

# usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI  
Islamic Researches / بحوث إسلامية

22

TEMMUZ - ARALIK 2014  
July - December 2014

# usûl

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 22, Temmuz-Aralık 2014

**usûl**  
*İslam Araştırmaları*  
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 21, Ocak-Haziran 2014  
ISSN 1305-2632

**Sahibi | Publisher**

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Osman ACUN

**Editör | Editor-in-Chief**

Faruk BEŞER

**Editör Yardımcısı | Associate Editor**

Hayati YILMAZ

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.)  
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (İ.Şehir Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.)	Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)	

**Sayı Hakemleri | Referees on 21-22th Issue**

Abdülhamit BİRİŞİK | Ahmet KOÇ | Alican DAĞDEVİREN | Arif ULU | Bilal GÖKKIR | Cağfer KARADAŞ  
Celal KIRCA | Ekrem DEMİRLİ | Fikret SOYAL | Hakan UĞUR | Hatice ARPAGUŞ | Hidayet AYDAR  
İbrahim GÖRENER | İhsan KAHVECİ | İsmail ALBAYRAK | İsmail DEMİREZEN | Macit KARAGÖZOĞLU  
Mahmut YAZICI | M. Emin MAŞALI | Mehmet ÖZŞENEL | Mehmet TOPRAK  
Muammer İSKENDEROĞLU | Muhammet ABAY | Muhammet BEYLER | Ömer ÇELİK | Ömer KARA  
Rahim ACAR | Recep ALPYAĞIL

**Son Okuma | Last Reading**

Bilal DEMİR

*Usûl İslam Araştırmaları* hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

**İletişim | Communication**

Osman ACUN | Bilal DEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldersisi.com

Eylül, 2015

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 – 6

### Makaleler

İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası  
*Through Ibn Haldun's Eyes The Orthography of Mushaf*  
Mehmet Emin MAŞALI  
7 – 24

Sünnî-Şîî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması  
-“Şehristânî Örneği” -  
*A History of Quran Reading Between Sunni-Shia Theses:  
Shehristani Sample*  
Ömer DİNÇ  
25 – 42

İmâmiyye Şîasi'nin Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı  
*Approach of Imamiyya to the issue of Corruption of the Qur'an*  
Sabuhi ŞAHAVATOV  
43 – 62

Batının Meydan Okumaları ve Müslümanların Yorum Bilimsel Cevapları:  
Ortadoğu'da Sömürgecilik Sonrası Kur'an Yorumları  
*Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses:  
Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East*  
Necmettin GÖKKIR  
63 – 86

شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند الحنفية

The Inclusion of Sunna's Concept for the companions' actions at Hanafi school

للأستاذ المشارك الدكتور صلاح محمد سالم أبوالحاج

87 – 114

Süfyân es-Sevri'nin Hayatı ve Eserleri

*Sufyan Al-Thawri: His Life And Works*

Ömer Faruk AKPINAR

115 – 168

Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi:

- Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-

Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Arabî on the possibility of and the ways to knowledge of

God: Unveiling or Reflection and Reasoning?

169 – 188

Muammer İSKENDEROĞLU

**Tanıtım ve Değerlendirmeler**

Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm

Muammer İSKENDEROĞLU

189 – 194

Al-Mâturidî and the Development of Sunni Theology in Samarqand

Muammer İSKENDEROĞLU

194 – 198

**Yayın İlkeleri**

199 – 200

## EDİTÖRDEN

### 22. Sayımızı Hayırlı Olsun.

İlahiyat çevrelerinde özellikle son otuz yıldır en çok tartışılan konular şüphesiz Kur'anı Kerim'in mahiyeti, anlaşılabilirliği, anlaşılmasının metotları, tarihselcilik ve benzeri konulardır. Usulün bu sayısı tevafuken Kur'anı Kerim ağırlıklı oldu. Ama bu sayıda yer alan yazılar böyle genel metodik konulardan ziyade daha tahsisi ve daha teknik meseleleri ele alıyor. Bu bir anlamda İslam'ın temel kaynaklarının başında gelen Kur'anı Kerim'in anlaşılması meselesinin tamamlanmakta olduğunu, sıranın artık ikinci kaynak olan Sünnet'e gelmek üzere bulunduğunu gösteriyor olabilir.

İbn Haldun'un Mukaddime'si pek çok alanda hala aşılamayan bir hazine ve bir referans. Usul'ün bu sayısının ilk yazısı Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın kaleme aldığı "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası" başlığını taşıyor ve günümüzde hala sürmekte olan bir tartışmaya da ışık tutuyor: Mushaf'ların "Hatt-ı Osmanî" ile yazılması zorunlu mudur, yoksa Arapçanın imla kurallarıyla da yazılabilir mi? Kur'anı Kerim'in korunmuşluğu, "Hatt-ı Osmanî" nin muhafaza edilmesini de gerektiriyor mu? İbn Haldun gibi bir otorite bu konuda ne diyor?

Bu sayımızdaki ikinci çalışma yine Kur'anı Kerim'le ilgili. Ömer Dinç'in "Sünnî-Şii Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması-Şehristânî Örneği" başlıklı makalesi yine Kur'anı Kerim'in korunmuşluğu meselesine değiniyor. Bu konuda Şii'lerle Sünniler arasındaki tartışmalara yer veriyor ve Ehlibeyt'in konumunu irdeliyor. Muhtemelen Şia'ya bir tepki olarak Ehlişünnet'in Ehlibeyt'e, özellikle de Kur'anı Kerim'in korunmuşluğundaki konumları konusunda gereği kadar değer vermediği iddiası cevap bekleyen önemli bir iddia olsa gerek. Bu yazıda bunun ipuçlarını bulabiliriz.

Bir doktora öğrencimiz olan Sabuhi Şahavatov'un kaleme aldığı "İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı" başlıklı incelemesi bir önceki makaleyi tamamlıyor gibi. Şia'nın kadim Ahbarî geleneğindeki pek çok âlimin dile getirdiği Kur'anı Kerim'deki tahrif meselesindeki görüşlerinin Şia'da zamanla nasıl

Ehlisünnet'in kabulüne yaklaştığını bu makalede okuyabileceğiz ve tahrif iddialarının tutarsızlığını görebileceğiz.

Dr. Necmettin Gökkr'ın "Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East" başlıklı İngilizce makalesi dergimizin uluslararası özelliğinin bir göstergesi olması yanında Kur'anı Kerim'in anlaşılması konusunda sömürgecilik sonrası ortaya çıkan iki farklı yönetime dikkat çekiyor: Batının hermenütik'inden etkilenen entelektüellerin ve İslam'ın geleneksel araçlarını revize etmeye yatkın kişilerin kullandığı yöntemler.

Dergimizin uluslararası özelliğine işaret eden ikinci makale, Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc'a ait olan ve başlığını "Hanefilerde Sünnet kavramının Sahabe Uygulamalarını da İçermesi Meselesi" diye çevirebileceğimiz Arapça bir çalışma. Makale aynı zamanda Sahabe'nin Sünnet anlayışını ve yorumunu, Sünneti ne ölçüde delil saydıklarını da ele alması bakımından önemli.

Bir başka makale, Ömer Faruk Akpınar'ın "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" başlığını taşıyor. Ebu Hanife'nin yaştaşı büyük bir muhaddis ve aynı zamanda fakih olan Süfyân es-Sevrî'yi bütün yönleriyle bize tanıtıyor.

Bir Fahrettin Râzî uzmanı olan Dr. Muammer İskenderoğlu'nun "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?" başlıklı makalesi bilgilendirici olduğu kadar da heyecan verici: İnsan Tanrı'yı bilebilir mi, bilebilir ise hangi yolla bilebilir? Fahreddin Râzî ve İbn Arabî gibi iki büyük deha bu meseleye nasıl yaklaşıyor?

Ve yine Dr. Muammer İskenderoğlu'nun yaptığı iki kitap tanıtımı:

1. Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm. Patrick Haenni, (Çev. Levent Ünsaldı).

2. Al-Mâturîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand. Ulrich Rudolph, (İngilizce çeviri: Rodrigo Adem).

Okumak için sizlerin de heyecanlandığınızı sanıyorum.

**Dr. Faruk Beşer**

# İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası

*Mehmet Emin MAŞALI\**

**Öz:** Bu yazı İslam düşünce tarihinin önemli köşe taşlarından biri olan Endülüslü İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) mushaf imlası ile ilgili görüş ve değerlendirmelerinin analizine çalışmaktadır. İbn Haldûn'un en temel eseri olan el-Mukaddime ile sınırlı bir muhtevaya sahip olan yazıda İbn Haldûn'un mushaf imlasıyla ilgili görüşleri panoramik bir bakışla ele alınmış ve orijinal yönlerinin tespitine çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Yazısı, Mushaf, İmla, Resm-i Osmâni, Mushaf İmlası

## **Through Ibn Haldun's Eyes The Orthography of Mushaf**

**Abstract:** In this article we try to characterize the opinions of the Ibn Khaldun, who is one of the outstanding scholar of the Andalus region, on the orthography of the Mushaf. Our assessments will be limited to Muqaddime, which is the most basic work of Ibn Khaldun. In this context, we analyse his opinions as a whole, on this analysis we will try to identify the original aspects of it.

**Keywords:** Arabic calligraphy, Mushaf, Orthography, Rasm Uthmani, Uthmani Script.

**İktibas / Citation:** Mehmet Emin Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl*, 22 (2014/2), 7 - 24.

## **Giriş**

H. Osman zamanında istinsah edilen mushaflar özel bir imla yapısına sahip olup bu imla "Resm-i Osmâni" ve "Resm-i Mushaf" gibi kavramlarla anılmaktadır. Mushaf imlası H. II. asırdan sonra hız kazanan dil çalışmaları neticesinde takarrur eden ve lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan yeni imla tarzından (resm-i kıyâsi) ayrılmaktadır. Zira mushaf imlasında aynı özellikteki kelimelerin farklı yerlerde muhtelif biçimlerde yazılmış olmasına bağlı olarak imlada hem bir ittiratsızlık söz konusudur, hem de yazıda yer aldığı halde okunmayan veya yazıda olmadığı halde okunan harfleri içermesi sebebiyle lafız-okuyuş örtüşmesi görülmemektedir. Bu durum başta kıraat bilgileri ve

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-Kerim Okuma ve Kraat İlmi Bölümü Öğretim Üyesi.



dilciler olmak üzere ilim adamlarını mushaf imlasının bu özel yapısını incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda serdedilen izah ve değerlendirmeleri iki grup altında toplamak mümkündür: İlki mushafta özel bir imlaya sahip olan kelimelerin imla yapılarının sebeplerinden bahseden cüz’i/spesifik açıklamalardır. Ebû Amr ed-Dâni’nin (ö. 444/1053) *el-Mukni*’i, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh’ın (ö. 496/1102) *Muhtasaru’t-Tenzil*’i gibi mushaf imlasını konu edinen eserlerde görülen bu nitelikteki açıklamalarda özel imlaya sahip kelimeler zikredilmiş, bu kelimelerde böyle bir imlanın esas alınma sebepleri üzerinde durulmuştur. İkinci türden açıklamalarda ise mushaf imlasını farklı kılan ana sebebin tespitine çalışılmıştır.

İşte bu yazıda mushaf imlası üzerinde en çok duran ve bu alanla ilgili muhallet eserlere imza atan bir coğrafyanın, Endülüs coğrafyasının yetiştirdiği seçkin âlimlerden biri olan İbn Haldûn’un (ö. 808/1405) *el-Mukaddime* isimli eserinde geçen ve mushaf imlasını farklı kılan ana sebebin tayinine çalışan değerlendirmelerin takdim ve tavsifine çalışılacaktır. Bu çerçevede öncelikle İbn Haldûn’un görüşleri bütüncül olarak ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulacak, bu değerlendirme üzerinden görüşlerinin özgün yanları içerip içermediği, iç tutarlılığa sahip olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bilindiği üzere İbn Haldûn mushaf imlasıyla ilgili açıklamalarında belli başlı kelimelerin imla hususiyetlerinin neden ve niçinlerinden bahseden cüz’i/spesifik izah ve açıklamalara gitmemiş, mushaf imlasındaki ittiratsızlığın ana sebebinin ne olduğuna değinmiştir. Dolayısıyla bu yazıda evvelemerde bu husus üzerinde durulacak, akabinde de İbn Haldûn’un mushaf imlasıyla alakalı sair izahlarına geçilecektir. Daha net bir sunum olması için konular, sorular şeklinde başlıklandırılacaktır.

## **I. İbn Haldûn’a Göre Mushaf İmlasını Özel ve Farklı Kılan Husus Nedir?**

Öncelikle ifade etmek gerekir ki İbn Haldûn, mushaf imlası konusunun, üzerinde durulmayı hak eden bir mahiyette olduğunu düşünmektedir. “Kur’an harflerinin mushaftaki durumları/konumları ve imlaları”nı esas alan bu konunun önemi İbn Haldûn’a göre “mushafta, kıyâsî imla açısından maruf olmayan tarzda yazımı gerçekleşmiş pek çok harf/kelime bulunuyor olması”ndan gel-

mektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla böyle bir farklılığın varoluş sebebinin ortaya konması önem arz etmektedir. İbn Haldûn bu yönde bir tespitte bulunabilmek için mushafların istinsah edildiği dönemde Arap yazısının hangi durumda ve seviyede olduğuna atfî nazarda bulunmayı önerir, dolayısıyla da ilk olarak Arap yazısının kaynağı meselesi üzerinde durur. Çünkü ona göre Arap yazısının kaynağının tespiti, yazının yarımada ne zaman intikal ettiğini tayin bakımından önem arz etmektedir.

Bilindiği üzere Arap yazısının kaynağıyla ilgili tartışmalarda iki temel tezleri sürülmektedir: (1) Yazının tevkîfî olduğu tezi (2) Yazının beşer ürünü olduğu tezi. Yazıyı tevkîfî olarak telâkki edenler “(Allah) Âdem’e bütün isimleri öğretti.” mealindeki Bakara 2/31 ayeti ile “Göklere ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması O’nun varlığının/yüceliğinin işaretlerindedir.” mealindeki Rûm 30/22 ayetine ve bir dizi rivayete dayanmışlardır. Nitekim Ebû Zer el-Ğifârî’den (ö. 32/653) gelen bir rivayette, hem yazının ilahi bildirimine dayandığı hem de bu yazının Arap yazısı olduğu üzerinde durulmaktadır.<sup>2</sup>

Arap yazısının beşer ürünü bir olgu olduğu tezini savunanlar ise şu görüşleri ileri sürmüşlerdir: (1) Arap yazısını tek kişinin vazettiği görüşü. Bu çerçevede muhtelif isimler serdedilmiştir. (2) Arap yazısının bir grup insan tarafından vazedildiği görüşü. Bu noktada da muhtelif isimlerden bahsedilmiştir. (3) Arap yazısına bir başka yazının kaynaklık ettiği görüşü. Bu kaynak yazının ne olduğu hususunda da üç farklı kanaat serdedilmiştir: (i) Müsned adındaki Himyer/Güney yazısı (ii) Hîre/Enbâr yazısı (iii) Nabat yazısı. İlk görüşü yani Arap yazısının kaynağının “müsned” adıyla anılan Himyer yazısı olduğu görüşünü benimseyenlerden biri de İbn Haldûn’dur.<sup>3</sup> Nitekim İbn Haldûn

<sup>1</sup> Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şedâdî, yy. 2005, II, 362.

<sup>2</sup> Bkz. Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ fî Sinâati’l-İnşâ*, nşr. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut 1407/1987, III, 7.

<sup>3</sup> Hakkında aktarılanlara göre “müsned” adıyla anılan Himyer yazısı, bitişik bir yazıdır (Bkz. Seyyid Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu’l-Ereb fî Ma’rifeti Ahvâli’l-Arab*, nşr. Muhammed Behcet Eserî, Beyrut, ty., III. 369.) Harflerinin dikey oluşu ve geometrik bir karakter arz etmesi sebebiyle bu isimle anıldığı söylenmiştir (bkz. Subhî Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhı’l-Lüğa*, Beyrut 1989, s. 45.) Arapça’daki yirmi

“Hicâzlıların yazıyı Hîre’den, Hîrelilerin de Tebâbia ve Himyer’den aldıkları şeklindeki kanaat en doğru kanaattir.”<sup>4</sup> sözüyle bu görüşte olduğunu açıkça dile getirmiş; yazının Himyer’den, Lahmîler (Âl-i Münzir) zamanında, Himyerlilerin Irak’taki akrabaları olan ve Himyer medeniyetini Irak topraklarında yeniden tesis etmeye çalışan Hîre’ye, oradan da Tâif ve Mekke’ye intikal ettiğini söylemiştir.<sup>5</sup>

İbn Haldûn’un böyle düşünmesinin sebebi “yazının hadarîlikle ilgili bir olgu olduğu” tezini savunuyor olmasıdır. Dolayısıyla İbn Haldûn’a göre Arap yazısının kaynağı aranacaksa hadarî bir toplumda aranmalıdır ki bu da Himyer’dir. Bu sebeplerdir ki İbn Haldûn bir taraftan Arap yazısının kaynağının Himyer yazısı olduğu yönündeki nakilleri “doğru olması mümkün nakiller” olarak tavsif etmişken diğer taraftan Kureyş’in yazıyı Irak’taki İyâd kabilesinden ahzettiği şeklindeki görüşü reddetmiştir. Çünkü ona göre bedevî bir toplum olan İyâd’ın yazı gibi medeni hayata ait bir hususta öncülük etmesi söz konusu olamaz. İyâd’ın yazıyla irtibatından bahseden şiiirlerde kastedilen, onların, etraftaki şehirlere yakın olmaları sebebiyle, diğer Araplara göre yazı ve kaleme daha yakın olmalarıdır. Bütün bunlar dolayısıyladır ki Hicazlıların yazıyı Hîre’den, Hîrelilerin de Tebâbia’dan ve Himyer’den aldıkları şeklindeki görüş en tercihe şayan görüştür. Çünkü bunu hem rivayetler hem de yazı-hadarîlik ilişkisi teyit etmektedir.<sup>6</sup>

Geçmişte ve günümüzde pek çok âlim, iki yazı arasındaki farktan hareketle, Arap yazısının kaynağının Himyer yazısı olduğu görüşünü kabul edilebilir bulmamışlardır. Sözelimi İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995), Himyer yazısında,

---

sekiz harfe ilave olarak bir harfi daha vardır, dolayısıyla da harf sayısı yirmi dokuzdur. Bu harfler içinde sesli harf bulunmamaktadır. Sağdan sola yazılmakta, diğer satıra geçildiğinde birinci satırın kaldığı hizadan devam edilmekte, dolayısıyla her satırda yazım yönü değişmektedir (Neşet Çağatay, *İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1957, s. 35).

<sup>4</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 314.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 313. Bilindiği üzere Himyer, Yemen’de Ma’in ve Sebe’ medeniyetlerinin ardından gelen üçüncü medeniyettir ve MÖ. 115 ile MS. 525 yılları arasında hüküm sürmüştür. Bkz. Hüseyin Algül, “Himyerîler”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 62.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 313-314.

'elif', 'bâ' ve 'tâ' harflerinin Arap yazısındaki şekillerinden farklı bir şekle sahip oldukları yönünde bir bilgiye yer vererek Himyer ve Arap yazıları arasındaki farka işaret etmiştir.<sup>7</sup> Mâhir Hamâda, Yahyâ Vehîb, Süheyle Yâsin ve Salâhuddîn Münecid gibi Arap yazısının Himyer yazısından neşet ettiği görüşünü kabul edilebilir bulmayan çağdaş araştırmacılara göre de İbn Haldûn'un -ve onunla aynı kanaatte olanların- yanlışlığı, Arap yazısını, müsned (Himyer) yazısından neşet etmiş olan Lihyânî, Safevî ve Semûdî yazılarıyla aynı kategoride değerlendirmiş olmalarıdır.<sup>8</sup> Oysa Arap yazısı ile müsned veya ondan türemiş olan yazılar arasında harflerin şekli, yazım yönleri, şekil benzerliğine harflere sahip olup olmama ve kelime yapıları itibarıyla büyük farklılıklar bulunmaktadır.<sup>9</sup> Cevâd Ali daha da ileri giderek, İbn Haldûn gibi âlimlerin müsned yazısını "Himyer Hattı" veya "Himyer Yazısı" olarak nitelemelerini de sağlıklı bulmamıştır. Çünkü ona göre bu yazı Himyerlilerden evvel Mainliler ve daha başka Arap kabileleri tarafından kullanılmıştır.<sup>10</sup>

İbn Haldûn yazının Hîre'den intikalinin nasıl gerçekleştiğine dair nakillere de değinmiş, bu çerçevede İmâm-ı Mâlik'in (ö. 179/795) öğrencilerinden İbn Ferrûh Kayravânî'nin (ö. 176/792) babasından naklettiği bir rivayete yer vermiştir. Yazının Himyer'den intikal ettiği görüşünü teyit eden bu rivayet şöyledir: İbn Ferrûh'un babası İbn Abbas (ö. 68/687) hazretlerine "Kullanmakta olduğunuz bu Arap yazısı hakkında bilgi veriniz. Hz. Muhammed (sas.) peygamber olarak gelmeden evvel de bu şekilde mi yazıyordunuz? Sözelimi şu an itibarıyla ayrı yazdığınız 'mîm' ve 'nûn' harflerini o zaman da ayrı mı yazıyordunuz?" diye sorar. İbn Abbas hazretleri "Evet" diye cevap verir. Bu-

<sup>7</sup> İbnü'n-Nedîm Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramadân, Beyrut 1415/1994, s. 15.

<sup>8</sup> Yahyâ Vehîb Cubûrî, *el-Hat ve'l-Kitâbe fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Beyrut 1994, s. 20; Süheyle Yâsin Cubûrî, *Aslu'l-Hattî'l-Arabî ve Tatavvuruhû hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Ümevî*, Bağdad 1977, s. 27.

<sup>9</sup> Mahmûd Mâhir Hamâde, *el-Kitâbü'l-Arabî Mahtûtan ve Matbûan: Târihuhû ve Tatavvuruhû hattâ Matlai'l-Karnî'l-İşrîn*, Riyad 1404/1984, s. 39; Salâhuddîn Münecid, *Dirâsât fi Târîhi'l-Hattî'l-Arabî munzû Bidâyetihî ilâ Nihâyeti'l-Asri'l-Ümevî*, Beyrut 1972, s. 12-13; Yahyâ Vehîb, *el-Hat ve'l-Kitâbe*, s. 20; Süheyle Yâsin, *Aslu'l-Hattî'l-Arabî*, s. 26-27.

<sup>10</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1993, VIII, 194.

nun üzerine söz konusu zat “Peki bu yazıyı kimden aldınız?” diye sorar; İbn Abbas “Harb b. Ümeyye’den” cevabını verir. Adam “Harb kimden almış?” der; İbn Abbas “Abdullah b. Cüd’ân’dan” der. Adam “Abdullah b. Cüd’ân kimden almış?” der; İbn Abbas “Enbâr halkından” der. Adam “Enbâr halkı kimden almış?” diye sorar, İbn Abbas “Yemen’den gelmiş birinden” cevabını verir. Adam “Peki bu Yemenli kimden almış?” diye sorar; İbn Abbas “Hûd Peygamberin vahiy katibi olan Hulcân b. Kâsım’dan” diye cevaplar. İbn Haldûn, İbn Ebbâr’ın (ö. 658/1260) *et-Tekmile* isimli eserinde okuduğunu söylediği bu rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamış, yalnızca rivayetin senet bilgilerini vermekle yetinmiştir.<sup>11</sup>

İbn Haldûn mushaf imlasını ve bu imlada görülen ittiratsızlığı tam da bu noktada izaha çalışır. Şöyle ki; İbn Haldûn’a göre insanın gönlündeki duygu ve düşünceleri ifade etmesine, onları uzaktakilere iletmesine, önceki ilmî ve kültürel birikimin sonraki nesillere aktarılmasına imkân veren ve bu yönüyle de insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri olan yazı,<sup>12</sup> içtimai ve medeni durum ölçüsünde kemal yönünde ilerleme kateder, bu sebeple de gelişimi şehir hayatında gerçekleşir. Çünkü yazı da sanat grubundandır, dolayısıyla da kalkınmışlığa bağlıdır. Bu yüzdendir ki çölde göçebe hayat sürenlerin kâhir ekseriyetinin okuma yazma bilmeyen ümmilerden oluştuğunu görürüz ki bu gibi kimselerin yazısı/hattı eksik/noksan, okumaları da işlek değildir.<sup>13</sup> Yazıyı Himyerlilerden alan Mudar/Benî Mudar<sup>14</sup> sair sanat dallarında olduğu gibi yazıda da iyi bir seviyede değildirler. Çünkü bedevilikle yazı sanatı

<sup>11</sup> Arap yazısının kaynağının Himyer/Güney yazısı olduğunu söyleyenlerden biri de İbn İshâk’tır (ö. 151/768). Ona göre Himyer yazısının intikali Ârîbe Araplarından olan Curhumlerle akraba olan Hz. İsmail (as.) kanalıyla gerçekleşmiştir. Bkz. İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 14.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 312.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 312.

<sup>14</sup> Adnân ve Kahtân’dan sonra Araplar’ın kendilerine nispet edildikleri dört ana kol bulunmaktadır ki bunlar Mudar, Rebîa, Kudâa ve Yemen’dir. Mudar, İslamiyet’ten önce Hındîf ve Kays Aylân adında iki kola ayrılmıştır. Süleym, Hevâzin, Mâzin, Gatafân, Muhârib, Advân, Fehm ve Enmâr Kays Aylân’a, Kureys, Eşrâf, Kinâne, Hüzeyl, Temîm, Huzâa ve Müzeyne ise Hındîf’e bağlıdır. Bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mudar (Benî Mudar)”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 358.

birbirinden uzak olgulardır, dolayısıyla da Mudar gibi bedevi toplumlar yazıya pek ihtiyaç duymazlar. Bu sebeplere binaen Mudar'ın kullandığı yazı gelişmiş ve güzel değildi, bedevi bir toplum olmaları sebebiyle yazıyı geliştirmeleri de mümkün gözükmemekteydi. Çünkü bedevilik Mudar'ın baskın karakteriydi.<sup>15</sup>

İslami dönemde de Arapların bedevi hayat tarzları devam etti. Buna bağlı olarak da yazıda belirgin bir gelişme gözlenmedi. Arap yazısı İslam'ın ilk yıllarında bırakın karar kılmış olma ve estetik bir boyut kazanma noktasında en ileri düzeylere ulaşmış olmayı, orta düzeyde bir gelişmişliğe dahi sahip değildi. Dolayısıyla bu oturmamışlık mushaf imlasına da yansdı ve kelimelelerin yazımında görülen farklılıklar, yazı-okuyuş örtüşmesinin dışına çıkan hususlar hep bundan kaynaklandı. Çünkü yazının gelişme trendine girmesi Arapların devlet tecrübesi yaşamalarıyla birlikte gerçekleşmiştir. Zira fetihler neticesinde Araplar bedevilikten hadarîliğe geçiş yaptılar ve devlet tecrübesi yaşamaya başladılar. İşte böyle bir zeminde doğal olarak devletin yazıya olan ihtiyacı arttı, dolayısıyla da yazı bir sanat olarak ilgi görür hale geldi. Böylece yazı sanatı ilerledi ve kurallarına uygun yazılır hâle geldi. Özellikle Kûfe ve Basra'da –en mükemmel bir düzeye ulaşmasa da- belli bir seviye yakalama imkânı buldu.<sup>16</sup>

İbn Haldûn'un bu değerlendirmelerindeki temel yanlışlığının, meseleyi tek sebeple izaha çalışması ve indirgemeci bir tutum sergilemesi olduğu söylenebilir. Zira yukarıda da aktardığımız üzere o, mushaf imlasında görülen farklılıkları, sadece Arap yazısının o dönem itibarıyla yetersiz oluşuyla izah etmekte, bu iddiasını somut delillerle temellendirme yoluna gitmeyip sadece "Araplar bedevi idi, yazıdan anlamazlardı" şeklinde özetlenebilecek bir mülâhazaya sığınmaktadır. Oysa Arap yazısının yetersizliğinin mushaf imlasının şekillenmesindeki faktörlerden biri olduğunu söyleyen İbn Kuteybe (ö. 276/889) bile başka ihtimallerin de mümkün ve muhtemel olabileceğinin altını çizmiş, böylece de mushaf imlasının tek sebeple izah edilemeyeceğine işaret etmiştir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 315.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 316.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakar, Kahire 1393/1973, s. 57-58.

İbn Haldûn'un, değerlendirmelerinde, göçebe hayat süren bedevi Arapları merkeze alıp bu çerçevede elde ettiği bulguları yerleşik hayat sürenlere teşmil etmiş olması da bir diğer yanılığın olarak zikredilebilir. Zaten bu hatalı tutumu, kullandığı kavramlardan da anlaşılmalıdır. Nitekim göçebe hayat süren bedevileri esas aldığı izahlarında göçebe Arapları ifade eden "el-a'râb" veya "a'râbî" kavramlarını değil de yerleşik Arapları ifade eden "el-'arab" kavramını kullanmıştır.<sup>18</sup> Bu yüzden İbn Haldûn'daki bu kavram kargaşası hakkında yaptığı şu tespitlerinde Husarî haksız sayılmaz:

"*el-Mukaddime*'de bedevi hayatıyla ilgili çok sayıda konu ve göçebe Araplarla ilgili bir çok bölüm bulunmasına rağmen el-'arâb ve 'a'râbî kelimeleri birkaç defa, el-'arab kelimesi ise yüzlerce defa geçer. Bu da İbn Haldûn'un, dil âlimlerinin göçebe/bedevi Arapları ifade ederken el-'arab değil a'râbî ifadesinin kullanımının zorunlu olduğu yönündeki kurallarını itibara almadığını göstermektedir."<sup>19</sup>

İbn Haldûn'un bu genellemeci yaklaşımı, mushaf yazısıyla ilgili değerlendirmelerinde de kendini göstermektedir. Zira o, İslâm'ın ilk yıllarında, yazının, iyi, hatta orta bir seviyede bile olmadığını söylerken buna sebep olarak "Arapların göçebe bir hayat sürmelerini" göstermektedir. Oysa şu bilinmektedir ki Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekkeliler, yerleşik hayat süren ve geçimlerini ticaretle kazanan şehirliydiler. Nitekim yazının İslâm öncesi dönemde Mekke'de yaygın olduğu yönünde kaynaklarda aktarılan bilgiler de, bu yaygınlığı sağlayan faktörün Mekke'nin ticaret merkezi olduğuna işaret etmektedir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Sati' Husarî Ebû Haldûn, *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn*, Mısır 1953, s. 151.

<sup>19</sup> Husarî, *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn*, s. 156-157.

<sup>20</sup> Muhammed Huseyn Ebû'l-Futûh, *İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, Beyrut 1992, s. 33. Nitekim Ebû'l-Futûh, İbn Haldûn'un birtakım gerçekleri göz ardı ettiğini şu sözleriyle ifade etmiştir: "Şurası açıktır ki İbn Haldûn, Arap yazısının gelişimini gözden kaçırdığı gibi sahabenin yazı bilgisini de göz ardı etmiş ve resm-i mushafta Arap dili kuralları ve imla tarzına ya da gramere aykırı gördüğümüz yerleri, yazıdaki kusura bağlamış ve buna bağlı olarak da Arapları zikri geçen şekillerde nitelemiştir."

## II. Osman Mushaflarının İmlasının Eksiklikle Muallel Olması Sahabe İçin Bir Noksanlık Oluşturur mu?

İbn Haldûn mushafların istinsahının gerçekleştiği dönemde yazının bu şekilde eksiklikle muallel olmasının, sahabenin kemali açısından bir sorun oluşturup oluşturmayacağı meselesine değinir. İbn Haldûn'a göre yazı sahabe için bir kemal/mükemmellik ölçüsü değildir. Zira yazı medeni hayatın geçim kaynakları olan sanatlardan biridir. Sanatlardaki kemal ise genel değil izafi bir anlam taşır. Yani sanatlardaki eksiklik, insanın ne diniyle ne de kişiliğiyle ilgili olmayıp, sadece geçim kaynaklarıyla ilgilidir. İbn Haldûn "kemallik" vasfının izafiliğinin her insan için farklı anlamlar ifade ettiğini, Hz. Peygamber (sas.) ile sair insanlar arasında yaptığı bir mukayese üzerinden izah etmeye çalışır ve der ki: Hz. Peygamber'in (sas.) okuma-yazma bilmemesi ve amelî sanatlardan uzak olması bir kemallik ifade ederken bizim için böyle değildir. Çünkü Hz. Peygamber (sas.) tamamen ve her şeyiyle Allah'a yönelmiş biriydi. Biz ise sanatlardan ve hatta teorik bilgiler sayesinde dünyadaki geçimimizi temin etmeye çalışıyoruz. Onun için bizdeki durumun aksine Hz. Peygamber'in (sas.) bütün sanatlardan uzak olması onun için bir kemallik ifade etmekteydi. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre sahabenin yazı noktasında yetkin olmadıklarının söylenmesi, onların dinî kemallerine bir nakisa getirmez. Çünkü "kemallik", dinî değil, içtimai ve medeni bir olgudur.<sup>21</sup>

Bu anlayışına bağlı olarak İbn Haldûn, mushaf imlasındaki farklılıkların her birinin bir tevcihinin ve yorumunun bulunduğu şeklindeki değerlendirmeleri, "Sahabe yazı sanatında usta idiler, yazılarında hata gibi görülen hususlar gerçekte bir hata olmayıp aksine her birinin ifade ettiği özel bir anlam bulunmaktadır" şeklinde bir hükmü tazammun ettiğini düşünen, böylece de sahabeyi yazı noktasındaki eksikliklerden aklamaya çalışan izahlar olarak değerlendirmiş, bu yönüyle de kabul edilebilir bulmamıştır. Çünkü ona göre bu izah sahipleri, yazının kemal/mükemmellik ölçüsü olduğunu sanıyorlar ve bundan dolayı da güzel yazı yazamamanın eksikliğini sahabeden gidermeye yöneliyorlar. Sahabenin yazıyı güzel kullandığını ispat etmek için de yazım kurallarına aykırı olan hususlara temelsiz yorumlar getiriyorlar. İbn Haldûn, Neml sûresindeki "لاأذبحنه" kelimesinin "elif" ziyadesiyle yazılma sebebinin,

<sup>21</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 316.



“zebh/boğazlama” işleminin henüz gerçekleşmediğine işaret etmek olduğu şeklindeki izahı, bu nitelikteki değerlendirmelere örnek göstermiş, hiçbir temele dayanmayan ve tamamen keyfi mülahazaları içeren bu tarz yorumların daha başka pek çok örneği bulunduğundan bahsetmiş, bu tür izah sahiplerini “gafiller” olarak vasfetmiştir.<sup>22</sup>

İbn Haldûn’un bu değerlendirmeleriyle ilgili olarak öncelikle şunu belirtmek gerekir ki onun “Mushaf imlasıyla ilgili açıklamalara iltifat edilmemesi gerekir” şeklindeki beyanı ile *Unvânu’d-Delîl min Mersûmi Hattî’t-Tenzîl* müellifi Ebû’l-Abbâs Ahmed b. el-Bennâ el-Merrâkeşî’nin (ö. 721/1326) temsil ettiği yaklaşımı kastettiği bellidir. Zira yukarıda da geçtiği üzere İbn Haldûn, bu anlayışa örnek olarak Neml sûresindeki “لا اذبحنه” kelimesinin “elif” ziyadesiyle yazılma sebebinin, “zebh/boğazlama” işinin henüz gerçekleşmediğini göstermek olduğu yönündeki izahı vermiştir. Bilindiği üzere mushafın imla özelliklerini konu edinen erken dönem kaynaklarında rastlanılmayan bu tür izahları bir sistem bütünlüğü içinde ele alan ilk eser Ebû’l-Abbâs el-Merrâkeşî’nin anılan eseridir. Merrâkeşî eserinde mushaf imlasını şehâdet-gayb, mülk-melekût, zâhir-bâtın düaliteleri çerçevesinde ele almış, Kur’an’ın anlam ve delalet düzeyinde zahir ve batını olduğu şeklindeki anlayışın, mushaf imlası için de geçerli olduğunu göstermeye çalışmış ve mushaf imlasını bu gözle yorumlamıştır.

İbn Haldûn’un bu türden izahları “hiçbir temele dayanmayan ve tamamen keyfi mülahazaları içeren izahlar” olarak tavsif etmesi kanaatimce yerindedir. Çünkü bu izahlar öznellikte mualleldir. Bu yüzdendir ki Merrâkeşî’nin mushafın imlasına ilişkin açıklamalarının büyük bir bölümünü bazı farklılıklarla eserine almış ve kendi kanaatleriyle kaynaştırmış olan Zerkeşî (ö. 794/1392) dahi, onun gayb ve şehadet âlemleri, varlık mertebeleri ve makamlar doğrultusunda açıklamalarda bulunduğunu aktardıktan sonra “Şu kadar var ki hat/yazı vehmî değil gerçek niteliğe sahip şeyler doğrultusunda gerçekleştirilir.” diyerek bu türden açıklamaların sübjektiflikle muallel olduğunu belirtmeden edememiştir.<sup>23</sup> Bu eleştirisinde haklı olmakla birlikte İbn Haldûn’un eksiği,

<sup>22</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 315-316.

<sup>23</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm, yy., 1400/1980, I, 381.

mushaf imlasıyla ilgili izahları, sadece bu türden irfanî izahlardan ibaretmiş gibi göstermesi, sair izahlara değinmemesidir. Oysa Dâni'nin *el-Mukni*'i, İbn Necâh'ın *Muhtasaru't-Tenzîl*'i gibi mushaf imlasına has ana kaynaklarda mesele dil-kıraat ekseninde izaha çalışılmış ve gelenekte kabul gören izah tarzı da bu olmuştur. İbn Haldûn'un çok dar bir çerçevede serdedilmiş izahları, adeta mushaf imlasına yaklaşımda görülen tek izah biçimi gibi göstermesi kabul edilebilir değildir. Bu da göstermektedir ki İbn Haldûn'un bu yöndeki eleştirileri, mushaf imlasını izaha yönelik yapılan açıklamaların tamamını kuşatıcı nitelikte değildir.

İbn Haldûn'un isim vermeden Merrâkeşî tarafından dillendirilen anlayışı eleştiri konusu yapması, İbn Haldûn'a yakın bir zaman diliminde ve aynı coğrafyada yaşamış bu âlimin görüşlerinin dönemin Endülüs'ünde ilgi görmüş olmasıyla izah edilebilir. Nitekim İbn Haldûn'un çağdaşı sayabileceğimiz Zerkeşî'nin mushaf imlasıyla ilgili izahlarında Merrâkeşî'nin değerlendirmelerini hemen hemen olduğu gibi aktarmış olması da, dokuzuncu asırda mushaf imlasına yaklaşımda bu tarz irfânî bir anlayışın öne çıktığının bir delili olarak değerlendirilebilir.

### III. Mushaf İmlası/Resm-i Osmânî Bağlayıcı mıdır Değil midir?

Mushaf imlasının hiçbir özel anlam ve açıklamasının bulunmadığını, tamamen dönemin imla anlayışının bir sonucu olduğunu düşünmesi sebebiyle İbn Haldûn Resm-i Osmânî'nin bağlayıcı olduğu kanaatini kabul edilebilir bulmamıştır. Çünkü ona göre mushaf imlası, eksik ve kusurludur. Bu bağlamda İbn Haldûn, tâbiûn neslinin bu imlayı aynen devam ettirmesinin sebebi üzerinde durmaktadır. İbn Haldûn'a göre sebep imani ve ilmî değil psikolojiktir. Çünkü tâbiûn nesli, en hayırlı nesil olmaları ve Kur'an'ı Hz. Peygamber'den (sas.) doğrudan almış olmaları gibi gerekçelere dayalı olarak sahabeye karşı ayrı bir saygı ve hürmet duymaktaydılar, bu yüzden de doğru ve yanlışlığına bakmaksızın

sahabenin mushafta esas aldığı yazıyı taklit ettiler.<sup>24</sup>

İbn Haldûn tâbiûn neslinin yazı noktasında sahabeyi taklit etmesini, yaşadığı dönemde bazı kimselerin, veli ve âlim addettikleri zevâtın yazılarını taklit etmelerine benzetmekte, hâliyle de böyle bir yaklaşımı sağlıklı bulmamaktadır. Çünkü ona göre sahabenin büyüklüğü ve saygınlığı ayrı bir şey, onların yazılarının taklit edilip edilmemesi ayrı bir şeydir. Bir başka ifadeyle yazılarının hatalı görülmesi ve taklit edilmemesi, sahabenin büyüklüğüne hâlel getirmez. Nitekim ilerleyen dönemlerde âlimler sahih bir imlanın/yazının nasıl olması gerektiği üzerinde durmuşlar ve sahabenin kullandığı imla ve yazı sisteminin ötesinde uygulamalara gitmişlerdir.<sup>25</sup>

İbn Haldûn'un mushaf imlasının bağlayıcılığıyla ilgili bu değerlendirmelerinin Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) konuyla ilgili düşünceleriyle büyük benzerlik arz ettiği söylenebilir. Nitekim Bâkîllânî *el-İntisâr*'da konu üzerinde uzunca durmuş ve şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber (sas.) mushaf yazarlarını ve hafızları, bir başka resimle değil de muayyen bir resimle yükümlü tutup da onlara bunu vacip kılmış ve onun dışındakilere yasak getirmiş değildir. Dolayısıyla bu (mushaf imlasına bağlı kalmak) vücûb ifade etmez. Şayet vacip olsaydı bunun vücûbu nakille ve tevkifen gerçekleşirdi. Öte yandan Kur'an'ın imla ve hattının, özel bir tarz/vech ve belirli bir şeklin ötesinde olmayacağına dair veya bu manaya gelecek ne bir Kur'an nassı vardır -ki böyle bir şey olsaydı onun dışına çıkılması söz konusu olmazdı-, ne sünnet nassında böyle bir şeyi vacip kılan ve o yönde delâlet taşıyan bir şey bulunmaktadır, ne de bu, ümmetin üzerinde icma ettiği ve şer'î delillerin delâlet ettiği şeylerdendir. Aksine sünnet, mushafın, katibin kolayına gelen bir imla/resim ile yazılmasına delâlet etmiştir. Çünkü Peygamber (sas.) mushafın az önce beyan ettiğimiz şekilde resm ve ispat edilmesini emretmemiş, hiç kimseyi belirli bir hat ve muayyen bir resimle yükümlü tutmamış, böyle bir talepte bulunmamıştır. Bu yüzden Peygamberimizden (sas.) bu doğrultuda tek bir harf bile kaydedilmemiştir. Bu sebeptendir ki mushafın imlaları farklılık arz etmiştir. Mushaf yazarlarından bazıları lafzın mahrecine/fonetiğine uygun biçimde yazıyor, kimi (bazı harfleri) hafzediyor, kimi kelimeye, sözün akışına, telaffuzuna kıyasen daha uygun gördüğü harflerden ilavede bu-

<sup>24</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 315.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 315.

lunma yoluna gidiyordu. Bu kimselerin bunda bir sakınca görmemesinin sebebi, mushaf imlasının istilâhî olduğunu bilmeleri ve bunun böyle olduğunun insanlara kapalı olmamasıdır. Bizzat bu sebeptir ki mushafın Kûfî ve kadim/ilk hat ile yazılması mümkün olmuş, hattat eski hat ve imla doğrultusunda yazma imkânı bulabilmiş, yeni imla ve hat ile de yazabilmiş, bunları karma kullanma yoluna da gidebilmiştir. Mushaf- ların ve Kur'an harflerinin pek çoğunun hattının muhtelif ve farklı surette olduğu, insanların tamamının bu farklılığı onayladıkları, onlardan hiç birinin kendisinin esas aldığı resme ve şekle muhalif yazımı reddetmedikleri, aksine herkesin âdeti üzere, alışkanlığı doğrultusunda ve kolayına geldiği şekilde yazmasına cevaz verdikleri ve bunda bir sıkıntı ve beis bulunmadığını düşündükleri bilindiğinde, şu da bilinir ki (mushaf imlasında) insanlar muayyen ve belli bir şey/imla ile yükümlü tutulmamışlardır. Oysa kıraat ve edâ noktasında bir yükümlülük getirilmiştir. Bunun sebebi şudur: Yazılar/hatlar işaret, akit ve semboller kabilinden birtakım âlâmet ve resimlerden ibarettir... Resim/imla kelimeyi, onun nasıl telaffuz edileceğini gösterdiğinde bunun sahihliği zorunlu olur, katip hangi surette ve hangi yolla yazarsa yazsın doğru yapmış sayılır.”<sup>26</sup>

Resm-i Osmânî'nin bağlayıcı olup olmamasıyla ilgili olarak İbn Haldûn'un gözden kaçırdığı bir husus vardır ki o da mushaf imlasının kıraat farklılıkları açısından taşıdığı değerdir. Bilindiği üzere gelenekte kıraat hareketi, belli şartlarla kayıt altına alınmıştır ve bu şartlardan biri de “mushaf imlasına uygunluk”tur. Nitekim bu şarta bağlı olarak Osman Mushafları'nın imlasına uymayan kıraatler, terk edilmiş ve “şâz kıraat” hanesine kaydedilmiştir. Dolayısıyla gelenekte mushaf imlasının bağlayıcı olduğu yönündeki mülâhazaların merkezinde, mushaf imlasının kıraat farklılıkları açısından taşıdığı bu önem yer almaktadır. Oysa İbn Haldûn bu gerçeği tamamen göz ardı etmiş ve meseleyi sadece tâbiûn neslinin sahabeye hürmetiyle izaha kalkışmıştır. Oysa tâbiûn neslinin mushaf imlasına bağlı kalma yönündeki isteğinin ardında, onların sahabeye duydukları hayranlık ve saygının ötesinde mushaf imlasının makbul kıraatlerin tespiti açısından taşıdığı önem yatmaktadır.

<sup>26</sup> Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Isâm el-Kudât, Ammân 1422/2001, II, 547-549.

#### IV. Mushaf İmlasının Kıraat İlmindeki Yeri ve Konuyla İlgili Ana Müellefât Nedir? Bu Müellefât Nasıl Oluşmuştur?

İbn Haldûn mushaf imlası konusunun kıraat ilmindeki yeri ve konuyla ilgili ana müellefâta da kısaca değinmiş, bu noktada kayda değer hususlara işaret etmiştir. İbn Haldûn öncelikle “Kur’an harflerinin mushaftaki durumlarını/konumlarını ve yazım şekillerini” konu edindiğini belirttiği “fennu’r-resm/imla sanatı”nın “kıraat ilmi/fennu’l-kırâat” kapsamında değerlendirilen bir konu olduğuna işaret etmiştir.<sup>27</sup> İbn Haldûn’un mushaf imlasının kıraat ilmi kapsamında yer alan bir konu olduğunu söylemesi, kanaatimce günümüz kıraat telakkisi açısından önemli bir hatırlatmayı içermektedir. Çünkü özellikle ülkemizde kıraat ilmi dendiğinde akla sadece kıraat imamları arasındaki farklılıklar gelmekte, mushaf imlası, vakf ve ibtida gibi kıraat alanına giren sair konular ihmal edilmektedir. Kıraat İhtisas Kurslarında anılan disiplinlerle ilgili herhangi bir dersin olmaması da böyle bir anlayışın hâkim olduğunun göstergesidir. Oysa kıraat alanındaki yetkinlik, anılan konularda da yetkin olmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim *Cuhdu’l-Mukıll* müellifi Saçaklızâde (ö. 1150/1738) “Tecvid alanında yetkinlik şu üç branşta bilgi birikimine sahip olmaya bağlıdır ki bunlar kıraat bilgisi, mushaf imlasına dair bilgi, vakf ve ibtidâ bilgisi” diyerek bu hususa işaret etmiştir.<sup>28</sup> İşte İbn Haldûn’un, “fennu’r-resm”in “fennu’l-kırâat”e dâhil olduğu yönündeki sözleri böyle bir hatırlatmayı tazammun etmesi bakımından oldukça kayda değerdir.

Mushaf imlasıyla ilgili müellefât hakkındaki değerlendirmelerine ise İbn Haldûn, mushaf imlasının özel oluşunun altını çizerek başlar ve şöyle der:

“Mushafta imla bakımından hatt-ı kıyâsî itibarıyla maruf olan yazımın dışına çıkan pek çok kelime bulunmaktadır. Nitekim بآيد (bi-eydin) kelimesinin ‘yâ’, لاأذبحنه (le- ezbehannehû) ve لاأوضعوا (le-evdaû) kelimelerinin ‘elif’, جزاؤ (cezâu) kelimesinin ‘vâv’ ziyadesiyle yazılması, ‘elif’in kimi yerde hazfedilip kimi yerde yazıda bırakılması, aslı ‘hâ’ şeklinde yuvarlak olduğu halde (dişilik bildiren) ‘tâ’ların kimi yerde uzun/açık yazılması gibi hususlar böyledir.”<sup>29</sup>

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 362.

<sup>28</sup> Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar’aşî, *Cuhdu’l-Mukıll*, nşr. Sâlim Kaddûrî Hamed, Ürdün 1429/2008, s. 110.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 362-363.

İşte mushaf yazısında, Arapça imlanın kurallarına muhalif bu tarz yazımların olması, bu gibi yerlerin tespitini gerekli kılmış, buna bağlı olarak da âlimler eserlerinde bu türden farklılıklara yer vermişlerdir. Konuyla ilgili müellefât hakkında ise İbn Haldûn şöyle demektedir:

“Mağrib’de Ebû Amr ed-Dâni kendisinden önceki eserlerde geçen bu yöndeki bilgileri müstakil eserler dâhilinde bir araya getirmiştir ki onun bu eserlerinden en meşhur olanı *Kitâbu’l-Mukni*’dir. Konuya ilgi duyanlar bu eseri esas almışlar ve mushaf imlası noktasında onu dayanak kabul etmişlerdir. Ebû’l-Kâsım eş-Şâtübî meşhur kasidesinde<sup>30</sup> Dâni’nin anılan eserini nazma dökmüş, (bilahare) insanlar bu eseri ezberlemeye ayrı bir önem atfetmişlerdir. Dâni’den sonraki dönemde, onun değinmediği bazı kelimelerin imlası noktasındaki fikir ayrılıkları artmıştır. Dâni’nin talebesi olan Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh konuya dair kaleme aldığı eserlerinde,<sup>31</sup> ihtilafa konu olan yazımları ele almıştır. Ebû Dâvûd’dan sonra da yine bazı imlalar/yazımlar ihtilafa konu olmuştur. Mağrib’in müteahhir âlimlerinden el-Harrâz, mushaf imlasına dair kaleme aldığı manzum eserinde<sup>32</sup> imla ile ilgili olarak Dâni’nin *el-Mukni*’inde geçmeyen bazı hususlara değinmiş ve bu hususlarla ilgili bilgileri kaynaklarına isnat ederek nakletmiştir. Harrâz’ın bu eseri Mağrib’de öyle bir şöret elde etmiştir ki insanlar mushaf imlası konusunda himmetlerini sadece bu manzumeyi ezberlemeye hasreder hale gelmişler ve buna bağlı olarak da Dâni, İbn Necâh ve Şâtübî’nin eserlerine ilgi atfetmez olmuşlardır.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> *Akiletu Etrâbi’l-Kasâid fî Esnâ’l-Makasid* adındaki bu eser *Kasidetü’r-Râiyye* ismiyle de bilinmektedir. Şâtübî’nin yedi kıraate dair kaleme aldığı *Hırzû’l-Emâni* isimli meşhur kasidesinden ayırmak amacıyla *Şâtubiyye-i Suğrâ* ismiyle de anılır.

<sup>31</sup> İbn Necâh, önce, *et-Tebyîn li-Hicâi Mushafi Emûri’l-Mu’minîn Osmân b. Affân* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserde imlanın yanısıra usul, kıraat, tefsir, ahkâm, vakf ve ibtida, nâsih-mensûh, müşkil ve garib lafızlar gibi muhtelif konulardaki açıklamalara da yer vermiştir. Kendisine *et-Tebyîn*’de geçen bu türden bilgileri dışarıda tutan ve yalnızca mushaf imlasıyla ilgili hususları içeren bir eser kaleme alması yönünde gelen talepler üzerine de *Muhtasaru’t-Tebyîn*’i kaleme almıştır.

<sup>32</sup> Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. İbrahim eş-Şerîsî el-Harrâz olan bu zatın eserinin adı *Mevridu’z-Zam’ân fî Resmi’l-Kur’ân*’dır.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 363.

Görüldüğü üzere müellefât hakkındaki bu değerlendirmelerinde İbn Haldûn, hem alanın temel eserlerinin neler olduğu hakkında bilgiler vermiş, hem de bu eserleri kaleme almaya sevk eden sebebe işaret etmiştir. Onun tespitlerine göre Dâni sonrasında mushaf imlasıyla ilgili eserlerin kaleme alınmasına ihtiyaç duyulmasının sebebi, bazı kelimelerin yazımı noktasında yeni ihtilafların ortaya çıkması ve Dâni'nin eserinin bu noktalarda yetersiz kalmasıdır. İbn Necâh bu eksikliği gidermeye çalışsa da tam muvaffak olamamış, bu şeref Harrâz'a (ö. 718/1318) nasip olmuştur. Dolayısıyla alanla ilgili en kapsamlı çalışma Harrâz'ın eseridir. İhtiyaca cevap vermesi hasebiyle de insanlar zamanla diğer eserlere ilgi atfetmez hale gelmişlerdir.

### Sonuç

(1) İbn Haldûn mushafta özel bir imla ile yazılan kelimelerin imla hususiyetlerinin neden ve niçinlerinden bahseden cüz'î/spesifik izah ve açıklamalara gitmemiş, mushaf imlasını farklı kılan ana sebebin tespitine çalışmıştır.

(2) İbn Haldûn mushafta, kıyâsi imla açısından maruf olmayan yazımların sebebini izah sadedinde Osman Mushafları'nın istinsah edildiği dönemde Arap yazısının hangi durumda ve seviyede olduğuna atfı nazarda bulunmuş, bu çerçevede ilk olarak Arap yazısının kaynağı üzerinde durmuş ve şöyle bir telakkiyi benimsemiştir: Arap yazısının kaynağı "müsned" adıyla anılan Himyer yazısı olup Lahmiler (Âl-i Münzir) zamanında Himyer'den Hîre'ye, oradan da Tâif ve Mekke'ye intikal etmiştir.

(3) İbn Haldûn'a göre yazı medeni bir olgu olduğundan, Himyerlilerden alan Mudar'ın elinde gelişim sergileyememiştir. Çünkü Mudar bedevi bir toplumdur. İslami dönemde de Arapların bedevi hayat tarzları devam ettiğinden yazıda belirgin bir gelişme gözlenememiştir. Bu yüzden Arap yazısı İslam'ın ilk yıllarında istenen düzeyde değildir, hatta orta düzeyde bir gelişmişlik bile yakalayamamıştır. Dolayısıyla bu oturmamışlık mushaf imlasına da yansımış ve aynı özellikteki kelimelerin yazımında görülen farklılıklar, yazı-okuyuş örtüşmesinin dışına çıkan hususlar hep bundan kaynaklanmıştır.

(4) İbn Haldûn mushaf imlasında görülen farklılıkları, sadece Arap yazısının o dönem itibariyle yetersiz oluşuyla izah etmiş, bu iddiasını temellendirmede de yalnızca şu argümana dayanmıştır: "Araplar bedevi idi, yazıdan anlamazlardı." İbn Haldûn'un mushaf imlasını bu şekilde tek bir sebeple izaha kalkması indirgemeci bir tavrın ifadesi olarak değerlendirilebilir.

(5) İbn Haldûn'un mushaf imlasına yönelik açıklamalarında görülen bir diğer olumsuzluk da kimi zaman genellemeci bir yaklaşım içine girmiş olmasıdır. Zira o, değerlendirmelerinde, göçebe hayat süren bedevî Arapları merkeze almış, bu çerçevede elde ettiği bulguları yerleşik hayat sürenlere teşmil etmiştir. Mushafların istinsahını gerçekleştiren şehirli-Mekkeli sahabeyi yazıdan anlamayan bedevi-köylü kimseler gibi takdim etmiş, istinsah faaliyetinin Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) gibi "yazısı en iyi sahâbi" nezaretindeki bir heyet tarafından gerçekleştirilmiş olduğu ve bu ameliyenin beş yıl gibi uzun bir sürede tamamlandığı hakikatini görmezden gelmiştir.

(6) İbn Haldûn mushaf imlasının eksikle muallel olmasının sahabe için bir nakisa oluşturmayacağını söylemiş, bunu söylerken de şu argümanı esas almıştır: Yazı sahabe için bir kemal/mükemmellik ölçüsü değildir. Dolayısıyla mushaf imlasında görülen eksiklikler onların dinî kemallerine bir noksanlık getirmez. Çünkü buradaki kemallik genel değil izafi bir anlam taşır. Yani yazı noktasında eksiklik, insanın ne diniyle ne de kişiliğiyle ilgili olmayıp, sadece medeni bakımdan gelişmişlik düzeyini gösterir.

(7) Bu anlayışına bağlı olarak İbn Haldûn, mushaf imlasındaki farklılıkların her birinin bir tevcihinin ve yorumunun bulunduğu şeklindeki değerlendirmeleri, sahabeyi yazı noktasındaki eksikliklerden aklamaya yönelik izahlar olarak görmüş, bu yönüyle de kabul edilebilir bulmamıştır.

(8) İbn Haldûn'un kabul edilemez gördüğü bir diğer husus da mushaf imlasındaki farklılıkların tevcih ve tevilini içeren açıklamalardır. Ona göre bu tarz yorumlar hiçbir temele dayanmaz ve tamamen keyfi mülahazaları içerir. Görünen o ki İbn Haldûn'un bu şekilde keyfilikle tavsif ettiği izahlar, mushaf imlasını irfani gözle okuyan ve mushaf imlasına has yazımların arkasında batınî anlamlar arayan anlayışın ürünü olan izahlardır. İbn Haldûn'un bu tür izahları "hiçbir temele dayanmayan ve tamamen keyfi mülahazaları içeren açıklamalar" olarak tavsifi yerinde iken, mushaf imlasıyla ilgili izahları sadece irfanî izahlardan ibaretmiş gibi göstermesi ve sair izahlara değinmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

(9) İbn Haldûn'a göre mushaf imlası tamamen dönemin imla düzeyinin bir sonucudur, dolayısıyla da bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Tâbiûn neslinin bu imlayı aynen devam ettirmesinin sebebi, onların sahabeye karşı duyduğu saygı ve hürmetten başka bir şey değildir. Bu değerlendirmelerinde İbn Haldûn, gelenekte mushaf imlasının bağlayıcı kabul edilmesinin ardında esas itibarıyla



onun kıraat farklılıkları açısından taşıdığı önemin yer aldığı gerçeğini dikkatle uzak tutmuş gözükmektedir.

(10) İbn Haldûn mushaf imlası konusunun kıraat ilmindeki yerine ve konuyla ilgili ana müellefâta da kısaca değinmiş, bu noktada kayda değer hususlara işaret etmiştir.

### Kaynakça

- Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şedâdi, yy. 2005.
- Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, yy., 1400/1980.
- Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1993.
- Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Isâm el-Kudât, Ammân 1422/2001.
- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sınâati'l-İnşâ*, nşr. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut 1407/1987.
- Hüseyin Algül, "Himyeriler", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakar, Kahire 1393/1973.
- İbnü'n-Nedîm Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramadân, Beyrut 1415/1994.
- Mahmûd Mâhir Hamâde, *el-Kitâbü'l-Arabî Mahtûtan ve Matbûan: Târihuhû ve Tatavvuruhû hattâ Matlai'l-Karni'l-İsrîn*, Riyad 1404/1984.
- Muhammed Huseyn Ebû'l-Fütûh, *İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, Beyrut 1992.
- Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar (Benî Mudar)", *DİA*, XXX, İstanbul 2005.
- Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1957.
- Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'âşi, *Cuhdu'l-Mukîll*, nşr. Sâlim Kaddûri Hamed, Ürdün 1429/2008.
- Sati' Husarî Ebû Haldûn, *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn*, Mısır 1953
- Salâhuddîn Müneccid, *Dirâsât fî Târihi'l-Hatti'l-Arabî Munzü Bidâyetihi ilâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1972.
- Seyyid Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, nşr. Muhammed Behcet Eserî, Beyrut, ty.
- Subhî Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhı'l-Luğa*, Beyrut 1989.
- Süheyle Yâsîn Cubûrî, *Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Tatavvuruhû hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî*, Bağdad 1977.
- Yahyâ Vehîb Cubûrî, *el-Hat ve'l-Kitâbe fi'l-Hadâratı'l-Arabiyye*, Beyrut 1994.

