف لأقرب الطبقات لها، وهي طبقة إلف وأحمد بن فرج المذكورين، وقد استحققت إلف قبل موت فاطمة ثلثا عن أبيها، وأحمد بن² فرج بن كزل ثلثا عن أبيه، واستوى معها في الاستحقاق لعدم تفضيل الواقف الذكر على الأنثى، فنقضنا القسمة الأولى التي كانت أثلاثا، وقسمناها الآن أنصافا بسبب موت فاطمة، فوافقت بسبب ذلك القسمة مع عدم النقض، فقول الشهاب الجلي: فتأملت في الجواب فإذا هو غير صحيح يعني قول الصلاح، ولا تنقض القسمة، أي بل تنقض، وتقسم أنصافا³ فليتنبه لذلك.

وفي الأشباه والنظائر بعد أن أورد مسألة السبكي وكلام الأسيوطي عليها، وقوله في حاصل جواب السبكي: (فإذا لم يبق أحد من البطن الأول تنقض القسمة وتكون بينهم بالسوية، فمن مات من أهل البطن الثاني عن ولد انتقل نصيبه إليه إلى أن ينقرض أهل تلك الطبقة فتتقض القسمة، ويقسم بينهم بالسوية. وهكذا يفعل في كل بطن)⁴. وموافقة الأسيوطي للسبكي على انتقاض القسمة قال: (قلت: أما مخالفته في أولاد المتوفى في حياة أبيه فواجبة لما ذكره الأسيوطي، وأما قوله تنقض القسمة بعد انقراض كل بطن، فقد أفتى به بعض علماء العصر، وعزوا ذلك إلى الخصاف، ولم ينتبهوا لما صوره الخصاف وما صوره السبكي)⁵. ثم ذكر ما صوره الخصاف فقال بعد أن ذكر سبع مسائل: (الثامنة: وقف على ولده، وولد ولده، ونسلهم مرتبا، شارطا أن من مات عن ولد فنصيبه له، وعن غير ولد فراجع إلى الوقف. وحكمه أن الغلة للأعلى⁶ ثم وثم. فإذا قسمت سنين ثم مات بعضهم عن نسل، قال: تقسم على عدد أولاد الواقف الموجودين يوم الوقف، وعلى أولاده الحادثين له بعده، فما أصاب الأحياء أخذوه، وما أصاب الميت كان لولده، وإنما جعل لولد من مات حصة أبيه مع وجود البطن الأعلى⁷ مع كون الواقف شرط تقديم الأعلى⁸ لكونه قال بعده: إن من مات عن ولد فنصيبه له، وكذا لو مات الأعلى⁹ إلا واحداً فيجعل سهم الميت لابنه وإن كان من البطن الثالث مع

1 خا أز - عن.

2 خا: ابن.

3 خا: أيضا.

4 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 121.

5 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 122.

6 مج خا: للأعلى.

7 مج خا: الأعلى.

8 مج خا: الأعلى.

9 مج خا: الأعلى.

وجود الأعلى¹. ولو كان عدد الأعلى² عشرة فمات اثنان بلا ولد ونسل، ثم مات آخران عن ولد لكل، ثم مات آخران عن غير ولد. وحكمه أن تقسم الغلة على ستة، على هؤلاء الأربعة وعلى الميتين الذين تركا أولادا، فما أصاب الأربعة فهو لهم، وما أصاب الميتين كان لأولادهما³. ثم ذكر بعد كلام ناقلنا عن الخصاف: (فإن مات العاشر عن ولد انتقلت القسمة لانقراض البطن الأعلى⁴ ورجعت إلى الثاني، فينظر إلى أولاد العشرة وأولاد الميت قبل الوقف، فتقسم الغلة بالسوية بينهم، ولا يرد نصيب/[249] من مات إلى ولده إلا قبل انقراض البطن الأعلى⁵ فتقسم على عدد البطن الأعلى⁶ فما أصاب الميت كان لولده، فإذا انقرض البطن الأعلى⁷ نقضنا القسمة وجعلناها على عدد البطن الثاني، ولم نعمل باشتراط انتقال نصيب الميت إلى ولده هنا لكون الواقف قال: على ولده وولد ولده، فلزم دخول أولاد من مات قبل الوقف؛ فلزم نقض القسمة⁸). ثم ذكر أيضا بعد كلام ناقلنا عن الخصاف لو مات العشرة واحدا بعد واحد، وقال: (فلما مات العاشر كيف تقسم الغلة؟ قال: أنقض القسمة الأولى وأرد ذلك إلى عدد البطن الثاني فأنظر جماعتهم فأقسم على عددهم، ويبطل قوله: من مات عن ولد انتقل نصيبه لولده؛ لأن الأمر يؤول إلى قوله: وولد ولدي. وكذلك لو مات جميع ولد ولد الصلب فلم يبق منهم أحد، فنظرنا إلى البطن الثالث فوجدناه لثمانية⁹ أنفس، وكذلك كل بطن يصير له، فإنما تقسم على عددهم، ويبطل ما كان قبل ذلك. انتهى¹⁰. قال¹¹: فأخذ بعض العصريين من الصورة الثامنة، وبيان حكمها أن الخصاف قائل بنقض القسمة في مثل مسألة السبكي، ولم يتأمل الفرق بينهما، ففي مسألة السبكي: وقف على أولاده ثم أولادهم، بكلمة ثم، وفي مسألة الخصاف: وقف على أولاده وولد ولده، بالواو لا بـثم، فصدر مسألة الخصاف اقتضى اشتراك البطن الأعلى¹² على الأسفل¹³، وصدر مسألة السبكي اقتضى عدم الاشتراك، فالقول بنقض القسمة وعدمه مبني على هذا، والدليل عليه أن الخصاف بعدما قرر نقض القسمة، كما ذكرناه قال: قلت: فلم كان هذا القول عندك هو المعمول به، وتركت قوله: كلما حدث على أحد

1 مج خا: الأعل.

2 مج خا: الأعل.

3 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 123.

4 مج خا: الأعل.

5 مج خا: الأعل.

6 مج خا: الأعل.

7 مج خا: الأعل.

8 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 124.

9 خا أز: ثمانية.

10 أز: أه.

11 أز - قال.

12 خا: الأعل.

13 مج - فصدر مسألة الخصاف اقتضى اشتراك البطن الأعلى على الأسفل، [صح هامش].

منهم الموت كان نصيبه مردودا إلى ولده وولد ولده ونسله أبدا ما تناسلوا؟ قال: من قَبِلَ أنا وجدنا بعضهم يدخل في الغلة ويجب حقه فيها بنفسه لا بأبيه، فعملنا بذلك، وقسمنا الغلة على عددهم. انتهى¹. قال: فقد أفاد أن سبب نقضها دخول ولد الولد مع الولد بصدر الكلام، فإذا كان صدره لا يتناول ولد الولد مع الولد، بل يخرج، كيف يقال بنقض القسمة؟ فإن قلت: قد صدقت أن الخصاص صدرها بالواو، ولكن ذكر بعده ما يفيد معنى ثم، وهو تقديم البطن الأعلى² فاستويا. قلت: نعم، لكن هو إخراج بعد الدخول في الأول بخلاف التعبير بثم من أول الكلام، فإن البطن الثاني لم يدخل مع البطن الأول³، فكيف يصح أن يستدل بكلام الخصاف على مسألة السبكي مع أن السبكي بنى القول بنقض القسمة على أن الواقف إذا ذكر شرطين متعارضين يعمل بأولهما؟ قال: وليس هذا من باب النسخ حتى يعمل بالمتأخر، فإن كان هذا رأي السبكي في الشرطين، فلا كلام في عدم التعويل عليه، وإن كان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، فهو مشكل على قولهم: إن شرط الواقف كنص الشارع. فإنه يقتضي العمل بالمتأخر، وحيث كان كلام السبكي مبنيًا على ذلك لم يصح القول به على مذهبنا، فإن مذهبنا العمل بالمتأخر منهما⁴. ثم قال ما حاصله: أنه إن كان بالواو تنقض القسمة عند انقراض البطن الأول، وإن كان بثم تستمر ولا تنقض ولو انقراض البطن الأول⁵. ثم قال: (حتى لو قُدِّرَ أن الميت عن ولد واحد، أخلف ولدا واحدا، وهكذا إلى العاشر، ومن مات عن عشرة أخلف كل أولادها حتى وصلوا إلى مائة في البطن العاشر، يُعطى للواحد نصف الوقف، والنصف الآخر بين المائة وإن استوا في الدرجة)⁶ انتهى⁷.

أقول: لا يخفى ما في قوله عند ذكر حاصل جواب السبكي: (فإذا لم يبق أحد من البطن الأول تنقض القسمة ويكون بينهم بالسوية، فمن مات من أهل الثانية عن ولد انتقل نصيبه إليه إلى أن [250] ينقرض أهل تلك الطبقة فتُنقض القسمة، ويقسم بينهم بالسوية. وهكذا يفعل في كل بطن)⁸، من عدم المطابقة لما قاله السبكي، ونقل موافقة الأسيوطي له عليه، كيف هذا؟ وقد قسم نصيب عبد القادر جميعه على ستين جزء، لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون، ولملكة أحد عشر، ولزَيْنَب سبعة وعشرون⁹ مع استواء مرتبتهم،

1 أ: أه.

2 مج خا: الأعل.

3 خا - الأول.

4 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 124.

5 ينظر بتصرف: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 125.

6 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 125. لكن عبارة الشيخ المفتي خير الدين الرملي فيها تصرف بالاختصار في النقل، ونص عبارة الأشباه هي: (حتى لو قدر أن الواقف مات عن ولدين ثم إن أحدهما مات عن عشرة أولاد، والثاني عن ولد واحد، والولد خلف ولدا واحدا، وهكذا إلى البطن العاشر. ومن مات عن عشرة وخلف كل أولادها حتى وصلوا إلى المائة في البطن العاشر. يعطى للواحد نصف الوقف والنصف الآخر بين المائة، وإن استوا في الدرجة).

7 أ: أه.

8 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 121.

9 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 116؛ الأشباه والنظائر، السيوطي، 129.

ولو نقض القسمة فيها لقسم بينهم على أربعة أجزاء، لعبد الرحمن جزآن، ولملكة جزء، ولزَيْنَب جزء، ولا يخفى ما في عدم النقض من عدم الموافقة لأغراض الواقفين. كيف لا؟ وبعدمها يعطي واحد نصف الوقف، ويعطي مائة نصفه وإن استوا في الدرجة، فهذا نظر غير سديد، بل هو عن الصواب بعيد، وإذا أردت كمال التحقيق في ذلك فاجمع الفكرة وحد من النظر الشفرة، وقد سمعت أن صاحب الأشباه ادعى التفرقة بين ما صَدَرَ بَثْم كمسألة السبكي، وما صدر بالواو كمسألة الخصاف وإن أعقبه ما يفيد الترتيب من الألفاظ، نحو قوله: طبقة بعد طبقة. فأقول: كيف يفرق بينهما، وتمسك القائلين بالنقض بانقراض كل بطن إنما هو الاعتناء بترتيب البطون مطلقاً سواء كان بَثْم أو بغيرها؟ ولذلك قال السبكي في غير المسألة التي نقلها عنه صاحب الأشباه وقد صدرها بَثْم فقال كما هو مذكور في فتاواه: (المسألة الرابعة: كيف يقسم الوقف عند تغير البطون؟ لا شك أنه إذا قال على أولادي ثم أولاد أولادي، ولم يشترط انتقال نصيب كل من مات إلى ولده، أنه عند انقراض البطن الأول يقسم على الثاني كما كان يقسم على الأول، وإذا اشترط انتقال نصيب كل من مات إلى ولده واقتصر على ذلك، فلا شك أنه من مات منهم يأخذ ولده نصيبه ويستمر، وإذا قال مع ذلك ما يقتضي انتقال نصيب البطن الأول بموته إلى الثاني كما في هذا الوقف -يعني المصدر بَثْم- بدلالة ثم عليه، أو نحوها من الألفاظ، فقد تعارض معنا دليلاً، ولم أر لأصحابنا كلاماً في ذلك، ورأيت في وقف الخصاف (من الحنفية)¹.² أنه لا فرق بينهما، ولا دخل بكون³ هذه مصدرة بالواو وهذه مصدرة بَثْم في الفرق في الحكم، قال السبكي: (وهذا الذي قاله الخصاف محتمل وينبغي إمعان النظر في الترجيح والعمل بكل من اللفظين)⁴، ثم قال: (فعلى المفتي تأمل اللفظ الذي يستفتى فيه، والعمل بحسبه، وما يترجح في ميزان النظر عنده بعد النقد الجيد)⁵. فافتضى كلام السبكي تساويهما في الحكم لعدم الفارق، وأن محل النظر ذِكْرُ ما يقتضي انتقال جملة الوقف من البطن الأول إلى البطن الثاني، وقد تعارض بذكر المقتضي لانتقال نصيب كل واحد إلى ولده، فإعمالهما أولى من إهمال أحدهما، وأما كون صدر هذه اقتضى الاشتراك، وصدر هذه اقتضى⁶ فلا دخل له في الفرق بينهما في الحكم، وكيف وطبقة بعد طبقة حال، وهي وصف في المعنى؟ فقول صاحب الأشباه: إن القول بنقض القسمة وعدمه مبني على هذا. باطل، كيف وهم مطبقون على أن

1 فتاوى السبكي، السبكي، 211/2.

2 أز + وذكر مسألة الخصاف مستنداً بها على مسألته المصدرة بَثْم لقطعه.

3 خا أز: لكون.

4 فتاوى السبكي، السبكي، 212/2.

5 فتاوى السبكي، السبكي، 213/2.

6 أز + عدمه؛ مح - : [صح هامش].

طبقة بعد طبقة ونحوه من الألفاظ تفيد عين ما تفيد ثم من الترتيب؟ ولذلك قال الشهاب الحلبي¹ كما أسلفناه عنه أنه: صريح كلام الخصاف². كيف لا، مع قوله في الجواب عما قيل له: لم كان هذا القول عندك المعمول به وتركت قوله: كلما حدث على أحد منهم الموت كان نصيبه مردود إلى ولده؟ من قبل أنا وجدنا بعضهم يدخل في الغلة بنفسه لا بأبيه إلخ. ولا شك أنه في مسألة ثم يدخل بنفسه، ولهذا قال مولانا الشيخ علي المقدسي في حاشيته على الأشباه عند قوله: (ولم يتأمل الفرق بين الصوريين، [251] فإن في مسألة السبكي إلخ. هذا لا يوجب اختلاف الحكم)³، وقال في قوله: فقد أفاد أن سبب نقضها إلخ. (أقول: لا يخفى على ذي الانصاف أن كلام الإمام الخصاف لا يفيد ما أبدعه المصنف من الفرق، فإنه إنما ذكر بأن بعضهم يدخل في الوقف ويستحق الغلة بنفسه لا بأبيه، وذلك عام شامل لما يكون مذكورا بالواو وبثم⁴، فإنه لو قال ثم على أولاد أولادي يدخل فيه أولا من مات قبل الوقف أو قبل دخوله في الوقف)⁵. وكنت قبل اطلاعي على حاشيته قد كتبت على قوله: وقد أفتى به -يعني بالنقض- بعض علماء العصر وعزوا ذلك إلى الخصاف⁶، وما صوره السبكي. ما صورته: (أقول: لا يدل تصوير الخصاف على شيء مما ادعاه هو، وليس فيه شيء يعكر على افتاء بعض علماء العصر)⁷، وعلى قوله: فأخذ بعض العصريين من الصورة الثامنة إلخ. ما صورته: أقول: (مأخذ بعض العصريين واضح لا غبار عليه)⁸، إذ العلة في الصورتين واحدة، وهو أن فيها من يدخل في الوقف بنفسه، وهل يتعلق فهم أحد بأن الأمر لا يؤول إلى قوله: ثم ولد ولدي، في قوله: ثم ولد ولدي، كما لا يتعلق فهم أحد بأن الأمر لا يؤول إلى قوله: وولد ولدي، في قوله: وولد ولدي، بل مأل الأمر فيهما إلى استحقاق ولد الولد فيهما بنفسه، إذ قوله: ثم ولد ولدي، مُدخل لولد الولد⁹ كقوله: وولد ولدي، فهم منتبهون لما أفاده الخصاف بهذه العبارة، عالمون بالمدرک بلا شبهة، وما ذكره صاحب الأشباه لا يفيد كلام الخصاف. وكتبت على قوله: فقد أفاد أن سبب نقضها دخول ولد الولد مع الولد بصدر الكلام إلخ. ما صورته، (أقول: ليت شعري ما مدخل التناول في صدر الكلام وعدمه)¹⁰ مع جواب الخصاف لما قيل له: لم كان هذا القول

1 أ: الحلبي.

2 وردت في الأعلى بعد نقل ابن الشلبي لأقوال الشيخين الصلاح الطرابلسي والبرهان الطرابلسي بلفظ: (كما اقتضاه صريح عبارة الخصاف).

3 لم أقف عليه في حاشية الشيخ علي المقدسي، وقد نقله الشيخ الرملي بحروفه في حاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 367/4.

4 أ: أو بثم.

5 لم أقف عليه في حاشية الشيخ علي المقدسي، وقد نقله الشيخ الرملي بحروفه في حاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 368/4.

6 أ: ولم ينتبهوا لما صوره الخصاف.

7 نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 365/4.

8 إلى هنا نص ما هو مذكور في حاشية نزهة النواظر، الرملي، 367/4، وما بعد ذلك بتصرف من الشيخ يصور ما بينه في حاشيته.

9 أ: + بهذه العبارة.

10 ينظر: نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 367/4.

عندك المعمول به، وتركت قوله: كلما حدث على أحد منهم الموت كان نصيبه مردودا إلى ولده، بقوله: من قَبِلَ أنا وجدنا بعضهم يدخل في الغلة ويجب حقه فيها بنفسه لا بأبيه فعملنا بذلك، وقسمنا الغلة على عددهم، فلو كان كما قال¹ لقال الخصاف: من قَبِلَ أن الواقف صَدَّر وقفه بالواو، فاقتضى اشتراك البطن الأعلى إلخ. وإنما تركه² لأنه لا يصلح جوابا لترك العمل بقوله: كلما حدث على أحد منهم الموت إلخ. ولا شك أن قوله: ثم على أولاد أولادي إلخ. مُدخل لهم في الوقف، كقوله: وعلى أولاد أولادي بالواو كما أسلفناه، وبه حصلت المساواة، وبطل الفرق، وأمكن العمل بالشرطين، والعمل بالمتأخر فقط أو بالمتقدم فقط³ إنما هو عند عدم إمكان العمل بهما، وانظر إلى قول السبكي في المسألة الرابعة التي قدمنا ذكرها عنه: إذا قال الواقف ما يقتضي انتقال نصيب البطن الأول بموته إلى البطن الثاني بدلالة ثم عليه أو نحوها من الألفاظ، تعارض معنا دليلان: أحدهما: المقتضي لانتقال جملة الوقف من البطن الأول إلى البطن الثاني، والثاني: المقتضي لانتقال نصيب كل واحد إلى ولده، فنتج من إعمال كل من الدليلين لعمومه تعارض، قال: ولم أر لأصحابنا كلاما في ذلك، ورأيت في وقف الخصاف من الحنفية⁴، وذكر مسألة الخصاف مستدلا بها على مسألتها، فعلم أن النص في هذه نص في الأخرى، ولذلك قال⁵ من قال بنقض القسمة في مسألة ثم كما صرح به الخصاف يريد⁶ في مسألتها المذكورة، لوجود المساواة بينهما وعدم الفارق. وكتبت على قوله: مع أن السبكي بنى القول بنقض القسمة على أن الواقف إذا ذكر شرطين متعارضين يعمل بأولهما ما صورته⁷، (أقول: كيف هذا مع قوله: [252] وهذا أمر اقتضاه النزول الحادث بانقراض طبقة الأولاد المستفاد من شرط الواقف أن أولاد الأولاد بعدهم، فتأمله)⁸ تجده مبنيا على إعمال كل من الشرطين لنص الواقف عليهما لا على العمل بالمتقدم فقط، وأقول: (سيذكر صاحب الأشباه في التفريع على ما اختاره هو وأفتى به وخالف فيه معاصريه، أنه يعطي واحدا نصف الوقف ومائة نصفه مع الاستواء في الدرجة، وليت شعري ما فقه أن هذا جور تأباه أغراض الواقفين، والغرض يصلح مخصصا كما صرح به في الأصول، فإن غرضهم مساواة أرباب الوقف، وعدم حرمان البعض مع استوائهم، وهذا - أعني إعطاء واحد نصف الوقف ومائة نصفه - قريب من الحرمان،

1 أي ابن نجيم صاحب الأشباه.

2 أي ترك الخصاف التعليل بأن الواقف صدر وقفه بالواو التي تقتضي اشتراك البطن.

3 خا - أو بالمتقدم فقط.

4 فتاوى السبكي، السبكي، 212/2.

5 أز + بعض.

6 خا أز + به.

7 أز - ما صورته.

8 نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي - ضمن غمز عيون البصائر -، 368/4.

فقد يصلون إلى الألواف ويستمر الفريق الثاني واحداً، مع أن نسبة الكل ودرجته إلى الواقف واحدة، وأقول: ربما أدى إلى الحرمان بالكلية في بعض الصور كما هو أحد احتمالات ثلاثة ذكرها السبكي في عبد الرحمن ومملكة بقوله: فقد اجتمع في هذه المسألة احتمالات كل منها يصلح أن يتعلق به فقيه، ثم قال: الثاني: أنه لا شيء لعبد الرحمن ومملكة، والحاصل أن هذا الاعتبار -الذي هو عدم انتقاض القسمة بانقراض كل بطن- مُشكّل مؤد إلى الحرمان بالكل أو الإجحاف، مع أن أغراض الواقفين تنافيه وتباينه، وقيل: النقض بانقراض البطن وإن كان فيه شيء منه لكنه مغتفر مع وجود الأعلى¹، إذ للواقفين غرض في ترجيحه، ولذلك يحجب كثير منهم الأسفل بالأعلى² رأساً واحداً، فجاز على جهة التفضيل لذلك، بخلافه مع تساوي الجميع في الدرجة³. وكتبت على قوله: وهذه الصورة يعني الثامنة كثيرة الوقوع بالقاهرة لكن بعضهم يعبر بثم بين الطبقات، وبعضهم بالواو، إلى قوله: فإن كان بالواو فكذا. إلى قوله: وهي مسألة الخصاف التي قال فيها بنقض القسمة، وإن ذكر بثم، فمن مات عن ولد من أهل البطن الأول انتقل نصيبه إلى ولده، ويستمر⁴ ولا ينقض أصلاً بعده ولو انقرض أهل البطن الأول. إلى قوله: وإن استوا في الطبقة. ما صورته، أقول: هذا ما ظهر له هو، وبحثه، وقد علمت أن من عاصره أفتى بخلافه، بل ظهر لهم خطأ مشايخهم في القول بعدم النقض فخالفوهم لظهور ما أفتوا به، وموافقه لأغراض الواقفين، مع وجود المقتضى الذي⁵ في الكلام الذي تقدمت الإشارة إليه، وهو الترتيب المستفاد من أي صيغة دلت عليه. وقولي: وموافقه لأغراض الواقفين: أعني حيث دل دليل عليه وإلا لا، فتنبه لذلك، وانظر ما قاله السبكي.

هذا ما ظهر لي ولا أشتبه أحد من الفقهاء يقلدني بل ينظر لنفسه، هذا⁶ ولا شك أن كل ما كان أقرب لغرض الواقفين⁷ مع وجود أدنى ما يقتضيه تجب مراعاته، خصوصاً مع اشتماله على العدل بين المستحقين، وعدم ما يستبعد من لزوم إعطاء ذوي الأرحام أضعاف أضعاف ما يعطى للعصبة الذي لم يتخلل في نسبته إلى الميت أنثى كما أوضحناه فيما تقدم، وإذا أريد زيادة الاطلاع على المسألة فليراجع كلام السبكي الشافعي في فتاواه الكبرى، ويراجع فتاوى الشهاب الجلي⁸ الحنفي، وحاشية العلامة الشيخ على

1 مج خا: الأعل.

2 مج خا: بالأعل.

3 نزّهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي -ضمن غمز عيون البصائر-، 368/4.

4 أز + له.

5 أز - الذي.

6 أز - وقولي: وموافقه لأغراض الواقفين: أعني حيث دل دليل عليه وإلا لا، فتنبه لذلك، وانظر ما قاله السبكي. هذا ما ظهر لي ولا أشتبه أحد من الفقهاء يقلدني بل ينظر لنفسه، هذا.

7 خا أز: الواقف.

8 أز: الجلي.

المقدسي على الأشباه، مع استعمال ما صرح به السبكي من حدة النظر وجودة النقد، فإن كثيرا ممن زاغ فيها بصره واختلف نقده. ولكن فيما أوردناه في هذه الرسالة غنية عن غيرها، مع إيجاز القول وإيضاح العلة، والله تعالى موفق. وقد أفتيت/[253] مرارا بما ظهر لنظري القاصر موافقا لقاضي القضاة نور الدين الطرابلسي، وبرهان الدين الغزي، والشهاب الجلي¹، والشيخ² المقدسي، وأنا ومن وافقته أخذنا من كلام الخصّاف، وليس في المسألة نقل صريح غير ما صرّح به، وقد سمعت قول السبكي: (لم أر لأصحابنا كلاما في ذلك، ورأيت في وقف الخصاف من الحنفية)³ كذا وكذا، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

حرر مع العوائق التي لا تحصى، والهموم التي لا تستقصى، والغموم التي لا نهاية لها ولا إحصاء، صبيحة⁴ الخميس الثامن والعشرين من ذي الحجة ختام⁵ سنة ألف وستين، حين فرغت من جاذبي اللذين كل فرد منهم يجذبني إليه، ولسان حاله يقول مُبيناً: هذا مطرح للهموم⁶ فاطرح همي عليه، وقسما بالله تعالى⁷ ما مددت يدي إلى القلم لأكتب ما هو المطلوب إلا وعارضني مانع أو موانع، فلذا أبطأت الكتابة جملة من الأيام، فالعذر في التأخير وما يرى⁸ العبارة من التقصير إن شاء الله تعالى مقبول لديكم. دمتم والسلام.⁹

وهذا آخر ما رقمه قلمه المبارك في هذه الرسالة الموسومة بمسلك الإنصاف في عدم الفرق بين مسألتني السبكي والخصّاف. والله أعلم. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما¹⁰.¹¹

1 أز: الجلي.

2 أز + علي.

3 فتاوى السبكي، السبكي، 212/2.

4 خا أز + نهار.

5 أز - ختام.

6 أز: الهموم.

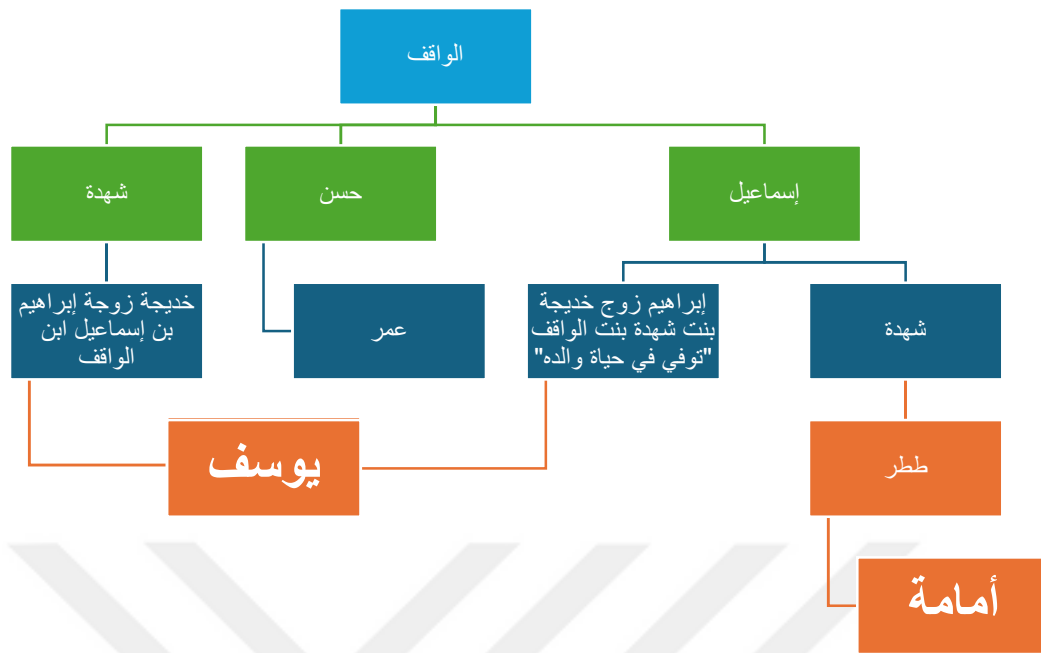
7 أز - تعالى.

8 أز + في.

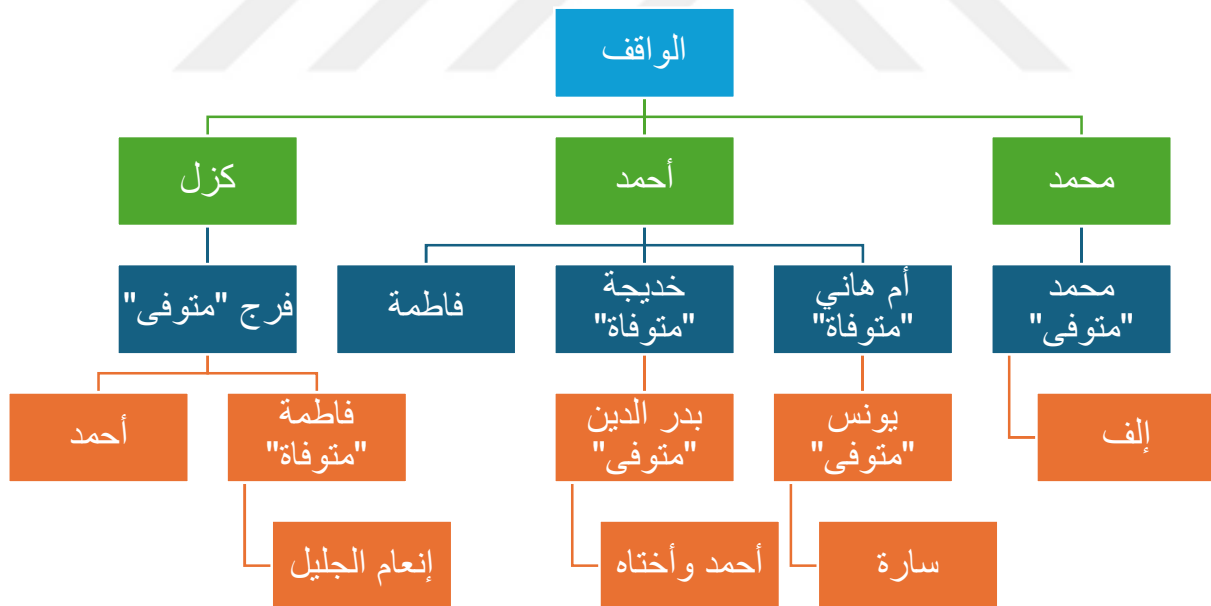
9 أز + وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم في 7 شعبان سنة 1283هـ.

10 خا - والله أعلم. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

11 أز - وهذا آخر ما رقمه قلمه المبارك في هذه الرسالة الموسومة بمسلك الإنصاف في عدم الفرق بين مسألتني السبكي والخصّاف. والله أعلم. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.



رسم توضيحي 1/1 هيكل المسألة المنتهية بأمامة ويوسف



رسم توضيحي 1/2 الفتوى المتعلقة بإلف وأحمد أو سارة وأحمد وأختاه وإنعام الجليل

B. Risâletü'l-fevz ve'l-gunm fî mes'eleti's-şeref bi'l-üm

رسالة الفوز والغنم في مسألة الشرف بالأم

ويليها إن شاء الله تعالى ما أفاده في الرسالة التي وضعها وسمّاها بالفوز والغنم في مسألة الشرف بالأم¹.

بسم الله الرحمن الرحيم²

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وعلى آلهم وصحبهم أجمعين، أما بعد:

فيقول العبد الفقير محمد ابن³ العبد الفقير إلى الله تعالى تاج الدين الخطيب عفا الله تعالى عنهما: أنه قد ورد على شيخنا وأستاذنا خال الوالد حفظه الله تعالى من مصر المحروسة، حرسها الله تعالى من كل سوء وسائر بلاد المسلمين، أواخر جمادى الثانية سنة ألف وثلاثة وسبعين سؤال صورته⁴: إلى مولانا شيخ الإسلام والمسلمين، خاتمة العلماء المحققين، حامل لواء خاتم النبيين، العالم العلامة مفيد الطالبين، عين أعيان السادة المكرمين⁵، الشيخ الفاضل رئيس القطر خير الدين⁶، منّ الله تعالى بطول حياته المسلمين، وأفاض علينا من بركاته، آمين⁷. بعد السلام مع الدعاء الدائم، على الذات التي لا تخاف في الله تعالى لومة لائم، نهدي له كثرة الشوق للحضرة الفائضة المكارم. إن قضية السادة الأشراف أولاد السيد الحسن والحسين، [254] وأولاد أولادهم المتبادر الشرف لهم من جهة آبائهم؛ لأن النسب للأباء كما صرح به شيخ الإسلام السرخسي في أصوله حيث: (الثابت بالإشارة -أي إشارة النص- أحكام منها: أن نسبة الولد للأب؛ لأنه تعالى أضاف الولد إليه بحرف الجر فقال تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ﴾ [البقرة، 233/2]، فيكون دليلاً على أنه هو المختص بالنسبة إليه⁸. وتبعه في المنار، وقال شارحه العلامة ابن فرشته: (حتى لو كان الأب قرشياً والأم عجمية يكون قرشياً)⁹، وغير واحد من شراح الهداية وغيرها صرّح بأن: (الولد يتبع الأم في الحرية والرق

1 خا + وهي هذه؛ فر: هذه الرسالة المسماة بالفوز والغنم في مسألة الشرف من الأم لمولانا العالم العلامة المدقق الفهامة الشيخ خير الدين الرملي؛ حم: رسالة الفوز والغنم في مسألة الشرف بالأم.

2 خا + وبه العون.

3 خا: بن.

4 حم - صورته.

5 حم - حامل لواء خاتم النبيين، العالم العلامة مفيد الطالبين، عين أعيان السادة المكرمين.

6 حم + غفر الله له.

7 حم - منّ الله تعالى بطول حياته المسلمين، وأفاض علينا من بركاته، آمين.

8 أصول السرخسي، السرخسي، 237/1.

9 شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، ابن فرشته، 523.

والتدبير والكتابة [وحكم أمية¹ الولد، وفي النسب [يتبع² الأب، وفي الدين يتبع خيرهما ديناً³]، وقال في خزانة الأكمل في كتاب الوقف: (لو قال: أَرْضِي مَوْقُوفَةً لِلَّهِ تَعَالَى أَبداً عَلَى آلِ الْعَبَّاسِ ابْنِ 4 عَبْدِ الْمَطْلَبِ، فَالْأَل: كُلُّ مَنْ كَانَ يَنْسَبُ بِأَبِيهِ مِنَ الذَّكَورِ وَالْإِنَاثِ مِنَ الْعَبَّاسِ)⁵ وفيها، (لو قالت امرأة: وَقَفْتُ كَذَا عَلَى أَهْلِ بَيْتِي، لَا يَدْخُلُ فِيهِ وَلَدُهَا إِذَا كَانَ أَبُوهُ مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ، وَكَذَا لَوْ قَالَتْ: عَلَى جَنْسِي)⁶، وقال في خزانة المفتين: (لو قال: مَالِي لِأَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُمْ يَحْصُونَ، جَاز؛ لِأَنَّ هَذِهِ وَظِيفَةٌ وَلَيْسَتْ بِصَدَقَةٍ، وَيَصْرَفُ إِلَى أَوْلَادِ فَاطِمَةَ)⁷، وقال فيها أيضاً: (وَقَفَّ ضَيْعَتَهُ عَلَى أَوْلَادِهِ، وَأَوْلَادُ أَوْلَادِهِ أَبداً مَا تَنَاسَلُوا، وَلَهُ أَوْلَادُ أَوْلَادِهِ، قَسَمَ بَيْنَهُمُ بِالسُّوِيَةِ لَا يُفْضَلُ الذَّكَورُ عَلَى الْإِنَاثِ؛ لِأَنَّهُ أَوْجِبَ الْحَقَّ لَهُمْ عَلَى السُّوِيَةِ، وَأَوْلَادُ الْبَنَاتِ لَا يَدْخُلُونَ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَكَذَا لَوْ كَانَ مَعَ الْوَقْفِ وَصِيَّةٌ، وَالْفَتْوَى عَلَى ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ؛ لِأَنَّ أَوْلَادَ الْبَنَاتِ لَيْسُوا بِأَوْلَادِ أَوْلَادِهِ؛ لِأَنَّهُمْ مَنْسُوبُونَ إِلَى الْأَبِّ لَا إِلَى الْأُمِّ)⁸، ومثله في غيرها، ومن ثمة أفتى العلامة زين به حيث (سئل: في شريف تزوج أمة، فولدت ولداً، هل يكون الولد شريفاً لأبيه أو لأمه؟ وهل يعطى له حكم الشرف؟ وهل إذا كان على العكس يكون كذلك؟ فأجاب: شرف الولد بشرف أبيه، فابن الشريف شريف وإن كانت أمه أمة، وابن غير الشريف ليس بشريف وإن كانت أمه شريفة)⁹، كذا في فتاواه التي جمعها الشيخ، وفي التي جمعها ابن الخطيب¹⁰: (سئل: عن ولد الشريفة، هل يكون شريفاً كأمه أم لا؟ فأجاب: إن لم يكن أبوه شريفاً لا يكون شريفاً لأمه)¹¹، والحال أن فضل العلامة زين لا يخفى على الأكابر، ولا ينازع فيه إلا كل مكابر، هذا صريح هذه الكتب.

ثم رأيت صورة فتوى منقولة في ورقة منسوبة إلى الشيخ عبد القادر الرفاعي، وبلغني أنه من تلامذة الشيخ، ما نصها: (قال مولانا مفتي الثقلين أحمد بن كمال باشا في بعض مجامعه: قال شمس الأئمة الحلواني: الفتوى على أن من كانت أمه سيدة يكون ولدها سيداً كما في جامع الفتاوى وغيره، ومثله في كامل

1 مج خا حم: وحلامية؛ فو: وحده منه؛ خا فو - : [صح هامش]؛ مثبت من فتح القدير لابن الهمام، 457/4.

2 مج خا فو حم - يتبع. مثبت من فتح القدير لابن الهمام، 457/4.

3 فتح القدير، ابن الهمام، 457/4.

4 خا فو: بن.

5 خزانة الأكمل، الجرجاني، 454/4. ونصه: "لو قال: أَرْضِي صَدَقَةً مَوْقُوفَةً لِلَّهِ أَبداً عَلَى آلِ الْعَبَّاسِ ابْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ، فَالْأَل كُلُّ مَنْ كَانَ يَنْسَبُ بِأَبَائِهِ مِنَ الذَّكَورِ وَالْإِنَاثِ إِلَى الْعَبَّاسِ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعَبَّاسُ وَلَا أَبُوهُ وَأُمُّهُ لَوْ كَانَ فِي الْأَحْيَاءِ".

6 المرجع السابق. ونصه: "أما لو قالت امرأة: عَلَى أَهْلِ بَيْتِي، لَا يَدْخُلُ فِيهِ وَلَدُهَا إِذَا كَانَ أَبُوهُمُ مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ. وَكَذَا لَوْ قَالَتْ: عَلَى حَسْبِي".

7 خزانة المفتين، السَّمْنَقَانِي، (نسخة: 226187 / لوح: 304 ب).

8 خزانة المفتين، السَّمْنَقَانِي، (نسخة: 226187 / لوح: 300 أ).

9 لم أقف على هذه النسخة من الفتاوى الزينية والتي نسبها الشيخ خير الدين الرملي للشيخ التمرناشي، ولكن معناها متضمن في الفتوى التالية التي نسبها للفتاوى الزينية بجمع ابن الخطيب.

10 في الحاشية "مج" و "حم" أورد عبارة: (قوله ابن الخطيب هو صاحب منح الغفار). وقد ورد في مقدمة كتاب الفتاوى الزينية بيان اسمه حيث قال: "شمس الدين، محمد ابن جمال الدين، عبد الله ابن المرحوم الشهابي، أحمد الخطيب".

11 الفتاوى الزينية، ابن نجيم، 521.