# Sünnî-Şiî Tezleri Arasında Bir

## Kur'an Tarihi Okuması

-“Şehristânî Örneği”- \*

Ömer DİNÇ\*\*

**Öz:** Bu çalışma, ismi genellikle kelim özellikle de mezhepler tarihi alanında öne çıkmakla birlikte Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr başlıklı eseriyle tefsir alanında da adından söz ettirmeyi başarmış olan Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Mefâtihu'l-Furkân başlıklı tefsir mukaddimesinin “Zikru Keyfiyeti Cem'i'l-Kurân” alt başlığında yer alan bilgilerden hareketle onun Kur'an tarihine ilişkin değerlendirmelerinin tespitini ve bu değerlendirmelerin ne gibi bir Kur'an tarihi tasavvuruna işaret ettiğini ele almayı amaçlamaktadır. Şehristânî'nin Kur'an tarihi bağlamında zikrettiği görüşlerin bir taraftan klasik Sünnî Kur'an tarihi tasavvuru ile örtüşürken, diğer taraftan bu tasavvurdan ayrıştığı, dahası kimi yönlerden şiî tasavvurla paralellik arzettiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle Şehristânî'nin Kur'an tarihi telakkisi Sünnî-Şiî telakkileri arasında salınmaktadır. Nitekim Şehristânî, bu yöndeki görüşlerini, bir taraftan klasik sünnî kaynaklarda yer alan bilgilerle temellendirmeye çalışırken, diğer taraftan şiî telakkilere de yaslanmaktadır. Özellikle Kur'an'dan Ehl-i Beyt'e dair ayetlerin çıkarıldığı, Kur'an'ın mushaf haline getirilmesinde genelde Ehl-i Beyt'e özelde ise Hz. Ali'ye (ra.) haksızlık yapıldığı, Kur'an'ın asıl nüshasının Ehl-i Beyt'in elinde olduğu, Kur'an'ın tahrif, tebdil ve tağyirden Ehl-i Beyt sayesinde korunabildiği şeklindeki açıklamalarını şiî telakkilere yaslanmasına örnek verilebilir. Şehristânî'nin Kur'an tarihi tasavvurundaki bu senkretik yapının net bir biçimde ortaya konabilmesi için çalışmada Kur'an tarihinin ana başlıkları altında önce Şehristânî'nin sünnî telakki ile örtüşen değerlendirmeleri verilmiş, akabinde de şiî telakki paralelindeki açıklamalarının serdine geçilmiş, bu telakkilerin aktarımında deskriptif/tasvîrî bir anlatım benimsenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, Kur'an'ın Cem'i, Şi'a, Ehl-i Beyt, Mushaf, Tebdil, Tağyir.

---

\* Bu çalışma II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde “Şehristânî'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları” Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma” başlığı altında sunulan bildirinin bazı ekleme ve çıkarmalarla gözden geçirilerek birtakım değişiklikler yapılmış şeklidir.

\*\* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

### A History of Quran Reading Between Sunni-Shia Theses: Shehristani Sample

**Abstract:** This study aims to determine the evaluations of Shehristani, who is prominent kalam and history of sects and also in tafseer by his work Mefatihul Esrar ve Mesabihul Ebrar, on History of Quran and to handle what kind of thought of history of Quran these evaluations point out with reference to information in “the collection of Qur’an” which is a subtitle in his tafseer introduction (Mefatihul Furkân). It is seen that Shehristani’s views on history of Quran coincide with classical Sunni history of Quran views. On the other hand, it differentiates from this thought. His views also show parallelism with Shiite thought. In other words, it is believed that Shehristani’s thought of history of Quran is among Sunni-Shiite understanding. Thus, while Shehristani tries to base his views on this subject with the information in classical Sunni sources, he also rest the Shiite views. Some examples of Shiite thoughts are; taking out some verses relating with Ehli Beyt from Quran, injustice against Ehli Beyt and Ali during the collection of Quran into the book, having Ehli Beyt the original copy of Quran, and Quran saved by Ehli Beyt from alteration. In this study, firstly evaluations of Shehristani parallel with Sunni thought, then parallel with Shiite thought has been given under the main titles of history of Quran in order to present clearly the syncretic structure of Shehristani’s history of Quran view. A descriptive method has been adopted in reporting these thoughts.

**Keywords:** Shehristani, the collection of Qur’an, Shia, Ahl al-bayt, Mashaf, Tabdil (Change), Tahrif (Alteration).

**İktibas / Citation:** Ömer Dinç, “Sünnî-Şiî Tezleri Arasında Bir Kur’an Tarihi Okuması, “Şehristânî Örneği”, Usûl, 22 (2014/2), 25 - 42.

### I. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Döneminde Yürütülen Kur’an’ı Derleme Faaliyeti

Şehristânî<sup>1</sup>, Kur’an tarihiyle alakalı bölüme başlarken, öncelikle klasik ulûmü’l-Kur’an kitaplarında Yemame savaşıyla ilgili olarak aktarılan bilgilere

---

<sup>1</sup> Şehristânî’nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî’nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri için Bkz. Muhammed Tanci “Şehristânî”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, 393-396; Ömer Faruk Harman, “Şehristânî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 467-468; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu’l-Feth Şehristânî, “Milel ve Nihal” Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Notlarla Yayına Hazırlayan: Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2005, s. 15-35, Aygün Akyol, *Şehristânî’nin Filozoflarla Mücadelesi, Musâraatu’l-Felâsife’ye Göre, Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri*, Araştır-

değinkenmektedir. Bu bilgilere göre Yemâme savaşında çok sayıda Kur'an hâfızının şehit düşmesi üzerine Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ın toplanması emrini vermiştir. Bu emir neticesinde Zeyd b. Sâbit deri parçaları, kürek kemikleri ve hurma dallarında bulunan Kur'an parçalarını ve sahabilerin ezberindekileri bir araya getirmek suretiyle Kur'an'ın istinsahını gerçekleştirmiştir.<sup>2</sup> Şehristânî, Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an parçalarının bir araya getirildiği, Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasının ise Hz. Ömer zamanında gerçekleştiği yönündeki bilgilere de yer vermektedir.<sup>3</sup> Buna göre Hz. Ömer zamanında iki kapak arasına alınan Kur'an nüshası vefatına kadar Hz. Ömer'in yanında kalmış, vefatından sonra kızı Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.<sup>4</sup>

Şehristânî klasik Sünnî Kur'an tarihi algısıyla örtüşen bu değerlendirmelerini aktarmasının ardından Şîî telakkilere muvafık açıklamalarda bulunur. Bilindiği üzere şîî telakkiye göre Kur'an'ı cem eden ve iki kapak arasına alan ilk kişi Hz. Ali olup, o bu faaliyeti Hz. Peygamber'in emriyle gerçekleştirmiştir.<sup>5</sup> Dahası Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (sav) vefat etmesine rağmen bu işten

---

ma Yayınları, Ankara 2011, s. 15-23; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mirâs-ı Mektûb, Tahran 2008, (Naşirin mukaddimesi) I, s. 16-27; Mustafa Öztürk, "The different stances of al-Shahrestânî -a study of the sectarian identity of Abû l-Fatḥ al-Shahrestânî in relation to his Qur'ânic commentary, Mafâtiḥ al-asrâr-" *İlahiyat Studies: A Journal On Islamic and Religious Studies*, Volume: 1 Number: 2, Summer/Fall 2010, s. 196-201.

<sup>2</sup> eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, I, 9. Ayrıca bu bilgiler için bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Daru's-Selâm, Riyâd 1997, "Kitab-ü Fezâil'l-Kurân" Bab: 3 Hadis No: 4986; Celâleddin Abdrrrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, I, 116; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2004, I, 229-230.

<sup>3</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, I, 9. Şehristânî'nin verdiği bu bilgiye benzer veriler aynı zamanda İbn Ebî Dâvûd'un, *Kitâbü'l-Mesâhif*, isimli eserinde de geçmektedir. Bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 17.

<sup>4</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, I, 9; Ayrıca bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-Mesâhif*, s. 16.

<sup>5</sup> Bkz. Ateş, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı", s. 152-155.

geri kalmamış, Hz. Peygamber'in defnedilmesinin ardından evine kapanarak Kur'an'ın cem etmeye çalışmıştır. Kur'an'ın toplanmasını tamamlayana kadar başka işlerle uğraşmayacağına yemin eden Hz. Ali, Kur'an'da herhangi bir tahrife, tebdile, ziyade ve noksanlaştırmaya gitmeksizin cemetme işini başarıyla tamamlamıştır.<sup>6</sup> Şehristânî'ye göre bu gerçek ortada iken Hz. Ebû Bekir döneminde yürütülen cem faaliyetinde Hz. Ali'ye aktif görev verilmemiş olması kabul edilebilir gibi değildir. Zira Hz. Ali Hz. Peygamber'in emriyle Kur'an'ı ilk cem eden kişi olmasının da ötesinde Hz. Peygamber'e (sav) en yakın kişidir. Dolayısıyla bu vasıflarıyla öne çıkan Hz. Ali'ye Kur'an'ın cemi faaliyetinde bir görev verilmemiş olması anlaşılabilir bir durum olarak görünmemektedir.<sup>7</sup>

Bu bağlamda Şehristânî, Hz. Ali'nin derlediği bu mushaftan (Ali Mushafı) bahseder ve ilgili rivayetlerin zikrine geçer. Bu çerçevede yer verdiği bir rivayete göre Muhammed b. Sîrîn Ali Mushafı hakkında şöyle dermiş: "*Ali'nin gerçekleştirdiği bu telif ah bir elimize geçmiş olsa, onda (Kur'an'la ilgili olarak) pek çok bilgiye ulaşma imkânı buluruz.*"<sup>8</sup> Bir başka rivayete göre ise Hz. Ali Kur'an'ın cemini tamamladıktan sonra, oğlu Kanber ile birlikte bir deve yükü kadarlık bir malzemeyi içeren bu mushafı alır mescide (Mescid-i Nebevî) getirir ve orada bulunanlara sunar ve şöyle der: "İşte Allah'ın kitabı Hz. Muhammed'e (sav) indirdiği şekliyle budur, ben onu iki kapak arasında topladım." Bunun üzerine orada bulunanlar: "Mushaf'ını al götür senin olsun! Bizim ona ihtiyacımız yok" derler. Hz. Ali onlara şöyle cevap verir: "Allah'a yemin olsun ki sizler bu andan itibaren bir daha bu mushafı asla göremeyeceksiniz. Zira ben Kur'an'ı topladığımı size haber vermekle yükümlüydüm (görevimi yaptım)." Bu yaşananların ardından Hz. Ali "Ey Rabbim! Kavmim bu Kur'an'ı terketiler"<sup>9</sup> ayetini okuyarak evinin yolunu tutar. Şehristani Hz. Ali'nin bu tavrını Hz. Hârûn'un tavrına benzeter. Zira nasıl ki Hârûn (as),

<sup>6</sup> Şehristânî, I, a.y.

<sup>7</sup> Şehristânî, a.g.e, I, 13.

<sup>8</sup> Şehristânî, a.g.e, I, 13. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, I, s. 117.

<sup>9</sup> Furkân, 25/30.

kendilerine delil getirdikten sonra Mûsâ'nın (as) kavmini terk etmiş ise Hz. Ali de mescitte bulunan cemaati aynı şekilde kendi hallerine terk etmiştir.<sup>10</sup>

Bu bağlamda Şehristânî Kur'an'ın toplanması işleminde ehl-i beyt'in üstlendiği göreve işaret eder. Şehristânî'ye göre Kur'an'ı cem etme işini üstlenenler, ortaya çıkacak herhangi bir problemlili durumda, ehl-i beyt'e müracaat etmeksizin problemlerini çözemezlerdi.<sup>11</sup> Haddizatında Kur'an'ın toplanması görevini üstlenenler, Kur'an'ın, ehl-i beyt'e has bir hitap olduğunun da farkında idiler. Keza onlar Hz. Peygamber'in "Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'an ve aşiretim" hadisi ile "Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'an ve ehl-i beytim; o ikisine tutunursanız asla dalalete sürüklenmezsiniz, zira bu iki kaynak asla birbirleriyle çelişmezler" şeklindeki hadislerinde de geçtiği üzere ehl-i beyt'in İslam'ın iki temel yapıtaşından biri olduğu hususunda müttefiktiler.<sup>12</sup>

Şehristânî'ye göre "Hiç şüphe yok ki, Kur'an'ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız"<sup>13</sup> ayetinde altı çizilen koruma ehl-i beyt aracılığıyla gerçekleşen bir korumadır.<sup>14</sup> Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'an ile ehl-i beyt'in birbirinden ayrılması ve ayrı değerlendirilmesi asla söz konusu olamaz. Zira "Biz, bu Kur'an'ın ayetlerini peş peşe onlara ulaştırdık."<sup>15</sup> âyetinin de delalet ettiği üzere ehl-i beyt'in zihninde ayetlerin birbiri ardına gelmesi Kur'an'ın ehl-i beyt'le bir bütünlük arz ettiğine ve "Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir."<sup>16</sup> âyetinin delaletiyle de dinin bu iki yapı taşının -Kur'an ve ehl-i beyt- beraberliğinin asla bir ihtilafa konu olamayacağına işaret etmektedir. Şehristânî bu şekilde Kur'an'ın ehl-i beyt kanalıyla korunmuşluğunu söylerken korunan bu Kur'an'ın mevcut Kur'an değil, ehl-i beyt'in elinde olan

<sup>10</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 14.

<sup>11</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 14.

<sup>12</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 14.

<sup>13</sup> Hicr, 15/9.

<sup>14</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 14. Ehl-i Beyt ile Kur'an ilişkisinin boyutları için bkz. Ateş, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı" s. 150, 159 vd.

<sup>15</sup> Kasas, 28/51.

<sup>16</sup> Kıyâme, 75/17.

gizli-asli Kur'an olduğunu söylemektedir. Nitekim "Hayır o şerefli bir Kur'an'dır. Levh-i Mahfuz'dadır."<sup>17</sup> âyeti de Şehristânî'ye göre bu yönde bir delalete sahiptir.<sup>18</sup> Hâl böyle olmakla birlikte Şehristânî'ye göre Allah'ın Kur'an'ın hatalı bir halde kalmasına göz yumması ve onun tashihini kullarına havale etmesi imkansızdır. Nitekim "Allah'ın İkrâm olunmuş kulları vardır ki onlar Allah'ın sözünün önüne geçmezler, hep O'nun emriyle hareket ederler."<sup>19</sup> âyetinde ehl-i beyt'in önemine vurgu yapılmaktadır.<sup>20</sup> Şehristânî'ye göre Kur'an'ın korunması noktasında ehl-i beytin durumu, Tevrat'ın korunmasında rol oynayan Âl-i Hârûn'un durumuna benzer. Zira Allah nasıl ki Tevrat'ın levhalara yazılı bulunan özel nüshasını Harun evladından özel kimselerin eline vermiş ve onlar aracılığıyla korunmasını sağlamış ise, Kur'an'ın asıl nüshasını de ehl-i beyt'in eline vermiş, böylece Kur'an'ı koruma yükümlülüğünü onlara yüklemiştir.<sup>21</sup>

## II. Hz. Osman Döneminde Kur'an'ın İstinsah Edilmesi

Hz. Osman döneminde Kur'an'ın istinsahı sürecini ele alan Şehristânî, klasik edebiyatta geçen ve Sünnî Kur'an tarihi telakkisine muvâzî şu genel bilgilerin aktarımında bulunur: Hz. Osman halifelik makamına geçtiği vakit, Iraklı ve Şamlı müslümanlar arasında Kur'an (metni) noktasında fikir ayrılığı meydana gelmiştir. Çünkü her grubun elinde diğer grubun nüshasından farklı Kur'an nüshaları bulunmaktadır ki bu durum tarafların birbirini tekfir etmesine kadar gitmiştir. Bu gelişmelere tanıklık eden Huzeyfe b. el-Yemân söz konusu ayrılığı Hz. Osman'a bildirmiş ve halifeden "Yahûdî ve Hristiyanların ihtilaf etmesi gibi Müslümanlar arasında da görüş ayrılıkları belirmeye başlamadan önce bu ümmetin durumuna bir çare bulmasını" istemiştir. Bunun üzerine Hz. Osman "Nüsha haline getirilen sahîfeyi bize gönder de ondan

---

<sup>17</sup> Bûrûc, 85/21.

<sup>18</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 15.

<sup>19</sup> Enbiyâ, 21/26,27

<sup>20</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 15.

<sup>21</sup> Şehristânî, *a.g.e*, a.y.

muhtelif nüshalar çıkaralım”<sup>22</sup> diyerek Hz. Hafsa'dan onun elindeki Kur'an sayfelerini istemiştir. Hz. Hafsa'nın anılan sayfeleri vermesinin ardından Hz. Osman Zeyd b. Sâbit ile Ebân b. Saîd'i –ki bunlar ilk cem faaliyetinde de yer almışlardır- yanına çağırılmış ve onlara Kur'an'ın toplanması talimatını vermiştir. Bu talimat üzerine onlar Kur'an'ı toplayıp, Hz. Ömer'in nüshası ile karşılaştırmışlar, yapılan karşılaştırma neticesinde her iki nüshanın da aynı olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>23</sup>

Bu çerçevede Şehristânî, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin dört kişilik bir komisyon tarafından yapıldığından bahseden meşhur rivayete de yer vermiştir. Bilindiği üzere bu rivayete göre Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez- Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'dan oluşan heyet, Hz. Osman'ın “Siz ve Zeyd b. Sâbit Kur'an'dan herhangi bir şeyin yazımı hakkında ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lehçesi üzere yazınız. Çünkü Kur'an Kureyşlilerin diliyle nâzil oldu.” şeklindeki<sup>24</sup> tavsiyesi doğrultusunda hareket etmiştir. İstinsah işleminin tamamlanmasının ardından Hz. Osman her bölgeye bir mushaf göndermiş, Hz. Hafsa'nın korumasındaki sayfeleri de ona iade etmiştir. Şehristânî Zeyd b. Sâbit'in sayfelerin/mushafların istinsahı esnasında Ahzâb sûresi 33/23 ayetini tespitite zorlandığı ve bu ayeti Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulduğu yönündeki nakillere de yer vermiştir.<sup>25</sup>

İstinsah edilen mushafların sahabenin icmâna nail olduğunu, istinsah faaliyetinde Hz. Osman'dan ziyade Zeyd b. Sâbit ve Saîd b. Âs'ın etkin rol üstlendiğini belirten Şehristânî, sünnî Kur'an tarihi telakkisini besleyen bu rivayetle-

<sup>22</sup> Rivâyetler bize, Hz. Osman'ın Hz. Ebû Bekir'in toplayıp da Hz. Ömer'e daha sonra Hz. Hafsa'ya intikal eden sayfeleri istediğini göstermektedir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, I, 117; el-Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'an*, 3.

<sup>23</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 9.

<sup>24</sup> Şehristânî tarafından aktarılan bu bilgiler hem Ulumu'l-Kur'an hem de hadis kitaplarında da yer alan bilgiler olması onun bu süreçler hakkında malumat sahibi olduğunun açık bir göstergesidir. Bu rivayetlerin geçtiği yerler için bkz. Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 3; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, I, 117.

<sup>25</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 10. Bu rivayetin geçtiği yer için bkz. Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 3.



rin aktarımının ardından şii Kur'an tarihi telakkisini besleyen nakil ve açıklamalara yer vermiştir. Onun aktardığına göre istinsah faaliyetinde Hz. Hafsa'nın elinde bulunan ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer tarafından derlenmiş olan sahifeler esas alınmış, ancak yalnızca ehl-i beytin ulaşma imkânı bulduğu metinler dışarıda kalmıştır.<sup>26</sup> Görüldüğü üzere Şehristânî, her ne kadar klasik sünnî Kur'an tarihinin kabullerini ve bu kabulleri destekleyen rivayet ve görüşleri aktarmakla kalmamış, Şia'nın dile getirdiği ve Ehl-i Sünnet tarafından itibara alınmayan pek çok rivayete de yer vermiştir. Şehristânî her ne kadar bu noktadaki kanaatinin ne olduğunu açıkça belli etmese de, açıklamalarının satır aralarından Şii tezlere sıcak baktığını çıkarmak mümkündür.

Şehristânî, Kur'an'ın toplanması sürecine dair genel anlayışına ipucu olabilecek ve bu süreçle alakalı tartışmalı birçok hususu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit'in tespitinde zorlandığı Ahzâb 33/23 ayetiyle ilgili açıklamalarından hareketle kayıp ayetlerin olduğu yönündeki şii kabullere yol bulmaktadır. Nitekim Şehristânî "ilim ehlinden" olduğunu belirttiği kimselerden –ki muhtemelen ehli beyti kastediyor– şunu nakletmiştir: "Kim bilir ehl-i beyt'in faziletleriyle alakalı bu kabilden kaç âyeti kaybettiler? Zira (Ahzâb sûresindeki) söz konusu ayet, Allah yolunda canlarını feda edeceklerine dair Allah'a yemin etmiş dört zat hakkında nâzil olmuştur. Bunlardan Abdullah b. Hâris b. Abdulmuttalib, Hamza b. Abdulmuttalib, Ca'fer b. Ebî Tâlib, Allah yolunda can vermişlerdir. Nitekim Abdullah Bedir günü, Hamza Uhud günü, Ca'fer-i Tayyâr ise Mute'de şehit düşmüştür. (Ayette belirtildiği üzere) Allah yolunda can verme vaktinin gelmesini bekleyen ise Ali b. Ebî Tâlib'dir."<sup>27</sup> Görüldüğü üzere bu rivayet, anılan ayetin Hz. Ali'nin faziletine delalet etmekte olup istinsah faaliyetinde ayetin tespitinde sorun yaşanması da haddizatında Hz. Ali'nin faziletini örtbas etme operasyonunun bir sonucudur. Bilindiği üzere Şia'dan bir grup, gerek ehl-i beyt hakkında nazil olan gerekse Hz. Ali'nin hilafetini tasdik eden pek çok ayetin Kur'an'a alınmadığını iddia etmektedir-

---

<sup>26</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 11.

<sup>27</sup> Şehristânî, *a.g.e*, c. I, s. 10.

ler.<sup>28</sup> Anlaşılan o ki Şehristânî de bu kanaate sıcak bakmakta, en azından onları ret yoluna gitmemektedir.

Şehristânî Hz. Osman tarafından yürütülen istinsah faaliyetine ve bu çerçevede yürütülen bazı uygulamalara karşı çıkanların oluşunu da bu çerçevede kayda değer bulmuştur. Sözelimi Şehristânî'ye göre Ubey b. K'a'b'ın Hz. Osman'a muhalefet ettiğinden ve özel mushafını teslim etmeye yanaşmadığından bahseden rivayetler önemlidir. Keza o, Abdullah b. Mesûd'un Hz. Osman'a muhalefet ettiği, Hz. Osman'ın özel mushafları yaktığı süreçte mushaflarla ilgili icraatlarına karşı çıktığı yönündeki rivayetlere de yer vermiştir. Bilindiği üzere gerek Ubey b. K'a'b ve İbn Mesûd'un bu karşı çıkışları, gerekse anılan iki sahabinin özel mushafıyla ilgili açıklamalar Şia tarafından sıklıkla gündeme getirilmektedir. Zira Şia bu sahabîlerin mushaflarında bazı surelerin eksik ya da fazla oluşundan hareketle Kur'an'ın tahrif olduğuna ilişkin bazı iddiaları dile getirmekte bu durumu kendilerine dayanak yapmaktadırlar.<sup>29</sup> Şehristânî'nin de bu sahabîlerin mushaflarından ve Hz. Osman'a karşı tutumlarından bahsetmesi bu açıdan dikkat çekici görünmektedir. Hatta Şehristânî bu hususla alakalı oldukça ilginç rivayetlere de yer vermiştir. Bu rivayetlerden birine göre, Abdullah b. Mesud, Hz. Osman'ı belli bir süre "mushaf yakıcısı" diye anmıştır. Bu duruma sinirlenen Hz. Osman adamlarından birine İbn

<sup>28</sup> Musa Kazım Yılmaz, "Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 163; Sakıp Yıldız, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1982, S. 5, s. 50; Süleyman Ateş, "İmamiye Şia'sının Tefsir Anlayışı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1975, C. XX, s. 152, 153; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 190 vd. ; Tayyar Altıkulaç, "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, 2012, s. 8 vd. ; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Düşün Yay. İstanbul 2013, s. 295.

<sup>29</sup> Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Düşün Yay., İstanbul 2013, s. 237-241, 262.

Mesud'a haddini bildirmesini emretmiş, o da İbn Mes'ud'u döverek kaburgalarını kırmıştır. Hatta İbn Mes'ud'un ölümü de bu yüzdendir.<sup>30</sup>

Şehristânî'nin Abdullah b. Mesud'la alakalı aktarmış olduğu bu rivâyet dikkat çekicidir. Kur'an'ın derlenip çoğaltılması faaliyetinde Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit'e verdiği görev nedeniyle Abdullah b. Mesud'un üzüldüğü ve Hz. Osman'a karşı bir tavır aldığı kaynaklarda zikredilen bir husustur. Ancak Abdullah b. Mesud'un bu üzüntüsünün zaman içerisinde geçtiği ve söylemiş olduğu sözlerden dolayı pişmanlık duyduğu da ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın Abdullah b. Mesud'u dövdürmesine dair bir takım rivayetlerin ortaya atıldığı bazı kaynaklarda geçmektedir. Fakat bu meseleyle alakalı zikredilen rivayetlerin uydurma olduğu noktasında âlimlerin görüş birliği bulunmaktadır. Her ne kadar Şehristânî bu rivayete yer vermekle yetinmiş ve bu noktada ne düşündüğünü açıkça belirtmemiş olsa da, salt rivayeti nakletmiş olması bile, onun meseleye şii kabuller penceresinden bakılabileceği kanaatinde olduğuna delalet eder.<sup>31</sup>

### III. Şehristânî'nin Kur'an Tarihine Dair Temas Ettiği Sair Konular

#### A. Kur'an'dan Kaybolan Ayetler Meselesi

Şehristânî'nin Kur'an'ın mushaflaşma sürecine dair zikrettiği bu bilgilerin ardından, Kur'an'da var olup da sonradan Kur'an'a alınmayan ya da Kur'an'dan kaybolan ayetlerle alakalı daha önce rivayet ettiklerinin dışında

<sup>30</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 10.

<sup>31</sup> Bu konuyla alakalı daha fazla bilgi almak için Bknz. Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdu'l-Halîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne fî Nakdi Kelâmi'ş-Şiati'l-Kaderiyye*, Mektebet-ü İbn Teymiyye, Kahire 1989, VI, 253-254; Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım el-Mektebetu'l-İlmiyye*, Beyrut 1986, s. 63-65; M. M. el-A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Tercüme: Ömer Türker, Fatih Serenli, İz. Yay., İstanbul 2006, s. 247-250; Ö. Rıza Doğrul, *Büyük İslam Tarihi-Asr-ı Saadet*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978, V, 290-291; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 79.

başka rivayetler de nakletmektedir.<sup>32</sup> Şehristânî'nin aktardığı bu rivayetlerin çoğunun Şia kaynakları tarafından aktarıldığı görülmektedir.<sup>33</sup> Çünkü aktarılan bu rivayetler, Kur'an'ın tahrif edilmesiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir. Şia kaynaklarının aktardığı rivayetlerden belli başlılarına yer veren Şehristânî'nin aktarımına göre Ubey b. K'a'b, Zirr b. Hubeyş'e şöyle sorar: "Sizce Ahzâb suresinin ayet sayısı kaç?" Zirr "Yetmiş üç veya yetmiş iki âyet" diye cevap verir. Ubey b. K'a'b "Sadece bu kadar mı?" der; Zirr "Evet bu kadar" cevabını verir. Bunun üzerine Ubey b. K'ab "Allah'a yemin olsun ki, Ahzâb suresi Bakara suresine denkti ve 'Recm' âyeti de onda bulunmakta idi." der. Zirr, Ubey b. K'a'b'a "Ey Ebu'l-Münzir! Recm âyeti de nedir ki?" diye sorar; Ubey'in ise recm âyetinin "Evli kadın ve evli erkek zina yaptıklarında, ilahi bir ceza olarak onları mutlak surette recm edin! Allah Azîz'dir, Hakîmdir." şeklinde olduğunu belirtir. Buna ilave olarak Şehristânî, Saîd b. el-Müseyyeb'in Hz. Ömer'in uzun bir konuşma esnasında şunları dediğini de aktarır: "Recm âyetine bîgâne kalmayın! Şüphesiz ki recm âyeti (Allah tarafından) indirilmiş bir ayahtır ve biz bu ayeti "Evli kadın ve evli erkek zina yaptıklarında, ilahi bir ceza olarak onları mutlak surette recm edin! Allah azizdir, hakîmdir" şeklinde okumuştuk. Şayet 'Ömer Allah'ın kitabına ilavede bulundu' denmeyeceğini bilseydim, Kur'an'a onu bizzat kendi ellerimle yazardım."

Şehristânî'nin burada yer verdiği, recm ayeti olarak bilinen bu rivayetler, bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarılması tartışmasında gündeme geldiği gibi, özellikle tilaveti mensûh hükmü bâki olan ayetler arasında zikri geçen bir konu olarak da ele alınmaktadır. Ayrıca bu husus Şia'nın da dile getirdiği önemli bir konudur. Zira Şia'ya göre Kur'an'daki bazı ayet ve sûrelerin tilavet veya metninin nesh edilmesi Kur'an'ın tahrif edilmesiyle aynı anlama denk gelmektedir.<sup>34</sup> Bunun yanı sıra metin içinde bahsi geçen bu rivayetlerin Hz. Ömer tarafından rivayet edildiği bilgisi ulûmu'l-Kur'an kitaplarının çoğunluğunda yer almaktadır. Bazıları bu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını da

<sup>32</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 11.

<sup>33</sup> Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, s. 256-261. Bu hususla alakalı bkz. Yıldız, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", s. 51-52.

<sup>34</sup> Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, s. 261.

içeren rivayetleri esas almak suretiyle “recm” cezasının var olduğunu, uygulandığını ve recm ayeti olarak aktarılan bu ayetin metninin ise bir hikmete mebni olarak nesh edildiğini, hükmünün ise ibka edildiğini savunmuşlardır. Bazıları ise, aktarılan bu rivayetin sahih olmadığını, Kur’an konusunda oldukça hassas olan Hz. Ömer’in böyle bir söz söylemesinin tasavvur edilemeyeceğini ve bunun Şia’nın iddia ettiği gibi Kur’an’ın tahrif edildiği iddiasını kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Konuyla alakalı ortaya çıkan bu iki eğilim dikkate alınır, meselenin daha derin bir şekilde ele alınması gerektiği açıkça görülecektir.<sup>35</sup>

Şehristânî recm ayeti dışındaki bazı ayetlerin kaybolduğu yönündeki rivayetleri de zikretmektedir. “Münafıklar, haklarında, gönüllerindeki duygu ve düşünceleri haber verecek bir sûrenin inmesi noktasında sürekli bir çekince içerisindeyler.”<sup>36</sup> ayeti hakkında Atâ’nın İbn Abbas’tan şunları söylediğini nakletmektedir: “Bu (ayetin bulunduğu) sûrede, münafıklardan yetmiş kişinin kimler oldukları, onların ve babalarının isimlerinin zikri geçmekte idi. Ancak daha sonra evlatlarının gönlünü almak amacıyla söz konusu ayetler bu sûreden çıkarılmıştır. Yine bu sûrede şöyle bir âyet bulunmakta idi: “(Ey Peygamber hanımları) evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve sünneti zikredin.”<sup>37</sup>

Şurası belirtilmelidir ki aktarılan bu rivayetin klasik sünni kaynaklarda yer almadığı görülmektedir. Ayrıca ayetin muhtevası ve Şehristânî’nin de ehl-i beyt’e olan ilgisi göz önüne alındığında aktarılan rivayetin, Şia kaynaklı olduğu hissi uyanmaktadır. Ayrıca Şehristânî’nin tefsirini tahkik edip yayına hazırlayan naşirin de bu rivayetin kaynağını Şia kaynaklı bir müelliften zikretmesi,

<sup>35</sup> Bu meseleyle alakalı daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579-581, Ahmet Gürkan, *Kur’an’ın Nasih ve Mensuh Âyetleri*, Elif Matbaası, Ankara 1980, s. 16-20; Talip Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 71-86; Şaban Karataş, *Şi’a ve Sünni Kaynaklarda Kur’an Tarihi*, s. 191-204.

<sup>36</sup> Tevbe, 9/64.

<sup>37</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 11.

bu bilginin Şia tarafından ortaya atıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>38</sup>

Bunun yanında Şehristânî, Abdullah b. Mesûd'un Muavvizeteyn ve Fatiha surelerini mushafına yazmadığı, Ubey b. K'a'b'ın ise kunut dualarını iki sure olarak mushafına kaydettiği yönündeki nakillerin yanı sıra savaş esnasında kaybolan ayetlerin varlığına ilişkin rivayetler de aktaran Şehristânî, Ebû'l-Âliye ve Mücâhid'in şöyle söylediklerini nakleder: "Ahzâb sûresi üç yüz âyet idi ve bu âyetlerin hepsi neshedildi. Neshedilen bu âyetler içerisinde şöyle bir âyet de vardı: "Allah'ım! Kafirlerle azab et, kalplerine korku sal, onların arasını boz." Bu sûredeki pek çok âyet Ridde savaşlarında (hafız sahabilerin şehit olmasına bağlı olarak) kayboldu. Ancak bu kaybolan ayetler haram ve helal konularını ihtiva eden âyetler değildi." Nitekim Hz. Ömer bu hususla alakalı olarak şunu söylediğini nakletmektedir: "Ben Ridde savaşları (Müseylime günü) esnasında olduğu gibi Kur'an hafızlarının topluca katledilmesi ve neticede Kur'an'dan bazı âyetlerin kaybolup gitmesinden korkuyorum."<sup>39</sup> Şehristânî'nin aktardığı bu rivayetlerin çoğunluğu Kur'an'ın bir kısmının tahrif edildiği iddiasını ortaya koyan rivayetler olduğu açıkça görülmektedir. Ancak Şehristânî her ne kadar daha önce kaybolan ayetlerin olduğu fikrini benimsemiş gibi gözükse bile, burada mezkûr rivayetleri naklettikten sonra herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Hal böyle olmakla birlikte daha önce geçtiği üzere bu tür rivayetlerin yanlışlığına vurgu yaparak Kur'an'ın tahrif olmayan yegâne bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü temellendirirken merkeze ehl-i beyt'i alması, meseleyi hangi açıdan irdelediğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.<sup>40</sup>

## B. Kur'an'ın İstinsahı Sürecinde Yaşanan Bazı Olumsuz Durumlar

Kur'an'dan kaybolan ayetlerle alakalı bu rivayetlere yer veren Şehristânî, bu aşamadan sonra istinsah faaliyeti esnasında Kur'an'da bazı kelimelerin ya da ayetlerin yazılışıyla alakalı rivayetlere atıfta bulunmaktadır. Bu rivayetlere

<sup>38</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 557.

<sup>39</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 12.

<sup>40</sup> Bkz. Şehristânî, *a.g.e*, I, 15.

geçmezden evvel Kur'an'ın yazımı noktasında görev alan Zeyd b. Sâbit ve Saîd b. Âs'ın Bakara 2/248 ayetindeki التابوت kelimesinin açık 'tâ' ile mi kapalı 'tâ' ile mi yazılacağı hususundaki fikir ayrılığı hariç hiçbir görüş ayrılığı olmadığına işaret etmiş, böylece de Kur'an'ın istinsahının sağlıklı bir şekilde gerçekleştiğinin altını çizmiştir. Bir taraftan bunu yapan Şehristani diğer taraftan istinsah heyetinin oluşturulmasında yaşanan olumsuzluklardan bahseden veya istinsah edilen mushaflarda bazı yazım hatalarının bulunduğuna değinen rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerden birine göre Abdullah b. Mesûd kendisinin istinsah heyetine dâhil edilmemesiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “Zeyd b. Sâbit iki yaşında çocuklarla (sokakta) oynuyorken, ben yetmiş sureyi bizzat Resûlullâh'ın (sav) kendi ağzından aldığım hâlde, mushafların istinsahı faaliyetinde bana görev verilmedi.”<sup>41</sup> Bu noktada yani Hz. Osman'ın istinsah görevini Zeyd b. Sâbit'e vermesiyle ilgili olarak Şehristânî, şöyle bir açıklamanın varlığından da bahsetmiştir: “Hz. Osman, Zeyd'i, vahiy kâtibi olduğu için ve gerek Arap yazısını gerekse sair yazıları bildiği için seçmiştir.”<sup>42</sup>

Şehristânî Kur'an'ın yazımı noktasında bazı hataların olduğuna dair birkaç rivayet daha zikretmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Osman yazımı tamamlanan mushafa bakınca şöyle demiştir: “Onda bir takım hatalar görüyorum, hal şu ki Araplar onu dilleriyle düzeltereklerdir.” İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayette, İbn Abbas, “efelem yetebeyeni'llezîne amenû”<sup>43</sup> şeklinde okuyunca kendisine âyetin aslının “efelem yey'esi'llezine amenû” olduğu söylenmiş; bunun üzerine o da “Öyle zannediyorum ki vahiy kâtibi bu ayeti uyuklarken yazmış” diye karşılık vermiştir. Bu hususla alakalı olarak Hz. Âişe de bazı harflerin yazılışında birtakım müstensih hatalarının bulunduğundan bahsetmiştir.<sup>44</sup>

Şehristânî bu rivayetlerin muhtevasının aklen kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, sahabenin mushaftaki hata ve yanlışları gördükleri

---

<sup>41</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 12.

<sup>42</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>43</sup> Rad, 13/31.

<sup>44</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 13.

hâlde onları düzeltme yoluna gitmeyip “Araplar bu hataları okuma esnasında düzeltirler.” dediklerini düşünmek doğru değildir. Ancak Şehristânî bir taraftan böyle düşünmekle birlikte diğer taraftan şunları söyleyebilmektedir: “Hâl şu ki Kur'an harfleriyle ilgili olarak sayısız ihtilâf bulunmaktadır. Bu ihtilâfların bir kısmı harflerin imlasıyla ilgili iken bir kısmı onların okunuşlarıyla ilgilidir. Bütün bu fikir ayrılıklarına rağmen mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının Allah kelamı olduğu hususundaki bir icmâ nasıl sahîh bir icmâ olabilir ki?”<sup>45</sup>

*Mefâtihu'l-Esrâr*'ın naşiri Muhammed Ali Âzerşeb, Şehristânî'nin bu ifadelerini değerlendirerek, onun bu konudaki tavrının ne olduğunu şu sözleriyle izaha çalışmaktadır:

Şehristânî burada yaptığı sorgulamada “iki kapak arasında bulunan Kur'an'ın” sıhhati noktasında bir şüphe uyandırmak istememektedir. Bilakis mushaftaki hataları ortaya çıkarmak için herhangi bir kaynak bulunmazsa, Arapların kendi dilleriyle okumasının mushafta olan hataları giderebileceğinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Şehristânî, bu açıklamanın ardından müracaat edilmesi gereken kaynağın ehl-i beyt olduğunu ifade etmekte ve müslümanların Kur'an'ın toplanması konusunda ehl-i beyt'e müracaat etmemelerinden dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Ancak onun bu üzüntüsü Kur'an'da tahrifin vaki olduğuna inandığını gösterir nitelikte değildir. Çünkü kendisi, Hz. Osman'ın hazırlatmış olduğu mushafı Hz. Ali'nin göstermiş olduğu tavrı ortaya koymak suretiyle Kur'an'da tahrifin vaki olmadığını açıkça söylemektedir. Nitekim Şehristânî bu hususla alakalı şöyle demektedir: “Hz. Ali'den (a.s.) onun sahabenin gerçekleştirdiği cemi hoş karşılamadığına dair herhangi bir bilgi varit olmamıştır. Aksine o (Hz. Ali) resmi mushaftan okumuş ve (bir ayet yazacağı zaman da) imam mushafta yazılı olan şeyi yazmıştır.”<sup>46</sup>

## Sonuç

Netice olarak Şehristânî'ye göre günümüzde iki kapak arasında yazılı olan Kur'an, her türlü tağyîr, tebdîl, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla korun-

<sup>45</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 13.

<sup>46</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 557.



muş olup Allah'ın kelâmı olarak önümüzde durmaktadır. Ona göre Kur'an'ın istinsahını gerçekleştiren kimse- ki bu Zeyd b. Sâbit'tir- yazım esnasında uyuklamamış (yazımı esnasında Zeyd b. Sâbit'e) onu okuyan kimse de (Saîd b. el-Âs) hatalı okumamıştır.<sup>47</sup> Şehristânî'ye göre Kur'an, hakkıyla okuyan bir topluluğa sahiptir ve bu topluluk da zikri geçtiği üzere ehl-i beyt olmaktadır. Ona göre Kur'an'ın tevîlini ve tenzîlini ehl-i beyt bilir; onlar Kur'an'ı, sapkın kişilerin saptırmasından, batıl kimselerin intihallerinden uzak tutmuşlardır. Şehristânî'ye göre Âl-i İmrân 3/7 ayetinde geçen "İlimde derinleşmiş olanlar" ifadesinden kasıt ehl-i beyt'tir ki bu Kur'an'ın korunmasında ve açıklanmasında ehl-i beytin ne derece önemli bir konuma sahip olduğunu gösterir.<sup>48</sup>

Şehristânî'nin bu yaklaşımının benzerini Şia'da bulmak mümkündür. Onlar Kur'an'ın tefsiri konusunda ehl-i beyt'in önemini vurgulamaktadırlar.<sup>49</sup> Bu sebeple Şehristânî'nin bu husustaki düşünceleri Şia'yla paralellik göstermektedir. Bunun yanında Şehristânî'in bir taraftan sünnî Kur'an tarihi telakkisine dair pek çok bilgiyi paylaşması, özellikle de Hz. Osman dönemindeki istinsahla birlikte Kur'an hususunda sahabenin icmanın gerçekleştiğini ifade etmesi, diğer taraftan Kur'an'ın toplanması sürecinde Şia'nın ortaya attığı iddiaları dillendirmesi, Kur'an'ın korunmuşluğunu ehl-i beyt üzerinden açıklaması, Hz. Ali'nin Kur'an'ın bir mushaf haline getirilmesinde aldığı rolü öne çıkarması, Sünnî ve Şiî tezleri arasında gidip gelen bir Kur'an tarihi okuması yaptığını göstermektedir. Netice itibariyle Şehristânî'nin Kur'an tarihiyle ilgili değerlendirmeleri kimi yönleri itibariyle sünnî Kur'an tarihi tasavvuruna, kimi yönleri itibariyle ise şii Kur'an tarihi tasavvurunu imgelemektedir. Bizim bu çalışmamız da zaten Şehristânî'nin iki zıt paradigma arasındaki bu salınımına işaret etmeyi amaçlamaktadır.

---

<sup>47</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>48</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>49</sup> Süleyman Ateş, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı" s. 150 vd.

## Kaynakça

- A'zami, M. M., Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Tercüme: Ömer Türker, Fatih Serenli, İz. Yay., İstanbul 2006.
- Akyol, Aygün, Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi, Musâraatu'l-Felâsife'ye Göre, Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- Altıkulaç, Tayyar, "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları" İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 21, s. 5-26.
- Ateş, Süleyman, "İmamiye Şîa'sının Tefsir Anlayışı" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1975, C. XX, s. 147-172.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, Sahîhu'l-Buhârî, Daru's-Selâm, Riyâd 1997.
- Çetin, Abdurrahman, "Nesih" DİA, İstanbul 2006, XXXII, 579.
- Doğrul, Ö. Rıza, Büyük İslam Tarihi-Asr-ı Saadet, I-V, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978.
- Gürkan, Ahmet, Kur'an'ın Nasih ve Mensuh Âyetleri, Elif Matbaası, Ankara 1980.
- Harman, Ömer Faruk, "Şehristânî", DİA, İstanbul 2010, XXXVIII, 467.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah, es-Sicistânî, Kitabu'l-Mesâhîf, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdu'l-Halîm, Minhâcü's-Sünne fi Nakdi Kelâmi'ş-Şiati'l-Kaderiyye, I-IX, Mektebet-ü İbn Teymiyye, Kahire 1989.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr, el-Avâsım mine'l-Kavâsım el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Karataş, Şaban, Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi, Ekin Yay., İstanbul 1996.
- Maşalı, Mehmet Emin, Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Mayer, Toby, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme" çev. Mehmet Kaya, Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, C. 5 S. 1 Ocak-Nisan 2008, s. 93.
- Özdeş, Talip, Kur'an ve Nesh Problemi, Fecr Yay., Ankara 2005.
- Öztürk, Mustafa, "The different stances of al-Shahrastâni -a study of the sectarian identity of Abû l-Fatḥ al-Shahrastâni in relation to his Qur'anic commentary, Mafâtiḥ al-asrâr-" İlahiyat Studies: A Journal On İslamic anda Religious Studies, Volume: 1 Number: 2, Summer/Fall 2010, s. 195-239.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr, I-II, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- Şen, Ziya, Kur'an'ın Metinleşme Süreci, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- ....., Ziya, Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- Tanci, Muhammed "Şehristânî", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 393.

Yıldız, Sakıp, “Şia’nın Kur’an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1982, S. 5, s. 45-69.

Yılmaz, Musa Kazım “Şia’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri” Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s.163-193.

Yörükân, Yusuf Ziya, Ebu’l-Feth Şehristânî, “Milel ve Nihal” Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl, Notlarla Yayına Hazırlayan: Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2005.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim, Menâhilu’l-İrfân fî Ulumi’l-Kur’ân, I-II, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2004.

# İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı

*Sabuhi ŞAHAVATOV\**

**Öz:** Bu makalede İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın tahrifi konusuna yaklaşımı incelenmiştir. Müslümanlar nezdinde Kur'ân'a verilen önem malumdur. Şîa'nın İmâmiyye koluna mensup bazı âlimler mezhebin temel ilkelerinin Kur'an metni üzerinden temellendirilmesinde ayetleri farklı şekilde tevil etmekle kalmamış bazen daha da ileri giderek Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia etmişlerdir. Özellikle erken dönemde yoğun bir şekilde ağırlığı bulunan rivayet (ahbârî gelenek) kültürü içerisinde, imamet, velayet ve benzeri Şîi doktrininin temel parametreleri, bu tür rivayetler üzerinden değerlendirilmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde, özellikle Şeyh Sadûk, Şerif Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi müfessirlerle birlikte bu anlayışta kayda değer bir dönüşüm gerçekleşmiş, böylece tahrif konusu, Sünnî literatürüne önemli ölçüde benzerlik arz edecek şekilde, bir yorum süreci olarak ele alınmaya başlanmış, ideolojik düzlemde hermenötik düzleme intikal etmiştir. Bu makalede İmâmiyye Şîası'nın tahrif iddiaları konusunda yer verdikleri rivayetler değerlendirilecek ve söz konusu dönüşümün tezahür ettiği önemli bazı noktalara işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Şîa, Tahrif, Kur'ân, Ahbarî, Usûlî.

## **Approach of Imamiyya to the issue of Corruption of the Qur'an**

**Abstract:** It is examined in this article the approaches of Imamiyah Shiites to the theme of distortion of Qur'an. The importance of Qur'an for Muslims, is well-known. Some scholars belonging to the Imamiyya Shia sect in basing the principles of the Sect on Qur'an, preferred to interpret (ta'wil) the verses differently, but sometimes claimed that the Qur'an was distorted. Especially early period, in accordance with the narrative culture (Akhbari tradition), the main parameters of Shiite doctrines such as "Imamat", "Valaiat" and so on, are based on such types of narrations. However, in the later stages, especially together with commentators like Shaikh Saduk, Shariff Mortazah, Tusi and Tabersi it has been started a notable conversion in this understanding, thus, the understanding of distortion is started to be examined as review process substantially similar to those in Sunni literature, and was transferred from ideological understanding to hermeneutical. In this arti-

---

\* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora öğrencisi.

cle, will be mentioned some narrations which Imamiyyah Shiites refer to and some important points of above-mentioned conversions will be highlighted.

**Keywords:** Shia, Distortion, Qur'an, Akhbari, Usouli.

**İktibas / Citation:** Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîasi'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl*, 22 (2014/2), 43 - 62.

## I. Genel Çerçeve

Kur'ân-ı Kerim'in tahrifine taalluk eden çeşitli iddialar, gerek Ehl-i Sünnet gerek Şîa literatüründe yer alan birtakım rivayetlere dayandırıldığı gibi bazı sahabilerin şahsî Kur'ân nüshalarında yer alan tefsir kabilinden izah notları ve derleme esnasında bazı ayetlerin yazılı olarak sadece tek bir sahabîde bulunması gibi hususlar da bu iddiaların sahiplerince mesnet olarak telakki edilmiştir. Söz konusu iddialar Şîa tarihinde yer yer Kur'ân'ın tahrif edilmiş olduğu noktasına kadar varmıştır. Bununla beraber, farklı görüşler bulunsa da, Şîi ulemanın çoğunluğunun kanaatinin, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e vahyolunduğu şekliyle elimize ulaşmış olduğu şeklinde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu yazıda, söz konusu tahrif iddialarının Şîa kaynaklarındaki soy kütüğü incelenecek, ne zaman ortaya çıktığı, hangi delillere istinat ettiği ve Şîa muhitinde nasıl karşılandığı, betimleyici bir tarzda ele alınacaktır. Bu çerçevede Şîa ilim havzasında iki farklı ana akım olarak kabul edilen Ahbârîler ve Usûlîler'in yaklaşımlarına yakından bakılacaktır. İlk dönem Şîi âlimlerinden özellikle Kummî, İbn Furât el-Kûfî ve Ayyâşî gibi müfessirlerin tahrife dair naklettikleri rivayetlere de yer verilecektir. Sonuç kısmında ise, Kur'ân'ın tahrifi ile ilgili iddiaların Şîa'ya atfedilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda bir değerlendirme yapılacaktır.

## II. Tahrif kelimesinin lügat ve terim anlamları

"Tahrif" kelimesi "taraf, harf, dil ve dönmek" anlamlarında kullanılan "حرف" kökünden türemiş olup aslı "bir şeyi yönünden kaydırmak, saptırmak, eğip bükme, değiştirmek" veya "iki şekilde anlamlandırılması mümkün olan lafzı tek manaya hamletmek" <sup>1</sup> anlamında olan "inhiraf"<sup>2</sup> tır. Kelimenin Arap-

<sup>1</sup> Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hrf" maddesi.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IX,41- 43; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 368.

çadaki “tağyir” ve “tebdil” lafızlarıyla da yakın anlam ilişkisi içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Terim olarak ise tahrif, yazılı/ sözlü metinlerin, daha çok da kutsal kitapların Allah tarafından gönderildiği şeklini koruyamaması, ekleme veya çıkarma şeklinde bazı değişikliklere uğraması yahut tevil yoluyla anlamın çarpıtılması manalarında kullanılmıştır.<sup>3</sup>

### III. Tahrifin çeşitleri

Tahrif, “manevî/tevil” yani kelimeleri farklı anlamlara hamletmek yoluyla ve “lafzî/tağyir” doğrudan kelimeleri değiştirmek yoluyla olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>4</sup> Râğıb el-İsfahânî (ö. 425/1034) tahrif kelimesini, “iki anlama gelmesi muhtemel bir kelimeyi bir anlama hamletmektir”<sup>5</sup> şeklinde tarif etmiştir. Zemahşerî (öl. 538/1153) de ayetin tefsirinde “lafzî, hakiki mananın dışında başka manada kullanılmışlardır”<sup>6</sup> ifadelerine yer vermektedir. Aynı şekilde müfessir Ebû Ali Fadl İbn Hasan et-Tabersî (öl. 548/1153) “Tahrifin iki anlamı vardır. Birincisi kötü tevil, ikincisi ise tağyir ve tebdildir”<sup>7</sup> açıklamasını yapmıştır. Hem İsfahânî'nin bahsetmiş olduğu hem de Tabersî'nin açıklamış olduğu birinci çeşit “manevî” tahrife delalet etmektedir. Kur'ân'da, Ehl-i Kitap'la ilgili olarak dört yerde geçen tahrif kelimesi, dilbilimcilerin de ifade ettikleri gibi “lafzın/sözün farklı şekilde yorumlanması, kelimenin değil anlamın çarpıtılması” anlamına gelmektedir. Tahrif kelimesinin yahudilerle ilgili olarak kullanıldığı yerlerde,<sup>8</sup> onların kelimeyi hakiki manasından çıkararak farklı manalara hamletmek suretiyle Allah'ın ayetlerini bilerek tahrif ettikleri bildirilmektedir. Yani bu ayetlerde lafzî tahrif değil, manevî bir tahriften söz edilmektedir.

<sup>3</sup> Frants Buhl, “Tahrif”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 667; Muhammet Tarakçı, “Tahrif” mad, *DİA*, 39/422.

<sup>4</sup> Rasul Ca'ferîyân, *Ukzube*, s. 12; Hadi Marife, *Kur'ân İlimleri*, s. 475-476.

<sup>5</sup> İsfahânî, *el-Müfredât.*, “hrf” maddesi.

<sup>6</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II/142.

<sup>7</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III, 173.

<sup>8</sup> Bakara 2/75, Nisâ 4/46, Maide 5/13 ve 41 ayetlerine bakılabilir.

Üzerinde durmamız gereken ve bu yazının da ana konusunu teşkil eden “lafzî” tahrif ise, daha çok “ekleme”, “değiştirme” ve “eksiltme” yoluyla değişikliğe neden olan tahrif çeşididir. Bu çeşitleri şöyle sıralamamız mümkündür:

a. Kelimeyi değiştirme şeklindeki tahrif: Kur’ân ayetlerindeki kelimelerden birinin alınıp eşanlamlı başka bir kelime ile değiştirmek.

b. Ekleme şeklinde tahrif: Kur’an’a sonradan bazı kelime, ayet hatta surelerin eklenmesi gibi. Haricilerin Acârîde kolunun Yusuf suresinin müstehcen ifadeler içerdiği gerekçesiyle Kur’ân’a sonradan eklendiğini<sup>9</sup> söylemeleri buna örnek olabilir.

c. Eksiltme şeklinde tahrif: Kur’ân’ın tahrifi bahsinde en çok incelenen konu budur. İmamiyye Şiası’nın Ahbârîleri Kur’ân’ın bu şekilde tahrif edildiğini iddia etmiş ve bu iddiaya mesnet olarak çeşitli rivayetler nakletmişlerdir.<sup>10</sup>

#### IV. Lafzî Tahrif İddialarına Yer Veren Şii Müellifler

Kur’ân’ın tahrif edilmesi bağlamında İmamiyye Şiası içerisinde iki ekol birbirine karşı iki tutum benimsemişlerdir. Bunlardan birincisi tahrifin vuku bulduğunu söyleyen Ahbârîler, diğeri ise buna şiddetle karşı çıkan Usûlîler olarak bilinmektedir. Ahbârîlerin ve Usulîlerin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce bu iki ekol hakkında kısa bir bilgi vermek gerektiği istiyoruz.

İmamiyye Şiası’nın içinde varlığını günümüze kadar sürdüren bu ekollerden birincisi olan “Ahbârîyye” imamların otoritesine mutlak bağlılık esastan hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadır. Hicri III. asırda Ahbârîliğin merkezi Kûfe’den Kum şehrine geçmiştir.<sup>11</sup> Kurucusu ve “*Kitabu’l-Fevâidi’l-Medeniyye*” adlı eserinde Ahbârîyye anlayışını temellendiren

<sup>9</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihel*, I/128.

<sup>10</sup> Hadi Marife “sözün delaletinde tahrif, sure ve ayetlerin nüzul tertibinin aksine Mushaf-ı Şerif’e yazılması, meşhur kıraatın aksine olan kıraat farklılıkları, lehçelerdeki ihtilaf” gibi lafzî tahrif çeşitlerinden de söz etmiştir. Bkz: Hadi Marife, *Kur’ân İlimleri*, s. 477-478.

<sup>11</sup> Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 12.

Muhammed Emin el-Esterâbâdî (öl. 1033/1624) kabul edilir. O kendi döneminden önce bulunan fakat sistemleştirilmemiş olan Ahbârîyye metodunu titizlikle incelemiş ve onu bağımsız bir ekol haline getirmiştir.<sup>12</sup>

Ahbârîler; nasların gerçek müfessirlerinin Allah tarafından görevlendirilmiş imamlar olduğunu, onlardan gelen haberlerin nasların zahirinden ve akıldan öncelikli olduğunu, bu haberlerin dini hükümlerin kaynağını teşkil ettiğini ısrarla savunmuşlardır. Ahbârîlere göre imamların haberlerinin tamamı sahih kategorisinde olup, yakın ifade eder ve hiçbir zaman zayıf olarak nitelendirilemez, zan ifade ettiği ileri sürülemez.<sup>13</sup>

“Gaybet” döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmamiyye Şîası içinde ortaya çıkan Usûliyye ise Ahbârîyye'nin aksine olarak dini hükümlerin tesbit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimsemiştir.<sup>14</sup> Usûlîlerin düşüncesine göre dini hükümlerin kaynağı kitap, sünnet, icmâ ve akıldır. Kitap ve sünnet en muteber kaynaklar olup ancak akılla anlaşılır. Usûlîlere göre, Şîa nezdinde en sahih rivayet kaynakları olarak kabul edilen Kütüb-i Erba'a<sup>15</sup> güvenilemeyecek haberleri de ihtiva eder. Yalnız güvenilir Şîi ravileri vasıtasıyla imamlardan gelen rivayetler muteber sayılır. Ayrıca imamların verdiği hükümler husûsi olup umuma uygulanmayabilir. Gaybet esnasında hükümler içtihad ve fetva usullerine başvurularak elde edilir.<sup>16</sup>

Bu iki ekol arasındaki farkları şöyle özetlemek mümkündür:

- a. Kur'an, Sünnet ve Akıl'ı kaynak alan usûlîler aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'in aklın aracılığıyla anlaşıldığını savunmaktadırlar.<sup>17</sup> Buna kar-

<sup>12</sup> Metin Yurdağür, “Ahbârîyye”, *DİA*, I/490.

<sup>13</sup> Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Ahbârîlik*, s. 43-47.

<sup>14</sup> Ğaravi, *Mesâdirü'l-İstinbât*, s. 39.

<sup>15</sup> İmamiyye Şîasının dört temel hadis kitabıdır: 1. Kuleynî: *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 2. Muhammed İbn Ali İbn Babeveyh Şeyh Sadûk: *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, 3. Ebû Cafer et-Tûsî: *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 4. Ebû Cafer et-Tûsî: *el-İstibsar fimâ Uhtilife min el-Ahbâr*.

<sup>16</sup> Mustafa Öz, “Usûliyye” *DİA*, 42/214-215.

<sup>17</sup> Müderrisi, *Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey*, LIX/141.



şın Ahbâriler, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasının yalnızca imamların açıklamaları ve yorumları ile mümkün olabileceğini söylemişlerdir.<sup>18</sup>

- b. Usûlilere göre akli bilgi nakli bilgi ile çelişirse nakli bilgi tevil edilir, akılla hüküm verilir. Buna karşın Ahbârilere göre ise nakil yoluyla gelen bilgiler daha üstündür.<sup>19</sup>
- c. Usûlilere göre delil kabul edilen dört hadis kitabında (Kütüb-i Erba'a) güvenilmeyen, sahih olmayan birçok rivayet<sup>20</sup> vardır. Ahbârî düşünceye göre ise bu rivayetler güvenilir ve sahihtir<sup>21</sup>
- d. Usûlî geleneğe göre müçtehid hata da etse sevap alır ve sadece hayatta olan bir müçtehid merci-i taklid olabilir. Ahbâriler güvenilir bir kaynağa dayanmadan fetva verenlerin günah kazandığını aynı zamanda ölen müçtehitlerin fikir ve fetvalarından yararlanmanın mümkün olacağını savunmaktadırlar.<sup>22</sup>

Bu iki ekolün etkisi ile birçok Şîî tefsir kaleme alınmıştır. Aşağıda örneklerini göreceğimiz müfessirlerden özellikle Kummî, İbn Furât el-Kûfî ve Ayyâşî'nin tefsirleri tamamen rivayete dayalı ve ahbârî düşünceyi kendisinde yansıtan eserlerdir. Bu tefsirlerde Kur'an'ın tahrif edildiği, onda fazlalık veya eksiklik olduğu hakkındaki rivayetlerin ortaya çıkmasının nedeni Ahbârî düşünce tarzına göre aktarılan ve ilerleyen dönemlerde Kuleynî'nin (öl. 329/941) *el-Usûl mine'l-Kâfi*'sinde yer bulmuş olan rivayetlerdir. Bunlara birçok Şîî âlim itiraz etmiş ve bu konuda müstakil eserler yazmışlardır.

Şîa literatüründe Kur'an'ın tahrifiyle ilgili rivayetlerin yer aldığı en eski kaynak Süleym İbn Kays el-Hilâlî'nin (öl. 76/695) Ebân İbn Ebû Ayyâş (öl. 138/755) tarafından rivayet edilen Kitabı's-Sakîfe eseridir. Süleym hakkında

<sup>18</sup> Ğaravî, *Mesadirü'l-istinbat*, s. 87.

<sup>19</sup> Bahrânî, *el-Hadâikü'l-Nadıra*, I/125 .

<sup>20</sup> Mesela tahrifle ilgili rivayetlere yer veren Kuleynî'nin *el-Kâfi* adlı hadis kitabı hakkında araştırmacılar 16199 rivayetten 5072 tanesi sahih, 144'ü hasen, 1128 tanesi muvassak, 302 tanesi kavî ve 9480 tanesinin ise zayıf olduğunu bildirmektedirler. (bkz. Rasul Ca'feriyan *Ukzube*, s. 129-135.)

<sup>21</sup> Ğaravî, *Mesadirü'l-istinbat*, s. 111.

<sup>22</sup> Ğaravî, *Mesadirü'l-istinbat*, s. 65-71.