الفتاوى، قال: وإذا كانت المرأة سيدة فالمختار أن يكون ولدها سيدا كذا في الفتاوى، والوجيز، والتمهيد، وفي الجامع الكبير بخط شيخ الإسلام العلامة السغناقي، سألت الشيخ حميد الدين عن له أم سيدة وأب ليس بسيد، هل هو سيد؟ فقال: هو سيد، واستدل بأن الله تعالى جعل عيسى عليه الصلاة¹ والسلام من ذرية نوح وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام من جهة الأم، قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ²﴾ الآية، [الأنعام، 83/6]، ورأيت في التأويلات أن عيسى من أولاد إسحاق على نبينا وعليهما الصلاة والسلام، كذا في مجموع الفتاوى الغياثية، ومثله في فتاوى الإمام الأنامي، وعلى هذا يكون له الشرف منها، وله أن يلبس علامة الشرف على رأسه. انتهى. ثم رأيت في ورقة قيل إنها منسوبة إلى مفتي الديار الرومية بعد كلام طويل أنه³: [255] يثبت له الشرف، وقال: إن بعض علمائنا جعل في ذلك قياسا منطقيا من الضرب الأول من الشكل الأول مركبا من صغرى وكبرى، وصغراه في عشرة أوجه، وأما كبراه فلم تحتج إلى بيان، وبتحرير كونه من مقدمتين يقينيتين تعين أن الولد بضعة منها، وهي بضعة من أبيها، فكيف لا يثبت له ما يثبت لها؟ ولهذا⁴ حكمنا بشرف الحسن والحسين، وقد أفردت هذه المسألة بالتصنيف، وهي حقيقة بالتأليف⁵. وما نُقل عن الرفاعي برمته من غير تصرف، وإن كان فيه بعض سقم، ومن عالي الهمة العلية⁶ إرسال صريح المنقول بما قاله العلامة زين بن نجيم، وما في هذه الفتاوى المخالفة لما ذكره مما لم يُقَفَّ⁷ على الكتب المعزوة إليها؛ فإن كان لها صحة في الفروع فتخبرونا بذلك مع التصريح منها بالنقل الصريح؛ لأن هذه الواقعة لم يساعد فيها إلا المنقول الصريح، ولم يُنظر فيها إلى الدليل؛ لأنه من مرتبة المجتهدين، أي من كل ما وقفتم عليه من هذا وهذا. جعلكم الله تعالى مرجعا للأنام يشفى بكم الغليل⁸، ويظهر بما تبينونه المُعَلَّل والعَلِيل، وأنتم في خير ونعمة من العلي الجليل. انتهى كلامه.

فأجاب بقوله متَّعنا الله تعالى بحياته، وأعاد علينا وعلى المسلمين من بركاته وصالح دعواته آمين: اعلم أن كل ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه بما قُرِّر في الأصول من عدم إمكان صدور قولين مختلفين متساويين من مُجْتَهِد، والمرجوع عنه لم يبق قولاً لأبي حنيفة رحمه الله تعالى كما ذكروه، والمُفْتِي

1 فو - الصلاة.

2 مج حم - إبراهيم؛ خا فو + إبراهيم.

3 حم - أنه.

4 حم: وله.

5 لم أقف على هذا النقل.

6 فو: العلية.

7 خا فو: نقف.

8 فو: منكم العليل.

يُفتي بقول أبي حنيفة على الإطلاق كما صححه في السراجية¹، ثم بقول أبي يوسف، ثم بقول محمد، ثم بقول زفر والحسن بن زياد، ولا يجوز له الإفتاء بالقول المهجور، ولا العمل والفتوى بأحد القولين والوجهين² من غير نظر، بل عليه أن يعمل بالمتأخر ويترك المتقدم المرجوح. وليس للأصولي الماهر وكذا البحاث في الخلاف من أئمة الفقه وفحول المناظرين أن يفتي في الفروع الشرعية³ لتوقفها على النقل الصريح؛ لأن المفتي مقلد في زماننا، ألم تره⁴ يكتب بعد جوابه كتبه فلان الحنفي أو فلان الشافعي أو فلان المالكي أو فلان الحنبلي، فكلُّ مُقلِّدٍ لإمامه، فإذا كان كذلك فنقول: قد استفاض النقل بأن النسب للأباء دون الأمهات بحيث يُعْجَزُ نَقْلُهُ الْكُتْبَةُ وإن أجهدوا أنفسهم، وظاهر الرواية أن أولاد البنات لا يدخلون في الوقف ولا في الوصية، وقد أطنب الطرسوسي في أنفع الوسائل في عدم دخول أولاد البنات في الوقف بقوله: (لو وقف على أولاده يدخل فيه أولاده لصلبه وأولاد أبنائه، فأما أولاد البنات ففيه روايتان. ذكر هلال والخصاف عن محمد أنهم يدخلون فيه وعلل، ثم قال: وذكر محمد في السير الكبير إذا استأمن الحربي على أولاده، فأولاد بناته لا يدخلون في الأمان؛ لأنهم ليسوا بأولاده، وهكذا ذكر علي الرازي في مسائل جمعها في الحسابيات؛ لأن اسم الولد لأولاد البنات مجاز؛ لأن الولد حقيقة من ولده، حكما وعرفا من يكون منسوباً إليه بالولادة، وذلك أولاد الابن دون أولاد البنت، قال الشعبي رحمه الله تعالى⁵:

بنونا بنوا آبائنا، وبناتنا *** بنوهن آباء الرجال الأبعد

قلت والنبي صلى الله عليه وسلم إنما سمي الحسن والحسين ولداً مجازاً بدليل قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب، 40/33]، أو كان لأولاد فاطمة على الخصوص، والأظهر أن ذلك بطريق المجاز⁶، ثم قال الطرسوسي: (قال: -يعني هلالا- رجل / [256] وقف ضيعة له على ابن له، وأولاده، وأولاد أولاده أبدا ما تناسلوا، وله أولاد أولاد قسم بينهم بالسوية، لا يفضل الذكور على الإناث؛ لأنه أوجب الحق لهم على السواء، وأولاد البنات هل يدخلون؟ ذكر هلال أنهم يدخلون وهي رواية الخصاف، أما في ظاهر الرواية لا يدخلون، وكذا لو كان مكان الوقف وصية. فالفتوى على ظاهر الرواية؛ لأن أولاد البنات ليسوا بأولاد أولاده؛ لأنهم منسوبون إلى الأب لا إلى الأم⁷، وفي الناصحي: (ولو وقف على عقب

1 ينظر: الفتاوى السراجية، سراج الدين الفرغاني، 602.

2 خافو: أو الوجهين.

3 البحر الرائق، ابن نجيم، 291/6.

4 حم: تَرَّ.

5 فو - تعالى.

6 أنفع الوسائل، الطرسوسي، 156.

7 أنفع الوسائل، الطرسوسي، 165.

زيد؛ فعقبه ولده، وولد ولده أبدا ما تناسلوا من أولاده، الذكور والإناث فيه سواء، ولا يدخل أولاد البنات؛ لأن عقبه من ينسب إليه، وولد البنات ينسبون إلى قوم آخرين¹، ثم قال الطرسوسي أيضا: (ولا تدخل أولاد البنات؛ لأنهم من قوم آخرين وليسوا من أولاده؛ لأن النسب إلى الآباء، دل عليه قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب، 40/33]، فلو كان أولاد البنات ينسبون إلى جدهم لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا الحسن والحسين)²، قال: (وفي التجريد للكرماني: وكذا لفظ الآل، والجنس، وأهل البيت، الحكم فيهم واحد، ولا يدخل أولاد البنات في ذلك³. 4 بيتين وأثبتهما في كتابي⁵ الملقب بالفوائد وهما:

آل وأهل وأولاد، كذا عقب *** نسل وجنس، كذا ذرية حصروا
فلا دخول لأولاد البنات فقل *** فيما ذكرتم فقد تم الذي ذكروا

قال: ورأيت بعض الناس يقول: إنه إذا قال على أولادي، وأولاد أولادي، وأولاد أولادي⁶، أن أولاد البنات يدخلون، من غير أن يقول: في المسألة روايتان، وليس الأمر كذلك، فإن تعليل أصحابنا يراد ذلك، ولو ذكر عشرة بطون على ظاهر الرواية، كان تعليل ظاهر الرواية فيما نقلناه عن المحيط هو: أنه جعل المانعية من دخولهم كونهم منسوبين إلى آبائهم دون أمهاتهم، فعلى هذا لو ذكر خمسة بطون أو أكثر لا يدخلون على ظاهر الرواية للمعنى الذي ذكرناه، وقد صرح صاحب الهداية في التجنيس كما ذكرنا أن الفتوى على ظاهر الرواية أنهم لا يدخلون⁷، والله تعالى أعلم بالصواب انتهى⁸.

وفي المبسوط⁹ لشيخ الإسلام السرخسي، في باب: دعوة الولد من الزنا والنكاح الصحيح: (ولو كانت المنفية ابنة فماتت عن ابن، ثم أكذب الملاعن نفسه، لم يُصدّق ولم يرث في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وفي قولهما يُصدّق ويُضرب الحد ويرث. وجه قولهما: أنها ماتت عن خلفها؛ فإن الولد كما ينسب إلى أبيه¹⁰ ينسب إلى أمه، وكما يتشرف بشرف الأب يتشرف بشرف الأم ويصير كريم الطرفين، وأبو الأم يمسى أبا مجازا كأب الأب، فكما أن في الفصل جعل بقاء الولد كبقائه فكذلك هنا، وأبو حنيفة رحمه الله تعالى

1 الجمع بين وقفي هلال والخصاف، الناصحي، 230؛ أنفع الوسائل، الطرسوسي، 167.

2 أنفع الوسائل، الطرسوسي، 170.

3 خا فو - ذلك.

4 أثبت في أنفع الوسائل + وقد نظمت ذلك في.

5 حم: كتاب.

6 خا - وأولاد أولاد أولادي، [صح هامش].

7 أنفع الوسائل، الطرسوسي، 171.

8 فو - بالصواب انتهى، [صح هامش].

9 فو: المبسوطات.

10 حم: إليه.

يقول: كلامه الآن دعوى المال لا إقرارا بالنسب؛ لأن نسب الولد إلى قوم أبيه دون قوم أمه، ألا ترى أن إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قرشيا لا قبطيا، وأن أولاد الخلفاء من الإمام يصلحون للخلافة، وفيه يقول القائل:

فإنما أمهات الناس أوعية *** مستودعات، ولأنساب¹ آباء².

وقريب من هذا ما ذكره ابن فرشته في شرحه للمجمع في باب اللعان، في مسألة اللعان المذكورة: (لهما أن دعوته البنت المنفية كانت صحيحة، فكذا تصح دعوة ولدها كما لو كان الولد المنفي ذكرا، وله: أن الأنساب إلى الآباء، ونسب ولد البنت ثابت من أبيه،/[257] فاستغنى عن أن يثبت من أمه وجده أب الأب³، بخلاف دعوة المنفية؛ لأنها محتاجة إلى النسب من الملاعن، وبخلاف ما لو كان⁴ ذكرا؛ لأن الولد الثاني ينسب إليه؛ لأنه أبوه، فيحتاج إلى إثبات نسبه كالأول، فاشتركا في صحة الدعوة⁵ انتهى. وفي الظهيرية من الوقف في الفصل الثاني: (رجل قال: أرضي صدقة موقوفة على ولدي، كانت الغلة لولد صلبه، يستوي فيه الذكر والأنثى، إلا أن يقول: على الذكور من ولدي)⁶، ثم قال: (فإن لم يكن للواقف ولد لصلبه، وله ولد الابن، كانت الغلة لولد الابن لا يشاركه في ذلك من دونه من البطون، ويكون ولد الابن عند عدم ولد الصلب بمنزلة ولد الصلب، ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية، وبه أخذ هلال، وذكر الخصاف عن محمد رحمه الله تعالى أنه يدخل فيه أولاد البنات، والصحيح ظاهر الرواية؛ لأن أولاد البنات ينسبون إلى آبائهم لا إلى أمهاتهم بخلاف أولاد البنين، وكان محمد بن زبيدة يعير أخاه المأمون بأمه، وكانت أمة⁷، فأنشد المأمون شعرا⁷:

لا تحقرنَّ امرأ حُرًّا يكون له *** أم من الروم أو سوداء عجماء
فرب منجية من غير معربة *** وربما أنجبت للفحل عجماء
وإنما أمهات الناس أوعية *** مستودعات، ولأنساب آباء

1 خا فو: وللإنسان.

2 المبسوط، السرخسي، 159/17.

3 في كافة النسخ كما في المتن، لكن في شرح المجمع: أب الأم، وهو الصواب في المعنى والله أعلم.

4 في شرح المجمع + الولد المنفي، وهو الصواب في المعنى والله أعلم.

5 شرح مجمع البحرين، ابن فرشته، (نسخة: 543558/لوح: 171 ب).

6 ينظر: الفتاوى الظهيرية، ظهير الدين البخاري، (نسخة: 240159/لوح: 260 ب).

7 خا فو: شعره.

وقد ذكرنا نظائره في السير¹). انتهى.

وصورة ما ذكره في السير في الفصل في³ الأمان، وما يصنعه المبطل به في أيدي الكفار: (ولو أن جماعة من الكفار قالوا للمسلمين: أمنونا على ذرارينا، فأمنوهم على ذلك، فهم آمنون، وأولادهم، وأولاد أولادهم، وإن سفلوا من أولاد الرجال، على أن اسم الذرية يعم جميع ذلك؛ فذرية المرء فرعه الذي هو متولد منه، وهو أصل لذريته، ألا ترى أن الناس كلهم ذرية آدم ونوح عليهما الصلاة والسلام، ولا يدخل أولاد البنات، كذا ذكره في السير الكبير؛ لأن أولاد البنات من ذرية آبائهم لا من ذرية أمهاتهم؛ لأن الناس يضافون إلى آبائهم لا إلى أمهاتهم، وذكر في موضع آخر أن أولاد البنات يدخلون في ذلك؛ لأن الذرية اسم للفرع المتولد من الأصل، والأب والأم أصلان للولد، ومعنى الأصالة في جانب الأم أبين؛ لأن ماء الفحل يصير مستهلكا بالحضانة في أرحام الأمهات، وفي المسألة حكاية يحيى بن معمر بفتح الميم، فإن الحجاج أمر به ذات يوم فأدخل عليه، وهم بقتله، فقال له: لتقرأن علي آية من كتاب الله تعالى على أن العلوية من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لأقتلنك، ولا أريد قوله تعالى: ﴿نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ [آل عمران، 61/3]، فتلا عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ [الأنعام، 84/6] إلى أن قال: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [الأنعام، 85/6]، ثم قال: فعيسى من ذرية نوح من قبل الأم، فبُهِت الحجاج وردّه بجميل⁴) انتهى.

وفي الخانية من باب الرجل يقف أرضه على نفسه وأولاده إلخ، فصل في الوقف على الأولاد والأقرباء والجيران: (رجل قال: أرضي هذه صدقة موقوفة على ولدي، كانت الغلة لولد صلبه يستوي فيه الذكر والأنثى)⁵، ثم قال: (فإن لم يكن له وقت الوقف ولد لصلبه، وله ولد الابن، كانت الغلة لولد الابن لا يشاركه في ذلك من دونه من البطون، ويكون ولد الابن عند⁶ ولد الصلب بمنزلة ولد الصلب، ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية، وبه أخذ هلال رحمه الله تعالى. وذكر الخصاف عن محمد رحمه الله تعالى⁷: أنه يدخل فيه أولاد البنات أيضا، والصحيح: ظاهر الرواية؛ لأن أولاد البنات ينسبون إلى آبائهم لا إلى آباء أمهاتهم بخلاف ولد الابن. [258] وذكر في السير: إذا قال أهل الحرب أمنونا على أولادنا، فأمنهم، يدخل

1 فو: في السير نظائره.

2 الفتاوى الظهيرية، ظهير الدين البخاري، (نسخة: 240159 /لوح: 260 ب).

3 حم - في.

4 شرح السير الكبير، السرخسي، 229.

5 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 199/3.

6 في فتاوى قاضيخان + عدم.

7 حم - رحمه الله تعالى.

في الأمان أولادهم لأصلاهم من الذكور والإناث، وأولاد أولادهم من قِبَل الرجال، فأما أولاد البنات فليسوا بأولادهم. وذكر في السِّير ما يوافق ظاهر الرواية. انتهى¹.

وفي التتارخانية في الفصل الثاني عشر في الأمان: (م: ولو قال: أمنوني على ذريتي، فأمنوه على ذلك، فهو آمن وذريته آمنون أيضا، وذريته: أولاده وأولاد أولاده من الرجال، كأولاد البنين وإن سفلوا، دون البنات، فقد ذكر هاهنا² أن أولاد البنات لا يدخلون في اسم الذرية، وذكر في موضع آخر أنهم يدخلون في ذلك، فكان في المسألة روايتان، وكذا إذا قال: أمنوني على أولادي، فأمنوه على ذلك فهو آمن، وكذلك أولاده لصلبه، وأولادهم من قِبَل الرجال بنوا البنين، وأما أولاد البنات فلا يدخلون، هكذا ذكرها هنا، وذكر في موضع آخر أنهم يدخلون، فصار في المسألة روايتان، وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري يفتي بعدم دخول بني البنات، وعلى هذا الوقف والوصية. إذا وقف على أولاده، أو أوصى لأولاده، هل يدخل فيه بنوا البنات؟ فيه روايتان، وسيأتي الكلام فيه في كتاب الوقف والوصايا إن شاء الله تعالى. ولو قال: أمنوني على أولاد أولادي، هل يدخل فيه بنو البنات؟ ذكر شيخ الإسلام على السغدي أن هذه المسألة على روايتين أيضا، وذكر شمس الأئمة السرخسي أن في هذه الصورة بنو البنات يدخلون في رواية واحدة³ انتهى.

وفي التتارخانية أيضا في الفصل التاسع: في الوقف على ولده وولد ولده نقلا عن الخانية⁴: (إذا وقف على أولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا، وله أولاد، قسم بينهم بالسوية، لا يفضل الذكر على الأنثى؛ لأنه أوجب لهم على السوية، وأولاد البنات يدخلون في الوصية على رواية الخصاف، ولا يدخلون في ظاهر الرواية، والفتوى على ظاهر الرواية⁵) انتهى.

وفي تفسير الزمخشري في قوله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ) الآية، [البقرة، 233/2]: (فإن قلت: لم قيل "المولد له" دون الوالد؟ قلت: ليُعلم أن الوالدات إنما ولدن لهم، لأن الأولاد للآباء، ولذلك ينسبون إليهم، وأنشد المأمون:

وإنما أمهات الناس أوعية *** مستودعات، وللأنساب آباء⁶).

1 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 199/3.

2 خا حم: ههنا.

3 الفتاوى التتارخانية، الإندربتي الدهلوي، 72/7.

4 في كل النسخ نسب النقل إلى الخانية، ولكن وجدته في التتارخانية قد نسب ما نقل هنا بحروفه إلى العتابية.

5 الفتاوى التتارخانية، الإندربتي الدهلوي، 87/8.

6 تفسير الكشاف، الزمخشري، 279/1.

البيت المتقدم، ونقله عنه النسفي رحمه الله تعالى في تفسيره¹.

وفي تفسير الشيخ الكواشي رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة، 233/2]، (أي: الأب، ولم يقل للوالد له؛ للإيدان أن الزوجة إنما تلد للزوج، وأن الولد لا ينسب إليها)² انتهى.
وفي البيضاوي: ((وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ)) [البقرة، 233/2]، يعني: الوالد؛ فإن الولد يولد له، وينسب إليه³، انتهى.

وفي حاشية شيخي زاده على البيضاوي في قوله: ("وتغيير⁴ العبارة"، فإنه لو قيل: وعلى الأب، لم تحصل الإشارة إلى المعنى المتقضي لوجوب الإرضاع عليها، ولا إلى المقتضي لوجوب مؤن المراجعة عليه، بخلاف قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة، 233/2]، وأنه لدلالته على كون الأم والدة، وأنها إنما ولدت الولد للأب. ثم قال: روي أن المأمون ابن⁵ الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال: بلغني أنك تريد الخلافة، وكيف تصلح لها وأنت ابن أمة؟ فقال: كان إسماعيل ابن أمة، وإسحاق عليهما الصلاة والسلام ابن حرة؛ فأخرج الله تعالى من صلب إسماعيل خير ولد آدم، وأُشِد:

لا تزرين بفتى من أن يكون له *** أم من الروم أو سوداء عجماء
وإنما أمهات الناس أوعية *** مستودعات، وللأبناء أبناء⁶.

[259]/ وفي حاشية الشيخ شرف الدين يحيى بن قراجا سبط الرهاوي الحنفي عامله الله تعالى بلطفه الخفي على شرح المنار عند قوله: وأما الاستدلال بإشارة⁷ النص، تلو قوله: (وإلى أن الوالد لا يشاركه في نفقة الولد أحد⁸؛ لأن الشرع أوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوباً إليه لا يشاركه أحد في هذه النسبة، فكذا في حكمها)⁹، انتهى كلامه.

وقد كثر إيرادهم في كتاب الولاء عند قولهم: (فإن عُتِقَ العبدُ جَرَّ ولاء ابنه إلى مواليه، قوله عليه الصلاة والسلام: «الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كُلُّحْمَةِ النَّسَبِ»، والنسب إلى الآباء، فكذا الولاء، فينتقل إلى موالي الأب إذا زال المانع، كولد الملاعنة ينسب إلى قوم الأم، ثم إذا أكذب نفسه ينتقل إلى الأب لزوال المانع)¹⁰، وقالوا في مسألة العجمي¹¹ يتزوج مُعْتَقَةً فتلد له ولدا: (ولدها لمواليها، وإن كان للأب ولاء الموالاة عند الإمام ومحمد،

1 مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي، 194/1.

2 التلخيص في تفسير القرآن العزيز، الكواشي، 274/2.

3 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 144/1.

4 حم: تعيين.

5 فو: بن.

6 حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، محيي الدين شيخ زاده، 567/2.

7 فو: بالإشارة.

8 فو - أحد.

9 شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، حاشية الرهاوي، الرهاوي، 524.

10 تبين الحقائق، الزيلعي، 176/5.

11 خافو: العجم.

وعند أبي يوسف: حُكم الولد حُكم أبيه في الوجهين، أي فيما إذا والى أحداً أو لم يوال، لا يكون ولاؤه لموالي الأم؛ لأنه كالنسب، والنسب للأب وإن كانت الأم أشرف، لكونه أقوى، فكذا الولاء؛ لأن الأب حر له عشيرة وموال فكيف ينسب إلى أمه؟ بخلاف ما إذا كان الأب عبداً؛ لأنه هالك، فينسب إلى قوم أمه حتى يعتق للتعذر، فصار كمن لا أب له، وكما إذا تزوج عجمي بعربية فولدت له ولداً فإنه ينسب إلى قوم أبيه دون قوم أمه، فكذا إذا كانت مُعتقة؛ إذ لا فرق بين كونها عربية أو مُعتقة. وكعربي تزوج مُعتقة، فإن ولده منها ينسب إلى قومه دونها، فكذا العجمي؛ لأنه كالعربي في حرية الأصل، وقالوا: ولأه العتاقة معتبر لقوته في نفسه حتى اعتبرت الكفاءة فيه، وقال عليه الصلاة والسلام: «مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، والنسب في حق العجمي ضعيف؛ لأنهم ضيعوا أنسابهم، ولهذا لا تعتبر الكفاءة فيه فيما بينهم، إذ لا يفتخرون فيه، وإنما افتخارهم قبل الإسلام بعمارة الدنيا وبعده بالدين، وإليه أشار سيدنا سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه حين قيل له: سلمان ابن من؟ فقال: سلمان ابن الإسلام. فإذا ثبت هذا الضعف في جانب الأب، وجوده كعدمه كالعبد، وكذا إن كان للأب مولى مُوالاة؛ لأن ولأه الموالاة ضعيف لا يظهر في مقابلة ولأه العتاقة، فصار وجوده كعدمه، وكذا حريتهم ضعيفة، ألا ترى أنها تحتمل الإبطال بالاسترقاق بخلاف العربي، فإن له نسباً معتبراً وحرية ثابتة، فامتنع به نسبة الولد إلى مُعتق الأم، بخلاف ما إذا تزوج العجمي عربية؛ لأن أولاده منها لو نسبوا إلى قوم أمهم لنسبوا إليهم بالنسب، والنسب بالنسبة إلى الأم ضعيف غير معتبر، ألا ترى أنهم لا ينسبون إليهم ولا عُصوبة بينهم، وأولاد المُعتقة ينسبون إلى قوم أمهم وهم عصبتهم¹.

إلى غير ذلك من النقول المستفيضة، ولا يشك شاك أن النسب للآباء دون الأمهات، وقد ذكر علمائنا في باب الكفاءة: أن الاعتبار لقوم الأب، معللين بأنَّ الإنسان من جنس قوم أبيه، وقيمة الشيء إنما تعرف بالنظر في قيمة جنسه، ولا معتبر بالأم والخالة إذا لم يكونا من قبيلتها²، أي: المنكوحه. وصرحوا في الباب المذكور أيضاً: أن المرأة الهاشمية أو القرشية لو تزوجت غير قرشي لأوليائها الرد، كتزوج العربية عجمياً³.

وفي شرح المنهاج للرملي الشافعي: (العبرة بالأنساب بالآباء دون الأمهات؛ لأنه صلى الله عليه وسلم [260] لم يعط الزبير وعثمان رضي الله تعالى عنهما شيئاً، مع أن أميهما هاشميتان، ولا يردُّ عليه أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم انتساب أولاد بناته له في الكفاءة وغيرها، وابن بنته رقية من عثمان،

1 تبين الحقائق، الزيلعي، 177/5.

2 البحر الرائق، ابن نجيم، 185/3.

3 البحر الرائق، ابن نجيم، 140/3.

وأمامة بنت بنته زينب من أبي العاص؛ لأن هذين ماتا صغيرين فلا فائدة لذكرهما، وإنما أعقب أولاد فاطمة من علي رضي الله تعالى عنهما¹ وهم هاشميون أبا، والكلام في الإعطاء من الفيء، أما أصل شرف النسبة إليه صلى الله عليه وسلم والسادة، فظاهر أنه يعم أولاد البنات أيضا نظير ما مر في آله أنهم هنا من ذكر، وفي مقام الدعاء: كل مؤمن تقي كما في خبر ضعيف² انتهى كلامه.

وأقول أيضا: قد رأيت لبعض المتأخرين جوابا عن هذا السؤال بما صورته: (له شرف ما على من لم يكن له أم كذلك، وأمّا أصل النسب فكلام الشراح للهداية والكنز وغيرهما من المتون متظافر بأنه للآباء دون الأمهات)³.

ورأيت أيضا بخط بعض المالكية ما صورته: (الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، رضي الله تعالى عن أصحابه أجمعين، من العبد الفقير إلى الله تعالى، منصور ابن الحاج الظافري، ظفّره الله تعالى بمراده، إلى الأخ في الله تعالى، سيدي سعيد، أسعدني الله تعالى وإياه بقاءه، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد، فقد بلغنا كتابكم، وفهمنا مرادكم، ونص نازلتم، قال البرزلي بعد أن ذكر الخلاف ما نصه: وقعت هذه المسألة في مختصر شيخنا الإمام، وكان ربما ذكرها في درسه قبل وضعه مختصره، فقال: شاع في هذا القرن الثامن على ما بلغني الخلاف في من أمه شريفة، وأبوه ليس بشريف، هل هو شريف أم لا؟ فأفتى الشيخ علي منصور، المدعو ناصر الدين من فقهاء بجاية: بشرفه. وأفتى الشيخ إسحاق بن عبد الرفيق: بعدمه. وسمعت شيخنا بن عبد السلام يصرح بتخطئة مثبتته، متمسكا بالإجماع أن نسب الولد إنما هو لأبيه لا لأمه، وقاله⁴ بعض من لقيت من الفاسيين، وقال: يلزم عليه أنه لو تزوج يهودي أو نصراني بعد عتقه وإسلامه بشريفة أن يكون ولده منها شريفا، وهو لا يقوله منصف أو مسلم، وأنا أشك يعني في كونه منصفا أو مسلما. وألف الفريقان في المسألة، وأقوى ما احتج به المثبتون تمسكهم بما تمسك به⁵ ابن⁶ العطار: بأن أصل الشرف من فاطمة رضي الله تعالى عنها، وهو بنسبة الأمومة لا بنسبة الأبوة، قلت: والحق أن ابن الشريفة له شرف ما بالنسبة لمن أمه ليست بشريفة، لا الشرف العرفي، انتهى المقصود منه. وأما رد ابن عرفة أدلة المخالف لا حاجة بنا إليه، هذا هو الحق الذي لا شك فيه، وهو الذي أخذناه عن

1 حم: عنه.

2 نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين الرملي، 6/137.

3 لم أقف على هذا النقل.

4 خا فو: وقال.

5 خا فو - به

6 فو: بن.

شيوخنا، وبه أفتى شيخنا المحقق زين الدين الجيزي فسخ الله تعالى في أجله، وقد صرح الشاذلي أبو الحسن في شرح رسالة ابن أبي زيد بأن: هذا المنقول عن السلف والخلف لا يسوغ لأحد مخالفته، وصرح بتخطئة معاصره، وقال: إنه خبط خبط¹ عشواء، وما نقله عن الخطاب هو الصواب: لا أَعْتَمِدُ كلام ابن عرفة، وكل من بعده مقلد له كابن غازي والعلمي. ثم بعد أن ذكر البرزلي كلام شيخه الإمام المتقدم، ذَكَرَ ما نصه: أفتى شيخنا الإمام بأنه إذا دُعي² بالشريف لا يجيب، لئلا يثبت كونه شريفاً من جهة أبيه، وهذا على نحو ما أفتى به³ التونسيون، وعلى ما أفتى به أهل بجاية فيجيب من دعاه بذلك، وهو على ما اختار محتمل، والصواب ما أفتى به أولاً؛ لأنه [261] داعية إلى ثبوت نسبه بالشرف من أبيه، انتهى المقصود منه. وقولهم قولان مشهوران من باب المشتبه في البيان؛ لأنه غاية الكذابين، والبيينة على المدعي، هذه كتب المذهب ناطقة بما قلناه، وشاهدة بما تلوناه، ومن قال غير هذا فعليه البيان، والله تعالى يقابله بما يقول، ويكفيه مخاصمة الرسول، لأنه أدخل في الانتساب إلى جنابه الرفيع بقوله الفطيع من لا يمكن أن يُنسب إليه، والله تعالى شاهد عليه. ورأيت في بعض كتب القوم بعد أن ذكر أقوال الفريقين في المسألة، وما احتج كل فريق منهم لما ذهب إليه، قال⁴: والحق أقول وبه ألقى الله تعالى وعنه لا أحول: إنَّ له شرفاً اعتبارياً بالنسبة لمن أمه ليست بشريفة، وأما الانتساب إلى الجناب الرفيع فهو أمر لا يقول به من في قلبه ذرة من الإسلام، لأنه يلزم على هذا أنه لو حصل في الأسر والعياذ بالله تعالى شريفة، ونكحها حربي بشبهة، فأولدها، ونشأ الولد على دين أبيه، أن يثبت له الشرف، وهذا لا قائل به، نعوذ بالله تعالى من نزغات⁵ الشيطان، وبالله على من أدخل في نسبته الشريفة من لا يمكن إدخاله المستعان، حرره الفقير جلال الدين بن بري⁶ انتهى كلامه.

وفي الظهيرية: (فإن قيل: ما الحكمة في أن الولد ينسب إلى الأب دون الأم وقد خُلِقَ من مائهما؟ قيل: لأن ماء الأم يتخلق به الحُسْنُ والجمال، والسِّمَنُ والهزال، وهذه الأشياء لا تدوم، بل تزول، وأما الرجل يتخلق بمائه⁷ العظم والعُرُوق والعصب ونحوها، وهذه الأشياء لا تزول في عمره، فلذلك نُسب إلى الأب)⁸، انتهى.

1 حم - خبط.

2 حم: ادعى.

3 مج - التونسيون وعلى ما أفتى به، [صح هامش].

4 فو - قال.

5 حم: نزعات.

6 لم أقف على هذا النقل.

7 خا فو: وماء الرجل يتخلق به.

8 لم أقف عليه في الفتاوى الظهيرية، ووقفت على ما هو قريب منه في الجوهرة النيرة، الزبيدي، 274/2.

وذكر الإمام فخر الدين في تفسير الآية المتقدمة وهي قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ الآية، [الأنعام، 83/6]. (تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية إبراهيم عليهما الصلاة والسلام مع أنه لا ينتسب إلى إبراهيم إلا بالأم، فكذاك الحسن والحسين انتسبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجب كونهما من ذريته. ويقال: إن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحاج بن يوسف)¹. وذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، 31/2]: (عن الشعبي كنت عند الحاج، فأتني يحيى بن معمر فقيه خورزمان² من بلخ مكبلا في الحديد، فقال له الحاج: أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: بلى، فقال الحاج: لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله تعالى أو لأقطعنك عضوا عضوا، فقال: أتيتك بها واضحة بينة من كتاب الله تعالى يا حاج، قال: فتعجبت من جوابه بقوله: يا حاج، فقال له: وألا تأتيني بهذه الآية: ﴿نَدَّغْ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ﴾ [آل عمران، 61/3]، فقال: أتيتك بها واضحة من كتاب الله تعالى، قوله تعالى: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ [الأنعام، 84/6]، إلى قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَى﴾ [الأنعام، 85/6]، فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح؟ قال: فأطرق الحاج مليا ثم رفع رأسه وقال: كأني لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله تعالى، حُلُوا وَثَاقَهُ وَأَعْطُوهُ مِنَ الْمَالِ كَذَا)³ انتهى.

وقد تقدم بعض القصة، وذكرنا هذا النقل لما فيه من الزيادة. والجواب عن سيدنا عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام: إنه معجزة خلقه الله تعالى من غير أب يُنسب إليه، فلما لم يكن له أب نُسب⁴ إلى أمه، أو خُصَّ به كما خُصَّ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم⁵. وتقدم الجواب عن الاستدلال بقصة الحاج مع يحيى بن معمر، بأن ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم انتساب بناته [262] له في الكفاءة وغيرها، فلا يُقاس غيرهما عليهما.

وأما الاستدلال بالقياس المنطقي فليس بشيء، لأن الأصوليين من أهل الفقه لم يجوزوا الاستدلال به في الأحكام الشرعية، قال بعض العلماء فيه⁶:

قل للحكيم الفلاسفي المنطقي	***	علم حرام درسه لا تنطقي
واصرف عنانك عن مناهج درسه	***	إن البلاء موكل بالمنطقي

وقال بعضهم أيضا:

1 مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، 53/13.

2 في مفاتيح الغيب: خراسان.

3 مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، 412/2.

4 حم: ينسب.

5 خا فو + بنسبة أولاد بناته إليه صلى الله عليه وسلم.

6 حم - فيه.

قالوا تعلّم منطقاً تسمو به *** وبه إلى أوج المعالي ترتقي
فأجبتهم مالي بذلك حيلة *** إن البلاء موكل بالمنطق

وقد رأينا للشافعية مصنفاً في الفقه بسائر أبوابه جعل في كل مسألة فيها خلافاً قياساً منطقياً، وأشكالاً من صغرى وكبرى، ولو عمل بذلك للزم هدم مذهب أصحابنا، وكذلك جعل في مذهبنا، لو عملنا بذلك للزم هدم مذهب الغير، لاستحالة حكمين مختلفين في فرع واحد، وانظر لقول علمائنا رحمهم الله تعالى: (ليس للأصولي الماهر، وكذا الباحث في الخلاف من أئمة الفقه وفحول المناظرين أن يفتي في الفروع الشرعية)¹، فكيف بالمنطقي الذي قيل فيه ما قيل، فليس للعمل به في فروع الفقه من سبيل؛ إذ ليس عند أهل الفقه منطقاً بدليل، قالوا: (قول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس)²، وغير ذلك من القواطع بعدم الالتفات إلى كلام المنطقي وترتيبه الفروع على الأشكال والقياسات المنطقية، فيضرب بكلامه الحائط، إنما العمل على الأصول الفقهية، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المستنبط من الثالثة المذكورة. قال الرهاوي في حاشيته على شرح المنار لابن فرشته عند قوله: (والأصل الرابع القياس، قوله إلخ: احترازاً عن القياس العقلي، المراد من القياس العقلي: القياس المنطقي المركب من صغرى وكبرى، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. فالمراد هنا هو الشرعي، وهو: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة، وقيل: هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة)³، انتهى.

وأقول: الحق الذي هو أضوأ من الشمس، ويزول به التخمين واللبس والحدس، إنّ له شرفاً ما، أي سيادة على من لا أم له ولا أب كذلك، وإن ذلك ثلاث مراتب: إما محبوبك الطرفين فهو الغاية، أو من جانب الأب فهو دونه، وتناوله الأحكام الشرعية المتعلقة بالقرشيين⁴ والهاشميين بإجماع علمائنا. وأمّا ما ذكره بعض العلماء بأن له شرفاً وأطلق، أراد به شرفاً كما صرح به بعضهم بالنسبة إلى من ليس له أم كذلك، أي: علواً ورفعة، وهذا ممّا لا غبار عليه ولا ينكره أحد، وكذلك له نسبة ما بالأُم، ولهذا يتبعها في الحرية والرق والتدبير وغير ذلك من الصفات الحكمية، فقول من أثبت له الشرف بها يُحمل على هذا الشرف، وبه يحصل التوفيق ويرتفع الخلاف.

ففي الصحاح: (الشرف: العلو، والمكان العالي، وقال الشاعر:

أتى النديّ فلا يُقَرَّبُ مَجْلِسِي *** وأقودُ للشرفِ الرفيعِ جَمَارِي)⁵

1 البحر الرائق، ابن نجيم، 291/6.

2 هذه قاعدة أصولية فقهية، ينظر: كشف الأسرار، البخاري، 224/3؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 175/6.

3 شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، حاشية الرهاوي، 26.

4 خافو + ثم من له أم فقط، ومع ذلك لا ينال به تحصيل الأحكام المتعلقة بالقرشيين.

5 الصحاح، الجوهرى، 1379/4.

وفسر الشرف بالمكان العالي.

وقال الزمخشري في الأساس: (ومن المجاز لفلان شرف: وهو المنزلة، وهو شريف من الأشراف، وقد شُرِّفَ فلانا وشُرِّفَ عليه، ثم ذكر بيت ذي الرمة:

كما كنت تلقى قبل في كل منزل *** أقامت به منى فتى وشارف

أنه من مجاز المجاز)¹. شبه طول الإقامة بطول القامة.

وفي القاموس: (الشَّرَف، محرَّكة: العلو، والمكان العالي، والمجد، أو لا يكون إلا بالآباء، أو علو الحسب)² انتهى. (والحسب: ما يحسبه ويعده من مفاخر آبائه)³، [263] والسيد من السؤدد، السيادة، وكلها ألفاظ تؤذن بالتعظيم.

والذي أُلجأنا إلى هذا الإكثار تصحيح ما قاله بعض العلماء الكبار من استفادة الشرف وإثباته للأمم بهذا الاعتبار، إذ هو بهذا المعنى صحيح ليس عليه غبار، وأما التمسك به في الأحكام المتعلقة بالنسب كالكفاءة وغيرها، فهو غير مراد في كلام الجميع قطعاً، وأما وضع العلامة فمن المقرر المعلوم ما صرح به أهل العلم أن العلامة لا تُبنتى عليها الأحكام، وهي بدعة حادثة بلا كلام، وفي أوائل الأسيوطي: (أول من شرف بالعمامة الخضراء: الأشرف ابن⁴ حسين⁵ سنة سبعمائة⁶ وثلاثة وسبعين، وقال في ذلك أبو عبد الله الأندلسي الأعمى:

وضعوا لأبناء الرسول علامة *** إن العلامة شأن من لم يشهر

نور النبوة في وسيم وجوههم *** يُغني الشريف عن الطراز الأخضر

وقال الأديب شمس الدين محمد بن إبراهيم بن بركة الدمشقي:

أطراف تيجان أتت من سندس *** خضر بأعلام على الأشراف

والأشرف السلطان خصَّهم بها *** شُرفاً ليفرقهم عن الأطراف⁷

1 أساس البلاغة، الزمخشري، 504/1.

2 القاموس المحيط، الفيروز آبادي، 823.

3 تاج العروس، الزبيدي، 271/2.

4 خا فو: بن.

5 حم: الحسين.

6 خا فو: سبع مائة.

7 الوسائل إلى مسامرة الأوائل، السيوطي، 74.

وقد كثر في زماننا وفَحُشَ في كل البلاد، ولزم اختلاط الأطراف بالأشراف، حتى رأينا في بلدتنا كثيرا ممن يضع العلامة بسبب تزوج أبيه قرشية، لكثرة ماله أو جاهه عند الحكام، فلا يفرق بينه وبين من كان متأصلا عريقا في النسب، فترفع عنه بسبب ذلك التكاليف العرفية والغرامات السلطانية، وتطرح على غيره زيادة على ما عليه، لئلا تنقص عما هو المطلوب، فاشتد اجتهاد الناس في تحصيل ذلك بصرف الأموال فيه والاجتهاد في تحصيله من كل أحد، لما ينتج من المعافاة¹ والراحات وطرح غراماته² على أهل بلده وجيرانه ومساويه من إخوانه، فلزم ضعف الغارمين، وسلامة من كان من جملة المكلفين، ووقع الضرر والضرار، وتأذى بذلك الأخ المسلم والقريب والجار، فلولي الأمر أيده الله تعالى النظر في ذلك، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إنا لله وإنا إليه راجعون، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين³، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين⁴، انتهت الرسالة الموسومة: بالفوز والغنم في مسألة الشرف بالأم والله أعلم⁵.

1 مج حم: المعافات.

2 حم: عن أماته.

3 خا فو - وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

4 حم - سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

5 فو - انتهت الرسالة الموسومة: بالفوز والغنم في مسألة الشرف بالأم والله أعلم؛ حم + سنة 1250هـ.

C. Risâle fi'l-vakfi'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu em lâ

رسالة في الوقف المسجل هل للقاضي نقضه أم لا؟

ويليها إن شاء الله تعالى جواب عن سؤال في الوقف المسجل هل للقاضي نقضه أم لا؟¹

[264]/ بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم وفق يا كريم².