İbn Nedîm “Hz. Ali'nin ashabındandır. Ona ölüm geldiğinde Ebân'a bir kitap verdi ki bu da meşhur Kitabı Süleym b. Kays'tır. Ebân İbn Ebu Ayyâş onu kendisinden rivayet etmiştir. Onun dışında kimse rivayet etmemiştir”<sup>23</sup> demektedir. Bunun dışında Şîi Usûlî âlimler Ebân İbn Ebu Ayyâş hakkında “zayıf bir tabii”,<sup>24</sup> rivayet ettiği kitapla ilgili ise “bu kitap güvenilir değildir”<sup>25</sup> şeklinde yorum yapmışlardır. Bunun dışında Ebu'l-Cârûd Ziyâd İbn Münzîr (öl. 150/767) İmam Muhammed el-Bâkîr'dan (öl. 114/732) rivayet ettiği tefsirinde bu tür rivayetlere yer vermiş, ancak bu rivayetler, senedinde yer alan ravilerden Kesîr İbn Ayyâş'ın zayıf olması nedeniyle itimat görmemiştir.<sup>26</sup>

İtikadî meselelerde aşırı görüşleriyle tanınan ve Gulât-ı Şîa olarak bilinen bazı gruplar Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'nin (ö. 268/882) *Kitâbu'l-Kıraat'ını* (veya *et-Tenzîl ve't-Tahrîf*),<sup>27</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan es-Sayrafî'nin (ö. 148/765) *et-Tebdîl ve't-Tahrîfîni*,<sup>28</sup> Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (ö. 352/961), *Kitâbu't-Tebdîl ve't-Tahrîfîni*,<sup>29</sup> en-Nûrî et-Tabersî'nin (öl. 1320/1903), *Faslu'l-Hitâb fî Tahrîf-i Kitâb-ı Rabbi'l-Arbâ'ni*<sup>30</sup> örnek olarak zikredebiliriz.

Sonuncusu bu konuda yazılan eserler içerisinde üzerinde durulması gerekenlerdendir. 1881 yılında İran'da yayılmasının ardından büyük tepkilere yol

<sup>23</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 321.

<sup>24</sup> Tûsî, *Ricâlu't-Tûsî*, s. 106.

<sup>25</sup> Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 149-150.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bkz: Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 111 vd.; Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sayı 21, s. 5-26, Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 1996, s. 116 vd., Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara, 2009, s. 173 ve d. Fatih Çatmakaş, *İmamiyye Şîası'nın Kur'ân Hakkındaki Görüşleri*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Erzurum, 2008, s. 46 vd., Meir B. Bar-Asher, *İmamiyye Şîası'nın Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri*, çev. Ömer Kara ve Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, s. 3, s. 207 vd.

<sup>27</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 66.

<sup>28</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 230.

<sup>29</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 265.

<sup>30</sup> Hadi Marife, *Kur'ân İlimleri*, s. 502.

açmış, aynı zamanda Şia'yı tahrifle suçlayanlar için mesnet teşkil etmiştir. Daha sonraları yasaklanan eser Şii ve Sünnî kaynaklardan nakledilen tahrifle ilgili rivayetleri içermektedir. Mirza Hüseyin et-Tabersi'nin Şii kaynaklardan aktardığı 1000 civarında rivayetin, 600'nün mükerrer, yüz civarındaki rivayetin kıraat farklılıklarına ait olması, 320 civarında rivayetin ise Ahmed İbn es-Seyyariden olması (bu şahsın Ğulat-ı Şia'dan olduğu bilinir) geri kalan rivayetlerin esbâb-ı nüzûl ve tefsirle alakalı olması hasebiyle eser pek itibar görmemiştir.<sup>31</sup> Ayrıca müellifin kendisi bu rivayetlere inanmamış, onları sadece malumat kabilinden toplamıştır.<sup>32</sup>

## V. İlk Dönem Şia tefsirlerinde Tahrif rivayetleri

Bu başlık altında Şia'nın ilk dönem Ahbârîlerinin tefsirlerinde yer verilen tahrif rivayetlerine dair bazı örnekler üzerinde duracağız.

### A. Kummî (ö. 307/919)<sup>33</sup>

Kur'an'ın tahrif edildiğine dair rivayetlere yer veren müfessirlerden birisi Ali b. İbrahim el-Kummî'dir. Kummî tefsirinin mukaddimesinde, bazı Kur'an ayetlerinin değiştirildiğini örnekleriyle vermektedir. Bazı ayetlerin bir kısmının düşürülmesi/çıkarılması yoluyla Kur'an'ın tahrif olduğunu iddia etmektedir. Kummî tefsirinin mukaddimesinde bu konulardan özetle bahsetmiştir.<sup>34</sup> Kendisine göre ayetlerin doğru şekillerini de kaydetmektedir. Şimdi "Tefsiru'l-Kummî"de geçen bazı örnekleri inceleyelim:

<sup>31</sup> Ca'feriyan, *Ukzube*, s. 129-135.

<sup>32</sup> Musa Kazım Yılmaz, *Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri*, (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu), İstanbul, 1993, s. 184.

<sup>33</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'dir. Aslen Kumlu olduğu için "Kummî" nisbesiyle anılmıştır. İmam Askerî'nin muasırıdır. Nerede ve ne zaman doğduğuna dair her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak künyesine istinaden Kum'da doğduğunu söyleyebiliriz. İlk tahsilini nerede ve kimden aldığı da kesin değildir. Ancak ilk tahsilini tefsirinin en önemli kaynağı olan babası İbrahim b. Hâşim'den almış olması muhtemeldir. Vefat tarihi kesin olarak tespit edilebilmiş değildir. Bazı araştırmacılar vefat tarihini hicrî 329/941 olarak kaydetmektedirler. (bkz. Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, Mukaddime, s. 8 vd.)

<sup>34</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, Mukaddime, s. 22 vd.

Nisâ suresinin 64. ayetinin “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذِ “  
 ”ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا  
 “جَاءُوكَ يَا عَلِي” , şeklinde indiğini Ebî Ca'fer<sup>35</sup> vasıtasıyla aktarmaktadır. Hâl-  
 buki bu ayet Tabatabâi'ye<sup>36</sup> göre münafıklar hakkında inzal olunmuştur ve bu  
 ayetlerin başından beri anlatılan kısmında da görüldüğü gibi, onlara bir reddi-  
 yedir. Muhalefet ettikleri konularda münafıklar tövbe ederek Allah'a ve Elçisi-  
 ne dönseler, bu önce yaptıkları işlerden daha hayırlı olurdu. Tûsî,<sup>37</sup> Tabersî<sup>38</sup>  
 gibi müfessirlere bakıldığı zaman, konunun Hz. Ali ile hiçbir ilgisi olmadığı  
 daha açık şekilde sezilmektedir.

Başka bir örnek ise yine Nisâ suresinde geçen “ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ “  
 ”بِعَلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا  
 ”قي“ şeklinde inzal olduğunu söylemektedir.<sup>40</sup> Yine Şîi müfessirlerden olan  
 Tûsî bu ayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen bir grup Yahudi hakkında indi-  
 ğini söylemiş, Allah'ın ve Meleklerin Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahyin  
 hak<sup>41</sup> olduğuna şahitlik ettiklerini açıklamıştır. Ayrıca Tabersî bu ayetin nüzul  
 sebebiyle ilgili bir rivayet aktarmış, Hz. Peygamber'e gelen Yahudi bir toplulu-  
 ğa “Sizler benim Allah'ın Resûlü olduğumu biliyorsunuz” demiş, Yahudiler ise  
 “biz bunu bilmiyoruz ve buna şahitlik de etmiyoruz”<sup>42</sup> diye cevap vermişlerdir.  
 Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.

Ahbârilerden olan Kâşânî de bu ayetin Yahudiler hakkında<sup>43</sup> nazil olduğu-  
 nu söylemiştir. Ayrıca Kummî'nin de rivayetine yer vermiş, ancak herhangi  
 bir yorum ve açıklama yapmadan geçmiştir. Ayetlerin siyak ve sibakına da

<sup>35</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I/142.

<sup>36</sup> Tabatabâi, *Mizân*, IV/388 vd.

<sup>37</sup> Tûsî, *Tibyân*, III/243-244.

<sup>38</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, III/72.

<sup>39</sup> Nisâ, 4/166.

<sup>40</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I/159.

<sup>41</sup> Tûsî, *Tibyân*, III/ 395-396.

<sup>42</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III/144.

<sup>43</sup> Kâşânî, *Sâfi*, I/521-523.

bakıldığı zaman başından sonuna konunun Yahudiler olduğunu çıkarmak çok zor değildir.

Örneklerden görüldüğü gibi tahrif konusundaki rivayetler fazla zorlamadır ve yine de müfessire kendi mezhebi içinden olan müfessirler gereken cevabı vermiştir. Ayrıca Hadi Marife Kummî'nin tefsiri hakkında “*bu kitap Kummî'ye ait değildir ve tahrif edilmiştir*”<sup>44</sup> sözleriyle bu rivayetlerin yer aldığı tefsiri tenkit etmiştir.

### B. İbn Furât el-Kûfi (öl. 310/922)

Furât el-Kûfi<sup>45</sup> tefsirinde Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere yer vermekle beraber kendisinin de İmâmiyye'den mi yoksa Zeydiye'den mi olduğu hususu tartışmalıdır. Ne var ki bu rivayetler konusunda herhangi bir görüş veya açıklama yapmamıştır.

Örneğin Bakara suresinin 90. ayetinin “*بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ*” aslında “*بغيا في علي*” şeklinde inzâl olduğunu Ebi Ca'fer el-Bâkir'dan aktarmaktadır. Ayrıca ayette geçen “*فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ*” kısmının yani gazaba uğrayanların da Benî Ümeyye<sup>46</sup> olduğunu vurgulamaktadır. Ayetin nüzul ortamı göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca siyâk ve sibâkına bakıldığı zaman konunun Yahudilerle alakalı olduğu dikkat çekmektedir. Daha sonraki dönem Şii müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Kâşânî bu ayette geçen ve inzâl edilenin Hz. Muhammed (s.a.v)'e vahyolunan Kur'an ve

<sup>44</sup> Hadi Marifet, *Kur'an İlimleri*, s. 501.

<sup>45</sup> Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfi olan müfessirin hayatı ile ilgili ilk dönem Şii kaynaklarda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Son dönem kaynakların verdikleri bilgiler ise müellifin hayatını aydınlatacak düzeyde değildir. Furât el-Kûfi, III. asrın sonu ve IV. asrın başlarında yaşamış bir müfessirdir. Kuleynî (öl. 329/941), İbn Ukde ve İbn Mâtî gibi âlimlerin muasırındır. Kûfi nisbesinden Kûfe'li olduğu anlaşılrsa da müfessirin doğum yeri, tarihi, vefatı ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Çağdaş araştırmacılar İbn Furât'ın yaklaşık hicri 310/922 civarında vefat ettiği görüşündedirler. (Bkz. İbn Furât el-Kûfi, *Tefsiru Furât el-Kûfi*, Muhakkikin Önsözü, s. 10 vd.)

<sup>46</sup> İbn Furât, *Tefsir*, I/60-61.

İslam dini<sup>47</sup> olduğunu söylemişlerdir. “Gazap üzerine gazaba uğradılar” kısmının da Benî İsrâîl<sup>48</sup> ile alakalı olduğunu yine tefsirlerinde aktarmışlardır.

Başka bir örnek verecek olursak, Nahl suresinin 24. ayetine bakmak gerekir. Ayetin içinde “ في علي ” kısmının olduğunu yani Cebrâil (a.s) ayeti “ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِيٍّ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ” bu şekliyle inzâl ettiğini söylemiş ve İmam Ca'fer Sadık'tan<sup>49</sup> da bu konuda bir rivayet aktarmıştır. Bu ayetin nüzul dönemine dikkat edersek, Nahl suresinin Mekkî olduğunu görürüz. Bu konuda Şii müfessirlerden Tabersî<sup>50</sup> ve Kâşânî<sup>51</sup> bir rivayete göre ilk 40 ayeti, başka bir rivayete göre ise son üç ayeti istisna tamamının Mekkî olduğunu söylemektedir. Bu ayetin ise Kureyş müşrikleri ile ilgili olduğunu, Hac zamanı bir grup Mekkeli müşrikin insanların yoluna çıkararak onları Hz. Peygamber'den alıkoymalarına<sup>52</sup> bağlı olarak inzâl edildiğini söylemektedir. Bunun dışında Mekke döneminde daha Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmeyen müşriklere Hz. Ali'den bahsetmek ve ya Medine döneminde aynı şeyi Yahudilerden istemek abesle iştigal olur ki, vahiy bundan münezzehtir.

Tefsirinde İmamiyye'nin yanı sıra Zeydilerin görüşlerini de nakletmekte olan İbn Fûrât tefsiri ayrıca senet açısından problemlidir.

### C. Ayyâşî (öl. 320/922)

Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair rivayetlere yer veren bir başka müfessir ise Ayyâşî'dir<sup>53</sup>. Ayyâşî'nin tefsiri hem eksik hem de senet bakımından problemlidir.

<sup>47</sup> Tûsî, *Tibyân*, I/348; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*I/158, Kâşânî, *Sâfi*, I/162-163.

<sup>48</sup> Tûsî, *Tibyân*, I/349; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I/158.

<sup>49</sup> İbn Furât, *Tefsir*, I/234.

<sup>50</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VI/75.

<sup>51</sup> Kâşânî, *Sâfi*, III/126.

<sup>52</sup> Tusî, *Tibyân*, VI/372; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VI/83.

<sup>53</sup> Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş el-Ayyâşî es-Semarkandî'dir. Künyesi ise Ebu'n-Nadr'dır. Şia tarafından önemli kabul edilen ilk dönem müfessirlerindedir. Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak künyesinden Semerkandlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayyâşî'nin ilk tahsilini kimden ve nereden aldığı da malum değildir. Küfe, Bağdat ve Kum âlimlerinden ders almış olması bu bölgelere ilmi seyahatlerde bulunduğunu göstermektedir. Tabakat müellifi Ebu'l-Abbas

dir. Çünkü daha sonrakilere tarafından senetler hazfedilmiştir. Aynı zamanda muhaddis olan Ayyâşî'nin eseri tam bir rivayet tefsiridir, naklettiği rivayetler hakkında her hangi bir yorum yapmamıştır. Ayrıca aynı ayetle ilgili zıt rivayetlere de yer vermiş, ancak diğer konularda olduğu gibi menfi veya müspet herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır<sup>54</sup>.

Tahrife ilişkin onun tefsirinde vereceğimiz ilk örnekte Ayyâşî “ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ”<sup>55</sup> ayetinin aslında “ ل محمد ”<sup>56</sup> şeklinde nazil olduğunu aktarmaktadır. Ancak bu ayet Benî İsrâîl ile alakalı olup Hz. Musa (a.s)’nın kıssasını<sup>57</sup> anlatmaktadır. Nitekim daha sonraki dönem Şîi müfessirlerden Tûsî<sup>58</sup>, Tabersî<sup>59</sup>, ve Tabatabâî<sup>60</sup> de tefsirlerinde bu ayetlerin Yahudilerle ilgili olarak nazil olduğunu söylemektedirler.

Nisa suresinde yer alan “ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ ”<sup>61</sup> يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ طَرِيقًا

---

Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ayyâşî'nin hocaları arasında Ali b. Hasan b. Faddalî, Abdullah b. Muhammed b. Halid et-Tayâlisî'nin arkadaşlarını, bir grup Kufeli, Bağdatlı ve Kumlu hocaları saymaktadır. Talebelerinden olan Ebu Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz el-Keşşî “İhtiyaru'r-Ricâl” isimli eserinde 48 öğrencisinin ismini zikretmiştir. Önde gelen talebeleri arasında Ca'fer b. Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, Haydar b. Muhammed b. Nuaym es-Semerkanî, Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-Keşşî bulunur. Ayyâşî'nin vefat tarihi ihtilafıdır. Ancak son dönem araştırmacılarına göre 320/932 olarak kabul edilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz: Sabuhi Şahavatov. Ayyâşî mad; Ek Ciltler.

<sup>54</sup> Şeyh Rızâ Ustadî, *Ayyâşî ve Tefsiruhu*, Risaletü'l- Kur'ân, Tahran: Darü'l-Kur'ani'l- Kerim, 1411, sayı 3, s. 43-67.

<sup>55</sup> Bakara 2/59.

<sup>56</sup> Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, I/63.

<sup>57</sup> Bkz: Bakara 2/40-61.

<sup>58</sup> Tûsî, *Tibyân*, I/261-269.

<sup>59</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I/118.

<sup>60</sup> Tabatabai, *Mizân*, I/188-190.

<sup>61</sup> Nisâ, 4/168.

”لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا”<sup>62</sup> ayetler de konuya örnek teşkil etmektedir. Şöyle ki, bu ayetlerin aslında Cebrâil (a.s.) tarafından Hz. Peygamber'e "قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فِي" ve "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا أَلِ مُحَمَّدٍ" şeklinde getirildiğini Ebu Ca'fer'den<sup>63</sup> rivayet etmiştir. Bu ayetlerin tefsiri konusunda özellikle Nisâ 168'de Tûsî küfür ve zulmedenlerin Hz. Peygamber'in risaletine karşı çalışanlar ve "O'nu yalanlamak yoluyla zulmedenler"<sup>64</sup> olduğunu vurgulamıştır. Diğer ayet konusunda ise "Allah (c.c.), Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden bütün Arap müşrikleri ikaz etmesi"<sup>65</sup> olduğunu söylemektedir.

Yukarıda örneklerini gördüğümüz ayetlerin yorumları üzerinde daha sonraki dönem Şîî müfessirler siyak ve sibakı, ayetlerin nüzul ortamını dikkate alarak bir çalışma yapmışlardır. Sonuç olarak ise çok doğru ve isabetli yorumlar yaparak kendilerini tahrif iddialarının hedefi haline gelmekten uzak tutmaya çalışmışlardır.

## VI. Tahrif İddialarını Reddeden Şîî Âlimler

Ahbârî olmasına ve tahrifi kabul etmesine rağmen Bahrânî (öl. 1186/1773) Şîî âlimlerin büyük çoğunluğunun<sup>66</sup> görüşünün Kur'ân'ın tahrif edilmediği olduğunu söylemektedir. Bu konu en başından tartışılarak geldiği için ilk dönemden itibaren Şîa içinde tahrife karşı çıkanların görüşlerini de zikretmek gerekmektedir.

III. asır âlimlerinden olan Fadl İbn Şâzân (ö. 260/874), *el-Îzâh* adlı eserinde tam tersi bir takım rivayetlerin Ehl-i Sünnet kaynaklı olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve Ehl-i Sünnet'i tahrifle suçlamıştır.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Nisâ, 4/169.

<sup>63</sup> Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, I/311.

<sup>64</sup> Tûsî, *Tibyân*, III/397.

<sup>65</sup> Tûsî, III/ 398.

<sup>66</sup> Bahrânî, *Durratun Necefiyye*, IV/65.

<sup>67</sup> Caferiyan, *Ukzube*, s. 94.



Şîa'da tahrif iddialarına ilk karşı çıkanlardan biri de Şeyh Sadûk olarak bilinen ve Kutub-i Erba' olarak Şîa nezdinde sahih kabul edilen hadis mecmuasından birinin müellifi olan Ebu Cafer Muhammed İbn Ali İbnu'l-Hüseyin İbn Babeveyh el-Kummî (öl. 381/991) "Şîa inancına göre yüce Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e gönderip ve iki kapak arasında toplanan Kur'ân bundan ibarettir ve ne fazla ne de eksiktir, insanlara göre 114 süredir, bize göre "Duhâ" ve "İnşirâh", "Fil" ve "Kureyş" sureleri bir tek suredir. Kim bize "bunlardan daha fazla olduğunu söylediğimizi" nispet ederse o yalancıdır"<sup>68</sup> demektedir.

Şeyh Sadûk'un öğrencisi Şeyh Müfid (öl. 413/1022) de "iki kapak arasında cem edilen Kur'ân'da herhangi bir fazlalık veya eksiltme olmadığını" söyleyerek tahrifi reddetmiştir.<sup>69</sup>

Alemu'l-Hüdâ olarak bilinen Seyyid Murtaza Ali İbn Hüseyin (öl. 436/1044), "Kur'ân'ın nakline ve korunmasına şiddetle önem verilmiş ve bu noktada etkenler çoğalmıştır. Çünkü Kur'ân, nübuvenin mucizesi, Şer'i ilimlerin ve dini hükümlerin kaynağıdır. Müslüman âlimler onun hıfzı ve himayesinde son noktaya varmışlardır. Bu kadar titiz davranılıp korunduktan sonra Kur'ân'ın değiştirildiği ya da noksan olduğu nasıl mümkün olabilir?"<sup>70</sup> şeklinde ifadeler kullanmıştır.

Şeyhu't-Tâife olarak bilinen başka bir Şîi âlim Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (öl. 460/1068) ise tefsirinde "Kur'ân Hz. Peygamber'in doğruluğuna delildir. Ayrıca onun en büyük ve en meşhur mucizesidir. Kur'ân'da fazlalık ve eksiklik olduğunu söylemek ona yakışmayan bir şeydir. Müslümanların görüşlerinden zahir olan bunun tersidir. Bu mezhebimize göre doğruya en layık olanı ve el-Murtaza'nın savunduğu görüştür. Rivayetin zahiri de budur"<sup>71</sup> şeklindeki açıklamasıyla tahrif düşüncesini reddetmiştir. Tûsî aynı zamanda Kutub-i Erba' hadis mecmuasından ikisinin (Tehzibu'l-Ahkâm ve İstibsâr) yazarıdır.

<sup>68</sup> Şeyh Sadûk, *Risaletü'l-İ'tikadi'l-İmamiyye*, s. 99-103; Kâşânî, *Kitâbü'l-vâfi*, IX, 1778.

<sup>69</sup> Muhammed Cevad el-Belağî, "*Mecmeu'l-Beyân*" Tabersî, önsöz s. 26-27.

<sup>70</sup> Muhammed Cevad el-Belağî, "*Mecmeu'l-Beyân*" Tabersî, önsöz s. 26-27.

<sup>71</sup> Tûsî, *Tibyân* s. 3.

Tûsî'nin oğlunun öğrencisi ve VI. asır âlimlerinden olan Tabersî (öl. 548/1153) “Kur'ân'da fazlalık bulunduğu görüşünün batıl olduğu konusunda icma vardır. Onda eksikliklerin bulunduğu konusuna gelince bizim ashabımızdan bazıları ve avamdan olanlar Kur'ân'da değişiklik ve eksiklik olduğuna dair rivayette bulunmuşlarsa da bizim mezhebimizin görüşü bu değildir. Murtaza da bu görüştedir”<sup>72</sup> söyleyerek tahrifi reddetmektedir.

Allâme Hillî diye bilinen Hasan b. Yûsuf b. Ali b. Mutahhar Hillî (öl. 726/1325) de kendisine sorulan bir soru üzerine “Kur'ân'ın tahrif, tebdil, fazlalık ve eksiklikten uzak olduğunu, böyle bir şeye inananlardan da Allah'a sığındığı”<sup>73</sup> şeklinde cevaplandırmıştır.

XI. asır ılımlı Ahbârîlerden sayılan Molla Muhsin Feyz el-Kaşânî (öl.1091/1679), tahrifle ilgili rivayetleri naklettikten sonra özet olarak şunu söylemektedir: “Bunlara karşı ortaya çıkan problem şudur ki, Kur'ân'da tahrif olduğu takdirde, Kur'ân'dan hiçbir şeye güvenimiz kalmayacağıdır. Çünkü buna göre her ayetin tahrif edilip değiştirilmiş ve Allah'ın inzal ettiğine ters olması ihtimali vardır. Böyle olduğu takdirde Kur'ân'da bizim için asla hiçbir delil kalmaz. Onun yararı ve ona tabi olmanın, sınımsız sarılmanın öğütlenmesinin faydası ve bunlardan başka birçok şey anlamsız kalır. “Ona önünden de ardından da bâtil gelemes. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir”<sup>74</sup> ve “Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz giz”<sup>75</sup> ayetlerini zikrettikten sonra “Nasıl olur da Kur'ân'da, tahrif ve değiştirme olur? Hz. Peygamber'den ve İmamlar'dan rivayet olunan “hadislerin Kur'ân'a arzedilmesi”<sup>76</sup> haberleri yaygındır. Elimizdeki Kur'ân tahrif edilmiş ise arzetmenin ne anlamı kalır?”<sup>77</sup> diyerek tahrifi reddetmiştir. Ancak Ahbârî olmasından dolayı, ilgili rivayetleri büsbütün reddedememiş, onların tevil edilmesi gerektiğini savunmuştur.

<sup>72</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, s. 14.

<sup>73</sup> Ca'feryan, *Ukzube*, s. 98.

<sup>74</sup> Fussilet 41/42.

<sup>75</sup> Hicr 15/9.

<sup>76</sup> Bahrânî, *Durratun Necefiyye*, IV/67.

<sup>77</sup> Kaşani, *Sâfi*, I, 46-51.

Ebu'l Kasım el-Hûî'ye (öl. 1403/1992) göre Kur'an'ın tahrif olmadığına ait en güçlü nakli delil olan Hicr suresinin 9. ayetidir. Bunun dışında Yunus suresinin 15 ayeti de "Hz. Peygamber'in kendiliğinden Kur'an'ı değiştirmeyeceği" bunun delilidir. Şöyle ki bunu Hz. Peygamber yapamadıktan sonra insanlar nasıl yapabilir?"<sup>78</sup> şeklinde tahrif iddialarına karşı çıkmıştır.

Son dönem Şîa ilim dünyasının önemli müfessirlerinden Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî "bugün elimizde bulunan Kur'an'ın 1400 sene önce Hz. Peygamber'e inzal edilen Kur'an olduğun, sûreler ve ayetler, Müslümanlar arasında nesilden nesile mükemmel bir şekilde aktarılmış, Allah tarafından Kur'an'ın tahrif edilmeye karşı korunduğunu belirtmiş olduğunu"<sup>79</sup> söyleyerek ilk nazil olduğu günden bu günümüze kadar kesintisiz olarak geldiğini vurgulamıştır.

Bu müellifler dışında görüşlerine yer veremediğimiz çok sayıda Şii âlim tahrif iddiasına karşı çıkmıştır. Bu âlimler elimizdeki Kur'an'ın her hangi bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiğini söylemişlerdir. Bu konudaki daha geniş bilgi ve çalışmalar için aşağıdaki eserlerin isimlerini zikretmeyi de uygun bulduk: Mahmud b. Ebi'l-Kâsım'ın *Keşfu'l-irtiyâb fi isbâti 'ademi tahrifi'l-Kitâb*, Muhammed b. Hasan Hurru'l-Âmulî'nin *Tevâturu'l-Kur'an*, Ağa Bozorğ Tahranî'nin *en-Nakdu'l-lâtîf fi nefyi't-tahrif 'ani'l-Kur'an*, Abdülhüseyn b. İsa er-Reştî'nin *Keşfu'l-iştibâh fi cevâbi Mûsa Cârullah*, Muhammed Hâdî Mârifet'in *Siyânetu'l-Kur'an mine't-tahrif*, Allâme Murtaza el-Askerî'nin *el-Edyânu's-semâviyye ve mes'ele't-tahrif*, Ca'fer Murtaza Âmulî'nin, *Hakâiku'l-hâmmeh havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Rasul Ca'feriyân'ın *el-Ukzabetu tahrifi'l-Kur'an*, Hasanzade Âmulî'nin *Kitâbu fasli'l-hitâb fi 'ademi tahrifi Kitâbi rabbi'l-erbâb* ve diğerleri.<sup>80</sup>

## VII. Sonuç

Bu çalışmamızın odak noktasını, İmamiye Şîası'nın Kur'an'ın tahrif edilmesi konusundaki görüşleri, söz konusu görüşlerin tefsirlere sirayet etmesi ve

<sup>78</sup> Hûî, *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 215-219.

<sup>79</sup> Tabatabâî, *sel-Kur'an Fi İslâm*, s. 137 vd.

<sup>80</sup> Bkz: Ca'feriyân, *Ukzabetu* 101 vd.

Kur'ân'ı bu görüşler üzerinden değerlendirmenin ortaya çıkardığı problemler teşkil etmiştir. Bu iddiaların kaynağı gerek Ehl-i Sünnet gerek Şîa literatüründe yer alan bazı rivayetlerdir. Söz konusu iddialar Şîa tarihinde yer yer Kur'ân'ın tahrif edilmiş olduğu noktasına kadar varmıştır. Farklı görüşler bulunmasına rağmen Şîi ulemanın çoğunluğunun kanaati, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e vahyolunduğu şekliyle elimize ulaşmış olduğu şeklindedir.

Bu bağlamda mezhep kabullerinin belirleyici kabul edilmesi neticesinde, mezhep eksenli tefsirlerin Kur'ân'ı işlevselleştirme /araçsallaştırma cihetinde hareket ettikleri, çeşitli örnekler üzerinden ortaya konulmuş ve böylece tahrif konusunun Şîa tefsir geleneğinde bu işlevselleştirme /araçsallaştırma faaliyetinin tarihsel bir ürünü olduğu ifade edilmiştir.

Erken dönemde bazı Şîi âlimler Kur'ân'da lafzî tahrifin yer aldığını kabul etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde özellikle hicri IV. asırdan itibaren Şîi âlimlerin Kur'ân-ı Kerim'in tahrifiyle ilgili rivayetlere sahip çıkmadıklarını veya bu rivayetlerin değişik şekillerde tevil edilmesi gerektiğini düşündükleri görülmektedir.<sup>81</sup> Bu tevillerin başında da, söz konusu rivayetlerde mevcut olduğu söylenen ve daha sonradan mushaftan çıkarıldığı iddia edilen lafızların aslında vahyin bir bölümü olmayıp onun tefsiri kabilinden izahlar olduğu görüşü yer almaktadır.<sup>82</sup> Diğer taraftan Kur'ân'ın her türlü noksanlıktan, ziyade ve eksiklikten münezzehtir olduğunu vurgulayan müteahhirin dönem Şîi âlimleri, bu türlü iddialarda bulunanları yalancılıkla suçlamışlardır.

Bahrânî konuyla ilgili olarak şunu söylemektedir: “Şîi âlimler (ashabuna) Kur'ân'da noksan, tağyir ve tebdilin olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Meşhur olan görüş ise onun noksansız olduğu yönündedir.”<sup>83</sup> Aynı zamanda Şerif Murtaza, Şeyh Sadûk, Tûsî, Tabersî, Tabatabâi ve daha pek çok Şîi âliminin görüşü de bu istikamettir.

<sup>81</sup> Bkz: Bahrânî, 65 vd.

<sup>82</sup> Bkz: Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, Kitâbü'l-vâfi, İsfahan, 1985, IX, 1778.

<sup>83</sup> Bahrânî, IV, 65.

Netice-i kelim, ilk dönemden itibaren ortaya atılan Kur'ân'ın tahrifi meselesi İmamiye Şîası'nın içinde de çok taraftar bulamamıştır. Kur'ân'ın tahrifini savunan, eserlerinde bazı rivayetlere yer veren azınlığa karşın, Kitab'ın güvenilir olduğunu savunan, bu konuda eserler kaleme alan Şîi çoğunluğun tutumunun takiyye olabileceği de isabetli görünmemektedir.

### Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar; *Hız. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı 21.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud; *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut, 1411/1991.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed b. İbrâhim ed-Dirâzî İbn Usfur; *Durratun Necefiyye*, Beyrut, 1423/2002.
- *el-Hadâikü'l-Nadira fî Ahkâmi'l-İtreti't-Tahire*, Beyrut, 1985.
- Belağî, Muhammed Cevad; "*Mecmeu'l-Beyân*" Önsöz, Beyrut, 1415/1995.
- Buhl, Frants; "*Tahrif*" maddesi, İslam Ansiklopedisi, XI, İstanbul, 1979.
- Ca'feriyân, Rasul; *Ukzubetu Tahrifi'l-Kur'ân Beyne's-Şîa ve's-Sünne*, yy, 1413.
- Çatmakaş, Fatih, *İmamiye Şîası'nın Kur'ân Hakkındaki Görüşleri*, (Y. Lisans Tezi) Erzurum, 2008.
- Ğaravi, Muhammed Abdülhasan Muhsin; *Mesâdirü'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyin ve'l-Ahbâriyyin*, Beyrut, 1412/1992.
- Habibov, Aslan; *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, Doktora Tezi, Anlara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Hadi Marife, Muhammed; *Kur'ân İlimleri*, İstanbul, 2009.
- Hûî, Ebül-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevi; *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1412/1992.
- İbn Furât, Ebül-Kâsım Furât b. İbrâhim İbn Furât el-Kûfî; *Tefsîru Furât el-Kûfî*, Beyrut, 1412/1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî; *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990.
- İbn Nedim, Ebül-Ferec Muhammed b. İshak; *el-Fihrist*, Beyrut, 1398/1978.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Muffaddal Rağib; *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2005.
- Karataş, Şaban; *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 1996.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd, *Kitâbü'l-vâfî*, İsfahan, 1985.
- *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut 1402/1982.
- Kummî, Ebül-Hasan Ali b. İbrâhim; *Tefsîru'l-Kummî*, yy., ty.,
- Meir, B. Bar-Asher, *İmamiye Şîası'nın Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri*, çev. Ömer Kara ve Mehmet Dağ, Ekev Akademi Dergisi, c. 1, s. 3, 1998.
- McDermott, Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut, 1986.

- Müderri, Hüseyin; *Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey*, Paris, 1984.
- Necâşi, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali; *Ricâlu'n-Necâşi*, Beyrut, 1408/1988.
- Öz, Mustafa, "Usûliyye" maddesi, TDV-İslam Ansiklopedisi, 42, İstanbul, 2012.
- Öztürk, Mustafa; *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara, 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdulkерim; *el-Milel ve'n-Nihel*, Beyrut, 1395/1975.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed; *Tashihu'l-İtikâd*, Kum, 1413.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh; *Risaletü'l-İ'tikadi'l-İmamiyye*, trc. Ethem Ruhi Fiğlali, Ankara, 1978.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, el-Kur'ân Fi İslâm, trc. Ahmed Hüseyini, Beyrut, 1978.  
----- *El-Mizân Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir; *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire, 1954.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl; *Mecmeu'l-Beyân Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1429/2008.
- Tarakçı, Muhammed; "Tahrif" maddesi, TDV-İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2010.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali; *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, ty..  
----- *Ricâlu't-Tûsî*, Kum, 1961.  
----- *Fihrist*, Beyrut, 1403/1983.
- Ustadî, Şeyh Rızâ; *Ayyâşi ve Tefsiruhu*, Risaletü'l- Kur'ân, Tahran, 1411, sayı 3.
- Uyar, Mazlum; *İmamiyye Şîası'nda Ahbârilik*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996.
- Yılmaz, Musa Kazım; *Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri*, (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu), İstanbul, 1993.
- Yurdağür, Metin; "Ahbâriyye" maddesi, TDV-İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki Gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Kahire, 1365/1947.



# Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East

*Necmettin GÖKKIR\**

**Abstract:** As the result of western colonial impact on the modern Islamic world, new methodologies and western values became the major concerns for the interpretations of the Qur'an. Two main Muslims intellectual groups has responded this colonial challenges with different hermenutical instruments. The first is appointed by western-educated intellectuals who have adapted western methods as the new hermeneutical models for the understanding the Qur'an. Having stressed the dynamism, flexibility, and adaptability of Islam, the second is performed by who tends to revise traditional Islamic instruments. Both attempt to re-interpret Islam to meet the changing circumstances of post-colonial life but with different solutions. Whereas the former intellectuals are in the mood of adaptationists from the West, the latter are seeking the solution from inside. This study focuses on the views of these two circles of Middle Eastern Muslim scholars, with special reference to their main representatives, their works and use of methodologies for responding the western impact.

**Keywords:** Western impact, Middle East, Interpretation, Reform, Revival.

## **Batının Meydan Okumaları ve Müslümanların Yorum Bilimsel Cevapları: Ortadoğu'da Sömürgecilik Sonrası Kur'an Yorumları**

**Öz:** Günümüz İslam dünyası üzerinde Batı sömürgeciliğnin etkisi sonucu, yeni metot ve batılı değerler Kur'an yorumlarının temel ilgi alanları haline geldi. İki önemli entellektüel müslüman gurub batının bu sömürgeci meydan okumalarına farklı hermenutik araçlar kullanarak cevap vermektedir. Birincisi Kur'anın anlaşılmasında batılı metotları hermenutik modeller olarak adapte eden batılı eğitimden geçmiş entellektüeller tarafından uygulanmıştır. İslamın dinamik, uygulanabilir ve uyarlanabilir yapısına vurgu yapan ikincisi ise İslamın geleneksel araçlarını revize etmeye yakın kişiler tarafından icra edilmiştir. Her iki gurup da sömürgecilik sonrası değişen durumlarla İslam'ı bir araya getirmek için yeniden yorumlamışlarsa da farklı çözümler kullanmışlardır. Birinci gruptakiler Batıdan adaptasyon

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD Öğretim Üyesi.



yapma eğilimli iken, ikinciler ise çözümü içeriden bulmaya çalışmaktadırlar. Bu çalışma, Ortadoğu müslüman bilimadamlarından oluşan bu iki grubu önemli temsilcileri, eserleri ve batı etkisine karşı verilen cevap için kullanılan yöntemlerden kısaca bahsederek ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Batı Etkisi, Ortadoğu, Tefsir, Reform, Yenilenme

**İktibas / Citation:** Necmettin GÖKKIR, “Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-colonial Interpretations of the Qur’an in the Middle East”, *Usûl*, 22 (2014/2), 63 - 86.

## Introduction

The term “middle-east” is used in English-language academic and political venues for describing the culture and society in the huge regions including Turkey, Egypt, Iran, Iraq, Syria, Lebanon, Jordan, Saudi Arabia, Gulf etc. However, there is no agreement concerning the boundaries of the area and even the cultures and societies. Some definitions include, hence, all the territory from Morocco across the Arab North Africa through western Pakistan up to the borders of India and from Turkey on the Black Sea southwards through the Ethiopia and the Sudan which is seemingly covers the global Muslim territory except the Balkans in the western Europe. Indeed, the term -as a projection from outside, not emerging from inside- first used by western world in the age of European discoveries and explorations that began in the fifteenth century to find new routes to the East, China and India. The area being farthest away from Europe came to be called the Far East, while the lands on the eastern shores of the Mediterranean that lay in between Europe and the East became to be called “Middle East”. However, “Middle East” has its own label from within, perceived by its own peoples and cultures. It is called the “Arab World”, a geographic label which is Arab nationalist perspective preferring the Arab Nation. It is called also the “Islamic/Muslim World”, a larger circle which is more acceptable for a pan-Islamist perspective. However, a new perspective began to use the term away from the British geographical label but a new political and social entity which includes not only Arabs and

Muslims but also non-Arabs and Non-Muslims, like Iranians, Turks and Jews.<sup>1</sup>

Despite the varieties in social and ethnic structure, the “middle east” has a common history indeed. In ancient times, Egyptian, Sumerian, Babylonian and Assyrian civilizations flourished in the region. Judaism, Christianity and Islam were born and spread around the world from there. The region was a part of Persian, Roman, Umayyad, Abbasid, Mamluk, and Ottoman Empires, each contributing to a new synthesis of culture and civilization there.

The Western world has interested in the “Middle East” firstly since the Crusade wars in medieval era attempting to seize Quds (Jerusalem), the Holy Land for three religions. The strategic value of the Middle East was recognized finally by the West in nineteenth century and it resulted to be colonized by European countries.<sup>2</sup> The modern Middle East began after World War I, when the Ottoman Empire, which was on the losing side was divided first into its two major language areas, the Turkish speaking areas in the North and the Arabic-speaking areas in the south, then Arabic-speaking areas were divided into states according to interest of British and France and local proxies. In fact, when the Ottoman Empire was defeated in 1918, The British and French governments made a secret treaty “the Sykes-Picot Agreement” for the partition of the Middle East between them and, additionally, the British promised via the “Balfour Declaration” the international Zionist movement their support in creating a Jewish homeland in Palestine. When the Ottomans departed, the Arabs proclaimed an independent state in Damascus, but they were too weak, militarily and economically, to resist the European powers for long, and Britain and France soon established control and re-arranged the Middle East to suit their colonial desires.

---

<sup>1</sup> For more information see, Hasan Hanafi, “The Middle East, in whose world?” *The Middle East in a Globalized World* ed. by Bjorn Olav Utvik and Knut S. Vikor, 2007 pp. 1-9

<sup>2</sup> For further information about the relationship between the West and the Middle East before First World War see: Don Peretz, *The Middle East Today*, pp.77 -99

Western colonialism and its affect on the Middle East have so crucial social and political outcomes. The Colonial Europe claims that they offer a new civilization to the society in the Middle East. Thus, to receive and integrate European values, norms and ways of life are accepted as natural process of civilization and modernization. Europe persists even today in looking at the Islamic world in this colonial framework and imposes his own values into the Muslim world. Middle Eastern societies have adopted various and different socio-political trends.

In this period Muslims in the Middle East have experienced significant transformations indeed. Muslim countries, on the one hand, followed a path of westernization and secularization as it increasingly adapted Western norms and models in politics, law and education. In the light of Western values e.g. democracy, social justice, freedom, gender and race equality, tolerance, human rights etc, the political and social spheres, Muslims on the other hand, rethink and reconstruct the social and political systems. Muslim scholars started to revise traditional Islamic life.

It is important to keep in mind that changes have happened throughout Middle East is not only a matter of colonial influence. It must be seen as a global phenomenon as well. In the economic sphere, change is seen in terms of industrialization and consequent economic growth, the formation of large capital sums, the growth of science and the emergence of new classes of people and social mobility. In the political area, it is the growth of political parties, unions and youth groups. In the social dimension, the change in relations between genders, mass communications, individualization, urbanization and mobility; in the intellectual realm, the prominence of the idea of progress, the emergence of secularization, rationalization are especially marked.<sup>3</sup> European society has responded to this situation from the beginning of the age of industrialization. However, when the Middle Eastern society encountered it in the modern period, they should learn from colonial, imperialist, missionary, Western invasion. As a result of the aspiration to modernize, transformations

---

<sup>3</sup> Andrew Rippin, *Muslims : Their Religious Beliefs and Practices : The Contemporary Period*, Volume 2. London, GBR: Routledge, 1993. p 12

of Islamic societies in particular in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries show a predominant “western” influence.<sup>4</sup>

Having individually adapted western values to underpin modernization and reformation in modern societies, Muslims also encountered the West in a different condition. Instead of colonial situation and hidden agenda of Islami- zation, the West became a role model for Muslims, in that time. As the sub- stantial policy, Westernization in some Muslim countries has leded funda- mental changes in behaviour and belief about economics, politics, social organization and intellectual discourse and secularization and rationalization in religion. As a result, Western ideologies and perspectives have largely been transferred to institutes of the Muslim world.<sup>5</sup>

Modernisation process which stresses the aspect of the Western impact on the Middle East can be critically reviewed whether such a practice is still a valuable for today's Arabs. This process has been criticized because of that it offensively neglects the intellectual roots of Middle Eastern societies as well as the global dynamics in the World and of that the West has been portrayed as having a total presence in any individual and collective attempt by stressing the one-dimensionality of the Western cultural impact on “Islamic civiliza- tion” in the Middle East. This process may be useful as it is for the theoretical discussion of cultural change in the 19<sup>th</sup> century, but not being applicable to phenomena of transformations that occurred in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The issue of cultural transformation should also be related to local structures and the developments after the World-War II.

Middle Eastern Muslims who persistently encounter the western values in post-colonial time have been changed. It is, therefore, of interest to study on Islam in Contemporary Middle East and on the outcomes of this transition on the interpretation of the Qur'an. Indeed, last two centuries of Islam in the Middle East observed a definite break with the traditional style of the interpre-

---

<sup>4</sup> Rippin, *Ibid*: 14.

<sup>5</sup> For further information see: W. M. Watt, “Islam and the West” in *Islam in the Modern World* ed. By Denis Mac Eoin and Ahmed al-Shahi, London and Conber- ra: Croom Helm, 1983 p. 4-5.

tation. They are mostly inspired by the Western intellectual developments. A number of scholars in the Muslim world began to interpret and read the Qur'an, the foremost source of Islam through the Western perspective (i.e. rationalism, liberalism, pluralism, feminism etc.) and methodologies (i.e. anthropology, historical criticism, textual criticism, hermeneutics etc.).

In this research, I will argue that the contemporary Islam has been persistently affected and influenced by Middle Eastern context because of being politically and culturally interwoven with post-colonial issues. This is, of course, inevitable, because every context presents problems, questions, and dilemmas of its own, which demand timely, suitable, and practical answers. This research, thus, has underlined how a *Middle Eastern Muslim* and his *interpretation of the Qur'an* are linked to, or generated by, postcolonial discourses and debates. Thus, it is crucial to refer to the context of colonialism and the needs of the contemporary Middle Eastern society when analyzing the literatures of interpretation.

The modern exegesis of the Qur'an began, not due to academic problems, but to postcolonial world affairs. This has not just been a matter of diverse approaches and contents, but also of fundamental differences about what the Qur'an is, what the authority of classical Islamic sources in interpretation is, and which questions and issues within the interpretation are to be given priority. For this purpose, social and intellectual responses to the challenges of modernity and western colonialism by the Muslims in the Middle East may be various. As the part of this problem, the modern Muslim intellectuals mainly have taken their roles in two faces. Firstly, under western influence, they followed a path of westernisation and secularisation they increasingly adapted western models to enable cope with the contemporary issues, namely **Islamic Modernism**. Secondly, there is also a revivalist response to challenging western values, **Islamic Revivalism**. In this study these two responses will be investigated respectively

### **Modernist Response**

The term "modernity" can have more than just one meaning indeed. It was discussed across the academic disciplines, and each discipline had a different

definition and explanation of “modernity”. Modernity means the technological development as the material culture, including the means of production, categories of working forces, circulation of money and consumer goods.<sup>6</sup> However in the Cultural Studies, Architecture, Aesthetics, Social Sciences and Humanities, it has own version of definition. That is to say that Modernity as the cultural terms (ideas, ideologies, faith, doctrines, values, and ethics) touches the field of epistemology, hermeneutics and science. As a matter of fact, Modernity implies a cultural project that aims at the change of perception of time, at challenging the authority of the past; at secularizing society by making the social, political and economic sphere distinct from the religious sphere; and it may contain the process of westernization (i.e. the dominance of the West over other because of its economic and military strength).<sup>7</sup>

Modernism, at the beginning of 19<sup>th</sup> century was the dominant trend in the Middle East. 19<sup>th</sup> century for Muslims is, indeed, a period of crisis for every element of the social and political system as they encountered with the enlightened and more or less secularized Europe. The Modernist Islam pioneered the reformation of Islam in social, political and intellectual aspects for liberalization and decolonization from the superiority of the West.<sup>8</sup> As the foremost solution, modernist Muslims suggest urgently adopt European military and technical organizations, and also their political ideas, concepts, and values.

In parallel to colonial policy on the Middle East, Islamic intellectualism has systematically attempted to reinterpret the Islam in ways which reflect the realities of modern society and politics. Indeed, this challenge that the Muslim

---

<sup>6</sup> See for definitions in material culture: C. E. Black, *The Dynamics of Modernity*, New York: Harper and Row, 1966, p. 7; Dankwart A. Rustow, *A World of Nations: Problems of Political Modernization*, Washington: The Brookings Institution, 1967, p. 3; Marion J. Levy, *Modernisation and the Structure of Societies*, Princeton: Princeton University Press, 1966, p. 35.

<sup>7</sup> See: Mark Elvin, “A Working Definition of “*Modernity*”, *Past and Present* (1986), v. 113/1, pp. 209-213

<sup>8</sup> See: Charles Curzman (ed.), *Modernist Islam 1840-1940 A Sourcebook*, Oxford University Press 2002, p. 4.

society has encountered at the level of institutions is not because of the fact that the Muslim institutions in the past have been wrong or irrational but of the fact that there has been a social system at all which now needs to be modified, adjusted and integrated to the colonial counterpart. The colonial period in the Middle East is indeed a crisis for every element of the social and political systems as they encountered with the enlightened and more or less secularized Europe.

In terms of the character of modernity, we can clearly observe a general paradigm shift from the traditional Islam, in particularly in the style of interpretation of the Qur'an, the definition of the revelation, values and moral lives. A number of scholars in Europe and in the Muslim world began to reconstruct Islam through modern/western perspectives. These scholars are similar to and apparently inspired by western counterparts. These scholars have adapted western ways of thought and have called re-interpretation of the Islamic sources for new political and social spheres, relying on the assumption that Islamic values are compatible with modern values. In the light of western values, for example democracy, social justice, liberalism, liberation and freedom, gender and race equality, tolerance, human rights etc., they have criticized existing institutions, values and mentalities. As the result of this western impact on Islam, the notion of absolute equality of all humanity, human rights, women rights and their emancipations, the place of women in Islam, modern gender roles in Islam and Islamic feminism became the major concerns for new interpretations of the Qur'an. Because of this influence, liberal Muslims are often critical of traditional Islamic legal interpretations which allow polygamy for men, as well as the traditional Islamic law of inheritance under which daughters receive less than sons. It is also accepted by most contemporary Muslims that a woman may lead the state, contrary to traditional argument. The idea of modern secular and liberal democracy, and thus oppose Islam as a political movement, eventually became another theme for new interpretations of the Qur'an.

As a part of the academic and intellectual interaction with the West a new kind of intellectual group in the Middle East has emerged. These scholars who are similar to and probably inspired by their Western counterparts have adap-

ted *critical theories* and *methods* as new hermeneutical models of understanding the Qur'an. Parallel to the efforts by Muslim and non-Muslim textual scholars in the other part of the academic world who establish the critical reading of the Qur'an, Middle Eastern intellectuals such as Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Talbi, Mohamed 'Abid al-Jabiri, Muhammed Miftah, Hasan Hanafi etc. in this regard, employs Western critical approaches. Such western-educated intellectuals are in the mood of adaptationists from the "West" applying western methods as the new hermeneutical models for the understanding the Qur'an. Their aim is to re-read the Qur'an in the light of modern western textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, epistemology, and hermeneutics. The definition of the Qur'an has been changed and defined as a "text" by these Modern readers. The text is not seen as separable from the author, of course. However, in terms of the Qur'an, the author is not human author but society, pre-Islamic Arabian society. Their language, social and individual character, family structure, local social systems, narratives etc. all affect the meaning of the text. Yet, a problem then will arise dealing with the Qur'an because of giving priority to human or social factors in the production of the sacred texts and having a direct impact on the issue of religious authority. This priority refers to that the Qur'an must be treated like any other literature. That is offensive from the Islamic theological point of view to say that the Qur'an is no divine in origin but a product of a human author or a social environment in a certain historical time.<sup>9</sup> Nevertheless, regarding the textuality of the Qur'an, Modern scholars does not mean that it is a human text but that the Qur'an is one of the revelations and manifestations of God's words at a specific time and place, it should follow as contextual that what was revealed to Muhammad in Arabic in the 7<sup>th</sup> century is a historical text.

To take the Qur'an as literature is to take it on the same level as all other literary productions. Therefore, Muslim scholars approached to the Qur'an

---

<sup>9</sup> The same debate has been the subject of the Bible. See: Moises Silva, (1994) "Contemporary Approaches to Biblical Interpretation" in *An Introduction to Biblical Hermeneutics* by Walter C. Kaiser at. al. Michigan: Zondervan Publishing House, p. 236.



with acceptance of its divinity first and then carried out their textual analysis on the Qur'an. However according to the literary critical scholars, Muslim or non-Muslims, the Qur'an can be likely to any textual approach.

The first Middle Eastern scholar to employ a literary method in analyzing the Qur'an was Amin al-Khuli (1895-1966). Khuli was a literary critic who taught *ilm al-bayan* and *tafsir* at the Faculty of Arts at Fuad I University. Contrary to Muhammed Abduh and his followers who see the Qur'an as a book of hidayah (guidance), al-Khuli focuses on the literary study of the Qur'an. Literary study of the Qur'an does not primarily look at the text from theological point of view nor does it seek guidance from the text. For al-Khuli, literary study of the Qur'an consists of two steps:<sup>10</sup>

- 1- *Dirasat ma hawla al-Qur'an*: Extrinsic approach to the Qur'an
- 2- *Dirasat ma fi al-Qur'an*: Intrinsic approach to the Qur'an.<sup>11</sup>

From these two aspects –external and internal- it seems that al-Khuli does not approach the Qur'an from literary perspective only. He also gives a priority to the historical context of the Qur'an to understand it. The external study of the Qur'an, for al-Khuli, includes a study of the background of the text, the circumstances and occasions of its revelation, its compilation and its variant readings etc. all are known as the sciences of the Qur'an (*ulum al-Qur'an*). The second aspect of the literary approach, according to al-Khuli, is to study the Qur'anic text itself, starting with the meanings of the words and their etymology (*ishtiqaq*).<sup>12</sup> Additionally, the Qur'an should be analysed in its textual composition and in rhetoric structure (*balagha*). And finally the terms and the subject which scattered in different places should be collected and put on the chronological order. That can only yield a more understanding the Qur'an which is called by al-Khuli himself as "*Tafsir al-adabi*".

---

<sup>10</sup> Amin al-Khuli, *Manhaj Tajdid fi al-Nahw wa al-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab*, Cairo 1995, p. 233.

<sup>11</sup> Al-Khuli seems to used the terminology of Wellek and Warren. See their work: *Theory of Literature*, New York 1956, p.71

<sup>12</sup> al-Khuli, *Manhaj*, p.237-241.

Al-Khuli's method influenced many scholars in Egypt, among them Muhammed Ahmad Khalaf Allah (1916-1998), Aisha Abdurrahman bint al-Shati (1913-1998), Shukri Muhammed Ayyad (1921-1999) and finally Nasr Hamid Abu Zayd (2010). Khalaf Allah was the first of al-Khuli's students to write a dissertation applying this method to the Qur'an in his "*al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*".<sup>13</sup> Khalaf Allah simply suggests that the Qur'anic presentation of the historical events (*qasas*) belongs to the former type of literary exposition and therefore, that the intention of the Qur'anic narratives is not to deliver a historical evidence but rather a way of expression.<sup>14</sup>

Another student of al-Khuli who applied his method was Shukri Muhammed Ayyad. Ayyad is a well-known literary critic in the Arab World. During his study at Cairo University he was influenced by Khuli and wrote his M.A thesis under his direction in 1947. The title of the Thesis was *Min Wasf al-Qur'an: Yawm al-Hisab wa al-Din*. This work published under the title of *Dirasat Qur'aniyya: Yawm al-din wa al-hisab* after three decades later in 1980. The reason for the delay may be related to what happened to Khalafallah's dissertation.

Bint al-Shati was Khuli's wife and was motivated by his method despite studied not in the field of the Qur'an interpretation but on the works of Abu al-Ala al-Maarri, entitled *Risalat al-Ghufran* under the direction of Taha Husayn. Besides her interest in Arabic literature and women issues in the Arab world, Bint al-Shati wrote later on the Qur'anic interpretation and the best known of her books are *al-Tafsir al-Bayani fi al-Qur'an*<sup>15</sup>, and *al-I'jaz al-Bayani li al-Qur'an*.<sup>16</sup> Following in the footsteps of al-Khuli, al-Shati sought to study the Qur'an as a literary text (*nass adabi*) and to apply a literary approach

---

<sup>13</sup> This dissertation was not accepted by the committee by accusing it was not suit to be defended. This case is very important to show how literary approach can be applied to a divine book and how the Islamist responded to this method, since the same case will be repeated again in Nasr Hamid Abu Zayd's application.

<sup>14</sup> See for more details about the method: Khalaf Allah, *al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*, (third edition) Cairo and Beirut 1999.

<sup>15</sup> Published in Cairo 1962, vol 1 and 1968 vol 2.

<sup>16</sup> Published in Cairo 1987.

to the Qur'an. She criticizes the traditional tafsirs by claiming that their authors were influenced by sectarian, political and historical concerns, polemics and judaistic (*israiliyyat*) materials. In order to avoid these mistakes, for her, interpretation has to be returned to literary nature of the Qur'an without having recourse to any external source.<sup>17</sup>

Like al-Khuli, She believes that the purpose of interpreting the Qur'an is to reach the original meaning or intended meaning. To discover this original meaning, al-Shati proposes steps. The first step in thematic treatment is to collect all Qur'anic verses related to the subject. It is a method which is totally different from traditional interpreting the Qur'an chapter by chapter and verse by verse that neglects the specific and general context. This method has not applied only on the themes and also on the short chapters as well, believing that these chapters have a thematic unity (*wahdat al-mawdui*). The second step is to arrange all these verses chronologically based on place (*Makka-Madina*) and the time of revelation. And the third step is to study on the social and political circumstances of seventh century Arabia which are often reported in the *asbab al-nuzul* materials. The fourth and the fifth steps consist in studying the linguistic meaning of the words and their usage in the Qur'an respectively.

In 1980s, Nasr Hamid Abu Zayd revived literary approach to the Qur'an. He did not study directly under the supervision of Amin al-Khuli. But he consistently asserted that he belongs to his school.<sup>18</sup> It is correct because both claim that the Qur'an is a literary text and should be treated as a text. In his book *Mafhum al-Nass* he states that the Qur'an is a linguistic text (*Nass lughawi*) related a specific culture or context.<sup>19</sup> Because he asserts this view, Abu Zayd does not see the need for a "sacred" approach to the Qur'an. On the contrary, he insists that as a "text" the Qur'an can be interpreted by any modern critical approach. However, this view was harshly condemned by many scholars, especially the Islamists since that the Qur'an, according to them, is

---

<sup>17</sup> See: *al-Tafsir al-Bayani*, v.1 p. 9.

<sup>18</sup> For instance see: Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasa fi Ulum al-Qur'an*, Bayrut 1998, p. 10, 19.

<sup>19</sup> Ibid, p. 9, 10, 18, 19.

superior to all other texts being unique and thus to be studied in its divine nature. This assumption is mainly based on the idea of *I'jaz* of the Qur'an. In his *Naqd al-Khitab al-Dini*, Abu Zayd suggests that scriptures are linguistic texts, indeed, and their divine origin does mean that they need a specific method suited to their divine nature. Otherwise, for him, it would imply that scriptures are beyond human understanding.

Besides the textual approach, the contextual approach is also used by Middle Eastern Scholars. The term "Contextual approach" is generally used to refer to certain methodology used by certain scholars, thinkers and activists in the Middle East. These scholars belong to a broad trend rather than a single movement, and include a range of voices that represent Muslim liberals, modernists and feminists. It is very difficult to generalize about Contextualists but it is possible to identify some common themes in their work. For instance, most Contextualists are aligned with movements which today emphasize social justice and equality, human rights, democracy, and interfaith relations. They further argue that these practices need to be reconsidered in light of modern circumstances if they are to be relevant to Muslims today. Most Contextualists argue that solutions to social problems will vary according to time and place and that there is no single, all-encompassing solution that can be derived from Islam's primary sources. As such, their principal aim is not to implement rigid rules, but to establish societies based on justice (*adl*), as well as goodness and beauty (*ihsan*).<sup>20</sup> Many strive towards a "universal notion of justice in which no single community's prosperity, righteousness, and dignity comes at the expense of another".<sup>21</sup> This approach is not only a response to the demands of the modern world, but is also, in part, a response to the conservative and at times authoritarian approach espoused by much of today's traditionalist Islamic religious establishment.

The defenders of this approach accept that the Qur'an had a kind of on-going/ progressive revelation system which regulated to needs of a constantly changing society during the prophet time. The traditional

---

<sup>20</sup> Omid Safi, *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: One-world, 2003, p. 1.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 3.

concept of *naskh* (abrogation), for example, explains this progressive mechanism of revelation because it substitutes one legal rule with another in order to accommodate social change and to make it possible for society to integrate into the new situation. Whenever a situation, condition or question arose for which divine guidance was needed, Allah revealed a verse or a surah to provide a solution.

This model can be considered as one of the most useful tools for relating the Qur'an to changing needs and circumstances in the Middle East because of that this interpretative model, contrary to the textual critical one, allows different receptions of the Qur'an. Understanding the Qur'an in accordance with different receptions is described as a kind of creative reading the Qur'an, that is to say, this reading uses a kind of language which enables modern readers to understand the historical text by contextualizing the meaning for them.

Mohammed Talbi, from Tunisia represents one of the best scholars who has applied this method to the study of the Qur'an.<sup>22</sup> Mohamed Talbi has four major works in re-thinking the Qur'an. These works are: *Iyal Allah* (1992), *Ummat al-Wasat, Réflexions sur le Coran*, (1989) and *L'universalité du Coran* (2002). The method proposed by M. Talbi relates to two major attitudes:

- a) The Text of the Qur'an
- b) The interpretation of major themes in the Qur'an.

With regard to the former, the issue does not seem to provide any problematic to him. The Qur'an, according to Talbi, has to be considered as the divine message which was fully revealed upon the Prophet Muhammad. However, this perception of the text did not very much fit to Talbi's critical

---

<sup>22</sup> For further information see: Ronald Nettler, "Muhammed Talbi on understanding the Qur'an" in Suha Taji- Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 225- 240

analysis of the major themes of the Qur'an. He assumes that the Qur'an is an open book; its meaning is open to interpretations.<sup>23</sup>

### Revivalist Response

The terms renewal and revival assert modernization (revival, renew, reconstruction, reconfiguration etc.) without westernization in response to the Colonial influence in Islamic societies. The Islamic revival is a foremost reaction to the failure of modernization in Middle East countries indeed.<sup>24</sup> The starting point was the colonial era which created a number of artificial nation states whose leaders embraced Western-oriented secular ideologies and pan-Arabism to forge a national identity and legitimize their grip on power.

For the sake of Islamic cultural identity, revivalist response to colonial power generally assume that it is essential to revive its heritage and recover its divine ontology and epistemology with a fresh reading of the Qur'an and the Sunnah in the modern context. This is also corroborated by a critical and objective reassessment of the Muslim culture and intellectual heritage and with a valid methodology that will enable the reconstruction of the Modern Muslim mind along lines that will ensure the recovery of its originality and creative potential.<sup>25</sup>

There is a continuing tradition of revitalization of Islamic thinking that is named as *Tajdid* which is usually translated as renewal or revival.<sup>26</sup> Revivalist or Renewal scholars generally blame the internal decline of Muslim societies, their loss of power and backwardness, and their unquestioned clinging to the

---

<sup>23</sup> See for the discussion: Moncef Ben Abdeljelil, "Reflections on The Critical Methods in the study of the Qur'an in Contemporary Arab Scholarship" *Proceedings of the Workshop Corpus Coranicum*, Berlin, 7-9 October, 2005.