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه الأكرمين، أما بعد،

فقد رُفِعَ إليَّ سؤال في الوقف المسجل؛ أي المحكوم به، هل للقاضي نقضه أم لا؟ وهل إذا انتقضه يصح أم لا؟ وهل الاعتبار للتسجيل الأول أم للتسجيل الثاني؟ وطلب مني النقل في هذه المسألة.

فأقول: هذه المسألة قلَّ أن يخلو منها كتاب من كتب الأصحاب من المتون والشروح والفتاوى، فأما المتون: فأجمعوا على أنه يزول ملك الواقف عنه بالقضاء لا إلى مالك³، قال في الهداية: (والأصل أن القضاء متى لاقى محلاً مجتهداً فيه ينفذ ولا يردده غيره؛ لأن اجتهاد الثاني كاجتهاد الأول، وقد ترجح الأول باتصال القضاء به فلا ينقض بما هو دونه)⁴، فقول أصحاب المتون قاطبة: "نفذه وأمضاه لحكم الأول"⁵ يعنون: أنه لو نقضه لا يعتبر نقضه صيانة للقضاء الأول، إذ لو نقض للزم إبطال الأول، والقضاء إذا وقع مستوفي شرائطه لا يجوز نقضه، قال في العناية: (المجتهد فيه إذا رُفِعَ إلى الثاني نفذه كما مرَّ، فإن نقضه فزُفِعَ إلى ثالث فإنَّه ينفذ القضاء الأول ويبطل الثاني، لأن الأول كان في محل الاجتهاد وهو نافذ بالإجماع، والثاني مخالف للإجماع، ومخالف للإجماع باطل لا ينفذ)⁶. انتهى. ومثله في أغلب شروح الهداية والكنز وغيرهما من المتون، قال في شرح الاختيار: (وأصله أن القاضي إذا كان ممن يجوز قضاؤه فقضى بقضية يسوغ فيها الاجتهاد لم يجز لأحد من القضاة نقضه؛ لأن الاجتهاد الثاني مثله، والأول ترجح بالسبق لاتصال

1 خا + وهي هذه.

2 خا: رب يسر يا كريم.

3 مختصر القدوري، القدوري، 127؛ كنز الدقائق، النسفي، 403؛ بداية المبتدي، المرغيناني، 145.

4 الهداية، المرغيناني، 97/5.

5 ينظر بتصرف: مختصر القدوري، القدوري، 226؛ كنز الدقائق، النسفي، 463؛ الهداية، المرغيناني، 97/5.

6 العناية شرح الهداية، البابرتي، 305/7.

القضاء به، وروي أن شريحا قضى بقضاء خالف فيه عمر وعلياً فلم يفسخاه لوقوعه من قاض جائز الحكم فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قضى في الحدِّ بقضايا مختلفة، فقيل له، فقال: ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي، ولم يفسخ الأول¹. انتهى.

فصورة السؤال التي رفعت إلينا في وقف مسجل، والمسجل معناه: المحكوم به، وقد أفتينا بعدم نقض الحكم الأول صيانة للحكم عن الإبطال، إذ لو قلنا بجواز نقضه للزم نقض كل حكم وقع فيه وإن تعدد، إذ هو -أي الحكم الأول- الذي وقع في فصل مجتهد فيه بين الإمام وصاحبيه، والفتوى²، فكيف ينقض وهو واقع على المفتي به في المذهب، ولا شك ولا ريب أن حكمهم عليه بالبطلان هو معنى عدم الاعتبار به، قال في منح الغفار: (وقد سئل شيخ الإسلام مفتي الأنام أبو السعود العمادي مفتي الروم، عن واقف باع شيئاً من وقفه الصحيح، وسلمه إلى المشتري، ومضى سنون، هل يبطل الوقف ببيع ذلك الشيء أم لا؟ فأجاب: إن لم يكن مسجلاً وقد باعه برأي القاضي تبطل وقفية ما باعه والباقي على ما كان، وإن كان مسجلاً محكوماً بصحته فالبيع باطل والكل على ما كان من الوقفية)³. انتهى.

فقوله: "البيع باطل"، أي ولو كان برأي القاضي؛ لأخذه ذلك في غير المسجل بقوله: "وقد باعه برأي القاضي"، وذلك لتقدم رأي قاض قبله، فلا يملك إبطاله. وقال في البحر: (فإن قلت: قال في الخلاصة وفي فوائد شمس الإسلام: إذا افتقر واحتاج إلى الوقف يرفع إلى القاضي حتى يفسخ إن لم يكن مسجلاً. انتهى. وفي البزازية والخلاصة: ولو وقف محدوداً ثم باعه وكتب القاضي بشهادته في صك البيع، وكتب في الصك: باع فلان منزل كذا، أو كان كتب: وأقر البائع بالبيع، لا يكون حكماً بصحة البيع ونقض الوقف، ولو كتب: [265] باع بيعاً جائزاً صحيحاً، كان حكماً بصحة البيع وبطلان الوقف، وإذا أطلق الحاكم وأجاز بيع وقف غير مسجل: إن أطلق ذلك للوارث كان حكماً بصحة بيع الوقف، وإن أطلقه لغير الوارث لا يكون ذلك نقضاً للوقف، أما إذا بيع الوقف وحكم بصحته قاض كان حكماً ببطلان الوقف. انتهى. وفي القنية: وقف قديم لا تعرف صحته ولا فساد، باعه الموقوف عليه لضرورة، وقضى القاضي بصحة البيع، ينفذ إذا كان وارث الواقف، ثم رقم⁴: باعه الوارث للضرورة فالبيع باطل ولو قضى القاضي بصحته، ولا يفتح هذا الباب. انتهى. قلت: إنه في وقف لم يحكم بصحته ولزومه بدليل قوله في الخلاصة: إن لم يكن مسجلاً أي محكوماً به، ومع ذلك الحمل فهو على قول الإمام المرجوح، وعلى قولهما الراجح المفتي به: لا يجوز بيعه قبل الحكم

1 الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، 87/2.

2 قد يكون من الصواب إتمام العبارة بقول: "والفتوى على رأي الإمام".

3 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270081 / لوح: 206 أ).

4 مج - v، [صح هامش]؛ خا - v هكذا بالأصل، [صح هامش].

بلزومه لا للوارث ولا لغيره، ولو قضى قاض بصحة بيعه: فإن كان حنفياً مقلداً فحكمه باطل؛ لأنه لا يحكم إلا بالصحيح المفتى به، فهو معزول بالنسبة إلى القول الضعيف، ولذا قال في القنية تفريعاً على الصحيح: فالبيع باطل ولو قضى القاضي بصحته، وقد أفتى به العلامة قاسم، وأما ما أفتى به العلامة سراج الدين قارئ الهداية من صحة الحكم ببيعه قبل الحكم بوقفه فمحمول على أن القاضي مجتهد أو سهو منه¹. انتهى.

فإذا كان هذا قبل الحكم بوقفه فكيف بعد الحكم؟ ولا شك أنه بعد الحكم لا يُنقض؛ لاستلزامه نقض القضاء المستوفي للشروط، وقد صرحوا بأنه: يُنقض حكم القاضي في إحدى وأربعين مسألة، ومنها: إذا قضى القاضي بشيء فرفع قضاؤه إلى آخر فنقضه، وبعض الناس يقول: في الأول مما اختلف فيه نفذ الإبطال حتى إذا رفع إلى حاكم ثالث أمضاه؛ لأن الحاكم² الثاني تحقق ووجد، والأول لم يتحقق؛ لأنه أي الحكم مما اختلفوا فيه، بل مما أجمعوا على بطلانه إذا لم يكن مما اختلفوا فيه، فوجوده وعدمه سواء، بمنزلة بيع الحر والميتة والدم، والقاضي الثالث يكلف إمضاء الثاني لتحقيق وجوده من غير معارضة³. انتهى. يعني إذا كان الاختلاف في نفس القضاء لا المقضي به فللثاني نقضه؛ لأنه محل الاجتهاد، فإذا نقضه وحكم به امتنع على غيره إبطاله؛ لأن حكم الحاكم في المجتهدات يرفع الخلاف، وهذا القضاء نفسه من المجتهدات، فقولهم: يكلف إمضاء الثاني إلخ، مما أزال اللبس ورفع كل تخمين وحسد، فإن معناه أن إمضائه فرض عليه، ولو حكم بغيره رُد، لما يلزم من إبطال الحكم المستوفي شرائطه.

وفي المجمع وشرحه لابن ملك: (ولزومه -أي لزوم الوقف- بأن لا يصح للواقف رجوعه، ولا لقاض آخر إبطاله بالقضاء أي بحكم الحاكم)⁴. انتهى. ومثل ذلك مستفيض النقل، قالوا: "ما خالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع ينقض، ويجمعها قولهم: ما لا دليل عليه ينقض"⁵. قال في البحر: (وما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص، وهو حكم لا دليل عليه سواء كان نصه في الوقف نصاً أو ظاهراً، وهو موافق لقول مشايخنا كغيرهم: شرط الواقف كنص الشارع، فيجب اتباعه، وبه صرح في شرح المجمع للمصنف وغيره)⁶، وقال مولانا المرحوم شيخ الإسلام الشيخ محمد بن الشيخ سراج الدين الحانوتي:

1 البحر الرائق، ابن نجيم، 222/5.

2 خا: الحكم.

3 ينظر بتصرف: شرح أدب القاضي، الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز، 298.

4 شرح مجمع البحرين، ابن فرشته، (نسخة: 543558/لوح: 128 أ).

5 ينظر بتصرف: كنز الدقائق، النسفي، 463؛ مختصر القدوري، القدوري، 226؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 14/7؛ أدب القاضي، ابن القاص، 14/7.

6 البحر الرائق، ابن نجيم، 266/5.

(الصحيح من المذهب أنه لا يُحتاج في الوقف إلى حكم الحاكم كما هو مذهب الصاحبين، فإذا كان كذلك فليس للقاضي إبطاله، لكن إن حَكَم بإبطاله قبل أن يحكم حاكم بصحته يكون من قبيل الحكم في محل الخلاف وفيه قولان)¹ / [266] انتهى. فإذا حكم حاكم بصحته امتنع إبطاله بلا توقف كما تقدم نقله عن العناية وغيرها². وفي التتارخانية في الفصل التاسع عشر في القضاء في المجتهديات (قال في أدب القاضي: وما اختلف فيه الفقهاء وقضى فيه قاض بقضية، ثم رُفِعَ إلى قاض آخر يرى بخلاف ذلك في القضية أمضي قضاء القاضي الأول ولا ينقضه، ولو نقضه كان باطلا. واعلم بأن قضايا القضاة تُرفع إلى قاض آخر، لا يخلو إما أن تكون جورا بخلاف الكتاب أو السنة، وفي السغناقي: والمراد بالسنة المشهورة م، أو الإجماع، أو يكون في محل الاجتهاد³ اجتهد فيه الفقهاء واختلف فيه العلماء، أو يكون بقول مهجور فإن كان محل الاجتهاد فحكمه ما ذكرنا، وإن كان جورا فالقاضي الذي رُفِعَ إليه ينقض ولا ينفذ، ولو نفذه كان لقاض آخر أن يبطله، وسيأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى)⁴. انتهى. فقله: "ولو نفذه كان لقاض آخر أن يبطله"، صريح في عدم الاعتبار به، إذ لو وقع معتبرا شرعا لما جاز إبطاله، فقولنا في الجواب: لا اعتبار بالقضاء الثاني، يعني شرعا، إذ القضاء متى وقع بشروطه كان معتبرا، وإذا اعتبر امتنع نقضه، وإذا وقع باطلا لم يعتبر، فلهذا أوجب العمل بالأول لبقائه على حكمه السابق معتبرا، وقال في التتارخانية في الفصل المذكور أيضا ناقلًا عن النوازل: (قال الفقيه أبو الليث رحمه الله تعالى: وقد قال في رواية محمد بن الحسن إن كل شيء قد اختلف الفقهاء فيه فقضى القاضي في ذلك جاز قضاؤه، ولم يكن لقاض آخر أن يبطله، ولم يذكر فيه الاختلاف، وبه نأخذ. وفي الكبرى: وهذا خلاف ما ذكره في أدب القاضي للخصاف: إن القضاء في موضع الاختلاف يجوز، وفي موضع الخلاف لا يجوز، وأراد بالأول ما كان فيه خلافا معتبرا كالخلاف بين السلف، وأراد بموضع الخلاف ما لم يكن مختلفا بين السلف، ولم يعتبر اختلاف الشافعي رحمه الله تعالى، والكلام في تفصيل ذلك طويل، وموضعه في الباب الأربعين إلى الباب الخمسين من أدب القاضي، وفي الخلاصة: ولو زنى رجل بأمرأته ولم يدخل ببنتها، فجلده القاضي، ورأى أن لا تحرّم عليه امرأته، وأقرّها معه، وقضى بذلك، نفذ قضاؤه، فلو أبطله قاض آخر، ثم رُفِعَ إلى قاض آخر ثالث: يمضي القضاء الأول، ولو كان نفس القضاء مجتهدا فيه قال بعضهم: يجوز، وقال بعضهم: لا يجوز، فلو رُفِعَ إلى قاض آخر فردّه على

1 لم أقف على هذا النقل.

2 العناية شرح الهداية، البابرتي، 305/7.

3 خا - v، اجتهد فيه الفقهاء واختلف فيه العلماء، أو يكون بقول مهجور فإن كان محل الاجتهاد، [صح هامش].

4 الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 130/11.

قاضي¹ ثالث يمضي الرد². انتهى. وهذه -أي مسألة القضاء المختلف فيه المذكورة في الخلاصة ثانياً إنما³ هي التي قدمناها في ذكر الواحد والأربعين الذي ينقض القضاء فيها.

وفي التتارخانية: (وفي الباب الأول من أقضية الجامع الكبير: أن قضاء القاضي بجواز بيع أم الولد يتوقف على إمضاء قاض آخر وهو الأصح، فإن أمضاه قاض آخر نفذ ولا يكون بعد ذلك لأحد إبطاله، وإن أبطله قاض آخر فلا يكون لأحد بعد ذلك إمضاه، وكذلك هذا الحكم في كل مسألة اختلف الناس فيها: أنها مختلف فيها أو ليست مختلفا فيها، أن قضاء القاضي فيها يتوقف على إمضاء قاض آخر، إن أمضاه قاض نفذ وليس لأحد بعد ذلك إبطاله، وإن أبطله قاض آخر بطل وليس لأحد بعد ذلك إمضاه⁴). انتهى.

وفيهما أيضاً نقلاً عن جامع الفتاوى: (لو قضى على غائب ورفع إلى قاض آخر فأبطله لا يصح إبطاله وهو ماض)⁵. انتهى. فإذا كان هذا في مسألة الغائب الذي اتفق عليها أئمتنا نفيًا، فكيف بمسألة الوقف التي صرحوا فيها بأن الفتوى على قولهما؟/[267] فلا شبهة في عدم نقض التسجيل السابق ولا ريب، وإنه لو نقضه قاض لا يُنقض لهذه النقول التي هي أضوأ من الشمس، والمسجل في كلامهم: هو المحكوم به، لا مطلق المكتوب في السجل من غير حكم، انظر لما في الخلاصة ولما في فتوى شيخ الإسلام أبي السعود المفتي وغيرهما، فصح إطلاق عدم الاعتبار عليه لأنه باطل، والباطل ما لم يكن مشروعاً كما فسروه به في غير ما موضع، وفي الخلاصة: (وكل من صار مقضياً عليه لا تُسمع دعواه في تلك الحادثة إلا إذا كان فيه إبطال القضاء، بأن ادعى رجل على آخر داراً في يده بالإرث من أبيه وأقام البينة وقضى بالدار له، ثم ادعى المقضي عليه هذه الدار أنها ملكه اشتراها من أب المدعي هذا يُسمع، ولو لم يدع المدعي الدار بالإرث من أبيه لكنه ادعى أنها ملكه اشتراها من فلان، وأقام البينة وقضى له، ثم ادعى المقضي عليه هذه الدار أنها ملكه اشتراها من الذي ادعى المدعي الشراء منه بتاريخ قبل شراء المدعي تُسمع، وفي الزيادات في الباب الأول من البيع: المقضي عليه في محدود إذا ادعى [المحدود لا تسمع إلا إذا ادعى]⁶ الشراء من المدعي أو صار مقضياً عليه في دابة فادعى النتائج⁷ انتهى. أقول: وإنما سُمعت دعواه بعد الحكم عليه؛ لأن هذا من باب الدفع، وكما يقبل الدفع قبل الحكم يقبل بعده، سواء كان عند القاضي الأول أو عند غيره، فليس هذا من

1 خا: فرفع إلى قاض.

2 ينظر بتصرف: الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 132/11.

3 خا - إنما.

4 الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 135/11.

5 الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 146/11.

6 مج - المحدود لا تسمع إلا إذا ادعى، [صح هامش]. لكن العبارة في هامش مج غير واضحة، وما أثبتته هو مثبت في متن خا، وهي بنفس ما هو مثبت في المتن مثبتة في الخلاصة نهاية لوح رقم 249 ب، نسخة: 159170.

7 خلاصة الفتاوى، افتخار الدين البخاري، (نسخة: 159170 /لوح: 249 ب).

الباب الذي نحن فيه، وإنما هو من باب الدفع الذي يظهر به للقاضي بطلان الحكم الصادر أولاً منه ومن غيره، ولهذا لم ينحصر، بخلاف النقض الذي منعه، فإن مسائله ستجيب كما نختم به هذه الرسالة، وهذا مهم جداً فقد قلَّ من نبه عليه والله تعالى الموفق.

وحاصل الفرق بينهما: أن النقض يكون مع العلم بكيفية القضية على وجهها، والإبطال يكون مع ظهور خلاف ما ظهر بواسطة الدفع، وهذا ظاهر من كلامهم، فانظر لفرع الخلاصة الذي قُربَ عهد إيراده كيف ظهر بالدفع فيه ما لم يكن ظاهراً قبل الحكم، وفي التاتارخانية: (وفي نوادر ابن سماعة: عن محمد: في قاضٍ حَجَرَ على مستحق الحجر لفساد، وُرفِعَ ذلك إلى قاضٍ آخر، فأبطل الحجر وأجاز البيع، جاز قضاؤه وبطل الحجر، ولو رفع -يعني الأول- إلى قاضٍ يرى جواز الحجر، وأجاز القضاء الأول بالحجر وأبطل تصرف المحجور، ثم رفع إلى غيره من القضاة، فليس له أن يبطل ذلك القضاء ويجيز تصرفات المحجور. وفي الخانية: رجل اشترى ماء بغير أرض، فخاصمه البائع إلى القاضي، فأجاز البيع، ثم اختصما إلى قاضٍ¹ فأبطله الثاني، ذكر الناطفي: أنه يجوز إجازة الأول، وإبطال الثاني باطل، ولو كان الأول أبطل البيع وأجازه الثاني، يجوز إبطال الأول ولا تجوز إجازة الثاني؛ لأنه مجتهد فيه)². انتهى. فانظر إلى قوله: "وإبطال الثاني باطل": أي غير معتبر شرعاً؛ لأن المحكوم به لا يجوز إبطاله والحال هذه، إذ ليس هنا دفع يظهر به ما لم يكن ظاهراً ليبطل به، بل الحكم الأول انبرم، فكيف نبطل الوقف المسجل أي المحكوم به؟ والله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله رب العالمين.

وهذا آخر ما كتبه على هذا السؤال عليه رحمة الملك المتعال³.

1 خا + آخر.

2 ينظر بتصرف: الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 158/11.

3 خا - وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً له إلى يوم الدين، [صح هامش].

Ç. Risâle fî mes'eleti eyyü imra'atin etezvecühâ fe-hiye tâlik ve eyyü imra'atin zevvecet nefsehâ minnî fe-hiye tâlik

رسالة في مسألة: أي امرأة أتزوجها فهي طالق، وأي امرأة زوجت نفسها مني فهي طالق

جواب ما أرسله المرحوم شيخ الإسلام بن شيخ الإسلام: الشيخ صالح، بن الشيخ محمد بن عبد الله، الغزي، التمرتاشي، صاحب تنوير الأبصار، لمولانا خير الدنيا والدين عليه الرحمة والرضوان من مالك يوم الدين.

[268]/ بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر يا كريم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خلاصة الأنبياء والمرسلين، الواضح الفرق المَحْيَا الجبين، سيدنا محمد الأمين، وعلى إخوانه من الأنبياء أجمعين، والآل والصحب والتابعين، أبد الأبدين ودهر الداهرين، أما بعد:

فقد تفضل سيدنا ومولانا أستاذ الأساتذة، وجهبذ الجهابذة، صاحب التصانيف العمة العظيمة، والتأليف الجمة الجسيمة، محقق الزمان، مدقق الأوان، عالم هذا الإقليم، بل وكل إقليم كما يشهد بذلك كل من له ذوق سليم وفهم مستقيم، شيخ الإسلام ابن¹ شيخ الإسلام ابن² شيخ الإسلام³ مفتي الأنام، مرجع الخاص والعام، علامة الدهر، فريد العصر، مولانا شيخ الإسلام الشيخ صالح مفتي الديار، عالم الأمصار، الغزي التمرتاشي نفع الله تعالى بعلومه إلى يوم الدين، وأدام فضله آمين اللهم آمين، بإرسال طلب الفرق بين مسألتين وقعتا في الخلاصة وغيرها من كتب المذهب، وهو أشبه بطرحه عليه الصلاة والسلام المسائل على أصحابه الكرام حرصا على تعليمهم وإيقاظا لهم، وذلك من جملة نعمه الوافرة نسأل الله تعالى رفع مقامه في الدنيا والآخرة، آمين.

صورة ما أرسله بخطه الشريف ولفظه المنيف: قد أشكل على داعيكم الفرق بين مسألتين في الخلاصة: "رجل قال: أي امرأة أتزوجها فهي طالق، فهذا على امرأة واحدة إلا أن ينوي جميع النساء، ولو قال: أي امرأة زوجت نفسها مني فهي طالق، يتناول جميع النساء". وأنتم من أهل حل المشكلات. انتهى كلامه.

1 خا نش: بن.

2 خا نش: بن.

3 نش - شيخ الإسلام.

فأقول: قوله: "وأنتم من أهل حل المشكلات"، هذا وصفه الثابت له المعوّل عليه، وإذا اتصف به غيره فإنما هو بالاستعارة منه والرجوع عليه، فالكل على فضله عيال، والمرجع إليه في كل حال، وببركته ونفسه الطاهر نقول، ونرجو أن يحل ذلك عنده محل القبول: هذه المسألة أعني مسألة: أي امرأة أتزوجها، مع صاحبها: أعني أي امرأة زوجت نفسها مني، قد نقلهما كثير من أصحاب الشروح والفتاوى والأصول، فأما أصحاب الشروح والفتاوى فبالتصوير على الطلاق كما تقدم، وأما أصحاب الأصول فبالتصوير في العناق، والحكم فيهما واحد. وفي أصل المسألة اختلاف، فقد حكوا فيها ثلاثة أقوال:

الأول: التعميم في الصورتين، نص عليه في التتارخانية نقلا عن المجتبى، قال بعضهم: وهو المتجه.

الثاني: عدمه فيهما، واختاره بعضهم.

الثالث: الفرق الذي اقتصر عليه صاحب الخلاصة وأكثر المشايخ، وهو ظاهر المذهب، وقد صرح في جمع الجوامع بأصل منشأ الاختلاف فيها حيث قال: (مسألة: كل والذي والتي وأي وما ومتى وأين وحيثما ونحوها، للعموم حقيقة. وقيل: للخصوص، يعني حقيقة. وقيل: بالوقف. زاد المحلي: وقيل: مشتركة بين العموم والخصوص. فهذه أربعة، وقد وجه المحلي الأول: بأنه المتبادر إلى الذهن، والثاني: بأنه المتيقن والعموم مجاز، والرابع الذي زاده: بأنها تستعمل لكل منهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولم يوجه الوقف الذي هو الثالث. ووجه الزركشي بعد أن قال: ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الأشعري ومعظم المحققين واختاره، بأنهم قالوا: سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد)¹. انتهى. يعني فلزم الوقف لعدم الوجود، فإذا تقرر هذا هان وجه الاختلاف في الفرع. فنقول: أما الوجه الأول/[269] وهو: التعميم فيهما، فلأن "أي" كلمة تعميم، فتعم في الصورتين، وقد استشكل في التبيين وفتح القدير ما في المحيط وجوامع الفقه من قولهما: (أنه لو قال: أي امرأة أتزوجها، فهو على امرأة واحدة بخلاف كل امرأة أتزوجها، حيث تعم بعموم الصفة، حيث لم يعم أي امرأة أتزوجها بعموم الصفة، ولم يجيبا عنه)².

قال في البحر: (وقد ظهر لي أنه لا إشكال فيه من حيث الحكم، وهو منقول في الخلاصة والولوالجية، وزاد في البزازية: إلا أن ينوي جميع النساء؛ لأن الصفة هنا -أي في مسألة كل أو أي امرأة أتزوجها- ليست عامة؛ لأن الفعل: وهو أتزوج، مسند إلى خاص، وهو المتكلم، فهو نظير ما صرح به الأصوليون في الفرق بين: أي عبيدي ضربته، لا يتناول إلا واحداً. وبين: أي عبيدي ضربك، يعتق الكل إذا

1 تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، 659/2؛ شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المحلي، ضمن حاشية العطار على جمع الجوامع، 19/2؛ وقد تصرف الشيخ المفتي رحمه الله في عبارات كثيرا فنقل من كلا الكتابين بالمعنى.

2 فتح القدير، ابن الهمام، 123/4؛ تبيين الحقائق، الزيلعي، 234/2؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 16/4.

ضربوا؛ لأنه في الأول أسند إلى خاص، وفي الثاني إلى عام، بخلاف كل امرأة أتزوجها، فإن العموم إنما هو من كلمة "كل" لا من الوصف، إذ الوصف خاص كما قلنا، وإنما الإشكال في قوله: حيث تعم بعموم الصفة؛ لأنه لا عموم لها فيهما -أي في مسألتني كل امرأة أتزوجها وأي امرأة أتزوجها-؛ لأن الإشكال لتسليم عمومها، وأنه ينبغي أن يكون كذلك في "أي" كما في "كل"، فإن قلت هذا يقتضي أنه لو قال: أي امرأة زوجت نفسها مني فهي طالق أن يتناول جميع النساء؛ لأن الوصف هنا عام؛ لأنه لم يسند إلى معين، فهو كقوله: أي عبيدي ضربك، بل أولى لتأكيد المضاف إليه، قلت: الحكم كذلك كما في الخلاصة من الفصل الرابع في اليمين في النكاح، ويدل على ما قررناه ما ذكره الحاكم في الكافي: لو قال: لنسوة أيتكن أكلت من هذا الطعام شيئاً فهي طالق، فأكلن جميعاً منه، طلقن كلهن. وكذلك: أيتكن دخلت هذه الدار، فدخلنها. وكذلك لو قال: أيتكن شأئت فهي طالق، فشئن جميعاً. ولو قال: أيتكن بشرتني بكذا، فبشرنه جميعاً طلقن، وإن بشرته واحدة قبل الأخرى طلقت وحدها. انتهى. وفي المحيط: لو قال لعبيده: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها جميعاً، إن كانت الخشبة بحيث يطبق حملها واحد لم يحنث؛ لأن كلمة "أي" تتناول الواحد المنكر من الجملة، فكان شرط الحنث حمل الواحد ولم يوجد بكماله، وإن كان بحيث لا يحملها الواحد عتقوا؛ لأن في العرف يراد به حملهم على الشركة لما تعذر حملها على الواحد، فصار كأنه قال: أيكم حملها مع أصحابه، ونظيره لو قال: أيكم شرب ماء هذا الوادي، فشربوا جميعاً عتقوا؛ لأن المراد منه شرب البعض عرفاً؛ لأن شرب الكل متعذر، فصار كأنه قال: أيكم شرب بعض هذا الماء فهو حر، ولو قال: أيكم شرب ماء هذا الكوز، وكان مأؤه يمكن شربه للواحد بدفعة أو دفعتين فشربوا جميعاً لم يعتق واحد منهم، وإن حملها بعضهم يعتق؛ لأن كلمة "أي" تتناول واحداً منكراً من الجملة، لكنها صارت عامة بعموم الوصف وهو الحمل، فيتناول كل واحد على الانفراد على سبيل البديل لا على العموم والشمول، بخلاف قوله: إن حملتم هذه الخشبة فأنتم أحرار، فحملها بعضهم، لم يعتق؛ لأن اللفظ عام بصيغته¹ فيتناول الكل لعمومه، فما لم يوجد الحمل منهم لا يتحقق شرط الحنث انتهى. وبه علم أن قولهم: إنها تعم بعموم الوصف ليس على إطلاقه². انتهى ما في البحر.

وأقول: قوله: "وبه علم أن قولهم أنها تعم" إلخ. يعني لتخلفه في صورة حملهم الخشبة جميعاً مع إطلاقة الواحد لها، وشربهم ماء الكوز جميعاً مع إمكان شرب الواحد له، وسببه العرف كما صرح به المحيط في كلامه.

1 خا نش: بصيغة.

2 البحر الرائق، ابن نجيم، 16/4.

وقوله: "بخلاف كل امرأة أتزوجها"، فإن العموم إنما هو من كلمة "كل" لا من الوصف، [270] إذ الوصف خاص كما قلنا: فيه نظر؛ لأنه كما أن كلمة "كل" للعموم، فكذا كلمة "أي"، فقد صرحوا بأنها من صيغ العموم، وممن صرح به ابن السراج، وصاحب جمع الجوامع، وغيرهما، حتى قال ابن السراج في توجيه قولهم: (لا يجوز أعجبنى أيهم قام، إذ أيا وضعت للعموم، فإذا قلت أعجبنى أيهم قام، لم يقع إلا على الشخص الذي قام، فأخرجها ذلك عما وضعت له من العموم، فلا يجوز)¹. انتهى. وتقدم ما في جمع الجوامع من قوله: (كل والذي والتي وأي إلخ للعموم حقيقة)²، وسيأتي في التلويح: (أن الأظهر أن عمومها بحسب الوضع)³، فقد ثبت بما في جمع الجوامع وغيره لأي ما لكل.

هذا وقوله: "أولا" في الجواب؛ لأن الصفة هنا ليست عامة، مع قوله في آخره: لأنه لا عموم لها فيهما إلخ.. سيأتي النقل عن التلويح أن الإسناد إلى ضمير المتكلم لا يمنع العموم، قال فيه: (ألا ترى أن يوما فيما إذا قال: والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه، عام بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم)⁴، فكون الوصف عاما في قوله: أي امرأة زوجت نفسها إلخ. وغير عام في قوله أي امرأة أتزوجها، لعدم إسناده إلى معين في الأول، وإسناده إليه في الثاني، منقوض بما ذكر صاحب التلويح رحمه الله تعالى، قال الشاشي: (والمتجه التعميم في صورتين ووافقه كثير)⁵.

وأما وجه الثاني: وهو عدم التعميم، والاقتصار على الواحدة فيهما، فقالوا: لأنه المتيقن فيقع لامرأة لعدم التيقن.

وأما وجه الثالث: وهو العموم في أي امرأة زوجت⁶، وعدمه في أتزوجها، وهو الذي نص عليه محمد بن الحسن، واختاره الأكثرون، ونقلوه من غير سوق خلاف فكان هو المذهب فلا أمور منها:

- وهو الأشهر كما نص عليه بعضهم، أن فاعل الفعل في زوجت نفسها عام؛ لأنه ضمير "أي"، وحينئذ فيكون الفعل الصادر عنه عاما؛ لأنه يستحيل تعدد الفاعل وانفراد الفعل، إذ فعل أحدهما غير فعل الأخرى، فلهذا قلنا بطلاق الجميع، وأما في قوله: أتزوجها، فالفاعل فيه ضميره، وهو خاص، والعام فيه إنما هو ضمير المفعول - أعني الهاء - واتحاد الفعل مع تعدد المفعول ليس محالا؛ فإن الفاعل الواحد قد يوقع في وقت واحد فعلا واحدا بمفعولين أو أكثر.

1 لم أقف عليه عند ابن السراج، وقد نسبته صاحب شرح التصريح على التوضيح له أيضا.

• شرح التصريح على التوضيح، زين الدين الجرجاني الأزهرى، 158/1.

2 تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، 657/2.

3 التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، التفازاني، 108/1.

4 التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، التفازاني، 108/1.

5 نقله الإمام الإسني عن الشاشي في كتابه: الكوكب الدرّي.

• الكوكب الدرّي، الإسني، 420.

6 خا نش + نفسها.

- ومنها أنَّ الفاعل كالجاء من الفعل، بدليل تسكين آخر الفعل الماضي إذا كان الفاعل ضميراً مع قولهم: إن الماضي مبني على الحركة وإذا كان الفعل والفاعل كالكلمة الواحدة، فيلزم من عموم أحدهما عموم الآخر، فلهاذا قلنا بطلاق الجميع في زوجت نفسها مني؛ إذ الفاعل راجع إلى "أي" وهو عام، فيلزم من عمومه عموم الفعل كعكسه، وأما في قوله: أتزوجها، فالعام فيه إنما هو ضمير المفعول وهو الهاء من أتزوجها، وهو قرينة الانفصال من الفعل وليس كالجاء منه، بدليل أنه لو كان مكانه ماضٍ لكان مفتوحاً، إذ يدل على عدم اعتباره معه كلمة واحدة، فلذلك قلنا لا يتعدد أي المفعول بتعدد الفعل، قال الإسكوي في كتابه المسمى بالكوكب الدري الذي وضعه في تخريج المسائل الفقهية على المسائل النحوية: (مسألة، إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربه الجميع، عتقوا، وإذا قال: أي عبيدي ضربته فهو حر، وضرب الجميع، عتق واحد فقط، فإن ترتبوا، عتق الأول، وإن ضربوا دفعة، عتق واحد أيضاً، فيختار واحداً منهم، كذا ذكره ابن جني، وابن بعيش¹ في شرح خطبة المفصل مسبقاً به، وغيرهما من النحاة، وسبقهم إليه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وفرقوا بوجوه منها وهو الأشهر: أن فاعل الفعل في الكلام الأول وهو الضمير في ضربك عام؛ لأنه ضمير "أي"، وحينئذ فيكون [271] الفعل الصادر عنه عاماً؛ لأنه يستحيل تعدد الفاعل وانفراد الفعل، إذ فعل أحدهما غير فعل الآخر، ولهذا قلنا يُعتق الجميع، وأما الكلام الثاني وهو قوله: أي عبيدي ضربته، فالفاعل فيه وهو تاء المخاطب خاص، والعام فيه إنما هو ضمير المفعول أعني الهاء، واتحاد الفعل مع تعدد المفعول ليس محالاً، فإن الفاعل الواحد قد يوقع في وقت واحد فعلاً واحداً بمفعولين وأكثر.

- ومنها أن الفاعل كالجاء من الفعل بدليل تسكين آخر الفعل الماضي إذا كان الفاعل ضميراً مع قولهم: إن الماضي مبني على الحركة، وإذا كان الفعل والفاعل كالكلمة الواحدة فيلزم من عموم أحدهما عموم الآخر، فلهاذا قلنا يعتق الجميع، وأما الكلام الثاني فالعام فيه إنما هو ضمير المفعول أعني الهاء من ضربته، وهو قرينة الانفصال من الفعل وليس كالجاء منه، بدليل بقائه على فتحه، فلذلك قلنا لا يتعدد.

إذا علمت ذلك فقد اختلف أصحابنا في المسألة، فالمنقول عن فتاوى الشاشي صاحب الطلبة هو التعميم في المسألتين، وأجاب القاضي الحسين في تعليقه بالتفريق كما ذكره النحاة، ونقله عنه ابن الرفعة في الكفاية في أوائل الطلاق ولم ينقل ما يخالفه، فقال أعني القاضي: فرع إذا قال: طلق من نسائي من شئت،

1 نش: يعيش.

لا يطلق الكل في أصح الوجهين، وإذا قال: طَلَّقَ من نسائي من شأنت، فله أن يطلق كل من اختارت الطلاق، والفرق أن التخصيص والمشية مضافة إلى واحد، فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي المسألة الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة، فكل من اختارت طلقت، نظيره إذا قال: أي عبد ضربته من عبيدي فهو حر، فضرب عبدا ثم عبدا، لا يعتق الثاني؛ لأن حرف "أي" وإن كان حرف تعميم فالمضاف إليه الضرب -يعني التاء من ضربته- واحد، ولو قال: أي عبد من عبيدي ضربك فهو حر، فضربه عبد ثم عبد ثم عبد عتقوا؛ لأن الضرب مضاف إلى جماعة -يعني أن ضمير الفاعل المستتر في ضربك راجع إلى "أي" وهو عام- هذا كلامه. وأراد بالمضاف: الإضافة المعنوية، وهو الإسناد، وبالحرف: الكلمة، وقد استعمل ذلك صاحب القاموس فقال: "أي" حرف استفهام عما يعقل ولا يعقل انتهى. وأجاب الغزالي في آخر فتاويه في المسألة الثامنة والثمانين بعد المائة بأنه لا يتكرر مطلقا فقال: إذا قال: أي عبيدي حج فهو حر، فحجوا كلهم، أو قال لوكيله: أي رجل دخل المسجد فأعطه درهما، فدخل أو حج جماعة، رتبنا الحكم على واحد لأنه المتيقن، هذا كلامه. -يعني ولو نظرنا إلى الوجه السابق لرتبنا الحكم على الجميع إذ ضمير الفاعل في حج ودخل راجع إلى "أي" وهو عام-. والمتجه التعميم في الصورتين كما قاله الشاشي -يعني في صورة أي عبيدي ضربك، وأي عبيدي ضربته-، وقد ذكر العراقيون ومنهم الشيخ في التنبيه ما يوافقه فقال: لو قال لنسائه أيتكن حاضت فصواحباتها طوالق، وقع بحيض كل واحدة منهن على البواقي طلقة. -أقول: قوله: ما يوافق، أي ما يوافق قول الشاشي من التعميم، وذلك لأن الضمير المستتر في حاضت راجع إلى "أي" وهو عام، فكذا وقع بحيض كل واحدة منهن على البواقي طلقة-، وذكر الرافعي تبعا للغزالي هذه المسألة بصيغة "كلما"، ولم يتعرضا لصيغة "أي". وسوّى ابن يونس وابن الرفعة بين الصيغتين¹. انتهى كلام الكوكب الدري.

أقول: قوله: "بين الصيغتين"، أي صيغة "كل"، وصيغة "أي"، فلو قال: أي امرأة أتزوجها، يعم كما يعم: كل امرأة أتزوجها، وهو موافق لبحت الزيلعي والكمال المتقدم في وجه القول الأول، قال البزدوي: (ومن هذا الضرب -يعني من النكرة التي عمت بالوصف العام-، / [272] كلمة "أي"، وهي نكرة يراد بها جزء مما تضاف إليه، على هذا إجماع أهل اللغة، قال تعالى: (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا) [النمل، 38/27]، ولم يقل: يأتوني، ويقال: أي الرجال أتاك، وقال محمد: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه، فإنهم يعتقون، ولم يقل: ضربوك، فثبت أنها كلمة فرد، لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع الإثبات، فإذا قال: أي عبيدي ضربك، فقد وصفها بالضرب، فصارت عامة، وإذا قال: أي عبيدي ضربته،

1 الكوكب الدري، الإسنوي، 418. ولقد أضاف الشيخ كثيرا من التوضيحات في ذات المتن المنقول وضعتها بين معترضتين - . -

فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق إلا واحد، وعلى ذلك مسائل أصحابنا رحمهم الله تعالى. ثم ذكر مسألة الخشبة المتقدمة معللاً بقوله: لأن المراد به فيما يخف حمله، انفراد كل واحد منهم في العادة لإظهار الجلالة¹. انتهى.

وقال في التلويح في بحث النكرة: (ومنها: "أي"، وهي نكرة تعم بالصفة، يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص، والقصد إلى الفرد كسائر النكرات، وإنما تعم لعموم الصفة كما سبق في: لا أكلم إلا رجلاً عالماً، وتذكيرها حال الإضافة إلى النكرة ظاهر. وأما عند الإضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البديل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ، والمراد بوصفها: الوصف المعنوي لا النعت النحوي؛ لأن الجملة قد تكون خبراً أو صلة أو شرطاً، وقد صرحوا في قوله تعالى: ﴿يَبْلُغُكُمْ أَئُكُمُ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود، 7/11]، أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك، مع أنها لا خفاء في أنها مبتدأ، وأحسن عملاً خبره، والأظهر² أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبداً من عبيدي دخل الدار، وأعتق أي عبيدي دخل الدار، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل: أي الرجال أتاك، وبصحة الجواب بالواحد مثل: زيد أو عمرو، ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل: "من" و "ما" وغيرهما.

قوله: فإن قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربه جميعاً معاً أو على التعاقب عتقوا جميعاً، وإن قال: أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعاً، لا يعتق إلا واحد منهم، وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم، وإلا فالخيار إلى المولى؛ لأن نزول³ العتق من جهة⁴، ووجه الفرق: أنه وصف في الأول بالضرب، وهو عام، وفي الثاني قطع عن الوصف؛ لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها "أي"، وإنما لم يعتقوا جميعاً، ولا واحد منهم فيما إذا قال: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر، والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معاً؛ لأن الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم، حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل، وأما إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معاً عتقوا جميعاً؛ لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم، وقد حصل، بخلاف الصورة الأولى؛ فإن المقصود معرفة جلاذتهم، وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل، لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في: أي عبيدي ضربك.