<sup>24</sup> Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine*, London: I.B. Tauris, 1996, p. 4ff

<sup>25</sup> Mona Abul Fadl, *Where East Meets West: Appropriating the Islamic Encounter for a Spiritual-Cultural Revival*, London: The International Institute of Islamic Thought 2010, p. 4-5.

<sup>26</sup> See for further information about the terms: John O. Voll "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah" in *Voices of Resurgent Islam* ed. By John L. Esposito New York and Oxford: Oxford University Press 1983, pp. 32-47

past (*taqlîd*). They also attempt to re-interpret Islam to meet the changing circumstances of modern life and modern problems of Muslim life but with staying within the Islamic not Western hermeneutical instruments. Legal, educational, and social revision are aimed at rescuing Muslim society from their downward spiral and demonstrating the compatibility of Islam with modern thought and values. They call for internal reform through a process of re-interpretation, “*ijtihâd*”. Their themes are usually as the same in previous diagnose, namely the religious, political, social and economic life of modern Muslims.

Revivalist and Renewalist thinkers have accepted this approach and has sought to preserve Islam as the valid religion, attempting to answer all accusations and purify Islam from all error or human contamination. Revivalists, on the other hand, has sought to find out what the causes of decline are. All writers agree that it is not Islam that is the cause of the retardation, but Muslims themselves and what they have practiced in place of pure Islam. In relation to the Qur’anic exegesis this trend has lead to the ignoring of a great wealth of textual and linguistic studies of the Qur’an; instead of all efforts have concentrated on the understanding of the unique perception of the Qur’an and its validity for all time.<sup>27</sup>

Indeed, Muslims have experienced a kind of religious revivalism from the first centuries of Islam. A number of scholars have engaged in re-articulating Islamic discourses (*tajdid*) in various contexts. They have systematically revised classical methods of approaching the Qur’an by stressing the dynamism, flexibility, and adaptability of Islam. Therefore, Modern Muslim, in general, as they encounter the problems of colonial affects of the west, are tends to solve them first with their own tools, the heritage of Islamic *usul al-fiqh* and *usul al-tafsir* which were specifically developed to deal with these kinds of challenges. Since the Muslim believes that there will be no more revelation to guide society after the death of the Prophet, they developed some systems to respond to change and to extend and apply the rules which are

---

<sup>27</sup> See: Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Chalenge of History*, Albany: State University of New York Press, 1982, p. 13-15.

derived through legal reasoning. One of these dynamic methodological systems is formulated within the concept of *al-maqasid* (the intents). *Maqasid* literary refers to understand the meaning of the Qur'an not only in its literal text but also in the intention of God/Allah and hence application to the divine guidance because of changing times and changing conditions in a society so that the Qur'an remains "dynamic and creative, always applicable and always invigorating society."<sup>28</sup>

The modern literature of tafsir and fiqh that focus on the concept of *maqāsīd* a group of religious revivalists who span the late nineteenth century through the late twentieth century such as Muhammad 'Abduh (d. 1905), Muhammad Rashīd Rida (d. 1935), Mahmud Shaltut (d. 1963), Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āshūr (d. 1973), Muhammad al-Ghazālī (d. 1996), Wahba al-Zuhaylī, Yusuf al-Qaradāwī, Hasan al-Turābī and Tāhā Jābir al-'Alwānī. These Muslim scholars have contributed to renewal and revival in Muslim societies by highlighting the role of *maqasid* in legal theory and jurisprudence. The current literature on the subject mostly covers the *maqasid* thought of Shatibi. Despite the apparent differences in the details of their projects, all of them treated the *maqasid* as foundational principles for legal understanding and interpretation. Following Shatibi's methodology, they view the *sharī'a* as encompassing two major parts. The first part represents the laws that regulate ritual practices (*'ibādāt*) and the second part represents the laws that regulate social relations and economic transactions (*mu'āmalāt*). The first part has to be fixed. It is not developing, and no new laws are acceptable. As for the *mu'āmalāt*, the revivalist define these laws as intended by Allah to serve the utility and interest (*maslaha*) of Muslims in all times and places. Rules that are explicitly stated in the Qur'an and Prophetic traditions are, by nature, based on the consideration of utility, interest, and the public good. *Maslaha*, therefore, is presented by the reformers as one of the greatest legal aims of the *sharī'a*. Thus, modern Muslim revivalists argue, should take this fact into consideration when interpreting and applying any legal rule of the *sharī'a*, whether

---

<sup>28</sup> Michael Mumisa, *Islamic Law Theory and Interpretation*, Maryland: Amana Publications, 2002, p. 15.



found in the sacred texts or reached through the legal reasoning of Muslim jurists. There is a consensus among the modern proponents of the concept of *maqasid* coming from their Sunni Islamic background that it played a significant role in the legal interpretation of the early Muslim community. Thus, according to modern scholars, the concept of *maqasid* is rooted in classical legal theory and the practical legal opinions of several medieval jurists.

*Maqasid* is the plural form of *maqasid*, as term refers to intentions and as a terminology in Islamic legal theory (usul al-fiqh) refers to the aims of the *shari'a* (Islamic law), the intentions of Allah. The ultimate intent and purpose of Islamic law is to promote and protect the well-being or public interest (*maslaha*). The theory of *maslaha* which is produced by Maliki school of Islam has been used in recent times to justify the new fatwas (legal rules). The root of the term, *istislah* means to seek what is good. The authority of Islam has to consider protecting five essentials (*daruriyyat*) for the sake of public welfare. These are:

- 1- Religion (*din*)
- 2- Life (*nafs*)
- 3- Reason and Intellect (*aql*)
- 4- Progeny (*nasl*)
- 5- Property (*mal*).<sup>29</sup>

The concept of *maqāid al-shari'a* in the theoretical formulations of medieval jurists is not clear to be considered by any school of jurisprudence as a distinguished legal source similar to *qiyās*, *istihsān* or *al-maslaha al-mursala*. It should be noted that not all modern scholars of Islamic law view the medieval reference to the *maqāsid* as a call for using the legal aims as guiding principles in applying the *shari'a*. As for Shatibi's writings on the *maqasid*, while some contemporary writers, such as Muhammad Khalid Masud, view them as

---

<sup>29</sup> For further information on the theory see: Michael Mumisa, *Islamic Law Theory and Interpretation*, Maryland: Amana Publications 2002.

a response to a rigid literalism in applying the *sharī'a*<sup>30</sup>, Wael Hallaq, in contrast, sees this interest of Shatibi in the *maqasid* as a call to encourage the literal application of the *sharī'a*.<sup>31</sup> In the modern context, however, the revivalists who are the subjects of this study have appropriated Shatibi's terminology to express their vision of reform. Therefore, the modern call for the primacy of *maqasid* as the foundational principle of interpretation has to be understood in the light of this shift in terminology. It remains necessary, however, to determine whether the revivalist' understanding of *maqasid* represents a continuation of Shatibi's thought. Viewing the projects of revival as based on the consideration of *maqasid* would clarify their dialectic relationship with the Qur'an.

Revivalism has swept through Middle East and has long influenced scholars of contemporary Islam. Revivalism (*Nahda, Islah, Tajdid*) as a political and cultural movement originating in Syria and flowering in Egypt seeks through translation the great achievements of modern Europe civilization while reviving the classical Arab/Islamic culture that antedates the centuries of decadence and foreign domination. As a reaction against the inferiority of the Muslim world, revivalism usually emerged in the time of colonization by European world since the conditions of Muslims concerning the question of the decline are an awareness of weakness before the power of the challenge of the West indeed. There has also been a great deal of speculation over the causes of apparent decline of the Middle Eastern societies. Some authors raise internal reasons like degeneration and separation from the true path of Islam. They ask the possibility of seeking the ascendancy of complete and fully adequate way of Islam on western models.

It is notable to say that contrary to Tunisia and Algeria, the North Africa, Egypt and Syria are the pioneers in the revivalism. While Tunisia and Algeria has been colonized by French and rudely changed their language and culture, and at the end they adopt the western system in every stage of the transition,

---

<sup>30</sup> See Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishāq Al-Shātibī's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977, p. 35

<sup>31</sup> See: Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 162-3

Egypt and Syria has been resisted the transition on that way. There are reasons for these structural differences between those countries. It is firstly because of that both countries has not been changed the language and saved their links with their cultural and intellectual traditions. British occupation in both areas may let the language and culture to continue at least unlikely in French occupied area. Secondly, historically and culturally rich religious institutions, like *al-Azhar* in Cairo have affected the way of transition. That means that scholars and intellectuals have had not only one source in transition which is the west, but they have had internal sources which let them challenge to the western models with Islamic alternatives. Additionally, the traditional Islamic institutions and its *ulama* (traditional scholars) resists against these new things in the field.

In sum up, this response of Middle Eastern Muslims, staying within this frame, is revising a classical tool of Islamic interpretative traditions for responding the challenges of Modernity. They still blame the internal decline of Muslim societies, their loss of power and backwardness, and their unquestioned clinging to the past (*taqlid*). They also attempt to re-interpret Islam to meet the changing circumstances of modern life but with staying within the traditional tools. Legal, educational, and social revisions are aimed at rescuing Muslim society from their downward spiral and demonstrating the compatibility of Islam with modern, western thought and values. They call for internal reform through a process of re-interpretation, "*ijtihad*". Their themes are usually as the same in previous diagnose, namely the religious, political, social and economic life of modern Muslims. Whereas the former intellectuals are in the mood of adaptationists from the "West", the later are seeking solutions/alternatives from inside of Islamic civilization. Revivalist Response emphasis on "Islamic" methods and tools of change and development saying that Islam is able to modernize, but should not do it by westernization. As a matter of fact they assert modernization (revival, reconstruction, reconfiguration etc.) without westernization in response to the Western influence in Islamic societies that is to the results or impact of the European project of modernity. The

Islamic revival is a foremost reaction to the failure of modernisation in Middle East countries indeed.<sup>32</sup>

### Conclusion

The study stands critical on the Euro-centric colonial framework on Middle Eastern societies. The study does not mainly look at socio-political context from euro-centric outlook that imposes his own values into the Muslim world but indeed offensively neglects the intellectual roots of Middle Eastern societies as well as the global dynamics in the World. In the euro-centric outlook, the West has been portrayed as having a total presence in any individual and collective attempt by stressing the one-dimensionality of the Western cultural impact on “society” and “politics” in the Middle East. This point of view may be useful as it is for the theoretical discussion of cultural change in the colonial time, but not being applicable to phenomena of transformations that occurred in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The issue of socio-political context should also be related to local structures and the developments after the World-War II. Therefore, the study discusses also ideologies adapted or nurtured and then set for what was perceived to be the local concerns.

In relation to challenges of European colonial framework that is the main contextual basis, the study, consequently, classifies Middle Eastern Muslim Hermeneutical responses within two main categories. Firstly, under the western influence, Middle Eastern Muslims followed a path of westernisation and secularisation they increasingly adapted western models to enable cope with the contemporary issues, namely Islamic Modernism. Secondly, there is also a revivalist response to challenging western values, Islamic Revivalism. Having given detailed analysis on the context in the first response, the study have focused specifically on the new intellectual groups in the Middle East. These scholars who are similar to and probably inspired by their Western counterparts have adapted western-originated interpretative approaches to the Qur'an. Such western-minded intellectuals are in the mood of adaptationists from the “*West*”. During the study it is observed that they aimed to re-read the

---

<sup>32</sup> Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine*, London: I.B. Tauris, 1996, p. 4ff

Qur'an in the light of western textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, and to re-read the Qur'an with asking the question, not only what the Qur'an means, but also mostly how the Qur'an can be understood and what means for the modern people. Parallel to the efforts by Muslim and non-Muslim scholars in the West, Middle Eastern intellectuals such as Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zayd and Mohammed Talbi employs these Western approaches. Research has found also that not only the methodology of the Tafsir but also have the definition of the Qur'an been changed by these scholars. They generally defined the Qur'an as a "text" instead of "divine words of God" This definition refers to that the Qur'an must be treated like any other literary text. Additionally, they also look at the Qur'an as an historical production and finally the idea of historicity of Qur'an commonly used by these scholars. These challenges to the divinity and the authority of the Qur'an become later subject to critical readings in two main ways by the Middle Eastern western-oriented scholars:

- 1- Textual Approaches
- 2- Contextual Approaches

Research also found that the textual approach provide the objective meaning. However, in the contextual approach the presuppositions and experiences of the interpreter can be reflected and thus completely objective interpretation of the Qur'anic text became impossible. This is because of the hermeneutical fact that the interpreter chooses a certain viewpoint, which in turn means that he or she is open principally to the questions arising from his/her viewpoints. In the research the outcomes of the fact that the meaning is relative and context-bound have been shown and exemplified by certain Middle Eastern figures, like Muhammed Talbi, a Tunisian scholar.

The study found that in the second response, the revivalist scholars also attempt to re-interpret the Qur'an to meet the changing circumstances of post-colonial life and problems of Middle Eastern Muslim life but with staying within the Islamic not Western hermeneutical instruments as in the first response.

The study found that revivalism has swept through the Middle East and has influenced scholars of contemporary Islam in all over the world. However, the

study outstandingly noticed that contrary to Tunisia and Algeria in the North Africa, Egypt is the pioneers in the revivalism. While Tunisia and Algeria has been colonized by French and rudely changed their language and culture, and at the end they adopt systematically the western approaches, Egypt (and Syria) has been resisted the transition on this way. It is also because of that Middle Eastern (Egypt, Syria etc.) countries has not been changed the language and saved their links with their own cultural and intellectual traditions. British occupation in the area may let the language and culture to continue at least unlikely in French occupied area in the North Africa (still in the Middle East and Arabian World). The study also takes the institutions into the account, since historically and culturally rich religious institutions, like *al-Azhar* in Cairo have affected the way of responses. That means that scholars and intellectuals have had not only western sources in transition, but they have had internal sources which let them challenge to the western models. Additionally, the traditional Islamic institutions and *ulama* (traditional scholars) in these institutions resist against these foreign external ideas in the area. Because of all reasons, research concluded that revivalist approach has been easily and widely applied in the Middle East.

## References

- Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasa fi Ulum al-Qur'an*, Bayrut 1998.
- Amin al-Khuli, *Manhaj Tajdid fi al-Nahw wa al-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab*, Cairo 1995, p. 233.
- Andrew Rippin, *Muslims : Their Religious Beliefs and Practices : The Contemporary Period*, Volume 2. London, GBR: Routledge, 1993.
- C. E. Black, *The Dynamics of Modernity*, New York: Harper and Row, 1966.
- Charles Curzman (ed.), *Modernist Islam 1840-1940 A Sourcebook*, Oxford University Press 2002.
- Dankwart A. Rustow, *A World of Nations: Problems of Political Modernization*, Washington: The Brookings Institution, 1967
- Don Peretz, *The Middle East Today*, Westport: Praeger Publishers 1994.
- Hasan Hanafi, "The Middle East, in whose world?" *The Middle East in a Globalized World* ed. by Bjorn Olav Utvik and Knut S. Vikor, 2007.
- John O. Voll "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah" in *Voices of Resurgent Islam* ed. By John L. Esposito New York and Oxford: Oxford University Press 1983.

- Khalaf Allah, *al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*, Cairo and Beirut 1999.
- Marion J. Levy, *Modernisation and the Structure of Societies*, Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Mark Elvin, "A Working Definition of "Modernity", *Past and Present (1986)*, v. 113/1, pp. 209-213
- Michael Mumisa, *Islamic Law Theory and Interpretation*, Maryland: Amana Publications 2002.
- Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine*, London: I.B. Tauris, 1996.
- Moises Silva, "Contemporary Approaches to Biblical Interpretation" in *An Introduction to Biblical Hermeneutics* by Walter C. Kaiser at. al. Michigan: Zondervan Publishing House 1994.
- Mona Abul Fadl, *Where East Meets West: Appropriating the Islamic Encounter for a Spiritual-Cultural Revival*, London: The International Institute of Islamic Thought 2010.
- Moncef Ben Abdeljelil, "Reflections on The Critical Methods in the study of the Qur'an in Contemporary Arab Scholarship" *Proceedings of the Workshop Corpus Coranicum*, Berlin, 7-9 October, 2005.
- Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishāq Al- Shātibī's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Omid Safi, *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003.
- Ronald Nettler, "Muhamed Talbi on understanding the Qur'an" in Suha Taji- Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 225- 240.
- W. M. Watt, "Islam and the West" in *Islam in the Modern World* ed. By Denis Mac Eoin and Ahmed al-Shahi, London and Conberra: Croom Helm, 1983 p. 4-5.
- Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 162-3
- Wellek and Waren. *Theory of Literature*, New York 1956.
- Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany: State University of New York Press, 1982.

## شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند الحنفية

لأستاذ المشارك الدكتور صلاح محمد سالم أبوالحاج

### ملخص البحث:

يتناول هذا البحث مسألة شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ التي تعتبر من أهم الركائز في بناء المذهب الحنفي الذي اعتمد على هدي الصحابة ﷺ، وتمثل وجهاً من وجوه الاستدلال عندهم في اعتبارهم لأفعال الصحابة ﷺ وأقوالهم سنة يُحتج بها، فبدأت ببيان حجية قول الصحابي ﷺ عند الحنفية، مع ذكر أمثلة عليه؛ لتعلقه بمفهوم السنة، ثم تكلمت عن شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند السلف، وأوضحت أن هذا المنهج اعتمده الصحابة والتابعون ﷺ، وهو سبيل فريد في عدم تضييع شيء من هدي النبي ﷺ، ومعرفة الناسخ من المنسوخ، والمعمول به من المتروك، والترجيح بين الروايات، ثم تكلمت عن اتساع مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند الحنفية، فعرفت السنة، ووضحت كيف كان الصحابة ﷺ يكتفون بفتواهم في الدلالة على السنة، وختمت بذكر أدلة الحنفية في اعتبار أقوال الصحابة ﷺ وأفعالهم سنة.

### The Inclusion of Sunna's Concept for the companions' actions at Hanafi school

**Abstract:** This research deals with the issue of the inclusion of the Sunna's concept for the companions' actions which are one of the most important pillars in the construction of the Hanafi school that depended on the guidance of the Companions, the companions' actions represent cogency and evidence at them. The research shows the companion's cogency at Hanafi school with examples about that. Then the researcher talks about the Inclusion of Sunna's Concept for the companions' actions at Sallaf. Also the researcher explains the approach is adopted by the companions and followers which is considered the Prophet approach, then the researcher talked widening about the Sunna's Concept for the companions' actions at Hanafi school by Sunna definition, and showing how sayings of the Companions are evidence in the Sunni. Finally, the research concluded by mentioning the Hanafi evidence in considering the Companions' sayings and actions are Sunna.

**İktibas/Citation:** "شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة عند الحنفية"، صلاح محمد سالم أبوالحاج، Usûl, 22 (2014/2), 87 - 114.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحابه أجمعين إلى يوم الدين، وبعد:

فإنَّ السنة النبويَّة الشريفة تعد المصدرُ الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، فيجب العمل بالسنة كما يجب العمل بالكتاب؛ لقوله ﷺ: { يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول }



النساء: ٥٩، وقوله ﷺ: { وأنزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون } النحل: ٤٤، وغيرهما من الأدلة الظاهرة في ذلك.

وتحرير محلّ النزاع عموماً في موضوع بحثنا: أن الأمة اتفقت على الاحتجاج بالسنة بعد كتاب الله ﷻ فيما إذا لم تجد فيه حكماً، كما في حديث معاذ بن جبل ؓ عندما أوفده ﷺ إلى اليمن ليكون قاضياً هناك، قال له ﷺ: «بم تقضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد فيه برأيي، فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِهِ بما يرضى به رسولُهُ»<sup>(١)</sup>.

واتفقوا على العمل بالسنة والأخذ بها ولم يختلف فيه عند المذاهب الفقهية المعتمدة.

وإنما النزاع في قضايا متعلّقة بفهم السنة ونقلها وتحريها، مثل: اعتبار طرق ورود السنة إلينا من متواتر ومشهور وآحاد، وضابط كل منها وشروطه وحكمه، واعتبار الرواة الذي يكون خبرهم حجة للعمل وغيرها من القضايا التي تحتاج إلى تحريرٍ وتمحيص بما لا يتسع البحث لها.

قال الكيلاني<sup>(٢)</sup>: «وكان من جراء هذا التنازع ما أشاعه المحدثون من أن مذهب أبي حنيفة ؓ يخالف الحديث في كثير من آرائه الفقهية، وقد أوضحنا ... أن أغلب الأخبار التي لم يعمل بها الأحناف لم تصح من خلال منهجهم النقدي في قبول الأخبار أو في كيفية فهم الحديث وتأويله، وما كان هذا شأنه لا يحكم فيه على أحد بمخالفة الحديث، ولعل عبارة الإمام أبي حنيفة ؓ التي يقول فيها: «إذا جاء عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة

<sup>(١)</sup> أبو داود، السنن، ٣: ٣١٣، والترمذي، السنن، ٣: ٦١٦، وأشار إلى ضعفه وله شواهد موقوفة عن عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس أخرجهما البيهقي، السنن الكبير، ١٠: ١١٤ عقيب تخريج هذا الحديث تقوية له، كذا في مرقاة الصعود شرح سنن أبي داود للسُّيوطي. وقال الخطيب في الفقيه والمتفقه: ١: ١٨٨: إن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث»، وقوله ﷺ في البحر: «هو الظهور مأوه الحل ميتة»، وقوله ﷺ: «إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وتراداً»، وقوله ﷺ: «الدية على العاقلة»، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد لكن لما تلقفتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها فكذلك حديث معاذ ؓ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له. وتماه في هامش علي بن مجد، الحدود والأحكام الفقهية، ص ٨٢-٨٣، والكوثري، فقه أهل العراق وحديثهم، ص ٢٩٠.

<sup>(٢)</sup> الكيلاني، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق،

نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم» لتعد أنموذجاً فريداً لنقد الحنفية للحديث الشريف وطريقة منهجهم في التطبيق الفعلي للسنة».

وتحرير محل النزاع خصوصاً لبحثنا: في أحد هذه القضايا المهمة، وهو اتساع مفهوم السنة عند السادة الحنفية بحيث يشمل أقوال الصحابة ﷺ وأفعالهم، وقد كان لهذا الأمر أثر ظاهر في مسألة حجية قول الصحابي ﷺ، التي بُني عليها من المسائل ما لا يُعدُّ ولا يُحصَى، فقد خالفهم بعض الفقهاء . كما سيأتي . في عدم اعتباره حجة، وبالتالي لا يشمل مفهوم السنة تصرفات الصحابة عندهم.

قال الدبوسي: «ذَكَرَ أصحابُ الشافعي أنَّ السنةَ المطلقةَ عند صاحبنا تنصرف إلى سنةِ الرُّسولِ ﷺ، وأنَّه على مذهبه صحيحٌ؛ لأنَّه لا يَرَى اتِّباعَ الصحابيِّ ﷺ إلا بحجَّة، كما لا يُتَّبَعُ مَنْ بعده إلا بحجَّة، ويحتملُ لأنَّه لم يبلغه استعمالُ السلفِ إطلاقَ السنة على طرائقِ العمرين والصحابةِ ﷺ»<sup>(٣)</sup>، فهذا النصُّ يفيد أنَّ شمول مفهوم السنة وحجية قول الصحابي ارتباطٌ بُني عليه الخلاف المشهور في مسألة حجية قول الصحابي ﷺ كما سيأتي .، مما دفعني إلى أن أخص هذا الموضوع بالبحث والدراسة.

**وأهمية البحث:** تظهر بتسليط النظر على حرص السادة الحنفية في استيعاب السنة وعدم تفويت شيءٍ منها بإدخال أقوال الصحابة وأفعالهم فيها، والكشف عن أحد أسس بناء المذهب الحنفي.

**ومشكلة الدراسة:** تظهر في إجابة الباحث عن سؤال رئيسي: هل تعتبر مسألة شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ من أهم الركائز في بناء المذهب الحنفي، ويتفرع عليه أسئلة:

هل يمثل الطريق الذي سلكه الحنفية في إدراج تصرفات الصحابة ﷺ في السنة طريق السلف الصالح، وهل صرحت كتب أصول الحنفية باعتبار أقوال وأفعال الصحابة من السنة؟

وما هو سبب اعتماد مدرسة الحنفية في فقهاها على المأثور عن الصحابة؟

وما هو سبب قلّة الرواية عن كبار الصحابة ﷺ من المجتهدين؟

**ومن الدراسات السابقة:**

<sup>(٣)</sup> ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣: ٦.

صلاح محمد سالم أبوالحاج، 90

١. بحث حجية قول الصحابي لأبي حازم الكاتب، منشور على منتدى أصول الفقه في ملتقى أهل الحديث<sup>(٤)</sup>، أطال الكلام فيه عن فضل الصحابة، وبين الاختلاف في حجيته بين المذاهب الأربعة وأفاض في الأدلة، فيختلف عنه بحثنا في تأصيل فكرة استيعاب السنة لأفعال الصحابة عند الحنفية.

٢. بحث حجية قول الصحابي عند السلف للدكتور ترحيب الدوسري، في الجامعة الإسلامية بالمدينة، وتوصل إلى اتفاق الصحابة التابعين والأئمة الأربعة إلى حجية قول الصحابي، ومن قال غير ذلك فلم يحرر المسألة<sup>(٥)</sup>، ويختلف عنه بحثنا بأن الحجية هي جزء يسير من البحث.

والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع كثيرة جداً منها: العلائي في كتابه إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، والدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش في كتابه الصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله، وبا بكر محمد الشيخ الفاني في كتابه قول الصحابي وأثره في الأحكام الشرعية، وعبد الرحمن حللي في كتابه حجية مذهب الصحابي دراسة أصولية، وفضل الله الأمين فضل الله في رسالته حجية قول الصحابي<sup>(٦)</sup>، وكلها كما ترى تركز على الحجية بخلاف دراستنا، فإن هذا الموضوع وقع تبعاً لا أصلاً، والله أعلم.

هذا وقد خلص البحث - بتوفيق الله ﷻ - إلى ثلاثة مباحث:

**المبحث الأول:** حجية قول الصحابي ﷺ عند الحنفية، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** الخلاف بين الفقهاء في حجية قول الصحابي ﷺ.

**المطلب الثاني:** الخلاف بين الحنفية في حجية قول الصحابي ﷺ.

**المطلب الثالث:** أمثلة على حجية قول الصحابي ﷺ عند الحنفية.

**المبحث الثاني:** شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند السلف، ويشتمل على

مطلبين:

<sup>(٤)</sup> ينظر: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=101858>، ٢٠١٥/١/٦م.

<sup>(٥)</sup> ينظر: <http://uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag22/mg-007.htm>، ٢٠١٥/١/٢٥م.

<sup>(٦)</sup> ينظر: الدوسري، حجية قول الصحابي عند السلف،

<http://uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag22/mg-007.htm>، ٢٠١٥/٢/١٢م.

91، شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة عند الحنفية

**المطلب الأول:** أقوال الصحابة ﷺ في شمول مفهوم السنة لتصرفاتهم.

**المطلب الثاني:** عمل الصحابة ﷺ يمثل ما استقر عليه الشرع.

**المبحث الثالث:** اتساع مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند الحنفية، ويشتمل على ثلاثة

مطالب:

**المطلب الأول:** تعريف السنة لغةً واصطلاحاً.

**المطلب الثاني:** اكتفاء الصحابة ﷺ بفتواهم في الدلالة على السنة.

**المطلب الثالث:** أدلة اعتبار أقوال الصحابة ﷺ وأفعالهم سنةً.

**المبحث الأول:** حجية قول الصحابي ﷺ عند الحنفية:

بحث الأصوليون ما يتعلّق بسنة الصحابي ﷺ تحت مبحث قول الصحابي ﷺ<sup>(٧)</sup>.

والمقصود بالصحابي ﷺ عند المحدثين: مسلم رأى النبي ﷺ.

وعند الأصوليين: من طالت مجالسته للنبي ﷺ<sup>(٨)</sup>.

ولكل وجهٍ فيما ذهب إليه لا يتسع له المقام، وإنّما نعرض للخلاف في حجية قول الصحابي ﷺ بين الفقهاء عامة وبين الحنفية خاصة مع ذكر أمثلة عند الحنفية على ذلك في المطالب الآتية:

**المطلب الأول:** الخلاف بين الفقهاء في حجية قول الصحابي ﷺ:

ليس بحثنا فيما يتعلّق بما شاع من قول الصحابي ﷺ وسكتوا عنه، فإنّه يعتبر نوعاً من أنواع

الإجماع، وهذا متفق على تقليد<sup>(٩)</sup> الصحابي ﷺ به<sup>(١٠)</sup>، وإنّما الخلاف في غيره، قال

<sup>(٧)</sup> أي الصحابي المجتهد، فإن رواية الصحابي غير المجتهد قد تترك إذا خالفت القياس من كل وجه، ينظر: الفتاواني، التلويح، ٢: ٣٢، واللكوني، قمر الأقطار، ٢: ١٠٠.

<sup>(٨)</sup> ينظر: الجرجاني، المختصر، ص ٥٢٨، وتفصيل الاختلاف في تعريفه يطلب في كتب المصطلح لاسيما من اللكنوي، ظفر الأمانى، ص ٥٢٨ وما بعدها.

<sup>(٩)</sup> التقليد اتباع الرجل غيره فيما سمعه يقول أو في فعله على زعم أنّه محقّ بلا نظر في الدليل، فكأن المقلد جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. ينظر: اللكنوي، قمر الأقطار، ٢: ١٠٠.

<sup>(١٠)</sup> ينظر: صدر الشريعة، التنقيح والتوضيح، ٢: ٣٣، والتركماني، دراسات في أصول الحديث، ص ٤٤٤.

الزركشي<sup>(١١)</sup>: «إنَّما الخلاف المشهور في أنَّه هل هو حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين؟ وفيه أقوال:

**الأول:** أنَّه ليس بحجة مطلقاً كغيره من المجتهدين، وهو قول الشافعي في الجديد، وإليه ذهب جمهور الأصوليين من أصحابنا والمعتزلة، ويومئ إليه الإمام أحمد، واختاره أبو الخطاب من أصحابه، وزعم عبد الوهاب أنَّه الصحيح الذي يقتضيه مذهب مالك؛ لأنَّه نصَّ على وجوب الاجتهاد واتباع ما يؤدي إليه صحيح النظر، فقال: وليس في اختلاف الصحابة ﷺ سعة، إنَّما هو خطأ أو صواب.

**الثاني:** أنَّه حجة شرعية مقدمة على القياس، وهو قوله في القديم، ونقل عن مالك وأكثر الحنفية».

وظاهر مذهب مالك أنَّه معتبر عنده كأبي حنيفة؛ لبناء فقهه على الفقه المتوارث عن الصحابة في المدينة، قال الشاطبي<sup>(١٢)</sup>: «شدة متابعتهم له ﷺ وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حميته ونصرته، ومَن كان بهذه المثابة حقيقاً أن يتخذ قدوةً وتُجعل سيرته قبلةً، ولمَّا بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو مَن اهتدى بهديهم واستنَّ بسنتهم جعله الله تعالى قدوةً لغيره في ذلك، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقفون بأفعاله؛ ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم، وجعلهم قدوةً أو مَن اتبعهم، {رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون} المجادلة: ٢٢».

### المطلب الثاني: الخلاف بين الحنفية في حجة قول الصحابي ﷺ:

طالما أنَّ بحثنا متعلِّق بمذهب الحنفية، فإنَّه حصل لديهم خلاف في تخريج ما روي عن أئمتهم من فروع في تقليد الصحابي ﷺ على أقوال، أبرزها اثنان، وهما كالآتي:

(١١) في الزركشي، البحر المحيط، ٤: ٥٨.

(١٢) في الموافقات، ٤: ٨٠.

**الأول: أن تقليد الصحابي ﷺ واجب يترك بقوله القياس،** وهو قول أبي سعيد البردعي وأبي بكر الرازي وهو مختار الشيخين وأبي اليسر، قال السمرقندي<sup>(١٣)</sup>: «وعليه أكثر مشايخنا»، وقال البزدوي<sup>(١٤)</sup>: «وعلى هذا أدركنا مشايخنا»، وحقته:

١. قال ﷺ: {والسابقون الأولون من المهاجرين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان} التوبة: ١٠٠، مدح الصحابة ﷺ والتابعين لهم بإحسان، وإنما استحق التابعون لهم المدح؛ لاتباعهم بالإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب والسنة إلا باتباع الصحابة ﷺ.

٢. وإن القياس عمل بغالب الرأي والظن لا بطريق التيقن، ولا شك في خفاء طريق الاجتهاد، ولا شك في تفاضل الناس في باب الاجتهاد، فكان العمل باجتهاد من هو أبصر لوجه الحق أولى، وإن اجتهاد الصحابة ﷺ فوق اجتهاد التابعي؛ لزيادة جهدهم وحرصهم في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين؛ ولأنهم شهدوا الأسباب والحوادث التي نزلت الأحكام لأجلها، والقياس يبتنى على معرفة معانٍ وأسباب نزلت النصوص مع الأحكام لأجلها، حتى إذا وجد في غير المنصوص عليه مثل تلك المعاني يقضي فيها بمثل تلك الأحكام؛ ولأنه يحتمل أن يكون عند الصحابي ﷺ خبرٌ في ذلك فيحكم ويفتي به، وهو الظاهر والغالب من حاله أنه يفتي بالخبر أولاً، وإنما يفتي بالرأي عند الضرورة ويتشاور مع القرناء؛ لاحتمال أن يكون عندهم خبر.

**الثاني: أنه لا يجوز تقليد الصحابي ﷺ إلا فيما لا يدرك بالقياس،** وهو قول أبي الحسن الكرخي ﷺ؛ لأن الظاهر أن الصحابي الفقيه لم يقل بقول مخالف للقياس إلا عن حديث ثابت عنده عن رسول الله ﷺ فيجب حمله عليه<sup>(١٥)</sup>.

<sup>(١٣)</sup> في ميزان الأصول، ٢: ٦٩٨.

<sup>(١٤)</sup> في أصول البزدوي، ٣: ٢١٧.

<sup>(١٥)</sup> وهناك أقوال أخرى منها: قال بعضهم: إن تقليد الصحابي ﷺ واجب إذا كان من أهل الفتوى ولم يوجد من أفرانه خلاف ذلك، أما إذا خالفه غيره من الصحابة ﷺ يجب تقليد البعض، ولكن يجب ترجيح قول البعض بالدليل، وقال السمرقندي: هو الصحيح، وقال بعضهم: لا يجب تقليد الصحابي إلا أن يكون قوله موافقاً للقياس، وقال بعضهم: يجب تقليد الخلفاء الراشدين وتقليد أبي بكر وعمر ﷺ. ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول، ٢: ٦٩٧-٢٩٨.

وبذلك يكون قد اختلف الحنفية في تقليد الصحابيِّ وتقديم قوله على القياس، واتفقوا على تقليده فيما لا يعقل بالقياس<sup>(١٧)</sup>.

### المطلب الثالث: أمثلة على حجية قول الصحابيِّ ﷺ من كتب الحنفية:

إنَّ أمثلة حجية قول الصحابيِّ ﷺ عند السادة الحنفية لا تُعدُّ ولا تُحصى، وإنَّما تقتصر على ثلاثة أمثلة تدلُّ على ما سواها، وهي:

١. إنَّ القياسَ فيمَن أُغْمِيَ عليه وقت صلاة: أن لا قضاء عليه، إلا أنَّهم تركوا القياس؛ لأنَّ عماراً بن ياسر ﷺ: «أُغْمِيَ عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء فأفاق نصف الليل فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء»<sup>(١٨)</sup>، وعن ابن عمر ﷺ: «أنَّه أُغْمِيَ عليه يوماً وليلة فلم يقض»، وعنه: «أنَّه أُغْمِيَ عليه أكثر من يومين فلم يقضه»، وعنه: «أُغْمِيَ عليه ثلاثة أيام ولياليهن فلم يقض»<sup>(١٩)</sup>، فتركوا القياسَ لفعلِ عمار وابن عمر ﷺ، وجعلوا من أُغْمِيَ عليه أكثر من يومٍ وليلةٍ لا قضاء عليه، وإن كان أقل قضى.

٢. تقدير أقلِّ الحيض وأكثره، فإنَّ العقل قاصر عن دركه، فعلمناه بما روي عن أمانة وواثلة بن الأسقع وعائشة ﷺ: «أقلُّ الحيض ثلاث وأكثره عشرة»<sup>(٢٠)</sup>، وعن عثمان بن أبي العاص ﷺ،

<sup>(١٧)</sup> ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول، ٢: ٦٩٧-٧٠٥، والجصاص، الفصول في الأصول، ٣: ٣٥٨-٣٦٦، والبرزدوي، البخاري، الأصول وشرحه كشف الأسرار، ٣: ٢١٧-٢١٨.

<sup>(١٨)</sup> ينظر: النسفي، وملا جيون، المنار ونور الأنوار، ٢: ١٠٠-١٠٢، والتركماني، دراسات في أصول الحديث، ٤٥١-٤٥٤.

<sup>(١٨)</sup> الدارقطني، السنن، ٢: ٨١.

<sup>(١٩)</sup> الدارقطني، السنن، ٢: ٨٢.

<sup>(٢٠)</sup> روي موقوفاً ومرفوعاً: الطبراني، المعجم الكبير، ٨: ١٢٦، واللفظ له، والطبراني، المعجم الأوسط، ١: ١٩٠، والدارقطني، السنن، ١: ٢١٨، وابن الجوزي، العلل المتناهية، ١: ٣٨٣، وابن عدي، الكامل، ٢: ٣٧٣، وابن الجوزي، التحقيق، ١: ٢٦٠، وطرقه يعضد بعضها بعضاً، وقد روي فتاوى عن كثير من الصحابة توافقه. ينظر: الزيلعي، نصب الراية، ١: ١٩١، وابن حجر، الدراية، ١: ٨٤.

قال: «الحائض إذا جاوزت عشرة أيام فهي بمنزلة المستحاضة، تغتسل وتصلي»<sup>(٢١)</sup>، وعن أنس رضي الله عنه، قال: «أدنى الحيض ثلاثة أيام»<sup>(٢٢)</sup>.

٣. شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول، فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنهم قالوا بحرمة؛ عملاً بما روي: «أن أم محبة أتت لعائشة ل فقالت لها: يا أم المؤمنين، أكنت تعرفين زيد بن أرقم، قالت: نعم، قالت: فإني بعته جارية إلى عطائه بثمانئة نسيئة، وإنه أراد بيعها فاشتريتها منه بستمئة نقداً، فقالت: لها بثس ما اشتريت، وبثس ما اشتري، أبلغني زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب»<sup>(٢٣)</sup>.

وتأثير أقوال الصحابة رضي الله عنهم في المذهب الحنفي لا يمكن حصرها؛ لأنها تُمَثَّل الاستدلال الأكثر والأقوى، وبناء المذهب واعتماده عليها في تأصيله وتقعيده وتفريعه، وفيما سبق إشارة إلى هذه الحقيقة الكبرى.

### المبحث الأول: شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة رضي الله عنهم عند السلف:

#### المطلب الأول: أقوال الصحابة رضي الله عنهم في شمول مفهوم السنة لتصرفاتهم:

إن هذا الأصل الكبير عند الحنفية في إدراج تصرفات الصحابة رضي الله عنهم في السنة وراثه عن سلفهم من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، لاسيما مؤسس مدرسة الكوفة الأول من الصحابة رضي الله عنه وهو عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه؛ إذ يؤكد هذا المنهج ويرسمه لتلاميذتهويطالبهم باتباعه، فيقول: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإنهم كانوا أربّ هذه الأمة قلوباً وأعماقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»<sup>(٢٤)</sup>.

<sup>(٢١)</sup> البيهقي، السنن الكبير، ١: ٨٦، والدارقطني، السنن، ١: ٢١٠، وقال البيهقي: لا بأس بإسناده، كما في التهانوي، إعلاء السنن، ١: ٣٢٦.

<sup>(٢٢)</sup> الدارمي، السنن، ١: ٢٣١، قال التهانوي في إعلاء السنن، ١: ٣٢٧: «رجالهم رجال مسلم، وسفيان هو الثوري، وهو من كبار أتباع التابعين... فهذا الأثر منقطع، والانقطاع غير مضر عندنا لاسيما إذا صدر عن إمام كالثوري، والموقوفات في مثل هذا مما لا يدرك بالرأي كالمرفوعات».

<sup>(٢٣)</sup> البيهقي، السنن الكبير، ٥: ٣٣٠، والدارقطني، السنن، ٣: ٥٢، وغيرهما، قال ابن عبد الهادي: إسناده جيد، وينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ٦: ٤٣٥، وابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، ٢: ١٨٤، وغيره.

<sup>(٢٤)</sup> ينظر: عليش، فتح العلي المالك، ١: ٨٩-١٠١، والشاطبي، الموافقات، ٤: ٧٨.



ويوضح ابن مسعود رضي الله عنه هذا المنهج في الفتوى - بأنه بعد كتاب الله صلى الله عليه وسلم وسنته علينا اتباع المجتهدين الصالحين من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلُّ هذا قبل اجتهاد المجتهديقول رضي الله عنه: «إنَّه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي ولسنا هنالك، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ صلى الله عليه وسلم قَدَّرَ عَلَيْنَا أَنْ بَلَّغْنَا مَا تَرَوْنَ، فَمَنْ عَرَضَ لَهُ مِنْكُمْ قَضَاءٌ بَعْدَ الْيَوْمِ، فَلْيَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ نَبِيهِ صلى الله عليه وسلم، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا قَضَى بِهِ نَبِيهِ صلى الله عليه وسلم، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا قَضَى بِهِ نَبِيهِ صلى الله عليه وسلم وَلَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ، فَلْيَجْتَهِدْ رَأْيَهُ...»<sup>(٢٥)</sup>.

ولم يكن هذا الطريق خاصاً به رضي الله عنه، بل هو منهجٌ عامٌّ متبعٌ في هدي الصحابة رضي الله عنهم بين بعضهم البعض ولمن جاء بعدهم؛ فعن حذيفة رضي الله عنه أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القراء، وخذوا طريق من كان قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً أو شمالاً لقد ضللتهم ضلالاً بعيداً»<sup>(٢٦)</sup>، فيجعل اتباع الصحابة رضي الله عنهم بطريقهم في القول والفعل هو الهدي الحق، واجتنبه الضلال المبين.

وإنَّ عمر رضي الله عنه كان يمتنع عن الفتوى في أمرٍ أفتى به أبو بكر رضي الله عنه؛ لشدة تقليده لمن سبقه، وليرسخ هذا المفهوم في أذهان المسلمين في اتباع طريق من كان أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لطول صحبته وكثرة علمه وتقواه، إذ لَمَّا سُئِلَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه عن الكلالة قال: «إني سأقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فبمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، فلمَّا استخلف عمر رضي الله عنه، قال: إني لأستحيي الله أن أردَّ شيئاً قاله أبو بكر»<sup>(٢٧)</sup>.

وبهذا كان يأمر عمر رضي الله عنه قضاياه في الأمصار - بأنه عليهم اتباع ما عمل وأخذ به الصحابة رضي الله عنهم، فعن الشعبي: «أنَّ عمر رضي الله عنه كتب إلى شريح: «إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يغلبك عليه الرجال، وإذا جاءك ما ليس في كتاب الله صلى الله عليه وسلم فانظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بها، فإن كان أمر ليس في كتاب الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانظر ما أجمع عليه الناس فخذ به، فإن كان ممَّا ليس في كتاب الله صلى الله عليه وسلم ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه

<sup>(٢٥)</sup> النسائي، السنن الكبرى، ٣: ٤٦٩، وقال: هذا الحديث جيد جيد، والنسائي، المجتبى، ٨: ٢٣٠.

<sup>(٢٦)</sup> ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ١: ٥٣١.

<sup>(٢٧)</sup> الدارمي، السنن، ٢: ٤٦٢، والبيهقي، السنن الكبير، ٦: ٢٢٣، والربيع، المسند، ١: ٣٠٥، وغيرها.

قبلك أحد فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، ألا وإن التأخير خير لك»<sup>(٢٨)</sup>.

وإن ابن عباس ؓ لم يكن يُجاوز في طريقه للفتوى مسلك كبار الصحابة ؓ الذين سبقوه، فإنه «كان إذا سُئِلَ عن شيءٍ هو في كتاب الله ﷻ قال به، وإذا لم يكن في كتاب الله ﷻ وقاله رسول الله ﷺ قال به، وإن لم يكن في كتاب الله ﷻ ولم يقله رسول الله ﷺ وقاله أبو بكر وعمر ؓ قال به، وإلا اجتهد رأيه»<sup>(٢٩)</sup>.

والنصوص المرشدة لظهور هذا المسلك وشيوعه في عهد الصحابة ؓ كثيرة جداً، وفيما ذكر كفاية للمُتَبَصِّرِ.

### المطلب الثاني: عمل الصحابة ؓ يمثل ما استقر عليه الشرع:

إنَّ عدم اقتصار السادة الحنفية في إطلاق السنة على ما وَرَدَ عن النبي ﷺ بحيث شمل ما جاء عن الصحابة ؓ، أمرٌ له أهمية كبيرة، فأقوال الصحابة ؓ معتبرة في بناء الأحكام عليها، بل اعتبروها تُمَثِّلُ الأمر الذي استقرَّ عليه الشرع للمكانة العالية التي تبوؤها. كما هو مُقَرَّرٌ في مبحث قول الصحابي ؓ في كتب الأصول وإن عامة مسائل المذهب مرتكزة على أقوال الصحابة ؓ لاسيما عليّ وابن مسعود ؓ شيخا مدرسة الكوفة ومؤسساها، فهي امتدادٌ لتراثهما العلمي الذي ورثاه عن سيد الخلق ﷺ.

وسرُّ اعتماد هذا المنهج؛ حتى لا يُعامل مع القرآن والسنة كنصوص جامدة كلُّ يؤلُّها كيفما يريد ويفهمها على أي طريق شاء فيضلل ويضل، وإنما في فعلهم وقولهم ؓ تطبيقاً لنصوص القرآن والسنة وتفسير لهما على الصورة الصحيحة المرادة من الشارح الحكيم، ففي تطبيقهم يتبيّن لنا مقصود المُشَرِّع؛ لمعايشتهم النبي ﷺ.

فكما أن أفعال النبي ﷺ وأقواله هي تفسير للقرآن، وهذا ما شهّدت به أمُّ المؤمنين في الأثر عن سعد بن هشام قال: «أتيت عائشة رضي الله عنها، فقلت: يا أم المؤمنين، أخبريني بخلق

<sup>(٢٨)</sup> المقدسي، الأحاديث المختارة، ١: ٢٣٩، وقال: إسناده صحيح، والدارمي، السنن، ١: ٧١، وابن شيبه،

المصنف، ٤: ٥٤٣، والبيهقي، السنن الكبير، ١٠: ١١٠، وغيرها.

<sup>(٢٩)</sup> البيهقي، السنن الكبير، ١٠: ١١٥.

رسول الله؟ قالت: كان خلقه القرآن، أما تَقْرَأُ: {وإنك لعلی خلق عظیم} القلم: ٤<sup>(٣٠)</sup>، فأفعال الصحابة ﷺ هي التفسير والبيان لسنة النبي ﷺ، قال الشافعي: «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنّة، وجميع السنّة شرح للقرآن»<sup>(٣١)</sup>، وقال الشاطبي<sup>(٣٢)</sup>: «إنّ المعبر به في السنّة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودلّ على ذلك قوله: {لتبين للناس ما نزل إليهم} النحل: ٤٤».

ولا شك أنّ المقصود بالأمة علماءها، ورأس علمائها الصحابة ﷺ، فيكون فعلهم شرحاً للسنّة، وتوضيحاً لما يعمل فيه منها، وتنبهاً على ما لا يعمل فيه منها، وهذا ما كان يأمر به الفاروق ﷺ الصحابة والتابعين، فيقول وهو على المنبر: «أُحْرَجَ بالله على رجلٍ رَوَى حديثاً العمل على خلافه»<sup>(٣٣)</sup> <sup>(٣٤)</sup>.

وهو الظاهر من عمل مجتهدي الصحابة ﷺ، فإنّهم كانوا يميّزون ما يؤخذ به ممّا ورَدَ عن النبي ﷺ وما يُترك، وفي هذا يقول ابن أبي حازم: «كان أبو الدرداء ﷺ يسأل فيجيب، فيقال: إنّه بلغنا كذا وكذا - بخلاف ما قال - فيقول: وأنا قد سمعته، ولكنّي أدركت العمل على غير ذلك»<sup>(٣٥)</sup>.

وهذا التمييز من كبار الصحابة ﷺ؛ لمعرفة الناسخ من المنسوخ، فيتبعون آخر ما استقرّ عليه أمرُ الشرع، ويوضح ذلك الحافظ المشهور ابن شهاب الزهري بقوله: «كان الصحابة ﷺ يتبعون الأحداث فلا أحدث من أمره ﷺ ويروون الناسخ المحكم»<sup>(٣٦)</sup>، ومثله روي عن ابن عبّاس

<sup>(٣٠)</sup> أحمد، المسند، ٦: ٩١، وصححه الأرناؤوط، والبخاري، الأدب المفرد، ص ١١٥.

<sup>(٣١)</sup> ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١: ٦.

<sup>(٣٢)</sup> في الموافقات، ٤: ١٠.

<sup>(٣٣)</sup> قال أبو شامة المقدسي: «فكم في السنّة من حديث صحيح العمل على خلافه، إما إجماعاً، وإما اختياراً لمانع منع، نحو: «صليت مع رسول الله ﷺ سبعة جميعاً وثمانياً جميعاً في غير خوف ولا مطر» مسلم، الصحيح، ١: ٤٩٠، و«غسل الجمعة واجب على كل محتلم» مسلم، الصحيح، ٢: ٥٨٠، فالأمر في ذلك ليس بالسّهل، قال ابن عيينة: الحديث مضمّلةٌ إلا للفقهاء»، كما في السبكي، معنى قول الامام المطليبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص ١٣٦-١٣٩.

<sup>(٣٤)</sup> ينظر: عوامة، أثر الحديث الشريف، ص ٦٤.

<sup>(٣٥)</sup> ينظر: عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ١: ١١.

<sup>(٣٦)</sup> مسلم، الصحيح، ٢: ٧٨٥.

ﷺ: «إنَّ رسولَ الله ﷺ صامَ عامَ الفتحِ حتى بلغَ الكديدَ، ثُمَّ أَفطَرَ وَأفطَرَ أصحابه، فهم يَتَّبِعُونَ الأحدثَ فالأحدثَ من أمرِ رسولِ الله ﷺ، وإنَّ ذلكَ هو الناسخُ المحكم»<sup>(٣٧)</sup>.

وهذا هو فعلُ الفقيهِ المجتهد، قال ابنُ أبي ليلَى: «لا يفقه الرجلُ في الحديثِ حتى يأخذَ منه ويَدَعُ»<sup>(٣٨)</sup>، فيكون ما يَرُدُّ عن هؤلاءِ المجتهدين من الصحابة ﷺ بياناً للسنة المعمول بها في الدين، والأمرُ الذي انتهى إليه الشرع، فما ورد عنهم فيه توضيح لما رَجَحَ عندهم من أمر الدين مما يُعمل فيه وممَّا يترك، قال يحيى بن آدم: «لا يحتاج مع قول النبي ﷺ إلى قول أحد، وإنمَّا يُقال: سنةُ النبي ﷺ وأبي بكرٍ وعمر ليعلم أنَّ النبي ﷺ مات وهو عليها»<sup>(٣٩)</sup>.

فاعتماد مدرسة الحنفية في فقهاها على المأثور عن الصحابة ﷺ سببُه: تقديمهم لاجتهادهم وعلمهم فيما عليه العمل من هدي المصطفى ﷺ؛ لأنَّه تيسَّرت لهم من الأسباب التي تُمكنهم من ذلك ما لم يَتيسَّر لغيرهم؛ إذ شهدوا الوحي، واطلعوا على أسبابه وأسارره بما لم يطلع عليه غيرهم، قال ابن رجب: «أمَّا الأئمةُ وفقهاءُ أهل الحديث فإنَّهم يَتَّبِعُونَ الحديثَ الصحيح حيث كان إذا كان معمولاً به عند الصحابة ﷺ ومَن بعدهم أو عند طائفة منهم، فأما ما اتفق على تركه فلا يجوز العمل به؛ لأنَّهم ما تركوه إلا على علمٍ أنَّهم لا يعمل به، قال عمر بن عبد العزيز: خذوا من الرأي ما كان يُوافق مَن كان قبلكم، فإنَّهم كانوا أعلم منكم»<sup>(٤٠)</sup>.

ويُضَوِّرُ أحدُ كبار التابعين وهو إبراهيم النخعي - وقد كان فقيه أهل زمانه - شدَّة التمسك بهدي الصحابة ﷺ فيما نقلوه من الدين وتقديم رأيهم وفهمهم على كلِّ شيء، حتى لو عارض صريح القرآن؛ لأنَّهم مؤتمنين فيما يتقلونه من أمر الشرع الأخير، فيقول: «لو رأيت الصحابة ﷺ يتوضؤون إلى الكوعين - أي الرسغين - لتوضَّأت كذلك وأنا أقرأها إلى المرافق؛ وذلك لأنَّهم لا يهتمون في ترك السنن، وهم أربابُ العلم وأحرص خلقِ الله ﷻ على اتِّباع رسولِ الله ﷺ، فلا يظنُّ ذلك بهم أحدٌ إلا ذو ريبة في دينه»<sup>(٤١)</sup>.

<sup>(٣٧)</sup> الطبراني، المعجم الأوسط، ١: ١٧٥، واللفظ له، وابن أبي شيبه، المصنف، ٢٠: ٤٨٨.

<sup>(٣٨)</sup> ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ١١٨٢.

<sup>(٣٩)</sup> البيهقي، السنن الكبير، ١٦، والخطيب، الفقيه والمتفقه، ٥٧١، والشاطبي، الاعتصام، ١: ٦٨.

<sup>(٤٠)</sup> ينظر: عوامة، أثر الحديث الشريف، ص ٧٠.

<sup>(٤١)</sup> ينظر: ابن الحاج، المدخل، ١: ١٢٩، وعليش، فتح العلي المالك، ١: ٩٠.

ولا نَعْفَلُ أَنْ أُبْرَزَ شَخْصِيَّةً بَعْدَ ابْنِ مَسْعُودٍ ﷺ فِي بِنَاءِ مَدْرَسَةِ الْكُوفَةِ هُوَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ، فَهَذَا الطَّرِيقُ فِي اعْتِمَادِ هَدْيِ الصَّحَابَةِ ﷺ وَفَهْمِهِمْ مُتَّبِعٌ مِنْذُ بَدَأَتِ الْمَدْرَسَةُ إِلَى أَنْ وَصَلَتْ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ ﷺ الَّذِي سَارَ عَلَى طَرِيقِ سَلْفِهِ فِيهَا، فَكَانَ بِنْيَانُ مَذْهَبِهِ عَلَى فِقْهِ هَؤُلَاءِ الْعِظَامِ، فَقَدْ «دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِي جَعْفَرِ الْمَنْصُورِ وَعِنْدَهُ عَيْسَى بْنُ مُوسَى، فَقَالَ لِلْمَنْصُورِ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، هَذَا عَالَمُ الدُّنْيَا الْيَوْمَ! فَقَالَ الْمَنْصُورُ: يَا نَعْمَانُ، عَمَّنْ أَخَذْتَ الْعِلْمَ؟ فَقَالَ: عَنْ أَصْحَابِ عَمْرِ ﷺ عَنْهُ، وَعَنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ ﷺ عَنْهُ، وَعَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ عَنْهُ، وَعَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ ﷺ عَنْهُ، وَمَا كَانَ فِي وَقْتِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَعْلَمُ مِنْهُ، فَقَالَ لَهُ الْمَنْصُورُ: بَخِ بَخِ؟ لَقَدْ اسْتَوْتَقْتُ لِنَفْسِكَ مَا شِئْتَ»<sup>(٤٢)</sup>.

وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ اعْتِمَادُ هَذَا الْمَسْلِكِ فِي فَهْمِ الشَّرْعِ مِمَّا لَا يُنَازَعُ فِيهِ؛ لِذَقَّتِهِ وَرَفَعَتِهِ فِي الْوَصُولِ بِالْمَجْتَهِدِ لِلْحَقِّ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ وَرَدَ ثَنَاءٌ كَبِيرٌ عَلَى هَذَا الطَّرِيقِ بِأَنَّهُ سَبِيلُ الْإِسْلَامِ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ أَبِي زَيْدٍ: «وَالتَّسْلِيمُ لِسُنَنِ لَا تُعَارِضُ بِرَأْيٍ، وَلَا تُدَافِعُ بِقِيَاسٍ، وَمَا تَأَوَّلَهُ مِنْهَا السَّلَفُ الصَّالِحُ تَأَوَّلْنَاهُ، وَمَا عَمِلُوا بِهِ عَمِلْنَا، وَمَا تَرَكُوهُ تَرَكْنَاهُ، وَيَسَعُنَا أَنْ نَمْسِكَ عَمَّا أَمْسَكُوا، وَتَتَّبِعُهُمْ فِيمَا بَيْنَنَا...»<sup>(٤٣)</sup>.

وَلَمْ يَكُنْ هَذَا الْمَسْلِكُ خَاصًّا بِالْحَنْفِيَّةِ، بَلْ كَانَتْ طَرِيقُ نَقْلِ الْعِلْمِ فِي تِلْكَ الْمَدَّةِ هِيَ هَذِهِ؛ لِذَا نَجِدُ مَالِكَ يَقُولُ: «وَالْعَمَلُ أُثْبِتُ مِنَ الْأَحَادِيثِ، قَالَ مَنْ اقْتَدَى بِهِ: يَصْعَبُ أَنْ يُقَالَ فِي مِثْلِ ذَلِكَ: حَدَّثَنِي فَلَانٌ عَنْ فَلَانٍ، وَكَانَ رَجُلًا مِنَ التَّابِعِينَ تَبَلَّغَهُمْ عَنْ غَيْرِهِمُ الْأَحَادِيثُ فَيَقُولُونَ: مَا نَجْهَلُ هَذَا، وَلَكِنْ مَضَى الْعَمَلُ عَلَى خِلَافِهِ، وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ حَزْمٍ رُبَّمَا قَالَ لَهُ أَخُوهُ: لِمَ لَمْ تَقْضِ بِحَدِيثِ كَذَا؟ فَيَقُولُ: لِمَ أَجِدُ النَّاسَ عَلَيْهِ»<sup>(٤٤)</sup>.

وَتَحْصُلُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الْحَثَّ عَلَى اتِّبَاعِ طَرِيقِ الصَّحَابَةِ ﷺ الْمَتَمَثِّلِ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ هُوَ الْهَدْيُ الَّذِي كَانَ مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ ﷺ وَمَجْتَهِدِيهِمْ، وَأَنْهُمْ أَقْدَرُ مِنْ فِي الْأُمَّةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمَعْمُولِ بِهِ مِنَ السَّنَةِ، وَأَنَّ تَصَرُّفَاتِهِمْ تَمَثِّلُ الْأَمْرَ الَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الشَّرْعُ، وَأَنَّ تَقْلِيدَهُمْ وَاتِّبَاعَهُمْ هُوَ طَرِيقُ السَّلَفِ مِنْ كِبَارِ التَّابِعِينَ، وَبِسَبَبِ ذَلِكَ وَجَدْنَا الْحَنْفِيَّةَ جَعَلُوا هَدْيَهُمْ سُنَّةً تَتَّبَعُ، وَهَذَا مَا سَنَلْحِظُهُ فِي الْمَبْحَثِ التَّالِي:

### المبحث الثاني: شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة ﷺ عند الحنفية:

<sup>(٤٢)</sup> ينظر: الصالحى، عقود الجمان، ص ١٨٣.

<sup>(٤٣)</sup> ينظر: عوامة، أثر الحديث الشريف، ص ٦٢ عن الجامع ص ١١٧.

<sup>(٤٤)</sup> ينظر: عوامة، أثر الحديث الشريف، ص ٦٣.

ونهتم هنا بتحقيق أن الحنفية أدرجوا أقوال الصحابة ﷺ وأفعالهم في تعريفهم للسنة؛ لشدة تعظيمهم لأمرهم وشأنهم وسلوكهم، وبيان ذلك في ثلاثة مطالب، وهي:

### المطلب الأول: في تعريف السنة:

**أولاً: لغةً: الطريقة، ومنها الحديث في مجوس هجر:** «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»<sup>(٤٥)</sup>: أي اسلكوا بهم طريقهم، يعني عاملوهم معاملة هؤلاء في إعطاء الأمان بأخذ الجزية منهم<sup>(٤٦)</sup>، وفي الحديث: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَتَبَ لَهُ مِثْلَ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَتَبَ عَلَيْهِ مِثْلَ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»<sup>(٤٧)</sup>: أي مَنْ وَضَعَ طَرِيقَةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً<sup>(٤٨)</sup>.  
والسُّنَّةُ أيضاً: **الطريقة المحمودة المستقيمة؛** ولذلك قيل: فلان من أهل السنة، معناه من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السَّنَن، وهو الطريق<sup>(٤٩)</sup>.

### ثانياً: اصطلاحاً:

عند الفقهاء: هي ما واطب عليه النبي ﷺ مع الترك أحياناً بلا عذر<sup>(٥٠)</sup>.

(٤٥) مالك، الموطأ، ١: ٢٧٨، والشافعي، المسند، ص ٢٠٩، والبخاري، المسند، ٣: ٢٦٤، وابن أبي شيبة، المصنف، ٦: ٤٣٠، والبيهقي، السنن الكبير، ٧: ١٧٢، وغيرها.