1 أصول البزدوي، البزدوي، 210.

2 وفي هامش مج: والأظهر إلخ. هذا يؤيد القول بالتعميم في صورتين فليتأمل «منه».

3 نش: نزول.

4 خا نش: جهته.

قوله: وهذا الفرق مشكل من جهة النحو؛ لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي، فلا نعت في شيء من الصورتين، إذ الجملة صلة أو شرط؛ لأن "أيا" هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة، وإن أريد الوصف في المعنى، فهي موصوفة في الصورتين؛ لأنها كما وصفت في الأولى بالضاربية للمخاطب، وصفت في الثانية بالمضروبية له، والقول بأن الأول وصف، والثاني قطع عن الوصف، تحكم، ألا ترى أن يوما فيما [273] إذا قال: والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه، عامٌ بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم، وأجاب صاحب الكشف رحمه الله تعالى: بأن الضرب قائم بالضارب ولا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان؛ فإن الفعل متصل به حقيقة فيجوز أن يصير اليوم عاما به، وأيضا المفعول به: فَضْلَةٌ ثبت ضرورة، فيتقدر بقدرها، فلا يضر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فإنه صُرح به وقُصد وصفه بصيغة عامة، مع ما بين الفعل والزمان من التلازم، وفيه نظر: أما أولا: فلأن الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل، وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به، وبهذا الاعتبار هو وصف له، ولا امتناع في قيام الإضافيات بالمضافين. وأما ثانيا: فلأن الفعل المتعدي يحتاج إلى المفعول به في التعقل والوجود معا، وإلى المفعول فيه في الوجود فقط، فاتصاله بالأول أشد، وأثر المفعول هاهنا إنما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم، وكونه ضروريا لا ينافي الربط، ولو سلّم فالفاعل أيضا ضروري فينبغي ألا يظهر أثره في التعميم، وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة، بل يؤكداه.

قوله: وههنا فرق آخر تفرد به المصنف رحمه الله تعالى، حاصله أن "أيا" لواحد مُنْكَرٌ، ففي الصورة الأولى إن لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية، وإن عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح إذ لا أولوية للبعض، فتعين عتق الكل، ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير، فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير، وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه؛ لأن الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الأولوية، ويثبت الواحد من غير عموم، وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الأولى؛ لأنه إنما يعقل في متعدد، ولا تعدد في المفعول، وهذا الفرق أيضا مشكل، أما أولا: فإن الصورة الثانية قد تكون بحيث لا تُتصور نحو: أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر. وأما ثانيا: فلأن الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض، بل ضرب الجميع معا أو على التعاقب، فحينئذ ينبغي ألا يعتق واحد لعد وقوع الشرط، وهو اختيار البعض، أو يعتق كل واحد كما ذكرنا في الصورة الأولى بعينه، لجواز أن يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية. وأما ثالثا: فلأننا لا نسلم في الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا، بل إذا ضربه معا وعلى التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز أن يعتق واحد منهم، ويكون الخيار إلى المولى كما في الصورة الثانية، وكما إذا قال: أعتقت واحدا من عبيدي، فإنه لا يصح أن يقال: لو لم يثبت عتق كل واحد،

وليس البعض أولى من البعض، يلزم بطلان الكلام بالكلية، لجواز أن يكون الكلام لإعتاق الواحد، ويكون خيار التعيين إلى المولى، فإن قلت: كون "أي" للواحد إنما يصح في المضاف إليه المعرفة مثل: أي الرجال، وأي الرجلين، وأما إذا أضيف إلى النكرة فقد يكون للاثنتين مثل: أي رجلين ضرباك، أو الجمع مثل: أي رجال ضربوك، قلت: مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته¹ انتهى كلام التلويح.

قال ابن ملك في شرح المنار بعد قوله: (وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة، بل يؤكد، ويمكن أن يقال في الفرق: إن ثبوت هذا العموم ليس بوضعي، بل مستفاد من خارج، وفي الصورة الأولى لما علق عتق كل على ضربه، توفر الداعي؛ لأن الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقبة فاعتبر العموم، وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب، والإنسان قلّ ما يسعى في إذهاب مال [274] الغير على العموم، بل يُبقى واحداً للحاجة الأصلية إلى ذلك، والإنسان مجبول على الإمساك؛ لأن أصله التراب وفيه بيبس وقبض)². انتهى كلامه.

قال العبد الضعيف: وهذا الفرق أيضاً مشكل، إذ هو منقوض بأي امرأة أتزوجها وزوجت نفسها، وأي عبيدي وطنته دابتك، فأى داع للخلاص في زوجت نفسها، وأي إمساك في أتزوجها وهو موجب لصرف المال، وأي سعي في الدابة يُتصور في إمساك مال الغير أو اهلاكه، فهو أبلغ إشكالا من الفرق الثاني الذي تفرد به المصنف كما هو ظاهر، والله الموفق.

ورأيت مكتوبا على هامش نسختي من الخلاصة عند ذكر الفرع المنقول عنها ما صورته: (والفرق ما فرّق به الأصوليون في مسألة ما لو قال: أي عبيدي ضربك، أو أي عبيدي ضربته، قال السراج في شرح البديع: وإنما عتق واحد في هذه الصورة، يعني صورة ما لو قال: أي عبيدي ضربته؛ لانقطاع هذه الصفة وهي صفة الضرب عنها، أي عن كلمة "أي" إليه، أي إلى المخاطب، حيث أسند الضرب إليه، والمخاطب معرفة فلا يصلح أن يكون الضرب المسند إليه وصفا لأي، فيبقى "أي" بلا وصف على خصوصها كما كانت لعدم ما يوجب عمومها، وهي نكرة في الإثبات فلا تعم، فلا تتناول إلا واحداً. انتهى. وهذا الفرق بين

1 التلويح على التوضيح لمثن التنقيح، التفازاني، 107/1.

2 شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، ابن فرشته، 331.

مسألتى العتق هو بعينه يجري في مسألتى الطلاق اللتين¹ ذكرهما صاحب الخلاصة وغيره². انتهى ما وجدته مكتوبا على هامش نسختي.

وقد علمت ما فيه من الإشكال كما تقدم عن التلويح، بل في هذا ما يزيده إشكالا وهو قوله: والمخاطب معرفة إلخ، فإنه كذلك في ضربك، و "أي" فيهما مضافة إلى معرفة، فإن أراد به أنها فيه لواحد منهم³ يصلح لكل واحد من الأحاد على سبيل البذل، وإن كانت معرفة بحسب اللفظ فهي فيهما كذلك، وقد تقدم أنه لا يصح إرادة الوصف النحوي.

ورأيت بخط شيخ الإسلام مولانا وسيدنا صاحب منح الغفار غمره الله تعالى بوابل رحمته ما صورته بعد نقل ما في الخلاصة: (وهذا محتاج إلى الفرق، وقد ذكرناه في بعض تعاليقنا، وحاصل ما ذكرناه أن كلمة "أي" يراد بها جزء مما تضاف إليه، فإذا وُصِفَتْ بعام عمت كقوله: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضرِبوه، عتقوا لعموم صفة الضرب لأي، ومثله: أي امرأة زوجت نفسها مني فهي طالق، ولو قال: ضربته، فضرِب الكل، عتق واحد؛ لانقطاع هذه الصفة عنها إليه مثل: أي امرأة أتزوجها، والنكرة في الإثبات لا تعم، وإنما قُبِلَتْ نيته في جميع النساء وإن كان اللفظ خاصا؛ لأنه شدد على نفسه فيقبل ذلك منه، ويُستفاد من هذه المسألة أن نية تعميم الخاص مقبولة، وأما تخصيص العام بالنية فهي مسألة شهيرة قال شيخنا في الأشباه: ولم أر الآن حكم تعميم الخاص بالنية، ولا شك أن فرع الخلاصة يفيد ذلك⁴). انتهى ما رأيته بخط شيخ الإسلام، وهو ما فرَّق به الأصوليون وقد عُلِمَ ما فيه.

هذا وقد تقرر في كلامهم أن نية ما يحتمله اللفظ باطلة، وبقبول نيته في جميع النساء علمنا احتمال اللفظ له، وإلا لم تُقبل، والتقرير السابق تفيده⁵، فقد تقدم أنها للعموم حقيقة في قول، وللخصوص حقيقة في قول، وتُوَقِّفُ فيها في قول، ومشاركة بينهما في قول، وعلى كل من الأقوال فنية التعميم فيه مقبولة لاحتمال اللفظ له، أما على الأول: فلا غبار عليه، وأما على الثاني: فمع كونها حقيقة للخصوص تستعمل مجازا في العموم، والوجه في جوازه ما ذكره في التلويح في أول تقريره المتقدم، وقد صرَّح في التلويح أيضا في بحث النكرة بأن (النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام إلا أنه يكثر في النكرة الموصوفة

1 خا نش: اللذين.

2 لم أقف على نسخة الشيخ من خلاصة الفتاوى، ولم ينسب هو هذا القول لقائل أو لكتاب.

3 خا نش: مبهم.

4 لم أقف على هذا النقل.

5 نش: يفيد.

بوصف عام)¹، وأما/[275] على الثالث: فلاحتماله، وأما على الرابع: فلكونه أحد المعنيين، فاستفادة قبول نية تعميم الخاص من فرع الخلاصة مُسَلَّم بشرط احتمال اللفظ له لا مطلقاً، والثابت حينئذ باللفظ، والنية شرط، فما لم يحتمله اللفظ نيته باطلة كما تقرر، وقد قال في جمع الجوامع: (وقد يعم اللفظ عرفاً كالفحوى، قال شارحه المحلي: أي مفهوم الموافقة بقسيميه الأولى والمساوي على قول تقدم، نحو: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ﴾ [الإسراء، 23/17]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ الآية، [النساء، 10/4])². انتهى.

ولا خلاف في ذلك بيننا وبينهم، وقد ذكر في بحث المفاهيم أن دلالاته -أي مفهوم الموافقة- مجازية من إطلاق الأخص على الأعم، وقيل نُقِلَ اللفظ لها -أي للدلالة على الأعم-³ عرفاً⁴، قال المحلي: (وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق، ولا قياسي)⁵، إلى آخر ما ذكر. فيما قررناه عُلم أنهم [لم] يسكتوا عن تعميم الخاص، بل ذكروه.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده من أمر الفرق بين فرعي الخلاصة المتقدمين فنقول: عُلم من المباحث المتقدمة أنه لم يَصْنَفْ على تقريرهم فرق مما يكدره، لكن أشار الرهاوي إلى منع الإشكال من أصله فيما فرق به الأصوليون بما حاصله: (إن التوصيف به في صورة ضربته مثلاً ليس مقصوداً عرفاً، إذ النكرة إنما تتعمم بعموم الصفة القصدية لا الضمنية، شاهده العرف، بخلاف ضربك فإنه مقصود عرفاً، على أن المراد بالصفة: الصفة في المعنى لا النعت النحوي، فإنه غير مراد هنا)⁷. أقول: فعلى هذا المراد من قولهم في صورة ضربته مثلاً قُطِع الوصف عنها، فلم يعتق إلا واحد، وعلى ذلك مسائل أصحابنا أنه: لم يُقصد به شهادة العرف، وفي المثال الآخر وصف الضرب وهو عام أنه قصده به، وقد تقدم اعتباره فيما نقله في البحر عن المحيط في هذه الكلمة، وبه يندفع الإشكال المذكور، ويرتفع عن وجه الفرق الديجور. هذا ما يسر الله سبحانه وتعالى بتحريره، وأعان على تقريره، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

حرر بأوائل شهر ربيع الأول سنة تسع وأربعين وألف، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى بقية الأنبياء والمرسلين، وعلى آلهم وصحبهم أجمعين، وعلى التابعين إلى يوم الدين، قاله الفقير خير الدين بن أحمد الحنفي الأزهري حامداً مصلياً مسلماً.

1 التلويح على التوضيح، التفتازاني، 104/1.
2 شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المحلي، ضمن حاشية العطار عليه، 33/2.
3 مج - أي للدلالة على الأعم، [صح هامش].
4 شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المحلي، ضمن حاشية العطار عليه، 447/1.
5 شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المحلي، ضمن حاشية العطار عليه، 449/1.
6 مج - لم. وأضيفتها وفقاً لما هو مثبت في خا و نش ليتضح المعنى ويستقيم.
7 ينظر بتصرف: شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، حاشية الرهاوي، 332.

D. Risâle fî mes'eleti Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû

رسالة في مسألة زيد باع عقارا على أنه ملكه ثم جاء مالكة

وهذه صورة سؤال أرسله إليه مولانا شيخ الإسلام والمسلمين، مولانا الشيخ صالح المفتي الغزي التمرتاشي رحمه الله تعالى أمين¹.

إلى جناب شيخ مشايخ الإسلام، أعلم العلماء الأعلام، مفتي الأنعام، دام نفعه على الدوام².
سلام ومن بعد السلام تحية *** إلى العالم النحرير حاوي المكارم
إمام همام عالم ومحقق *** وكنز علوم، عمدة للأكرام
أعني به شيخ مشايخ الإسلام، أعلم العلماء الأعلام، مفتي الخاص والعلم، غب³ ذلك المعروض
على حضرة⁴ كشاف المشكلات، حلال المعضلات، هداية الطلاب، بحر في العلوم عباب، إن الفقير سئل
عن زيد باع عقارا على أنه ملكه، ثم جاء مالكة وعلم بذلك فأجاز ما فعل زيد، فهل يكون بيعه موقوفا حتى
ينفذ بإجازة المالك أو⁵ لا؟ فرأيت في الأشباه بيع الفضولي موقوف إلا في ثلاث فباطل، وذكر من ذلك إذا
باع لنفسه، أي: فإنه باطل لم يتوقف، فأردت الإفتاء بذلك، فرأيت في جامع الفصولين معلما بعلامة⁶:
واستحقاق المبيع/[276] يوجب توقف العقد على الإجازة لا نقضه في ظاهر الرواية، فتوقف داعكم في
الإفتاء بهذه الشبهة⁷، فالمرجو من جنابكم إزالة هذه الشبهة؛ لأنكم ممن يحل المشكلات، ويكشف النقاب عن
وجوه خرائد المسائل المعضلات، وهل يمكن أن يقال ما في الأشباه غير ظاهر الرواية، وما في جامع

1 دي: صورة ما كتب به مولانا شيخ الإسلام بن شيخ الإسلام الشيخ صالح المفتي الغزي التمرتاشي رحمه الله يسأله نظاما ونثرا.

2 دي - دام نفعه على الدوام.

3 مصطلح يستعمل في المراسلات ونحوها للدلالة على أن الطلب قد أتى ضمن مجموع أمور أخرى، أو أنه يريد بها وقع ذلك المعروض على كشاف المعضلات ويقصد بهذا الوصف المفتي خير الدين، أو أنه يرجو أن يدفع الشيخ خير الدين عنه مؤونة كشف ما خفي عنه.. ونحو هذا من المعاني. (وغب في اللغة بمعنى: غب الرجل إذا جاء زائرا يوما بعد أيام؛ ومنه قوله: زُرْ غَبًا تَزُدُّ حُبًّا. وَقَالَ ثَعْلَبٌ: غَبَ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ يَغِبُّ غَبًا، وَأَغْبَنِي: وَقَعَ بِي. وَغَبَّ عَنْ الْقَوْمِ: دَفَعَ عَنْهُمْ). لسان العرب، ابن منظور، 636/1.

4 دي - حضرة، [صح هامش].

5 دي: أم.

6 دي: بعلامته.

7 دي: السبة.

الفصولين ظاهر الرواية أو لا؟ وعلى تقدير الإمكان فتكون الفتوى على ظاهر الرواية¹. دتم² والسلام. الفقير الداعي صالح³.

وهذه صورة الجواب⁴:

الحمد لله وحده، إلى رفيع منيع مجلس مولانا شيخ مشايخ الإسلام، أعلم العلماء الأعلام، مفتي الخاص والعام، متّع الله تعالى بوجوده الأنام على دوام الدوام، بمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وعلى آله وصحبه الكرام⁵.

إلى عالم الإسلام مني تحية *** يمازجها⁶ طيب الثناء المتداوم ويعبق حتى يملأ الكون نشره *** وإن كنت لم أنطق ببعض المكارم لسيدنا ومولانا سلاما لا أعظم⁷ منه إلا أخلاقه، وثناء لا أذكى منه إلا أعراقه، يماسيه ويصاحبه، ويغاديه ويرأوه، ودعاء مُتَكَفِّلاً ببلوغ المسؤول، مُقَابَلاً بالإجابة والقبول، بفضل الله تعالى وكرمه وواسع فضله⁸ ونعمه.

أما بعد:

فقد تشرف العبد الضعيف بتقبيل الكتاب المنيف، وَوَصَلَ الشِّفَاءَ بوصوله، وحلت البركة بحلوله، فطفقت أجتلي محاسن ألفاظه ومعانيه، وأمتلئ سرورا وبهجة بما أجده فيه، فلما وصل إلى ما سمح به خاطر، وجنح به الفكر الحاضر⁹، من مسألة بيع الفضولي، وما نقله عن البدائع في الأشباه والنظائر، وما بحثه مولانا شيخ الإسلام متع الله تعالى به الأنام، من حمل ما في الأشباه على [غير]¹⁰ ظاهر الرواية، وما في جامع الفصولين على ظاهر الرواية، ازداد سروري لموافقة فهمي لفهمكم، ومطابقة نظري لنظركم؛ لأن هذه المسألة وقع لنا فيها ما وقع لحضرتكم، وكنا كتبنا عليها كتابة على البحر وعلى الأشباه وعلى شرح

1 دي + أو لا؟

2 دي + على الدوام.

3 دي - الفقير الداعي صالح.

4 دي: فأجاب شيخ الإسلام الوالد رحمه الله تعالى بما صورته.

5 دي: بمحمد وآله الكرام، عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام.

6 دي: يداومها.

7 دي: أعرف.

8 دي: جوده.

9 دي: الحاضر.

10 مج - غير، وأثبتها كما هي مثبتة في خا نش دي، ليستقيم المعنى.

المرحوم شيخ الإسلام الوالد¹، ومرجع جميع ما كتبناه إلى تضعيف ما في البدائع، وأنه رواية خارجة عن ظاهر الرواية، وأن ظاهر الرواية التوقف مطلقا، وقد رأيت لشيخ الإسلام الوالد كتابة على هامش جامع الفصولين في السادس عشر عند قوله: "ذ استحقاق² المبيع يوجب توقف العقد على الإجازة لا نقضه في ظاهر الرواية"، صورتها: (أقول: فيه نظر لما صرح به في الأشباه³ لشيخنا من أن من شروط توقف عقد الفضولي على الإجازة أن يبيعه لمالكة لا لنفسه، والبائع هنا باع لنفسه كما لا يخفى)⁴. انتهى.

وله على شرحه الكبير بخطه الشريف على هامش نسخته عند شرح قوله: "وقف بيع مال الغير⁵ لمالكة"، بعد أن استشكل ما في البدائع، ما صورته: (فالظاهر ضعف ما في البدائع، فلا ينبغي أن يعول عليه لمخالفته لفروع المذهب. انتهى)⁶، فراجعوه في هذا المحل تجدوه كما كتبناه عنه.

ورأيت في النهر للشيخ عمر بن نجيم في شرح قوله: ("وصح عتق مشتر من غاصب بإجازة بيعه، لا يبيعه بعد التعليل؛ للمنفى بقوله؛ لبطلان عقده بالإجازة، فإن ثبت الملك للمشتري باتا، والبات إذا ورد على موقوف لغيره أبطله". إلخ... ما صورته: وهذا التقرير صريح في أن بيع⁷ المشتري من الغاصب موقوف، والمصرح به في المعراج أنه غير موقوف؛ لأن فائدته النفاذ ولا تحقق له، وهذا معنى ما في البدائع من أن الفضولي إنما ينعقد بيعه موقوفا إذا باعه لمالكة، أما إذا باعه لنفسه لا ينعقد، وعلى هذا [277] فقولهم في توجيه المسألة أنه⁸ طرأ ملك بات على موقوف لغيره مشكل، إلا أن يقال على ما من شأنه أن يكون موقوفا لعدم إذن المالك، وإن لم يكن موقوفا هنا وفيه نقد ظاهر)⁹. انتهى. وهذا¹⁰ بعد أن تبع أخاه قائلا في شرح قوله: ("ومن باع ملك غيره" يعني لغيره. أما إذا باعه لنفسه لا ينعقد كذا في البدائع)¹¹ انتهى.

1 المراد هنا كتاب منح الغفار شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، والمفتي الرملي يثبت هنا أن له حواش على كل من: البحر الرائق، والأشباه والنظائر، وعلى منح الغفار، وهذا ما وقف عليه الباحث فعلا، وله أيضا حواش على غيرها من المصنفات، وفي هذا دليل أيضا أن هذه الرسالة جاءت متأخرة عن تلك الحواشي.

وبخصوص هذه المواطن من حواشيه فيه مثبتة كما يلي:

• مظهر الحقائق الخفية من البحر الرائق، الرملي، (نسخة: 294222 / لوح: 160 ب)؛ نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي - ضمن غمز عيون البصائر، 391/4؛ نتائج الأفكار على منح الغفار، الرملي، (نسخة: 311392 / لوح: 50 أ).

2 دي: واستحقاق.

3 دي + والنظائر.

4 نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، الرملي - ضمن غمز عيون البصائر، 392/4. ولم أقف على حاشية التمرتاشي على جامع الفصولين.

5 دي - الغير.

6 لم تتوفر لدي نسخة الإمام التمرتاشي رحمه الله، ووقفت عليها في حاشية منحة الخالق، ابن عابدين، ضمن كتاب البحر الرائق، 163/6.

7 دي - أن يبيع.

8 دي: إن.

9 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، عمر ابن نجيم، 492/3.

10 دي: ولهذا.

11 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، عمر ابن نجيم، 490/3.

والحاصل أن اعتبار ما في البدائع يؤدي إلى إهدار كثير من الفروع، فإنه صار لمن اعتبره كالعثار كلما مر عن طريق فرع مبني على ما هو الجادة، ولما في البدائع اعتبر، حاد عنها فعثر، وإن لزم الجادة سلم. وفروع مسائل الاستحقاق ومسائل الغصب غالبها يخالف ما في البدائع والمعراج، ويشهد بضعفه، وأقوى الدلائل على ذلك عزو التوقف لظاهر الرواية في كلامهم، فدل على أن غير ظاهر الرواية عدم التوقف، ولا طريق إلى النفاذ¹ فيه فيكون باطلا في غير ظاهر الرواية. فسلكت طريق تلك الفروع، ومشيت على غير عثار، وارتفع عن وجهها الغبار، وعلم سيدنا ومولانا متع الله تعالى المسلمين بطول حياته محيطاً أن² كثيرا ما يقع توهم التصادم والتدافع في الفروع [بسبب اختلاف الرواية، وقد رأينا كثيرا من ذلك، والله تعالى هو الموفق]³، ومن الدليل على أن التوقف هو ظاهر الرواية، إطباق المتون وإجماعهم على ترك القيد المذكور⁴.

هذا ما ظهر للفقير⁵، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

1 دي: النفاذ.

2 دي: بأن.

3 مج - بسبب اختلاف الرواية، وقد رأينا كثيرا من ذلك، والله تعالى هو الموفق. وأثبتها في المتن كما في خا نش دي ليستقيم المعنى.

4 وقاية الرواية، المحبوبي، 324؛ المختار للفتوى، الموصلي، 201؛ كنز الدقائق، النسفي، 209.

5 دي: لي.

E. Risâle fî mehri'l-misl izâ lem yüsemmi'l-mehre ev nefâ ve fî zevâci'l-hünsâ

رسالة في مهر المثل إذا لم يسم المهر أو نفى، وفي زواج الخنثى

وهذا أيضا صورة سؤال كتبه مولانا شيخ الإسلام المرحوم الشيخ صالح المفتي الغزي وأرسل به إليه رحمة الله تعالى عليه.¹

إلى العالم النحرير، من علومه *** أضاءت بقاع الأرض من كل جانب
تراه إذا ما حل بين أولي النهى *** كبد الدجى قد حل بين الكواكب
وذلك خير الدين لا زال قائما *** يحرر علما من جميع المذاهب

جناب مولانا شيخ الإسلام، مفتي الأنام، ذخيرة الخاص والعام، والعيلم² الهمام، سلام أذكى من المسك وأطيب من وصال المحب لمعشوقه³ عند التلاقي، سلام يفوح شذاه في الآفاق، إلى جناب من شاع علمه في مصر والشام والعراق، ومن ملأ الأرض بعلومه، ومن حرر مذهب النعمان بمنطوقه ومفهومه، أعني جناب شيخ مشايخ الإسلام، مفتي الأنام، حاتم الكرام، ابن ساعدة في الكلام، النظام في النظام، من فاق كتابته وشعره مقامات الحريري في كل مقام، مولانا المشار إلى جنابه الكريم أعلاه، دام مجده والنفع بعلومه وعلاه، وبعد: فالمعروض على ذلك الجناب كثرة الاشتياق إلى مشاهدة⁴ تلك الطلعة اليوسفية، والخصال المحمدية، والهمة العلوية، والشيمة العمرية. والمعروض ثانيا: إنه قد وصل إحسانكم وفضلكم هذا، وقد أشكل على داعيكم مسألة وهي أنهم قالوا في غالب المتون: إنه "يجب مهر المثل إذا لم يسم المهر أو نفى، إن وطئ أو مات، وإن طلقها قبل الوطء تجب لها المتعة"⁵.

بقول⁶ الفقير: إذا تزوج رجل بنت زيد ولم يسم لها مهرا، هل لها⁷ مطالبتة بمهر مثلها أو يقال لها اصبري حتى يطأها أو يموت؟

1 دي: وكتب له أيضا شيخ الإسلام الشيخ صالح مفتي غزة المذكور.
2 العيلم: يطلق على البحر، وعلى البئر كثيرة الماء. وهذا فيه كناية على سعة اطلاع الشيخ المفتي خير الدين الرملي وعلى كثرة علمه.
• العين، الفراهيدي، 153/2؛ لسان العرب، ابن منظور، 421/12.
3 دي: معشوقه.
4 دي - مشاهدة.
5 مختصر القدوري، القدوري، 147؛ بداية المبتدي، المرغيناني؛ 70؛ كنز الدقائق، النسفي، 258؛ المختار للفتوى، الموصلي، 342؛ مجمع البحرين، ابن الساعاتي، 524؛ الدر المختار، الحسكفي، 189.
6 نش دي: يقول.
7 دي - لها.

فالمرجو تحرير هذه المسألة، والإطناب في الجواب في هذا المقام بما لا مزيد عليه من الكلام. هذا وقد وقع لي¹ في المباحثة والمحاورة مسألة وهي: زيد له خنثى، وبكر له خنثى، وهما صغيران، زَوْج زيد خنثاه الصغير من خنثى بكر، فلما كبرا فإذا الزوج امرأة والزوجة رجل، فقال الفقير: ينبغي القول بصحة [278] النكاح؛ فإن قوله تزوجتك يستوي من الجانبين في جواز النكاح، ولقائل أن يقول: لا يصح النكاح؛ لأن المالكية تنافي المملوكية، وربما يقال: لا يحكم بصحة النكاح ولا ببطلانه حتى يتبين الحال، ثم بعد قولي هذا على طريق البحث رأيت المسألة منقولة عن القنية والظهيرية: أن النكاح صحيح، وغُل في القنية بما غللت، فأحب الداعي عرض ذلك على حَكَم العلماء، وسيد الفضلاء، وعين النبلاء؛ لأن مولانا حَلَّل المشكلات، كَشَّاف المعضلات، لا جرم أنتم بقية السلف، ومرجع الخلف، فالمرجو منكم في هذا المقام غاية التحرير، وإفصاح التقرير، دتم ودام النفع بعلومكم للعباد إلى يوم التناد، والقصد بعرض ذلك² على جنابكم الفائدة لا غير، والله سبحانه³ وتعالى يعلم المقاصد ونية كل قاصد.

صورة الجواب مني له⁴:

إلى الرحلة العلامة الراسخ الذي *** نحتة نحة الفضل من كل جانب
ومدت له أعناقها مستفيدة *** فنالت بما أولاه خير المطالب
وذلك شيخ العلم صالح⁵ عصره *** مَرَدُّ ذوي التحقيق من كل طالب

نهدي إلى رفيع جناب مولانا شيخ مشايخ الإسلام، أتم تحية وأكمل سلام، من الله المهيمن السلام، ونبدي لحضرته⁶ الشريفة، وذاته المحروسة المنيفة، ورود الرقيم⁷ الكريم، الذي هو شفاء لكل سقيم، ومن جملة ما حواه مكنونه، واشتمل عليه مضمونه، مسألة المطالبة بمهر المثل قبل الوطاء أو الدخول⁸، فيما إذا لم يسم المهر أو نفى، هل لها ذلك قبل وجود أحدهما أو لا؟ ومسألة ما إذا زوج زيد خنثاه الصغير من خنثى بكر، فتبين بعد الكبر أن الزوج امرأة والزوجة رجل، وما بحثه جنابكم الشريف من أنه ينبغي القول بالصحة،

1 دي - لي.

2 دي: بذلك العرض.

3 دي - سبحانه.

4 دي: فأجاب وأجاد وأفاد عليه رحمة الملك الجواد.

5 دي: عالم.

6 دي: لطلعت.

7 الرقيم: معناه الكتاب على اختلاف بين اللغويين في ذلك، والمراد هنا أي الكتاب الكريم الذي أرسله الشيخ صالح للشيخ خير الدين والذي فيه هاتين المسألتين.

8 • ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 250/12؛ مختار الصحاح، الرازي، 127. دي: والدخول.

وقولكم لقائل أن يقول: لا يصح النكاح؛ لأن المالكية تنافي المملوكية، وربما يقال: لا يحكم بصحة النكاح ولا ببطلانه حتى يتبين الحال، ثم اطلاع حضرتكم على النقل الصريح من القنية والظهيرية. إلى آخر ما تفضلتم بإرساله إلينا.

فنقول أولاً: والله إنا إذا أرسلنا في ذلك كلاماً لرفيع مجلسكم، كنا كمن يجلب التمر إلى هجر؛ لأن امتدادنا إنما هو من فيض بحر علومكم، وشربنا إنما هو الشقافة¹ التي أسأرتموها²، ولكن امتثال الأمر الواجب امتثاله، أوجب المسارعة إلى إجابة أمر مولانا دام إقباله، فيقول العبد الضعيف:

[أما فرع إن لم يسم المهر أو نفاه]³:

أما المسألة الأولى: فقد صرح بها الزيلعي، والكمال، وابن ملك، وابن الساعاتي، وصاحب كمال الرواية، وغيرهم، قال الزيلعي في شرح قوله⁴: ("وإن لم يسمه أو نفاه فلها مهر مثلها" أي: وإن لم يسم المهر في العقد أو نفاه فلها مهر مثلها إن وطئ أو مات عنها، وكذا إذا ماتت هي؛ لأن الواجب بالعقد في مثله⁵ مهر المثل، ولهذا كان لها أن تطالبه به قبل الدخول، فيؤكد ويتقرر بموت أحدهما أو بالدخول على ما مر في المهر المسمى في العقد. وقال الشافعي: لا يجب بنفس العقد شيء، وكذا بالدخول والموت عند بعضهم)⁶. انتهى.

وفي فتح القدير في شرح قوله: ("ولنا أن المتعة خلف عن مهر المثل"، قال: ولا نسلم أن ما سئل للدخول بها في مقابلة البضع، بل بقبولها العقد على نفسها الملتصق به المال في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ [النساء، 24/4]، ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول، غير أن بالدخول يتقرر ما كان على شرف السقوط⁷. انتهى.

1 الشقافة: القطعة من الخزف.

• تاج العروس، الزبيدي، 525/23.

2 أسأرتموها: من السور، يقال: أسأر فلان طعامه وشرابه أي أبقي منه بقية، وبقية كل شيء سوره.

• العين، الفراهيدي، 292/7؛ مختار الصحاح، الرازي، 140.

المراد هنا من قوله: "الشقافة التي أسأرتموها" أن الشيخ خير الدين يمتدح علم الشيخ صالح التمرتاشي بكون ما تحصل للرملي من علم إنما هو الجزء المتبقي من بعد علوم الشيخ صالح.

3 من إضافة الباحث لمشكلة فرع الخنثى في التبويب.

4 دي - في شرح قوله.

5 دي - مثله؛ خا: مثل.

6 تبیین الحقائق، الزيلعي، 139/2.

7 فتح القدير، ابن الهمام، 337/3.

وفي شرح المجمع لابن ملك: (وإن لم يسم في العقد مهرًا أو شرط أن لا مهر، فوجب¹ مهر المثل بالعقد إن دخل بها أو مات لا بالدخول. قال الشافعي: إن دخل بها/[279] يجب مهر المثل، وإن مات لا يجب شيء)². انتهى.

فقد جعل العقد سبب الوجوب، والدخول والموت إنما هما مؤكدان له كما في صورة التسمية. العقد موجب وأحدهما مؤكد له، إذ هو قبل غير متأكد، ولذلك بالطلاق يسقط نصف المسمى في صورة التسمية ومهر المثل في عدمها، ولا شك أن لها في صورة التسمية المطالبة قبل وجود أحدهما كما هو مصرح به في كلامهم قاطبة.

وفي فتح القدير أيضا: (ويصح الرهن بمهر المثل؛ لأنه كالمسمى في كونه ديناً)³. انتهى.

وقد استعمل أصحاب المتون مثل هذه العبارة في صورة التسمية، ففي الهداية: (فلها المسمى إن دخل بها أو مات)⁴. وفي ملتقى الأبحر: (لزم المسمى بالدخول أو موت أحدهما، ونصفه بالطلاق قبل الدخول)⁵. وفي متن الكنز: (وإن سماها أو دونها فلها عشرة بالوطء أو الموت)⁶. وهكذا في بقية المتون.

والحاصل أن أصحاب المتون ساووا في التعبير في لزوم المسمى وفي لزوم مهر المثل بأحدهما، وذلك أن بأحدهما يتأكد لزوم البذل، وكان قبل لازماً لكن على شرف السقوط بالطلاق؛ لأن الطلاق قبل الدخول أوجب فساد سبب الملك، إما في الكل في صورة عدم التسمية أو في النصف في وجودها، كما أشار إليه في فتح القدير⁷، فإذا لم يوجد طلاق فالسبب صحيح موجب لاشتغال الذمة⁸ فلها المطالبة، وذلك لأن المهر واجب شرعاً حكماً له، فلا يحتاج إلى ذكره إن لم يسم إبانة لشرف المحل لإظهار خطره فلا يستهان⁹ به، وإذن فقد تأكد شرعاً بإظهار شرفه مرة بإظهار الشهادة، ومرة بإلزام المال كما أشار إليه في الفتح¹⁰، فلو لزمها تسليم نفسها قبل قبض مهر المثل لزمته الاستهانة به وجريان البذل فيه وهو مما لا يجوز، فالدخول أو الموت شرط في تقررته وتأكده لا في أصل وجوبه، ولا يخفى أن قولهم: "يجب إن وطئ أو مات" لا يفيد نفي الوجوب بعدمهما، إنما هو مسكوت عنه، فقد تقرر في الأصول أن "التعليق لا يوجب العدم"، وهي

1 خا نش: يوجب.

2 شرح مجمع البحرين، ابن فرشته، (نسخة: 543558 / لوح: 146 ب).

3 فتح القدير، ابن الهمام، 317/3.

4 الهداية، المرغيناني، 60/3؛ فتح القدير، ابن الهمام، 322/3.

5 ملتقى الأبحر، الحلبي، 509.

6 كنز الدقائق، النسفي، 258.

7 فتح القدير، ابن الهمام، 337/3.

8 دي - الذمة.

9 دي: يشبهان.

10 فتح القدير، ابن الهمام، 337/3.

مسألة مفهوم الشرط المقررة المحررة عندهم¹، والحامل لهم على استعمال هذه العبارة أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بوجوب شيء للمفوضة بالموت على ما نقله علماؤنا عنه²، وإلا ففي المنهاج للنووي: (وإن مات أحدهما قبلهما -يعني قبل الفرض والوطء- لم يجب مهر مثل في الأظهر كالطلاق، قلت الأظهر وجوبه. والله تعالى أعلم)³، قال المحلي في شرحه: (لأن الموت كالوطء في تقرر المسمى، فكذا في إيجاب مهر المثل في التفويض)⁴ انتهى. وكذلك مالك رحمه الله تعالى في صورة نفي المهر⁵، فأرادوا بذلك تحقيق المخالفة كما هو دأبهم فيما يخالفون فيه⁶، فقد ظهر أمر هذا الفرع نقلا وتفقهًا.

وأما فرع الخنثى:

إذا زُوج بالخنثى فقد صرح في التاتارخانية والفيض والزيلعي ومنح الغفار وغيرها بأنه: "موقوف حتى يتبين"، وكذلك نص كثير من علمائنا: "بعدم جوازه حتى يتبين"، وعبارة التتارخانية⁷: (لو تزوج⁸ خنثى من خنثى وهما مشكلان يتوقف في النكاح، فإن ماتا قبل التبين لم يتوارثا)⁹، وعبارة الفيض مثلها، وعبارة الزيلعي: (فإن زوجه أبوه أو مولاه امرأة أو رجلا لا يحكم¹⁰ بصحته حتى يتبين حاله أنه رجل أو امرأة، فإذا ظهر أنه بخلاف ما زُوج به تبين¹¹ أن العقد كان صحيحا، وإلا فباطلا لعدم مصادفة المحل، وكذا إذا زُوج الخنثى من خنثى آخر لا يحكم¹² بصحة النكاح حتى يظهر أن أحدهما ذكر والآخر أنثى، وإن ظهر

1 استدلال من المفتي خير الدين بالقواعد الأصولية، وقد ورد ما يؤيد هذه القاعدة في غير ما موضع من كتب الأصول.

• أصول السرخسي، السرخسي، 1/262؛ كشف الأسرار، البخاري، 2/280.

2 المبسوط، السرخسي، 5/62؛ الهداية، المرغيناني، 3/60؛ الجوهرة، الحداد، 2/13.

3 منهاج الطالبين، النووي، 220. ولكن نص ما ورد في المتن مع الشرح مقتبس من مغني المحتاج.

• مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، 4/383.

4 كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين، جلال الدين المحلي، 417.

5 دي: مهر المثل.

والمذهب المالكي يقر بعدم لزوم مهر المثل حال التفويض إلا بالوطء، فلا تستحق مهر المثل لا بالموت ولا بالطلاق، وهذا هو المنصوص عليه في كتبهم على خلاف ما يظن من عبارة الشيخ خير الدين الرملي بكونهم موافقون لرأي الحنفية في المسألة.

• المدونة، الإمام مالك، 2/163؛ التاج والإكليل، الغرناطي، 5/199.

6 ما نقله المفتي خير الدين عن كتب الحنفية بثبت فيه أن ما هو منقول عن الشافعية في كتب الحنفية غير دقيقة، وإنما هي واردة لمجرد بيان المخالفة، والصواب أن الشافعية يثبتون ما يثبتته الحنفية في هذه المسألة من ثبوت مهر المثل للمفوضة حال الموت أو الطلاق. وتبقى المسألة بحاجة إلى مزيد بحث ومقارنة بين المذاهب لتحرير محل النزاع.

وهذه المنهجية تدل بوضوح على عدم تعصب الشيخ المفتي رحمه الله للمذهب الحنفي، وأنه دقيق في نقل آراء المذاهب الأخرى، وأنه يعتمد في النقل عن المذاهب المخالفة على ما ورد في كتبهم لا ما نقل في كتب مذهبه من آرائهم.

7 خا: التتارخانية.

8 دي: زُوج.

9 ينظر بتصرف: الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 20/201.

10 دي: نحكم.

11 نش - حاله أنه رجل أو امرأة، فإذا ظهر أنه بخلاف ما زُوج به تبين، [صح هامش].

12 دي: نحكم.

أنهما ذكران أو أنثيان بطل النكاح، ولا يتوارثان إذا ماتا قبل التبيين؛ لأن الإرث لا يجري/[280] إلا بعد الحكم بصحة النكاح¹. انتهى².

أقول³: قوله: "حتى يظهر أن⁴ أحدهما إلخ.." هو⁵ عام فيتناول ما إذا تبين على عكس ما قرره⁶ الوليان، ويؤكد قوله أيضا: "وإن ظهر أنهما ذكران أو أنثيان بطل"; لأن مفهومه أنه إن ظهر أن أحدهما ذكر⁷ والآخر أنثى أنه يصح النكاح، فيكون موافقا لما في الظهيرية وقاضي خان والتتارخانية فتدبره. وعبرة منح الغفار: (وحكمه في النكاح أنه لا يزوج من رجل ولا من امرأة، فإن تزوج رجلا فوصل إليه جاز أو امرأة فوصل إليها جاز وإلا أجل كالعينين)⁸، ثم قال: (ولو تزوج مشكلا مثله أو امرأة أو رجلا لم يجز حتى يتبين، فلا يتوارثان)⁹، فمفاد هذه العبارات جميعها التوقف في نكاحه مطلقا، فإذا تقرر هذا فلا شك في صحة النكاح فيما صورتم من أنه بعد كبرهما تبين أن الزوج امرأة والزوجة رجل لمصادفة المحل، إذ بعد تصويره في المشكلين يبطل التعيين هذا، وقد صرحوا بأن الرجل لو جعل نفسه محلا للنكاح صح النكاح، ثم رأيت في الظهيرية وقاضي خان والتتارخانية ما أزال اللبس بالكلية، وعبرة الثلاثة: (خنثيان صغيران قال أبو أحدهما لأب الآخر بمحضر من الشهود زوّجت ابنتي هذه من ابنك هذا، فقبل الآخر، ثم ظهر أن الجارية كانت غلاما، والغلام كان جارية، كان النكاح جائزا، زاد في الظهيرية قوله: وهو نظير ما ذكر¹⁰، فإذا¹¹ جعل الرجل في عقد النكاح نفسه محلا للنكاح)¹². انتهى.

وقد نقل فيه في النظم الوهباني قولين فقال:

ولو زوّج الخنثى صغيرا بمثله *** يصح، وفي التغيير قد قيل ينكر¹³

1 تبين الحقائق، الزيلعي، 218/6.

2 دي - انتهى.

3 دي - أقول.

4 دي - حتى يظهر أن.

5 دي - إلخ.. هو.

6 خانش دي: قدره.

7 خانش: ذكرنا.

8 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270082 /لوح: 315 أ).

9 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270082 /لوح: 315 ب).

10 دي: ذكرنا.

11 دي: إذا.

12 الفتاوى التتارخانية، الإندربتي الدهلوي، 16/4؛ فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 291/1؛ الفتاوى الظهيرية، ظهير الدين البخاري، (نسخة: 240159

/لوح: 94 ب).

علما بأن ما نسبته من زيادة الظهيرية مثبت أيضا في الفتاوى التتارخانية وفتاوى قاضيخان وغيرهما بذات الصيغة.

13 عقد القلائد وقيد الشرائد "المنظومة الوهبانية"، ابن وهبان، 54.

قال ابن الشحنة في شرحه: (ظاهر كلام النهاية عدم الصحة، وهو خلاف ما في الظهيرية، وموافق لما نقل عن أبي الليث)¹. انتهى.

وأما قضية أن المالكية تنافي المملوكية فهي مسلمة، غير أن مسألتنا ليس فيها ذلك، إذ قُبِلَ² التَّبَيُّنُ المالكية والمملوكية في كل منهما بخصوصه غير محكوم بها، والحكم قبله التوقف بلا شك. وأما قضية ربما يقال: لا يحكم بصحة النكاح ولا ببطلانه حتي يتبين الحال، لا يلائم التصوير مع زوال الإشكال؛ لأنه بعد التبين زال التوقف، والمسألة مصورة فيما إذا تبين بعد كبرهما أن الزوج امرأة والزوجة رجل، فتعين الحكم، وأما قبل التبين فلا شك في عدم الحكم بشيء من القطع بالصحة والقطع بالفساد، بل هو متوقف كما صرحت به النقول المذكورة.

هذا ما فتح الله سبحانه وتعالى به حين ورود المشرف الكريم، وسمح به الفهم السقيم، والمسؤول من مولانا شيخ الإسلام الإغضاء عما أخطأ به القلم، والعفو عما لا يناسب من الكلم³، فإنه كتب مع العجلة واشتغال⁴ الفكر بأمور⁵ العائلة التي هي عن العلم معطلة، ففكوكم معروف، وصفحكم موصوف، والسبب الداعي إلى تأخير⁶ إلى الآن أن الحاج داود حامل الحروف أقسم علينا أنه لا يحمله غيره حتى يحصل له الثواب بخدمة العلماء أولي الألباب⁷، والله سبحانه وتعالى يتفضل عليه بإعطائه سؤله ومناه بأنبيائه وأوليائه، دمتم بإكرام⁸ والسلام.⁹ وصلى الله علي سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين¹⁰.

1 ينظر بتصرف: شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 / لوح: 32 ب / ص 36).

2 خا نش دي: قبل.

3 دي - والمسؤول من مولانا شيخ الإسلام الإغضاء عما أخطأ به القلم، والعفو عما لا يناسب من الكلم.

4 دي + البال والفكر.

5 دي: بأمر.

6 دي: تأخره.

7 دي - أولي الألباب.

8 دي: على الدوام.

9 نش + تمت.

10 خا نش دي - وصلى الله علي سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

F. Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifû'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate

رسالة في مسألة متى عجز الحالف عن البرِّ واليمين مؤقتة

وهذا صورة سؤال وجوابه، رفع لشيخ الإسلام مولانا المرحوم الشيخ صالح الغزي، واعترض عليه فيه، ولنا عليه بعض كتابة ستأتي وهو هذا¹.

[281] / بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين²

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإني رفع إليَّ سؤال فأجبت عنه، وصورة السؤال والجواب، ما قول مولانا: إذا حلف زيد على وفاء دين في يوم معين، فهل إذا عجز الحالف يقع الطلاق عليه والحال هذه أو لا؟
الجواب: الحمد لله المنعم المتفضل، قال في القنية: (متى عجز الحالف عن الفعل المحلوف عليه واليمين مؤقتة بطلت عند أبي حنيفة ومحمد)³، والله سبحانه وتعالى أعلم. كتبه الفقير صالح بن محمد الحنفي الأزهري حامدا مصليا مسلما. هذه صورة السؤال والجواب.

اعترض علي بأن المفتي لا يفتي إلا بالصحيح من مذهب أبي حنيفة، وأنا أقول: من أين ثبت ضعف هذا الفرع وهذه القاعدة؟! هل نص أحد من علمائنا المتقدمين والمتأخرين بضعف هذا الفرع؟ وهل وُجد في كتب مشايخنا المشهورة كالخلاصة والبرزازية وفتاوى قاضي خان⁴ أن الحالف إذا حلف على فعل شيء في وقت معين، وعجز عن [الفعل]⁵ المحلوف عليه يحنث؟ فإن وجد ذلك يتأتى الاعتراض، فإن لم يوجد، فهذا نقل صريح، وقاعدة صريحة لم تُعارض، وليس بعد النقل إلا الرجوع إليه، وأما قولهم: (الفروج يحتاط فيها)⁶، فالاحتياط في عدم وقوع الطلاق؛ لأن الأصل بقاء العصمة، فلا ينكحها غير زوجها مع وجود التنصيص من الإمام الزاهدي على عدم الوقوع، وقد صرح في الأشباه والنظائر أن (الشك الطارئ لا يرفع

1 خا نش - هذا.

2 خا نش - وبه نستعين.

3 القنية، قنية المنية لتنظيم الغنية، الزاهدي، (نسخة: 240229 / لوح: 59 أ)؛ وقد نقل صاحب البحر الرائق أيضا عن القنية.

• البحر الرائق، ابن نجيم، 360/4.

4 نش: قاضيخان.

5 مج: الحلف. ما أثبت في المتن مثبت في كل من خا نش، وأضعفته ليستقيم المعنى.

6 البحر الرائق، ابن نجيم، 90/3.

حكم اليقين السابق)¹، و (الأصل بقاء ما كان على ما كان)²، وقالوا: (اليقين لا يزول بالشك)³، وعصمته ثابتة بيقين، وأما طلب الدليل فإن أريد الدليل من الكتاب⁴ والسنة فهذه وظيفة المجتهد، وإن أريد الدليل من كتب مشايخنا، فقال الشيخ الوالد في معين المفتي على جواب المستفتي في كتاب الأيمان: (متى عجز عن الفعل المحلوف عليه واليمين مؤقتة، بطلت عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف)⁵. هذا نص عبارة الوالد في معين المفتي، ومن أنكر فليراجع، وهكذا عبارة الإمام الزاهدي في القنية، وقد صرح في البحر فيه بعدم الوقوع معتمدا على ما في القنية⁶، وفي شرح الوهبانية لشيخ الإسلام وقاضي القضاة عبد البر عن القنية عن نجم الأئمة البخاري: (لو قال لها: إن لم تردي⁷ الساعة فأنت طالق، فأخذه فرفعه هو قبل أن ترفع إليه لا يحنث⁸، ومثله إن لم تجئ بفلان فأنت طالق، فجاء فلان من جانب آخر بنفسه، ثم قال: فالحاصل أنه متى عجز عن الفعل المحلوف عليه واليمين مؤقتة بطلت عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف، ثم قال: أقول: وهذه القاعدة حقيقة بالنظم، فنظمناها مستعينا بالله سبحانه وتعالى فقلت:

وعجزك عن فعل حلفت بفعله *** وأقَّتْ، لم تحنث، ويعقوب ينكر)⁹.

انتهى كلام شيخ الإسلام عبد البر بحروفيه.

فقله: "وهذه القاعدة حقيقة بالنظم"، يدل على اعتماده لها كما لا يخفى، قال¹⁰ الإمام الزيلعي في شرحه للكنز عند قول الماتن: (ولو حلفه والي ليعلمنه بكل داعر، ثم إنَّ الحالف لو علم الداعر ولم يعلمه لم يحنث إلا إذا مات هو أو المستحلف أو غزل الوالي؛ لأنه لا يحنث في اليمين المطلقة بمجرد الترك، بل باليأس عن فعل ذلك بما ذكرنا، إلا إذا كانت مؤقتة فيحنث في المؤقتة مع الإمكان وإلا فلا)¹¹، ومثله في الرمز للإمام العيني¹²، ومثله في منح الغفار¹³.

1 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 49.

2 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 49.

3 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 47.

4 خا + الكتاب. مكررة.

5 معين المفتي على جواب المستفتي، التمرتاشي، 220.

6 القنية، قنية المنية لتنظيم الغنية، الزاهدي، (نسخة: 240229 /لوح: 59 أ).

7 مج خا نش - ثوبي. مثبتة في مخطوطة شرح الوهبانية، وكذا في البحر الرائق والدر المختار.

• شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 /لوح: 54 ب)؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 20/4؛ الدر المختار، الحصكفي، 225.

8 مج خا نش - وقيل يحنث. مثبتة في مخطوطة شرح الوهبانية، وكذا في البحر الرائق والدر المختار.

• شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 /لوح: 54 ب)؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 20/4؛ الدر المختار، الحصكفي، 225.

9 شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 /لوح: 54 ب).

10 خا نش: وقال.

11 تبين الحقائق، الزيلعي، 161/3.

12 رمز الحقائق شرح كنز الدقائق، العيني، 275/1.

13 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270081 /لوح: 71 أ).

ومن الفروع / [282] المفرعة على هذه القاعدة ما ذكره صاحب البحر وغيره: (لو قال رجل لامرأته: إن لم تهبي لي صدقك اليوم فأنت طالق، وقال أبوها: إن وهبت له صدقك فأملك طالق، فطريق عدم حنثها أن تشتري منه بمهرها ثوبا ملفوفا وتقبضه، فإذا مضى اليوم لم يحنث أبوها؛ لأنها لم تهب صدقها للزوج، ولم يحنث الزوج؛ لأنها عجزت عن الهبة عند غروب الشمس؛ لأن الصداق سقط عن الزوج بالبيع. وفيه: قوم حلفهم السلطان أن يؤديوا خراج بلادهم، فدفعه غيرهم بغير أمرهم، لم يحنثوا عندهما؛ لأنه لما دفع غيرهم لم يبق الخراج عليهم، فلم يتصور البر، فتبطل اليمين)¹.

وفي منح الغفار: (لو حلف ليقتلن زيدا اليوم، فمات زيد قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما للعجز)². وفي شرح الوهبانية: (لا يسكن هذا البيت، فأوثق فلم يقدر على الخروج إلا بطرح نفسه عن الحائط لا يحنث للعجز، وكذا الماء الغمر وهو غير سابح)³.

وفي التجنيس والمزيد رقم للنوازل ثم ذكر مسألة: (ما لو حلف لا يسكن، فقفل الباب أو قُيِّد، المختار أنه لا يحنث، وبه أخذ الفقيه أبو الليث، وهذا للعجز عن فعل المحلوف عليه)⁴. والفروع المفرعة على هذه القاعدة كثيرة لا نطيل بذكرها، فمن أراد الاطلاع فعليه بتتبع كتب مشايخنا.

ومن القواعد المقررة المسلمة المحررة: أن إمكان البر في المستقبل شرط انعقاد اليمين وبقائها عند أبي حنيفة ومحمد⁵، ولا شك أن العاجز عن دفع المحلف عليه لا يمكنه دفعه حال تلبسه بالعجز، ومما يدل على أن هذه القاعدة معتبرة ما ذكره الشيخ الوالد في منح الغفار: (يبر في حلفه لأقضي مالك اليوم لو أعطاه فلم يقبل، فوضعه بحيث تناله يده لو أراد، وإلا لا يبر. وكذا يبر بالبيع به بخلاف الهبة، ولا حنث لو كانت اليمين مؤقتة؛ لأن البر غير ممكن مع هبة الدين، وإمكان البر شرط البقاء كما هو شرط الابتداء كما قدمناه في مسألة الكوز، وعلى هذا لو حلف ليقضي دينه غدا فقضاه اليوم، أو حلف ليقتلن فلانا غدا فمات اليوم، أو حلف ليأكلن هذا الرغيف غدا فأكله اليوم)⁶. وأما كون هذه القاعدة لم تُذكر في جميع الكتب فلا يقدح في صحة هذه القاعدة، ألا ترى أن المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء سواء وجد مذي أو لا، وقد نُقل

1 البحر الرائق، ابن نجيم، 359/4. بتصريف من الشيخ المفتي صاحب السؤال صالح التمرتاشي.

2 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270081 / لوح: 48 أ).

3 شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 / لوح: 54 أ).

4 التجنيس والمزيد في الفتوى، المرغيناني، (نسخة: 240235 / لوح: 135 ب).

5 الدر المختار، الحسكفي، 293.

6 منح الغفار، التمرتاشي، (نسخة: 270081 / لوح: 69 أ).

في بعض المعطيات أنه: إن وجد مذي نقض وإلا لا وعليه الفتوى¹، وألا ترى أن الأب لا يُحبس في دين فرعه، وقد نقل في جواهر الفتاوى أنه: "يحبس إذا تمرد" واعتمده الوالد، وألا ترى أن الزوجين لا يردُّ عليهما كما هو مشهور في كتب الفقه والفرائض، وقد صرح ابن كمال باشا أنه: (يردُّ عليهما وعليه الفتوى)²، وأما القول بأنني خالفت والدي: فإنني لم أخالف والدي، بل تبعته، وتبعت عبارته في معين المفتي على جواب المستفتي، وتبعت صاحب القنية الإمام الزاهدي، وتبعت شيخ الإسلام وقاضي القضاة عبد البر، وتبعت الإمام الزيلعي، وتبعت الإمام العيني، وبالجمله فعرض ذلك على جنابكم فهو من باب جلب التمر إلى هجر، وفقه النعمان إلى زفر، وأنتم أدرى بالفروع والأصول³، وأما كون العوام يتحرون فهذا ليس بعذر في إخفاء ما ذكره علمائنا من الأحكام الشرعية والفروع المرعية، ومولانا شيخ الإسلام أعلم العلماء الأعلام وأقضى قضاة الأنام ينظر في هذه المسألة، فإنكم معدن العلم والتحقيق، وجرثومة الكمال والتدقيق، ولا يُلتفت لمن [283] يدعي العلم بغير طريق، أدام الله تعالى أيامكم، ورفع بين الموالي أعلامكم. حرر في شهر جمادى الثانية سنة ألف وخمس وأربعين أحسن الله تعالى ختامها.

قال العبد الضعيف المفتقر إلى مولاه اللطيف الفقير خير الدين: أقول: فقله: "قال⁴ في القنية: "متى عجز الحالف. إلخ". إن كان موضوع المسألة عدم ملك ما يوفى به الدين، فلا يصلح ما في القنية دليلاً؛ لأن العجز لا يثبت به كما صرحوا به؛ لأن البرَّ مُمكن بأن يُوهب له شيء أو يُتصدق عليه به كما سيأتي، وإن كان العجز بدفع أجنبي عنه متبرعا أو بإبراءه عنه قبل مجيء الوقت مثلاً، فمسلمٌ، ولعله موضوع مسألة القنية كما سنبينه فيما يأتي. فتأمل، كاتبه.

قوله: "متى عجز عن الفعل المحلوف عليه. إلخ". أقول: قد علمت أن العجز لا يثبت بالفقر وعدم الملك، بل البرُّ ممكن، وهو الشرط في انعقاد اليمين وبقائها. تأمل كاتبه.

وقوله: "فأخذه فرفعه هو قبل أن ترفع إليه لا يحنث". أقول: لا يحنث لعدم تصور الرد عليه وهو في يده فانتهى شرط بقاء اليمين وهي مؤقته. تأمل كاتبه.

وقوله: "ومثله إن لم تجئ بفلان فأنت طالق... إلخ". أقول: هذه المسألة ترد نقضا على قولهم في المطلقة: لا يشترط تصور البر فيها بقاء⁵. تأمل كاتبه.

1 تبين الحقائق، الزيلعي، 12/1؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 44/1.

2 لم أقف على هذا النقل.

3 خا نش + أبقى الله سبحانه وتعالى لكم الفروع والأصول.

4 خا - قال، [صح هامش].

5 المراد مسألة: هل تصور البر شرط لانعقاد اليمين المطلقة عن الوقت، وأنه شرط أيضا لبقاء اليمين المقيدة بالوقف؟ فعند الإمام أبي حنيفة ومحمد أن تصور البر شرط لانعقادهما، وعند أبي يوسف لا يشترط تصور البر في انعقاد اليمين المطلقة، ولا لبقاء اليمين المقيدة.

• فتح القدير، ابن الهمام، 139/5.

وقوله: "فجاء فلان من جانب آخر بنفسه". أقول: أي لا يحنت لعدم تصور المجيء به، وهو جاء بنفسه، فانتفى تصور المجيء به وهو شرط الانعقاد. تأمل كاتبه.

وقوله: "وقال الإمام الزيلعي. إلخ". أقول: ما قاله الزيلعي ليس فيه شاهد لما قاله. تأمل كاتبه.
وقوله: "فيحنت في المؤقتة مع الإمكان. إلخ". أقول: قد علمت أنه لا ينعلم الإمكان بالفقر، وعدم الملك لما يُوفى به في مسألة الدين. تأمل كاتبه.

وقوله: "لأن الصداق سقط. إلخ". أقول: أي ولا يتصور هبة المهر الساقط، فانعدم شرط بقاء اليمين. تأمل كاتبه.

وقوله: "قوم حلفهم السلطان. إلخ". أقول: ومسألة الخراج تَرَدُّ أيضا نَقْضًا على قولهم بعدم اشتراط بقاء تصور البر في الْمُطْلَقَةِ. تأمل كاتبه.

وقوله: "لو حلف لا يسكن، فُقِّلَ الباب أو قُيِّدَ، المختار أنه لا يحنت". أقول: لأنه كالمكره، والإكراه يجعل الموجود معدوما، ولا يجعل المعدوم موجودا، فكان السكن الموجود مع القيد وقفل الباب معدوما حكما. تأمل. وفيها نَقْضٌ على عدم اشتراط بقاء البر في الْمُطْلَقَةِ. تأمل كاتبه.

وقوله: "إمكان البر في المستقبل شرط انعقاد اليمين وبقائها". أقول: هذا في المقيدة لا في الْمُطْلَقَةِ. تأمل كاتبه.

وقوله: "ولا شك أن العاجز عن دفع المُخْلَف عليه لا يمكنه دفعه حال تلبسه بالعجز". أقول: لو ثبت هذا لما حنت في: ليصعدن السماء أو ليقبلن هذا لحجر ذهباً، ولا بد من تقييد العجز هنا بما لا يمكن معه تصور البر في الجملة كما قالوه في صعود السماء وقلب الحجر ذهباً، وهنا متصور في الجملة. تأمل كاتبه.
وقوله: "لأن البر غير ممكن مع هبة الدين، وإمكان البر شرط البقاء كما هو شرط الابتداء". أقول:

انظر إلى هذا فإنه صريح فيما قلناه، وهذا يجب القطع به؛ لأن كلامهم متظافر عليه وصريح فيه. تأمل كاتبه.
وأقول: لكن بقي شيء وهو: أنه هل يثبت العجز بعدم الملك لما يوفى به الدين أم لا؟ وقد أفتى

الشيخ زين ابن نجيم بعدمه، وهو موضوع الواقعة في الظاهر، فقد سئل عن قول صاحب القنية: ("متى عجز الحالف عن الفعل المحلوف عليه واليمين مؤقتة بطلت عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف". هل يصح أن يُخَرَّجَ على هذا وعلى مسألة¹ الكوز المشهورة بين الأصحاب،/[284] أن المديون إذا حلف على وفاء الدين في مدة معينة وهو فقير لا يملك الدين ولا بعضه أنه لا يحنت لعدم تصور البر، وكون اليمين

1 مج: مسألة وعلى. ووضع عليها إشارة التقديم والتأخير لتكون كما هو مثبت في المتن.

مؤقتة كما ذكرناه، أم الجواب له: لم تكن مسألة الدين داخلة تحت الأصل المذكور؛ لأن شرطه أن لا يمكن البر أصلاً، بأن كان مستحيلاً حقيقة كمسألة الكوز، فإن شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه غير ممكن، حتى لو كان ممكناً حقيقة غير ممكن عادة، كان اليمين منعقدة وباقية¹ في المؤقتة كمسألة الحلف ليصعدن السماء أو ليقبلن هذا الحجر ذهباً، فإنه لما كان ممكناً حقيقة انعقدت يمينه، ولما كان مستحيلاً عادة حنث للحال كما حققه مولانا المحقق ابن الهمام في شرح الهداية، وفي مسألتنا البر ممكن حقيقة وعادة مع الإعسار لإمكان أن يُوهب له شيء، أو يتصدق عليه بشيء، أو يرث شيئاً، أو يبرئه صاحب الدين قبل مضي الوقت فليس من هذا القبيل، ولذا صرحوا بحنثه بمضي الوقت² من غير أداء سواء كان قادراً أو معسراً³. انتهى كلام الشيخ زين.

وأقول: في قول⁴: "أو يبرئه صاحب الدين". نَظَرٌ؛ لأن به تبطل اليمين، فكيف يعطفه على ما يمكن البر به. تأمل.

وقد كتبنا في حاشيتنا على البحر في التعليق وفي الأيمان شيئاً فراجع⁵. وكذلك على شرح الوهبانية⁶. وارجع إلى النهر من باب التعليق فقد ذكر فيه أن هذا من المواضع المهمة فكن فيه على بصيرة⁷، ونص فيه على الحنث⁸، فراجع. وتأمل. وقد سئل عن نظير هذه المسألة العلامة قاسم بن قطلوبغا فأفتى أولاً بعدم الحنث، ثم سئل عنها فأفتى به، وهي في رسائله⁹ فراجع إن شئت. وتأمل كاتبه. الفقير خير الدين والله تعالى أعلم.

1 مج: وباقية، [صح هامش].

2 مج - فليس من هذا القبيل، ولذا صرحوا بحنثه بمضي الوقت، [صح هامش].

3 لم أقف على هذا النقل في نسخة الفتاوى الزينية المطبوعة.

4 خا نش: قوله.

5 تصريح من الشيخ خير الدين الرملي أن هناك حاشية له على البحر الرائق، وأن هذه الرسالة متأخرة عن حاشيته.

6 تصريح من الشيخ خير الدين الرملي أن هناك حاشية له على شرح الوهبانية.

7 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، عمر ابن نجيم، 393/2.

8 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، عمر ابن نجيم، 392/2.

9 مجموعة رسائل العلامة قاسم بن قطلوبغا، ابن قطلوبغا، 669 - 670.

G. Risâle fî yetîmetin vasiyyuhâ ‘ammuhâ

رسالة في يتيمة وصيها عمها

وهذه صورة سؤال سئل عنه حضرة مولانا شيخ الإسلام الشيخ شرف الدين الغزي وجوابه له، وما حصل من اعتراض مولانا العلامة شيخ الإسلام شيخنا أفندي قاضي القدس الشريف، وقد كتبنا عليه كتابة ستأتي إن شاء الله تعالى وهذه صورة السؤال:

ما قول السادة العلماء أئمة الدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين في يتيمة لها وصي وهو عمها أخو أبيها، مات وله وصي مختار، ونصب لها القاضي وصيا، فادعى على بعض ورثة الوصي المذكور بأن لها مبلغا قدره كذا ورثته عن والدها، فهل إذا مات الوصي المذكور مجهلا يضمن أو لا؟ وهل إذا أقام الوصي المذكور البينة أن الوصي المذكور أقر بأنه تعدى على مالها وصرفه في مصالح نفسه غصبا، فهل يضمن الوصي أو لا؟ وهل إذا شهد شهود على الوصي المذكور أنه أقر أنه ترتب في ذمته لورثة أخيه وتصرف فيه لنفسه، تُقبل هذه الشهادة ويلزم الوصي المذكور المال المدعى به أو لا؟ والحال أن الوصي المذكور له وصي مختار وهو وصي عنه على اليتيمة المذكورة، وحكم قاضٍ حنفي بلزوم المال المدعى به بعد أن قيل الشهادة المذكورة، وكتب بذلك حجة على العادة، ولم يذكر فيها: حصرة الزوجة وقت دعوى الوصي المذكور، ولا حصرتها عند نصبه وصيا عليها، فهل هذا الحكم صحيح أو غير صحيح؟ أو كيف الحال؟ أوضحوا لنا الجواب، أثابكم الله تعالى الجنة بمنه وكرمه آمين.

أجاب: مولانا الشيخ شرف ما صورته: الحمد لله وحده، من مُدِّ الكون أستمَد التوفيق والعون، نعم الوصي إذا مات مجهلا لمال اليتيمة لا يضمن، أي لا يجب ذلك في تركته، نص عليه في جامع الفصولين وغيره¹، ولا تُقبل هذه البينة، ولا يلزم المال المدعى به؛ لأن الوصي أمين، وذلك لا يكون مرتبا في ذمته لما بينهما من التنافي، بل إذا أقر الوصي بغصب مال الصغير لا يضمن،/[285] قال في جامع البزازي: (أقر الأب أو الوصي أنه غصب مال الصبي لا يضمن؛ لأن الغصب لا يتصور في ماله منهما)². انتهى. على أن دعوى المال بناء على الإقرار غير مسموعة على الصحيح المفتى به، نص عليه علماؤنا رحمهم الله تعالى في كتبهم، وإذا لم تُسمع الدعوى لم تُقبل الشهادة على ذلك؛ لأن قبولها على صحة الدعوى كما

1 جامع الفصولين، ابن قاضي سماونة، 28/2.

2 لم أقف عليه في فتاوى البزازية، وذكر هذا الحكم في الهداية والبحر في كتاب الرهن، وفي مجمع الضمانات في باب الإقرار. • ينظر: الهداية، المريعاني، 105/7؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 281/8؛ مجمع الضمانات، البغدادي، 789/2.

نص عليه علماؤنا رحمهم الله تعالى، والحكم المذكور غير صحيح، وكذا الحجة لما ذكرنا، وأيضا أنه تشترط حَضَرُهَا عند الدعوى على المعتمد، قال في جامع الفصولين: (هذا دليل على أنه لا تشترط حضرة الصبي عند الدعوى والقضاء، ولكن المختار أنه تشترط حضرته عند الدعوى)¹. انتهى. وقال في جامع البزازي رحمه الله تعالى: (والمختار أنه تشترط حضرة الصغير وقت الدعوى والشهادة، ليشير إليه بالدعوى)². انتهى. فإذا علمت ذلك علمت أنه لا يُعمل بهذه الحجة وبهذا الحكم والحال ما ذكر، والله سبحانه وتعالى أعلم، وكتبه الفقير³ شرف الدين بن عبد القادر الحنفي حامدا مصليا مسلما.

وقد اعترض عليه مولانا شيخ أفندي قاضي القدس الشريف السيد محمد بن السيد محمود بقوله: إذا ادعى الوصي الثاني أن الوصي للميت تعدى على مال الصغير في حياته، وصرفه⁴ في مصالح نفسه، وقد أقرّ بذلك، تصحّ الدعوى إذا بيّن المال، ويلزم المال في تركة الميت إذا أقام بينة على إقراره بذلك بالاتفاق، وإنما الخلاف فيما إذا ادعى مالا على أحد وقال في دعواه: لأنه أقر به لي أو للصغير في صورة الوصاية، وقضية شرط حضور الصغير أيضا اختلافية، منهم من صحح الاشتراط، ومنهم من صحح عدم الاشتراط، فإذا حكم حاكم بوجوب الدّين بناء على الإقرار، أو في صورة عدم حضور الصغير، يرفع حكم الخلاف وينفذ بالاتفاق، على أن الكل اتفقوا في الدعوى على الصغار ولهم على عدم اشتراط حضور الصغار الرّضع، ثم عدم لزوم الضمان في مال الأب والوصي إنما هو في صورة قولهما غصب، أما إذا قالوا غصبنا وصرفنا في مصالحنا كما في هذه الفتوى فيجب في مالهما بالاتفاق، ففي هذه الفتوى خلل من وجوه، ثم لم يذكر في هذه الفتوى أن الوصي المختار هل قبل الوصاية؟ وهل علم بذلك القاضي أم لا؟ وهل كان الوصي المختار حاضرا أو كان غائبا لا يرجى حضوره؟ جميع ذلك لا بد من التعرض له، فإذا لم يقبل الوصي المختار، أو صار غائبا وخاف فوت مال الصغير، ينصب القاضي من يدعي للصغير. انتهى.

قال العبد الضعيف المفتقر إلى لطف مولاه اللطيف الفقير خير الدين: أقول:

أما الاستدراك عليه في استدلاله بإقرار الوصي بغصب مال الصغير فظاهر؛ إذ هو أمين، والأمين بالاستهلاك ضامن قطعاً، وعدم ضمانه في مسألة الإقرار بالغصب لكونه لا يتصور منه؛ إذ هو إزالة اليد المحقة وإثبات اليد المبطلّة، ويده ليست مبطلّة لكونها يد حق، ولا يَشْكُ أحد في ضمانه بالاستهلاك، فأقراره

1 جامع الفصولين، ابن قاضي سماونة، 44/1.

2 الفتاوى البزازية، ابن البزاز – ضمن الفتاوى الهندية، 402/5.

3 خا نش: الحقيّر.

4 خا نش: وصرف.

به صحيح، فقوله: ترتب في ذمتي لليتيم كذا، صحيح لتصور الترتب عليه، وليس كقوله: غصبت للصغير كذا، فإنه بمنزلة قوله: أزلت يده عنه ووضعت يدي عليه، وهو ليس بغصب، والدليل على ذلك فروع كثيرة ذكرت في ضمان الوصي منها: ما في قاضي خان وغيره: (أخذ مال اليتيم في حجره، وأنفق المال على نفسه، ثم وضع له مثل ما أنفق، فإنه لا يبرأ حتى يكبر اليتيم فيدفع إليه المال)¹. انتهى. وليس الضمان منحصرا في الغصب فتأمل، ولذا قال في البزازية: (لأن الغصب لا يتصور في ماله منهما)²، وأما الاستهلاك فلا شك في تصويره منهما.

وأما دعوى المال بناء على الإقرار فلا يناسب ذكره لكونه ليس بسؤال السائل، فإنه صوره [286] بقوله: ادعى على بعض ورثة الوصي بأن لها مبلغا قدره كذا، ورثته عن والدها، فكيف مع هذا يُقال: دعوى المال بسبب الإقرار؟! وإنما هو دعوى المال بسبب إقامة البينة على الإقرار، وهو صحيح، قال في جامع الفصولين: (لو ادعى ديناً، وشهدا بإقراره بالمال، تقبل وتكون إقامة البينة على إقراره كإقامة البينة على السبب)³. انتهى.

والعجب من ذكر موت الوصي مجهلاً في السؤال والجواب، فنحن في صحة سماع الدعوى، أم في ضمان الوصي وعدمه بموته مجهلاً؟!

أما عدم ذكره حضرة الصغيرة المحكوم لها فلا يُخلُّ بالمحضر، لما في جامع الفصولين: (في محضر ذكر فيه: وحكمت لفلان على فلان بكذا، ولم يذكر بحضرتها، فقيل: إنه خلل، وليس بخلل، ويحمل ذلك على أنه كان بحضرتها حملاً لحكمه على الصحة)⁴. انتهى. فإذا كان هذا في المجمع على اشتراط حضوره لا يضر عدم ذكره، فكيف في المختلّف فيه؟ فإن قلت: هذا يوجب التفرقة بين المسألتين، بأنه لما أجمع عليه تعيين الحمل عليه إذ لا يصح بدونه إجماعاً، قلت: مَنْ شَرَطَهُ حصر الصحة فيه فتعين على قوله الحمل، ومن لم يَشْرُطْ فهو غني عنه لصحته بدونه.

وأما الاستدراك بقوله: ثم لم يذكر أن الوصي المختار قَبْل الوصاية أم لا؟ إلخ. فغير جيد؛ لأن الأصل توفر الشروط، ففي البزازية: (لو لم يُذكر في صك التخارج أن في التركة ديناً أو لا، فالصك صحيح، وكذا لو لم يُذكر في الفتوى، ولكن سُئِلَ عن صحة التخارج، يُفتي بالتخارج، ويُحمل على وجود شرائطها،

1 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 464/3.

2 لم أقف عليه في فتاوى البزازية، وذكر هذا الحكم في الهداية والبحر في كتاب الرهن، وفي مجمع الضمانات في باب الإقرار.

• ينظر: الهداية، المرغيناني، 105/7؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 281/8؛ مجمع الضمانات، البغدادي، 789/2.

3 جامع الفصولين، ابن قاضي سماونة، 162/1.

4 جامع الفصولين، ابن قاضي سماونة، 350/2.

كما لو ذكر في الفتوى: رجل باع ماله، يُفتى بالصحة وإن احتمل أنه غير عاقل، والأصل فيه ما ذكره الأستاذ: أن المطلق محمول على الكمال الخالي عن العوارض المانعة من الجواز¹. انتهى.

هذا ولو اقتصر المجيب على عدم صحة الدعوى من الوصي المنصوب من جهة القاضي مع وجود الوصي من جهة الميت، لكون القاضي لا ينصب وصيا مع وجوده إلا إذا غاب غيبة منقطعة أو أقر لمدعي الدين كما في الأشباه نقلا عن الخزائنة، لكان سببا. وأما إذا كان الوصي المختار غائبا الغيبة المذكورة، فلا شك في صحة النصب وما يترتب عليه، وهو غير متعرض لذكره في السؤال، فلا يتعرض له في الجواب، وفي جامع الفصولين: (القاضي إنما يملك نصب الوصي إذا لم يكن وصي من جهة الميت)². انتهى والله سبحانه وتعالى أعلم.

وكتبه الفقير الحقير خير الدين بن أحمد الحنفي الأزهري حامدا مصليا مسلما.

1 الفتاوى البزازية، ابن البزاز – ضمن الفتاوى الهندية، 51/6.

2 جامع الفصولين، ابن قاضي سماونة، 15/2.

**Ğ. Risâle fî sûreti'l-hücceti's-şer'iyye ru'fi'at li-Şeyhilislâm Şerefüddîn
el-Gazzî**

رسالة في حجة شرعية رُفعت لشيخ الإسلام شرف الدين الغزي

وهذه صورة حجة رُفعت لشيخ الإسلام الشيخ شرف الدين الغزي فكتب عليها، وكتبت أنا أيضا كتابة
حسنة، وصورة الحجة ما سيأتي بعد قوله:

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر يا كريم¹

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد،

[فتوى الشيخ شرف الدين الغزي]²

فهذه صورة حجة وقع السؤال عن صحتها وبطلانها، فأفتيت بصحتها، وأنه لا تسمع دعوى الحاج
محمد المذكور في ذلك لوجهين كما ستقف عليه مفصلا، وبعض من الناس وإن لم يُعتمد على قوله أفتى
ببطلانها وهي هذه الصورة.

سبب تحرير الحروف بمجلس الشريعة الغراء بمحروسة نابلس أجله الله تعالى لدى مولانا قدوة
القضاة والحكام، محرر القضايا والأحكام، الحاكم الحنفي المولى الموقع خطه الكريم أعلاه:

ادعى الحاج محمد بن³ المرحوم حسن بن أبي يوسف المعلم إبراهيم/[287] ابن موسى النصراني
الغزي وقال في تقرير دعواه: إن المدعى عليه المذكور، قبض منه خمسين سلطانياً معاملة مصرية ثمن
أربعين جرة زيتا في ذمة المدعى عليه من مدة تزيد على ستة أشهر مضت بسعره الواقع يومئذ، ودفع له
أيضا في التاريخ المذكور عشرين غرشا ليشتري له بها زيتا على نصيبه، وأنه اشترى بها عشر جرار زيتا،
ودفع له أيضا اثني عشر جرة زيتا ليطبخ له جميع الزيت المذكور صابونا، ودفع له من أجره الطبخ سبعة
غروش، وأنه ممتنع من طبخ الزيت المذكور صابونا وتسليمه له، وطالبه بذلك، وسأل سؤاله عن ذلك، فسئل
فأجاب بالإنكار عن بيعه الأربعين جرة زيتا المذكورة بالمبلغ المذكور، وأنكر أيضا الاثني عشر جرة زيتا

1 خا نش - رب يسر يا كريم.

2 العنوان من إضافة الباحث لتوضيح التقسيم.

3 خا: ابن.

المذكورة، واعترف بقبض الخمسين سلطانيا المذكورة، والعشرين غرشا المذكورة¹، والسبعة غروش المذكورة، على طريق الأمانة ليشتري له بذلك زيتا على خطه ونصيبه، وأنه وضع ذلك في بيته وتوجه إلى القدس الشريف، ولم يتيسر له مشتري زيت، فطلبت البيئة من المدعي المذكور من أنه أقبضه الخمسين سلطانيا المذكورة ثمن² الأربعين جرة زيت في ذمته، فأقام المدعي المذكور كل واحد من القاضي محمد ابن³ المرحوم القاضي خير الدين الجعفري، والخوaja إبراهيم بن المرحوم الحاج إسماعيل ابن⁴ طوقان، واستشهدهما بما يعلمان، فشهدا بأن الحاج محمد المذكور قبض من المدعي المذكور خمسين سلطانيا معاملة مصرية ثمن أربعين جرة زيت في ذمة الحاج محمد المذكور للمدعي المزبور على سعره الرائج يومئذ، وأنه دفع أيضا سبعة غروش من أجرة طبخ الزيت المذكور شهادة شرعية متفقة اللفظ والمعنى، واقعة موقع القبول الشرعي، وثبت ذلك لدى الحاكم المشار إليه أعلاه ثبوتا شرعيا، فألزم الحاج محمد المذكور بالأربعين جرة زيت المذكورة، وبالسبعة غروش إلزاما شرعيا غب الطلب، واعتبار ما وجب اعتباره شرعا تحريرا في أواسط ذي الحجة سنة ست وألف انتهى.

ما تقول السادة العلماء وأئمة الدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين في هذه الحجة، هل هي صحيحة أو لا؟ وهل قول الموثق في ذمة الحاج محمد المذكور يبطل الحجة؛ لأن⁵ المبيع لا يكون في الذمة أو لا يبطلها، ويكون راجعا إلى الثمن ومتعلقا بقوله: قبض؛ ولأن هذا هو طريق قضاء ثمن المبيع شرعا؟ وهل احتمال عوده لكل واحد مما ذكر يُبطل الحكم ويُنقض بالشك والاحتمال المذكور أو لا؟ وهل إذا سئل المفتي عن ذلك يفتي بالصحة أو بالفساد؟ ولأننا إذا حملناه على المبيع يلزم أن يكون البائع والمشتري مرتكبا ما لا يجوز، وكذا القاضي الموثق والشهود؟ وهل يجب [حمل]⁶ حال المسلم على الصلاح أو لا؟ والحال أن المدعى عليه دفع الزيت في تاريخ الإلزام المذكور، والآن سنة ألف وتسعة يريد استرداده بحكم بطلان الحجة المذكورة، بناء على أن بعض الناس أفتاه بأن ذلك يُحمل على السلم، وأن المدعى عليه يقول بعد إنكاره المذكور أن ذلك سلم فاسد؛ لأننا لم نذكر شروطه وقت عقد السلم، والنصراني يُنكر ذلك ويقول: هو وقع غير صحيح، وهذا صورة ما كتبناه⁷ على الحجة من الجواب:

1 خا نش: المزبورة.

2 خا نش: عن.

3 خا نش: بن.

4 خا نش: بن.

5 خا نش: أن.

6 مج - حمل. وأثبتها في المتن كما هي مثبتة في خا نش، وكما سيأتي في الجواب ليستقيم المعنى.

7 خا نش: كتبنا.

الحمد لله، من مُمِدِّ الكون أَسْتَمَدَّ العون، نعم هذه الحجة صحيحة لا¹ يبطلها ذلك، ويكون راجعا إلى الثمن كما ذكر، حملا على الصحة والسداد؛ لأن هذا طريق قضاء ثمن المبيع شرعا، ويدل عليه قرائن في الحجة المذكورة كما لا يخفى على أهله، قال مولانا الشيخ زين رحمه الله تعالى في الأشباه في بحث القول في الدين: (إذا اشترى ثوبا بعشرة دراهم / [288] صار الثوب ملكا له، وحدث بالشراء في ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع، فإذا دفع المشتري عشرة دراهم للبائع وجب مثلها ديناً، وقد وجب للبائع على المشتري عشرة بدلا عن الثوب، ووجب للمشتري على البائع مثلها بدلا عن المدفوعة إليه فالتقيا قصاصا. انتهى)². ولا ينقض الحكم فيها بذلك؛ لأن قضاء القاضي يُحمل على الصحة والسداد ما أمكن، ولا ينقض بالشك انتهى. كذا في الفتاوى الظهيرية والخانية في الشهادات³، فكذلك حجته، وإذا سئل المفتي عن شيء فإنه يفتي بالصحة حملا على الكمال وهو وجود الشرائط انتهى، كذا في الفتاوى البزازية كما ذكره الشيخ زين⁴. وهذه العبارة تفيد الوجوب كما قرره المشايخ رحمهم الله تعالى، ومن القواعد المقررة في المذهب كما ذكره مولانا الشيخ زين رحمه الله تعالى في الأشباه: (إعمال الكلام أولى من إهماله)⁵، وحمل حال المسلم على الصلاح واجب نص عليه علماؤنا رحمهم الله تعالى⁶. انتهى.