(٤٦) ينظر: المطرزي، المغرب، ص ٢٣٦، والقيومي، المصباح المنير، ص ٢٩٢، والقونوي، أنيس الفقهاء، ١: ١٠٥، والبعلي، المطلع، ١: ٣٣٤.

(٤٧) مسلم، الصحيح، ٤: ٢٠٥٨.

(٤٨) ينظر: السمرقندي، الميزان، ١: ١٢٦.

(٤٩) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٢٢٠، والزيدي، تاج العروس، ص ٨٠٧٥.

(٥٠) ينظر: ابن نجيم، فتح الغفار، ٢: ٧٥، والسمرقندي، الميزان، ١: ١٥٣، وفي التحرير لابن الهمام ٢: ٢٠: «ما واطب ﷺ على فعله مع ترك ما بلا عذر»، قال أمير بادشاه في تيسر التحرير ٢: ٢٠ في شرح كلام ابن الهمام: «لم يقل مع تركه أحياناً كما هو المشهور عندهم لدلالة المواظبة على ندره الترك، وذكر بلا عذر؛ لأن الترك مع العذر متحقق في الواجب». وقال أبو سعيد الخادمي في منافع الدقائق ص ١٩١ في بيان قسمي السنة: «في الأفعال ما واطب عليه ﷺ غير واجب، وما هو من قبيل العبادات فُسُنن الهدى، وإن كان من العادات فُسُنن الزوائد»، وقال البخاري في كشف الأسرار ٢: ٣٠٩ في حكم قسمي السنة: «السنة: فكل نفل واطب عليه رسول الله ﷺ مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب، وحكمها: أنه يندب إلى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق إثم يسير، وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله ﷺ بل تركه في حالة: كالتطهارة لكل صلاة، وتكرار

صلاح محمد سالم أبوالحاج، 102

وعند الأصوليين - وهو التعريف الذي يهمننا -: عرّفها بعضهم بأنّها: ما صدر عنه ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً<sup>(٥١)</sup>، أو قوله ﷺ وفعله وتقريره<sup>(٥٢)</sup>، أو ما صدر عن الرسول ﷺ غير القرآن من قول وفعل وتقرير<sup>(٥٣)</sup>.

قال عبد الغني عبد الخالق في حجية السنة<sup>(٥٤)</sup>: «واعلم أنّ المؤلفين من الحنفية قد ذكروا - عقب تعريفهم هذا - مسألة اختلف فيها الشافعية مع بعضهم، وهي أنّ مطلق لفظ السنة في كلام الراوي أينصرف إلى سنة الرسول ﷺ أم يكون محتملاً لسنته وسنة غيره من الصحابة فيحتاج إلى قرينة تعين المراد، فذهب إلى الأول الشافعي - لأنّه لا يرى تقليد الصحابي - ووافقه أصحابه وكثير من أصحاب أبي حنيفة - بل عامة متقدمي الحنفية - وجمهور أهل الحديث وهو اختيار صاحب الميزان، وذهب إلى الثاني جمع من متأخري الحنفية، وهو اختيار فخر الإسلام، ونسبه صاحب التقرير إلى الكرخي والقاضي أبي زيد والسرخسي من الحنفية وإلى الصيرفي من الشافعية».

قال التركماني<sup>(٥٥)</sup>: «نسب غير واحد من أئمة المذاهب الأخرى إلى الحنفية بأنّ معظمهم لا يجعلونها سنة النبي ﷺ وهو خطأ منهم في النقل، والصحيح أنّ أكثر الحنفية يجعلونها سنة النبي ﷺ...».

فإنّ عدم إدراجهم فعل الصحابة ﷺ وأقوالهم في تعريف السنة، خلاف المعتمد من كلام الأصوليين والفقهاء المحقّقين من الحنفية؛ إذ جعلوا قول الصحابي ﷺ وفعله منها، وإليك بعض نصوصهم في تعريفها:

قال شمس الأئمة السرخسي<sup>(٥٦)</sup>: «ما سنّه رسول الله ﷺ والصحابة بعده».

---

الغسل في أعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء، فإنّه يندب إلى تحصيله، ولكن لا يلام على تركه، ولا يلحق بتركه وزر).

(٥١) ينظر: الخادمي، مجامع الحقائق، ص ١٩١، وابن قطلوبغا، خلاصة الأفكار، ص ٤٠، وملا خسرو، مرقاة الوصول، ٢: ٢.

(٥٢) ينظر: ابن الهمام، التحرير، ٢: ١٩.

(٥٣) ينظر: البهاري، مسلم الثبوت، ٢: ٩٧.

(٥٤) عبد الخالق، حجية السنة، ص ٥٦ - ٥٧.

(٥٥) التركماني، دراسات في أصول الحديث، ص ٤٥٦.

(٥٦) في أصول السرخسي، ١: ١١٣.

وقال العلامة ابن ملك<sup>(٥٧)</sup>: «تطلق على قول الرسول ﷺ وفعله وسكوته عند أمر يعاينه، وطريقة الصحابة ﷺ».

وقال العلامة ملا جيون<sup>(٥٨)</sup>: «تطلق على قول الرسول ﷺ وفعله وسكوته وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم».

وقال العلامة ابن العيني<sup>(٥٩)</sup>: «تطلق على قول الرسول ﷺ وفعله وسكوته عند أمر يعاينه وطريقة الصحابة ﷺ».

وقال العلامة حسين الأولوي<sup>(٦٠)</sup>: «السنة تطلق على قول الرسول ﷺ وفعله وسكوته عند عدم معاينته، وطريقة الصحابة ﷺ».

وقال المحقق ابن نجيم<sup>(٦١)</sup>: «قوله ﷺ وفعله وتقريره<sup>(٦٢)</sup>، وهو سكوته عند أمر يعاينه من مسلم، وطريقة الصحابة ﷺ».

وقال بحر العلوم عبد العلي اللكنوي<sup>(٦٣)</sup>: «ما صدر عن الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ غير القرآن من قول وفعل وتقرير».

وتوجيه ما سبق: أنه لا يوجد خلافاً مُعتدّاً به عند الحنفية في اعتبار فعل الصحابة ﷺ وأقوالهم من السنة، وإنما أطلق هؤلاء المصنّفين هذه العبارة ههنا لا على سبيل إخراج الصحابة ﷺ، وإنما للاعتماد على تقييدها وإدخال الصحابة ﷺ في مواضع أخرى، بدليل:

١. إنَّ مَنْ لم يصرِّح ههنا بذكر الصحابة ﷺ صرِّح به في مواضع أخرى، كما فعله ابن الهمام مثلاً في موضع آخر<sup>(٦٤)</sup>، فقال: «وسنة: الطريقة الدينية منه ﷺ أو الخلفاء الراشدين أو

<sup>(٥٧)</sup> في شرح ابن ملك على المنار، ٢: ٦١٤.

<sup>(٥٨)</sup> في نور الأنوار، ٢: ٢.

<sup>(٥٩)</sup> في شرح ابن العيني على المنار، ص ٢٠٥.

<sup>(٦٠)</sup> في ضوء الأنوار، ص ٢١١.

<sup>(٦١)</sup> في فتح الغفار، ٢: ٧٥.

<sup>(٦٢)</sup> أما الحديث والخبر فيختصان بالقول، كما في ابن نجيم، فتح الغفار، ٢: ٧٥، وابن العيني، شرح المنار،

ص ٢٠٥، والكراماسي، الوجيز، ص ١٤٤.

<sup>(٦٣)</sup> في فواتح الرحموت، ٢: ٩٧.

<sup>(٦٤)</sup> ابن الهمام، التحرير، ٢: ١٤٨-١٤٩.



بعضهم»، وملا خسرو في موضع آخر<sup>(٦٥)</sup>، فقال: «سنة إن كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين، سلكها الرسول ﷺ وغيره ممن هو علم في الدين، قال النبي ﷺ: «عليكم بستتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»<sup>(٦٦)</sup>...».

٢. إنه نقل الاتفاق على اعتبار فعل الصحابة ﷺ وأقوالهم من السنة، قال الإمام اللكنوي بعد أن حزر هذا المبحث<sup>(٦٧)</sup>: «وقد علم أن كثيراً من أصحابنا كصاحب «البنابة»، وصاحب «التحرير»، وبحر العلوم، وصاحب «الكشف»، و«التحقيق»، وصاحب «التبيين»، وصاحب «الإصلاح والإيضاح»، وصاحب «مرفاة الأصول»، وصاحب «المحيط»، وصاحب «الخلاصة»، وصاحب «النهر»، وأبي اليسر التبرذوي، والطحطاوي، وغيرهم، عمّموا تعريف السنة بحيث يشمل سنة الخلفاء أيضاً، وجعلوه مما يُلام تاركه، بل جعله صاحب «البنابة» مما يعاقب، وصرح ابن الهمام في «التحرير» بأن سنة بعض الخلفاء أيضاً كذلك».

وصرّح بحر العلوم في «شرحه» بأن الطريقة الدينية التي أمر بها الخلفاء وإن لم يباشروها أيضاً منها، وبمثله أشار المُهتستاني، حيث قال في «شرح خلاصة الكيداني»: «قد تنقسم السنة إلى سنة الرسول ﷺ وإلى سنة الخلفاء ﷺ»، ومثله ابن عابدين في «رد المحتار»، وإليه يميل كلام صاحب «الهداية» حيث يستدل على سنية التراويح بمواظبة الخلفاء الراشدين، بل كلام جميع الفقهاء في ذلك المبحث».

وبهذا يظهر اتفاق الحنفية على إدخال تصرفات الصحابة ﷺ في السنة، بخلاف ما عليه الشافعية والحنابلة إذ لم يدخلوها في تعريفهم للسنة، فقد عرفوا السنة بأنها: أفعال النبي ﷺ وأقواله وتقريراته<sup>(٦٨)</sup>.

### ومن خلال التعاريف السابقة تبين أن هيئة السنة لها صور أربع:

١. سنة قولية: وهي الأحاديث التي قالها النبي ﷺ في مختلف الأغراض والمناسبات، كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(٦٩)</sup>.

<sup>(٦٥)</sup> في مرآة الأصول، ٢: ١٧١.

<sup>(٦٦)</sup> سيأتي تخريجه.

<sup>(٦٧)</sup> في تحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار، ص ٨٤.

<sup>(٦٨)</sup> ينظر: الجلال المحلي، شرح جمع الجوامع، ١: ١٢٩، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ص ٢١١.

٢. **سنة فعلية:** وهي الأعمال التي قام بها النبي ﷺ على سبيل التشريع ولم يكن من خصائصه، مثل توضيح هيئة الصلاة ومناسك الححّ حيث أمر بإتباع فعله فيهما بقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(٧٠)</sup>، وقوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم»<sup>(٧١)</sup>.
٣. **سنة تقريرية:** بأن يرى ﷺ من أمته فعلاً أو قولاً فلم ينكره ﷺ وسكت عنه، فهذا تقريرٌ منه ﷺ، لكن يشترط أن لا يكون سهواً، ولا طبعاً، ولا خاصاً<sup>(٧٢)</sup>، مثل: إقراره ﷺ لمعاذ ﷺ بطريقة القضاء والاستدلال<sup>(٧٣)</sup>.
٤. **سنة الصحابة:** بأن لم يواظب عليها رسول الله ﷺ، بل واظب عليها الصحابة ﷺ، وهذا مما يُندب إلى تحصيله وإيلا م على تركه، ولكنّه دون ما واظب عليه رسول الله ﷺ، فإنّ سنة النبي ﷺ أقوى من سنة الصحابة ﷺ، وأقوال الصحابة ﷺ حجة فتكون أفعالهم سنة، كما في التراويح في رمضان<sup>(٧٤)</sup>.

#### المطلب الثاني: في اكتفاء الصحابة ﷺ بفتواهم في الدلالة على السنة:

يقصد بسنة الصحابي ﷺ فتواه ومذهبه ورأيه في أمر من أمور الدين، سواء أكان قولاً أو عملاً، وسواء أكان نقلاً عن النبي ﷺ أو اجتهاداً منه ابتداءً، وهذا الاجتهاد هو من أعلى المراتب؛ لأنّ الصحابة ﷺ عاصروا نزول الوحي وعاشوا الوقائع مع النبي ﷺ، وقد تعلموا كيفية الاجتهاد والاستنباط والفتوى؛ لملازمتهم للنبي ﷺ وحرصهم الشديد للتطبيق الدقيق والفهم العميق لما يتضمنه الشرع من مقاصد، قال الكوثري<sup>(٧٥)</sup>: «وقد دَرَبَ رسول الله ﷺ الصحابة على الرأي والاستنباط في أحكام النوازل غير المنصوص عليها من النصوص، بإرجاع النظر إلى النظر، وكان المجتهدون من أصحاب النبي ﷺ يقولون بالرأي».

<sup>(٦٩)</sup> البخاري، الصحيح، ١: ١، وأبو داود، السنن، ١: ٦٧٠.

<sup>(٧٠)</sup> البخاري، الصحيح، ١: ٢٢٦.

<sup>(٧١)</sup> مسلم، الصحيح، ٢: ٩٤٢.

<sup>(٧٢)</sup> ينظر: الخادمي، منافع الدقائق، ص ١٩١.

<sup>(٧٣)</sup> ينظر: البدخشي، أصول الفقه للمبتدئين، ص ١٥٠، والزحيلي، أصول الفقه، ١: ٤٥٠.

<sup>(٧٤)</sup> ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢: ٣٠٩.

<sup>(٧٥)</sup> ينظر: الكوثري، تآنيب الخطيب، ص ١٦٨.

فَأَقْلُ الأحوال فيما يصدرُ عن الصحابيِّ ﷺ أن يكون اجتهاداً منه، ودرجةُ هذا الاجتهاد أعلى الدرجات. كما مرَّ، واحتمالٌ كبيرٌ جداً أن يكون هذا القولُ للصحابيِّ ﷺ نقلاً عن النبيِّ ﷺ؛ لأنَّ الحجيةَ التي اكتسبها كان سببها هذا الاحتمال، فهم بأنفسهم ليسوا بمُشَرِّعين مُطلقاً، وإنما التشريعَ حقَّ الله ﷻ: {إن الحكم إلا لله} الأنعام: ٥٧.

ويرشدنا إلى أنَّ أقوالهم وأفعالهم ﷺ طريقٌ لنا في التعرُّفِ على سنة النبيِّ القولية والفعلية أنهم كانوا يعتمدونها في نقل الإسلام دون الإكثار في الرواية عن النبيِّ ﷺ، فالمشهورُ من حالهم الإقلال من الرواية؛ لأنهم يعتبرون سلوكهم وتطبيقهم للإسلام يُمَثِّلُ ما تعلَّموه وعرفوه عن النبيِّ ﷺ، قال علقمة: «صحبْتُ ابنَ مسعود ﷺ عشرَ سنين فلم يَقُلْ قال رسول الله ﷺ إلا قليلاً، وكان إذا حَدَّثَ عن رسول الله ﷺ أخذته رعد، ثُمَّ قال بعد ذلك نحو هذا أو قريباً من هذا»<sup>(٧٦)</sup>، وقال قيس بن عبد: «لقد جالست ابن مسعود ﷺ سنةً فما سمعته يروي عن النبيِّ ﷺ حديثاً قط غير مرة واحدة فلقد رأيته ينتفض انتفاض السعفة، ثُمَّ قال قريب من هذا أو نحو هذا»<sup>(٧٧)</sup>.

وقال الشعبي: «صحبْتُ ابنَ عمر ﷺ فما رأيته يحدث عن النبيِّ ﷺ إلا حديثاً واحداً»، وقال مسروق: «كان عبدالله بن مسعود ﷺ يأتي عليه الحول قبل أن يُحدِّثنا عن رسول الله ﷺ بحديث»، وقال ابن أبي ليلى: «كنا إذا أتينا زيد بن أرقم ﷺ فقلنا له حدثنا عن رسول الله ﷺ يقول: إنا قد كبرنا ونسينا»<sup>(٧٨)</sup>.

وهذا الفعلُ منهم ﷺ لشدةِ ورعهم وخوفهم من الله ﷻ وتورُّعاً أن يقع عليهم النهي الوارد عن النبيِّ ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(٧٩)</sup>.

وسبب قلة الرواية عن كبار الصحابة ﷺ من المجتهدين: أنهم كانوا يُرَجِّحون فيما استقرَّ عليه الشرع وما هو الناسخ من المنسوخ وما يعمل به وما لا يعمل به، ويكتفون ببيان ذلك في سلوكهم وفتاويهم دون الحاجة إلى رواية الحديث، ولا يرون حاجة إلى رواية كل ما سمعوه

<sup>(٧٦)</sup> الطبراني، المعجم الكبير، ٩: ١٢٣.

<sup>(٧٧)</sup> الطبراني، المعجم الكبير، ٩: ١٢٥.

<sup>(٧٨)</sup> ينظر هذه النصوص وغيرها في ابن الجوزي، الموضوعات، ١: ٩٣ في استدلاله على الاحتياط في الرواية عن النبيِّ ﷺ وشدها.

<sup>(٧٩)</sup> مسلم، الصحيح، ٤: ٢٢٩٨.

من رسول الله ﷺ، وهذا مسلك المجتهدين فيما بعد كأبي حنيفة ومالك؛ لذلك اقتصر مالك إجمالاً في موطنه على المعمول به عنده<sup>(٨٠)</sup>، بخلاف غيرهم من المُحدِّثين الذين يهتمون في نقل كلِّ ما وَرَدَ عن النبي ﷺ، فشابه فعلهم فعل الصحابي الجليل أبي هريرة ؓ الذي كان يُكثر الرواية عن النبي ﷺ مع قصر زمان صحبته بالنسبة لكبار الصحابة ؓ.

وهذه الحقيقة اللطيفة يوضحها لنا تقي الدين التميمي، فيقول<sup>(٨١)</sup>: «إنَّ صاحبَ المقالة والمذهب إذا انتهى إليه الخبر أخذ حكمه المشتمل عليه فدونه، وأثبتته عنده، وجعله أصلاً لقيس عليه نظائره، فمَرَّة يُفتي بحكمه ولا يروي الخبر، فيخرجه على وجه الفتوى، فيُقِفُ لفظُ الخبر وينقطعُ عنده، وكذا فعلُ أكثر فقهاء الصحابة: كالخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وزيد، وغيرهما من فقهاء الصحابة ؓ.

ويدلُّك على هذا أنَّ الخلفاء الأربعة صحبوا رسول الله ﷺ من مبعثه إلى وفاته، وكانوا لا يكادون يُفارقونه في سفر ولا حضر، وكذلك عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر ؓ.

وأبو هريرة ؓ أكثرُ روايةً منهم، وإنَّما صَحِبَ النبي ﷺ نحو سنتين؛ لأنَّه تأخر إسلامه، أفتراه سَمِعَ من رسول الله ﷺ أكثر ممَّا سمع هؤلاء، أو شاهد أكثر ممَّا شاهد هؤلاء!! وقد رَوَى الناس عنه أكثر مما رَوَوْا عنهم!! وإنَّما كان كذلك؛ لأنَّ الخلفاء الراشدين ؓ كانوا فقهاء الصحابة، وكانوا أصحاب مقالات ومذاهب، وكذلك عبد الله بن مسعود ؓ، وكانوا يُفتنون بكلِّ علم

<sup>(٨٠)</sup> وهذا ما قرَّره السيد أحمد العُماري، فقال: الموطأ هو كتاب الإمام الذي ألفه بيده، وخرج فيه لنفسه ما رآه واختار العلم به من الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، وترجم لذلك بما أداه إليه اجتهاده، وقصد بالكتاب أن يكون أصلاً لمذهبه ومرجعاً لدلائله، ولم يقصد أن يجعله ديواناً عاماً يجمع ما ورد من السنن والآثار، ما أخذ به منها وما لم يؤخذ به، إذا لو فعل ذلك لكتب فيه آلاف مؤلفة من الأخبار والآثار على سعة حفظه وامتداد بابه، ولجاء في عدة مجلدات ككتب غيره من الأئمة والحفاظ الذي قصدوا استيعاب السنن والآثار على حسب ما بلغهم، فلمَّا لم يفعل ذلك ومكث في تنقيحه وتهذيبه نحو أربعين سنة، إلى أن ترك فيه من الأحاديث المرفوعة ما لا يبلغ السبعمئة، دلَّ على أنَّه ما ذكر فيه إلا اختياره ومذهبه، كما أنَّه يترجم للمسألة وفيها الحديث الصحيح باتفاق، فلا يورده لكونه غير عامل به لدليل أوجب له ذلك، ويذكر في مقابله أثر موقوفاً أو مقطوعاً، وهو أدل دليل على أنَّه لم يقصد بتدوينه إلا ذكر ما هو اختياره ومذهبه... ينظر: ممدوح، التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف، ١: ٥٢٥٠ عن المشوي والبتار: ١، ٧٤، ٧٥.

<sup>(٨١)</sup> في الطبقات السننية في تراجم الحنفية، ١: ١١٧.١١٨.

صدر عن قول رسول الله ﷺ أو عن فعله، فيخرجونه على وجه الفتوى، ولا يزؤونه، ورُبما رواه البعض منهم عند احتياجه إلى الاحتجاج به على غيره ممن خالفه من نظرائه.

وهذا هو المعنى في قلّة رواية ذي المقالة والمذهب عن النبي ﷺ للناس، وقلّة روايتهم عنه.

وأما هو - أي أبو هريرة ؓ - فقد سمع من الأخبار، وجمّع ما لم يحط به غيره، فإنّ الأخبار منها ناسخٌ ومنسوخ، ومثبتٌ وناف، وحاضرٌ ومبيح، ونحو ذلك، فإذا وردَ جميع ذلك إلى صاحب المقالة نظرَ فيها، وأخذَ بالناسخ منها، وهو المتأخر، فإن لم يعلم المتأخر، أخذَ بأرجحهما عنده وترك الآخر، فإذا أخذَ المتأخر أو ما رجحَ عنده، فرُبما رواه، ورُبما أفتى بحكمه ولم يروه، وأسقط ما نافه، ولم يلتفت إليه، وأصحاب الحديث يرون الجميع؛ فلهذا قلّت رواية الخلفاء الأربعة ومن بعدهم من الفقهاء.

وقد يرد أيضاً الخبر من طرق كثيرة، فيقتصر صاحبُ المذهب منه على أصحّ الطرق فيرويه منها، ورُبما أفتى بحكمه ولم يروه، وأصحابُ الحديث يزؤونه من جميع طرقه، فلهذا قلّت الرواية عن الفقهاء أولي المقالات».

وفي كلام التميمي تفسيرٌ وتوضيحٌ بديعٌ لسبقلة الرواية وكثرتها بين الفقهاء والمحدثين، وبيانٌ لسبب اعتماد الفقهاء على تصرفات الصحابة ؓ؛ لأنّها صورة من صور نقل سنة النبي ﷺ، ففقد عهد أبي حنيفة ومالك من الصحابة ؓ أمكنهم من الوقوف بطرق مشهورة ومتواترة على أقوالهم وأفعالهم في مدارسهم الفقهيّة، فجعلوهم ركيزة لهم في معرفة ما انتهى إليه العمل على عهد النبي ﷺ، واعتمداها طريقاً دقيقاً للتثبت في النقل عن رسول الله ﷺ والترجيح بين الروايات المتعددة للأحاديث، وأنعم به من طريق موثوق به ممن ربّاهم النبي ﷺ ورضي عنهم ربّ العزة.

### المطلب الثالث: في أدلة اعتبار أقوال الصحابة ؓ وأفعالهم سنةً:

هناك دلائل كثيرة استفاض السادة الحنفية في إيرادها في إثبات حجّية قول الصحابة ؓ فنقتصر هاهنا على أبرزها، وهي كالآتي:

1. عن العزباض بن سارية ؓ: قال ﷺ: «من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بستني وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعصّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور،

فإنَّ كلَّ محدثة بدعة، وكلُّ بدعة ضلالة»<sup>(٨٢)</sup>، وهذا صريح من النبي ﷺ في اعتبار تصرفات الخلفاء سنة يقتدى بها، وهم كبار مجتهدي الصحابة ﷺ.

٢. وعن حذيفة ﷺ، قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»<sup>(٨٣)</sup>، وفي لفظ: «كنا جلوس عند النبي ﷺ، فقال: إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم، فاقتدوا باللذين من بعدي، وأشار إلى أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار، وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه»<sup>(٨٤)</sup>، وهذا صريح في اتباع هديهم، وفي اعتباره سنة يلزم ذلك.

٣. وقال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»<sup>(٨٥)</sup>، قال ابن حجر<sup>(٨٦)</sup>: ذكر عن البيهقي أنه قال: إنَّ حديث مسلم يؤدي بعض معناه، يعني قوله ﷺ: «النجوم أمانة»<sup>(٨٧)</sup> للسماء، فإذا ذهب النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهب أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»<sup>(٨٨)</sup>، ودلالته واضحة على الالتزام بهديهم وسلوكه وأنه فيه الفلاح والنجاح للأمة.

٤. وعن ابن مسعود ﷺ، قال: «إنَّ الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثمَّ نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله

<sup>(٨٢)</sup> أبو داود، السنن، ٢: ٦١٠، والترمذي، السنن، ٥: ٤٤، وصححه، وابن ماجه، السنن، ١: ١٥، وأحمد، المسند، ٤: ١٢٦، والدارمي، السنن، ١: ٥٧، وابن حبان، الصحيح، ١: ١٧٨، والطبراني، المعجم الكبير، ١٨: ٢٤٥.

<sup>(٨٣)</sup> الترمذي، السنن، ٥: ٦٠٩، وحسنه، وابن ماجه، السنن، ١: ٣٧، وأحمد، المسند، ٥: ٣٨٢، وغيرها.

<sup>(٨٤)</sup> الترمذي، السنن، ٥: ٦٦٨، وحسنه، وابن حبان، الصحيح، ١٥: ٣٢٧، والحاكم، المستدرک، ٣: ٧٩، وغيرها.

<sup>(٨٥)</sup> في عبد بن حميد، المسند، ١: ٢٥٠، والشهاب، المسند، ٢: ٢٧٥، وابن مندة، الفوائد، ١: ٢٩، قال ابن قطلوبغا في خلاصة الأفكار ص ٥٨: «رواه الدارقطني وابن عبد البر من حديث ابن عمر ﷺ، وقد رُوي معناه من حديث عمر ﷺ، ومن حديث ابن عباس ﷺ، ومن حديث أنس ﷺ، وفي أسانيدهما مقال، لكن يشدُّ بعضها بعضاً»، وحسنه الصغاني والطبي، قال اللكنوي في تحفة الأخيار ص ٥٣: «روي ذلك بألفاظ مختلفة، وقد طالب كلامهم على هذا الحديث تضعيفاً وجرحاً، حتى ظنَّ بعضهم أنه حديث موضوع، وليس كذلك، نعم طرق روايته ضعيفة، ولا يلزم منه وضعها».

<sup>(٨٦)</sup> في تلخيص الحبير، ٤: ٤: ١٩١، وينظر: اللكنوي، تحفة الأخيار، ص ٥٦.

<sup>(٨٧)</sup> الأمانة: الأمن والأمان، والمراد بما تُوعَدُ: التكدُّر والتناثر، والمراد بما يوعدون: الأول: ما ظهر بعده ﷺ من الفتن والحوادث وارتداد العرب، والمراد بالثاني: ما ظهر بعد انقراض الصحابة ﷺ من طمس السنن وظهور البدع والحوادث في الدين، كذا قال النووي. ينظر: اللكنوي، نخبه الأنظار، ص ٥٩.

<sup>(٨٨)</sup> مسلم، الصحيح، ٤: ١٩٦١، وابن حبان، الصحيح، ١٦: ٢٣٤، وأحمد، المسند، ٤: ٣٩٨، وغيرها.

حسن، وما رأوا شيئاً فهو عند الله سيئاً»<sup>(٨٩)</sup>، قال اللكنوي<sup>(٩٠)</sup>: «يدل على أن ما رآه الصحابة ﷺ لاسيما الوزراء الأربعة حسناً فهو عند الله حسن، فيكون اختياره أمراً حسناً ومدوباً لا محالة».

٥. وعن ابن عمر ﷺ، قال: «مَنْ كَانَ مُسْتَنّاً فَلَيْسَتْ بَمَنْ قَدَمَاتِ، أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ كَانُوا خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، أَبْرَاهَا قُلُوباً، وَأَعَمَّقُهَا عِلْماً، وَأَقْلَبَهَا تَكَلِّفًا، قَوْمَ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لَصَحْبَةِ نَبِيِّهِ ﷺ»<sup>(٩١)</sup>، وهذا أمر صريح باتباع سلوكيات الصحابة ﷺ.

٦. وعن علي ﷺ، قال: «جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر ﷺ أربعين، وعمر ﷺ ثمانين، وكلُّ سنة»<sup>(٩٢)</sup>، وهذه شهادة واضحة أن سلوك هؤلاء الأئمة سنة يقتدى بها.

٧. وإنَّ السنة تطلُّقاً على العملِ والتطبيقِ المُتَّبَعِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَالصَّحَابَةِ ﷺ بِدُونَ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ فِي اصْطِلَاحِ السَّلَفِ؛ فَعَنِ الرَّهْرِيِّ ﷺ، قَالَ: «مَضَتِ السَّنَةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ أَلَّا تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ»<sup>(٩٣)</sup>، وَعَنِ الرَّهْرِيِّ ﷺ: «مَضَتِ السَّنَةُ أَنْ تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِيمَا لَا يَطَّلَعُ عَلَيْهِ غَيْرُهُنَّ مِنْ وِلَادَاتِ النِّسَاءِ وَعَيُوبُهُنَّ»<sup>(٩٤)</sup>.

٨. ففي هذا الاستدلال تصريح من النبي ﷺ وأصحابه ﷺ والتابعين على لزوم سلوك طريق الصحابة ﷺ وأنها سنة يقتدى بها، ولا ننسى ما سبق ذكره في التمهيد من نصوص عديدة مرشدة إليه، وسبق في مبحث حجّة قول الصحابة ﷺ إفاضات في الاستدلال على هذا الطريق القويم بما يثلج الصدر على حسنه، وأن فيه نصرة عظيمة لهدي النبي ﷺ حتى لا يضيع منه شيء، فكان قولهم وعملهم حجّةً.

<sup>(٨٩)</sup> أحمد، المسند، ١: ٣٧٩، والحاكم، المستدرک، ٣: ٨٣، وصححه، والطبراني، المعجم الأوسط، ٤: ٥٨، والطبراني، المعجم الكبير، ٩: ١١٢، والطيلسي، المسند، ١: ٣٣، وغيرهم.

<sup>(٩٠)</sup> في تحفة الأخيار، ص ٤٨.

<sup>(٩١)</sup> أبي نعیم، حلیة الأولیاء، ١: ٣٠٥، ومثله مروی عن ابن مسعود ﷺ كما فی التهانوی، کشاف الاصطلاحات، ١: ٩٨٣.

<sup>(٩٢)</sup> مسلم، الصحيح، ٣: ١١٣١، ومالك، الموطأ، ٣: ٨٠، وأبو داود، السنن، ٢: ٥٦٨، وغيرها.

<sup>(٩٣)</sup> ابن أبي شيبه، المصنف، ٥: ٥٣٣، ويؤيده: عن حذيفة ﷺ: «أجاز رسول الله ﷺ شهادة القابلة على الولادة» البيهقي، السنن الكبير، ١٠: ١٥١، والدارقطني، السنن، ٤: ٢٣٢، والطبراني، المعجم الأوسط، ١: ١٨٩.

<sup>(٩٤)</sup> عبد الرزاق، المصنف، ٨: ٣٣٣، وعن علي ﷺ: «أنه كان يجيز شهادة القابلة» البيهقي، السنن الكبير، ١٠: ١٥٢، والدارقطني، السنن، ٤: ٢٣٣.

### الخاتمة:

١. ونخلص في هذا البحث إلى ما يلي:
٢. اختلف الحنفية في حجية قول الصحابي ﷺ على رأيين، فمنهم من اعتبره حجةً مطلقاً، وعليه عامة علماء المذهب، وذهب الكرخي إلى أنه حجة فيما لا يدرك بالقياس.
٣. إن تأثير أقوال الصحابة ﷺ في المذهب الحنفي لا يُمكن حصرها؛ لأنها تُمثّل الاستدلال الأكثر والأقوى، وبناءً المذهب واعتماده عليها في تأصيله وتقعيده وتفريعه.
٤. إن كافة كتب الأصول عند الحنفية مطبقة على إدراج قول الصحابي ﷺ في سنة النبي ﷺ.
٥. إن هذا الطريق الذي سلكه الحنفية في إدراج تصرفات الصحابة ﷺ في السنة هو طريقاً لسلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة الدين ﷺ، لاسيما مؤسس مدرسة الكوفة الأول من الصحابة ﷺ وهو عبد الله ابن مسعود ﷺ، فجزاهم الله خير الجزاء على هذه النصرة لسنة المصطفى ﷺ.
٦. إن اعتماد مدرسة الحنفية في فقهاها على المأثور عن الصحابة ﷺ سببه: تقديمهم لاجتهادهم وعلّمهم فيما عليه العمل من هدي المصطفى ﷺ؛ لأنه تيسرت لهم من الأسباب التي تُمكنهم من ذلك ما لم يتيسر لغيرهم.
٧. إن سبب قلة الرواية عن كبار الصحابة ﷺ من المجتهدين: أنهم كانوا يُرجحون فيما استقرّ عليه الشرع وما هو الناسخ من المنسوخ وما يعمل به وما لا يعمل به، ويكتفون ببيان ذلك في سلوكهم وفتاويهم دون الحاجة إلى رواية الحديث، ولا يرون حاجة إلى رواية كلّ ما سمعوه من رسول الله ﷺ.
٨. استطاع الحنفية أن يسلكوا طريقاً قوياً ودقيقاً في تحرير ما ورد عن النبي ﷺ بفهم وترجيح واجتهاد على القوم وهم أصحابه ﷺ.
٩. إن السادة الحنفية بسلوكهم هذا المسلك حافظوا على عدم ضياع شيء من سنة النبي ﷺ؛ لأنّ الصحابة يمثلون آخر ما استقر عليه الشرع الحكيم.

### مراجع البحث:

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (١٤٠٩هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، ط ١، مكتبة الرشيد، الرياض.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، التحقيق في أحاديث الخلاف، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، العلل المتناهية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، ط ١، المكتبة السلفية، مكة المكرمة.
- ابن الحاج، محمد العبدري المالكي الفاسي، المدخل، دار التراث.
- ابن العيني، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (١٣١٦هـ)، شرح العيني على المنار، المطبعة العثمانية، دار الخلافة.



- ابن التجار، محمد الحنبلي، شرح الكوكب المنير، مطبعة السنة المحمدية.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (١٣٥١هـ)، التحريفي أصول الفقه، مطبعة الحلبي.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (١٣٥١هـ)، فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ابن عبد البر، يوسف (١٣٩٨هـ) جامع بيان العلم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن قطلوبغا، قاسم، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، بعناية د. صلاح أبو الحاج، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، الإصدار ١.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت.
- ابن ملك، محمد بن ابراهيم الحلبي (١٣١٥هـ)، أنوار الخلك على شرح المنار، مطبعة عثمانية، در سعادت.
- ابن منده، عبد الوهاب بن محمد (١٤١٢هـ) الفوائد، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا.
- ابن منظور، محمد الأفريقي المصري، لسان العرب، دار المعارف.
- ابن نعيم، زين الدين بن إبراهيم (١٣٥٥هـ)، فتح الغفار بشرح المنار، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- الأزدي، الربيع بن حبيب بن عمر (١٤١٥هـ)، مسند الربيع، ط١، دارالحكمة، مكتبة الاستقامة، بيروت.
- الأصمعي، مالك بن أنس، موطأ مالك، دار إحياء التراث العربي، مصر.
- الأصفهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد الله (١٤٠٣هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أمير بادشاه، محمد أمين الحسيني، تيسير التحرير، دار الفكر.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مُسَلَّم الثُّبوت، دار العلوم الحديثية، بيروت.
- الأولوي، حسين بن إبراهيم بن حمة (٢٠٠٥م)، ضوء الأنوار في شرح مختصر المنار، ط١، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، (١٤٠٧هـ)، صحيح البخاري، ط٣، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (١٤٠٩هـ)، الأدب المفرد، ط٣، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- بدخشي، محمد أنور، (١٤٢٠هـ) أصول الفقه للمبتدئين، ط١، مكتبة الإيمان، كراتشي.
- البزار، أحمد بن عمرو، (١٤٠٩هـ)، البحر الزخار، ط١، مكتبة العلوم والحكم، بيروت.
- البزدوي، علي بن محمد بن محمد، أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح، (١٩٨١م)، المطلع على أبواب الفقه، المكتب الإسلامي، بيروت.
- البهاري، محب الله بن عبد الشكور، (١٣٢٦هـ)، مسلم الثبوت، المطبعة الحسينية المصرية.
- البیهقي، أحمد بن الحسين بن علي، (١٤١٤هـ)، سنن البيهقي الكبير، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
- التركمانی، عبد الحمید، (٢٠٠٩م)، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ط١، من منشورات مدرسة النعمان.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- التفتازاني، سعد الدين، (١٣٢٤هـ)، التلويح في حل غوامض التنقيح، ط١، المطبعة الخيرية، مصر، وأيضاً: مطبعة صبيح، مصر.
- التميمي، تقي الدين بن عبد القادر، (١٤٠٣هـ)، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، دار الرفاعي، الرياض.
- التميمي، محمد بن حبان، (١٤١٤هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- التهانوي، ظفراًحمد، (١٤١٨هـ)، إعلاء السنن، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التهانوي، محمد علي، (١٩٩٦م)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط١، مكتبة لبنان.
- الجرجاني، الشريف، (١٤١٦هـ)، مختصر الشريف الجرجاني، ط٣، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- الجرجاني، عبد الله بن عدي، (١٤٠٩هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، ط٣، دار الفكر، بيروت.

- الخصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، ط ٢، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الخادمي، أبو سعيد، (١٣٠٨هـ)، مجامع الحقائق، دار الطباعة العامة.
- الخادمي، أبو سعيد، (١٣٠٨هـ)، منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق، دار الطباعة العامة.
- الخطيب، أحمد بن علي (١٣٩٥هـ)، الفتاوى والمنقحة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المدارقطني، علي بن عمر، (١٣٨٦هـ)، سنن المدارقطني، دار المعرفة، بيروت.
- الدرامي، عبدالله بن عبد الرحمن، (١٤٠٧هـ)، سنن الدرامي، ط ١، دار التراث العربي، بيروت.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت.
- الزحيلي، وهبة، (١٩٨٦هـ)، أصول الفقه الإسلامي، ط ١، دار الفكر.
- الزركشي، محمد بن بشار، (١٣٩١هـ)، الرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت.
- الزركشي، محمد بن بشار، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي.
- الزيلي، عبدالله بن يوسف، (١٣٥٧هـ)، نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث، مصر.
- السجستاني، سليمان بن أشعث، سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت.
- السرخسي، محمد بن أحمد، (١٣٤٢هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- السلمي، محمد بن خزيمة، (١٣٩٠هـ)، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، بيروت.
- السمرقندي، محمد بن أحمد، (١٤٠٧هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، ت. د. عبد الملك السعدي، ط ١، طباعة وزارة الأوقاف العراقية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الاعتصام، المكتبة الشاملة.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.
- الشافعي، محمد بن إدريس، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الصالح، محمد بن يوسف، عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، (١٣٢٧هـ)، التنقيح، دار الكتب العربية الكبرى.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، (١٣٢٧هـ)، التوضيح شرح التنقيح، دار الكتب العربية الكبرى.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (١٤٠٣هـ)، المصنف، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، (١٤٠٤هـ)، المعجم الكبير، ط ٢، مكتبة العلوم والحكم، الموصل.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، (١٤١٥هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة.
- الطيالسي، سليمان بن داود، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
- عبد الخالق، عبد الغني، (١٩٨١م)، حجية السنة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العسقلاني، أحمد بن علي، (١٣٨٤هـ)، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المدينة المنورة.
- العسقلاني، أحمد بن علي، الدرية في تخريج أحاديث الهداية، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع.
- علي بن محمد الدين، (١٤١١هـ)، الحدود والأحكام الفقهية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عليش، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة.
- عوامة، محمد، (١٩٨٧م)، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ط ٢، دار السلام، القاهرة.
- القيومي، أحمد بن علي، (١٩٠٩م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط ٢، المطبعة الأميرية.
- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، موقع الوراق.
- القضاءي، محمد بن سلامة، (١٤٠٧هـ)، مسند الشهاب، ط ٢، مسند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- القونوي، قاسم بن عبد الله، (١٤٠٦هـ)، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، ط ١، دار الوفاء، جدة.

- الكراماسقي، يوسف بن حسين، (١٩٨٤م)، الوجيز في أصول الفقه، دار الهدى، القاهرة.
- الكسي، عبد بن حميد بن نصر، (١٤٠٨هـ)، مسند عبد بن حميد، ط١، مكتبة السنة، القاهرة.
- الكوثري، محمد زاهد، (١٤١٩هـ)، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- الكوثري، محمد زاهد، (١٩٩٧م)، فقه أهل العراق وحديثهم، ط١، دار الثريا، دمشق.
- الكيلاي، محمد خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق،  
<http://www.neelwafurat.com/itempage>
- اللكنوي، عبد الحفي، (١٩٩٢م)، نخبة الأنظار على تحفة الأختيار، ط١، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- اللكنوي، محمد عبدالحليم، (١٣١٦هـ)، قمر الأقمار على كشف الأسرار على المنار، المطبعة الأميرية، بولاق.
- اللكنوي، عبد الحفي، (١٤١٦هـ)، ظفر الأمان بشرح مختصر الشريف الجرجاني، ط٣، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- اللكنوي، عبد الحفي، (١٩٩٢م)، تحفة الأختيار بإحياء سنة سيد الأبرار، ط١، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- الخلي، شرح الخلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- المطرزي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي.
- المقدسي، محمد بن عبد الواحد، (١٤١٠هـ)، الأحاديث المختارة، ط١، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.
- ملا خسرو، محمد بن فراموز بن علي، (١٢٩١هـ)، مرآة الأصول في شرح مرقة الوصول، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسني.
- ملا خسرو، محمد بن فراموز بن علي، (١٢٩١هـ) مرقة الوصول، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسني، مع مرآة الأصول.
- مدوح، محمود سعيد، (٢٠٠٠م)، التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف، ط١، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- الميهوي، أحمد بن أبي سعيد الصديقي (١٣١٦هـ)، نور الأنوار شرح المنار، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر.
- النسائي، أحمد بن شعيب، (١٤٠٦هـ)، المجتبى من السنن، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- النسائي، أحمد بن شعيب، (١٤١١هـ)، سنن النسائي الكبرى، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- النسفي، عبدالله بن أحمد، (١٣٢٦هـ)، المنار في أصول الفقه، در سعادات.

# Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri<sup>1</sup>

Ömer Faruk AKPINAR\*

**Öz:** Hicrî II. asırdaki tedvin ve tasnif faaliyetlerinin öncülerinden biri olan Süfyân es-Sevrî, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden tevarüs ettiği ilim mirasını gerek tedvin ve tasnif gerekse tedris ile sonraki nesillere ulaştırmış, başta hadis ve fıkıh olmak üzere tefsir, akaid, rical gibi pek çok ilme önemli katkılarda bulunmuş hadis imamlarından. Bu çalışma Süfyân es-Sevrî'yi, hayatı, ilim yolculukları, hocaları, talebeleri ve eserleri çerçevesinde bir nebze tanıtmak, İslam kültür ve düşünce tarihindeki yerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Süfyân b. Saîd, Sevrî, Biyografi

## Sufyan Al-Thawri: His Life and Works

**Abstract:** Sufyan al-Thawri, one of the pioneers of compilations of hadith in the second century after hijra, had been transferred wisdom heritage which had been inherited from the Prophet Mohammad's companions' students and their also, to the next generation by both compile and teaching (by compile both teaching). He has made significant contributions to sciences as tafseer (commentary), kalam (theology), rijal (biography), in particular hadith and fiqh (islamic law). This essay intended to introduce him within the framework of his life, scholarly journeys, teachers and students and Works; and his place also importance of early Islamic history of thought somewhat.

**Keywords:** Sufyan ibn Said, al-Thawri, Biography

**İktibas / Citation:** Ömer Faruk Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri", Usûl, 22 (2014/2), 115 - 168.

## A. Yetiştığı Muhit

Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Kûfe'de doğmuş, hayatının büyük kısmını bu şehirde geçirmiş, farklı beldeleri dolaşmış ve nihayet Basra'da vefat etmiştir.

---

<sup>1</sup> Bu makale 2008 yılında Zekeriya Güler'in danışmanlığında hazırlamış olduğumuz lisans tezimizin bir kısmının gözden geçirilmiş halidir.

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı.

Yaşadığı dönemin Kûfe'sine bakıldığında fitne hareketleri ile sürekli gündemde olan, bunun yanı sıra Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi mümtaz sahabilerin miras bıraktığı büyük ilim merkezi bir şehir görülür. Bu sebeple hayatına geçmeden önce onun yetiştiği muhiti iki başlıkta incelemek yerinde olacaktır.

### 1. Sosyal ve Siyasî Hayat

Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) zamanında doğan<sup>2</sup> Süfyân es-Sevrî, Emevî devletinin son demlerine ve Abbâsilerin kuruluşuna şahit olmuştur. Memleketi Kûfe'de halk, Emevî idaresine karşı genellikle ehl-i beyt taraftarlarını desteklediği için idarenin baskıcı rejimine maruz kalmışlardır. Ebû Hanîfe (150/767), Süfyân es-Sevrî, İbn Uyeyne (197/813) gibi fıkıh ve hadis âlimlerinin ileri gelenleri, Emevî uygulamalarına karşı ortak bir tavır sergilemişler, Ehl-i Beyt mensuplarınca Emevîler aleyhine girişilen ayaklanmaları desteklemişlerdir.<sup>3</sup> Hilafet merkezini Bağdat'a taşıyan Abbâsiler, merkezi otoriteyi sağlamlaştırmak için halkın öncüleri olan ulemaya değer vermiş, mümtaz şahsiyetlere önemli makamlar teklif etmiş, muhalefet edenlere karşı katı bir tutum sergilemişlerdir. Kadılık görevini kabul etmeyen Ebû Hanîfe hapse atılmış, İmâm Mâlik (179/795), bazı fetvaları sebebiyle kırbaçlanmış,<sup>4</sup> Süfyân es-Sevrî ise kaçarak saklanmak zorunda kalmıştır. Süfyân'ın Emevî idaresi ile herhangi bir münasebetini bilmiyoruz. Ancak o Abbâsî halifeleri Mansûr (136-158/754-775) ve Mehdî (158-169/775-785) tarafından teklif edilen kadılığı geri çevirmiş ve hükümetten saklanarak yaşamaya çalışmıştır.<sup>5</sup>

Abbasilerin iktidara gelmeleriyle, devlet idaresi ve kültürel alanlarda Emevîlerin izleri yok edilmiş, bir yeniden yapılanma süreci başlatılmış, Şîa, Hâricîler ve diğer siyâsî/dînî hareketlerle mücadele edilmiş, zındıklık hareketlerine karşı Mu'tezile kelamcıları ile iyi ilişkiler kurulmuş, iç ve dış tehditlere karşı kültürel ve ilmî sahada bir mücadele vermenin gereğiyle İslamî ilimler tedvin edilmeye başlanmıştır. Hadislerin tasnifinde de önemli etkisi bulunan fıkıh ilminin teşekkül süreciyle ilgili çalışmalar bunun en güzel örneğidir. İdareye getireceği pratik faydalar göz önüne alınarak, yargı ve hukuk siste-

<sup>2</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371.

<sup>3</sup> Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 34-36.

<sup>4</sup> Zehebî, *Siyer*, VI, 401; VIII, 80; Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 126-127.

<sup>5</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 402; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 47; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, II, 205-206.

minde ihtiyaç duyulan bilgilerin tedvîn ve tasnîf edilmesine öncelik verilmiştir.<sup>6</sup> Halife Mansûr, çeşitli ilimlerde ön plana çıkan âlimleri Bağdat'a davet ederek hem muarızlara en iyi şekilde cevaplar verilmesine, hem de ehl-i rey ile ehl-i hadisin arasını bulmaya çalışmış; oğlu Mehdî'ye de fakihlere yaklaşması, onları dinlemesi, toplumun bütünlüğünü bozmaması, din dışı oluşumlarla mücadele etmesi hususunda vasiyetlerde bulunmuştur. Ne var ki ehl-i beyte yönelik olumsuz muamelelerin bu dönemde de sürmesi sebebiyle Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî gibi bazı âlimler resmi bir görev yüklenmekten kaçınmışlardır.<sup>7</sup>

158/775 yılında hilafete geçen Mehdî, babasının vasiyetine uyararak, sünneti referans kabul etmeyen hareketlerle ve zındıklarla mücadele etmiştir. İlk Mu'tezililerin yanı sıra hadisçiler de bu mücadelede önemli rol oynamışlar, mücadelelerine hadis uydurarak destek sağlama peşinde olan zındıklara gereken karşılığı vermişlerdir. Hadisçiler, cerh ve tadil sistemini uygulayarak bu tür oluşumlara destek olanları sosyal ve kültürel sahada etkisiz hale getirmişler, aynı zamanda onların görüşlerine cevap teşkil edecek hadisleri de tedvîn ve tasnif ederek zındıklarla ve sapık görüşlerle mücadele etmişlerdir. Yapılan çalışmalar idare tarafından da desteklenmiş ve teşvik edilmiştir.<sup>8</sup>

## 2. İlmî Hayat

Süfyân'ın yaşadığı hicrî ikinci asırda ilmî ve kültürel hayat genel hatlarıyla şu şekildeydi:

Süfyân'ın çağı kıraat ilminin büyük imamlarının yaşadıkları döneme rastlar. Hatta onun, "İyi bir kârî olup Kur'ân okumayı ne kadar isterdim" dediği nakledilir.<sup>9</sup> Bu dönemde sahâbeden gelen tefsir rivayetleri ile Kur'ân tefsiri devam etmiş ve tedvin edilmeye başlamıştır. İlk tefsir müelliflerinden sayılan Ali b. Ebî Talha (143/760), Mukâtil b. Süleymân (150/767), Yahyâ b. Sellâm (200/815) ile Halil b. Ahmed (150/767) ve Yunus b. Habîb (183/798) gibi meşhur Arap dil bilginleri bu dönemde yaşamıştır.

Hadis çalışmaları geniş bir coğrafyaya yayılmış durumda idi. Özellikle Hicaz ve Irak bölgelerinde büyük muhaddisler yetişmiş, hadis yolculukları ço-

<sup>6</sup> Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 36-38.

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 35-41.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 42-44.

<sup>9</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 366; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 10.

ğalmış ve tedvin faaliyetleri artarak devam etmiştir. Tâbiûn neslinin küçükleri ve onların öğrencileri birbirinden ayrılmaya başlayan ders halkalarında hadis rivayet ediyorlardı. Hıfz, marifet ve gayretleri ile ön plana çıkan pek çok hadis bilgini bu asırda yaşamıştır.

Bu dönemde yaşanan siyâsî, içtimâî ve ekonomik hadiseler yeni fikhî meseleler doğurmuş, farklı şehirlerde, farklı kimselerce muhtelif hükümler ortaya konulmuştur. Hicaz'da Zeyd b. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Mâlik; Kûfe'de Ebû Hanîfe ve talebeleri ile İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme, Sevrî; Şam'da Evzâî gibi müctehid imamlar bu dönemde yaşamışlar, ilk fıkıh kaynakları ve ahkâm hadislerini bir araya getiren veya hadisleri fıkıh bâblarına göre düzenleyen çalışmalar bu dönemde tedvin ve tasnife başlanmıştır.

Süfyân'ın hayatının çoğunu geçirdiği Kûfe, bu dönemde büyük ilim merkezlerinden biri konumundadır. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerinin öncü bilginlerinden bazıları burada yetişmiştir. İslam dünyasının muhtelif yerlerinden talebeler bu ilim hazinesinden istifade edebilmek için Kûfe'ye de gelmişler ve ilim meclislerinde bulunmuşlardır. Sözlü ilim geleneğinin yanı sıra ilk yazılı metinlerin bazısı da bu şehirde tedvin ve tasnif edilmeye başlanmıştır.

## B. Hayatı ve İlim Çevresi

### 1. Doğumu ve Nesebi

Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, 97/715<sup>10</sup> senesinde, Süleyman b. Abdülmelik'in devr-i hilafetinde doğdu.<sup>11</sup> Künyesi Ebû Abdullah<sup>12</sup> olan Süfyân, doğduğu yere nispetle el-Kûfi, dedelerinden Sevr'e nispetle es-Sevrî diye anılır.<sup>13</sup> Soyu, Peygamberimizin on altıncı göbekten atası olan İlyas'a dayanır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371; Zehebî, *Siyer*, VII, 230. Süfyân'ın doğum yılı olarak 95, 96, 99 seneleri de zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kal'aci, *Mevsûatü Fıkhî Süfyân es-Sevrî*, s. 9; Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s. 9.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371.

<sup>13</sup> Hemdân'ın bir kolu olan Sevr'den olduğu da rivayet edilmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, XI, 155.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* II, 386; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, II, 56. İbnü'l-Esir, *el-Lübâb* (I, 244-245) adlı eserinde Süfyân'ın nesebi ve

Süfyân'ın doğum yeri konusunda Merv asıllı olduğu,<sup>15</sup> babasının görevli olarak gönderildiği Horasan bölgesinde<sup>16</sup> Cürcân<sup>17</sup> veya Kazvîn'de<sup>18</sup> doğduğu ya da Kûfe'de Üseyr mevkiinde doğduğu<sup>19</sup> şeklinde farklı görüşler bulunsa da çocukluğu ve yetişmesi Kûfe'de olmuştur.

Babası Saîd, tâbiûnun küçüklerinden olup Kûfeli âlimlerden hadis rivayetinde bulunmuş ilim ehli sika bir râvî idi. Şa'bi ve Hayseme b. Abdurrahman ile dostluk yapmış ve onlardan ilim almıştır. Ayrıca Ebû Vâil, İbrahim et-Teymî, İkrime gibi zevâttan da ilim öğrenmiştir. Kendisinden oğulları Süfyân, Ömer, el-Mübarek ve Şu'be b. el-Haccâc, Ebu'l-Ahvas, Ebû Avâne gibi kimse-ler rivayette bulunmuştur. Kütüb-i Sitte imamları onun rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Genel kabul gören görüşe göre 126/743 yılında vefat etmiştir.<sup>20</sup> Dedesi Mesrûk'un ise Hz. Ali'nin ashabından olduğu ve onun safında katıldığı Cemel Savaşı'nda şehit olduğu kaydedilir.<sup>21</sup>

Annesinin zühd ve vera sahibi, saliha bir kimse olduğu ve Süfyân'ı ilme teşvik ettiği nakledilmiş, ancak ismi ve hayatı hakkında bilgi verilmemiştir. Oğluna ilim yolundaki ihtiyaçlarını gidermesinde kendi eğirdiği yünün geliriyle maddi destek olacağını vadettiği rivayet edilir. Oğluna ilim talebi konusunda yaptığı tavsiyenin vecize ve nasihat olarak nakledildiği kaydedilmiştir.<sup>22</sup>

Süfyân'ın ikisi erkek<sup>23</sup> olmak üzere üç kardeşi bilinmektedir. Sika bir râvî olan Ömer, Süfyân hayatta iken vefat etmiştir. Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî

---

soyu hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Ayrıca bk. Kal'acî, *Mevsûatü fıkhi Süfyân es-Sevrî*, s. 7.

<sup>15</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 509; Zehebî, *Siyer*, VII, 242.

<sup>16</sup> İbn Ma'in, Süfyân'ın Horasan'da doğduğunu nakleder. Zehebî, *Siyer*, VII, 242.

<sup>17</sup> Sehmî, *Târihu Cürcân*, s. 174.

<sup>18</sup> Âcurrî, *Suâlât*, s. 160.

<sup>19</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 222; Abdulhalîm Mahmûd, *Süfyân es-Sevrî*, s. 10.

<sup>20</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 66; Zehebî, *Siyer*, VII, 230; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 60-61. Vefat tarihi olarak 127 ve 128 yılları da zikredilmiştir. Bk. *Tefsîru's-Sevrî*, s. 8 (mukaddime).

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 242; Kal'acî, *Mevsûatü Fıkhi Süfyân es-Sevrî*, s. 7.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, III, 189; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ*, s. 126; Kal'acî, *Mevsûatü fıkhi Süfyân es-Sevrî*, s. 8.

<sup>23</sup> Âcurrî, *Suâlât*, s. 97.



onun rivayetlerini zikrederler.<sup>24</sup> Ebû Abdurrahmân Mübarek (ö. 180/797) ise 'sadûk' bir râvidir. Ondan rivayette bulunan Yahyâ b. Mâin onun sika olduğunu söylemiştir. Babasından ve kardeşlerinden rivayetleri vardır. Bazı rivayetleri Ebû Dâvud, Tirmizi ve Nesai'nin eserlerinde yer almıştır. Dil bilgini olduğu ve Asmâi'nin (ö. 216/831) kendisine öğrencilik yaptığı nakledilir. Bağdat'a yerleştiği, gözlerini kaybettiği ve kardeşi Süfyân saklanırken ona yardım edip ihtiyaçlarını temin etmeye çalıştığı kaydedilir.<sup>25</sup> Süfyân'ın kız kardeşinin (ö. 182/799) ismi ise bilinmemektedir. Süfyân'ı çok sevdiği, kardeşine en güzel yemekleri göndermek için fırsat kolladığı, hamurışı ve badem, fıstık ve gül suyu katılmış tahinli pastalar gönderdiği zikredilmektedir. Süfyân, kız kardeşinin bu iyiliklerini hiç unutmamış ve vefatından önce sahip olduğu her şeyi kız kardeşine ve onun oğlu muhaddis Ammâr b. Muhammed'e bırakmıştır.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Mizzi, *Tehzîb*, XXI, 366-367; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 229. Süfyân vefat ettiğinde mirasını yeğenine bıraktığı, kardeşi Mübarek'e hiçbir şey bırakmadığı nakledildiğine göre kardeşi Ömer, ondan önce vefat etmiş olmalıdır. Ayrıca İbn Ebi Hâtim, Süfyân'ın mezarına gidip dua ettiği kardeşinin ismini Ömer olarak vermiştir. Bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 69.

<sup>25</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 91, 92-93; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XV, 286-290; Mizzi, *Tehzîb*, XXVII, 178-180; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 18; Kal'acî, *Mevsûatü fikhü Süfyân es-Sevrî*, s. 8. İbn Hibbân, Süfyân'ın bunlardan başka bir de Habîb isminde bir kardeşini zikreder. İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 401. Kaynaklarda Abdulvâris b. Saîd es-Sevrî (Süyûtî, *Tedrib*, I, 329) isimli bir râviden daha bahsedilmekte ise de bu isimde birini tespit edemedik.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Zehebi, *Siyer*, VII, 245; Kal'acî, *Mevsûatü fikhü Süfyân es-Sevrî*, s. 8-9. Kız kardeşinin oğlu olan Seyf b. Muhammed'in *-Sünen-i Tirmizî'* de rivayeti bulunsa da- çirkef bir yalancı (kezzab habîs) olduğu söylenmiş, zayıf ve metruk kabul edilmiştir. Dayısından ve diğer meşhur muhaddislerden aldığı iddia ettiği münker rivayetleri bulunmaktadır. Bağdat'a yerleşmiş ve 190'lı yıllarda vefat etmiştir. İbn Hanbel, *el-İlel*, I, 245; Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 172; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, II, 35; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 145. Diğer yeğeni Ebu'l-Yakzân Ammâr el-Kûfî (ö. 182/799) ara sıra hata yapan sadûk biridir. İbn Mâin onu tevsik eder. Müslim, Tirmizi, İbn Mâce onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Bağdat'a yerleşmiş âbid birisidir. Seyf'den daha güvenilir olduğu belirtilse de onu zayıf sayan âlimler bulunmaktadır. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 204. Süfyân'ın yeğeni olduğu belirtilen Ubeyd b. Kâsım et-Teymî'nin de çirkef bir yalancı olduğu söylenmiş ve rivayetleri reddedilmiştir. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 175; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 39. Kaynaklarda Süfyân'ın kız kardeşinin oğlu olarak İmrân el-

Süfyân'ın evliliklerine bakıldığında onun, birden fazla evlenmenin zühd hayatına aykırı olmadığını dile getirdiği görülür. Nitekim o şöyle demiştir: “Çok evlilik dünyadan sayılmaz. Çünkü Ali (r.a.) sahabenin en zahidlerindedi. Ama dört karısı ve ondokuz tane de cariyesi vardı.”<sup>27</sup> Fakat Süfyân zengin bir kadınla evlenmeyi hoş görmezdi. Nitekim yakın dostlarından birinin tavsiye ve arabuluculuk ettiği Basra'nın zenginlerinden bir aileye mensup bir kadınla evlenmeyi kabul etmedi. Onun evlilikten ictinab etmesinin nedeni de hasenâtını götürecek bir çocuğa sahip olma endişesiydi.<sup>28</sup> Bununla beraber Süfyân'ın üç evlilik yaptığı zikredilir:

İlk evliliğini ismi kaynaklarda geçmeyen Kûfe'li bir kadınla yaptı. Bu evliliğinden Saîd ve Muhammed isimli iki oğlu ve bir kızı oldu. Çocukları kendisinden evvel vefat etmişlerdir.<sup>29</sup> İkinci olarak vaaz ve nasihatlerinden istifade etmek için bazen ziyaretine gittiği Kûfe'nin zühd ve takva ehli hanımlarından Ümmü Hassân el-Kûfiyye ile evlendi.<sup>30</sup> Süfyân'ın daha sonra Basra'ya geldiğinde Ümmü Ebî Huzeyfe en-Nehdî (Ümmü Mûsâ b. Mes'ûd) ile de evlendiği rivayet edilmiştir.<sup>31</sup>

Süfyân'ın diğer bazı akrabaları ise Buhara'da yaşamaktadırlar. Süfyân'ın onları ziyarete gittiği, hatta on sekiz yaşlarında amcasının mirasından payına düşeni almaya gittiği ve orada bir müddet kaldığı kaydedilir.<sup>32</sup>

---

Kattân (Ka'bî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I, 349) ve Ali b. Hamza'nın (Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 23; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, III, 150.) isimleri de geçmektedir. Süfyân'ın kız kardeş çocukları olduğu belirtilen bu iki isimden -şayet bu doğruysa- onun başka kız kardeşleri olduğu veya kız kardeşinin birden fazla evlilik yaptığı anlaşılmaktadır.