[الرسالة التي كتبها الشيخ شرف الدين الغزي]⁷

الحمد لله الذي يُظهِر الحق على لسان من اختاره من الأنام، وينصر الصدق بالعلماء الكاملين العاملين الأعلام، والصلاة والسلام على سيد المرسلين الفخام، سيدنا وسندنا محمد المبعوث رحمة للأنام، وعلى آله وأصحابه شمس الدين وبدور الظلام، وبعد.

يقول الراجي عفو ربه الغافر، الحقيق شرف الدين بن عبد القادر، لما كتبت على الحجة الجواب المذكور، وأظهرت فيه السر المصون المذكور، أردت أن أكتب على ذلك رسالة تهدم دعائم الجهل والشور، وأبين فيها فساد زخارف ما أفتي في السطور، من كون الحجة غير صحيحة في هذه الأمور، وأستند في إفسادها على قول الموثق في ذمة الحاج محمد المذكور، وقال: هو راجع إلى الزيت، فيكون سَلَمًا، وأنه فاسد؛ لأن الحاج محمداً زعم أنه لم تُذكر شروط السلم، وتَمَدَّحَ بذلك وقال: أنا من ذرية علمهم معهود، وأنا لا أنكر ذلك ولكن أقول: نعم الجدود. واعتمدت في إبطال قول هذا القائل على نُقول كتب المذهب

1 خا نش: ولا.

2 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 306.

3 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 459/2. وقد نسب هذا القول في الأشباه والنظائر لابن نجيم إلى كتاب الشهادات من الفتاوى الظهيرية.

• ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 187.

4 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 189.

5 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 114.

6 البحر الرائق، ابن نجيم، 219/1؛ درر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو، 40/1.

7 العنوان من إضافة الباحث لتوضيح التقسيم.

المعتمدة كما ستقف عليه، ونحن وإن تنزلنا وقلنا بأنه سَلَم، فيتعين حمله على السَلَم الصحيح؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، وذلك هو السَلَم الصحيح، ولأن الحاج محمد المذكور لما اعترف الآن بعقد السَلَم صار ذلك منه اعترافاً بوجود شروط صحته كما سنذكره، فلا تَبْطُل الحجة بالشك والاحتمال في أن الشروط ذُكرت أو لا، بل الظاهر من حال المسلم أنه لا يتعاطى الحرام وهو السَلَم الفاسد هنا، فيتعين حمله على السَلَم الصحيح، وستقف على نقول المذهب الدالة على صحة ما قلنا وعلى بطلان ما قال.

قال مولانا حافظ الدين رحمه الله تعالى في الجامع¹: (ولو لم يُذكر في صك التخرج أن في التركة ديناً أو لا، فالصك صحيح، وكذا لو لم يُذكر في الفتوى، ولكن سأل عن صحة التخرج²، يُفتى بصحة التخرج³ ويحمل على وجود شرائطها، كما لو ذكر في الفتوى: رجل باع ماله، يُفتى بالصحة، وإن احتمل أنه غير عاقل، والأصل فيه ما ذكره الأستاذ رحمه الله تعالى: أن المطلق محمول على الكمال الخالي عن العوارض [المانعة]⁴ من الجواز، فالصحة بالخلو عن الدين هو الأصل، فلا يثبت بلا تعرض لوجود العارض⁵). انتهى. فهذا يدل على أن الزيت المذكور ولو كان سَلَمًا -على سبيل التنزيل والفرض والتقدير- يُحمل على الصحة؛ لأن المطلق يحمل على الكامل الخالي عما يفسده، وحملًا للمسلم على الصلاح، وعلى وجود الشرائط، فالحجة المذكورة صحيحة وإن لم يُذكر فيها شروط السَلَم، ويشهد لذلك صك التخرج المذكور، فكذا صك السَلَم إذا لم يُذكر فيه شروطه يحمل على الصحة، هذا على سبيل الفرض والتقدير، وإلا فالحجة [289] ليس فيها ما يدل على كون ذلك سَلَمًا كما لا يخفى على أهله.

أقول: فَمَنْ جَهِل ذلك قال بفساده لخلوه عن شروطه، جَهِلَّ منه بكلام علمائنا رحمهم الله تعالى، ولَمَّا قالوا: الواقع يتعين تصحيحه ما أمكن، وهنا أمكن تصحيح ذلك: إما على طريق البيع، فَلَمَّا ذكرناه أولاً. وإما بطريق السَلَم، فيحمله على استيفاء شرائطه كما ذكره الكردي في فتاويه⁶، وَلَمَّا قال في خلاصة الفتاوى: (المختار أنه يُكتفى بالإجمال في السجلات)⁷، وهذه الحجة منها، لَمَّا قال مولانا منلا خسرو: (الحجة والوثيقة يشملان السجل والمحضر)⁸، ويدل أنه يُحمل ذلك على صحة السَلَم في الحجة المذكورة على سبيل التنزيل

1 المقصود هنا كتاب: الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، وهو الفتاوى البزازية.

2 خا نش: التخریج.

3 خا نش: التخریج.

4 مج خا نش - المانعة، وما أثبتته في المتن مثبت في الفتاوى البزازية، وأضفته ليستقيم المعنى.

5 الفتاوى البزازية، ابن البزاز - ضمن الفتاوى الهندية، 51/6.

6 يقصد الفتاوى البزازية وسبق بيان الموطن المراد منها.

7 خلاصة الفتاوى، افتخار الدين البخاري، (نسخة: 159170 / لوح: 294 أ)؛ الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 92.

8 ينظر بتصرف: درر الحکام شرح غرر الأحکام، منلا خسرو، 416/2.

والفرض والتقدير وإن لم يفهم ذلك من الحجة، كما لا يخفى ما ذكره في النهاية في بحث السلم: (لو اختلفا فيما لا يصح العقد بدونه، وهو بيان الوصف، فمن يدعيه يدعي صحة العقد، وكان الظاهر شاهدا له؛ لأن الظاهر من حالهما مباشرة العقد بوصف الصحة دون الفساد، والقول قول من يشهد له الظاهر؛ لأنه أقرب إلى الصدق، كما¹ ذكره قاضي خان رحمه الله تعالى)². انتهى.

ويُذَلُّ على أن ذلك يُحمل على السَلَم الصحيح على فرض وتقدير أنه سَلَم ما ذكره في النهاية في بحث السلم: (ثم اتفاهما على أصل العقد -أي عقد السلم- يكون اتفاقا منهما على ما هو شرط جواز العقد، ومن شرط جوازه بيان صفة الطعام، فقول رب السلم: لم نسّم صفة الطعام، يكون رجوعا عما أقر به، وسعيا في نقض ما تم به)³. انتهى.

فهذه العبارة أفادت أن الحاج محمد المذكور لا يُقبل منه أنه لم تذكر شروط السلم؛ لأن إقراره بعقد السلم إقرار بشرط جوازه، وأفادت أن القائل بعدم صحة السلم في الحجة المذكورة جهل منه بكلام علمائنا رحمهم الله تعالى.

ويُذَلُّ على صحة ما قلنا على سبيل التنزيل من حمله على السلم الصحيح إن فرض أنه سَلَم، وعلى بطلان قول من قال بحمله على⁴ السَلَم الفاسد ما صرّح به في النهاية عند قول صاحب الهداية: (لأن المُسَلَّم إليه متعنت؛ لأنه ينكر ما ينفعه، والفساد لعدم الأجل غير متيقن. -إلخ. قال:- لأنهما لما اتفقا على عقد واحد، واختلفا في الصحة، فيقبل قول من يدعي الصحة؛ لأن الظاهر من حالهما مباشرتهما العقد بصفة الصحة، فالإقرار بالعقد إقرار بموجب العقد الجائز ظاهرا، فلا يقبل إنكاره بعد ذلك)⁵. انتهى.

ويُذَلُّ على ذلك -إن حُمِلَ على السَلَم حُمِلَ على صحيحه-، ما ذكره قاضي خان رحمه الله تعالى: (ولو اختلفا في أصل الأجل، فادعى أحدهما شرط الأجل، والآخر ينكره، قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: أيهما يدعي الأجل فالقول قوله، والعقد صحيح)⁶. انتهى.

ويُذَلُّ على ما قلنا، وفساد خلافه، أن من يدعي السَلَم، ويدعي أنه لم تُذكر شروطه، يدعي فساد العقد، فلا يقبل منه؛ لأنه سعى في نقض ما تم به؛ لأن إقراره بعقد السَلَم إقرار بشروطه كما نقلناه أولا، ومن

1 خا نش: كذا.

2 النهاية شرح الهداية، السغناقي، 275/11.

3 النهاية شرح الهداية، السغناقي، 276/11.

4 مج: على بحمله. ووضع عليها إشارات التقديم والتأخير.

5 النهاية شرح الهداية، السغناقي، 276/11.

6 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 13/2.

سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه إلا في مسائل ليست هذه منها، ذكره في الخلاصة والبرزازية وغيرهما¹.

ويُدل على خطأ من أفتى بكونه سَلماً فاسداً ما ذكره الشيخ زين رحمه الله تعالى كما ذكرناه أولاً، (إذا سُئل المفتي عن شيء فإنه يفتي بالصحة حملاً على الكمال وهو وجود الشرائط)². انتهى. فقله: شيء، يشمل مسألة السلم المذكورة والحجة المزبورة كما لا يخفى، فالمتعين الإفتاء بصحة ذلك.

ويُدل على خطئه أنه قال ببطلان الحجة المذكورة بمجرد الاحتمال والشك، والقضاء يُحمل على الصحة والسداد ما أمكن، ولا ينقض بالشك. كما ذكره قاضي خان رحمه الله تعالى في فتاواه³.

ويُدل على صحة ما قلنا وخطأ ما قال، ما ذكره في النهاية شرح الهداية في بحث السلم: (والأصل في هذه المسائل أنهما إذا اختلفا في الصحة، فإن خرج كلام أحدهما مخرج التعنت كان باطلاً، [290] وكان القول قول من يدعي الصحة، وإن خرج مخرج الخصومة قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: القول قول من يدعي الصحة أيضاً إذا اتفقا على عقد واحد، وإن كان خصمه هو المنكر)⁴. انتهى.

ثم قال: (والمراد بالمتعنت شرعاً: من ينكر ما ينفعه. والمخاصم: من ينكر ما يضره. انتهى، كذا في الفتاوى الظهيرية)⁵. ولا شك أن الحاج محمد المذكور متعنت ومخاصم؛ لأنه قد دفع الزيت المذكور كما اتفق عليه هو وخصمه المذكور، والآن يريد استرداده بمجرد دعواه فساد السلم، وهذا لا يُقبل منه، ولا تُسمع دعواه في ذلك من وجهين:

- الأول: أنه أنكر البيع حين الدعوى عليه بذلك، فهو الآن بدعوى السلم المذكور متناقض، والمتناقض لا تُسمع دعواه كما قرره علماؤنا رحمهم الله تعالى في كتبهم كما لا يخفى.
- الثاني: أن الحاج محمد المذكور، الآن يريد الرجوع بالزيت بعد أن دفعه بأمر القاضي، فلا تُسمع دعواه؛ لأنه صار مقضياً عليه في حادثة لا تُسمع دعواه ولا بيّنة في تلك الحادثة إلا بأمور ثلاثة كما قرره علماؤنا في كتبهم المعتمدة.

1 خلاصة الفتاوى، افتخار الدين البخاري، (نسخة: 159170 / لوح: 205 ب)؛ الفتاوى البرزازية، ابن البرزاز - ضمن الفتاوى الهندية، 493/4.

2 يقصد ما تم نقله عن الأشباه والنظائر لابن نجيم.
• ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 189.

3 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 459/2.

4 النهاية شرح الهداية، السغناقي، 274/11.

5 النهاية شرح الهداية، السغناقي، 275/11.

ويدل على ما قلنا ويبطل ما قال، ما صرح به في البحر في بحث السلم حيث قال: (إذا اختلفا في اشتراط وصف المسلم فيه، بأن قال أحدهما شرطناه رديئاً، وقال الآخر لم نشترط شيئاً، أو قال أحدهما شرطنا الأجل، وقال الآخر لم نشترط شيئاً، كان القول لمن ادعى الاشتراط فيهما لا لمن نفاه فيهما؛ لأنه مدعي الصحة، إذ السلم لا يجوز إلا مؤجلاً موصوفاً، فشهد له الظاهر؛ لأن الفاسد حرام، والظاهر أن المسلم لا يباشره)¹. انتهى. فهذه العبارة أزلت اللبس، وأوضحت كل تخمين وحدث، وأفهمت أنه لا يُقبل منه دعوى فساد السلم لعدم ذكر الشروط.

قال في الفصول العمادية: (وسئل جدي شيخ الإسلام برهان الدين رحمه الله تعالى: فيمن أقر لآخر بكر حنطة إقراراً مطلقاً، ثم ادعى فساد الإقرار وفساد الخط لفساد السلم، والمُقر له يدعي مُطلق الحنطة بناءً على مُطلق الإقرار، هل تُسمع دعوى المدعى عليه هذا أم لا؟ أجاب رحمه الله تعالى: لا. والله سبحانه وتعالى أعلم. وكذا في جامع الفصولين. وقال في قنية الفتاوى: أقر أن له عليه حنطة من سلم عقده، ثم قال بعده: سألت الفقهاء عنه فقالوا: هو فاسد، فلا يجب علي شيء، وهو معروف بالجهل، لا يسقط عنه الحق بدعوى الجهل)². انتهى. وكذلك في مسألتنا والله سبحانه وتعالى أعلم.

انتهى ما قاله الشيخ شرف الدين بن³ عبد القادر بن⁴ حبيب الغزي الحنفي.

[رأي الشيخ خير الدين الرملي]⁵.

قال العبد الفقير الحقير خير الدين الحنفي عفي عنه:

قوله: "وبعض من الناس وإن لم يعتمد على قوله.. إلخ. أقول: أشار بذلك إلى شيخ الإسلام بن شيخ الإسلام الشيخ صالح ابن⁶ مولانا الشيخ محمد بن عبد الله صاحب منح الغفار. وقوله: "المعلم إبراهيم.. إلخ. أقول: هو فاعل ادعى مؤخراً. وقوله: "يدل عليه قرائن في الحجة.. إلخ. أقول: القرائن دالة على رجوعه إلى الزيت، إذ هو مطلوب المدعي، وهو المتبادر إلى فهم كل ذي فهم، وكيف يصح رجوعه إلى الثمن والمقبوض ليس هو

1 البحر الرائق، ابن نجيم، 184/6.

2 لم أقف عليه في فصول العمادي المسمى فصول الأحكام في أصول الأحكام، ووقفت على نقل قريب منه ذكره ابن نجيم في الأشباه والنظائر.

• ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 262.

3 خا: ابن.

4 خا: ابن.

5 العنوان من إضافة الباحث لتوضيح التقسيم.

6 نش: بن.

الثابت بذمة المدعى عليه وإنما الثابت بذمته مثله، وإذا تعلق بالثمن صار المعنى: قَبَضَ المدعى عليه كذا في ذمة المدعى عليه، وفساده بديهي. وبه علمت فساد استدلاله بما نقله عن الأشباه، إذ قوله: (الواجب على البائع مثلها بدلا عن المدفوعة)¹، يناهض بأن المدفوعة لا تُوصف بالثبوت في ذمته، وإنما بها ثبت مثلها، وهذا مما لا يشك أحد فيه، وإنكاره مجرد مكابرة فتدبر. كاتبه.

قوله: "ولا ينقض الحكم فيها بذلك؛ لأن قضاء القاضي يُحمل على الصحة.." إلخ. أقول: كيف يُحمل على الصحة ودعوى الكيلي والوزني² لا بد [291] فيه من ذكر جنسه ونوعه وصفته، ولا بد من تعيين المعيار لتفاوت الناس فيه، ولا بد من ذكر سبب الوجوب؛ لأن الأحكام تختلف كما في جامع الفصولين وغيره في دعوى الكيلي³، ودعوى الزيت من هذا القبيل كما هو ظاهر، والمدعي لم يعين نوع الزيت ولا صفته ولا مقدار الجرة، مع تفاوت في الجرار فاحش كما حكى في الحجة بقوله: "وقال في تقرير دعواه: إن المدعى عليه.." إلخ. كاتبه.

قوله: "وإذا سئل المفتي عن شيء فإنه يفتي بالصحة حملا على الكمال.." إلخ. أقول: أنت خبير بأن محل النزاع لم يدخل في منقول البزازية، فإن المُفسد موجود محقق في الدعوى، والموجود لا يمكن جعله عدما فيها، فلا يجوز أن يُفتى بصحتها معه، بخلاف مسألة التخرج وبيع الرجل ماله، فإنه يُفتى بالصحة حملا على الكمال، وهو محل ما ذكره البزازي كما هو ظاهر. تأمل. كاتبه.

وقوله: "إعمال الكلام أولى من إهماله". أقول: تمام القاعدة: متى أمكن، فإن لم يمكن أهمل. وفيه الجواب على أن هذا خارج عما نحن فيه كما يشهد⁴ له الفروع المرتبة على القاعدة المذكورة؛ لأنها باعتبار النظر إلى كلام صدر من مفرد لا يُراد به إلزام الغير، وأما الواقع في المنازعات الجارية بين المتخاصمين فلا نعتبر المُفسد مُصَحَّحًا. فتأمل. كاتبه.

وقوله: "وحمل حال المُسلم على الصلاح واجب". أقول: كيف ذلك مع كونه يُفضي إلى أكل أموال الناس بغير حق، وليس علينا تصحيح عقود المتعاملين بغير فقه، مع أن الغالب عليها الوقوع بصفة الفساد، على أنك إن أمكنك التصحيح⁵ فافعل، ولا يمكنك. فإن جميع ما أتيت به من الشواهد والفروع⁶ والقواعد أجنبية عن مُدَّعَاكَ، كما يشهد به من غمس رأس أصبعه في حياض الفقه. فليتأمل. كاتبه.

1 الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 306.

2 خا: أو الوزني.

3 جامع الفصولين، ابن قاضي سماننة، 73/1؛ البحر الرائق، ابن نجيم، 195/7.

4 خا نش: تشهد.

5 نش: الصحيح.

6 خا نش: الشواهد والفروع.

وقوله: "فيتعين حمله على السلم الصحيح.." إلخ. أقول: هذا يدل على أنه لم يطَّلَع على نُقْلٍ في مسألة دعوى الشيء بسبب السلم، هل تصح مع عدم ذكر الشرائط أم لا؟ وهي في غالب كتب الفتاوى كالبزازية وجامع الفصولين وغيرهما، قال في البزازية في كتاب الدعوى في الثالث، في دعوى الغلام والجارية والعروض وغيره: (ويذكر في السلم شرائطه، وانعقاده في المجلس، ولو قال: بسلم صحيح ولم يذكر الشرائط، كان يُفتي شمس الإسلام بالصحة، وغيره لا؛ لأن شرائطه مما لا يَعْرِفُهُ إلا الخواص، ومختلف فيه بعضها، والمختار أنه لا بد من بيان الشرائط)¹. انتهى. والمدعي لم يذكر واحداً من الإجمال ولا من التفصيل، فلم يُصادف ما كان يُفتي به صدر الإسلام ولا غيره، فلم تصح الدعوى، والحال هذه. تأمل. كاتبه.

وقوله: "والأصل فيه ما ذكره الأستاذ رحمه الله تعالى.." إلخ. أقول: الأصل عدم وجود الدَّيْن، وعدم الجنون، فلا يُحكم بوجود ذلك، بخلاف ما أنت فيه، فإن فساد الدعوى مُحَقَّقٌ لفقد شرائط نصوا على وجوب ذكرها في مثل هذه الدعوى، بخلاف صك التخارج، فإنهم لم يشترطوا ذكر خلو التركة من الدين. كاتبه.

وقوله: "إما على طريق البيع، وإما بطريق السلم". أقول: هذا نفسه يوجب الفساد؛ لأنهم صرحوا قاطبة في دعوى الكلي بأنه لا بد من ذكر سبب الوجوب باختلاف الأحكام باختلاف الأسباب، ففي السلم يحتاج إلى ذكر مكان الاستيفاء، ويُمنع الاستبدال قبل قبض، وثمرُ المبيع يجوز الاستبدال، ولا يشترط بيان مكان الإيفاء، وفي القرض لا يلزم التأجيل. كاتبه.

وقوله: "المختار أنه يُكتفى بالإجمال.." إلخ. أقول: أي بعد ذكر ما شرطوا ذكره فيها، لا أنه مع تركه أو ذكر مُفسدٍ كما لا يخفى على أحد. كاتبه.

وقوله: "ويُدل على أنه يحمل ذلك على صحة السلم.." إلخ. أقول: العجب كل العجب في [292] استدلاله بذلك، فإنه فيما إذا اتفقا على أصل العقد واختلفا فيما لا يصح بدونه. وأين اتفاقهما هنا، والمدعي عليه يقول في جواب المدعي: "قبضت الخمسين إلخ، على طريق الأمانة لأشتري له بذلك زيتاً على نصيبه؟". فهو منكر لأصل العقد، وأنت أثبت اتفاقاً، وخصمه لم يدَّع وجود الشرائط حتى تقول: القول قول من يدعي ذلك، فقد أتيت بما لم يكن. والعجب أيضاً في تكرارك لفظة: "يدل في هذه المواضع الآتية". وهي واحدة، فإنها فرع واحد في الاختلاف في وجود ما يصح به السلم بعد الاتفاق على وجود أصله، ساقه المصنفون بعبارات مؤداها معنى واحد. كاتبه.

1 الفتاوى البزازية، ابن البزاز -ضمن الفتاوى الهندية-، 343/5.

وقوله: "لأن إقراره بعقد السلم إقرار بشرط جوازه". أقول: الحجة ليس فيها إقراره بالسلم، بل فيها أنه قبض كذا على سبيل الأمانة، والنزاع في صحة الحجة. تأمل. كاتبه.

وقوله: "ويُدل على خطأ من أفتى بكونه سلماً فاسداً..". إلخ. أقول: قد قُدم هذا، وذكرنا معناه في الجواب. كاتبه.

وقوله: "ويُدل على خطئه أنه قال ببطلان الحجة المذكورة بمجرد الاحتمال والشك..". إلخ. أقول: فساد الحجة محقق، وأنت الذي ثبت عندك الشك بحمل العبارة على ما لا يجوز، وفسادها بالنظر إلى¹ مجرد دعوى المدعي، فبأي نوع قضى له القاضي: من الزيت الرديء، أم الجيد، أم الوسط، أم البدئ، أم الطفاح. وبأي جرة قضى: بالجرة الرملية، أم الصَّعْبِيَّة، أم النابلسية. وهل الزيت إذا كان على وجه البيع كان في ملكه حين صدور البيع أم لا؟ فإذا كان في ملكه فهو صحيح، ويكون من باب دعوى النقلي، وإذا كان موجوداً لا بد من الإشارة إلى عينه، وإذا لم يكن موجوداً لا تسمع الدعوى كما في الظهيرية والبرزازية وغيرهما؛ لأنه إما أن يَهْلِك أو يَسْتَهْلِك البائع، وعلى التقديرين ينفسخ البيع. وإن بفعل الأجنبي: يتخير المشتري بين الفسخ والإجازة، وأخذ الضمان من المُتْلَف. وإن بفعل المشتري: يصير قابضاً. وإن لم يكن المبيع في ملكه حين البيع لا يصح، وفي البحر: (وأما دعوى العقد من بيع، وإجارة، ووصية وغيرها² من أسباب الملك لا بد من بيان الطوع والرغبة، بأن يقول: باع منه طائعا وراغبا، في حال نفاذ تصرفه لاحتمال الإكراه)³. انتهى. فهذا يشهد بفساد دعوى المدعي، ولا يسأل القاضي المدعى عليه إلا بعد صحة الدعوى، فما فُعل غير صحيح. فتأمل. كاتبه.

وقوله: "إذا اتفقا على عقد واحد". أقول: هذا صريح في بطلان مدعاه؛ لأنهما لم يتفقا على ذلك كما بيناه. تأمل. كاتبه.

وقوله: "ولا شك أن الحاج محمد المذكور متعنت". أقول: كيف يكون متعنتاً وهو ينكر ما يضره وهو لزوم الزيت، فهذا أمر عجيب. كاتبه.

وقوله: "كما اتفق عليه هو وخصمه المذكور..". إلخ. أقول: هذا كذب لا يجوز ذكره. فمن أين له أنه اتفق معه وهو يخاصمه؟ فلو وُجد الاتفاق لطلعت الشمس وزال اللبس، وهذه كبيرة، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وقوله: "أنكر البيع حين الدعوى عليه..". إلخ. أقول: قد تقرر فساد دعوى المدعي، فكذا ما أجاب به المدعى عليه، وهذا من المدعى عليه دفع، وهو سواء كان صحيحاً أو فاسداً لا يحتاج إليه لعدم صحة

1 نش - بالنظر إلى، [صح هامش].

2 خا نش: وغيرهما.

3 البحر الرائق، ابن نجيم، 202/7.

الدعوى. على أن فيه نزاعا، فإنهم صرحوا بأن المدعى عليه لو أنكر البيع، فبرهن عليه المشتري، فادعى البائع إقالته، يُسمع هذا الدفع كما في سائر كتب المذهب؛ لأنه صار مكذبا شرعا ببينة¹ المدعي، فلحق إنكاره بالعدم. فتأمل. كاتبه.

وقوله: "إلا بأمور ثلاثة". أقول: من جملة الأمور الثلاثة: إذا برهن على إبطال القضاء، على أنه لم يصير مقضيا عليه لما تقرر من عدم صحة الدعوى، ويلزم منه عدم صحة [293] القضاء، وإذا لم يصح القضاء لم يصير مقضيا عليه، فخرج من ذلك. تأمل. كاتبه.

وقوله: "ثم ادعى فساد الإقرار.. إلخ". أقول: هذه العبارة قَدِّمَتْ مثلها مرارا متعددة، وكأنك تزعم أن فيها رائحة مما يشهد لك، بل هي شهادة عليك؛ لأنها في مُقَرِّ أطلق ثم ادعى الفساد، وهنا على دعواك من الأصل ادعى الفساد متصلا بالإقرار، وكأنك لم تتأمل في قولهم: ثم ادعى فساد الإقرار، وأيضا لا تفهم عبارة البحر قبلها: أنه لا يقبل منه دعوى الفساد، بل معناه أنه لا يُقْبَل قوله؛ لأنه لا يشهد له الظاهر، وهو يفيد أنه تُسمع دعواه وتُقبل بينته؛ لأن البيئة لمن لا يشهد له الظاهر كما هو ظاهر.

فذكر مثل هذه الفروع على وجه الاستشهاد بها لواقعة الحال، دليل على عدم فهم معناها المراد منها، والأحق أحق بالاتباع. فدعوى النصراني المذكور على المسلم المزبور من أصلها غير مسموعة، ولا يجوز له الحكم بمجرد ما وجد. والله تعالى أعلم.

وأقول: في جميع ما قاله واستدل به على صحة ما أفتي به نظر ظاهر لا يخفى على من له أدنى تأمل. فإن بين ما استدل به من الفروع وبين ما استدل عليه بونا بعيدا كما بين السماء والأرض، كما بيناه بما² على الحاشية واحدا بعد واحد. فتأمل وأنصف، وقف على الحق ولا تنحرف، والله ثم والله ثم والله ليس المقصود إلا عدم الاغترار والتقليد بمثل هذه المقالة التي يلزم من العمل بها أخذ ما ليس للإنسان من مال غيره المعصوم، التي حرّمته عند الله تعالى كحرمة دمه. والله سبحانه وتعالى على ما أقول شهيد.

كتبه الفقير خير الدين الرملي الحنفي عفي عنه آمين.³

1 خا نش: بيّنة.

2 خا نش - بما.

3 خا + تم.

H. Risâle fi'l-cevâbi an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir

رسالة في الجواب عن مسألة من قال: إن فعل كذا فهو كافر

وهذه رسالة في الجواب عن مسألة من قال: إن أفعل كذا فهو كافر، لشيخنا العلامة الشيخ خير الدين العليمي الفاروقي الرملي عفي عنه آمين.¹

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر يا كريم²

الحمد لله الذي شق ينابيع الحكيم في خلد³ من شاء من الإنسان، وبعث محمدا صلى الله عليه وسلم عند انتهاء الوقت والزمان، بملة شريفة غراء، وطريقة نيرة زهراء، وجعل من أمتة علماء في كل زمان ومكان، يميزون الحق من الضلال لا يخافون في الله لومة لائم، ولا يخشون عدل عدال، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له منزل القرآن على سيد ولد عدنان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين رفعوا عمدة الدين وشيّدوا منه الأركان، أما بعد:

فقد ورد من حضرة شيخ الإسلام، وإنسان عين العلماء الأعلام، مفتي الديار الرومية والولائية المحمية يحيى أفندي حفظه الله تعالى ما صورته، سؤال وجواب ولفظه⁴: صورة مسألة تركية لبعض المفتين الذين انتقلوا، مع جوابها. مضمون السؤال هو: أنه لو قال شخص: إن فعل كذا فهو كافر، معتقدا لزوم الكفر عند الفعل، قاصدا بهذا القول زجر نفسه عن ذلك الفعل، فهل له طريق أن يفعل ذلك من غير أن يكون كافرا؟ ومضمون الجواب: أن لزوم الكفر عند الفعل مقرر ولا طريق له، انتهى كلامه.

لكن قال قاضيخان في كتاب السّير: (وفي المستقبل إذا باشر الشرط يصير كافرا؛ لأنه لما باشر الشرط وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر، والرضا بالكفر كفر)⁵، انتهى.

1 رس: رسالة لشيخنا العلامة الفهامة الشيخ خير الدين بن أحمد الرملي متعلقة بقول من قال: إن فعل كذا فهو كافر. عملها جوابا لسؤال جاء فيها من شيخ الإسلام يحيى أفندي المنقاري مفتي السلطنة العلية بقسطنطينية المحمية. عفا عنهما رب البرية آمين.

2 رس: وبه ثقتي.

3 (الخلد، بالتحريك: البال والقلب والنفوس، وجمعه أخلاذ؛ يقال: وقع ذلك في خلدي أي في روعي وقلبي). لسان العرب، ابن منظور، 165/3.

4 رس - ولفظه.

5 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 513/3.

والمنفهم منه كون قوله: "وعنده أنه يكفر"، حالا من فاعل باشر، والحال قيد، وأنه يلزم لتحقيق الكفر مباشرة الفعل على وجه الاعتقاد بأنه يكفر، حتى يلزم الرضا بالكفر فيكفر، فيستفاد منه صور ثلاث:

الصورة الأولى: أنه لو باشر الفعل بعد ما تعلّم أن ما قاله أولا يمين، لا يكون كافرا وإن كان مُعْتَقَدُهُ حين ما قال الكفر على تقدير المباشرة بالفعل، إذ لا يَصْدَقُ بعد تعلّم أن ما قاله يمين أنه باشر الفعل وعنده أنه يكفر حتى يلزم الرضا بالكفر فيكفر.

الصورة الثانية: أنه لا يكفر إذا باشر الفعل ناسيا، بما قال أولا، على قياس ما إذا نسي فعله في مسألة الماضي، إذ لا يَصْدَقُ حينئذ أيضا أنه باشر الفعل وعنده أنه يكفر، وكيف يَصْدَقُ حينئذ أنه باشر الفعل وعنده أنه يكفر مع أن اعتقاد أنه يكفر بمباشرة الفعل مَن تَذَكَّر ما قال أولا، ولا تَذَكَّر عند النسيان.

الصورة الثالثة: أنه لا يكفر إذا باشر الفعل لا على وجه الرضى بالكفر، بل على وجه استمرار ما في قلبه من الإيمان، بأن لا يعتقد حين الفعل أنه يكفر بمباشرة، وإن اعتقد حين القول [297] بلزوم الكفر على تقدير المباشرة، ولم ينس أيضا حين مباشرة الفعل قوله، ولم يعلم ولم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أن قوله يمين، إذ لا يَصْدَقُ حينئذ أيضا¹ أنه باشر الفعل وعنده أنه يكفر، نعم المباشرة بالفعل رضى بالشرط؛ لأن الفعل أمر اختياري، لكن الرضى بالشرط لا يستلزم الرضى بالمشروط وهو الكفر، بناء على أن الرضى أمر اختياري، ولا اختيار له بالكفر إلا أن يباشر الفعل على وجه الاعتقاد أنه يكفر؛ فإنه حينئذ يكفر؛ لأنه لو لم يرض بالكفر لما باشر الفعل حال كونه معتقدا بلزوم الكفر، وإن قال قائل: إن وجود الشرط يستلزم وجود المشروط، يقال له: إن هذا الاستلزام في جنس مسألة ما لا يتعلّق بالرضى مُسَلَّم، وأما في المسألة التي مدارها على الرضا والاختيار غير مُسَلَّم، وكيف يكون مُسَلَّمًا مع أن في الصورة الأولى والصورة الثانية الشرط موجود مع أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط، وكذلك في مسألة الماضي إذا نسي² فعله حين القول، وقد تذكر بعد القول أنه فعل لا يستلزم وجود الشرط وجود المشروط، بل على تقدير علمه حين القول بأنه³ يمين الشرط موجود مع أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط، ويُعلم جليلة الحال بطريق أن عدم لزوم الكفر على تقدير العلم حين القول أو بعد القول قبل الفعل بناء على اعتقاد القائل بعدم لزوم وجود المشروط من وجود الشرط، ولزوم الكفر بناء على اعتقاد القائل بلزوم وجود المشروط من وجود الشرط، فإذا لم يوجد حين مباشرة الشرط اعتقاده بلزوم وجود المشروط بأي وجه كان لا يلزم الكفر، والحاصل أن الفقهاء بنوا

1 خا - أيضا [صح هامش].

2 رس - نسي [صح هامش].

3 رس: بأن.

الكفر على الرضى بالكفر، والرضى أمر اختياري لا يوجد في الصور الثلاث، فالظاهر أن لا يلزم الكفر في الصور المذكورة.

ثم في الصورة الأولى: وهي صورة تَعَلَّم أنه يمين بعد القول قبل الفعل، لو باشر الفعل بعد التعلُّم لا على وجه الرضى بالكفر، فالظاهر ألا يكفر وإن لم يخطر بباله حين مباشرة الفعل تعلُّمه؛ لأن العلم بالشيء لا يقتضي العلم بالعلم به؛ لأن العلم بالعلم مشروط بالتوجه والالتفات إلى أصل علمه¹، وإخطار أصل علمه بباله، فإن الظاهر أن حال من تعلَّم بعد القول، حال من كان عالماً حين القول، والعالم حين القول بأن ما قاله يمين لو باشر الفعل لا على وجه الرضى بالكفر لا يكفر، وإن لم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أن ما قاله سابقاً يمين بعين العلة المذكورة، فكذا العالم بعد القول قبل الفعل.

فالمأمول منكم مطالعة هذه الأمور بأطرافها وجوانبها بالاستقصاء التام، وكمال التأني والتفكر² في المقام، ثم كتابة ما يتعلق بها من النقول، والأمر المعقول، في رسالة مستقلة، إذ قد وقع التفتيش في الباب وليس عندنا بسبب المسافرة إلا بعض الكتب³، والله ملهم الصواب ومفتِّح الأبواب، غِبَّ إهداء تحيات تضاهي قلائد النحور، المقصود من إرسال ما في أسلاك هذه السطور، تحريك سلسلة المحبة القديمة الراسخة في الصدور، والتهادي المُستجلب للتحابِّ بين العلماء بالطريق المذكور، من المخلص يحيى الفقير عفي عنه آمين⁴.

هذا⁵ ما ورد من عالم الرُّبُع المَعْمُور، جناب⁶ حضرة شيخ الإسلام ومفتي الأنام، مفتي الديار الرومية، حضرة يحيى أفندي، لا زال في حفظ المعيد المبدى، آمين، آمين، آمين⁷، اللهم آمين⁸ يا رب العالمين.

1 مج: عمله. وما هو مثبت في المتن هو الثابت في خارِس.

2 رس: والنظر.

3 رس: الكتاب.

4 رس - غِبَّ إهداء تحيات تضاهي قلائد النحور، المقصود من إرسال ما في أسلاك هذه السطور، وتحريك سلسلة المحبة القديمة الراسخة في الصدور، والتهادي المُستجلب للتحابِّ بين العلماء بالطريق المذكور، من المخلص يحيى الفقير عفي عنه آمين.

5 رس: فهذا.

6 رس - جناب.

7 خا - آمين.

8 رس - آمين اللهم آمين.

فأقول: الذي صرَّح به علماؤنا رحمهم الله تعالى في كتبهم فتاوى وشروحا، أن الحالف إن كان عالما أنه يمين فإنه لا يكفر في الماضي والمستقبل، وإن كان جاهلا وعنده¹ أنه [298] يكفر بالحلف في الغموس، أو بمباشرة الشرط في المستقبل، يكفر فيهما؛ لأنه لما أقدم عليه وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر، ففي البزازية في كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا قال: (إن فعل كذا فهو يهودي، ثم أتى بالشرط، إن كان عنده أن من أتى بهذا الشرط لا يكفر، كانت عليه كفارة الحلف)²، انتهى. وفي الخلاصة في كتاب ألفاظ الكفر، في الفصل الثاني في ألفاظ الكفر: (وفي الفتاوى رجل قال: إن قلت كذا فأنا كافر أو يهودي أو نصراني على الاستقبال يكفر، وليس هذا مذهب علمائنا، بل هو يمين عندنا. رجل قال: هو يهودي أو نصراني على الاستقبال أو بريء من الله تعالى³ أو من الإسلام إن كنت فعلت كذا، كان يميناً، فإن باشر الشرط هل يصير كافرا؟ اختلفوا فيه. وكذا لو حلف بهذا على أمر ماض بأن قال: هو يهودي أو نصراني أو بريء من الله تعالى⁴ أو من الإسلام إن كنت فعل كذا أمس، وقد كان فعل⁵، فإن كان ناسيا لا يعلم أنه كان فعل أو لم يفعل لم يصير كافرا عند الكل، وإن كان يعلم أنه قد فعل ذلك هل يصير كافرا؟ قال أكثر المشايخ رحمهم الله تعالى⁶: إنه يصير كافرا، وقال شمس الأئمة السرخسي: والأصح أن الرجل إن كان يعرف أن⁷ هذا يميناً ولا يكفر به، لم يصير كافرا لا في الماضي ولا في المستقبل، وإن كان جاهلا أو كان عنده أنه كُفِّر، ففي الماضي يكفر في الحال، وفي المستقبل إذا باشر الشرط يصير كافرا؛ لأنه لما باشر الشرط وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر، والرضى بالكفر كفر)⁸ انتهى.

وفي التتارخانية⁹ في كتاب الأيمان والنذور برمز المحيط: (جننا إلى أصل المسألة وهو قوله: هو يهودي أو نصراني إن فعل كذا، إذا¹⁰ كان يميناً، وفعل ذلك الفعل حتى حنث ولزمه الكفر هل يصير كافرا؟ اختلف المشايخ، قال شمس الأئمة السرخسي: والمختار للفتوى أنه إذا كان عنده أنه يكفر متى¹¹ أتى بهذا الشرط، ومع هذا أتى به يصير كافرا لرضاه بالكفر، وكفارته أن يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وإن

1 رس: أو عنده.

2 الفتاوى البزازية، ابن البزاز -ضمن الفتاوى الهندية-، 326/6.

3 رس - تعالى.

4 رس - تعالى.

5 رس + ذاك.

6 رس - تعالى.

7 خار رس - أن.

8 خلاصة الفتاوى، افتخار الدين البخاري، (نسخة: 159170 / لوح: 386 أ).

9 خار رس: التتارخانية.

10 رس: أو.

11 رس: حتى.

كان عنده أنه إذا¹ أتى بالشرط لا يصير كافراً، لا يكفر. وهذا إذا حلف بهذه الألفاظ على أمر في المستقبل، ثم إذا حلف بهذه الألفاظ على أمر في الماضي بأن قال: هو يهودي أو نصراني² إن فعل كذا أمس، وهو يعلم أنه قد كان فعل، لا شك أنه لا تلزمه الكفارة؛ لأنه يمين غموس، وهل يصير كافراً؟ اختلف الشيوخ³ فيه، بعضهم قال يصير كافراً، قال شمس الأئمة السرخسي: والمختار للفتوى أنه إن كان عنده أن هذا يمين ولا يكفر من حلف به، لا يكفر، وإن كان عنده أنه يكفر من حلف به يكفر لرضاه بالكفر⁴، انتهى.

وفي البحر في كتاب الأيمان قال: (إن كنت فعلت كذا فهو كافر، وهو عالم أنه قد فعل، فهو يمين الغموس⁵ لا كفارة فيها إلا التوبة والاستغفار، وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه التوبة عن الكفر وتجديد الإسلام؟ فقل: لا، وقيل: نعم؛ لأنه تنجيز معنى؛ لأنه لما علقه بأمر كائن فكأنه قال ابتداء هو كافر، والصحيح أنه إن كان عالماً أنه يمين إما منعقدة أو غموس لا يكفر بالماضي، وإن كان جاهلاً وعنده أنه يكفر بالحلف في الغموس أو بمباشرة الشرط في المستقبل يكفر فيهما؛ لأنه لما أقدم عليه وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر، كذا في أكثر الكتب. وفي المجتبى والذخيرة: والفتوى على أنه إن اعتقد الكفر به يكفر وإلا فلا، في المستقبل والماضي جميعاً⁶). انتهى.

وفي العناية لأكمل الدين في كتاب الأيمان: (وقد روي عن محمد أنه إذا قال: هو يهودي إن فعل كذا، هو نصراني إن فعل كذا، فهما يمينان، وإن قال هو يهودي هو نصراني إن فعل كذا/[299] فهو يمين واحدة؛ لأنَّ في الأول كل واحد من اللفظين تام بذكر الشرط والجزاء، وفي الثاني كلام واحد حين ذكر الشرط مرة واحدة، ولو قال ذلك لشيء فعله، يعني لو حلف بهذا اللفظ على أمر ماض، فإن كان عنده أنه صادق فلا شيء عليه، وإن كان يعلم أنه كاذب فهو الغموس، ولا يَكْفُرُ اعتباراً بالمستقبل، يعني كما لو حلف به على أمر في المستقبل؛ فإنه في المستقبل يكون يميناً يُكْفَر. ولا يَكْفُرُ الحالف كذلك إذا⁷ كان في الماضي، وقيل وهو قول محمد بن⁸ مقاتل يكفر؛ لأنه علق الكفر بما هو موجود، والتعليق بالموجود تنجيز، فكأنه قال:

1 خا - إذا.

2 رس + أو مجوسي.

3 مج - الشيوخ [صح هامش]. في متن مج كتبت المشايخ.

4 الفتاوى التتارخانية، الإندريتي الدهلوي، 19/6.

5 رس: غموس.

6 البحر الرائق، ابن نجيم، 310/4.

7 رس: إن.

8 خا رس: ابن.

هو يهودي، قال في النهاية: والصحيح¹ أنه إذا كان عالما يعرف أنه يمين فإنه لا يكفر به² في الماضي والمستقبل، وإن كان جاهلا أو عنده أنه يكفر بالحلف فإنه يكفر في الماضي والمستقبل³؛ لأنه لما أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر⁴. انتهى.

وفي فتح القدير في كتاب الأيمان: (ولو قال إن فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني أو كافر، يكون يمينًا، فإذا فعله لزمه كفارة يمين قياسا على تحريم المباح، فإنه يمين بالنص⁵، وذلك أنه عليه الصلاة⁶ والسلام حرم مارية على نفسه، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم، 1/66]، ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحریم، 2/66]، ووجه الإلحاق أنه لما جعل الشرط وهو فعل كذا علماً على كفره، ومُعتقده حرمه كفره، فقد اعتقده: أي الشرط واجب الامتناع، فكأنه قال: حرمت على نفسي فعل كذا كدخول الدار، ولو قال: دخول الدار مثلاً عليّ حرام، كان يمينًا، فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يمينًا، إذا عرف هذا: فلو قال ذلك لشيء قد فعله كأن قال: إن⁷ فعلت كذا فهو كافر، وهو عالم أنه قد فعل، فهو يمين الغموس لا كفارة فيها إلا التوبة، وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الإسلام؟ قيل: لا، وقيل: نعم؛ لأنه تنجيز معنى⁸؛ لأنه لما علقه بأمر كائن فكأنه قال ابتداء هو كافر. والصحيح أنه إن كان يعلم أنه يمين فيه الكفارة إذا لم يكن غموساً لا يكفر، وإن كان في اعتقاده أنه يكفر به يكفر فيهما؛ لأنه رضي بالكفر حيث أقدم على الفعل الذي علق عليه كفره، وهو يعتقد أنه يكفر إذا فعله. واعلم أنه ثبت في الصحيحين عنه عليه الصلاة⁹ والسلام أنه قال: "من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذباً معتقداً فهو كما قال"، فهذا يتراءى أعم من أن يعتقد يميناً أو كفراً. والظاهر أنه أخرج مخرج الغالب، فإن الغالب من الحلف بمثل هذه الأيمان أن يكون من أهل الجهل لا من أهل العلم والخير، وهؤلاء لا يعرفون إلا لزوم الكفر على تقدير الحنث، فإن تم هذا، وإلا فالحديث شاهد لمن أطلق القول بكفره¹⁰. انتهى.

1 رس - والصحيح، [صح هامش].

2 خا - به.

3 رس - وإن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف فإنه يكفر في الماضي والمستقبل، [صح هامش].

4 العناية شرح الهداية، البابرتي، 77/5.

5 خا: بالنطق.

6 رس - الصلاة.

7 خا رس + كنت.

8 وفي هامش مج رس: قائل "لا" أبو عبيد البلخي، وهذا يروى عن أبي يوسف، وقائل نعم، محمد بن مقاتل الرازي.

9 رس - الصلاة.

10 فتح القدير، ابن الهمام، 77/5.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: (قال الشيخ الإمام رحمه الله تعالى¹: وقد قَدَّمنا في باب الإيلاء من كتاب الطلاق ألفاظ القسم بما اتفقوا عليه وما فيه اختلاف، كقوله: هو يهودي أو نصراني أو مجوسي، وقد رُوي عن محمد رحمه الله تعالى أنه قال: إذا قال: هو يهودي إن فعل كذا، هو نصراني إن فعل كذا، فهما يمينان، وإن قال: هو يهودي هو نصراني إن فعل كذا²، فهي يمين واحدة؛ لأن في الأول: كل واحد من الكلامين تام بذكر الشرط والجزاء، وفي الثاني: الكلام واحد حين ذكر الشرط مرة واحدة، ولو حلف على أمر في الماضي بهذا اللفظ، فإن كان عنده أنه صادق / [300] فلا شيء عليه، وإن كان يعلم أنه كاذب، فكان محمد بن مقاتل يقول: يَكْفُر؛ لأنه علّق الكفر بما هو موجود، والتعليق بالموجود تنجيز، فكأنه قال: هو كافر. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى³ أنه لا يكفر اعتبارا للماضي بالمستقبل، ففي المستقبل هذا اللفظ يمين يَكْفُرُها كاليمين بالله تعالى، وفي الماضي بمنزلة الغموس أيضا، والأصح أنه إن كان عالما يعرف أنه يمين فإنه لا يكفر به في الماضي والمستقبل، وإن كان جاهلا وعنده أنه يكفر بالحلف يصير كافرا في الماضي والمستقبل؛ لأنه لمّا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يَكْفُرُ به فقد صار راضيا بالكفر)⁴. انتهى.

وفي المجمع وشرحه لابن ملك: (وإن فعل كذا فهو يهودي، يعني إذا قال: إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني أو كافر أو بريء من الله تعالى⁵، نجعله يمينًا. وقال الشافعي: لا يكون يمينًا؛ لأنه حلف بغير الله تعالى⁶ فلا ينعقد، ولنا قوله عليه الصلاة⁷ والسلام: "من حلف باليهودية والنصرانية فهو يمين"، ولو حلف هكذا على شيء فعله في الماضي قيل يكفر؛ لأن التعليق بشيء كان تنجيز، فيكون إقرارا بأنه يهودي، وفي الهداية: الصحيح أنه لا يكفر في الماضي، كما لا يكفر في المستقبل إن كان يعلم أنه يمين؛ لأنه قصد بهذا اليمين ترويح الكذب لا تحقيق الكفر، وإن كان عالما أنه يكفر به، يكفر فيهما؛ لأنه رضي بالكفر)⁸، انتهى.

وفي المجمع وشرحه للمصنف قال: (إن فعل كذا فهو يهودي، أو نصراني، أو كافر، أو بريء من الله تعالى⁹ نجعله يمينًا، قال الشافعي رحمه الله تعالى¹⁰: إذا قال الرجل: إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني،

1 رس - تعالى.

2 رس - فهما يمينان، وإن قال: هو يهودي هو نصراني إن فعل كذا، [صح هامش].

3 رس - تعالى.

4 المبسوط، السرخسي، 134/8.

5 رس - تعالى.

6 رس - تعالى.

7 رس - الصلاة

8 شرح مجمع البحرين، ابن فرشته، (نسخة: 543558 / لوح: 207 ب).

9 رس - تعالى.

10 رس - تعالى.

أو كافر، أو بريء من الله تعالى¹ -ولفظ البراءة زائد منقول من الوجيز- لم يكن يمينا ولا يكفر بالإجماع. وعندنا: هو يمين يجب بالحنث فيها الكفارة، وله أن اليمين التي تجب بها الكفارة منحصرة شرعا في اليمين بالله تعالى أو بما يُحلف من صفاته وأسمائه عرفا، والموجود منه ليس يمينا بالله تعالى ولا بشيء من صفاته، فلا تنعقد موجبة للكفارة. ولنا أنه لما جعل الشرط علما على كفره فقد اعتقده واجب الامتناع، والامتناع ليس بالذات، فوجب أن يكون بواسطة، وقد أمكن جعل الوجوب باليمين كما تقول في تحريم الحلال، فكان يمينا، وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى² عنهما: "من حلف باليهودية والنصرانية فهو يمين"، ولو قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي فهو الغموس، وهل يكفر؟ فقيل: لا يكفر اعتبارا للماضي بالمستقبل، وقيل: يكفر؛ لأنه تنجيز معنى، فصار كما إذا نجز فقال: هو يهودي. قال صاحب الهداية: والصحيح أنه لا يكفر فيهما إذا كان يعلم أنه يمين، وإن كان عنده أنه يكفر بالحلف، يكفر فيهما؛ لأنه رضي بالكفر حين أقدم على الفعل³. انتهى.

وفي الظهيرية: (ولو قال هو يهودي أو بريء من الإسلام إن فعل⁴ كذا، عندنا يكون يمينا، وإذا فعل ذلك الفعل هل يصير كافرا؟ فهذا على وجهين: إن حلف بهذه الألفاظ أو علق بفعل ماض وهو عالم وقت اليمين أنه كاذب اختلفوا فيه، قال بعضهم: يصير كافرا؛ لأنه تعليق بشرط كائن، والتعليق بشرط كائن تنجيز، وقال بعضهم: لا يكفر ولا تلزمه⁵ الكفارة، وإلى هذا مال الشيخ الإمام⁶ شيخ الإسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله تعالى، وإن حلف بهذه الألفاظ على أمر مستقبل، قال بعضهم: لا يكفر وتلزمه⁷ الكفارة، والصحيح ما قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى⁸ أنه يُنظر إن كان في اعتقاد الحالف أنه لو حلف بذلك على أمر في الماضي/[301] يصير كافرا في الحال، وإن لم يكن في اعتقاده ذلك لا يكفر، سواء كانت اليمين على أمر في المستقبل أو في الماضي⁹. انتهى.

1 رس - تعالى.

2 رس - تعالى.

3 شرح مجمع البحرين، ابن الساعاتي، 35/9.

4 رس: أفعل.

5 رس: يلزمه.

6 رس - الشيخ الإمام، [صح هامش].

7 رس: ويلزمه.

8 رس - تعالى.

9 الفتاوى الظهيرية، ظهير الدين البخاري، (نسخة: 240159 /لوح: 157 أ).

وفي النهر: (إن فعل كذا فهو كافر أو يهودي أو نصراني، أو قال: فاشهدوا عليَّ بالنصرانية كما في الولوائية، إلحاقاً بتحريم الحلال؛ لأنه لما جعل الشرط علماً على الكفر، واعتقده¹ واجب الامتناع، وأمكن القول بوجوبه لغيره، جعلناه يميناً، وكذا لو قال: فأنا أعبدك من دون الله تعالى²، أو أعبد الصليب كما في المجتبى، قيّد بكون اليمين على فعل مستقبل؛ لأنه لو كان على ماضٍ كان كنت فعلت كذا فهو كافر، وهو عالم أنه فعله، كانت غموساً، واختُلف في كفره، والأصح أنه إن كان يعلم أنه يمين لا يكفر بالماضي، وإن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالغموس أو بمباشرة الشرط في المستقبل، يكفر فيهما؛ لأنه رضي بالكفر³)⁴. انتهى.

وفي الدرر والغرر: (إن فعل كذا فهو كافر، فإنه قَسَمَ يستوجب الكفارة إذا حنث إن كان في المستقبل، وأما إن كان في الماضي لشيء قد فعله فهو الغموس، ولا يكْفُرُ فيما روي عن أبي يوسف اعتباراً للماضي بالمستقبل؛ لأنه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه، بل أن يصدق في مقالته، وقال محمد بن مقاتل: يكفر؛ لأنه علّق الكفر بما هو موجود، والتعليق بأمر كائن تنجيز فكأنه قال: هو كافر، والأصح أن الحالف لم يكفر في الماضي والمستقبل إن عِلِمَ أنه يمين، وكَفَرَ إن كان جاهلاً اعتقد أنه كفر في الماضي والمستقبل؛ لأنه إذا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر به، فقد رضي بالكفر⁵)، انتهى.

وفي رمز الحقائق شرح كنز الدقائق للعيني: (إن فعل كذا فهو كافر أو يهودي أو نصراني أو بريء من الله تعالى⁶ يكون يميناً، وتجب⁷ الكفارة عند الحنث؛ لأن حرمة الكفر كحرمة هتك الاسم، وقال الشافعي لا يكون يميناً؛ لأنه حلف بغير الله تعالى⁸، وبه قال مالك في قوله: كافر. وعن أبي حنيفة: يمين إذا قال: إن فعل كذا فهو يعبد الصليب أو الوثن. ثم في قوله: إن فعل كذا فهو كافر، إن قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي، فإن كان صادقاً فلا شيء عليه، وكذا إذا كان صادقاً عنده، وإن كان يعلم أنه كاذب، يكفر عند محمد بن مقاتل، وعن أبي يوسف لا يكفر، والصحيح أنه إن كان عالماً أنه يمين لا يكفر في الماضي ولا في

1 رس: وقد اعتقده.

2 رس - تعالى.

3 مج - أو بمباشرة الشرط في المستقبل، يكفر فيهما؛ لأنه رضي بالكفر، [صح هامش].

4 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، عمر ابن نجيم، 54/3.

5 درر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو، 41/2.

6 رس - تعالى.

7 رس: ويجب.

8 رس - تعالى.

المستقبل، وإن كان جاهلا وعنده¹ أنه يكفر بالحلف في الغموس أو بمباشرة الشرط في المستقبل، يكفر فيهما؛ لأنه لما أقدم عليه وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر².

وفي الكافي شرح الوافي قال: (إن فعلت كذا فهو كافر أو نصراني أو يهودي أو مجوسي أو بريء من الإسلام يكون يميناً، وعند الشافعي لا يكون يميناً؛ لأنه عُلّق بالفعل ما هو معصية، فصار كما لو قال: إن فعلت كذا فأنا زان ونحوه، ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى³ عنهما أنه قال: "من حلف بالتهود والتنصر فهو يمين"، ولأنه إذا جعل ذلك الفعل علماً على الكفر، والكفر حرام بجميع أعلامه، فقد اعتقده واجب الامتناع؛ لأن تحريم الشيء إيجاب ضده، ومتى صار كلامه عبارة عن الإيجاب، والشرط لا يصح واجبا لذاته، عُلِمَ أن قصده أن يكون واجبا لغيره، والواجب لغيره لا بد له من موجب، وليس ذا إلا اليمين بالله تعالى، بخلاف قوله: أنا زان ونحوه؛ لأن حرمة الكفر ونحوه لا تحتل السقوط والنسخ كحرمة هتك الاسم، وحرمة هذه الأشياء تحتل النسخ فلم تكن نظير هتك حرمة الاسم فلم يكن يميناً، وهذا إذا كان في المستقبل، فأما إذا كان في الماضي لشيء قد فعله فهو الغموس، ولا يكفر في المروي عن أبي يوسف اعتباراً للماضي/[302] بالمستقبل، وهذا لأنه قصد به اليمين، ولم يقصد به تحقيقه، وقال محمد بن مقاتل: يكفر؛ لأنه عُلّق الكفر بما هو موجود، والتعليق بشيء كائن تنجيز، فكأنه قال: هو كافر، والأصح أنه إن كان الرجل عالماً يعرف أنه يمين لا يكفر به في الماضي والمستقبل، وإن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف، يكفر في الماضي والمستقبل؛ لأنه إذا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر به فقد رضي بالكفر⁴، انتهى.

والذي تحرر لنا من هذه النقول: أنَّ كُفر الحالف في الأصح منوط بكونه جاهلاً؛ لأن الجاهل لا يعرف إلا لزوم الكفر على تقدير حنثه، أو عالماً وعنده أنه يكفر بالحلف في اليمين الغموس إذا كان الحلف على⁵ أمر ماض، أو بمباشرة الشرط في المستقبل، لجعله الفعل علماً على الكفر، واعتقاده وجوب امتناعه، فإذا أقدم عليه وعنده أن هذا الفعل موجب لكفره فقد رضي بالكفر، والرضى به كفر، وهذا أيضاً مفهوم من قول قاضي خان رحمه الله تعالى: (لأنه لما باشر الشرط وعنده..)⁶ إلخ. والحال أنه معتقد لزوم الكفر بفعله، فإذا أقدم عليه مع اعتقاده أن فعل ذلك مُكفِّر كان ذلك رضى منه بالكفر.

1 رس: أو عنده.

2 رمز الحقائق شرح كنز الدقائق، العيني، 254/1.

3 رس - تعالى.

4 الكافي في شرح الوافي، النسفي، (نسخة: 298754 /لوح: 4 ب).

5 رس: في.

6 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 513/3.

وقوله: "الصورة الأولى: لو باشر الفعل بعدما تعلم أن ما قاله يمين لا يكون كافرا..." إلخ. هو صحيح موافق لقولهم أنه إن كان عالما أنه يمين لا يكفر في الماضي ولا في المستقبل، ولا فرق في العلم بين كونه قبل الحلف أو بعده.

وقوله: "الصورة الثانية: أنه لا يكفر إذا باشر الفعل ناسيا..." إلخ. لا يخفى أن عدم الكفر لا يبنى على مجرد النسيان؛ لأن الفعل الحقيقي لا يندم بالنسيان لتحقيق الشرط حقيقة، بل يقال: إن كان عالما حين الحلف أنه يمين فعليه كفارة اليمين وإن فعله ناسيا. وإن كان جاهلا وعنده أنه يكفر بمباشرة الشرط في المستقبل فإننا لا نحكم¹ بكفره؛ لأن كفره مشروط بمباشرة الفعل مع اعتقاد كفره به، ومع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد.

وقوله: "الصورة الثالثة: إنه لا يكفر إذا باشر الفعل لا على وجه الرضا..." إلخ. وجهه ظاهر؛ لأن شرط الكفر بمباشرة مع الاعتقاد، فإذا كان لا يعتقد حين الفعل أنه يكفر بمباشرة فلا كفر، إذ شرط كفره بمباشرة معتقدا لزوم كفره عند الفعل.

وقوله: "وإن قال قائل إن وجود الشرط يستلزم وجود المشروط..." إلخ، صرح الفقهاء بأن الشروط اللغوية مثل التعليقات يلزم فيها من وجود الشرط وجود المشروط، وها هنا يقال: إن كان جاهلا أو عنده أنه يكفر بالحلف، وحلف، وفعل المحلوف عليه [معتقدا لزوم الكفر عند الفعل فلا شك أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وإن فعل المحلوف عليه]² غير معتقد لزوم الكفر عند المباشرة فلا يكفر، وإن كان معتقدا عند الحلف، وفي هذا يتخلف المشروط عن الشرط.

وقوله: "فالظاهر ألا يلزم الكفر في الصورة المذكورة..." إلخ. إنما يلزم الحالف الكفر على الأصح فيما إذا حلف معتقدا لزوم الكفر عند الفعل، وباشره معتقدا ذلك، إذ مباشرته وعنده أنه يكفر بذلك تكون رضى منه بالمشروط، وهذا كله على القول الأصح، أما على المقابل له، وهو قول أبي عبيد³ البلخي ورواية عن أبي يوسف فلا يكفر.

1 خا رس: فإنما لا يحكم.
2 مج خا - معتقدا لزوم الكفر عند الفعل فلا شك أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وإن فعل المحلوف عليه. وأثبتها كما هي مثبتة في رس، وكما هو مثبت في رد الشيخ يحيى أفندي، ليتضح المعنى.
3 رس + الله.

هذا وقد قال العلامة¹ زين بن² نجيم رحمه الله تعالى³ في بحره: (والذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة. فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يُفتى بالتكفير بها، ولقد ألزمت نفسي ألا أفتي بشيء منها)⁴. انتهى.

[303] وقوله: "ولقد ألزمت نفسي..." إلخ. أقول: والعبد الضعيف كذلك، خشية من المهالك، وعلى الله سبحانه وتعالى التكلان، والبقاء على الإيمان، إنه رحيم منان، مهيم ديان.⁵

وفي شرح الوهبانية للعلامة عبد البر رحمه الله تعالى: (ثم اعلم أنه إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم، ثم إن كان نيّة القائل ذلك فهو مسلم، وإن كانت نيّة الوجه الذي يوجب الكفر فلا ينفعه حمل المفتي كلامه على الوجه الذي لا يوجب الكفر⁶، ويؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وتجديد النكاح بعد الإسلام، ثم إن أتى بكلمة الشهادة على وجه العادة لا يرتفع الكفر، انتهى. قال الكاساني: وهو المختار، وينبغي للمسلم أن يتعوّذ ثانياً من الشيطان وشر نفسه، وينبغي أن يتعوذ ذكر هذا الدعاء صباحاً ومساءً، فإنه سبب النجاة عن هذه الورطة بوعده⁷ النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الدعاء: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْرِكَ بِكَ شَيْئًا وَأَنَا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ مِمَّا لَا أَعْلَمُ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ"⁸.⁹ وذكر بعده: وفي البزازي: ويحكي عن بعض من لا سلف له أنه كان يقول: ما ذكر في الفتاوى أنه يكفر بكذا وكذا فذلك للتخويف والتهويل لا لحقيقة الكفر، وهذا كلام باطل، ولحاشي¹⁰ أن يلعب أمناء الله تعالى -أعني علماء الأحكام- بالحلال والحرام والكفر والإسلام، بل لا يقولون إلا الحق الثابت عن سيد الأنام عليه أفضل الصلاة وأتم السلام¹¹، وما أدى إليه اجتهاد الإمام فقد أخذه من نص القرآن الذي أنزله الملك العلام وشرّعه سيد الرُّسل العظام، أو قاله الصحابة الكرام، والذي حررته هو مختار المشايخ الشافيين لداء العقام، يجمعهم الله تعالى بفضله في دار السلام، وكل

1 رس + الشيخ.

2 خا: ابن.

3 رس - تعالى.

4 البحر الرائق، ابن نجيم، 135/5.

5 رس - وقوله: "ولقد ألزمت نفسي" إلخ. أقول: والعبد الضعيف كذلك، خشية من المهالك، وعلى الله سبحانه وتعالى التكلان، والبقاء على الإيمان، إنه رحيم منان، مهيم ديان.

6 خا - فلا ينفعه حمل المفتي كلامه على الوجه الذي لا يوجب الكفر، [صح هامش].

7 رس: لوعده.

8 مجمع الزوائد، الهيثمي، (ج 10 / ص 224 / حديث رقم: 17670)، وإضافة: "إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ" لم أقف عليها في نص هذا الحديث.

9 رس + انتهى، وهي مثبتة كذلك في عقد الفراند.

10 رس: حاشي، وهي مثبتة كذلك في عقد الفراند.

11 رس - بل لا يقولون إلا الحق الثابت عن سيد الأنام عليه أفضل الصلاة وأتم السلام، [صح هامش].

من يأتي بعدهم من علماء الدهر والأيام، ما بقي دين الإسلام. انتهى¹. والمراد بالاتفاق والاختلاف في كلام الفصول: اتفاق مشايخنا رحمهم الله تعالى واختلافهم، وتُحمل الكلمة على ما يمنع التكفير في كلمة تقع من المسلم نادراً، أو كلمة واحدة، أو ما في حكمها، لا ما وقع لبعض الملاحدة المارقين من الدين مروق السهم من الرمية من تصنيف كتاب أو كتب مقتضية هدم عز² الدين، ومخالفة سائر المسلمين، ودعواه [أن]³ ذلك الحق اليقين، فإنه لا يجوز تأويله ولا حمله على ما ذكرنا⁴، بل يجب اكفار قائله في الرد عليه تنفيراً من بدعته وضلالته، فإن التأويل في مثل ذلك لا يكون إلا في كلام المعصوم، وقد نصحتك في الدين، والله الموفق والمعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل⁵. انتهى⁶.

حاشا الذي يدعو الإله معظماً *** أن يكفرن بما يكون مُسلماً
ولو أنه قول ضعيف يُرتجى *** من ذي المكارم رافع السبع السَّما
شعر⁷

وهذا الذي قلناه فيه كفاية *** وفيه الذي يشفي الظما ويُبرِّدُ
وإنني والأعلام ما في ذرة *** أشاك بها، والله يدني ويُعدُّ
لحال الوري حرص على حفظ دينها *** ولو أنها تحت الجبال تهددُ

وأقول: لا مؤاخذه علي⁸ ما فيما قلت؛ لأنه بعد الثمانين من السنين، فلا تستنكر من سهو أو غلط يشين، [304] ولولا أن من تفوه به مرتبته مرتبة الفرض بيقين، والمبادرة لإجابته واجبة على العلماء الكاملين القائمين بالدين، والساكرين الله تعالى⁹ في كل حين، لما قدرت على ما هو أقل الأقل أن يرفع لجناحك الرفيع، ومقامكم المنيع، وشروعكم في كل أمر إرادتكم فيه الثواب، فالمبادرة إليه عين الصواب.

1 رس - انتهى.

2 رس + حملة، وفي نسخة شرح المنظومة: لهدم عرى الدين.

3 مج خا رس: في، وأثبت في المتن ما هو مثبت في شرح المنظومة لصوابه والله أعلم.

4 رس: ذكر، وهي مثبتة كذلك في نسخة شرح المنظومة.

5 شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة، (نسخة: 239545 /لوح: 72 أ).

6 رس + شعر.

7 رس: غيره.

8 خا - علي، [صح هامش].

9 رس - تعالى.

وإن ترى عيبا فسد الخلا *** جل من لا عيب فيه وعلا

ويختتم الله تعالى¹ بالصالحات لجميع أهل هذه الملة الأحياء منهم والأموات، إنه سميع قريب مجيب²
الدعوات، آمين³ اللهم آمين⁴ يا رب العالمين⁵، قاله العبد الفقير خير الدين بن أحمد الحنفي الأزهرى حامدا
مصليا مسلما⁶.⁸⁷



1 رس - تعالى.

2 رس - قريب مجيب.

3 رس + آمين آمين آمين.

4 رس - اللهم آمين.

5 رس + اللهم آمين آمين.

6 رس - قاله العبد الفقير خير الدين بن أحمد الحنفي الأزهرى حامدا مصليا مسلما.

7 رس - وأقول: لا مواخذة عليّ ما فيما قلت... آمين. [صح هامش].

8 خا + تم.

[رد الشيخ يحيى أفندي على رسالة الرملي:]¹

ثم بعد أن أرسل إلى شيخ الإسلام مفتي الديار الرومية هذه الرسالة المتقدمة، أرسل إليه شيخ الإسلام يحيى أفندي المذكور ثانيا هذه الرسالة الآتية، وطلب منه الكتابة عليها، فبعد أن وصلت إليه عاجلته المنية رحمة الله تعالى عليه، وهذا صورة ما أرسله يحيى أفندي المفتي المذكور رحمه الله تعالى:²

لا يخفى أن الشرط في قول القائل: إن فعلت كذا فهو كافر، هو فعل كذا، وهو صريح قول ابن الهمام في فتح القدير: (لَمَّا جَعَلَ الشرط وهو فعل كذا عَلَمًا على كفره)³، ومعلوم أن معنى: "إن فعلت كذا" إن فعلت كذا في الواقع، فإذا تحقق فعل كذا في الواقع فقد تحقق الشرط مع تَخَلُّف المشروط وهو الكفر، حيث لا اعتقاد فلا رضا حين فعل القائل بلزوم الكفر، إمَّا بالتعلم بعد القول قبل الفعل كما في الصورة الأولى، وإمَّا بنسيان القول كما في الصورة الثانية، وإمَّا لا بهذا ولا بذاك بل بعدم الاعتقاد والرضا بالكفر حين مباشرة الشرط عن ما فُصِّل في الصورة الثالثة، وهذا هو المراد بقولنا: إنَّ استلزام وجود الشرط وجود المشروط في المسألة التي مدارها على الرضا والاختيار غير مسلم، ولا يكون ما قال الفقهاء من أن الشروط اللغوية مثل التعليقات يلزم فيها من وجود الشرط وجود المشروط، جوابا له؛ لأن من لا يسلم ذلك لا يسلم كَلِيَّة ما قال الفقهاء، وأتَّى إثباتها، على أن الظاهر أيضا عدم كَلِيَّة ما قالوا، ألا يرى أن الشرط في مثل قول القائل: إن فعلت كذا فهو كافر، فعل كذا، مع أنه لو وجد فعل كذا في الواقع لا يوجد الكفر، حيث لا اعتقاد فلا رضا حين فعل القائل بلزوم الكفر على التفصيل السابق. نعم الشرط بكفر⁴ القائل: الفعل على وجه الرضا بالكفر، لكن كون شرط الكفر هذا يُستفاد من تعليقات الفقهاء مثل قول قاضي خان⁵: (لأنه لما باشر الشرط وعنده أنه يكفر، فقد رضي بالكفر، والرضى⁶ بالكفر كفر)⁷. انتهى. وبه ينطق قولنا.

والحاصل أن الفقهاء بنوا الكفر على الرضا بالكفر والرضى أمر اختياري لا يوجد في الصور الثالث، فالظاهر أن لا يلزم الكفر في الصور المذكورة، فهذا غير قاذح لما قلنا من أن استلزام وجود الشرط

1 العنوان من إضافة الباحث لتوضيح التقسيم.

2 رس: صورة ما أرسله شيخ الإسلام يحيى أفندي المنقاري، مفتي دار السلطنة العلية، محروسة قسطنطينية، لشيخنا شيخ الإسلام والمسلمين، بقية السلف الصالحين، الشيخ خير الدين مفتي رملة فلسطين، وكان أرسل له سؤاله وأرسل له جوابه فكتب له هذا.

3 فتح القدير، ابن الهمام، 77/5.

4 خا رس: لكفر.

5 رس: قاضيخان.

6 رس: والرضا.

7 فتاوى قاضيخان، قاضيخان، 513/3.

وجود المشروط في المسألة التي مدارها على الرضا والاختيار غير مسلم، بل مؤيد لما قلنا؛ لما علم من أن الكلام في الشرط المذكور في كلام القائل: إن فعلت كذا فهو كافر، وأنه إذا وجد فعل كذا في الواقع لا يلزم الكفر إذا لم يرض بالكفر، بل إنما تلزم¹ الكفارة، وهذا بخلاف² التي ليس مدارها على الرضا والاختيار، مثل قول القائل: إن فعلت كذا فعبدته حر، قاصدا بهذا القول [305] زجر نفسه عن فعل كذا بطريق أنه لا يرضى بخروج عبده عن ملكه بسبب من الأسباب، مثل أن يقول: إن شربت الخمر فعبدته حر، فإنه إذا شرب الخمر بنسيان قوله مثلا يُعتق عبده، وإن لم يرض بعتق عبده، وبالجمله إنه فرق واضح بين قول القائل: إن شربت الخمر فهو كافر، وبين قوله: إن شربت الخمر فعبدته حر، فإن في الأول إذا وجد الشرط وهو شرب الخمر إنما يلزم الكفر، على أن شرب³ الخمر على وجه الاعتقاد والرضى بالكفر، أما إذا شرب لا على وجه الاعتقاد والرضى بالكفر لا يلزم الكفر، سواء علم حين القول أو بعد القول قبل الفعل أنه يمين، أو لم يعلم أصلا، سواء نسي قوله حين الفعل أو لم ينس أصلا، وإنما تلزم⁴ الكفارة، فأثر الحلف والحنث: الكفارة، وأما الكفر وعدم الكفر فأثر الرضى وعدم الرضى، ولا تأثير للحلف والحنث فيهما، وسيوضح هذا كمال الاتضاح. وإن في الثاني إذا وجد الشرط وهو شرب الخمر بطريق نسيان قوله مثلا، يعتق عبده وإن لم يرض بعتق عبده. ويُؤثر عدم استلزام وجود الشرط -وهو فعل كذا في أمثال هذه المسألة- وجود المشروط، أن الشرط في أمثالها بمعنى العلة، وقد تقرر في أصول الفقه أنه يمكن أن يوجد مانع عن ثبوت الحكم المعلول، إمّا قولاً بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثرون، وذلك بأن توصف⁵ العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال، ثم يُخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه، ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الآخر، وإمّا قولاً بأن عدم المانع جزء العلة أو شرط لها، فيكون انتفاء الحكم مبنيًا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها وشرطها⁶، وإلى هذا ذهب فخر الإسلام وتبعه صاحب التوضيح تحاملاً عن القول بتخصيص العلة. فانتفاء الحكم عندهم مُستند إلى [عدم العلة، وعند الأكثرين إلى]⁷ وجود المانع، ولا يخفى أن القائل إذا فَعَلَ فَعَلَ كذا، وتحقق الشرط، لم يكفر، فلم يتحقق المشروط إذا لم يباشر الفعل على وجه الاعتقاد والرضى بالكفر، لوجود المانع عن ثبوت حكم الكفر، إمّا على القول بتخصيص العلة، وإمّا على القول بانتفاء العلة. وإن اعتقد حين القول بلزوم الكفر على تقدير

1 رس: يلزم.

2 رس + المسألة.

3 رس: يشرب.

4 رس: يلزم.

5 رس: يوصف.

6 خا نش: أو شرطها.

7 مج خا - عدم العلة، وعند الأكثرين إلى؛ وما هو مثبت هنا مثبت في نسخة رس، وأثبتته لتستقيم العبارة.

مباشرة الفعل، ولم ينس أيضا حين مباشرة الفعل قوله، ولم يعلم ولم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أن قوله يمين.

ثم إن أردتم بقولكم في الصورة الثانية: "إن عدم الكفر لا يبنى على مجرد النسيان؛ لأن الفعل الحقيقي لا ينعلم بالنسيان لتحقيق الشرط حقيقة": أنه إذا لم ينعلم الفعل الحقيقي، وتحقق الشرط بتحقق المشروط، فقد علم أنه لا يلزم من تحقق الشرط المذكور في قول القائل: وهو فعل كذا، تحقق المشروط، وهو مقتضى قولكم الآتي: "إنما لا يحكم بكفره؛ لأن كفره مشروط بمباشرة الفعل مع اعتقاد كفره به، ومع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد". وإن أردتم غير هذا، فما وجه تعليل عدم بناء الكفر على مجرد النسيان بقولكم: "لأن الفعل الحقيقي لا ينعلم... إلخ،" وإن النسيان يستلزم عدم الاعتقاد". وقد اعترفتم به بقولكم: "مع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد"، وبناء كفر القائل في الصورة الثانية على النسيان باعتبار استلزام النسيان عدم اعتقاد أنه يكفر على ما ينطق به قولنا: "وكيف يصدق حينئذ أنه باشر [306] الفعل وعنده أنه يكفر، مع أن اعتقاد أنه يكفر بمباشرة الفعل من تذكر ما قال أولاً، ولا تذكر عند النسيان كما لا يخفى".

ثم إن أردتم: "وها هنا يقال: إن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف، وحلف، وفعل المحلوف عليه معتقدا لزوم الكفر عند الفعل، فلا شك أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وإن فعل المحلوف عليه غير معتقد لزوم الكفر عند المباشرة فلا يكفر وإن كان معتقدا عند الحلف، وفي هذا يتخلف المشروط عن الشرط"، أن في هذا يتخلف المشروط عن الشرط¹ الذي هو نفس فعل القائل كما هو الظاهر من كلامكم، فهذا هو عين ما قلنا من أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، فعلى تقدير تلك الإرادة في قولكم تسليم ما قلنا، وتسليم عدم كلية ما قال الفقهاء. وإن أردتم به أن في هذا يتخلف المشروط عن الشرط الذي يستفاد من تعليقات الفقهاء، وهو فعله على وجه الاعتقاد والرضا بالكفر، كما أن هذه الإرادة مقتضى قولكم في الشق الأول: "وفعل المحلوف عليه معتقدا لزوم الكفر عند الفعل، فلا شك أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط"، وقولكم سابقا: "شرط كفره مباشرته معتقدا لزوم كفره عند الفعل"، فهذا مع كونه غير جائز الإرادة في الشق الثاني، إذ على تقدير إرادتكم هذا لا يقال: إن في هذا يتخلف المشروط عن الشرط، بل يقال: إن في هذا الشرط ليس بمتحقق حتى يتحقق المشروط. لا يضُرُّ ما قلنا، إذ قولنا ليس إلا أن وجود

1 خا - أن في هذا يتخلف المشروط عن الشرط.

الشرط المذكور في قول القائل وهو فعلٌ كذا في الواقع، لا يستلزم وجود المشروط ما لم يتحقق الأمر المستفاد من تعليقات الفقهاء، وهو كون الشرط على وجه الاعتقاد والرضا بالكفر.

ثم الذي [عندي]¹ أنه لا خلاف بين الفقهاء عند التحقيق، ولا ينبغي أن يوجد؛ لأن من قال بالكفر إذا فعل، إنما يقول به إذا فعل معتقدا لزوم الكفر، وظاهر أن من لا يقول بالكفر إذا فعل، لا يقول به إذا فعل غير معتقد لزوم الكفر، أما إذا فعل معتقدا لزوم الكفر فيقول بالكفر لا محالة، كما أن من قال بالكفر إذا فعل لا يقول بالكفر إذا فعل غير معتقد لزوم الكفر، فالظاهر أن من لا يقول بالكفر إذا فعل²، فحنث، يقول: إن التأثير في الكفر لما كان للرضا به لا للحلف والحنث، حتى إنه لو حلف، وفعل، فحنث غير راض بالكفر، لا يكفر. ولو لم يحلف لكن حلف ابتداء من غير سبق الحلف على إرادة أن يكفر بالفعل، يكفر. فلا وجه لبناء [الكفر]³ على الحلف والحنث، إذ قد كان مناط الحكم ومداره الرضا وجودا وعدما، فإنه إن وجد الرضا بالكفر يوجد الكفر، وإن لم يوجد الرضا بالكفر لم يوجد الكفر، ولا تأثير للحلف والحنث. نعم حكم الكفارة مبنية على الحلف والحنث، فاللائح للخاطر الفاتر أن مراد من لا يقول بالكفر إذا فعل هذا، فليحذر.

ثم إنني قد ضمنت إلى ما أرسلت إليكم أولا قولنا: لا يخفى أن أثر تعلم أن ما قاله يمين، هو أنه إذا باشر الشرط، يباشر لا على وجه الرضا بالمشروط، فلهذا لا يكفر، حتى إنه لو تعلم وباشر الشرط على وجه الرضا بالمشروط يكفر، ومنه أي من أنه لو تعلم وباشر الشرط على وجه الرضا بالمشروط يكفر⁴ يعلم أنه لا دخل للتعلم المجرد عن الأثر في عدم الكفر، فإذا كانت العبرة لذات الأثر، فإذا لم يتعلم لكن باشر [307]/ الشرط لا على وجه الرضا بالمشروط، فذات أثر التعلم الذي به العبرة، وهو المدار موجود، فحينئذ لا فرق بين التعلم وعدم التعلم في عدم الكفر إذا باشر الشرط لا على وجه الرضا بالمشروط.

هذا فالمأمول منكم شرح ما أرسل أولاً، وما أرسل ثانياً وهو هذا، حرفا بحرف على طريق المزج لا على طريق أن يقال: قوله كذا إلى آخره، حتى تتبين⁵ حقيقة الحال، ومصادق المقال، بطريق التفصيل لا بطريق الإجمال، وقل من يعرج إلى أمثال هذا المقال المبني على وجوه الاستدلال الذي به تعرف مراتب

1 مج: عنده. والصواب والله أعلم هو ما أثبتته في المتن مما هو مثبت في خار.س.

2 مج - فعل، [صح هامش].

3 مج خا: الحلف. وما هو مثبت في المتن ثابت في رس وهو الصواب والله أعلم.

4 رس - أي من أنه لو تعلم وباشر الشرط على وجه الرضا بالمشروط يكفر.

5 رس: يتبين.

الرجال، لكنك بقية السلف الكرام، ومعتقد الخلف العظام، حيّاكم الله تعالى¹ وبيّاكم، وأوصلكم إلى متمناكم في آخرتكم وأولاكم.

من المُخلص يحيى الفقير^{2.3}

تمت الرسائل والفتاوى نهار الاثنين المبارك أواخر شهر ذي القعدة المبارك من شهور سنة ألف ومائة وإحدى وثلاثين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين آمين.