<sup>27</sup> Sevrî, *Tefsîr* (Mukaddime), s. 29.

<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 90-91. O bir keresinde “Evlat sahibi iflah olmaz” demiştir. Bk. a.y. s. 95.

<sup>29</sup> Bazı kaynaklar sadece bir oğlundan bahseder ve onun da kendisinden önce vefat ettiğini kaydeder. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 402; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 314.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, III, 188.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 304; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 522; Mizzî, *Tehzib*, XXIX, 149.

<sup>32</sup> Sevrî, *Tefsîr* (Mukaddime), s. 9. Süfyân'ın amcasının ismi burada zikredilmemektedir. Ancak kaynaklarda Süfyân es-Sevrî'nin amcası olarak Hamza b. Mesrûk ismi

## 2. Hayatı

Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Süfyân es-Sevrî'nin vefatından altı yıl öncesine (155/761 yılına) kadar Kûfe'de yaşadığını ve burada yetiştiğini söyleyebiliriz. Evzâi'den (157/774) nakledilen “İnsanların razı olma ve sağlamlığını kabul etme noktasında üzerinde ittifak ettiği âlimlerden sadece Kûfe'deki bir adam kalmıştır. (O da Süfyân'dır.)”<sup>33</sup> sözü bu bilgiyi doğrular mahiyettedir. Ayrıca Süfyân'ın Kûfe'de ilimle meşgul olduğu, İbn Mes'ud'un ders okuttuğu direğin dibinde dersler verdiği nakledilmiştir.<sup>34</sup>

Kaynaklarda Süfyân es-Sevrî'nin çeşitli seyahatlerinden bahsedilmektedir. O hangi amaçla olursa olsun yaptığı seyahatlerde ilimle uğraşmayı bir fırsat bilmiştir. Daha gençlik çağında 18 yaşlarında amcasından kalan mirası almak için Buhârâ'ya gitmesi ve yol güzergâhındaki şehirlerde ilim meclislerine katılması bunun en güzel örneğidir. O, bu yolculuğunu Bağdat üzerinden gerçekleştirmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, onun defalarca Bağdat'a geldiğini, bir seferinde de buradan Horasan'a doğru gittiğini söyler.<sup>35</sup> Süfyân'ın Horasan

---

geçmektedir. Bk. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, III, 51; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VIII, 209. Ayrıca bu amcasının Amr isminde bir oğlundan bahsedilir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 101.

<sup>33</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 222.

<sup>34</sup> Rivayette söz konusu mecliste İbn Mes'ud'dan sonra Alkame, sonra İbrâhîm en-Nehâî, sonra Mansûr, sonra da Sevrî'nin ders okuttuğu, ondan sonra da yerine talebesi Vekî'in geçtiği, ondan sonra da İbn Ebî Şeybe'nin geçtiği bildirilmektedir. Zehebî, *Siyer*, XI, 124.

<sup>35</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 152. Bu yolculuğu Sevrî'nin arkadaşı Yûnus b. Ebî Ya'kûb el-Abdî şöyle anlatmaktadır: “Süfyân, bir haceti ve akrabalarını ziyaret için Horasan'a gitmeye karar verdi ve bunu talebelerinden gizledi. Ancak ben ve bazı talebeleri bunu yakın dostlarından öğrendik ve ona hissettirmeden onunla gitmek üzere hazırlandık. Süfyân bir gün gizlice yola çıktı. Biz de yola çıktık ve ondan önce Bağdat'a vardık. Bağdat'a geldiğinde kendisini gizledi. Bizim kendisi ile gelmemizi hoş karşılamasa da yola birlikte devam ettik ve Hulvan'a vardık. Yola devam ettik ve nehri geçene kadar ona eşlik ettik. Sonunda Buhârâ'ya vardık. İşini bitirene kadar Buhârâ'da uzun bir müddet onunla birlikte kaldık. Akrabaları biraz daha kalması hususunda ısrar etseler de o ‘geri dönmek üzere geldim’ diyerek durmadı ve birlikte hızlı bir şekilde Kûfe'ye geri döndük.” Ancak Hatîb el-Bağdâdî, Süfyân'ın amcasının mirasını almaya gittiğinde 18 yaşlarında olduğunu göz önünde bulundurarak bu yol hikâyesinin daha sonraki bir vakitte onun Buhârâ'ya bir baş-

bölgesinde ilk konakladığı yerin Buhârâ olduğu<sup>36</sup> bilgisi, gidiş amacının amcasının vefatı olduğu ihtimalini kuvvetlenmektedir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Süfyân, Bağdat'tan sonra Hulvân yoluyla Buhârâ'ya geçmiştir.<sup>37</sup> Onun Rey, Cürcân, Merv şehirlerine bu seyahati esnasında uğrayıp bu yerlerin meşhur âlimleri ile ilmî müzakerelerde bulunmuş olması muhtemeldir. Nitekim Rey şehri kâdısı olan Zübeyr b. Adiy'in (ö. 131/748) Süfyân geldiğinde ona sorular sorduğu ve Süfyân'ın verdiği cevaplar ile hükmettiği,<sup>38</sup> Süfyân'ın da ondan Merv şehrinde iken ilim aldığı zikredilmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca genç Süfyân'ın Merv'e geldiğinde insanların 'Süfyân gelmiş, Sevrî gelmiş' diyerek bağrıştıkları ve genç oluşuna hayret ettikleri nakledilmiştir.<sup>40</sup> Süfyân Cürcân'a geldiğinde burada hadis rivayet etmiştir. Sa'düye diye bilinen Sa'd b. Sa'îd el-Cürcânî ondan rivayette bulunmuş, ona sorduğu fıkıh ve sair konular hakkındaki soruları *Suâlât*'ında toplamıştır.<sup>41</sup> Süfyân, Cürcân'a uğradığında karşılaştığı Cevvâb et-Teymî'den ise onun ircâ görüşü sebebiyle hadis almamıştır.<sup>42</sup>

Süfyân'ın bundan başka Mehdi'nin emri üzerine Bağdat'a geldiği,<sup>43</sup> San'a'ya gittiği ve Abdurrezzak'ın misafiri olduğu,<sup>44</sup> Medine'ye gittiği,<sup>45</sup> defalarca hac için ve halifeden saklanmak için Mekke'ye geldiği,<sup>46</sup> burada halkın kendisine

---

ka seferinde gerçekleştiğini tahmin etmektedir. Bkz. Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 152-153. Ne var ki bu iki rivayet birbiri ile çelişmemekte olup, Süfyân'ın bu yolculuğu söz konusu yaşlarda yapmış olması mümkündür. Onun Buhârâ'ya gittiğine dair bundan başka da bir rivayete rastlamış değiliz.

<sup>36</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 153.

<sup>37</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 152-153.

<sup>38</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 222.

<sup>39</sup> Zehebî, *Siyer*, VI, 157; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 368.

<sup>40</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 360; Zehebî, *Siyer*, VII, 236.

<sup>41</sup> Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 174.

<sup>42</sup> Mizzi, *Tehzib*, V, 160.

<sup>43</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 153. Süfyân'ın Bağdat'ta dilenen bir ihtiyara sadaka verdiği rivayet edilse de bunun onun hangi gidişinde olduğu bildirilmemiştir. Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 153.

<sup>44</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IX, 158; Zehebî, *Siyer*, VII, 277.

<sup>45</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 104.

<sup>46</sup> Süfyân'ın kaç defa hacca gittiğine dair Abdulmuid Aykul'un İbn Mehdi'nin sözü olarak verdiği "51 yaşımdan 59 yaşına kadar her yıl hacca gittim, her defasında

fetva sorduğu,<sup>47</sup> ilim meclislerinde bulunduğu ve nihayet Basra'ya gelerek burada vefat ettiği bilinmektedir. Onun hayatına dair bilinen diğer bilgiler, idarecilerle ve tanıdıkları ile olan bazı konuşmalardan çıkarılmaktadır.

Bu konuda ulaşabildiğimiz ilk bilgi onun halife Ebû Ca'fer el-Mansur'la hacda karşılaşmasıdır. Mansûr'un hac yaptığı tarihler<sup>48</sup> göz önünde bulundurulursa bu karşılaşmanın 152/769 yılında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Rivayetlere göre Süfyân, Halîfe Mansûr ile Mina'da iken karşılaştı ve ona 'Allah'tan kork! Sen bu makama muhacir ve ensarın sayesinde girdin. Hâlbuki onların çocukları açlıktan ölüyorlar. Hz. Ömer de haccetmiş ama sadece 15 dinar harcamıştı ve o şu ağacın altında kalmıştı' dedi. Mansur, 'Senin gibi olmamı mı istiyorsun?' deyince, 'Benim gibi olma. Şu anki konumundan biraz daha aşağıda ve benim halimden üstte ol!' diye cevap verdi. Mansur onu yanından kovdu.<sup>49</sup> Süfyân, Kûfe'ye döndüğünde onun yaptığı haksızlıklar hakkında konuşmuş olacak ki<sup>50</sup> Mansûr'un Süfyân'ı engellemek istediğinden ona idari görev (kadılık) teklif ettiği görülüyor.<sup>51</sup> Süfyân bunu haber alınca görevi kabul etmek istemediğinden 155/772 senesinin Zilkade ayında Kûfe'den gizlice ayrıldı.<sup>52</sup>

---

Süfyân'la karşılaştım" bilgisi İbn Uyeyne için söylenmiş olsa gerektir. Çünkü İbn Mehdî'nin doğum tarihi hicrî 135 yılı olarak bilinmektedir. Yani onun hacca gittiği yaşlarda Sevrî hayatta değildi. Karşılaştırma için bkz. Aykul, *Süfyân-i Sevrî ve Ceza Hukukuna İlişkin Görüşleri*, s. 26. Ancak Sevrî'nin Kûfe'den ayrıldıktan sonra her sene hac yapması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>47</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 224; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 58.

<sup>48</sup> Mansûr, halifeliği boyunca 140/758, 147/765, 148/766, 152/769 yıllarında hac yapmış, 158/775 yılında ise hacca giderken vefat etmiştir. Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, 5.

<sup>49</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 43.

<sup>50</sup> Süfyân'dan idare, idarecilik, makam-mansıp sevgisi, mal sevgisi hakkında pek çok söz nakledilmiştir. Bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 42-43 ve devamı.

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 402.

<sup>52</sup> Süfyân'ın Kûfe'den ayrılış tarihi olarak 144 (Zirikli, *el-A'lâm*, III, 104) ve 150 (İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 57) yılları da nakledilmiştir. Ancak Fesevî'nin zikrettiği bir rivayette Fadl b. Dükeyn, 147 yılında Kûfe'ye gelip Sevrî'nin ayrıldığı 155 yılına kadar 8 yıl boyunca onun meclislerine katıldığını, ayrıldıktan sonra da bir daha Kûfe'ye dönmediğini anlatmaktadır. Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 728. Buna göre onun ayrılış tarihinin 155 yılı olması daha muhtemeldir.

Kûfe'den çıktıktan sonra hac için Mekke'ye geldiği tahmin ediliyor. Süfyân'la birlikte haccettiğini anlatan Mufaddal b. Mühelhel'in bildirdiğine göre Mekke'ye geldiğinde el-Evzaî ile bir ilim meclisi oluşturdu. O sıralar Abdüsamed b. Ali el-Hâşimî hac emiri idi. Süfyân idareye yönelik eleştirilerde bulununca Evzâî, güvenliğinden endişe ederek onun yanından ayrıldı.<sup>53</sup>

Süfyân, Mina'da Hayf Mescidi'nde iken kendisini getirene on bin (dirhem) ödül vadedildiğini öğrendi. Bunun üzerine Yemen'e gitti.<sup>54</sup> Süfyân'ın Yemen'e hangi halife dönemine gittiği konusu net değildir. Onun Yemen'e geldiğinde Ma'mer ile görüştüğü ve ilim meclisinde bulunduğu, Ma'mer'in de kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu rivayet edildiğine<sup>55</sup> göre Süfyân, idareden kaçmazdan evvel de Yemen'e gelmiş olmalıdır. Çünkü Ma'mer 153/770 yılında vefat etmiştir. Süfyân'ın ise Kûfe'den ayrıldığı tarih genel kabule göre 155/772 yılıdır. İbn Hacer'in onun Kûfe'den ayrılışı için verdiği 150 tarihinin, onun ilmi veya ticari bir seyahat için yola çıktığı ve Yemen'e de geldiği bir tarih olması muhtemeldir.

Yemen'de Abdurrezzâk'ın evine konuk olan Süfyân bir müddet burada kaldı. Abdurrezzâk onun burada kalırken gecelerini namazla ihya ettiğini,<sup>56</sup> San'a'da bir çocuğa hadis imla ettirdiği<sup>57</sup> anlatır. Yemen emîri Ma'n b. Zâide bir hırsızlık hadisesi vesilesi ile Süfyân'ın orada bulunduğunu öğrenir. Ona endişe etmesine gerek olmadığını ve şehirde istediği gibi kalabileceğini söyler.<sup>58</sup> Süfyân'ın Yemen'de bir müddet kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye döndü-

<sup>53</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 158-159; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 39; Zehebî, *Siyer*, VII, 261.

<sup>54</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 257.

<sup>55</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 17-18. Ma'mer'in Süfyân'dan rivayetleri için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 118; II, 240; III, 125; IV, 50, 75; IX, 27, 28. Abdurrezzâk, Ma'mer'den bazı rivayetleri ise Sevrî aracılığı ile almıştır. Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 543; II, 59, 155, 177, 429; VI, 270.

<sup>56</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 158; Zehebî, *Siyer*, VII, 257-258, 277; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 386. Abdurrezzâk'tan Süfyân'ın Yemen'de 48 gün kaldığı ve her gün hadis imla ettirdiği nakledilmiştir. Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 726.

<sup>57</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 370; Zehebî, *Siyer*, VII, 256.

<sup>58</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 4; Zehebî, *Siyer*, VII, 257-258. Hatta ona yüklü bir miktar atâ vermek istediği ancak Süfyân'ın bunu kabul etmediği nakledilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 46. Ma'n b. Zâide'nin Mansûr'un emriyle h. 141 yılında Yemen'e vali tayin edildiği (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 82), daha sonra Horasan bölgesinde gö-

ğünü görmekteyiz. Bununla birlikte rivayetlerden hareketle onun Yemen'e ticaret maksadıyla birkaç defa daha geldiği söylenebilir.

Ebû Ca'fer, Süfyân'ın idareye yönelik eleştirilerine devam ettiğini görünce Mekke emîri Muhammed b. İbrahim'e onu, İbn Cüreyc'i, Abbâd b. Kesîr'i ve Alioğullarından bir şahsı tutuklamasını emretti. Muhammed b. İbrahim de onları hapse attı. Sonra Ebû Cafer'in izni olmadan serbest bıraktı. Aynı yıl - 158/775 yılında- hac için Mekke'ye doğru gelen Ebû Cafer'in, onların serbest kaldığını duyunca çok kızdığı nakledilmiştir.<sup>59</sup> Mekke yolunda iken kereste tüccarlarına Süfyân'ı gördükleri takdirde asmalarını emretti. Tellallarla Süfyân arandı. O sırada Süfyân, İbn Uyeyne ve Fudayl b. İyâd'ın yanında idi. Onlar Süfyân'a kendilerini tehlikeye atmamasını söyledi. Süfyân da Ka'be'ye geldi, örtüsünün altına girdi ve 'Ebû Ca'fer Mekke'ye girmeden ondan kurtulacağım' dedi. Ebû Ca'fer Mekke'ye girmeden vefat etti.<sup>60</sup>

Mansûr'dan sonra hilafete geçen Mehdî, Süfyân'ın huzuruna getirilmesini istedi. Süfyân, huzura girerken sıradan bir selam verdi. Vezir Rebî' b. Yûnus, ellerini kılıcın kabzasında, 'vur' emrini bekleyerek Mehdî'nin başucunda bekliyordu. Mehdî, Süfyân'a yumuşak bir üslupla 'Ey Süfyân! Sana kötülük yapmak istediğimizde bunu başarmayacağımızı sanarak bizden kaçtın. İşte huzurundasın. Senin hakkında hevam ile hüküm vermemden korkmuyor musun şimdi?' dedi. Süfyân: 'Sen benim hakkımda bir hüküm vereceksen hakkı batıldan ayırmaya gücü yeten bir melik de senin hakkında hüküm verecek' dedi. Rabî', halifeye; 'Şu cahile neden böyle yumuşak konuşuyorsunuz? Emredin, boynunu uçuruvereyim' dedi. Bunun üzerine Mehdî: 'Sen böyle kimseleri öldürmekten başka bir şey düşünmez misin? Biz onların saadetini temin etmeliyiz. Ona hemen Kûfe kadılığı makamını yazın' diye emretti. Kadılık fermanı yazıldı ve Süfyân'a verildi. Süfyân, fermanı alıp çıktı, fermanı

---

revlendirildiği ve 152 veya 158 yılında öldürüldüğü (Zehebî, *Siyer*, VII, 98) göz önünde bulundurulduğunda Sevrî'nin Yemen'e bu gelişinin Mansûr'dan kaçtığında olduğu söylenebilir.

<sup>59</sup> Taberî, *Târih*, VIII, 58-59.

<sup>60</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 159; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 41-42; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 167; Zehebî, *Siyer*, X, 251. Ebû Mansûr'un vefat ettiği tarih 6 Zilhicce 158/7 Ekim 775 olarak verilmiştir. Bozkurt, "Mansûr", s. 5.

Dicle'ye attı ve kaçtı. Her yerde arandı ama bulunamadı.<sup>61</sup> Onun bırakıp gittiği kadılık makamına da Şerik b. Abdullah en-Nehâî getirildi.<sup>62</sup>

Süfyân'ın tekrar Mekke'ye geldiği Mehdî'nin Mekke valisi Muhammed b. İbrahim'e Süfyân'ı istediğini yazmasından anlaşılmaktadır. Vali Süfyân'a birisini gönderdi ve Mehdî ölene kadar kimseye görünmemesini söyledi. Bunun üzerine Süfyân saklandı. Vali tellallar çıkararak onu getirene vaadlerde bulundu. Süfyân, saklandığı müddetçe Mekke'de sadece ilim ehline ve güvendiği kimselere görüldü.<sup>63</sup> Süfyân'ın Mekke'de pek çok kimse ile görüştüğü kaynaklarda zikredilmektedir. Süfyân'ın Mescid-i Harâm'da melile denen bir hastalığa yakalandığı ve yanında İbn Uyeyne, Zâide ve Züheyr'in bulunduğu, etraflarında 500 kadar kişinin toplandığı nakledilmiştir.<sup>64</sup>

Süfyân, Mekke'de gizlendiği esnada fakirleşti. Hatta bir gün kız kardeşi yiyecek vermek için onu arıyordu. Süfyân bunu haber alınca üç gündür bir şey yemediğini onu çabuk kendisine yetiştirmelerini söyledi.<sup>65</sup>

Mehdî, 160/777 senesinde hac etmek için Mekke'ye geldiğinde Süfyân, Mi-na'da onun huzuruna girdi ve ona Ebû Cafer'e söylediği sözlerin aynısını söyledi. Dedi ki: "Ömer b. el-Hattab da hac yapmıştı ama sadece 16<sup>66</sup> dinar harcamıştı. Sen de hac yapıyorsun ama beytulmaller harcıyorsun." Mehdi, 'Ne bekliyordun? Senin gibi mi olayım' dedi. Süfyân da 'Benden yüksek, şu anki halinden alçak konumda ol.' diye cevap verdi. Vezir Ebû Ubeydullah 'Ey Süfyân! Mektubun bize ulaştı ve dediklerini yaptık' dedi. Süfyân onun kim olduğunu sordu Mehdî'ye. 'Vezirim Ebû Ubeydullah' deyince 'Onu kov yanından, çünkü o yalancının teki. Ben size hiçbir şey yazmadım' dedi. Sonra da kalktı. Mehdî, nereye gittiğini sorunca da 'geri döneceğim' dedi. Süfyân kalkıp

<sup>61</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, II, 205-206; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 390. Süfyân'ın Mehdî'nin emri ile Bağdat'a getirildiği bu rivayetten anlaşılmaktadır.

<sup>62</sup> Bu durum "Süfyân (kadılıktan) sakındı ve dini ile beraber kaçtı / Şerik ise dirhemleri gözeterek akşamladı." şeklinde mısraya dökülmüştür. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 390; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, I, 250-251. Sevrî'nin daha sonra Şerik ile karşılaştığında kadılığı neden kabul ettiğini ona sorduğu ve sitem ettiği nakledilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 47.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Zehebî, *Siyer*, VII, 244.

<sup>64</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 158.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Zehebî, *Siyer*, VII, 245.

<sup>66</sup> Zehebî, (*Tezkira*, I, 205-206) 12 dinar diye anlatmaktadır.



giderken ayakkabılarını orada bıraktı. Sonra geri döndü, ayakkabılarını aldı ve tekrar gitti. Mehdi bir müddet bekledi, Süfyân dönmeyince ‘Geri geleceğini söyledi ama gelmedi’ dedi. Ayakkabısını almak için geri döndüğü kendisine hatırlatılınca sinirlendi ve ‘Süfyân es-Sevrî ve zındık Yûnus b. Ferve haricinde herkes emin olsun’ dedi. Süfyân, Mescid-i Haram’a gitti ve kadınların içine gizlendi. Dostları bunu haber alınca niye böyle yaptığını sordular. O da ‘Onlar Mehdi’den daha merhametliler’ diye cevap verdi. Sonra da Basra’ya gitti ve ölünceye kadar da orada kaldı.<sup>67</sup>

Süfyân’ın bunlardan başka Kudüs, Askalân, Tâif ve Vâsıt’ta bulunduğu da nakledilmiştir. Remle’ye veya Kudüs’e geldiğinde İbrahim b. Edhem’in onu kendilerine hadis rivayet etmesi için çağırdığı, onun da buna icabet ettiği nakledilir.<sup>68</sup> Süfyân, Kudüs’te üç gün kalmış, Rahmet Kapısı ile Dâvud (a.s.) mihrabında namaz kılmıştır. Daha sonra Askalân’a geçmiş ve burada kırk gün murâbit olarak kalmıştır. Bu bilgileri anlatan Firyâbî, Süfyân’la birlikte oradan Medine’ye döndüğünü söyler.<sup>69</sup> Onun Askalan ve Sûr’da da hadis rivayetinde bulunduğu rivayet edilir.<sup>70</sup> Ancak Süfyân’ın söz konusu yerlere ne zaman gittiği konusunda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Onun Tâife ne zaman gittiğine dair bir bilgi olmasa da İbrahim b. Edhem ve İbrahim b. Tahmân ile

<sup>67</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 160; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 377; VII, 41-42, 44-45; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, II, 387-388. Süfyân’ın Basra’da iken Yahya b. Saîd’e bir mektup yazdığını, Usâm b. Yezîd’i bu mektup ile Mehdi’ye gönderdiği, Mehdi’nin kendisine Kûfe’ye gidebilmesi için bir emaname hazırlatıp gönderdiği, ancak Süfyân’ın hastalandığı ve gidemediği rivayet edilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 43-44.

<sup>68</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 367; VIII, 50. Süfyân ve İbrahim b. Edhem (ö. 162) birbirlerinden ilim alan iki akrandır. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 88.

<sup>69</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 25-26; Zehebî, *Siyer*, VII, 260. Zehebî’nin rivayetinde Firyâbî’nin ona Mekke’ye kadar eşlik ettiği zikredilmiştir.

<sup>70</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 369-370; Hatîb, *Şeref*, 128; Zehebî, *Siyer*, VII, 256. Bu rivayette Süfyân’ın rivayette bulunduğu kişinin Askalan ve Sûr emiri olduğu zikredilir. Ancak buna mukabil Süfyân’ın Askalan’da üç gün kaldığı ve kendisine hiç kimsenin bir şey sormaması yüzünden ‘Burada ilim bitmiş’ diyerek oradan ayrıldığı da nakledilmiştir. Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvi*, II, 279; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, I, 309.

birlikte gittiği zikredilmiştir.<sup>71</sup> Ebû Mansûr el-Vâsîtî, Süfyân'ın kendisini Vâsît'ta ziyaret ettiğini ve ona ikramlarda bulunduğunu anlatmaktadır.<sup>72</sup>

Süfyân, Basra'ya gelince Yahya b. Saîd'in evinin yakınına geldi ve ev halkından birine 'Yakınlarda ehl-i hadisten biri var mı?' diye sordu. 'Evet, Yahya b. Saîd' var dediler. Onu çağrılarını söyledi. Yahya b. Saîd gelince ona altı yedi gündür orada olduğunu söyledi. Yahya, onu yakınına yerleştirdi. Anlatıldığına göre Basra muhaddisleri ona gelir ve ondan ders dinlerlerdi. Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Avâne, Cerir b. Hâzım, el-Mübarek b. Fedâle, Hammâd b. Seleme, el-Attâr, Hammâd b. Zeyd en sık gelenlerden sadece birkaçıdır. O günlerde Yahya ve İbn Mehdî'nin, ondan pek çok şey yazdıkları kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Süfyân'ın Basra'da iken Yahya'ya "Ebû Vâil-Abdullah tarikiyle gelen rivayetleri mi istiyorsun? Her zaman böyle hadisleri nerede bulacaksın. Kûfe'ye git de kitaplarımı bana getir. Sana onları rivayet edeyim" dediği ancak Yahya'nın korkusundan bu isteği yerine getirmediği nakledilir.<sup>74</sup>

Süfyân'ın, Basra'da bir bostanın meyvelerini korumak için ücret karşılığı bekçilik yaptığı da gelen rivayetler arasındadır. Bir gün zekât âmili gelip ona kim olduğunu sormuş, o da 'Kûfeli bir ihtiyarım' cevabını vermiş. Âmil, 'Kûfe'nin hurması mı lezzetli, Basra'nın hurması mı' diye sorunca Basra'nın hurmasını henüz tatmadığını söyler. Âmil, onu yalancılıkla itham eder ve durumu halifeye bildirir. Mehdî, verdiği cevaptan onun Süfyân es-Sevrî olduğunu anlar ve hemen huzuruna getirilmesini ister. Ancak Süfyân, o bostanı terk etmiştir ve Basra'da bir başka yerde gizlenmiştir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 388.

<sup>72</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 389. Vâsît, Bağdat ile Basra arasında bulunduğuna göre Süfyân'ın Vâsît'a konaklamak için uğramış olması muhtemeldir. Ancak hangi seferi esnasında olduğunu tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir.

<sup>73</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 373.

<sup>74</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 160-161.

<sup>75</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 13; Zehebî, *Siyer*, VII, 258-259; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 388. Halife Mehdî ile olan mülazemeti konusunda Mehdî'nin onu bir meselede hakem tayin edip, fetvası ile amel ettiği nakledilmiştir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 389. Bu rivayet Harun er-Reşîd için anlatılsa da Süfyân onun hilafeti dönemine (170-193) yetişememiş olduğundan doğrusu bu olsa gerektir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 378; VII, 4.

Süfyân, Basra'da kaldığı yer öğrenilmeye başlayınca korktuğu ve Yahya'ya kendisini başka bir yere taşımaması söylediği, Yahya'nın da onu el-Heyssem b. Mansûr el-A'racî'nin evine yerleştirdiği nakledilmiştir. Orada iken Hammâd b. Zeyd yanına geldi ve ona idareden neden korktuğunu, kendisinin hak yolda onların ise bidat yolunda olduklarını söyledi. Bunun üzerine Süfyân, Hammad ile hilafet merkezi Bağdad'a gitmeye karar verdi. Süfyân, Mehdi'ye veya Ya'kub b. Dâvud'a mektup yazarak onlara yerini bildirdi. Ona her ne kadar bu işe kalkışmamasını söyleseler de o mektubu yazdı. Bir müddet sonra mektubun cevabı geldi. Cevap yakınlaşma, cömertlik, dostluk ve itaat üzerineydi.<sup>76</sup> Buna rağmen Süfyân'ın bid'ate düşme tehlikesinden ötürü Basra'da iken ölümü temenni ettiğini görüyoruz.<sup>77</sup>

Süfyân, tam yola çıkacağı sırada hummaya tutuldu ve hastalığı şiddetlendi. Ölümü hissettiğinde ürperdi. Merhum b. Abdülaziz kendisine bunun sebebini sorunca önce biraz sustu, sonra da 'Etrafına bir bak! Hemşehrilerimden, dostlarımdan kimse var mı?' dedi. Onları çağırarak için iki kişiyi gönderdiler. Abdurrahman b. Abdülmelik ve el-Hasen b. Ayyâş geldi. Süfyân, el-Hasen'e terekisini bildirdi, Abdurrahman'a da namazını kıldırmasını vasiyet etti.<sup>78</sup>

Süfyân, geçimini ticaret yaparak karşılıyordu. Kûfe'den ayrıldığı 155/761 senesine kadar ilmin yanında ticaretle de meşgul oldu. Hatta Buhârâ'ya gittiğinde 600 dirhem karşılığında bir topluluğa miras paylaşımı yaptığı zikredilmiştir.<sup>79</sup> Ancak Zührî'den hadis almaya neyin mani olduğu kendisine sorulduğunda Süfyân'ın verdiği 'Paranın azlığı ve Ma'mer'in bize yeterli olması' cevabı<sup>80</sup> onun gençlik yıllarında çok da varlıklı olmadığını göstermektedir.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 373; Zehebî, *Siyer*, VII, 245.

<sup>77</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 171.

<sup>78</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 772-773; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 160; Zehebî, *Siyer*, VII, 245-246. Ölüm hastalığındayken uykusunda Zümer 74. ayeti okuduğu rivayet edilir. Ayet şöyledir: "Bize verdiği sözü yerine getiren ve bu esenlik alanını yaptıklarımızın karşılığı olarak bize bağışlayan, böylece cennette dilediğimiz şekilde yerleşmemizi sağlayan Allah'a hamdolsun. Allah yolunda çaba sarf edenlerin mükâfatı ne yüce, ne üstün olacaktır." Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 173; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 169.

<sup>79</sup> İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 368-369.

<sup>80</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 8. Ancak Süfyân'ın hizmetini gören Isâm b. Yezîd el-İsfehânî isimli birinden bahsedilir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 26.

Süfyân'ın Yemen'e geldiğinde de ticaretle uğraştığı bilinmektedir. O, Yemen'deki dostlarına yanındaki 200 dinarı vererek parasıyla ticaret yapmalarını sağladı ve kâra ortak oldu. Her sene hac mevsiminde ortakları ile buluşup kendi kârını alıyordu.<sup>81</sup> Sevrî, valilerden ve sultanlardan hiçbir şey kabul etmezdi. Sadece bir keresinde çok sevdiği bir dostunun oğlu tarafından getirilen malı kabul etmek zorunda kaldı,<sup>82</sup> onu da hemen kardeşi Mübarek'e vererek dağıtmasını söyledi. Kardeşi kendisine itiraz edince ona 'Ey Mübarek! Sen onu afiyetle yiyeceksin, ben ondan hesaba çekileceğim, bu asla olmayacak' diye karşılık verdi.<sup>83</sup> Mekke valisinin gönderdiği 200 dinarı da reddetmişti. 'Onu helal bulmuyor musun?' diye sorulduğunda 'Hayır ama alçalmaktan korkuyorum' dedi.<sup>84</sup> İlim yolculuklarında kervanlarda ücret karşılığı çalıştığı da nakledilmiştir.<sup>85</sup> Süfyân'ın hayatının son dönemlerinde fakirleştiği, kardeşinin gönderdiği yiyeceklere muhtaç duruma geldiği,<sup>86</sup> hatta bir hac yolculuğu esnasında onun üzerindeki sadece bir-iki dirhemlik kıyafet olduğu ve acınacak halde olduğu nakledilmiştir.<sup>87</sup>

Süfyân'ın siyasi otoriteye karşı tutumu hakkında "Süfyân, devlet memuriyetlerini reddetmek suretiyle idare şekline karşı düşmanlığını göstermek isteyen ve böylece sarayın kinini üzerlerine çeken sâdık, yaşlı dindarlardan biriydi." diyen M. Plessner, kaynakların, onun ölünceye kadar, fâni iktidar sahiplerinden kaçmak için saklanmak mecburiyetinde kaldığını naklettiğini söyler.<sup>88</sup> Onun idareden kaçmasının hayatının son altı yılına has olduğu düşünülürse Plessner'in tespitinin gerçeği tam ifade etmediğini söylemek mümkündür. Ancak Süfyân'ın, ehl-i beyte yönelik olumsuz muameleleri ve ilmî otoritesini muhafaza etme gayreti sebebiyle halifelerin teklif ettiği resmi bir görevi kabul etmek istememiştir. "Dirhem, dinin hastalığı, âlim ise dinin

<sup>81</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372. Süfyân'ın Yemen'de arkadaşı Mufaddal b. Mühelhel ile emek-sermaye ortaklığı (mudârabe) yaptığı nakledilir. Âcurrî, *Suâlât*, 96. Süfyân'ın bu kazancını infak ettiği rivayet edilir. Zehebî, *Siyer*, VII, 277.

<sup>82</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372.

<sup>83</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 3-4.

<sup>84</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 40.

<sup>85</sup> İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 409.

<sup>86</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 245.

<sup>87</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 162; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, III, 147; Zehebî, *Siyer*, VII, 242.

<sup>88</sup> Plessner, "Süfyân-üs-Sevrî", *İA*, XI, 83.

doktorudur. Âlim, hastalığa dûçar olursa başkalarına nasıl yardımcı olur<sup>89</sup> sözü onun idari görevi kabul etmeme sebebini açıklamaktadır. Nitekim Süfyân hiçbir şekilde meşru halifeye başkaldırmamış, düzene isyan etmeyi de caiz görmemiştir.<sup>90</sup> Halifelere ‘emîr’ veya ‘emîru’l-mü’minîn’ diye hitap etmesi de bunu göstermektedir.<sup>91</sup>

Süfyân es-Sevrî, 161/778<sup>92</sup> yılının Şa’bân ayında 63 yaşındayken Abdurrahmân b. Mehdî’nin evinde<sup>93</sup> vefat etti. Cenazesi Basralılara duyuruldu. İbn Mehdî ve Yahya b. Saîd onu yıkadı. Vasiyeti üzerine Abdurrahman b. Abdulmelik b. Ebcer akşamüzeri kalabalık bir cemaate namazını kıldırdı.<sup>94</sup> Sonra Abdurrahmân ve Halid b. el-Hâris tarafından Küleyboğulları kabristanındaki kabrine yerleştirildi. Defin işlemi gece tamamlandı. Abdurrahman ve el-Hasen, Kûfe’ye giderek ailesine onun ölümünü haber verdiler.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Zehebî, *Tezkira*, I, 204.

<sup>90</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 242. Süfyân’ın, 145 yılında Mansûr’a karşı ayaklanan Muhammed b. Abdullah Nefsü’z-Zekiyye safında savaştığı zikredilse de (Zorlu, *Abbasilere Yönelik İsyenlar*, s. 260) kaynaklarda onun, Muhammed’in hatırını sorup, ümmetin idaresini onun almasını temenni etmesinden (İsfehânî, *Mekâtilu’t-tâlibiyyîn*, s. 190) başka bir bilgiye rastlamadık. Ne var ki onun, resmî görev üstlenen bazı kimselere mektuplar yazarak sitemler ettiği, hatta bazılarının görevi bıraktığı nakledilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 370, 380; VII, 47; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, V, 389. Bunun aksine Süfyân’ın, Mansûr’a karşı isyan eden İbrâhîm b. Abdullah b. Hasen’i desteklediği için Ebû Hâlid Süleymân b. Hayyân el-Ahmer ile ölünceye kadar konuşmadığı, Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye’nin safında yer alan Abdülhamîd b. Ca’fer’i ve isyan görüşünde bulunan Hasen b. Sâlih’i eleştirdiği zikredilir. Âcurrî, *Suâlât*, 93-94; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 22; İbn Hacer, *Tezhib*, I, 398.

<sup>91</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 40; Zehebî, *Siyer*, VII, 262.

<sup>92</sup> Buhârî, Taberî, Mesûdî, el-Hatîb, İbn Nedîm, el-Hâkim, es-Sem’ânî, İbnü’l-Cevzî, İbnü’l-Esîr, İbn Hallikân, Zehebî, İbn Hacer bu tarihi vermektedirler. Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s. 29. 162/779 senesinde öldüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır.

<sup>93</sup> Halîlî, *el-İrşâd*, I, 238.

<sup>94</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 373; Zehebî, *Siyer*, VII, 246, 278. Ebû Dâvud onun namaz kılınmadan gece defnedildiğini, sabah olduğunda Cerir b. Hâzim ve Selam b. Miskîn ile onun kabrine geldiklerini ve Cerir’in kendilerine namaz kıldırıldığını, sonra da ağladığını nakleder. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, 171.

<sup>95</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 373; Zehebî, *Siyer*, VII, 246.

Süfyân geride evlat bırakmadığı için bütün malını kız kardeşine ve onun oğlu Ammâr b. Muhammed'e bıraktı. Kardeşi Mübarek'in (180/796) onun mirasından bir pay almadığı nakledilmiştir.<sup>96</sup>

### 3. İlim Çevresi

“Ümmetin âlimi ve abidi”, “verâ ve ilimde insanların efendisi”<sup>97</sup> olarak tanınan Süfyân'ın doğduğu sıralarda Kûfe, hadis ve fıkıh başta olmak üzere şer'î ilimlerin merkezlerindendi. Muhaddis bir babanın oğlu olması hasebiyle ilim ehli bir çevrede saygın kişiler arasında yetişen Süfyân, babasının yolunu takip ederek döneminin meşhur ulemasından dersler aldı. Kûfe'de İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme'nin ders halkalarına katıldı. Hem onlardan fıkıh öğrendi, hem de hadis bilgisini zenginleştirdi.

Keskin zekâ ve kuvvetli hafıza gücüne sahip olan Süfyân, kısa sürede akranları arasında sivrilmiş, daha küçük yaşta bilgisine ihtiyaç duyulan ve sohbeti aranan biri haline gelmiştir. O bir defasında altmış yıldır ilimle uğraştığını belirtmiş,<sup>98</sup> kendisine sorduğu bir hadise cevap alamayınca ağlayan birisine “Bizim kırk yılda öğrendiğimizi sen bir anda almak istiyorsun” demiştir.<sup>99</sup> Genç yaşta Merv'e geldiğinde insanların ‘Süfyân gelmiş, Sevrî gelmiş’ diyerek ona teveccüh ettikleri ve genç oluşuna hayret ettikleri yukarıda geçmişti. Onun otuz yaşlarında ders vermeye başladığını kaynaklar zikretmektedir.<sup>100</sup> Hocası Âsım b. Ebi'n-Nücûd ileriki yaşlarında Süfyân'ı gördüğünde “Ey Süfyân! Sen bize küçükken gelirdin, biz ise sana büyükken geliyoruz.” diyerek onu övmüştür.<sup>101</sup> Süfyân'ın Ebû Hanife'den, Malik'ten, Şu'be'den, Kufelilerden, hatta zamanının tüm âlimlerinden daha bilgin olduğuna dair sözler oldukça fazladır. Bişr el-Hafî, onu, zamanının Ebû Bekir ve Ömer'i olarak tanıtır.<sup>102</sup>

<sup>96</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Zehebî, *Siyer*, VII, 242. Zehebî, terikesinin 100 dinar olduğunu söyler.

<sup>97</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 238.

<sup>98</sup> İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 254.

<sup>99</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 365.

<sup>100</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, III, 147. Süfyân'ın otuzlu yaşları babası Saîd'in (126/743) vefat etmesinin hemen akabinde.

<sup>101</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 357; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 162.

<sup>102</sup> Bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 237-240.

Ebû İshak es-Sebiî, Abdülmelik b. Umeyr, A'meş, Amr b. Murra gibi tâbiilerden ve devrinin meşhur bilginlerinden hadis almıştır. Kendisinden de Muhammed b. Aclân ve A'meş gibi tâbiiler yanında Ma'mer, İmâm Ebû Hanîfe, el-Evzaî, Mâlik, İbn Uyeyne, Şu'be, Fudayl b. İyâz, İbnü'l-Mübârek, Vekî', Ebû Nuaym, Yahya b. Saîd el-Kattân, Yahya b. Maîn gibi seçkin hadis imamları rivayette bulunmuşlardır. Süfyân'a mesailden ilk soru soran kişinin ise kendi hizmetinde bulunan Isâm b. Yezîd el-İsfehânî olduğu söylenir.<sup>103</sup>

#### a. Hocaları

Süfyân, gerek hayatının uzun bir kısmını geçirdiği Kûfe'de, gerekse ilmî seyahatlerde bulunduğu yerlerde pek çok kişiden ilim almıştır. Ahmed b. Sâlih, onun 130 kadarı tâbiî olmak üzere 600'e yakın hocadan hadis dinlediğini belirtir.<sup>104</sup> Zehebî de Kûfe, Basra, Hicaz ve gittiği diğer yerlerde ilim meclislerine katılan Süfyân'ın 600 hocasından bahseder, 272 hocasının ismini verir.<sup>105</sup> Bunlardan el-A'meş, Ebân b. Tağleb, İbn Aclân, İbn Cüreyc, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanîfe, el-Evzaî, Muâviye b. Sâlih, İbn Ebî Zi'b, Husayb, Mis'ar, Şu'be ve Ma'mer ilim alışverişinde bulunduğu kendisinden önce vefat eden büyük âlimlerdir. Zehebî bunlardan başka Şu'be, Mâlik, İbnü'l-Mübârek'in de aralarında bulunduğu Süfyân'dan rivayette bulunan 111 hocasının ismini verir.<sup>106</sup>

“Bize öğretecek bir hoca buldukça ilim öğrenmeye devam ederiz”<sup>107</sup> diyen Süfyân'ın ilim öğrendiği hocaların başında Kûfe'nin iki büyük fıkıh üstadı, “**İbn Ebî Leylâ**” diye bilinen Kûfe kadısı Muhammed b. Abdurrahman el-Ensârî (148/765)<sup>108</sup> ile Abdullah **İbn Şübrüme** b. et-Tufeyl ed-Dabbî

<sup>103</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 26.

<sup>104</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, II, 221.

<sup>105</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 234.

<sup>106</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 234-236.

<sup>107</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 363.

<sup>108</sup> Köse, “İbn Ebû Leylâ”, *DİA*, XIX, 436-437. Süfyân'ın hocasını bazen eleştirdiği ve onun cenazesinde bulunmadığı nakledilir. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 550. İbn Ebû Leylâ hakkında Rifat Çevik tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

(144/761)<sup>109</sup> gelir. Süfyân'ın, "Fakihlerimiz İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ'dır" sözü bu bilgiyi doğrulamaktadır.<sup>110</sup>

Süfyân'ın ilim aldığı hocalarından biri de tâbiî **Ebû İshak es-Sebiî**'dir (127/745). Gerek hadiste gerekse *Tefsir*'inde çokça rivayette bulunduğu Sebiî'nin en güvenilir ravilerinden biri kabul edilmiştir. Sebiî'nin, Süfyân'ı karşıdan gördüğünde *وآتيناه الحكم صيبا* (19/12) ayetini okuduğu rivayet edilir.<sup>111</sup>

Güçlü hafızası, güvenilirliği ve zühdü ile meşhur olan **Mansûr b. el-Mu'temir es-Sülemî** (132/750),<sup>112</sup> 'fakihlerin efendisi' olarak bilinen Basralı âlim **Eyyûb es-Sahtiyânî** (131/749),<sup>113</sup> Sevrî'nin 'tanıdığım dört büyük hadis hafızından biri' diye bahsettiği Basralı âlim **Âsım el-Ahvel** (142/759),<sup>114</sup> dürüstlüğü ve doğru sözlülüğü sebebiyle "mushaf" diye bilinen kıraat, fıkıh ve hadis bilgini Kûfeli **Süleyman el-A'meş** (148/765),<sup>115</sup> hadis müzakeresinde bulunmak için ayağına gittiği **İbn Cüreyc** (150/767),<sup>116</sup> ilk musannıflardan **Ma'mer b. Râşid** (153/770),<sup>117</sup> kendisine hadis imla ettiren **İkrime b. Ammâr**

<sup>109</sup> Özen, "İbn Şübrüme", *DİA*, XX, 379-381. İbn Şübrüme hakkında Mehmet Ceyhan tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

<sup>110</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 72.

<sup>111</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 237.

<sup>112</sup> Karacabey, "İbnü'l-Mu'temir", *DİA*, XXI, 143.

<sup>113</sup> Akgündüz, "Eyyûb es-Sahtiyânî", *DİA*, XII, 19. Eyyûb es-Sahtiyânî, "Süfyân'a tercih ettiğim, ondan üstün gördüğüm bir Kufeli ile karşılaşmadım." der. Zehebî, *Siyer*, VII, 237.

<sup>114</sup> Uğur, "Âsım el-Ahvel", *DİA*, III, 475. Kûfe çarşısında muhtesib, Medâin'de kâdî olarak görev yapmıştır.

<sup>115</sup> Uğur, "A'meş", *DİA*, III, 54. Süfyân'ın, A'meş'in hadislerini ondan daha iyi bildiği söylenmiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 343; Zehebî, *Siyer*, VII, 239.

<sup>116</sup> İbn Cüreyc'in, 'Hadisleri bana oku da sana tefsir edeyim' dediği kişinin Sevrî olduğu bilgisi (Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, s. 76) hatalı olsa gerektir. Çünkü rivayeti nakleden Ahmed b. Hanbel, sema lafzı kullanarak Süfyân'ı zikretmiştir. Onun Sevrî'den dinlediği bilinmediği için rivayetteki Süfyân, İbn Uyeyne olmalıdır. Bkz. Fesevî, *el-Ma'rife*, III, 172. Süfyân'ın, İbn Uyeyne olması tarihi vakıaya da daha uygundur. Nitekim İbn Uyeyne, 120 yılından sonra 13 yaşlarında iken Mekke'ye yerleşmiştir. Fesevî, *el-Ma'rife*, III, 171.

<sup>117</sup> Süfyân'ın Zührî'den hadis almama gerekçesi olarak Ma'mer'in yeterli olduğunu söylemesi hocası ile ilişkisinin boyutunu göstermektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 8.



(159/776),<sup>118</sup> önüne oturup hadis yazdığı **Hammâd b. Zeyd** (179/795)<sup>119</sup> onun diğer meşhur hocalarındandır.<sup>120</sup> Metrûk olduğu söylenen Talha b. Amr'dan (152/769) da hadis yazdığı nakledilmiştir.<sup>121</sup> Râbiatü'l-Adeviyye'den de istifade ettiği ve onun sözlerini edep edindiği söylenmiştir.<sup>122</sup>

Süfyân'ın hocalarını bunlarla sınırlı tutmak mümkün değildir. Ebû Dâvud'un, Süfyân'ın hocalarına dair bir telifi olduğu söylenir.<sup>123</sup> Süfyân, yukarıda da zikrettiğimiz üzere ilim ehli ile sürekli irtibat halinde olan, hicret hayatında bile âlimlerle beraber olan biri idi. "*Bize göre ilim, güvenilir (sika) kişilerden alınan ruhsatlardır. Zorlaştırmayı ise herkes yapar*"<sup>124</sup> diyen Süfyân'ın, ilim aldığı kimseler konusunda seçici davranacağı açıktır. Bununla beraber öğrenilen bilginin kaydedilmesi veya sahih olanı sakım olandan ayırt etmeyi kolaylaştırmak gibi sebeplerle olsa gerek Süfyân'ın da zayıf hatta metruk kabul edilen kimselerden rivayette bulunduğu nakledilmiştir. Bununla ilgili örnekler ileride zikredilecektir.

## b. Talebeleri

İnsanlara ilim öğretmeyi en faziletli amel telakki eden<sup>125</sup> Süfyân'ın ilimdeki şöhreti etrafa yayılınca hadis ve fıkıh talebeleri ona gelmeye başladı. Rivayetlere göre öğrencilerinin sayısı o kadar çok olurdu ki gizlendiği yer hemen belli olurdu.<sup>126</sup> İbnü'l-Cevzî, talebelerinin 20 bin kadar olduğunu söylese de Zehebî,

<sup>118</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 117.

<sup>119</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 182; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, s. 103.

<sup>120</sup> Hocalarının bir listesi için bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 230-234; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 155-161.

<sup>121</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 20; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 242. Bu rivayette Talha b. Amr, Ma'mer, Şu'be, Sevrî ve İbn Cüreyc'in bulunduğu bir gruba dört bin hadis imla ettirmektedir.

<sup>122</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 31.

<sup>123</sup> Süyûtî, *Tedrib*, II, 363.

<sup>124</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 367; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 77.

<sup>125</sup> İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 63, 103.

<sup>126</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 365; Zehebî, *Siyer*, VII, 275. Süfyân, gizlendiğinde kendisine yardım eden İbrahim b. Edhem'e teşekkür edince o, biraz da sitemle 'Sen kendini haddesena haddesena diye rivayetlerinle meşhur ettin' demiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 34.

bu rakamı abartılı bulmakta ve Süfyân'ın talebelerinin ancak bin kadar olabileceğini, meçhul ve kezzâblarla birlikte 1400'ü bulabileceğini söylemektedir.<sup>127</sup>

Ondan hadis rivayet edenlerin başında *Câmi'* adlı eserini rivayet edenleri zikretmek gerekir. Süfyân'dan otuz bin hadis işittiğini söyleyen Ubeydullah b. Abdurrahman **el-Eşcaî** (182/798) bunlardan biridir. Onda Süfyân'ın kitaplarının bulunduğu,<sup>128</sup> bunları sema ve kıraat yollarıyla rivayet ettiği (er-rivâye ale'l-vech), ayrıca *el-Câmi'*ini de olduğu gibi rivayet ettiği belirtilmiştir.<sup>129</sup> Yahya b. Maîn, Kûfe'de Süfyân'ı Eşcaî'den daha iyi bilen kimsenin olmadığını söyler.<sup>130</sup> Süfyân'ın vefatından sonra Eşcaî'yi onun makamına oturtmak istemişler ama o bu teklifi kabul etmeyip Bağdat'a gitmiştir. Eşcaî'nin vefatından sonra kitapları oğullarına intikal etmiştir. Ahmed b. Hanbel bu kitaplardan fazlasıyla istifade ettiğini söyler.<sup>131</sup>

**Zeyd b. Ebi'z-Zerkâ** (193/808),<sup>132</sup> **Muâfâ b. İmrân** el-Mevsilî (185/803)<sup>133</sup> ve **Abdullah b. Velîd b. Meymûn**<sup>134</sup> *Câmi'*i rivayet eden diğer isimlerdendir. *Câmi'*i rivayet eden bir başka isim de **Gassân b. Ubeyd** el-Ezdî'dir. Ancak onun Süfyân'dan çok az şey dinlediği, *Cami'*i ise arz yolu ile aldığı söylenmiştir.<sup>135</sup> İbnü'n-Nedîm onun Süfyân'dan rivayet ettiği eseri *el-Cami'u's-Sağîr*

<sup>127</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 234. Ahmed b. Sâlih de sayıyı 20 bin olarak zikretmiştir. Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, II, 221.

<sup>128</sup> Âcurrî, *Suâlât*, s. 202; Zehebî, *Tezkira*, I, 312.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 328; Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 108; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 37. Süfyân'ın eserlerini nakledenler için bkz. Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması*, s. 149-152.

<sup>130</sup> Zehebî, *Tezkira*, I, 311.

<sup>131</sup> Zehebî, *Siyer*, XI, 190. Zehebî, onun Süfyân'ın makamına oturduğunu nakleder. Zehebî, *Tezkira*, I, 312. Ancak Kabîsa, onun bunu kabul etmediğini, bu sebeple Zâide'nin o makama oturduğunu söyler. Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 109.

<sup>132</sup> Mizzî, *Tehzîb*, X, 72.

<sup>133</sup> Muâfâ, *Kitâbü'z-Zühâd*, s. 48-51 (muhakkikin notu); Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>134</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XVI, 273.

<sup>135</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 327.

olarak verir.<sup>136</sup> Bişr el-Hafî'nin de *Cami*'i dinlediği ve ona göre amel ettiği nakledilmiştir.<sup>137</sup>

*Câmi*'yi en iyi bilenlerden birisi de **Abdülazîz b. Ebî Osmân**'dır. Vekî, talebelerine Süfyân'ın *Câmi*'ni en iyi bilenlerden sadece onun kaldığını söylemiş ve gidip ondan hadis dinlemelerini tavsiye etmiştir.<sup>138</sup>

Süfyân'ın hadislerini iyi bilenlerden biri de San'a'da kadılık yapan **Hişâm b. Yusuf es-San'ânî**'dir (197/812). Süfyân, Yemen'e geldiğinde hadis yazan iki kişiden biri olduğu söylenir. Kendisinden nakledilen bir habere göre Süfyân seri yazabilen bir kâtip istemiş, orada bulunanlar kendisini tavsiye etmişler ve Hişâm, Süfyân'dan pek çok hadis yazmıştır.<sup>139</sup> Abdurrezzak, Hişâm hadis yazarken kendisinin de mecliste bulunduğunu, hatta yazılan kitabı sonradan istinsah ettiğini belirtir.<sup>140</sup>

Süfyân'ın vefatından sonra onun makamına oturan **Vekî' b. el-Cerrâh** (139/756-197/812) da Süfyân'ın hadislerini en iyi bilenlerdendi. Daha çocuk iken Süfyân onu yanına çağırır, o gün hangi hadisleri işittiğini sorar, Vekî' de "falan bana şunu rivayet etti" diye işittiği hadisleri isnadlarıyla birlikte nakle-derdi. Süfyân ona güler ve hıfzının sağlamlığına hayret ederdi.<sup>141</sup> Süfyân'ı tanıyan bazı kimseler bile Vekî' gibisini görmediklerini ifade etmişlerdir. Onun, Süfyân'ın hadislerini ezberden okuyarak talebelerine imla ettirdiği naklolunur.<sup>142</sup> Ancak Vekî', hadisleri herhangi bir kitapta toplamadığı için, kendisinden rivayet istendiği zaman hocası Süfyân'ın hadislerini akranlarının eserlerinden imla ettirdiğinden ötürü eleştirilmiştir.<sup>143</sup>

<sup>136</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314.

<sup>137</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 36; Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 463.

<sup>138</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 225.

<sup>139</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 71; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 267; Zehebî, *Siyer*, IX, 581.

<sup>140</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, s. 263; Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması*, s. 151-152. Nitekim Hişâm, Süfyân'ın hadisleri konusunda ondan daha makbul sayılmıştır. İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 51.

<sup>141</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XV, 651, 658; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 477-480.

<sup>142</sup> Âcurrî, *Suâlât*, s. 115.

<sup>143</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 77. Sezgin'in Acurrî'nin *Suâlât*'ından naklettiği bu bilgi ile Ahmed b. Hanbel'in "Size Vekî'in musannefâtını tavsiye ederim" (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XV, 660) sözü arasında bir çelişki gözükmektedir. Vekî'in

Sevrî'nin "hadiste müminlerin emiri" ve "üstadımız" dediği<sup>144</sup> ve kendisinden hadis aldığı talebelerinden **Şu'be** (160/776), ilim meclisine katıldığı Medine imamı **Mâlik b. Enes** (179/795),<sup>145</sup> hadis ilminde dört imamdan birisi kabul edilen<sup>146</sup> ve Süfyân'ın topluluğun önünde öne geçirerek kendisine saygı gösterdiği<sup>147</sup> **Abdurrahman el-Evzaî** (157/773),<sup>148</sup> Süfyân'ın "şarkın, garbın ve ikisi arasındaki yerlerin âlimi" diye niteleyip<sup>149</sup> "Keşke bütün ömrüm İbnü'l-Mübarek'in üç gününe denk olabilseydi."<sup>150</sup> dediği ricâl ve fıkhu'l-hadîs bilgisi ile temayüz eden **Abdullah b. el-Mübarek** (181/797),<sup>151</sup> onun "alimlerin yakutu" dediği ve görüştüğü Musullu kimselere onun hakkındaki görüşlerine göre muamelede bulunduğu **Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî** (185/803),<sup>152</sup> hıfzının sağlamlığını 'şeytan gibi' diye tanımladığı **Yahyâ b. Saîd el-Kattân** (198/813),<sup>153</sup> Süfyân'a "Sen yaşarken hadis rivayet etmem uygun olmaz" diyen, isim benzerliği nedeniyle senedlerde Sevrî ile sıkça karıştırılan **Süfyân b. Uyeyne** (198/814),<sup>154</sup> Süfyân'ın otuz bin kadar hadisini bildiği söylenen **Yahyâ b.**

---

"Süfyân'dan hiçbir şey yazmadım. Ondan işittiklerimi ezberler, sonra eve gidince yazardım" sözü (Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 716; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XV, 659) onun kendi sözü olduğundan daha kabule şâyandır. Nitekim Vekî'in kendisinin kitabının bulunmadığı, talebelerine Süfyân'ın rivayetlerini yazdırdığı nakledilir. Âcurrî, *Suâlât*, 115.

<sup>144</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 316. Süfyân'ın akranı olan Şu'be'nin ondan on yaş büyük olduğu bilgisi bulunmaktadır. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 501.

<sup>145</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 310-312. İmâm Mâlik, fikir alışverişinde bulunduğu Süfyân hakkında; "Irak, dirhem ve elbiselerle bizden üstündü. Süfyân'dan bu yana da ilimce bizden üstün oldu" diyerek onun büyüklüğünü ve ona olan saygısını dile getirmiştir. Zehebî, *Tezkira*, I, 106; Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s. 11.

<sup>146</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 439.

<sup>147</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 318.

<sup>148</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 317-318.

<sup>149</sup> Dehlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, s. 113.

<sup>150</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 163; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 481; Mizzî, *Tehzîb*, XVI, 15; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 336; Dehlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, s. 113.

<sup>151</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübarek", 122-124.

<sup>152</sup> Muâfâ, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 23-24. Onun "Allah'ın insanlara bahşettiği bir nimet" (Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 360) olarak vasıfladığı Süfyân'a nasihati için bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 284.

<sup>153</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 468; VII, 236; IX, 177.

<sup>154</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 455; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 352-353.

**Âdem** (203/818);<sup>155</sup> “Süfyân’ın hadis kitabının benden çalınması çok da umurunda olmaz. Çünkü bütün hadislerini ezberledim.” diyen **Ebû Ahmed ez-Zübeyrî** (203/818);<sup>156</sup> ilk müsned yazarlarından olan **Ebû Dâvud et-Tayâlisî** (204/819);<sup>157</sup> Süfyân’ın hadislerini en iyi bilenlerden ve günümüze bir parçası ulaşan hadis cüzünün râvîsi Muhammed b. Yûsuf **el-Firyâbî** (211/826);<sup>158</sup> Süfyân’ın rivayetleri konusunda elimizdeki en önemli kaynak olan **Abdurrezzâk** (211/826);<sup>159</sup> Süfyân’ın hadislerinde ihtisas sahibi, ravilerin isimleri ve nesepleri konusunda uzman Kûfeli bir muhaddis olan Buhârî ve İbn Hanbel’in hocalarından **Fadl b. Dukeyn** (219/834)<sup>160</sup> Süfyân’ın önde gelen diğer talebelelerinden bazılarıdır.<sup>161</sup>

Süfyân’ın hadislerini en iyi bilen kimseler olarak İbnü’l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd, Vekî’, Abdurrahmân ve el-Eşcaî zikredilmiş, bunlardan sonra ise Yahyâ b. Âdem, Ubeydullah b. Mûsâ, Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Ebû Huzeyfe, Kabîsa, Muâviye b. Hişâm ve el-Firyâbî sayılmıştır.<sup>162</sup> Ebû Nuaym Fadl’ın Süfyân’ın hadislerini en iyi ve doğru nakleden kimse olduğu, 3500 rivayeti bildiği zikredilir.<sup>163</sup> Bir başka rivayette Süfyân’dan ezberi en zayıf olan kişinin Ebû Huzeyfe olduğu, en iyi olan kişinin ise İbn Kesîr olduğu söylenmiştir.<sup>164</sup> Ebû Zekeriyâ

<sup>155</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 109.

<sup>156</sup> Zehebî, *Siyer*, IX, 530; *Mizân*, III, 595; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 227.

<sup>157</sup> Karahan, *Zevâid Kitapları*, s. 90.

<sup>158</sup> Firyâbî, *Min hadîsi’l-imâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*, s. 28 (muhakkikin notu).

<sup>159</sup> *el-Mektebetü’ş-şâmile* programında yaptığımız bir taramada *Musannef*’te es-Sevrî kelimesi 4273 kere, Süfyân es-Sevrî ismi ise 5 yerde geçmektedir. Bunun yanında sadece Süfyân şeklinde aktardığı rivayet de bulunmaktadır. Abdurrezzâk, Süfyân’dan yaptığı rivayetlerde genellikle nisbesini kullanmış, ismini az zikretmiştir.

<sup>160</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 537; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 270-273. Süfyân’dan 4000 kadar hadis aldığı ve onun yüz kadar hocasından hadis yazdığı nakledilmiş (Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 205), Süfyân’ın hadisleri konusunda Yezîd b. Ebî Hakîm’den daha üstün olduğu söylenmiştir (Âcurrî, *Suâlât*, s. 149).

<sup>161</sup> Talebelerinin geniş listesi için bkz: Zehebî, *Siyer*, VII, 234-236.

<sup>162</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, VII, 62; Fesevî, *el-Ma’rife*, I, 716, 717; Zehebî, *Siyer*, VII, 249.

<sup>163</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, VII, 62.

<sup>164</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, I, 287. Ne var ki bugün elimizde bulunan *Sevrî Tefsiri*’nin râvîsi Ebû Huzeyfe’dir. Bkz. Cerrahoğlu, “Süfyân b. Saîd”, s. 28.

Yahyâ b. el-Yemân el-Iclî'nin de Süfyân'ın öğrencilerinin en iyilerinden olduğu söylenmiştir.<sup>165</sup>

Ebû Hâtim, Süfyân'dan ilim almış en son vefat eden kişi olarak sika râvî Ahmed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî el-Yerbû'î'yi (227/842) zikretmiş, ancak Zehebî buna itiraz ederek Ali b. el-Ca'd'ın (230/844-5) ondan sonra vefat ettiğini söylemiştir.<sup>166</sup>

### C. İlmî Kişiliği

Ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrımının belirginleşmeye başladığı dönemde yaşayan Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik, Evzâî ve eş-Şeybânî ile birlikte rey taraftarlarının arasında sayılmıştır.<sup>167</sup> Çağdaş bazı araştırmacılara göre ise o, mu'tedil reycilerdendir ve hadis mektebine mensuptur.<sup>168</sup> Bu söylem farklılığı Süfyân'ın hadis müktesebâtının geniş olmasından ve fikhî meselelerde kıyasa başvurmasından kaynaklansa gerektir. Hadiste emir kabul edilmesi ve fikhî görüşlerinin bir mezhep oluşturacak genişlikte olması hasebiyle onu, hem ehl-i hadisten hem ehl-i reyden saymak mümkündür.

İlim ehli bir ailede yetişen ve genç yaşlarda ilme yönelen Süfyân es-Sevrî, ilimle/hadisle meşguliyeti dünyalık bir iş olarak görmüş,<sup>169</sup> ancak gaye Allah'ın hoşnutluğu olduğunda ise hadisi en hayırlı iş olarak değerlendirmiştir.<sup>170</sup> Kişinin ilim/hadis talebinde bulunmadan önce yirmi sene edep eğitimi ve ibadetle meşgul olması gerektiğini<sup>171</sup> söyleyerek de ilim/hadis öğrenimindeki niyet ve sorumluluğun önemini ifade etmektedir. Nitekim ailesinin maddi durumu iyi olmamasına rağmen o ilme yönelmiş, çıktığı ilim yolculuklarında

<sup>165</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 332. Yahyâ b. Yemân'ın yanında Sevrî'nin hadislerinden 30 bin kadar bulunduğu nakledilir. Âcurrî, *Suâlat*, s. 202.

<sup>166</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, I, 44.

<sup>167</sup> İbn Kuteybe, *el-Meâ'rif*, 497.

<sup>168</sup> Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I, 31, 62-63. Nitekim Süfyân'ın "ilim, ancak öncekilerden aktarılan rivayetlerdir" dediği nakledilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 367.

<sup>169</sup> "Hadis talep etmek ölüme hazırlık değil, sadece insanın meşgul olduğu bir uğraştır (illet)." sözü ona aittir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 364; Zehebî, *Tezkira*, I, 204.

<sup>170</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, 177; Hatîb, *Şeref*, 127; Süyûtî, *Tedrib*, II, 141.

<sup>171</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 360; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 67; Süyûtî, *Tedrib*, II, 5.

ücret karşılığı kervanlarda çalışarak iâşesini temin yoluna gitmiştir.<sup>172</sup> İlimde otorite haline gelmeye başlayan Süfyân'ın, daha sonraları ilmî bağımsızlığını korumak için ticaretle uğraştığı, yanında para bulundurduğu, bu vesile ile özellikle idarecilere muhtaç hale gelmeden ilim tahsiline devam ettiği nakledilmiştir.<sup>173</sup>

İlmi seven ve zor hayat şartlarında bile ilimle uğraşan, zekâ ve dehası ile kendini ispatlayan Süfyân hakkında talebelerinin bazı sözleri onun ilmî şahsiyetini ortaya koymaktadır. Bunlardan bazısı şöyledir: **Evvâî**: “Süfyân'dan başka halkın gönül rızasıyla ve güvenerek kendisine kulak verip dinleyeceği kimse kalmadı.” der.<sup>174</sup> **Şu'be** “Süfyân'ın hıfzı benden daha kuvvetlidir. Süfyân, bir kimseden bana her ne rivayet etmişse, onu, o kimseye sorduğum vakit bana Süfyân'ın rivayet ettiği gibi bulmuşumdur.” der.<sup>175</sup> **Yahya b. Said**: “Şu'be'den daha çok sevdiğim kimse yoktur. Bence hiç kimse Şu'be'ye muadil olamaz. Ancak Süfyân ona muhalefet ederse ben Süfyân'ın sözünü alırım.”<sup>176</sup> “İnsanların hıfzı en kuvvetli olanı Süfyân, sonra Şu'be idi. “Süfyân, Şu'be'den daha sağlam ve insanların en bilginidir.” “Süfyân, A'meş'in hadislerini A'meş'den iyi bilirdi.”<sup>177</sup> diyerek onu över. **İbnü'l-Mübârek**, hadis yazdığı 1100 hocadan en iyisinin Süfyân olduğunu söyler.<sup>178</sup> **İbn Uyeyne** onun için “Helal haram konusunda Süfyân'dan daha bilgilisini görmedim.” “Ölünceye kadar Süfyân gibisini göremezsin.” “Hadisçiler üçtür. İbn Abbas, Şa'bi ve Sevrî”<sup>179</sup>; **İbn Mehdî** ise “Hadis imamları dörttür: Süfyân, Mâlik, Evvâî ve Hammâd” demiştir.<sup>180</sup>

<sup>172</sup> İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 368-369, 409.

<sup>173</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 381; Zehebî, *Siyer*, VI, 277. Ayrıca bkz. Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>174</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 269.

<sup>175</sup> Âcurrî, *Suâlât*, 195; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 439, 459; Zehebî, *Siyer*, VII, 237. Ebû Dâvud, Şu'be ile Süfyân'ın elliden fazla hadiste ihtilafa düştüklerini, hepsinde de Süfyân'ın sözünün doğru olduğunu söyler. Zehebî, *Siyer*, VII, 240.

<sup>176</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 237.

<sup>177</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 343; Zehebî, *Siyer*, VII, 239.

<sup>178</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 237.

<sup>179</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 462; Zehebî, *Siyer*, VII, 238-239.

<sup>180</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 439, 467; Süyûtî, *Tedrib*, II, 401.

### 1. Tefsir İlmindeki Yeri

Kur'ân'a dair geniş bilgisi olan Süfyân es-Sevrî, asrının en büyük müfessirleri arasında yer alır. Kıraat imamı Hamza'dan kıraat dersi alan Sevrî'nin Kur'ân'ı dört kere arz yoluyla ona okuduğu nakledilmiştir.<sup>181</sup> Âsım, el-A'meş ve Ubeydullah b. Musa'dan da harfleri rivayet etti.<sup>182</sup>

Sahabeden sonra Kur'ân konusunda en bilgili kişilerden sayılan<sup>183</sup> Süfyân'ın her gece bir cüz Kur'ân, bir cüz de hadis okumayı vird edindiği nakledilmiştir.<sup>184</sup> Mushafı eline alır, ayet ayet tefsir eder ve “bana menâsik ve Kur'ân'dan sorun, zira ben bu iki ilimde de bilgi sahibiyim” derdi.<sup>185</sup> Daha ziyade Kur'ân'ın müşkil olan ayetlerini tefsir ederdi. Bir sûreyi baştan sona kadar tefsir etmek yerine açıklanmaya muhtaç yerleri kelime kelime tefsir ederdi.<sup>186</sup> Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*Kur'ân'ı rey ile tefsir eden ateşteki yerine hazırlansın!*”<sup>187</sup> hadisinin râvîlerinden olan Süfyân, bu hadisin gereğine uygun olarak Kur'ân hakkında rey ile konuşmaktan sakınır, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine uyardı. O, Şa'bî'nin “Hz. Peygamber hakkında yalan söyleyen, Kur'ân hakkında yalan söyleyenden daha muhabbetlidir. Çünkü o, Kur'ân'ı yalanlarken Allah'ı yalanlamış olur.” sözünü de naklederek talebelerini bu konuda uyarmış ve tefsiri Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve ed-Dahhâk'tan almayı tavsiye etmiştir. Hatta “Mücâhid'den tefsir geldi ise, o sana yeter.” diyerek Mücâhid'e olan itimadını göstermek istemiştir.<sup>188</sup>

Süfyân'ın tefsire dair rivayetleri Ebû Ca'fer Muhammed'in Ebû Huzeyfe en-Nehdî'den, onun da Süfyân'dan aldığı rivayet kanalıyla aktarılmış, bir komisyon tarafından tashih edilerek matbu hale getirilmiştir (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983). Onun tefsiri hakkında İsmail Cerrahoğlu; tefsir ilmin-

<sup>181</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 234; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 280.

<sup>182</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 280.

<sup>183</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 259; Süyûtî, *Tedrib*, II, 400.

<sup>184</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 116; Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, II, 265.

<sup>185</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 116-117.

<sup>186</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 79.

<sup>187</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 185-286.

<sup>188</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s. 13-14; Cerrahoğlu, “Süfyân b. Sa'id”, s. 26-27.



deki yeri hakkında, aynı konuda tez hazırlayan Hâşim Abdüyâsîn el-Meşhedânî tarafından birer makale yayınlanmıştır.<sup>189</sup>

## 2. Hadis İlmindeki Yeri

İbn Hacer'in yedinci tabaka muhaddislerinin öncülerinden olarak saydığı<sup>190</sup> Süfyân es-Sevrî, hadis ve rical ilmindeki müktesebatı ile birçok kişi tarafından "hadiste müminlerin emiri" olarak nitelenmiş muhaddislerden biridir. Diğer birçok kimse yanında kendi akranı olan, hadis, rical, ilel, cerh ve ta'dil ilimlerinin öncülerinden kabul edilen Şu'be ile cerh ve tadilde teşdidi ile maruf olan Yahyâ b. Maîn'in onu bu sıfat ile nitelemeleri onun ilimdeki otoritesini açıkça göstermektedir.<sup>191</sup> Rical kitapları Süfyân'ı tanımlarken sika, hâfız, fakih, âbid, imâm, hüccet, müçtehid, şeyhu'l-islâm, emîru'l-mü'minin fi'l-hadîs, imâmü'l-huffâz şeklinde bahsederler.<sup>192</sup> Hatta o adaletlerine şahitlik edecek herhangi bir muaddile muhtaç olmayan âlimler arasında zikredilmiş, onun adalet vasfı, gerek ehl-i hadis gerekse diğer ilim ehli arasında şüpheye mahal bırakmayacak derecede şöret bulmuştur.<sup>193</sup> Ali b. el-Medînî, isnadların dönüp dolaştığı altı kişinin ilminin kendilerinden sonraki musannif kimselere geçtiğini söyledikten sonra Kûfe'den Süfyân'ı saymaktadır.<sup>194</sup> Süfyân hakkında, hocalarının,

<sup>189</sup> Cerrahoğlu, "Süfyân b. Sa'îd", s. 23-34; Hâşim Abdüyâsîn el-Meşhedânî, *Süfyânü's-Sevrî ve Eseruhû fi't-tefsîr*, Bağdat, 1981.

<sup>190</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 184. İbn Sa'd, onu altıncı tabaka arasında zikretmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371.

<sup>191</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 158, 164, 165; Zehebî, *Tezkira*, I, 204; *Siyer*, VII, 236; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 57. Bu tabir Ebu'z-Zinâd, Şu'be, Mâlik, İbn Hanbel, Buhârî, Dârakutnî gibi muhaddisler için de kullanılmıştır. Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 75.

<sup>192</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 236-240; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 184.

<sup>193</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XI, 169; Süyûtî, *Tedrib*, I, 301. Hatta bu konuda bazı garip rivayetler de vardır. Mesela Câbir b. Ebî Hakîm adındaki bir zât rüyasında Rasulullah'ı görür. Ona "Ya Rasulullah! Ümmetinizden Süfyân es-Sevrî denilen zât 'Lâ be'se bih: sika biri midir?' diye sorar. Resul-i Ekrem de adama: 'Lâ be'se bih: Evet sikadır' şeklinde cevap verir. (Beyhakî, *Delâil*, II, 405; Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 135.) İbn Arabî, "Bu ümmetin âlimleri, İsrailoğullarının Peygamberleri gibidir" şeklindeki rivayetle -isnadı sağlam olmamakla birlikte- ihticac eder ve onların başta sahabe olmak üzere tabiün ve etbâu't-tâbiün olduğunu söyler, Süfyân'ı da onlar arasında zikreder. (İbn Arabî, *Fütühât*, I, 151; Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 229.)

<sup>194</sup> İbnü'l-Medînî, *el-İlel*, s. 39.

akranlarının, talebelerinin ve daha sonraki âlimlerin övgü dolu pek çok sözü bulunmaktadır.

“İnsan için hadisten daha faydalı bir şey yoktur” diyerek hadise büyük değer atfeden Süfyân'ın hadis ilmine ayrı bir önem verdiği, onu “Dünya ilimlerinin en hayırlısı” olarak nitelediği bilinmektedir.<sup>195</sup> O, “Bu ilmi öğreniniz, sonra ezberleyiniz, sonra da onunla amel ediniz. Amel ettikten sonra onu neşrediniz.”<sup>196</sup> diyerek insanlara hadise ve hadisle amele yönelmelerini tavsiye etmiştir. Gerek Kûfe’de kaldığı müddetçe, gerekse seyahatleri esnasında hadisle meşgul olmuş, bu ilme büyük hizmetlerde bulunmuş, hayatının son demlerinde bile işittiği bir hadisi yazmaktan geri durmamıştır.<sup>197</sup> Zehebî, sadece Sevrî'nin rivayetlerinin senedleriyle ve sıhhat durumlarına işaret edilerek yazıldığında on cilt kadar tutacağını söyler.<sup>198</sup>

“İsnad, hadisin süsüdür”<sup>199</sup> diyen Süfyân es-Sevrî, hadislerin isnadları ile birlikte rivayet edilmesine büyük önem vermiştir. Hadislerin sıhhatini tespit edebilmek ve asılsız rivayetlere karşı koyabilmek için isnad bilgisinin gerekli ve önemli olduğunu vurgulayan Sevrî'nin “İsnad müminin silahıdır. Silahı olmayan ne ile savaşıacaktır?”<sup>200</sup> sözü hadis âlimleri arasında meşhur olmuştur. O, bu sözle isnadın, dolayısıyla da sünnetin korunmasının önemine dikkat çekmiş, bu hususta râvîler ve rivayetler hakkında değerlendirmelerde bulunarak üzerine düşen görevi yapmıştır. Süfyân'ın hem isnada verdiği önem, hem de fakih ve hafız bir muhaddis olması ondan gelen rivayetlerin en sağlam isnadlar arasında sayılmasını sağlamıştır. Nitekim Kufe'nin, hatta Iraklıların en iyi isnadı olarak Süfyân → Mansur b. el-Mu'temir → İbrahim en-Nehâî → Alkame → İbn Mes'ud tariki zikredilmiştir.<sup>201</sup>

<sup>195</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 366; Zehebî, *Siyer*, VII, 255, 274; *Tezkira*, I, 204.

<sup>196</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 362.

<sup>197</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 64.

<sup>198</sup> Zehebî, *Siyer*, XIII, 323; Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 25.

<sup>199</sup> Sem'anî, *Edebü'l-İmlâ*, s. 12.

<sup>200</sup> İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 27; Hatîb, *Şeref*, s. 41. Farklı bir versiyonu şöyledir: “İsnad müminin silahıdır. Âlî isnadı gözetmek ise sünnettir.” Bkz. Süyûtî, *Tedrib*, II, 160.

<sup>201</sup> Vekî, İbnü'l-Mübârek, İclî ve Nesâî'den naklen. Hatîb, *el-Kifâye*, 427; Zehebî, *Siyer*, VII, 236; İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 253, 255; Süyûtî, *Tedrib*, I, 82, 85. Bu isna-

Süfyân es-Sevrî'nin, duyduğu her şeyi ezberleyecek, hatta hafızasını başka şeylerin meşgul etmesinden endişe edecek<sup>202</sup> kadar hafızasının sağlam olduğu, hocası A'meş'in hadislerini ondan daha iyi bildiği,<sup>203</sup> hıfz konusunda Şu'be'den daha iyi olduğu, rivayetlerinin sayısının otuz bine ulaştığı<sup>204</sup> söylenmiştir. Hıfzının kuvvetli olması, kendisinden sonraki âlimlerin onun rivayetlerini tercih etmelerinde rol oynamıştır.<sup>205</sup> Buna mukabil o, emin olamadığı durumlarda başkalarına sormayı da ihmal etmemiştir.<sup>206</sup>

Hıfz konusunda hüccet olmasının yanı sıra Süfyân, hadisleri yazan ve onları kitaplarda toplayan muhaddislerdendir. O, hadisleri fıkıh bablarına ayırıp ilk tedvin eden kimselerden sayılmış, bu hususta Kûfelilerin ilki kabul edilmiştir.<sup>207</sup> Onun, nüshası günümüze ulaşamamış olan *el-Cami* adlı musannefi hadis âlimleri nezdinde oldukça muteber bir kitaptır.

Süfyân'ın kendisine ait bir hadis meclisi olduğu,<sup>208</sup> Kûfe'de İbn Mes'ud'un ders okuttuğu direğin dibinde dersler verdiği,<sup>209</sup> hadisleri bâblar halinde ezberinden okuduğu ve talebelerinin bunları yine bâb bâb yazdıkları nakledilmiştir.<sup>210</sup> Hadis rivayet metodu olarak, mana ile rivayeti,<sup>211</sup> ihtisarı<sup>212</sup> ve arz ile

---

dın İbn Mes'ud'dan gelenlerin en sağlamı olduğu da söylenmiştir. Hâkim, *Ma'rife*, s. 55; Süyûtî, *Tedrib*, I, 84.

<sup>202</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 368; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 409; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 461.

<sup>203</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 70, 71; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 460.

<sup>204</sup> Zehebî, *Tezkira*, I, 204, 206.

<sup>205</sup> Örnek için bkz. Süyûtî, *Tedrib*, I, 264, II, 172.

<sup>206</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 395; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 38; VII, 140.

<sup>207</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 612. Ebû Tâlip el-Mekkî, Süfyân'ı ilk kitap tasnif eden beş kişiden biri kabul eder. Diğerleri İbn Cüreyc, Ma'mer, Mâlik ve İbn Uyeyne'dir. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 273; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>208</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 81.

<sup>209</sup> Rivayette söz konusu mecliste İbn Mes'ud'dan sonra Alkame, sonra İbrâhîm en-Nehâî, sonra Mansûr, sonra da Sevrî'nin ders okuttuğu, ondan sonra da yerine talebesi Vekî'in geçtiği, ondan sonra da İbn Ebî Şeybe'nin geçtiği bildirilmektedir. Zehebî, *Siyer*, XI, 124.

<sup>210</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 21; Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 326.

<sup>211</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 432; Zehebî, *Tezkira*, I, 205.

<sup>212</sup> İbnü'l-Mübârek, "Bize, hadislerin nasıl ihtisar edileceğini Süfyân es-Sevrî öğretmiştir" demektedir. Hatîb, *el-Kifâye*, 215; Süyûtî, *Tedrib*, II, 104.

rivayeti<sup>213</sup> caiz gördüğü, hatta “kıraat”i hadis tahammülünün en iyi yolu saydığı,<sup>214</sup> münâvelenin arz ve kıraatten daha aşağı derecede olduğunu söylediği<sup>215</sup> ve icazetle rivayet edilen hadislerle amelin sahih olduğunu benimseyerek icazet yoluyla hadis rivayetini tecviz ettiği<sup>216</sup> nakledilir. Hadisleri yazı ile kayıt altına almayı talebelerine tavsiye eden<sup>217</sup> Süfyân'ın, farklı kimselere hadis yazdırdığına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>218</sup> Hocaya okunan (arz/kıraat) hadisler için “haddesenî” tabirini kullanmakta bir beis görmediği, yine hocanın okuması ile talebenin hocaya okuması arasında bir fark bulunmadığı, dolayısıyla her ikisinde de ‘haddesenâ’ denilebileceği görüşünde olduğu<sup>219</sup> “ahberanâ” ve “haddesenâ” lafızlarının birbiri yerine kullanılmasını ve arz yolu ile alınan rivayetlerde bu iki tabir ile birlikte “semi'tü” tabirinin kullanılmasını da caiz gördüğü nakledilmiştir.<sup>220</sup> Ayrıca o, “nahvehü” ve “mislehü” lafızlarını kullanmayı<sup>221</sup> ve mürsel rivayetlerle ihticacta bulunmayı da<sup>222</sup> caiz görmektedir.

Süfyân es-Sevrî, derin tefekkuh yeteneğine sahip bir fakih idi. Hadis rivayetine önem verdiği gibi, hadisleri hakkıyla anlamaya ve onları hayata aksettirmeye de özen gösterirdi. Hadislerdeki garip kelimeleri, müşkil ve müteşabih ifadeleri açıklar, sahabeden, tâbiünden veya diğer hocalarından o konuda duyduğu açıklamaları da zikrederdi. “Hadisleri açıklamak, hadis öğrenmekten

<sup>213</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, I, 283; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 506; Süyûtî, *Tedrib*, II, 13.

<sup>214</sup> Buhârî, *İlim*, 7.

<sup>215</sup> Süyûtî, *Tedrib*, II, 47.

<sup>216</sup> Buhârî, *İlim*, 7; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 340.

<sup>217</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 362, 368.

<sup>218</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 282; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 71, 78; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 370; Hatîb, *el-Kifâye*, 263; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 267; Zehebî, *Siyer*, IX, 581. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 326.

<sup>219</sup> Buhârî, *İlim*, 7; Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, II, 50, 51. Ayrıca bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 69.

<sup>220</sup> Süyûtî, *Tedrib*, II, 17.

<sup>221</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, s. 235; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 222; Süyûtî, *Tedrib*, II, 119.

<sup>222</sup> Ebû Dâvud, *Risâle*, s. 5; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 549. Örnekleri için bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 413, 416; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 266; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 166; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 58; Süyûtî, *Tedrib*, I, 205. Ancak Sevrî'nin mürsel rivayetleri âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 415-416; Süyûtî, *Tedrib*, I, 205.

daha hayırlıdır.”<sup>223</sup> diyen Süfyân, rivayet ettiği hadislerle alakalı açıklamalarda bulunurdu. Hadislerde geçen garip kelimeleri de şerh ederdi.<sup>224</sup> Hatta o, garîbu’l-hadis ilmi ile ilgilenen ilk üç kişi arasında zikredilmiştir.<sup>225</sup>

Zayıf kimselerden<sup>226</sup> ve bidat ehlinde<sup>227</sup> hadis aldığı yönünde eleştirilen Süfyân, hatadan kimsenin kurtulamayacağını, bu sebeple şayet kişinin hataları bulursa da hadisleri doğru muhafazası ağır basıyorsa hafız sayılacağını; bunun aksi durumda terk edileceğini,<sup>228</sup> helal haram ile ilgili olmayan konularda şeyhlerden rivayette bir sakınca olmadığını,<sup>229</sup> bu sebeple onun zayıf kimselerden rivayeti, o rivayetlerin doğru olduğunu bilmesi ile açıklanmıştır.<sup>230</sup> Ayrıca o, hadiste sağlam olmayan ravilerin durumunu herkese ilan etmeyi talim etmektedir.<sup>231</sup> Ne var ki onun muasırı ve dostu olan Şu’be, onun her kesimden rivayette bulunduğu dair öğrencilerini uyarmış, Süfyân’ın hadis naklettiği kimselerin güvenilirliğine dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>232</sup> Ancak “Hadiste yalan söyleyen hiç kimse bana gizli kalmaz”<sup>233</sup> sözünün sahibi Süfyân es-Sevrî, hadis ricâli hakkında uzman olan, cerh ve tadil ilmi ile de iştigal etmiş münekkit bir hadisçi idi. Onun rical konusunda Şu’be’den daha bilgili, daha

<sup>223</sup> İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 333; Sem’ânî, *Edebü’l-implâ*, s. 75.

<sup>224</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 494. Örnekleri için bkz. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 459; İbnü’l-Cevzî, *Ġarîbü’l-hadis*, I, 52; Hattâbî, *Ġarîbü’l-hadis*, III, 120.

<sup>225</sup> Diğer ikisi Mâlik ve Şu’be’dir. Hâkim, *Ma’rife*, 88. Ancak kaynaklarda ondan gelen garîbu’l-hadis dair çok az bilgi tespit edebildik.

<sup>226</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 94; Mizzî, *Tehzîb*, II, 242-243; IV, 465-469; Zehebî, *Mizân*, III, 275, 561.

<sup>227</sup> Buhârî, *ed-Duafâ*, 88; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 105; Mizzî, *Tehzîb*, V, 160; XVIII, 137.

<sup>228</sup> İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 405.

<sup>229</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, II, 91; İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 378.

<sup>230</sup> İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 388. Nitekim bazı âlimler, terk ettikleri bazı kişilerin rivayetlerini daha sonra Süfyân’dan nakletmişlerdir. Buhârî, *ed-Duafâ*, I, 20, 29, 95.

<sup>231</sup> Müslim, *Mukaddime*, 7; Fesevî, *el-Ma’rife*, III, 172; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 81; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 54; İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 358. Örnekleri için bkz. Müslim, *Mukaddime*, 7; Âcurrî, *Suâlât*, s. 102; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 89.

<sup>232</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 106.

<sup>233</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 21; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, s. 318;

basiretli olduğu söylenmiştir.<sup>234</sup> Kaynaklarda onun raviler hakkında yaptığı pek çok değerlendirme kaydedilir.<sup>235</sup>

Süfyân, tedlîs yapmakla da tenkid edilmiştir.<sup>236</sup> Ancak onun en gözde talebelerinden olan İbnü'l-Mübârek'in, tedlis yapan ravileri şiddetle kınadığı ve onların rivayetlerini kabul etmediği,<sup>237</sup> buna rağmen Sevrî'den pek çok hadis naklettiği bilinmekte, onun hakkında olumsuz bir söz söylemediği görülmektedir. Zehebî, güçlü bir rical bilgisine sahip olan Sevrî'nin tedlis yaptığı, yalancılardan rivayette bulunduğu gibi eleştirilere itibar edilmeyeceğini belirtir.<sup>238</sup>

### 3. Fıkıh İlmindeki Yeri

Süfyân es-Sevrî, rey ve içtihad sahibi biriydi. Altıncı asra kadar devam eden ve takipçilerine “es-Sevrî”<sup>239</sup> veya “es-Süfyânî”<sup>240</sup> denilen fıkıh mezhebinin imamıdır. Kendisine Kûfe kadılığı teklif edilmiş, ancak o bunu kabul etmemiştir.<sup>241</sup> İbnü'l-Esîr, kendi çağında özellikle Dînever bölgesinde bu mezhebin tabilerinin olduğundan bahseder.<sup>242</sup>

<sup>234</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 360; Zehebî, *Siyer*, VII, 239.

<sup>235</sup> İbnü'l-Medîni, *Suâlât*, s. 100; Müslim, Mukaddime, 7; Âcurrî, *Suâlât*, s. 102, 104, 182, 186, 187, 192, 199, 250, 251; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 70, 74, 77; V, 49; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 105; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaâfâ ve'l-metrûkîn*, II, 158; Mizzî, *Tehzîb*, IV, 467; XXIV, 417; Zehebî, *Mizân*, II, 372, 418; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 146, 255, 308, 344, 384-385, 433; II, 31; IV, 204; V, 88-89; VI, 195, 352.

<sup>236</sup> Bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 91; Zehebî, *Siyer*, VII, 242; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 366-367; *Tabakâtu'l-müde'llisîn*, 32; Süyûtî, *Tedrib*, I, 225-226, 231. Plessner, “Süfyân es-Sevrî”, *İA*, XI, 84.

<sup>237</sup> Hâkim, *Ma'rife*, s. 103; Küçük, “Abdullah İbnü'l-Mübârek”, s. 289.

<sup>238</sup> Zehebî, *Mizân*, II, 169; Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 25.

<sup>239</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 244. Ebû Sevr mezhebi mensupları ve Sevr kabilesinden olanlar için de kullanılır. Bkz. A.y.

<sup>240</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 121. Ebû Süfyân taraftarlarına ve Süfyân isimli bazı kimselerin çocukları için de kullanılır. Bkz. A.y. Süyûtî de onu tabileri bulunan mezhep imamı arasında zikretmiş ve h. 500 yılından sonrasına kadar mezhebinin devam ettiğini belirtmiştir. Süyûtî, *Tedrib*, II, 360.

<sup>241</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, II, 205-206; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 390.

<sup>242</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 244. Örnekleri için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 244; II, 121; Zehebî, *Siyer*, XIII, 450; XVI, 302. Zehebî ise kendi çağında mensubu kalmadığını belirtmiştir. Zehebî, *Siyer*, VIII, 92.

**İbn Uyeyne**, onun fıkıh bilgisi hakkında “Helal ve haram hususunda Süfyân es-Sevrî’den daha âlim bir kimse görmedim.” demiştir.<sup>243</sup> **el-Evzâî** de “Bana Allah’ın kitabını ve Hz. Peygamber’in sünnetini hayatına tatbik eden bir adam seç denilse; her ikisi için de Süfyân es-Sevrî’yi seçerdim” demektedir.<sup>244</sup> **Fudayl b. İyâd**, “Bu kimselerin kalbini Ebû Hanîfe’nin sevgisi doldurmuş. Ondan daha bilgilisinin olmadığını söyleyecek kadar aşırıdırlar. Tıpkı Şîa’nın Ali’yi sevdikleri gibi. Oysa vallahi Süfyân ondan daha bilgilidir.” diyerek onun bilgisini Ebû Hanife ile kıyaslamıştır.<sup>245</sup> Süfyân’ın kimi zaman fikhî konulara daldığı ilim meclislerini çok beğendiğini belirten<sup>246</sup> **İbnü’l-Mübârek** ise “Yeryüzünde Süfyân’dan daha bilgili, âlim kimse tanımıyorum” der.<sup>247</sup> “Eser, yani hadisler, rey ile bilinip anlaşılacak olsaydı, rey, Ebû Hanife, Mâlik ve Süfyân’ınki olurdu. Bunların da en üstünü ve fakihî Ebû Hanife’dır.” sözü de ona aittir.<sup>248</sup> Süfyân’ın, Ebû Hanîfe hakkında “Ben ona hiçbir bir şey sormadım. Ancak o beni gördüğünde bana sorardı” dediği aktarılır.<sup>249</sup>

Süfyân’ın görüşleri incelendiğinde fikhî meselelerde çoğu kez Ebû Hanife’ye muvafakat ettiği görülür.<sup>250</sup> İbnü’l-Medîni de İbn Mes’ûd’un ilim mükte-

<sup>243</sup> İbn Hallıkân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, II, 389.

<sup>244</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 358; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 162; Zehebî, *Siyer*, VII, 249.

<sup>245</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 358.

<sup>246</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 358; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 292.

<sup>247</sup> İbn Hallıkân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, II, 389.

<sup>248</sup> Zehebî, *Menâkibu’l-İmam Ebû Hanife*, s. 22; Küçük, “Abdullah İbnü’l-Mübârek”, s. 291.

<sup>249</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 36. Süfyân’ın ondan rivayetleri bulunmaktadır. Bkz. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 291.

<sup>250</sup> Ebû Hanife’nin menakıbına dair kitaplarda da Süfyân’ın fıkhîta onun tesiri altında kaldığı belirtilmiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbih*, s. 65-66; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 89. *Sünen*’i Tirmizî ve *el-İstizkâr* incelendiğinde onun görüşlerinin Kûfelilerin amellerine uyduğu görülür. Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Tahâret*, 21, 60, 63, 95; *Salât*, 21, 28, 76, 102.. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 450, 469, 484; II, 58; III, 363; IV, 189, 211; VI, 81, 97, 271. Süfyân’ın Kûfeliler gibi nebîzin caiz olduğunu söylediği, sonra bu görüşünden döndüğü söylenir. Zehebî, *Siyer*, VII, 241, 259. Benzer tespitler için bkz. Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 26. Aynı görüşte oldukları zikredilirken genelde Sevrî’nin -vefatı daha geç olmasına rağmen- Ebû Hanife’den önce zikredilmesi manidardır. Örnekleri için bkz. İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, II, 163; IV, 319, 492; V, 303; VI, 478; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*,

sebatının Kûfe'deki temsilcisi olarak Süfyân'ın ismini zikreder. Onun verdiği bilgiye göre Süfyân'dan sonra bu işin temsilini Yahyâ b. Saîd yüklenmiş, Sevrî ve İbn Mes'ûd'un talebelerinin mezhebini devam ettirmiştir.<sup>251</sup>

Sevrî'nin ve tâbiilerinin telif ettikleri eserler elimizde mevcut olmadığından onun fikhî görüşleri genelde hadis kaynaklarında<sup>252</sup> ve diğer fikhî mezheplere ait eserlerde zikredilmiştir. Muhammed Ravvâs Kal'acî 1990 yılında Süfyân'ın dağınık halde bulunan içtihad ve hükümlerini *Mevsûatü Fıkhü Süfyân es-Sevrî* adlı tek ciltlik eserde bir araya getirmiştir. Ayrıca Nihat Dalgın danışmanlığında *Süfyân es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri* başlıklı bir doktora çalışması hazırlanmaya devam etmektedir.

#### 4. Akidesi

Süfyân es-Sevrî'nin akîdesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Onun Şîa<sup>253</sup> veya Zeydî<sup>254</sup> olduğu söylene de görüşlerine bakıldığında ehl-i beyte muhabbeti ile bilinen bir sünni olduğu görülecektir. Ondan gelen akaide dair şu bilgiler de bunu göstermektedir: “Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır ve gayrı

---

III, 369, 429, 450; X, 8. Aynî ise genelde kendi mezhep imamlarının görüşlerini öncelerken bazen Sevrî'yi de öncelediği olmuştur. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 155; XX, 446. Süfyân'ın İmâm Ebû Hanîfe'yi zem ettiği yönünde gelen haberler (İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 71) var olmakla birlikte bunlara itibar edilmemiştir.

<sup>251</sup> İbnü'l-Medînî, *el-İlel*, 44; Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 714.

<sup>252</sup> Ebû Dâvud, Mekkelilere yazdığı risalesinde kitabındaki hadislerin Sevrî, Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerinin mesnedi olduğunu belirtir. Ebû Dâvud, *Risâle*, s. 7. Tirmizî de *Sünen*'inde pek çok konuda Süfyân'ın görüşlerine atıf yapmaktadır.

<sup>253</sup> İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 624. Taberî'den, Süfyân'ın Basra'ya geldiğinde şîayı terk ettiği de nakledilmiştir. Bkz. Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s.16. Zehebî (*Siyer*, VII, 240) de Süfyân'ın hafif şîi olduğunu, Ali'nin, Osman'a tercih edilerek üçüncü halife olması gerektiği görüşünde olduğunu zikreder. Ne var ki Süfyân, fazilet sırasında Osmân'ın Ali'den önce olduğunu kabul edenler ve aksini iddia edenleri eleştirenler arasında zikredilmiştir. Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 806; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 354; Zehebî, *Siyer*, VII, 253; Süyûtî, *Tedrib*, II, 223.

<sup>254</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 253. İbnü'l-Heysam'dan naklen ehl-i beyti incelemesi ve Emevîlerin onlara uyguladığı zulmü kabul etmemesi ve Zeyd b. Ali'yi haklı görerek, ona saygı duyup görüşlerini desteklemesinden hareketle Süfyân'ın Zeydî olduğu, ancak hiçbir sahabi hakkında olumsuz bir ifade kullanmadığı söylenmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, VI, 371.



mahlûktur. Ondan gelmiş ve O'na dönecektir. Bir kimse bunun aksini dese kâfir olur. İman, söz, amel ve niyettir. O artar ve noksanlaşır.” İlk iki halifenin, Ali'ye rüchaniyetini kabul eder. Mest üzerine meshin caiz olduğunu, hafî besmelenin cehrî besmeleden efdal olduğunu, kadere inanmak gerektiğini, Cuma ve iki bayramda herhangi bir imam arkasında namaz kılınabileceğini, fakat diğer hallerde, dindarlıkta kendisine itimat edilebilen ve Sünnî olduğu bilinen birini seçmek gerektiğini, cihadın kıyamete kadar devam edeceğini, adil olsun olmasın her ulu'l-emre itaat edilebileceğini söyler.<sup>255</sup>

Süfyân'dan aktarılan bir görüşe göre bütün vahiyler Arapça inmiş (veya indirilmiş)tir, sonra her peygamber onu kavminin diline tercüme etmiştir.<sup>256</sup> Onun amelin imanın bir parçası olduğunu kabul ettiği, bu sebeple mürci kimselerin cenazesinde bulunmaktan kaçındığı nakledilmiştir.<sup>257</sup>

Süfyân'ın tefsirini tanıtan makalesinde Cerrahoğlu, “Usûl ve furûa dair fikirleri, kitaptan kitaba, rivayetten rivayete tevatüren intikal eden görüşleri, ehl-i sünnet görüşüyle aynıdır.” tespitinde bulunur.<sup>258</sup> Plessner onun hakkında şöyle demektedir: Süfyân şiddetli ehl-i hadis ve kelimâ nokta-i nazarından sıfatiyye taraftarı idi, yani Allah'ın Kur'ân'da zikredilen sıfatlarının, lafzî manada mevcut gibi ve Allah'ın zatından olduklarını kabul ediyordu. Süfyân, Sünnî idi ve gerekirse bu, Şuayb b. Cerir'e imlâ ettirmiş olduğu akîdesinden çıkarılabilir.<sup>259</sup> Bu ifadeler Süfyân'ın akidesi hakkında söylenenlerin bir özetidir.

<sup>255</sup> Zehebî, *Tezkira*, I, 206-207; Plessner, “Süfyân es-Sevrî”, *İA*, XI, 85; Sevrî, *Tefsîr* (mukaddime), s. 15; Cerrahoğlu, “Süfyân b. Saîd..”, s. 25-26; Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 26-27.

<sup>256</sup> Suyutî, *el-İtkân*, I, 129. Bu söz hadis olarak da rivayet edilmiştir. Ebû Nuaym, *Ahbâru İsfehân*, I, 52; Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşîliği”, s. 134.

<sup>257</sup> Süfyân'ın, ircâ gerekçesiyle cenazesine katılmadığı birkaç isim zikredilmiştir. Ömer b. Zir el-Hemdânî (ö. 153/770); (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 362); Mis'ar b. Kidâm (ö. 152 veya 155) (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 364); İbn Ebî Ravvâd (159/776) (Zehebî, *Siyer*, VII, 273), Muhammed b. Abdullah el-Esedî (153/770) (İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 390) bunlardandır. Ayrıca bkz. Plessner, “Süfyân es-Sevrî”, *İA*, XI, 85.

<sup>258</sup> Cerrahoğlu, “Süfyân b. Saîd..”, s. 26-30.

<sup>259</sup> Plessner, “Süfyân es-Sevrî”, *İA*, XI, 84-85. İsmi doğrusu Şuayb b. Harb olmalıdır. Süfyân'ın ona yazdırdıkları, onun akaide dair görüşleri olarak zikrettiklerimizi içermektedir. Bkz. Zehebî, *Tezkira*, I, 206-207.

## 5. Zühdü

Süfyân, zühd ve verada zamanındaki insanların önde gelenlerinden idi. Kuteybe b. Saîd'in "es-Sevrî olmasaydı muhakkak vera ölürdü"<sup>260</sup> sözü bunu doğrulamaktadır. Âlimler onun hadiste, fıkhıta, zühd ve takvâda, sade yaşayış ve hakkı söyleme gibi güzel hasletlere sahip olma hususunda önde gelen imamlardan olduğunda aynı görüştedirler.<sup>261</sup>

Süfyân'ın zühd ve takvası hakkında kaynaklarda pek çok örnek zikredilmiştir. Ölümü, ahireti aklından çıkarmadığı, sık sık nefis muhasebesi yaptığı, çokça ağladığı, kanaatkâr olup dünya malına değer vermediği, hevâ ehline karşı insanları uyardığı, gecenin bir kısmını ibadetle geçirdiği, hediye kabul etmediği, eline geçen parayı dağıttığı anlatılmıştır.<sup>262</sup>

Süfyân es-Sevrî'nin tasavvufta kendine has bir üslubu olduğu söylenir. Kaynaklar onu ilk tasavvuf yorumcularından sayarlar. Onun tasavvufa dair rivayetleri *Mimmâ Esne*de Süfyân es-Sevrî adıyla bir araya getirilmiştir.<sup>263</sup> Ancak İbnü'l-Cevzî, *Hilye*'nin eksik yönlerini zikrederken Süfyân gibi büyüklerle tasavvuf nispet etmesini de sayar. Ona göre Süfyân gibi kimseler zâhidlerden olmakla birlikte tasavvufla alakaları yoktur. Çünkü tasavvuf, sadece zühdden ibaret olmayıp, ehline bilinen bir mezheptir.<sup>264</sup>

Süfyân'ın zühde dair görüşleri Endülüslü fakih A'nâî (ö. 262/876) tarafından *Kitâbu Zühdi Süfyân es-Sevrî* ismiyle bir araya getirilmiştir.<sup>265</sup> En meşhur öğrencilerinden Muâfâ b. İmrân'ın ve Vekî b. el-Cerrah'ın *Kitâbü'z-zühd* adlı eserleri de Sevrî'nin görüşleri için en erken kaynak niteliğindedir.

<sup>260</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 96; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 162; Mizzî, *Tehzîb*, I, 451.

<sup>261</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 240; Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 314.

<sup>262</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 356-393. Bu konudaki örnekler onun biyografisinin bulunduğu diğer kaynaklarda da oldukça çok zikredilmiştir.

<sup>263</sup> Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı*, s. XX.

<sup>264</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 31.

<sup>265</sup> Kâdî İyâd, *Tertîb*, I, 439-440. Bkz. Tek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 28. Süfyân'dan bazı beyitler de nakledilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 372-376.

## F. Eserleri

Hadisleri fıkıh bablarına ayırıp ilk tasnif eden kimselerden olan Süfyân'ın eserleri doğrudan günümüze ulaşamamıştır. Çünkü o, ölmeden önce talebesi Ammâr b. Seyf'e kitaplarını yakarak veya yazılarını yıkayarak ya da gömerek imha etmesini vasiyet etmiştir. Ammâr'ın bu vasiyeti yerine getirdiği kaynaklarda zikredilir.<sup>266</sup> Süfyân'ın hayatta iken de bir endişeden ötürü kitaplarını sakladığına dair haberler bulunmaktadır. Ebû Abdurrahmân el-Hârisî'nin naklettiği rivayete göre o Süfyân'a bazı kitaplarını gömerken yardım etmiştir. Onun hadiste şöhret sahibi olabilmek için bazı zayıf ravilerden yazdıkları hadislere pişman olduğundan böyle yaptığı söylenmiştir.<sup>267</sup>

Süfyân'ın mevcut rivayetleri, o hayatta iken ondan sema edenlerin naklettikleridir. O vefat etmeden önce gerek *Cami*'ni gerekse diğer eserlerini kendisinden sema edenler bulunmaktaydı. Nitekim daha sonraki kaynaklarda kendisine, görüşlerine ve eserlerine yapılmış çokça atıf bulunmaktadır. Onun fıkıh ve tefsire dair rivayet ve görüşleri daha sonraları ayrı kitaplarda bir araya getirilmiştir.

Süfyân'ın kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır:

**1. *el-Câmiu'l-Kebîr fi'l-Fıkhi ve'l-İhtilâf*:** Süfyân'ın fıkıh konularına göre tasnif ettiği meşhur eseri olup ondan pek çok kişi rivayet etmiştir. Yemenli talebelerinden Yezid b. Ebî Hakîm, Abdullah b. el-Velid el-Adenî, İbrahim b.

<sup>266</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 116; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 38, Zehebî, *Siyer*, VII, 242. Plessner, (*İA*, XI, 84) bu kişinin isminin tespit edilemediğini söyler. Ancak o, bu konudaki rivayetlere ulaşamamış olsa gerektir. Bazı kaynaklarda bu isim Umâre b. Yûsuf şeklinde verilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 497. Süfyân'ın kitaplarını yaktırma sebebi olarak zayıf olan bazı kimselerden de rivayetler yazması, sonra 'hadis ilminde şöhret merakı beni buna meylettirdi' diyerek buna pişman olması zikredilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 38. Hadis tarihinde kitapların imha edilmesi sebebi ve bazı örnekler için bkz. Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 156-158.

<sup>267</sup> Öyle ki gömülen kitapların insanın göğsüne kadar yükselen bir yığın oluşturduğu zikredilir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 38, 64. Bir başka rivayette ise Süfyân korkusundan bir su kuyusunu talaş ve toprakla kapatıp, kitaplarını da içine atmıştır. Daha sonra kendisini güvende hissedince iki arkadaşına kitapları çıkarmasını söylemiş, onlar da kuyuya inip kitapları çıkarmışlardır. Bu rivayette kitapların miktarı dokuz koli (kumatr) olarak verilmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 115.

Halid es-San'ânî ve Abdülmelik el-Cüddî; Yemen dışından el-Hüseyn b. Hafs el-İsfehânî, Abdülaziz b. Ebân el-Kuraşî, Mus'âb b. Mâhân el-Horasânî bunlardandır.<sup>268</sup> Irak, Horasan ve Şam bölgelerinde kısa zamanda meşhur olan eser, erken dönem Mâlikîler eliyle Kuzey Afrika ve Endülüs'e kadar ulaşmış, belli bir süre *Muvatta'*ya yakın bir itibar görmüştür.<sup>269</sup> Alî b. Ziyâd et-Tûnusî'nin (183/801) *Câmi'*i Mağrib'e getiren ilk kimse olduğu, ondan da Behlûl b. Râşid'in kitabı dinlediği zikredilmiştir.<sup>270</sup> Nitekim İbn Abdilber'in eserleri incelendiğinde ahkâm konularında Süfyân'ın görüşlerine sıkça atıfta bulunduğu görülür. İbn Hayr, Endülüs'e giren kitaplar arasında okuyup bize sahih rivayetlerini verdikleri arasında Süfyân'ın *Câmi'*ini de sayar.<sup>271</sup> Süfyân'ın bu eseri daha o hayatta iken oldukça meşhur olmuş, vefatından sonra da âlimlerin en çok itibar ettiği eserler arasına girmiştir.<sup>272</sup>

*el-Câmi'*in aynı dönemdeki diğer musannefler gibi sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn fakihlerine ait fikhî görüşleri ile muhtemelen Süfyân'ın içtihad ve tercihlerini içeren bir eser olduğu,<sup>273</sup> bu eserin tasnif sisteminde Süfyân'ın, hocası İbn Cüreyc'den<sup>274</sup> ve çağdaşı Ebû Hanîfe'den yararlandığı söylenmektedir.<sup>275</sup> Ebû Dâvud, Mekke'lilere yazdığı risâlesinde 'yazılan câmi'lerin en güzeli' diye nitelediği *Câmi'*den istifade edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>276</sup> Şarihler genellikle eserin adını zikretmez, Süfyân'dan rivayet etmeyi, eseri *el-Câmi'*den nakletmek manasında kullanırlardı. Ancak bu eser dışından bir hadis nakle-

<sup>268</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 113; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 158; el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 37; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 234.

<sup>269</sup> Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>270</sup> Muâfâ, *Kitâbu'z-zühd*, s. 52 (muhakkikin notu).

<sup>271</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, s. 136, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 136-137; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>272</sup> Hatta zahidlerden İbrâhîm b. İsâ el-İsfehânî'nin rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğü ve 'Süfyân'ın *Câmi'*ine sarılın' dediği nakledilir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 383.

<sup>273</sup> Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>274</sup> Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, II, 286; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 326.

<sup>275</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 65-66; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 89.

<sup>276</sup> Ebû Dâvud, *Risâle*, 7.

dilmiŝe buna işaret ederlerdi. Mesela Abdullah b. Velid el-Adenî için, “Süfyân’dan, *Câmi*’nin dışında garîb hadisler nakletmiştir” denilmektedir.<sup>277</sup>

**2. *el-Câmiu’s-Sağîr*:**<sup>278</sup> Tamamı ile sahabe, tâbiîn ve fakihlerin görüşlerinden oluŝtuđu söylenir.<sup>279</sup> el-Eşcaî, Ğassân b. Ubeyd, el-Hasen b. Hafs el-İsfehânî, Zeyd b. Ebi’z-Zerkâ, el-Kâsım b. Yezîd el-Ceramî gibi pek çok kişi rivayet etmiştir.<sup>280</sup> Sahnûn’un hocalarından olan Behlûl b. Râşid, bu eseri İbn Ebi’l-Hattâb ve Ebû Hârice adlı iki hocasından dinlemiŝtir.<sup>281</sup>

**3. *Kitâbü’l-Ferâid*<sup>282</sup> *ve’l-Mevâris*<sup>283</sup>:** İslam miras hukuku hakkında yazılmış ilk eserlerden sayılan bu eser, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn’in rivayeti ile günümüze ulaşmış, Zâhiriyye Kütüphanesi’ndeki tek nüshası dikkate alınarak Hans-Peter Raddatz tarafından neşredilmiştir. Yedi hadis rivayeti içeren eser, büyük ölçüde İbrahim en-Nehâî’ye dayanan Kûfe fıkıh geleneğini yansıtır. Eser, ayrıca Abdülazîz b. Abdullah el-Helil tarafından da yayınlanmıştır (Riyad, 1410). Büyük ölçüde Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sı içinde bulunan esere *Kenzü’l-ummâl*’de sıkça atıfta bulunulmaktadır.<sup>284</sup>

Âmir Hasen Sabri’nin *el-Câmiu’s-Sağîr*’in bir parçası olduğunu tahmin ettiği ferâiz nüshası ile Raddatz’ın neŝrettiđi nüsha aynı olsa gerektir. Ancak Âmir Hasen, nüshanın Sevrî’den gelen feraize dair rivayetleri bir araya getiren Ebubekir Muhammed b. Süleyman el-Bağandî tarafından oluŝturulduđunu belirtir.<sup>285</sup> Kitaptaki tüm rivayetlerin Ebû Nuaym tarafından aktarılmaması bu nüshanın Süfyân’dan sonra onun talebeleri tarafından derlendiği izlenimini vermektedir.

<sup>277</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 70; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 94-95.

<sup>278</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315; Ziriklî, *el-A’lâm*, III, 158; Kehhâle, *Mu’cem*, III, 234.

<sup>279</sup> Muâfâ, *Kitâbü’z-Zühd*, s. 49 (muhakkikin notu).

<sup>280</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

<sup>281</sup> Kâdî İyâd, *Tertîbü’l-medârik*, I, 188.

<sup>282</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315; Ziriklî, *el-A’lâm*, III, 158; Kehhâle, *Mu’cem*, III, 234.

<sup>283</sup> Kettanî, *Hadis Literatürü*, s. 52.

<sup>284</sup> Özdirek, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>285</sup> Muâfâ, *Kitâbü’z-Zühd*, s. 49 (muhakkikin notu).

#### 4. *Kitâbu Âdâbı Süfyân es-Sevrî*.<sup>286</sup>

5. *Risâletün ilâ Abbâd b. Abbâd el-Ersûfi*.<sup>287</sup> Bu risâle Selim el-Hilâlî tarafından *Min Vasâya's-selef* adlı kitabın içinde yayınlanmıştır.<sup>288</sup>

6. *Kitâbu't-Tefsîr*.<sup>289</sup> Fatiha, Muhammed ve Duhân sûreleri hariç baştan 52 sûreyi (Tûr sûresi dâhil) tefsir etmişti. Ancak tefsiri her ayetin tefsiri şeklinde olmayıp, müşkil yerleri açıklamak şeklindeydi. Onun surelerinin tertibi de Osman mushafına göre idi.<sup>290</sup>

Süfyân'ın tefsire dair rivayetleri Ebû Ca'fer Muhammed'in Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd b. el-Yemân en-Nehdî'den, onun da Süfyân'dan aldığı rivayet kanalıyla aktarılmış, önce 1965'te Rampur'da, daha sonra da 1983'te bir komisyon tarafından Beyrut'ta tashih edilerek matbu hale getirilmiştir.<sup>291</sup> Tefsirinde Ebû İshâk es-Sebûî, el-A'meş, Süddî, Habîb b. Ebî Sâbit, Muhammed b. Abdülvâhid başta olmak üzere hocalarından nakillerde bulunduğu görülür.<sup>292</sup>

7. *Kitâbü'l-İ'tikâd*: Ebû Sâlih Şuayb b. Harb el-Bağdâdî'nin itikâdî meselelerle ilgili sorularına Sevrî'nin verdiği cevap ve açıklamaları içerir. Bir nüshası

<sup>286</sup> Firyâbî rivayet etmiştir. İbn Hayr, *Fehrese*, s. 275.

<sup>287</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 234. Bundan başka *Risâle ilâ Osmân b. Zâide, Vasıyyetühû ilâ Alî b. Hasen es-Selîmî* adlı iki mektubundan daha söz edilir. Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 24. Dâru'l-kütübî'l-Mısırye'de kayıtlı *Cevâbu Hârûn er-Reşîd ilâ Süfyân es-Sevrî ve icâbetü Süfyân lehû* adlı risalenin (*GAS*, I, 519) ise tarihî bakımdan Sevrî ile alakalı olması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hârûn er-Reşîd, 149 veya 145 yıllarında doğmuş ve 179 yılında halife olmuştur. Bozkurt, "Hârûnurreşîd", s. 258-259. Bu risâle-ye Gazâlî'nin *İhyâ'sında* (II, 347-348) yer verilmekte olup, Türkçe çevirisi için bkz. "Süfyân-ı Sevrî'nin Halife Hârûn-ur Reşîd'e Meşhur Cevâbî Mektubu", (çev. Mustafa Kuzuk, Mehmet Ergün), *Diyanet Dergi*, Temmuz-Ağustos, 1971, s. 307-310.

<sup>288</sup> *Mektebetü't-tev'îyyeti'l-İslâmiyye*, 1998, s. 19-25. Ayrıca "Legacies from the Salaf: The Advice of Sufyan ath-Thawri" adıyla İngilizce olarak yayınlanmıştır (*Al-Ibaanah Magazine*, sayı: 1, Nisan 1995).

<sup>289</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 444; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 114.

<sup>290</sup> Sevrî, *Tefsîr*, s. 35-36 (muhakkikin notu).

<sup>291</sup> *Tefsîru Süfyân es-Sevrî* (thk. İmtiyâz Alî Arşî), Râmpûr, 1965; Heyet, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.

<sup>292</sup> Cerrahoğlu, "Süfyân b. Sa'id", s. 28-34.

Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>293</sup> Bu nüsha Endonezyalı araştırmacı Ebû Feyrûz Abdurrahmân b. Sukâyâ tarafından tahkik edilerek *es-Sünne li'l-imâm Süfyân es-Sevrî* adıyla neşredilmiştir (Dâru'l-Hadîs, 2011, 186s.)

Tefsir ve fıkıh rivayetlerinin yanı sıra Süfyân'ın hadislerini toplayanlardan da söz etmemiz mümkündür.

1. Alî b. el-Medîni'nin Süfyân'ın Şu'be'ye muhalefet ettiği rivayetleri üç cüz; Şu'be'nin Süfyân'a muhalefet ettiği rivayetleri iki cüzde topladığı nakledilir.<sup>294</sup>
2. Nesâî'nin topladığı ***Müsnedü Hadîsi Süfyân b. Saîd es-Sevrî***<sup>295</sup>
3. Nesâî'nin ***Kitâbü'l-Ağrâb***'ı: Bu eserinde o, Şu'be ve Süfyân'ın birbirlerine nispetle teferrüd ettiği yani birbirlerinin rivayet etmedikleri hadisleri bir araya getirmiştir. İki ravisi vardır: Saîd b. Câbir ve Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Zekerîya b. Hayyûye en-Nîsâbüri.<sup>296</sup> Eserin dördüncü cüzü Sa'dûn Fellâh el-Uteybî tarafından Melik Suud Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşredilmiştir (Riyad, 1418).
4. Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî'nin ***Müsnedü Hadîsi Süfyân es-Sevrî*** si.<sup>297</sup>
5. Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman b. Ebi's-Serî el-Bekkâî'nin ***Cüz' min Hadîsi Süfyân es-Sevrî ve Şu'be ve Mâlik ve Ebi Hanîfe ve'l-Mukillîn***.<sup>298</sup>
6. Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem el-Mısıri'nin ***Mâ Esnede Süfyân es-Sevrî*** si.<sup>299</sup>
7. ***Min hadîsi'l-imâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî***. Serî b. Yahya'nın hocaları aracılığı ile Sevrî'den naklettikleri rivayetlerle, Muhammed b. Yûsuf el-

<sup>293</sup> Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 24.

<sup>294</sup> Kitapların isimleri *Mâ hâlefe's-Sevrî Şu'be* ve *Mâ hâlefe Şu'be es-Sevrî* olarak zikredilmiştir. Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, II, 303.

<sup>295</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, s. 122.

<sup>296</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, s. 123.

<sup>297</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, s. 123.

<sup>298</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 226 (mütercimnin notu).

<sup>299</sup> Elbânî, bu kitabı Ebû Bekir Cafer b. Muhammed b. el-Hasan el-Firyâbî'ye nispet etmiştir. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 226.

Firyâbî'nin Sevrî'den naklettikleri rivayetleri içeren bir nüsha olup Âmir Hasen Sabrî tarafından tahkik edilerek 2004'te Beyrût'ta basılmıştır.

8. İbnü'l-Cevzî'nin Süfyân'ın menkıbelerini topladığı bir kitabından bahsedilir.<sup>300</sup> Nitekim o, Süfyân hakkında otuz cüzden fazla bir kitap hazırladığı için *Sıfatü's-safve*'sinde ona az yer vermiştir.<sup>301</sup> İbnü'l-Cevzî'nin bu kitabı günümüze ulaşamamış, ancak Zehebî'nin bu kitaba yazdığı ihtisar ulaşmış ve basılmıştır.<sup>302</sup>

Ayrıca Bişru'l-Hafî'nin "Süfyân es-Sevrî'nin mesailini topladım. Bu meseleleri kendim size okumayı düşünüyorum. Fakat kendimi hadise ehil görmüyorum" dediği nakledilmiştir.<sup>303</sup>

Süfyân'ın rical konusundaki görüşleri için başka bir kitabının varlığından söz edilmemekle birlikte rical dair notlarının bulunduğu bazı kaynaklar olduğunu düşünmek mümkündür. Meselâ Tirmizî, *İlel*'inde zikrettiği Süfyân'ın görüşlerinin kendisine iki ayrı tarikla ulaştığını söyler. Birincisi Muhammed b. Osmân el-Kûfî → Ubeydullah b. Mûsâ → Süfyân tariki; diğeri ise Mektûm Ebu'l-Fadl b. Abbâs et-Tirmizî → Firyâbî → Süfyân tariki.<sup>304</sup> Bu tariklerle gelen bilgilerin, Ubeydullah ve Firyâbî'ye ait notlar olabileceği gibi onların naklettiği Süfyân'a ait bir eserden olması da mümkündür.

### G. Süfyân es-Sevrî İle Alakalı Bazı Muasır Çalışmalar

Tahkik ve neşredilen kitapları dışında Sevrî ile alakalı bilimsel bazı çalışmalar da yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Bu çalışmalardan sadece birkaç tanesi araştırma boyunca tetkik edildiğinden diğer araştırmalar için ilgili çalışmaları bir bibliyografya olarak vermek uygun düşecektir. Süfyân es-Sevrî ile alakalı hazırlanmış çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

<sup>300</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 462; Zehebî, *Tezkira*, I, 206; *Siyer*, XXI, 369; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 105.

<sup>301</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, III, 152. Bazı yazarlar, Taberânî'nin de Süfyân'ın hadislerini toplayan bir müsned yazdığını belirtse de (Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 25) kaynaklarda onun *Müsnedü Ebî Süfyân* isimli eserinden başka bir eser tespit edemedik.

<sup>302</sup> Zehebî, *Menâkıbü'l-imâm el-a'zâm Süfyân es-Sevrî*, Dâru's-Sahâbe, Tanta, 1993, 88s.

<sup>303</sup> Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XI, 210.

<sup>304</sup> İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 56, 339.