وذلك قد كتبوا ورسوموا برسم مولانا وسيدنا علامة الزمان، خلاصة أهل العرفان، شيخ الإسلام، مرجع الخاص والعام، المحقق المدقق، مولانا أحمد أفندي المنلا حفظه الله تعالى هو وأولاده، آمين، وأبد سعه يا رب العالمين، وذلك على يد الفقير الحقير عمر بن عثمان بن عمر بن علي بالي القدسي الحنفي، عفى الله تعالى عنهما آمين يا رب العالمين⁴.

1 رس - تعالى.

2 رس + عفى عنه.

3 خا رس + تم في أوائل جمادى الأول سنة 1081.

4 رس - تمت الرسائل والفتاوى نهار... عفى الله تعالى عنهما آمين يا رب العالمين؛ خا: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وكان الفراغ من نسخ هذه الفتاوى والحواشي نهار الأربعاء المبارك لأربع أيام خلت من شهر ذي الحجة من شهور سنة مائة وألف وإحدى وثلاثين على يد الفقير الحقير عمر ابن عثمان بن عمر بن علي بالي القدسي الحنفي عفى عنهما آمين.

SONUÇ

17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu döneminde Filistin’de yaşayan Hayreddin er-Remlî fıkıh alanındaki görüş ve içtihatlarında kendine has yaklaşımları ile sadece Filistin’de değil, Bilâd-i Şam, Mısır, Hicaz, Mağrib ve Osmanlı İmparatorluğu’nun başkenti İstanbul’da da ün salmış bir Hanefî âlimiydi. Onun bu şöhreti, fıkıh ve fetva konusundaki derin ilmi birikimi ve tecrübesine, tercih ve iftâ usulünde yetkin bir âlim olmasına dayanmaktaydı. Bu özellikleri onu, yalnızca diğer âlimler ve a’yân için değil, aynı zamanda mukallitler ve genel halk kitleleri için de bir ilgi odağı haline getirmiştir.

Fikhî tercihlerini mezhebin güvenilir kaynaklarını derinlemesine inceleyip araştırarak ortaya koymaya çalışan Hayreddin er-Remlî, bu çabasında, sahih nakiller ve muteber kitaplara dayanmıştır. Hatta, fetva ve risalelerinde, fakihlerin asli görevinin, âlimlerin eserlerinde yer verdikleri fikhî görüşleri inceleyerek en doğruya yakın olan görüşe ulaşmak olduğunu açıkça belirten Remlî’nin bu yaklaşımı, fıkıh metodolojisi ve tercihlerinde açık bir şekilde gözükmektedir. Aslında Remlî’nin risale ve fetvalarında en çok üzerinde durduğu meseleler, ilgili konuda Hanefî mezhebinin sahih ve muteber görüşünü belirleme çabasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, mezhep ulemasıyla olan bazı ihtilaflarının temelinde de bu arayış yer alır.

Hayreddin el-Remlî’nin risalelerinin muhtevaları üzerinde tarafımızdan gerçekleştirilen ilmi incelemeler ve bu risalelerin ilmî esaslara dayanarak tahkiki, Remlî’nin bu mümtaz çalışmalarının, bilimsel derinlik ve üslup açısından günümüzdeki belli konularda yapılan araştırma ve hakemli makalelerle eşdeğer olan klasik dönemlerde alimlerin kaleme aldıkları risaleler ve aralarındaki mektuplaşmaların nadide örneklerinden olduğunu göstermektedir. Bu mektuplaşmalarda, içerik itibarıyla genelde tek bir mesele ile ilgilenilir, eğer kendisine mektup yazılan kişi görüşe katılıyorsa tasdik eder, aksi bir görüşteyse reddeder ve ona cevap verilirdi. Bu yazışma ve karşılıklı cevap verme, mektupların içeriğini tahkimi, bilimsel yaratıcılığı, hataları veya eksiklikleri net bir şekilde ortaya koymasıyla dikkat çekerd ki Remlî’nin risaleleri üslup ve metot açısından da bu tür yaklaşımları açıkça yansıtmaktadır.

Remlî'nin risalelerinde başvurduğu çok sayıdaki kaynak bir taraftan kendisinin ilmî derinliğini ve ihtilaflı konulara kapsayıcı bakışını gösterirken diğer taraftan bu kaynaklardan istifade yöntemi ve meseleleri tahlil yeteneği O'nun belirli görüşleri tercih etmesinde ve başka âlimlerin görüşlerine karşı tavırlarında etkili olmuştur.

Remlî, fikhî meselelerin tahlili ve ihtilaflı olan meseleler arasında yaptığı tercihler ve ortaya koyduğu eserlerde genel olarak klasik fukaha özelde de Hanefî Mezhebi usûlüne uygun bir yaklaşım göstermiş ve gerek tasnif ve telifte gerekse öğretim, fetva ve icazette, fikhî geleneğin ilk müçtehitlerin ortaya koyduğu temeller doğrultusunda devam etmesine doğrudan katkıda bulunmuştur. Bu usûl üzere yapmış olduğu değerlendirmeler ve bize bıraktığı fikhî miras günümüzdeki fikhî meselelerin çözümüne büyük bir katkı sağlayacak zenginliğe sahiptir.

Hayreddin er-Remlî'nin eserleri özelinde de görüldüğü üzere müslüman âlimlerin ilmi mirasına gereken önemin verilmesi, bu mirasın gün yüzüne çıkarılması, tahkik edilmesi, araştırılması ve konuların derinlemesine işlenmesi hem mirasın kendisiyle ilgili konularda hem de başka bilgi alanlarında fayda sağlayabilir. Risaleler ve fetvalar, yalnızca dini konularla sınırlı kalmayan, çeşitli araştırmalar ve incelemelerle ekonomi, siyaset, sosyoloji gibi alanlara da ışık tutan bilgi hazineleridir. Çünkü fetvalar, zaman, mekân ve kişilerin hükümlerle etkileşiminden ibarettir; bu nedenle, fetvaların verildiği dönem ve mekânla ilgili siyasi veya ekonomik konularda ilmî çalışmalar yapılabilir. Fetvalar belirli kişilerin talepleri üzerine verilmiş olduğu için toplumların yapısını, bireylerin zihinsel ve sosyal seviyelerini ortaya koyabilmektedir. Benzer şekilde risaleler üzerinden belirli bir yer, zaman veya sosyal grup içerisinde gündeme gelen en önemli ilmî meselelerin seyri takip edilebilir.

Bu itibarla Remlî'nin fikhî mirasının bizlere katkısı da yalnızca kendisinin fikhî görüşleri ve fikhî metodolojisini öğrenmekle sınırlı olmayıp, araştırmacılara yaşadığı dönem ve coğrafyayla ilgili sosyal bilimler, toplum incelemeleri, ekonomi, ekonomik kaynak ve kaynakların yönetimi üzerine yapılan çalışmalar, siyasi bilimler gibi birçok alanda incelenecek değerli veriler sunmakta ve bu anlamda farklı disiplinlerdeki araştırmacılar için önemli bir kaynak işlevi görmektedir.

Üniversiteler, enstitüler ve araştırma merkezleri, Filistinli âlimlerin ilmi mirasına daha fazla önem vermelidir. Uzun yıllardır işgal altında olan Filistin, âlimlerinin mirası ve kütüphaneleri bakımından işgalci Siyonist güçler tarafından yağmalanmış durumdadır. Bu miras, zaman zaman objektif olsa da çoğunlukla Filistin toplumunun dini yapısını ve diğer yönlerini çarpıtmak amacı güden oryantalistlerin ve diğer araştırmacıların incelemelerine kaynak oluşturmakta, gerçek sahiplerinin bu kaynaklara erişimi ise mümkün olmamaktadır. Bu nedenle, Filistin'in ilmi mirasının korunması, incelenmesi ve objektif bir şekilde ilim alemine tanıtılması büyük önem taşımaktadır.

Hayreddin er-Remlî'nin risalelerinde ve fetvalarında, diğer âlimlerle ihtilafa düştüğü çok sayıda fıkhi tercihleri bulunmaktadır. Onun bu tercihlerinin derlenmesi ve ilmî bir üslupla karşılaştırılması Remlî ile ilgili yapılması beklenen çalışmalardan biri olabilir. Bu karşılaştırma hem Remlî'ye muhalefet eden âlimlerle hem de sonraki dönemlerde ilgili konulardaki fıkhi görüşlerin nasıl bir yön aldığıyla ilişkilendirilebilir. Böyle bir çalışma, Remlî'nin fıkhi yaklaşımını daha da iyi anlamayı ve sonraki dönemlerdeki etkisini değerlendirmeyi sağlayabilir. Bu tür çalışmalar, İslam ümmetinin fıkhi yapısını şekillendiren âlimlerin izlediği yöntemleri ve âlimlerimizin ilmi mirasını daha net bir şekilde açıklamaya ve bilimsel gelişimlerini daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Bu sayede geçmiş dönemlerden günümüze uzanan ilmî birikim ve metodoloji daha iyi değerlendirilerek aktarılabilir.

Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarını, risalelerini ve haşiyelerininin tümünü içerecek şekilde eksikisiz bir şekilde ilmi mirasının, bilimsel bir şekilde tahkik edilip neşredilmesi gerekmektedir. Bu tür bir çalışma, günümüzdeki ilim talepleri ve âlimler için bir kaynak teşkil ederek, fıkıh alanındaki derinlikli konulara ışık tutacak ve mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

İnceleme Bölümünün Kaynakları

- Abbas, İhsan “Hair ad-Dîn ar-Ramlî’s Fatâwâ: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century”, *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. U. Haarmann P. Bachmann), Beirut, 1979, s. 1-19.
- Akgündüz, Said Nuri, *Hayreddin er-Remlî’nin Fetvaları: el-Fetâva’l-Hayriyye’nin Biçim ve İçerik İncelemesi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2017.
- , “Hayreddin er-Remlî’nin *Risâle fi’l-cevâb an mes’eleli men kâle in ef’al kezâ fehüve kâfir*” Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik”, *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), s. 344-376.
- , “Osmanlı’ya Kenardan Bir Bakış: Filistinli Müftî Hayreddin er-Remlî’nin Fetâvâ’sında Devlet ve Toplum”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler*, 2017, s. 457-493.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*, Ankara, MEB Yayınları, 1951.
- , *Îzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli âlâ Keşfi’z-Zünûn an esâmi’i’l-kütüb ve’l-fünûn*, thk: Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Beylik Kilisli, İstanbul, Vekâletü’l-Maarifi’l-Celile, 1945-1947.
- Burak, Guy *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*, New YorkCambridge University Press, 2015.
- Çelik, Ahmet Faruk, “Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî’nin Kitâbu’s-Siyer Fetvaları Örneğinde”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2023), 335-361.
- , “Said Nuri Akgündüz, Hayreddin er-Remlî’nin Fetvaları -el-Fetâva’l-Hayriyye’nin Biçim ve İçerik İncelemesi” *MÜİFD*, sy. 56, Haziran 2019, s. 81-84.
- ed-Dımaşkî, Muhammed b. Abdalbaki, *Meşyehetü Ebi’l-Mevâhib el-Hanbelî*, thk: Muhammed el-Hafız, Beyrut: Daru’l-fikri’l-muasır, 1410/1990.

- el-Arabyat, Galip, “Mezâhiru’n-neşâti’z-zirâi fî Filistîn hilâli’l-karni’l-hâdî aşar el-hicrî/es-sâbi’ aşar el-mîlâdî: kırâ’a min hilâl Fetâvâ Hayreddin er-Remlî”, *Mecelletü’t-Terbiye*, Câmiatü’l-Ezher, sy. 152, III, (2003), s. 708-756.
- el-Ayyâşî, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed *er-Rihletü’l-Ayyâşîyye*, thk: Said el-Fâzılî-Süleyman el-Küresî, Ebu Zâbi, Darü’s-suveydi, 2006.
- el-Cinîni, İbrâhim b. Süleyman, *Tercemetü’ş-şeyh Hayreddîn er-Remlî*, Fransız Milli Kütüphanesi, ark:/12148/btv1b110004548.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1983/1403.
- el-Hanbelî, İbnü’l-İmâd, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk: Mahmud el- Arnavut, Dımaşk, Darü Kasiyr, 1406/1986.
- el-Hassanî, Selîm, *Elfû İhtirâ’ ve İhtirâ’ et-Türâsü’l-İslâmî fî Âleminâ*, nşr: Müessesetü’l-Ulûm Ve’t-teknûlûciyâ ve’l-hadâra (FSCT), 2016.
- Kamhiya, Halid, “el-Kıble fî mesâcidi Nâblus”, *Mecelletü Câmiati’n-Necâh li’l-Ebhâs, el-Ulumu’l-İnsâniyye*, sy. 20, (yıl. 2, 2006), s. 495-522.
- el-Kettanî, Muhammed, *Fihrisü’l-Fehâris*, thk: İhsan Abbas, Beyrut, Darü’l garbi’l-İslâmî, 1982.
- el-Mevsû’atü’l-Filistîniyye*, Dımaşk: 1984.
- el-Muhîbbî, Muhammed Emin, *Hulâsetü’l-eser fî a’yâni’l-karnil-hâdî aşer*, Beyrut, Darü Sâdır.
- , *Nefhetü’r-Reyhâne ve reşhatü tılâ’i’l-hâne*, thk: Abdülfettah Muhammed el-Huly, Darü İhyai’l-kütübi’l-arabiyye, 1387/1968.
- el-Murâdî, Muhammed Halîl b. Ali, *Silkü’d-dürer fî a’yâni karni’s-sânîye aşer*, Darü’l-Beşayiri’l-İslâmiyye-Darü İbn Hazm, 1408/1988.
- el-Uleymî, Ebu’l-Yümn Mücîruddin Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî *el-Ünsü’l-celîl bi-târîhi’l-Kuds ve’l-Halîl*, thk: Adnan Nebete, Amman, Mektebetü Denis.
- , *et-Târîhu’l-mu’teber fî enbâ’i men aber*, Suriye, Darü’n-nevâdir, 1431/2011.
- er-Remlî, Hayreddîn, *el-Fetâva’l-Hayriyye li-nef’i’l-beriyye*, thk: Said el-Menduh, Dârü Evâri’l-Ezher, 2023.

- , *Dîvânu Hayreddin er-Remlî*, Al-Kudüs, nr. 990034841780205171; TSMK, Revan Köşkü, nr. 700.
- , *Hâşiyetü Netâ'icü'l-efkâr 'alâ Minehi'l-Gaffâr*, Murâd Molla Ktp., nr. 00774.
- , *Hâşiyetü Netâ'icü'l-efkâr 'alâ Minehi'l-Gaffâr*, Süleymaniye Ktp., nr. 311392.
- , *Hâşiyetü Levâ'ihu'l-envâr 'alâ Minehi'l-Gaffâr*", Süleymaniye Ktp., nr. 322642.
- , *Hâşiyetü Feyzi'r-râzik ale'l-Bahri'r-râ'ik*", Süleymaniye Ktp., nr. 434681.
- , *Hâşiyetü Müzhirü'l hakâ'iki'l-hafîyye mine'l Bahri'r-râ'ik*", Süleymaniye Ktp., nr. 294222.
- , *Hâşiyetü Muzhirü'l-hakâ'iki'l-hafîyye mine'l-Bahri'r-râ'ik*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 343.
- , *Hâşiyetü Nüzhetü'n-nevâzır 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Ahmed Muhammed Hamevî'nin (*Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir*) içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985/1405.
- , *Hâşiyetü Nüzhetü'n-nevâzır 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Hâşiyetü Le'ali'i'd-Dürriyye fî'l-fevâidi'l-Hayriyye*, Süleymaniye Ktp., nr. 274758.
- , *Risâletü'l-Fevz ve'l-gunm fî mes'eleti-ş-şeref mine'l-üm*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle alâ kitabi şerhi'l-Înâye 'ale'l-Vikâye ve vachü'r-râfe*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî racûlin kâle: "Eyyü imra'atin etezevvecühâ fehiye tâlik"*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî sûreti'l-hücceti'ş-şer'iyye*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî yetîmetin vasıyyühâ 'ammuhâ*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî'l-vakfi'l-müseccel hel li'l-kâdî nakduhu 'am lâ*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî mes'eleti metâ 'aceze'l-hâlifü 'ani'l-birri ve'l-yemînü mu'akkate*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.

- , *Risâletü Mehri'l-misl ve zevâci'l hüsnâ*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâletü Meslekü'l-insâf fî 'ademi'l-fark beyne mes'eleley es-Sübki ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâle fî mes'eleli Zeydün bâ'e 'akâren 'alâ ennehû mülkühû sümme câ'e mâlikühû*, Süleymaniye Ktp., nr. 274757.
- , *Risâletü'l-Fevz ve'l-gunm fî mes'eleli-ş-şeref mine'l-üm*, Süleymaniye Ktp, nr. 274757.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmud, *el-A'lâm*, Daru'l-ilm, 2002.
- Gerber, Haim, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999.
- , "‘Palestine’ and Other Territorial Concepts in the 17 th Century", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 4 (Nov. 1998), s. 563-572.
- , "Rigidity Versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftî Khayr al-Din al-Ramlî", *Islamic Law Society*, V/2, Leiden 1998, s. 165-195.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerhu Tenviri'l-ebsar*, I-VIII, Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1966/1386.
- , *Mecmuatu resâ'ilü İmam İbn Âbidîn*, thk. Muhammed Abdurrahman Şâgûl, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2012/1432.
- , *Hâşiyetü'l-Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahri'r-râ'ik*, Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî.
- , *Mecmû' Resailü'l-İmam İbn Âbidîn- Risâletü Gâyeti'l-Matlab*, thk. Muhammed Abdürrahman el-Şâgûl, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.
- İbn Hazm, el-Endelüsî, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbâs, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn *el-Bahrü'r-râ'ik şerhü Kenzi'd-dekâik*, Dârü'l-kütübi'l-İslâmî.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk: Mahmud el- Arnavut, Dımaşk: Darü İbn Kesir, 1406/1986.
- Joseph, Sabrina, "An Analysis of Khayr al-Din al-Ramlî's Fatawa on Peasant Land Tenure in Seventeenth Century Palestine", *Arab Studies Journal*, Vol. 6/7, No. 2/1 (Fall 1998/Spring 1999), s. 112-127.

- Kallek, Cengiz, “el-Fetâva’l-Hayriyye”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 443-444.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu‘cemu’l-mü’ellifin terâcimu musannifi’l-kutubi’l-arabiyye*, Beyrut, Darü İhyai’t-türasi’l-arabî.
- Almabhouh, Ayman, *el-Fetâva’l-Hasaniyyetü’l-Hüseyniyye ve’l-furûu’l-münakkahatü’l-fikhiyyetü’l-vâkiatü fi’d-diyâri’l-Kudsiyye li-Hasan b. Abdüllatif b. Muhammed el-Hasanî el-Hüseynî el-Makdisî– tahkik ve dirâse*, basılmamış yüksek lisans tezi, Gazze: el-Câmiatü’l-İslamiyye, 2012/1433
- Özcan, Abdülkadir, “Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa”, *DİA*, Ankara, 2002, XXI, 263-265.
- Pekcan, Ali, “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 563-564.
- Seikay, Samir M, “Land Tenure in 17 th Century Palestine: The Evidence from the al-Fatawa al-Khairiyya”, *Land Tenure and Social Transformation in The Middle East*, ed. Tarif Khalidi, Beirut, American University of Beirut, 1984, s. 397-408.

Tahkik Bölüm Kaynakları

القرآن الكريم وعلومه والتفسير:

1. القرآن الكريم – نسخة المكتبة الشاملة.
2. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي – أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) – تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي – بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى 1418هـ.
3. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري – مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، (تفسير الرازي) – بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ ط. الثالثة، 1420هـ.
4. الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري – الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – تحقيق: مصطفى حسين أحمد - القاهرة: دار الريان، بيروت: دار الكتاب العربي؛ ط. الثالثة 1407هـ، 1987م.
5. الكواشي، أبي العباس أحمد بن يوسف بن الحسين الكواشي – التلخيص في تفسير القرآن العزيز – تحقيق: عماد قدرى العياضي – الشارقة: دار البشير، بيروت: دار ابن حزم؛ ط. الأولى 1440هـ، 2019م.
6. محيي الدين شيخ زاده، محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجي الحنفي – حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي – تحقيق: محمد عبد القادر شاهين – بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى 1419هـ، 1999م.
7. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي – مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي) – تحقيق: يوسف علي بديوي - بيروت: دار الكلم الطيب؛ ط. الأولى 1419هـ، 1998م.

الحديث الشريف وشروحه:

1. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ) – "سنن أبي داود" – تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد – بيروت، صيدا: المكتبة العصرية.
2. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة: مكتبة القدسي؛ 1414هـ، 1994م.

كتب اللغة العربية والمعاجم

1. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي – لسان العرب - بيروت: دار صادر؛ ط. الثالثة، 1414هـ.
2. الأزهرى الوقاد، زين الدين المصري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهرى - شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى 1421هـ، 2000م.
3. الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار – بيروت: دار العلم للملايين؛ ط. الرابعة، 1407هـ، 1987م.
4. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي - تاج العروس من جواهر القاموس – تحقيق: جماعة من المختصين - من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت – الكويت: مطبعة حكومة الكويت؛ أعوام النشر: 1385هـ-1422هـ، 1965م-2001م.
5. الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمرو بن أحمد - أساس البلاغة - تحقيق: محمد باسل عيون السود – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1419هـ، 1998م.
6. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري – كتاب العين – تحقيق: د. نهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي – دار ومكتبة الهلال.

7. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - القاموس المحيط - تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي - بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع؛ ط. الثامنة، 1426هـ، 2005م.

8. نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة - المعجم الوسيط - القاهرة: مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ ط. الثانية، 1392هـ، 1972م.

كتب التراجم والطبقات والرحلات:

1. الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي - ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا - تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه؛ ط. الأولى، 1386هـ، 1967م.

2. درنيقة، محمد أحمد درنيقة - معجم أعلام شعراء المدح النبوي - دار ومكتبة الهلال؛ ط. الأولى.

3. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - الوسائل إلى مسامرة الأوائل - تحقيق: د. أسعد طاس - بغداد: مطبعة النجاح؛ 1369هـ، 1950م.

4. مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - تحقيق: عبد المجيد خيالي - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى 1424هـ، 2003م.

5. نويهض، عادل نويهض - معجم أعلام الجزائر "من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر" - بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر؛ ط. الثانية، 1400هـ، 1980م.

6. وليد بن أحمد الحسين الزبيري، إياد بن عبد اللطيف القيسي، مصطفى بن قطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمد البغدادي - الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة "من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم" - مانشستر، بريطانيا: مجلة الحكمة؛ ط. الأولى، 1424هـ، 2003م.

كتب الفقه، والقواعد الفقهية، والأصول:

1. ابن الساعاتي، مظفر الدين، أحمد بن علي بن ثعلب المعروف بابن الساعاتي الحنفي - مجمع البحرين وملتنقى النيرين في الفقه الحنفي - تحقيق: إلياس قبلان - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 2005م.

2. ابن الشلبي، أحمد بن يونس بن محمد السعودي الشهير بابن الشلبي الحنفي - فتاوى ابن الشلبي - تحقيق: عماد بن محمد بن نايف الجاني القحطاني - بيروت: دار الكتب العلمية؛ 2018م.

3. ابن القاص، أبو العباس، أحمد بن أبي أحمد الطبري، المعروف بابن القاص - أدب القاضي - تحقيق: د. حسين خلف الجبوري - الطائف: مكتبة الصديق "المملكة العربية السعودية"؛ ط. الأولى، 1409هـ، 1989م.

4. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي - فتح التقدير على الهداية - مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر؛ ط. الأولى، 1389هـ، 1970م.

5. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي - العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية - دار المعرفة.

6. ابن قاضي سماونة، بدر الدين، محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز - جامع الفصولين - القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية؛ ط. الأولى، 1300هـ.

7. ابن قطلوبغا، أبو الفداء، زين الدين قاسم بن قُطْلُوبَغَا السُّودُونِي الجمالي الحنفي - مجموعة رسائل العلامة قاسم بن قطلوبغا - تحقيق: عبد الحميد محمد الدرويش، عبد العليم محمد الدرويش - سوريا: دار النوادر؛ ط. الأولى، 1434هـ، 2013م.

8. ابن ملك، عز الدين، عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك - شرح المنار، ضمن شرح المنار وحواشيه من علم الأصول - إسطنبول: مطبعة عثمانية 1315.

9. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري - الفتاوى الزينية - تحقيق: د. سعيد بن سالم الغامدي - الرياض: دار كنوز إشبيلية؛ ط. الأولى، 1432هـ، 2011م.

10. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري – الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان – تحقيق: الشيخ زكريا عميرات – بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى 1419هـ، 1999م.
11. ابن وهبان، قاضي القضاة، أبو محمد، عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الحارثي المزي دمشقي – عقد القلائد وقيد الشرائد (المنظومة الوهبانية) – تحقيق: عبد الجليل العطا – دار المعالي للعلوم.
12. الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي - الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية – تحقيق: د. محمد حسن عواد – عمان: دار عمار؛ ط. الأولى، 1405هـ، 1985م.
13. الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني – المدونة – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1415هـ، 1994م.
14. الإندريتي، عالم بن العلاء الأنصاري الإندريتي الدهلوي – الفتاوى التاتارخانية – تحقيق: المفتي شبير أحمد القاسمي – ديوبند: مكتبة زكريا بديوبند الهند؛ 1435هـ، 2014م.
15. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي - العناية شرح الهداية، بهامش فتح القدير ط الحلبي – مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر "وصورتها دار الفكر، لبنان"؛ ط. الأولى، 1389هـ، 1970م.
16. البزدوي، أبو العسر، أبو الحسن، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي الحنفي – أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) – تحقيق: أ. د. سائد بكداش – المدينة المنورة: دار السراج، بيروت: دار البشائر الإسلامية؛ ط. الثانية، 1437هـ، 2016م.
17. البغدادي، أبو محمد، غانم بن محمد البغدادي الحنفي – مجمع الضمانات – تحقيق: أ. د. محمد أحمد سراج، أ. د. علي جمعة محمد – القاهرة: دار السلام؛ ط. الأولى، 1420هـ، 1999م.
18. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه – مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر؛ 1377هـ، 1957م.
19. التمرتاشي، شمس الدين، محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي – معين المفتي على جواب المستفتي – تحقيق: أبو العطاء د. محمود شمس الدين أمير الخزاغي – بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية؛ ط. الأولى، 1430هـ، 2009م.
20. الجرجاني، أبي يعقوب، يوسف بن علي الجرجاني الحنفي – خزائن الأكمّل في فروع الفقه الحنفي – تحقيق: أحمد خليل إبراهيم – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 2015م.
21. الجلال المحلي، جلال الدين، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي - شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع – تحقيق: محمد محمد تامر – بيروت: دار الكتب العلمية.
22. الجلال المحلي، جلال الدين، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي – كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين – تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1422هـ، 2001م.
23. الحسام السغناقي، حسين بن علي السغناقي الحنفي - النهاية في شرح الهداية - تحقيق: رسائل ماجستير - مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، الأعوام: 1435هـ – 1438هـ.
24. الحسام الشهيد، عمر بن عبد العزيز المعروف بالحسام الشهيد – شرح أدب القاضي للإمام أبي بكر أحمد بن عمر الخصاف – تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1414هـ، 1994م.
25. الحصكفي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي الحصكفي - الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار – تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1423هـ، 2002م.
26. الحلبي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر – تحقيق: خليل عمران المنصور – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1419هـ، 1998م.

27. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن محمد الخطيب الشربيني – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1415هـ، 1994م.
28. الرهاوي، يحيى الرهاوي – حاشية على شرح المنار لابن ملك، ضمن شرح المنار وحواشيه من علم الأصول - إسطنبول: مطبعة عثمانية 1315.
29. الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحداد الزبيدي اليمني الحنفي - الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 2006م.
30. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي - تشنيف المسامع بجمع الجوامع - تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع - مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
31. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي - تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق - القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية؛ ط. الأولى، 1313هـ.
32. السبكي، تقي الدين، أبو الحسن، علي بن عبد الكافي السبكي - فتاوى السبكي - بيروت: دار المعرفة.
33. السرخسي، شمس الأئمة، أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي - المبسوط - مصر: مطبعة السعادة، وصورتها دار المعرفة ببيروت.
34. السرخسي، شمس الأئمة، أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي - أصول السرخسي (تمهيد الفصول في الأصول) - تحقيق أبو الوفا الأفغاني - حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، بيروت: دار المعرفة.
35. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي - شرح السير الكبير - الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م.
36. السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1403هـ، 1983م.
37. الشرنبلالي، أبو البركات، حسن بن عمار بن علي المصري الشرنبلالي الحنفي - مجموع رسائل العلامة الشرنبلالي (التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية الحسنية في مذهب السادة الحنفية) - تحقيق: أحمد فواز الخُمير، طارق محمد صيرفي، محمد عبد الرحمن الخطيب - إسطنبول: دار اللباب؛ ط. الأولى، 1438هـ، 2017م.
38. شهاب الدين الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي المصري الشافعي - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - بيروت: دار الفكر؛ ط. أخيرة، 1404هـ، 1984م.
39. الطرسوسي، قاضي القضاة، نجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد المنعم بن عبد الصمد الطرسوسي - الفتاوى الطرسوسية "أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل" - تحقيق مصطفى محمد خفاجي - مطبعة الشرق؛ 1344هـ، 1926م.
40. علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد البخاري - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول؛ ط. الأولى، 1308هـ، 1890م.
41. عمر ابن نجيم، سراج الدين، عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي - النهر الفائق شرح كنز الدقائق - تحقيق: أحمد عزو عناية - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1422هـ، 2002م.
42. العيني، بدر الدين، أبي محمد، محمود بن أحمد العيني - رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق.
43. الغرناطي، أبو عبد الله المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي - التاج والإكليل لمختصر خليل - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1416هـ، 1994م.
44. قاضيان، فخر الدين، أبي المحاسن، الحسن بن منصور المعروف بقاضيان الأوزجندي الفرغاني الحنفي - فتاوى قاضيان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان - تحقيق: سالم مصطفى البدري - بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 2009م.

45. القدوري، أبو الحسين، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر القدوري الحنفي البغدادي – مختصر القدوري في الفقه الحنفي – تحقيق: كامل محمد محمد عويضة – بيروت: دار الكتب العلمية؛ ط. الأولى، 1418هـ، 1997م.
 46. المحبوبي، تاج الشريعة، محمود بن عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي الحنفي – وقاية الرواية في مسائل الهداية – تحقيق: د. أحمد محمود الشحادة – إسطنبول: المكتبة الحنفية؛ ط. الأولى، 1438هـ، 2017م.
 47. المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني - متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة – القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح.
 48. المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني - الهداية شرح بداية المبتدي – تحقيق: أ. د. سائد بكداش – المدينة المنورة: دار السراج؛ ط. الأولى، 1440هـ، 2019م.
 49. منلا خسرو، القاضي محمد بن فراموز الشهير - درر الحكام شرح غرر الأحكام - دار إحياء الكتب العربية.
 50. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي - الاختيار لتعليل المختار – تحقيق: الشيخ محمود أبو دقيقة – القاهرة: مطبعة الحلبي؛ 1356هـ، 1937م، تصوير بيروت: دار الكتب العلمية.
 51. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي – المختار للفتوى على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان – تحقيق: أ. د. سائد بكداش - المدينة المنورة: دار السراج، بيروت: دار البشائر الإسلامية؛ ط. الثانية، 1436هـ، 2015م.
 52. الناصحي، قاضي القضاة، أبو محمد، عبد الله بن الحسين الناصحي الحنفي – الجمع بين وقفي هلال والخفاف – تحقيق: د. تركي محمد حامد النصر – الكويت: الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت؛ ط. الأولى، 1442هـ، 2021م.
 53. النسفي، أبو البركات، عبد الله بن أحمد النسفي – كنز الدقائق في الفقه الحنفي – تحقيق: أ. د. سائد بكداش – المدينة المنورة: دار السراج، بيروت: دار البشائر الإسلامية؛ ط. الأولى، 1432هـ، 2011م.
 54. النووي، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي - منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه – تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض – دار الفكر؛ ط. الأولى، 1425هـ، 2005م.
- البحوث العلمية، والمراجع الأجنبية، والمواقع:**
1. خالد فريد قمحية – "القبلة في مساجد مدينة نابلس" - مجلة جامعة النجاح للأبحاث، العلوم الإنسانية – مج 20، ع 2، ص 495-522، (2006).
 2. غالب العربيات – "ناحية الرملة وجوارها خلال القرن السابع عشر"، جامعة اليرموك، 2006.
<https://search.mandumah.com/Record/735056>
 3. جاي بوراك - النشأة الثانية للفقه الإسلامي، جاي بوراك، ترجمة: د. أحمد إبراهيم - د. أسامة السيد، الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018.
 4. Haim Gerber – “State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective” - The American Historical Review, Vol. 101, No. 4 (Oct. 1996), pp. 1256-1257 – Yayınlayan: Oxford University Press on behalf of the American Historical Association.

المخطوطات:

1. ابن الشحنة، أبو البركات سري الدين عبد البر بن محمد بن محمد الثقفي الحلبي – شرح منظومة ابن وهبان - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 239545 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/239545>
2. ابن ملك، ابن فرشته، عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين، الفقيه الحنفي – شرح مجمع البحرين - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 543558 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/543558>

3. أبو البركات، حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي – الكافي في شرح الوافي - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 298754 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/298754>
4. افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري – خلاصة الفتاوى "الخلاصة" - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 159170 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/159170>
5. برهان الدين المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني – التجنيس والمزيد - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 240235 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/240235>
6. التمرتاشي، شهاب الدين محمد بن عبد الله بن أحمد الغزي الحنفي- منح الغفار شرح تنوير الأبصار - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: ج1: 270080، ج2: 270081، ج3: 270082 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/270080>
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/270081>
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/270082>
7. خير الدين بن أحمد بن علي الرملي الأيوبي العلمي – رسالة الفوز والغنم في مسألة الشرف من الأم - مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 341186 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/341186>
8. خير الدين بن أحمد بن علي الرملي الأيوبي العلمي – رسالة الفوز والغنم في مسألة الشرف من الأم - مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 291807 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/291807>
9. خير الدين بن أحمد بن علي الرملي الأيوبي العلمي – رسالة في قول من قال إن فعل كذا فهو كافر - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 29311 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/29311>
10. الزاهدي، أبو الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الغزميني الخوارزمي – القنية "قنية المنية لتنمिम الغنية" - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 240229 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/240229>
11. السمنقاني، حسين بن محمد بن حسين – خزنة المفتين - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 226187 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/226187>
12. ظهير الدين البخاري، أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري الحنفي - الفتاوى الظهيرية - نسخة مكتبة السليمانية / إسطنبول، معرف رقم: 240159 – على الرابط:
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/240159>
13. فهرس المكتبة الأزهرية.

EKLER

Remlî'nin Fıkıh Risalelerindeki Başvurduğu Kaynaklar:

eser	tekrar	sayfalar
İbn Nüceym - <i>el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir</i>	16	124 - 124 - 124 - 124 - 125 - 126 - 126 - 126 - 176 - 176 - 176 - 187 - 188 - 188 - 190 - 192
Nesefî - <i>el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik</i>	13	145 - 149 - 150 - 155 - 167 - 176 - 177 - 184 - 188 - 191 - 195 - 201 - 207
<i>el-Fetâva't-Tatarhâniyye</i>	10	140 - 140 - 151 - 151 - 152 - 152 - 153 - 173 - 174 - 200
<i>el-Fetâva'l-Bezzâziye</i>	9	182 - 183 - 184 - 184 - 189 - 189 - 190 - 193 - 200
<i>Fetâvâ Kadîhân</i>	9	139 - 139 - 174 - 183 - 188 - 190 - 197 - 206 - 210
İbnü'l-Hümâm - <i>Fethü'l-Kadîr</i>	7	133 - 155 - 171 - 172 - 172 - 202 - 210
Bedreddin Simâvî - <i>Câmi'u'l-fusûleyn</i>	6	182 - 183 - 184 - 184 - 185 - 192
Muhammed b. Abdullah Timurtâşî - <i>Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr</i>	6	149 - 174 - 174 - 177 - 178 - 178
Zahîrüddîn el-Buhârî - <i>el-Fetâva'z-Zahîriyye</i>	6	138 - 138 - 144 - 174 - 188 - 204
İbn Nüceym - <i>en-Nehrü'l-Fâik Şerhü Kenzi'd-Dekâ'ik</i>	5	167 - 167 - 181 - 181 - 204
İftihârüddîn el-Buhârî - <i>Hülasat'ül-Fetâvâ</i>	5	152 - 162 - 189 - 190 - 200
Siğnâkî, <i>en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye</i>	5	189 - 190 - 190 - 191 - 191
<i>Fetâvâ es-Sübkî</i>	4	127 - 127 - 127 - 130
İbn Melek (İbn Firişte) - <i>Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn</i>	4	138 - 150 - 171 - 203

İbnü's-Şihne, Şerhu Manzumeti İbni Vehbân	4	174 - 177 - 178 - 207
Mahallî - <i>el-Bedrüt't-tâli fî halli Cem'i'l-cevâmi'</i>	4	155 - 163 - 164 - 164
Teftâzânî - <i>et-Telvîh ala't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh</i>	4	157 - 157 - 160 - 163
Zeylâî - <i>Tebyînü'l-Hakâik</i>	4	155 - 171 - 173 - 177
Bâbertî - <i>el-Înâye Şerhü'l-Hidâye</i>	3	148 - 151 - 201
<i>el-Fetâva'z-Zeyniyye</i>	3	134 - 134 - 181
<i>Haşiyetü'r-Rehâvî</i>	3	141 - 145 - 164
Bedreddin Aynî - <i>Remzü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik</i>	2	177 - 205
Bedreddin ez-Zerkeşî - <i>Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'</i>	2	155 - 157
Fahreddin er-Râzî, <i>Mefâtîhu'l-Gayb/et-Tefsîrü'l-Kebîr</i>	2	144 - 144
<i>Fetâvâ İbnü's-Şelebî</i>	2	121 - 123
Hüseyin b. Muhammed es-Semîkânî - <i>Hizânetül-Müftîn</i>	2	134 - 134
İbn Melek - <i>Şerhu Menâri'l-envâr</i>	2	133 - 162
Molla Hüsrev - <i>Dürrü'l-Hükkâm Şerhü Gurerü'l-ahkâm</i>	2	189 - 205
Serahsî, <i>el-Mebsût</i>	2	137 - 202
Abdülkâhire el-Cürcânî - <i>Esâsü'l-Belâğa</i>	1	146
Beyzâvî - <i>Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl</i>	1	140
<i>Cevâhirü'l-Fetâvâ</i>	1	178
Cevherî - <i>es-Sihâh</i>	1	146
Cürcânî - <i>Hizânetü'l-Ekmele</i>	1	134
Ebü'l-Usr el-Pezdevî - <i>Usûlü'l-Pezdevî</i>	1	159
el-Mevsîlî - <i>el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr</i>	1	148
Fîrûzâbâdî - <i>el-Kâmûsü'l-muhît</i>	1	146
Halebî - <i>Mülteka'l-ebhur</i>	1	172
İbn Kutluboğa - <i>Mecmû'atu'r-Resâ'il</i>	1	181
İbn Vehbân - <i>İkdü'l-kalâ'id fî halli Kaydi's-şerâ'id</i>	1	174
İbnü's-Sââtî - <i>Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn</i>	1	203
İbnü's-Serrâc - <i>el-Usûl fî'n-nahv</i>	1	157
İsnevî - <i>el-Kevkebü'd-Dürrî</i>	1	158
Kevâşî, - <i>et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Aziz</i>	1	140
Mahallî - <i>Kenzu'r-râgıbîn fî şerhi Minhaci't-tâlibîn</i>	1	172
Makdisî - <i>el-Eşbâh'a yazdığı haşiye</i>	1	127

Mergînânî - <i>et-Tecnîs ve 'l-mezîd fî 'l-fetâvâ</i>	1	178
Muhyiddin Şeyhzâde – <i>Hâşiye alâ Envâri 't-Tenzîl</i>	1	140
Nesefî - <i>el-Kâfî fî Şerhi 'l-Vâfî</i>	1	205
Nesefî - <i>Kenzü 'd-Dekâik</i>	1	172
Nesefî - <i>Medârikü 't-Tenzîl ve Hakâiku 't-Te 'vîl</i>	1	140
Nevevî - <i>Minhâcü 't-Tâlibîn</i>	1	172
Şemseddîn er-Remlî - <i>Nihâyetü 'l-Muhtâc ilâ Şerhi 'l-Minhâc</i>	1	142
Serahsî - <i>Usûlü 's-Serahsî</i>	1	133
Serahsî, Şerhü 's-Siyerî 'l-kebîr	1	138
Süyûtî - <i>el-Vesâ 'il ilâ Müsâmereti 'l-Evâ 'il</i>	1	146
Zâhidî - <i>Kunyetü 'l-Münye li-Tetmîmi 'l-Gunye</i>	1	176
Zebîdî - <i>Tâcü 'l-Arûs</i>	1	146
Zemahşerî - <i>el-Keşşâf</i>	1	140
Zeynüddin Abdurrahim el-Mergînânî - <i>Fusûlü 'l-ihkâm fî usûli 'l-ahkâm</i>	1	191