1. Hans-Peter Raddatz, Die Stellung und Bedeutung des Sufyan at-Tauri (ges.778) Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam (Doktora tezi), Bonn, 1967, 215 s.
2. H.P. Raddatz, "Frühislamisches Erbrecht nach dem Kitab al-Faraid des Sufyan at-Tauri", WI, XIII/1-2, 1971, s. 28-78.
3. Yûsuf Muhammed Sultân eş-Şantî, el-Îmâm Süfyân es-Sevrî ve Fikhuhû, Ğazze, 1976.
4. Hüsneyn Muhammed Hüseyin Felembân, Süfyân es-Sevrî muhaddisen (Yüksek lisans tezi - Melik Abdulaziz Üniversitesi), Mekke, 1978.
5. Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyânûnî, el-Îmâm Süfyân es-Sevrî: hayatühû'l-ilmiiye ve'l-ameliyye, Dâru's-Selâm, 1972, 1984, 197 s.
6. Yûsuf Muhammed Selmân eş-Şantî, el-Îmâm Süfyân es-Sevrî ve fikhuhû, Câmiatü'l-Ezher, 1976, 1792 s.
7. Hâşim Abd Yasin el-Meşhedânî, Süfyânü's-sevri ve eseruhu fi't-tefsir, Dârü'l-Kitâb, Bağdad, 1981, 590 s.
8. Meryem İbrâhîm Hindâvî, Tevsîku merviyâtî'l-Îmâm Süfyân es-Sevrî fi Müsnedi'l-Îmâm Ahmed ve beyânü itticâhihi'l-fikhî (Doktora tezi - Kahire Üniversitesi), Kahire, 1985.
9. Abdullah b. Râhil b. İvaz el-Anzî, Fıkhü Süfyân es-Sevrî (Doktora tezi), Medine, 1986.
10. Ğassân Muhammed Abdurrezzâk eş-Şerâyirî, Cevânib mine'l-fikri't-terbevî inde'l-imâm Süfyân es-Sevrî, Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 1988.
11. Muhammed Ravvâs Kal'acî, Mevsûatü fikhi Süfyân es-Sevrî, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1990, 840 s.
12. Abdulhalîm Mahmûd, Süfyân es-Sevrî emîru'l-mü'minine fi'l-hadis, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1991, 196 s.

- Isâm Muhammed el-Hâc Ali, Süfyân es-Sevrî: seyyidü'l-huffâz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992, 240 s.
13. Abdülganî ed-Dakr, el-İmâm Süfyân es-Sevrî: emîru'l-mü'minîne fi'l-hadîs, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1994, 205 s.
14. H.P. Raddatz, "Sufyan at-Thawri", EI<sup>2</sup>, 1997, IX, 770-772.
15. Sâlih Ahmed eş-Şamî, Mevâzû'l-İmâm Süfyân es-Sevrî, Dâru'l-Arabiyye, 1998.
16. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Safahât müşrika min hayâtî's-selef: Süfyân b. Saîd es-Sevrî el-âlimu'r-rabbânî, Dâru'l-Hudayrî, 1999, 154 s.
17. Steven C. Judd, "Competitive Hagiography in Biographies of al-Awza'i and Sufyan al-Thawri", JAOS, CXXI/1, 2002, s. 25-37.
18. Muvaffak Sâlim Nûrî, el-İmâm Süfyân es-Sevrî (97-161/715-778): Dirâse Târihiyye, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 2004, 269 s.
19. Selahaddin Ali Abdulmevcûd, The Biography of Sufyaan Ath-Thauree (Silsiletü a'lâmi'n-nübelâ: Süfyân es-Sevrî), (İngilizceye çeviren: Faisal ibn Muhammad Shafeeq), Dâru's-Selâm, 2005, 198 s.
20. Sevsen Ferîd Fellâhe, el-İmâm Süfyân es-Sevrî ve ârâuhu'l-fikhiyye mukâraneten bi'l-mezâhibi'l-erbaa, (Doktora tezi), Ümmü Dermân Üniversitesi, Sudan, 2004; Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 2007, 688 s.
21. Vâil ez-Zavâhirî Muhammed Sellâme, Fıkhü'l-ahvâli's-şahsiyye ve'l-cinâyât inde'l-imâmeyn Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel, Kahire, 2008.
22. Abdulmuid Aykul, Süfyânı Sevri ve Ceza Hukukuna İlişkin Görüşleri, (Yüksek lisans tezi), Ankara, 2010.
23. Vâil Hamûd Radmân, Tabakâtü'r-ruvât ani'l-imâm Süfyân es-Sevrî (cem ve dirâse) (Doktora tezi -Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi), Mekke, 1431.
24. Riyâd Hüseyin Abdullatîf et-Tâî el-Bağdâdî, Câmiu Süfyân es-Sevrî: Menziletühû, meâlimuhû, rivâyâtühû, Dâru'l-Eseriyye, Ammân, 1432, 82 s.

25. Necmeddin Salihoğlu, Süfyân-ı Sevri, Ravza Yayınları, İstanbul, 2011, 192 s.
26. Abdulkadir Tekin, Süfyân es-Sevri ve Fıkıh İlmindeki Yeri (Doktora tezi hazırlanıyor - Samsun).<sup>305</sup>
27. Harun Dursun, Süfyân es-Sevrî ve Hadis İlmindeki Yeri (Yüksek lisans tezi hazırlanıyor - Erzurum).<sup>306</sup>
28. Sezai Engin, “Erken Dönemde Hadis İlmi ve Usûlü: Süfyân es-Sevrî’nin Görüşleri Özelinde Bir İnceleme”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 38, s. 81-100.
29. Ömer Faruk Akpınar, “Süfyân es-Sevrî’nin Hadis Tarihindeki Yeri: Bir Muhaddis Olarak Süfyân es-Sevrî”, Diyanet İlmi Dergi, 51/1, 2015, s. 33-71.

## Sonuç

İslam kültür tarihinin ilk müdevvin ve musannıflarından sayılan Süfyân b. Saîd es-Sevrî’nin konu edildiği bu yazıda, onun Kur’ân, hadis, tefsir, kıraat, cerh ve tadil, fıkıh, akaid gibi konuların hepsinde kendisinden söz ettiren, kendisine ait fikhî bir mezhebe sahip olacak kadar çok ilmi ve görüşü bulunan, öğrendiği bilgileri yaşamaya çalışan, gerek ticaretle meşgul olup dünya hayatıyla, gerekse zahidane bir karakterle ahiret hayatıyla sürekli hemhal olarak dünya-ukbâ dengesini sağlama gayreti güden, ma’rifet, hıfz, itkan ve zühdünde âlimlerin ittifak ettiği mümtaz bir şahsiyet olduğu görülmüştür.

Süfyân muazzam hadis müktesebâtının yanı sıra hadisleri anlama ve açıklama konusunda da öncülerdendir. Bu konuda nakil ile birlikte aklı da bir vasıta olarak çokça kullanmış, bu nedenle bazı âlimlerce ehl-i rey arasında zikredilmiştir. Sevri’nin ahkâma dair konularda görüş ve fetvaları Kûfe ehlinin görüşleri ile büyük oranda uyum arz etmekte olduğu görülür. Bununla beraber görüş ve fetvaları ile müstakil bir mezhebin imamı kabul edilen Süfyân’ın mezhebi, beşinci yüzyıla kadar yaşamayı başarmış, ardında bir eser veya görüşlerini sistemleştirecek bir talebe bırakmadığı için olsa gerek zamanla tarih sahnesinden çekilmiştir.

---

<sup>305</sup> Bu çalışma 2014 yılında tamamlanmıştır.

<sup>306</sup> Bu çalışma 2014 yılında tamamlanmıştır.

Hadis ilminde mü'minlerin emiri olarak nitelenen Süfyân'ın hadis, rical ve rivayetlere dayalı tefsir - fıkıh müktesebatı, sonraki âlimlerce sürekli referansta bulunulan temel güvenilir bir kaynak haline gelmiştir. Büyük muhaddis ve fakih Süfyân es-Sevrî'nin ve eserlerinin önemine binaen, onun ilmî gayretinin daha derinlemesine incelenmesi ve kültür tarihine ışık tutacak yeni ilmî araştırmaların yapılmasının gerekli olduğu görülmektedir. Ne var ki onun telif ettiği eserlerin büyük kısmı günümüze ancak diğer külliyyatların içerisinde ve parça parça ulaşmıştır. Ümit edilen odur ki rivayet ilimlerinin her alanında önemli bir konumda bulunan Süfyân'ın eserleri bulunur ve neşredilir.

### Kaynakça

- Abdulhalîm Mahmûd, *Süfyân es-Sevrî emîru'l-mü'minîne fi'l-hadîs*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1991.
- Âcurrî, Ebû Ubeyd, *Suâlât fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî), Medine, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Vasıyyullah b. Muhammed), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1988.
- Akgündüz, Ahmet, "Eyyûb es-Sahtiyânî", *DİA*, XII, s.19.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)*, Ensar Yay., Konya, 2004.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1986.
- Aykul, Abdulmuid, *Süfyân-i Sevrî ve Ceza Hukukuna İlişkin Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi), Ankara, 2010.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.
- Bozkurt, Nahide, "Hârûnurreşîd", *DİA*, XVI, 258-259.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Kitâbu'd-Duafâ*, el-Mektebetü'r-Rakamiyye, 2005.
- Cerrahoğlu İsmail, "Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî ve Tefsiri", *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 18, s. 26.
- Cezerî, İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1980.
- Dehlevî, Abdülaziz b. Şah Veliyullah, *Büstânu'l-Muhaddisîn*, çev: Ali Osman Koçkuzu, TDV Yay., Ank., 1997.
- Ebû Dâvud, *Risaletü Ebî Dâvud es-Sicistânî fi vasfi te'lîfihi li kitâbihi's-Sünen* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire, 1369.
- Ebû Zehv Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler* (Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri), çev. Selman Başaran, Ali Sönmez, Yayına Hazırlayan: Abdullah Karahan, Ensar Neşr., İst., 2007.

- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih* (thk. Ekrem Ziya el-Ömeri), I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1410.
- Firyâbî, *Min hadîsi'l-imâm Süfyân b. Saïd es-Sevrî*, (thk. Âmir Hasen Sabri), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 2004.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1977.
- Hâşim Abd Yâsîn el-Meşhedânî, *Süfyânü's-Sevrî ve eseruhü fi't-tefsîr*, Bağdat, 1981.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Dîmaşk-Beyrut, 2009.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, (thk. Mahmûd et-Tahhân), Mektebetü Meârif, Riyâd, 1403.
- \_\_\_\_\_, *Şerefu ashâbi'l-hadîs* (thk. M. Saïd Hatiboğlu), DİB. Yayınları, Ankara, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, I-XIV, ts.
- Hatiboğlu, Mehmet S., "Hilafetin Kureyşiliği", *A.Ü.İ.F.D.*, XXIII, Ankara, 1978, s. 121-213.
- Iclî, Ahmed b. Abdullah el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât* (Abdulalîm Abdulazîm), Mektebetü'd-dâr, Medîne, 1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlihi* (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (thk. Osman Yahyâ), I-XIV, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985.
- İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddîn Abdulhamîd b. Hibetullah (656) *Şerhu Nehci'l-belâga*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye,
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1907.
- \_\_\_\_\_, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (thk. Rubeyyi' b. Hâdî), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtu'l-müdelîsîn ev Ta'rîfi ehli't-takdîs merâtibe'l-mevsûfîne bi't-tedlis* (thk. Asım b. Abdullah el-Karyûtî), Mektebetü'l-Minâ, Ammân, ts.
- İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*, Mhk: Dr. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1969.
- İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Cize, 1998.

- İbn Kuteybe, *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.
- İbn Receb, el-Hanbelî, *Fethu'l-bâri*, Mektebetü'r-Dâru İbni'l-Cevzi, Demmâm, 1422.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- İbn Sâd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968/1388.
- İbnü'l-Cevzi, Cemaluddîn Ebu'l-Ferac, *Sfatü's-Safve* (thk. Mahmud Fâhûrî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979/1399; (çev: Abdülvehhab Öztürk), Kahraman Yay., İst., 2006.
- \_\_\_\_\_, *ed-Duafâ ve'l-metrûkin* (thk. Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (833/1429), *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr: G. Bergstraesser, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem (630), *el-Lübâb fî tehzibi'l-ensâb*, Dâru Sadır, Beyrût, 1980.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1406
- İbnü'l-Medîni, Ebû Abdullah Ali, *el-İlel* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Suâlâtu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe* (thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1984.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978/1398.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Minşâvî), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2010.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed (ö. 319), *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, (thk. Ebû Amr el-Hüseynî), I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 2000.
- Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (tsh. Muhammed Salim Hâşim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsûatü Fıkhî Süfyân es-Sevrî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1990/1410.
- Karacabey, Salih, "İbnü'l-Mu'temir", *DİA*, XXI, s. 143.
- Karahan, Abdullah, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*, Sır Yay., İst., 2005.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1957.

- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-Mustatrafe)*, çev. Yusuf Özbek, İz Yay., İst., 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tespiti*, Hüner yay., Konya, 2007.
- Köse, Saffet, “İbn Ebû Leylâ”, *DİA*, XIX, s. 436-437.
- Küçük, Raşit, “Abdullah b. Mübarek”, *DİA*, I, s. 122-124.
- \_\_\_\_\_, “Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri”, *MÜİFD*, sayı 3, s. 277-293, İst., 1985.
- Mekki, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî, *Kâtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb* (thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2005.
- Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî, *Kitâbü'z-Zühd*, (thk. Âmir Hasen Sabrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Hasen Abdülmun'im Şelebî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, s. 23-28.
- Özen, Şükrü, “İbn Şübrüme”, *DİA*, XX, s. 379-381.
- Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2005.
- Plessner, M., “Süfyân-üs-Sevrî”, *İA*, XI, s. 83-86, İst., 1979.
- Sehmî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf (427/1036), *Târîhu Cürcân ev Kitâbu Ma'rifeti İleli Ehli Cürcân*, Haydârâbâd, 1950.
- Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed (562/1166), *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ* (thk. Saîd Mücemmed el-Lehhâm), Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût, 1989.
- Sevrî, Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403.
- Sezgin, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât yay., Ank., 2000.
- Sıddıkî, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev: Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar Yay., İst., 2004.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire, ts.
- \_\_\_\_\_, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (thk. Abdulvehhâb Abdullatif), I-II, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîsiyye, Riyâd, ts.
- Tek, Abdurrezzak, “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, XXXVIII, s. 28.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî ve hüve el-Câmius's-Sahîh*, nşr: Hâlid Abdülğanî Mahfûz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Uğur, Mücteba, “A'meş”, *DİA*, III, s. 54.
- \_\_\_\_\_, “Âsım el-Ahvel”, *DİA*, III, s. 475.
- \_\_\_\_\_, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ank., 1992.

- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr (322/934), *Kitâbü'd-duafâu'l-kebîr* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn (748/1348), *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, Beyrut, 1347.
- \_\_\_\_\_, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru'l-Fikr, Mısır, ts.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (ed. Şuayb Arnavud, thk. Ali Ebû Zeyd) Mevsûatü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- Zerkeşî, Bedreddin (794/1392), *Hz. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ank., 2002.
- Ziriklî, Hayreddîn (1396/1976), *el-A'lâm Kâmus Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984.
- Zorlu, Cem, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyâsî İsyânlar*, Ankara Okulu, Ankara, 2001.





# Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi:

- Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-

*Muammer İSKENDEROĞLU\**

**Öz:** İnsan Tanrı'yı bilebilir mi, bilebilir ise hangi yolla bilebilir sorusu İslam geleneğinin önemli tartışma konularından biridir. Bu makalede Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'nin bu meseleye yaklaşımları inceleniyor ve şu sorular bağlamında iki düşünürün yaklaşımları karşılaştırılıyor: İnsan Tanrı'yı bilebilir mi, bilebilirse bu bilgi Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve sıfatlarından hangilerini kapsıyor? İnsan bu alanda kesin bilgiye ulaşabilir mi, yoksa sadece en muhtemel görüşle mi yetinmek zorundadır? Tanrı'nın bilgisine hangi yolla ulaşılabilir? Hem Fahreddin Râzî, hem de İbn Arabî Tanrı'nın bilgisine götüren iki yol olduğunu savunur: Keşf ile nazar ve istidlal. Onlara göre Tanrı'nın mahiyeti bilinemez, fakat varlığı ve sıfatları bilinebilir. Bununla birlikte İbn Arabî akli yolun yetersizliğine vurgu yapıp keşfi ön plana çıkarırken Fahreddin Râzî keşfin insanı yanlışlığa sürükleyebileceğini, dolayısıyla onun akıl ile kontrol edilmesi gerektiğini savunur.

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin Râzî, İbn Arabî, Tanrı bilgisi, Keşf, Nazar ve İstidlal.

## **Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Arabî on the possibility of and the ways to knowledge of God: Unveiling or Reflection and Reasoning?**

**Abstract:** Whether human beings can know God, and, if they can, by which way, is a matter of discussion within the Islamic tradition. In this article, I discuss the approaches of Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1210) and Muḥyî al-Dîn Ibn Arabî (d. 1240) on this issue. For the purpose of this article, I compare their approaches with the following main questions: First, whether it is possible for human beings to have knowledge of God and whether this knowledge includes God's existence, essence and attributes. Second, whether human being can reach certainty in this area or has to be satisfied with the most appropriate opinion among the alternatives. Finally, what is the way that leads human being to knowledge of God? Both Râzî and Ibn Arabî state that there are two ways for human being to have the knowledge of God, namely, unveiling and reasoning. They argue that human being cannot reach

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

the knowledge of God's essence, though, they can acquire the knowledge of His existence and, partially, the knowledge of His attributes. While Ibn Arabî finds the rational way inadequate that must be supplemented by the way of unveiling, Râzî thinks that the way of unveiling may lead man into error, and that it must be controlled by reason.

**Keywords:** Fakhr al-Dîn al-Râzî, Muhyî al-Dîn Ibn Arabî, Knowledge of God, Unveiling, Reflection and Reasoning.

**İktibas / Citation:** Muammer İskenderoğlu, "Fahredden Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-", Usûl, 22 (2014/2), 169 - 188.

## Giriş

İnsan Tanrı'yı bilebilir mi? Bilebilirse hangi yöntemle bilebilir? meselesi İslam geleneği içinde derin tartışma konusudur. Müslüman filozoflar, kelimacılar ve sufiler bu konuda ateşli tartışmalar yapmışlar, bu tartışmaların sonunda temelde birbirinden tamamen farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların sonucu Tanrı'yı bilmeye götüren farklı yöntemler ortaya çıkmış ve süreç içinde bu yöntemlerden herhangi birinin geçerliliğini çürütmenin zorluğu kabul edilmiştir. Bu nedenle İslam geleneğinin sonraki dönem temsilcilerinin bu farklı yöntemleri bir şekilde kendi teorilerine dâhil etmeye teşebbüs ettiklerini görmekteyiz. Bu makalede İslam geleneğinin iki önemli şahsiyetinin metafizik bilginin, özellikle de Tanrı bilgisinin tabiatı, kaynakları ve sınırı konusuna yaklaşımlarını ele alacağız. Görüşlerini ele alacağımız ilk şahsiyet olan Fahreddin Râzî (v. 1210) sadece Eş'arî okulunun değil, İslam kelamının da en önemli şahsiyetlerinden biridir. Onun en önemli başarısı felsefeyle, özellikle de İbn Sînâ felsefesi ile İslam kelamını uzlaştırdı, daha sonraki dönemlerde etkili olacak bir tür felsefi kelam ortaya koymasıdır. Görüşlerini inceleyeceğimiz ikinci şahsiyet ise Sufî gelenekte 'Şeyh-i Ekber' olarak nitelendirilen ve sonraki dönemlerin entelektüel hayatında derin etkileri olan İbn Arabî (v. 1240) olacaktır. Makalenin amacına uygun olarak aşağıdaki sorular çerçevesinde bu iki düşünürün yaklaşımlarını karşılaştıracaktır. Öncelikle ilimler tasnifinde metafiziğin yeri, metafiziğin konusu, araştırma problemleri ve kısımları ile ilgili kısa bir girişin ardından ilk olarak insanın metafizik bilgiye, özellikle Tanrı bilgisine ulaşmasının mümkün olup olmadığını; mümkün ise bu bilginin Tanrı'nın varlığı, zatı ve sıfatlarının bilgisini içerip içermeye

diğini sorgulayacağız. İkinci olarak söz konusu bilginin mümkün olması durumunda bu bilginin kesinlik derecesi nedir? sorusuna cevap arayacağız. Son olarak Tanrı bilgisine hangi yollarla ulaşılabileceğini araştıracağız. Hem Fahreddîn Râzî hem de İbn Arabî insanı Tanrı bilgisine ulaştıracak iki yolun, yani keşf ve akıl yürütme yollarının olduğunu ifade etmektedirler. Bu iki düşünürün Tanrı bilgisine ulaştıran bu iki yöntemi nasıl değerlendirdiklerini; bu iki yöntemi birbirine alternatif yöntemler mi yoksa birbirini tamamlayan yöntemler mi gördüklerini cevaplandırmaya çalışacağız.

İslam geleneğinde Tanrı bilgisine ulaşmanın imkânı meselesine geçmeden önce, ilimler tasnifi, bu tasnifte metafiziğin yeri ve metafiziğin konusu ile ilgili kısa bir hatırlatmada bulunmayı faydalı görüyoruz: Râzî ve İbn Arabî'nin, diğer birçok meselede olduğu gibi, ilimler tasnifi ve metafiziğin bu tasnifteki yeri meselesinde de ana hatlarıyla İbn Sînâ'dan büyük oranda etkilendikleri söylenebilir. Bu bağlamda metafiziğin ilimler tasnifindeki yeri, metafiziğin konusu, araştırma problemleri ve kısımları nelerdir? gibi sorulara Râzî ve İbn Arabî'nin eserlerinde cevap ararken, İbn Sînâ'nın görüşlerini hatırlamamız ve bu görüşlerden temelde farklı görüş beklentisi içerisine girmememizde fayda vardır. Bununla birlikte, Râzî ve İbn Arabî'nin metafiziğin konusu hususunda İbn Sînâ'dan kısmen farklılaştıklarını söylemek mümkündür. İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlık,<sup>1</sup> diğer bir ifadeyle Aristoteles'in deyişiyle 'varlık olması bakımından varlık ve ona özü gereği ait olan ana nitelikler'<sup>2</sup>dir. Bu bağlamda İbn Sînâ metafiziğin konusunun Tanrı, yada genel olarak sebepler olduğunu iddia edenleri eleştirmektedir.<sup>3</sup> Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'l-ilmi'l-ilâhiyât ve't-ṭabiiyyât* gibi erken dönem eseri ile *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adlı eserini karşılaştırdığımızda, bu

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *Eş-Şifâ, El-İlâhiyât*, ed. G. Anawâtî and S. Zâyed, Kum: Mektebetü A. Marâşî, 1984, s. 9; İbn Sînâ, *Necât*, ed. A. 'Amayra, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992, c. 2, s. 47.

<sup>2</sup> Aristotle, *Metaphysics*, IV, 1, 1003a., tr. W. D. Ross, in *Complete Works of Aristotle*, ed. R.M. Hutchins, *Great Books of the Western World*, c. 8, Chicago: Enc. Britannica, Inc., 1952.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *Eş-Şifâ, El-İlâhiyât*, s. 5-9; Detaylı tartışma için bkz. Jon McGinnis, *Avicenna*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 149-53; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012, s. 19-58.

son eserinde metafizik'in veya bu eserdeki isimlendirmesi ile ifade edecek olursak *el-'ilmu'l-ilâhî*'nin öncelikli araştırma probleminin Tanrı'nın zatı ve sıfatları olduğu vurgusunun öne çıktığı söylenebilir. Metafiziğin konusu ile ilgili bu anlayış farklılaşmasını İbn Arabî'de de görmekteyiz. İbn Arabî'ye göre de metafizik ya da onun isimlendirmesi ile *marîfe* öncelikli olarak mutlak varlık (*el-vucûdu'l-muḥlak*) ile özdeşleştirilen *Hak*, yani Tanrı'yı konu edinir.<sup>4</sup> Bu vurgu daha sonra İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddîn Konevî tarafından da tekrarlanmıştır. Konevî'ye göre de metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlık olmaktan ziyade Hak veya Hakkın varlığıdır.<sup>5</sup>

### **Fahreddîn Râzî'de Tanrı'yı bilmenin imkân ve yöntemi**

*El-Meṭâlibu'l-'âliye*'deki görüşleri bağlamında ifade edecek olursak, Fahreddîn Râzî'ye göre metafizik en şerefli ilimdir. Metafizik bu şerefi öncelikli olarak kendisine araştırma konusu edindiği hususlardan elde eder. Çünkü onun öncelikli olarak araştırma konusu edindiği husus varlıkların en şerefli olan Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıdır. Tanrı'nın en şerefli varlık olduğuna dair birçok delil getirilebilmekle beraber, Râzî'ye göre O'nun kendisinin başkasıyla kıyaslanmaktan üstün olduğunu söylemek daha doğrudur. İkinci olarak metafizik gayesi bakımından en şerefli ilimdir. Çünkü onun gayesi gerçek mutluluktur. Metafizik ilgi insana gerçek mutluluk olan manevî haz kazandırır, en büyük haz ise hiç şüphesiz Tanrı'nın zatının ve sıfatlarının bilgisini elde etmektir. Ayrıca kâmil insan metafizik ilgisini artırdıkça ruhunda Tanrı'ya yönelip O'nun dışındakilerden ilgisini kesmeye yönelik daha derin bir istek duyar ve bu istek onun mutluluğunu daha da artırır. Sonuç olarak Râzî'ye göre her türlü iyilik ve mutluluğun kaynağı metafizik bilgi olup bu bilgiye ulaşabilen insan da insanlık mertebesinin son aşaması, meleklik mertebesinin ise ilk aşamasına ulaşır.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, Beirut, t. y. c. 1, s. 118.

<sup>5</sup> Şadreddîn el-Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, Hamza Fenârî'nin şerhi *Mişbâhu'l-üns ile*, ed. M. Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1388, s. 6. Detaylı tartışma için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 75-95.

<sup>6</sup> Fahreddin Râzî, *El-Meṭâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, ed., A. H. es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987, c. 1, s. 37-40.

Fahredden Râzî genel olarak bilginin imkânı, özel olarak da metafizik bilginin imkânı konusunda her hangi bir şüphe duymaz. Dolayısıyla burada asıl tartışılması gereken konu bu alanda elde edilen bilginin kesinlik derecesidir. Râzî isim vermeden büyük filozofların görüşüne dayandırarak aktardığı, fakat bir örnek olarak Aristoteles'in görüşünün zikredilebileceği,<sup>7</sup> ve kendisinin de benimser görüldüğü görüşe göre bazı meselelerde yakîni bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu gibi meselelerde varılabilecek nihaî nokta daha uygun ve daha sağlam görülen görüşü tercih etmekten başka bir şey değildir.<sup>8</sup>

Râzî'ye göre metafizik alanda hiç kimsenin her hangi bir şüphe duymadığı kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğu gerçeği, açık seçik olduğunu düşündüğümüz bir takım bilgilerimizin sorgulanması ile açıklığa kavuşturulabilir. Bu hususu Râzî'nin verdiği birkaç örnekle açıklamaya çalışalım.

Râzî ilk delili bütün düşünürler tarafından en açık seçik bilgi olarak kabul edilen insanın kendi varlığının bilgisinin sorgulanması örneği üzerinden verir. Râzî'ye göre bu bilgi en açık seçik bilgi olmasına rağmen, aklın ulaşmada acze düştüğü bir bilgidir. Dolayısıyla, insanın bilme imkânına sahip olduğu kendine en yakın hususlardaki bilgisinin durumu bu şekilde olduğuna göre, kendine en uzak varlık derecesindeki şeylerin bilgisinin kesinlik durumu nasıl olabilir? İnsanın bilgilerinin en açık seçiği kendi benlik bilgisi olduğunda şüphe yoktur. Çünkü herhangi bir şeyi bilen insanın o şeyi bildiğini de bilmesi gerekir; bu durumda onun benlik bilgisi diğer şeyleri bilmesini önceler. Şimdi, ben dediğimiz ve varlığından asla şüphe duymadığımız bu şey nedir? diye sordumuzda büyük bir zorlukla karşılaşmaktayız. Ben dediğimiz şey bedenimiz, fiziki şeklimiz midir? Bu bedenin içindeki cisimsel parçalardan bir parça mıdır? Bu bedenin niteliklerinden bir nitelik midir? Yoksa bu beden ve onun niteliklerinden tamamen bağımsız ayrık bir cevher midir? Kelamcılar, felsefeciler, mutasavvıflar ve diğer hakikat araştırmacıları bu 'ben' dedikleri şeyin açık seçik zannettikleri bilgisini elde etmeye çalışmışlar, fakat sonuçta ulaştıkları şey bu bilginin ulaşılması neredeyse imkânsız bir sır olduğu gerçeğidir. Benzer durum hakikat araştırmacılarının zaman nedir? mekân nedir? cisim nedir? gibi sorulara, hatta onların üzerinde daha fazla uzlaşma sağlayabildikle-

<sup>7</sup> Aristotle, *Metaphysics*, II, 1, 993a.

<sup>8</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 41.

ri matematik alanında karşılaşılan sorulara verdikleri cevaplar için de geçerlidir. Râzî'ye göre insanın kendi zatı hakkındaki ve diğer mümkün varlıklar hakkındaki bilgisinin kesinlik derecesi bu Şekilde olunca, bütün mümkün varlıklardan mahiyet itibarıyla tamamen farklı olan, onlarla arasında herhangi bir ortak yön de bulunmayan Tanrı'nın zatı ve sıfatları ile ilgili bilgisinin kesinlik derecesi nasıl olabilir? Hiç Şüphesiz insan aklı burada daha büyük bir sırla karşı karşıyadır. Dolayısıyla insan aklının bu bilgiye tam anlamıyla ulaşmasının mümkün olmadığı, bu alanda onun yapabileceği nihaî Şeyin daha tercih edilir görüşü almaktan öte bir Şey olmadığı söylenebilir.<sup>9</sup>

Metafizik alanda kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğuna dair Râzî'nin ikinci delili görme gücü ile akıl gücü arasındaki paralellik örneğine dayanır. Nasıl ki insanın görme gücü çok zayıf ve çok parlak Şeyleri göremeyip, bu iki tür arasında bir kategoriye giren Şeyleri görebiliyorsa, insan aklı da ancak bu orta kategoriye karşılık gelen bilinebilirleri kavrayabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatı ve sıfatlarının bilgisi insan aklının kavrayış sınırlarını aşmaktadır.<sup>10</sup>

Râzî'nin metafizik alanda kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğuna dair cnc delili, genel olarak bilgimize kaynaklık eden tasavvur ve tasdiklerimizin sınırının sorgulanmasına dayanır. Ona göre ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvurlarımız ya beş duyu vasıtasıyla idrak ettiğimiz mahiyetler, ya nefsimizde zorunlu olarak idrak ettiğimiz duygulara dair mahiyetler, ya aklımızın fitrî olarak verdiği hükümlerle idrak ettiğimiz varlık, yokluk gibi mahiyetler veya aklın, hayalin ya da vehmin bu basit mahiyetlerden terkip yoluyla elde ettiği mahiyetlerle ilgilidir. Bu tasavvurlar üzerine bina edilen tasdiklerimizin de bu dört türün dışında olması mümkün değildir. Şimdi sorulması gereken soru Şudur? Tanrı'nın hakikati ve mahiyeti hakkındaki bilgimiz bu tasavvur türlerinin hangisine veya hangi tasdik türüne dayanmaktadır? Bu noktada Râzî'nin vurguladığı husus Şudur: Tanrı'nın hakikati bizim duyularla ve detaylı bir Şekilde bilgisini elde ettiğimiz tüm mahiyetlerden her açıdan farklıdır. Bu durumda insan aklının Tanrı'nın hakikatinin tam bilgisine ulaşması mümkün değildir. Öyle ise, insanın yapabileceği nihaî Şey Şudur: İnan kendi nefsi için yetkinlik ve noksanlığın anlamını tasavvur ettiğinde, bu

<sup>9</sup> Râzî, *El-Meşâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 41-46.

<sup>10</sup> Râzî, *El-Meşâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 46-49.

noktadan hareketle mutlak anlamda yetkinlik ve noksanlığın da anlamını tasavvur edebilir ve bu kavramları insana atfedildiğindeki eklentilerinden soyutlayarak Tanrı'ya atfedebilir. Bu analogi bazı sakıncalar içermekle beraber, ancak bu yöntemle insan Tanrı'nın hakikati ile ilgili eksik de olsa bilgiye ulaşabilir.<sup>11</sup>

Metafizik alanda kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğuna dair Râzî'nin kullandığı bir diğer delil, bilgi elde ederken kullanılan yöntemlerin sorgulanmasına dayanır. Buna göre bilinenden bilinmeyene geçip bilgimizi artırmamızın üç temel yolu vardır: Ya illetten malule giderek delil getirme, ya eşit olandan eşit olana giderek delil getirme ya da malulden illete giderek delil getirme. Tanrı söz konusu olduğunda ilk iki yolun kullanılarak O'nun hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı diğer varlıkların illetidir; araştırma konumuz da bu illetin bilgisidir. Bu yöntem ile Tanrı'nın bilgisinden hareketle O'nun eserlerinin bilgisi elde edilebilir. Tanrı'yı gerçek anlamda kıyaslayabileceğimiz bilgisine sahip olduğumuz bir varlık da yoktur ki bu varlığın bilgisinden Tanrı'nın bilgisine ulaşabilelim. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın tek yolu eserden müessire gitmektir. İnsan nefsi kendi varlık bilgisinden varlığının illetinin bilgisine, varlığının illetinin bilgisinden illetinin de illetinin bilgisine ulaşır, bu şekilde son aşamada da zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisine ulaşır.<sup>12</sup>

Râzî'ye göre bu varlık hiyerarşisinde Tanrı kendisinden yaratılmış varlıklara iniş açısından ilk, yaratılmış varlıklardan kendisine yükseliş bakımından da sondur (Hadîd: 3: O İlttir, sondur). Bu iniş-çıkış basamaklarının çok olması, mertebelerinin insan aklı için sır olması, her bir mertebenin durumunun ve insan aklını aydınlatmasının farklı olması, insan aklının da çoğunlukla zayıf olması nedeniyle, birçok insan bu derecelerden birisinde takılıp kaldığı söylenebilir. Râzî'ye göre insanların çoğu duyu âleminin ötesine geçememektedir; duyu âleminin ötesine geçebilenlerin çoğu hayal âlemine takılıp kalmaktadır; sonuçta insanların çok az bir kısmı bu mertebeyi de geçip akıl âlemine ulaşabilmektedirler. Akıl âleminde de mukaddes ruhların birçok mertebesi olduğundan, bu mertebeye ulaşabilen insanî nefislerin birçoğu da bu aşamaya

<sup>11</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 49-51.

<sup>12</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 51.



takılıp kalmaktadırlar. Ancak ilahî bir yardıma mazhar olabilen insanî nefisler bu mertebeleri de aşır Tanrı'ya ulaşabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisine ulaşmak her insanın başarabileceği bir şey değildir. Bu bilgi çok az insana açık olan bir bilgidir.<sup>13</sup>

Buraya kadarki tartışmalarda metafizik bilginin mümkün olduğunu, bununla birlikte sadece seçkin bir zümreye açık bir bilgi olduğunu ve bu bilgi türünde kesinlik yerine ancak en uygun görüşün tercih edilmesinin mümkün olabileceğini belirten Fahreddîn Râzî'ye göre bu bilgiye hangi yollarla ulaşılabilir? Şimdi bu soruya cevap aramaya çalışacağız.

Fahreddîn Râzî'ye göre metafizik bilgiye ulaşmanın iki temel yöntemi vardır: İlahiyatçı filozofların nazar ve istidlal yöntemi; Riyazet ehlinin keşif yöntemi.<sup>14</sup> Metafizik bilgiye ulaşmada nazar ve istidlal yöntemine ilaveten keşif veya müşahede yönteminin İbn Sînâ'ya götürülüp götürülemeyeceği tartışma konusu olmakla beraber, onun değişik eserlerinde ariflerin makamlarından bahsederken detaylı bir şekilde formülleştirmese de bu fikri ifade ettiği söylenebilir.<sup>15</sup> Daha sonra Gazzâlî hakikat araştırmacılarını filozoflar, kelimacılar, talimîler ve sûfiler şeklinde tasnif etse de<sup>16</sup> son tahlilde ilk iki grubun bilgi kaynağının nazar ve istidlal, son iki grubun bilgi kaynağının da keşif veya ilham olduğu söylenebilir. Râzî'nin de bu nedenle ikili tasnifi tercih ettiği söylenebilir.

Râzî'ye göre nazar ve istidlal yönteminde mümkün varlıkların hallerinden hareketle varlığı zorunlu olan bir varlık, yani Tanrı'nın varlığı ispat edilir. Çünkü cisimsel varlıkların mümkün ve muhdes oldukları, mümkün varlığın varlığa gelebilmek için bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğu, muhdes olanın başka bir muhdese muhtaç olduğu, teselsül ve devrin muhal olduğu ispatlandığında, bu durumda varlıkların ezeli olan zorunlu varlıkta son bulması gere-

<sup>13</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 51-52.

<sup>14</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 53.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-tenbihât*, Kum: Neşru'l-Belâğa, 1996, s. 143-161; Eş-Şifâ, *El-İlahiyât*, s. 423-455. Detaylı değerlendirme için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM, 2010, s. 245-256.

<sup>16</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *El-Munkız mine'd-đalâl*, *Mecmû'at resâili'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

kir. İbn Sînâ, mümkün varlıklara atf yapmadan doğrudan varlık olması bakımından varlık kavramından hareketle de zorunlu varlığın ispatlanabileceğini ve bu yöntemin daha tercih edilir bir yöntem olduğunu ifade etmişse de,<sup>17</sup> Râzî'ye göre bu ikinci yöntem zayıf bir yöntemdir. Çünkü her şeyden önce bu yöntemle bir zorunlu varlık olduğu kabul edilse bile, bu varlığın cisimsel varlık mı yoksa onun dışında bir varlık mı olduğu sorusu muğlak kalır ve bu muğlaklık ancak mümkün varlığa atıfla açıklığa kavuşturulabilir.<sup>18</sup>

Râzî'nin bu felsefi yöntemi açıklarken bu yöntemin Tanrı'nın varlığının bilgisini bize verdiğini açıkça ifade etmesine rağmen O'nun mahiyeti ve sıfatları ile ilgili suskun kalması dikkat çekicidir. Burada Râzî Tanrı'nın mahiyetinin ve sıfatlarının tam bir bilgisinin nazar ve istidlal yoluyla elde edilemeyeceğine işaret ediyor görünmektedir.<sup>19</sup>

Metafizik bilgiye ulaşmanın ikinci yöntemi riyazet ehlinin yöntemidir. Râzî'ye göre insan kalbini Tanrı'nın dışındaki varlıkların meşguliyetinden temizleyip hem beden dili hem de ruh dili ile Tanrı'nın zikriyle meşgul olduğunda, kalbi nurla ve ilahî sırlarla dolar. Bu ilahî makamlara ulaşamayan insanın bu sırlara detaylı olarak vakıf olması mümkün değildir.<sup>20</sup> Bu noktada Râzî bütün insanların nefsi güçlerinin aynı seviyede olduğunu söylemenin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, bazı insanlar duyu âleminin ötesine geçip ilahî aydınlanmaya mazhar olmuş, bunun neticesinde Tanrı sevgisi ve O'nun bilgisini elde etme yeteneği kazanmışken bazıları bunu kıs-

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 102.

<sup>18</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 53-54. Râzî'de Tanrı'nın varlığının isbâtına dair detaylı inceleme için bkz. Muammer İskenderoğlu, 'Fahredden er-Râzî'de İsbâtı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi', *Fahredden er-Râzî*, eds. Ömer Türker & Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 473-504.

<sup>19</sup> Râzî bazı eserlerinde Tanrı'nın mahiyetinin bilinebileceği görüşünü savunmaktadır. Onun bu konudaki farklı yaklaşımlarının değerlendirilmesi için bkz. Binyamin Abrahamov, 'Faḥr al-Dîn al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes', *Arabica*, 49.2 (2002), s. 204-30.

<sup>20</sup> Râzî, *El-Meţâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 54.

men kazanmış, diğer bazıları ise bundan mahrum kalıp duyu âleminin karanlıklarında kaybolmuştur.<sup>21</sup>

Râzî insan nefislerinin çeşitliliğini anlatmak için dağlar ve onların barındırdığı madenler örneğini verir. Buna göre dağların ve tepelerin bir kısmı bir takım madenler barındırırken birçoğu her hangi bir maden barındırmaz. Maden barındıran dağların da birçoğu değersiz madenler barındırırken onların çok azı değerli madenler barındırırlar. Altın gibi en değerli madeni çok az dağda bulmak mümkündür ve bazen çok çaba sarf edip ondan az bir miktar elde etmek mümkün iken bazen de az bir çaba ile saf altın barındıran bir damar bulmak mümkündür. Râzî'ye göre farklı insan nefislerinin barındırdığı yetenekler farklı dağların barındırdığı bu farklı madenlere benzer. Dolayısıyla değerli madenlerinin azlığı gibi, cisimsel âlemin ötesine ilgi duyan insan nefislerinin sayısı da oldukça azdır. Dahası en değerli madene ulaşabilmek için dağın o madeni barındırması gerektiği gibi, bu insanların riyazet gayretleri, şayet bu yetenekten mahrumsalar, onlara ilahî bilginin kapılarını açmayacaktır. En değerli maden olan altına bazıları meşakkatle, bazıları ise kolayca ulaşması gibi, bazı insanî nefisler az bir keşfe ulaşabilmek için yoğun bir riyazete ihtiyaç duymalarına rağmen, insanî nefislerin çok az bir kısmı da az bir gayret neticesinde büyük nimetlere ulaşabilirler.<sup>22</sup>

Bu ağıklamalarla Râzî riyazet yöntemini sečen her insanın zorunlu olarak bir yere varacağını söylemenin mümkün olmadığını, ayrıca bu yöntemle varılan noktanın da nihaî gaye olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Çünkü Râzî'ye göre nihaî gayeye, yani Tanrı'nın eksiksiz bilgisine ulaşmak ve neticede mutluluğa ermek mümkün değildir. Yine de riyazet yöntemi insanı duyu ve hayal âleminden uzaklaştırıp akıl âlemine yönelttiği için insan nefisine bir takım kazanımlar sağladığında şüphe yoktur. Râzî'ye göre insanın Tanrı'nın eksiksiz bilgisine ve tam bir mutluluğa ulaşması ancak nefsin bedenden kurtu-

<sup>21</sup> Râzî, *El-Meşâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 55. *Mefâtihu'l-gayb*'de Râzî insanların entelektüel kapasiteleri ve eğilimlerinin farklı olduğu konusunda akli deliller ve ilahî keşf yoluyla kesin bilgiye ulaştığını ifade etmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-'Arabî, 1999, c. 18, s. 437. Bu ifade Râzî'nin keşfi bilgi ile olan ilgisinin sadece teorik tartışma düzeyinde olmadığına bir örnek olarak verilebilir.

<sup>22</sup> Râzî, *El-Meşâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 55-57.

lup asıl vatanına dönmesi, dolayısıyla daimî olarak bedenle irtibatından kaynaklanan her türlü engeli aşması ile mümkündür. Riyazet yöntemi ile insan bunu ancak kısmen gerçekleştirebilmektedir.<sup>23</sup>

Fahredden Râzî'ye göre metafizik bilgiye ulaşmada kullanılan istidlal ve keşif yöntemi birbirinin alternatifi değildir. Ona göre, en ideali insanın önce nazar ve istidlal yönteminde yetkinleştikten sonra riyazet yöntemine yönelip orada da yetkinleşmesidir. Çünkü riyazet yöntemini benimseyen birisi bazen elde ettiği keşifleri nihaî haller olarak telakki edebilir ve bu durum da onun daha ileri hallere ulaşmasına engel olabilir. Râzî'ye göre bu tür tehlikelerden kurtulmanın yolu riyazet yöntemini nazar ve istidlal yöntemi ile denetlemektir.<sup>24</sup>

### İbn Arabî'de Tanrı'yı bilmenin imkân ve yöntemi

İbn Arabî'nin metafizik sistemi onun vahdet-i vücûd düşüncesine dayanır. Dolayısıyla onun düşüncesinde bu varlığın araştırılması meselesi her insanın cevap bulmaya çalışması gereken en önemli meselelerden biridir. 'Tanrı'yı nasıl bulurum?' veya 'Tanrı'yı nerede bulurum?' gibi sorular bu araştırmanın en önemli sorularıdır. İbn Arabî'nin bu sorulara cevabını sunmak bu makalenin sınırlarını aşar.<sup>25</sup> Burada bizim yapmaya çalışacağımız şey, İbn Arabî'ye göre insanın Tanrı bilgisine ulaşabilip ulaşamayacağını, ulaşabilirse bu bilginin Tanrı'nın varlığı, zatı ve sıfatlarını içerip içermediğini ve insanın bu konuda kesin bilgiye ulaşmasının mümkün olup olmadığı araştırmaktır. Ayrıca İbn Arabî'nin bu meseleye yaklaşımını Râzî'nin yaklaşımıyla karşılaştırıp iki düşünürün yaklaşımlarını değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Arabî'ye göre Tanrı bilgisi O'nun zatı, sıfatları ve fiillerinin bilgisini içerir. Dolayısıyla Tanrı bilgisini araştırmak öncelikli olarak Tanrı'nın zatının ve mahiyetinin araştırılmasını içerir, O'nun isimleri veya sıfatları veya nispet-

<sup>23</sup> Râzî, *El-Metâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 57-58.

<sup>24</sup> Râzî, *El-Metâlibu'l-âliye*, c. 1, s. 58-59.

<sup>25</sup> Bu amaç için William C. Chittick'in eserlerine bakılabilir, özellikle, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989, s. 3. Yazar eserinin temel amacının bu sorulara cevap vermek olduğunu ifade ediyor.

lerin<sup>26</sup> yansımalarının neticesi olarak da Tanrı'nın dışındaki her şeyin, yani yaratılmış varlıkların araştırılmasını içerir. Râzî gibi, İbn Arabî de Tanrı bilgisine götüren iki yöntemin olduğunu ifade eder: İlk yöntem genellikle nazar ve istidlal terimleriyle ifade ettiği akli kanıtlar yöntemidir. İkinci yöntem ise değişik metinlerde keşf, vehb, müşahede ve vecd<sup>27</sup> gibi terimlerle ifade ettiği tasavvufi yöntemdir. İbn Arabî'nin değişik metinlerde akli kanıtlama yöntemi ile ilgili değerlendirmeleri farklılıklar göstermektedir; bazen akli kanıtlama yöntemini tamamen reddeder görünürken, bazen de sadece akli kanıtlar yönteminin yetersizliğine vurgu yapıyor görünmektedir.<sup>28</sup> Bu farklı yaklaşımların neticesi olarak da İbn Arabî'nin bu iki bilgi yöntemi arasındaki ilişkiyi bazen birbirini dışlayan, bazen de birbirini tamamlayan yöntemler olarak sunduğunu söylemek mümkündür.

İbn Arabî Tanrı'yı bilme çabamızda şaşkınlığa düşmemizin nedeninin O'nun zatını iki yolla, yani akli kanıtlama ve müşahede ile bilmeye çalışmamız olduğunu ifade eder. İbn Arabî'ye göre akli kanıtlar Tanrı'nın zatının mutlak bilgisine ulaşmamızın imkânsız olduğunu ortaya koyar: Akıl Tanrı'nın zatının hakikatini O'nun özsel olarak sahip olduğu subûti sıfatlar vasıtasıyla kavrayamaz; O'nun zatının hakikatini ancak selbi sıfatlar vasıtasıyla kavrayabilir ve bunu da bilgi addeder.<sup>29</sup> Yine İbn Arabî Tanrı'nın zatının hakikatinin bilinemezliğini O'nun ile yaratılmış varlıklar arasında her hangi bir kıyas yapmanın imkânsızlığına vurgu yaparak temellendirmeye çalışır. İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın dışındaki her şey ya maddî varlıklarda olduğu gibi zatları vasıtasıyla, ya da akli varlıklarda olduğu gibi fiilleri vasıtasıyla kavranabilirler. Bu açıdan

<sup>26</sup> İsimler, sıfatlar ve nispetler sırasıyla Şeriat, kelamcılar ve filozoflar tarafından aynı hakikati ifade etmek üzere kullanılan terimlerdir. İbn Arabî isimler terimini kullanmayı tercih ediyor görünüyor. İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 3, s. 389; c. 4, 294.

<sup>27</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, 261, 270, 319; c. 2, 523; c. 3, 310.

<sup>28</sup> Meselenin detaylı analizi için bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 159; Salman H. Bashier, *Ibn al-'Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany, NY: State University of New York Press, 2004, s. 118; Ian Almond, 'The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought', *Philosophy East & West*, 53.1 (2003), s. 22-38.

<sup>29</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 270.

değerlendirildiğinde aklî varlıklar maddî varlıklardan daha üstündür, çünkü aklî varlıkların zatları kavranamaz; onlar yalnızca fiilleri vasıtasıyla kavranabilirler. Maddî ve aklî varlıkların durumu bu şekilde olunca, bu varlıklardan yüce ve öte olan Tanrı maddî varlıklar gibi zâtı ile veya aklî varlıklar gibi fiilleriyle kavranmaktan çok ötedir. Çünkü O'nun ile yaratılmış varlıklar arasında bir kıyaslama yapma imkânı asla yoktur: O'nunla maddî varlıklar arasında bir benzerlik yoktur ki O maddî varlıklara kıyasla zâtı ile bilinsin; O'nunla aklî varlıklar arasında bir benzerlik yoktur ki O aklî varlıklara kıyasla fiilleriyle bilinsin.<sup>30</sup>

İbn Arabî birçok metinde nazar ve istidlal yöntemi ile insanın Tanrı'nın zâtının hakikatini bilemeyeceğine vurgu yapar. Dahası, 'Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır.' (Âl-i İmrân, 3: 28) ayetine atıfla İbn Arabî bu tarz bir düşünmenin şeriat tarafından yasaklandığına tekrar tekrar vurgu yapar.<sup>31</sup> Bu bağlamda İbn Arabî 'Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için deliller vardır.' (Ra'd, 13: 3) ayetinden, Tanrı'nın mahiyeti üzerinde düşünme değil -çünkü bu imkânsızdır- yaratılmış varlıklar üzerinde düşünmeyi anlamaktadır.<sup>32</sup> İbn Arabî yaratılmış varlıkları, Tanrı'nın sürekli olarak farklı formlarda insanlarda tecelli eden en güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının gerçekleşmesi olarak görür.<sup>33</sup> Ona göre Tanrı eşyada bilinebilir: Keşf sahipleri keşf vasıtasıyla Tanrı'yı eşyada bilirler. Sıradan insanlar eşyada onların niteliklerini görürken, keşf sahipleri eşyada sadece Tanrı'yı görürler.<sup>34</sup> Bu bağlamda İbn Arabî önce Tanrı'yı bilip sonra âlemi bilebileceklerini iddia edenlerin görüşlerinin hatalı olduğunu iddia eder.<sup>35</sup> Bu hususta Râzî gibi, İbn Arabî de İbn Sînâ'nın varlık kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlama yöntemini eleştirir görünüyor.

<sup>30</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 93-94.

<sup>31</sup> Örnek olarak bkz. İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 2, s. 230; c. 3, s. 81.

<sup>32</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 2, s. 557.

<sup>33</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 3, s. 405.

<sup>34</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 2, s. 507.

<sup>35</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 2, s. 507. Krş. İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-tenbihât*, s. 102.

İbn Arabî teorik düşünce sahiplerinin Tanrı'nın zatı hakkında yaptıkları tartışmalar neticesinde birbiriyle çelişen sonuçlara vardıklarını iddia eder. Örnek olarak, onlardan birisi Tanrı'nın cisimsel olduğunu savunurken, diğeri cisimsel olmadığını savunur; birisi O'nun cevher olduğunu savunurken, diğeri cevher olmadığını savunur. İbn Arabî Tanrı'nın insanlardan bu tür tartışmalara girmelerini istemediğini iddia eder. Râzî'nin de yukarda ele aldığımız insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi örneğini aynı amaçla örnek veren İbn Arabî, teorik düşünce sahiplerinin âlemdeki hiçbir varlığın zatının bilgisinde tahkik derecesine çıkamadıklarını iddia eder:

'Bu konuyu inceleyen insana şöyle sorulabilir: 'Nefsin bedenini nasıl yönetmektedir? İçinde midir, dışında mıdır? Yoksa ne içinde ne dışında mıdır? Aklınla bunu düşün.' Acaba hayvani cismin hareket ilkesi olan bu ilave kısım, gören, tahayyül eden, düşünen ve duyan bu kısım, neye racidir? Bire mi, çoğa mı? Araza mı cevhere mi yoksa cisme mi döner? Şeriat delili olmadan aklî deliller ile bu konu araştırılsaydı, kesinlikle delil bulunamazdı.'<sup>36</sup>

Dolayısıyla, İbn Arabî'ye göre insan kendi benliği meselesi gibi kendine en yakın meselelerde bile kesin bir bilgiye ulaşamıyorsa, Tanrı'nın zatının bilgisi konusunda kesinliğe nasıl ulaşabilir? İbn Arabî'nin vardığı sonuç, nazar ve istidlal yönteminin Tanrı'nın zatının kesin bilgisine ulaşmada uygun bir yöntem olmadığıdır. İbn Arabî bazen keskin ifadeler kullanarak gerçekte bu yöntemin Tanrı hakkında hiçbir bilgi vermediğini de söyler.<sup>37</sup>

İbn Arabî'ye göre Tanrı bilgisine götüren ikinci yöntem insanın kendi nefsinde hazır bulduğu keşf yöntemidir. Bu bilgi insana hiçbir şüphe barındırmaksızın gelir ve insan bu bilgiyi kesinliği nedeniyle asla reddedemez. İbn Arabî bu bilginin ilahî tecelli vasıtasıyla nebiler, resuller ve evliyaya verildiğini iddia eder.<sup>38</sup> İbn Arabî bu bilginin aklın ötesinde olduğunu, fakat selim akıl sahipleri için tam olarak kavranamasa da kabul edilemez olmadığını ifade eder.<sup>39</sup> Ona göre hem aklî yöntem sahipleri hem de keşf yöntemi sahipleri kesin kanıtlarla Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispat etmişlerdir. Fakat keşf

<sup>36</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 3, s. 81. Türkçe alıntı *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009, c. 11, s. 152-153.

<sup>37</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 285.

<sup>38</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 319.

<sup>39</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 261.

yöntemi sahipleri kendi yöntemleriyle Tanrı'nın sıfatları ile ilgili, akli kanıtların ulaştığı bilginin ötesinde farklı bilgiler de ortaya koyarlar. Keşf sahiplerinin getirdiği bu tür bilgiler onları akli kanıt sahiplerinden üstün kılar. İbn Arabî, keşf sahiplerinin bu tür bilgilere, nefislerini akıl yürütmenin neden olduğu fikri bozukluklardan temizlemek amacıyla gerçekleştirdikleri halvet ve zikir yöntemleriyle ulaştıklarını ifade eder. Keşf sahipleri kalplerini zikirle, Kur'an okumayla, kalbi yaratılmış varlıkları düşünmekten alıkoyma ile, huzur ve murakabeyle, ayrıca dışsal boyutlarını da şeriatın sınırlarına riayet ederek temiz tutmak suretiyle kalplerini arındırarak ilahî bilgiye kendilerini hazırlarlar. Bu bağlamda İbn Arabî şöyle devam eder:

'Bu yolun adamı, (söz konusu bilgiyi elde etmedeki çabasında) düşünceyi (tefekür) kendisinden bütünüyle uzaklaştırır –çünkü tefekkür, himmetini dağıtır-, kendisini Rabbinin kapısında kalbini gözetmeye verir; umulur ki, Allah ona kendisine gideceği kapıyı açar ve peygamber ve Allah ehlinin bilip kendisinin bilmediği şeyleri öğrenir. Söz konusu bilgiler, aklın tek başına idrak edemeyip imkânsız saydığı işlerdir. Allah, bu kalp sahibine kapıyı açtığı anda, onun için ilahî bir tecelli gerçekleşir. Bu tecelli, hükmünün tarzına göre, kişiye bir bilgi verir. Bu durumda kişi, daha önce nispet etmeye cesaret edemediği bir durumu bu tecelli sayesinde Allah'a nispet eder. Daha önce, ancak Hakkın bildirdiği şeylerle Allah'ı nitelmiş ve niteliklerin bilgisini (peygamberi) taklit ederek almışken şimdi ilahî kitapların dile getirip peygamberlerin bildirdiği bilgilerden öğrendiklerini destekleyici ve onlara uyan bir bilgi olarak keşif yoluyla alır. Daha önce Allah'ı nitelmediği özelliklerin anlamlarını araştırmadan ve kendisine bir şey katmadan inanarak ve aktararak Allah'a nispet ederken, şimdi ise kendisine tecelli eden bu bilgi sayesinde kendiliğinde kesin anlamda bilerek o niteliği kendine izafe eder. Artık tecellinin getirdiği bilgiye göre hareket eder ve Allah'a nispet ettiği şeyin anlamını ve hakikatini bilir.'<sup>40</sup>

Bu yaklaşımıyla İbn Arabî, Tanrı'nın zatı ile ilgili olarak hem aşkınlığa, yani tenzihe vurgu yapan akılcıların, hem de teşbihe vurgu yapan zahirilerin yaklaşımlarını reddeder. Ona göre keşf yöntemini benimseyenler birbiriyle çelişen bu iki yaklaşımı birleştirerek Tanrı hakkında sağlam bilgiye ulaşırlar.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 271. Türkçe alıntı *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, c. 2, s. 327.

<sup>41</sup> Detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 73-76.



İbn Arabî keşf yönteminin kendi arkadaşlarının yöntemi olduğunu ifade eder, fakat bu yöntemin genel olarak bütün sufilere açık olmadığını vurgular. Onun arkadaşlar terimiyle kast ettiği abidler ve zahitler olmayıp, tahkik ehli, kalp ehli, müşahede ehli ve keşf ehli gibi terimlerle ifade edilebilecek sufilerdir.<sup>42</sup> Birçok metinde İbn Arabî sadece bu grubun gerçek ve sağlam bilgiye sahip olduğuna vurgu yapar. Bu hususu örneklendirmek açısından şu alıntı yeterlidir:

‘Doğru bilgi, Allah’ın bilen kalbine attığı şeydir. Başka bir ifadeyle o, melek, peygamber, veli ve mümin gibi Allah’ın dilediği kullarına tahsis ettiği ilahî bir nurdur. Keşfi olmayanın bilgisi de yoktur.’ (*men lâ keşfe leh lâ ilme leh*).<sup>43</sup>

İbn Arabî bu bağlamda keşf yöntemiyle insanın her şeyin bilgisine ulaşabileceğini iddia eder ve akli istidlal yöntemini, bu yöntemi kullananı aldatıp hakikatten mahrum bırakacağı ve gerçek bilgiye ulaşmasına engel olacağı gerekçesiyle, tamamen yasaklar.<sup>44</sup> Yine İbn Arabî, Tanrı ile insan arasındaki en büyük engelin insanın O’nun bilgisini nazar ve istidlal yöntemiyle elde etmesi olduğunu ifade eder.<sup>45</sup> Keşf yönteminin Tanrı’nın zatının hakikati hakkında bilgi vermediği hususunun burada vurgulanması gerekir. Çünkü İbn Arabî hakikat araştırmacılarına göre Tanrı’nın zatının tecellisinin kesinlikle imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>46</sup> Dolayısıyla onun keşf yöntemiyle her şeyin bilgisine ulaşılabilmesi ifadesi şartlı kabul edilmelidir. Bu durumda İbn Arabî’nin benimsediği keşf yönteminin, yukarıdaki tartışmalarda görüldüğü gibi sert eleştirilerle reddeder görüldüğü nazar ve istidlal yönteminden nasıl üstün olduğu, bu yöntemin nazar ve istidlal yönteminin vermediği hangi tür bilgiyi bize verdiği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Aklî yönetime yönelik bu dışlayıcı yaklaşımına rağmen, İbn Arabî bazen de bu yöntemi keşf yöntemiyle tamamlanan bir yöntem olarak değerlendirir. Örnek olarak, bir metinde İbn Arabî akli kanıtlama yöntemini kullanan filo-

<sup>42</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, c. 1, s. 261.

<sup>43</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, c. 1, s. 218. Türkçe alıntı *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, c. 2, s. 175.

<sup>44</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, c. 2, s. 523.

<sup>45</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, c. 3, s. 140.

<sup>46</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, c. 2, s. 606.

zofların evliyaya keşf yoluyla tecelli eden bilgide ortak olabileceklerini iddia eder. İlk grup bu bilgiyi aklî araştırma yöntemi ile elde ederken ikinci grup iman yoluyla bunu elde eder, ama her ikisinin de vardığı sonuç aynıdır.<sup>47</sup> Bir diğer metinde İbn Arabî vahyin gelişi öncesinde akıl gücü ile insanın Tanrı'yı bilebileceğini ve bu bilginin Tanrı'nın birliği ve zorunlu varlık olarak O'nun sahip olması gereken nitelikleri içerdiğini fakat O'nun zatının bilgisini içermediğini ifade eder. Ona göre vahiy önce aklın tek başına ulaştığı bilgiyi getirir, sonra da aklın sınırının ötesindeki bilgileri buna ilave eder.<sup>48</sup> Bu gibi metinlerden anlaşılın, İbn Arabî'nin aklî kanıtlama yöntemini tamamen dışlamadığı, sadece onu yetersiz kabul edip, vahiy ve keşf ile desteklenmesi gerektiğini düşündüğüdür. Denebilir ki vakıadan hareketle İbn Arabî'nin aklî kanıtlama yöntemini benimseyen düşünürlerin ulaştığı bilgiyi görmezlikten gelmesi makul karşılanamaz. Nitekim o yukarıda ele aldığımız ikinci grup pasajlarda bu gerçeği teslim etmektedir. Onun iddiası bu tür bilgilerde bile keşf yoluyla doğrudan elde edilen bilginin kesinlik derecesinin daha üstün olduğudur. Buna ilave olarak ona göre keşf bize aklın ötesinde bilgiler de vermektedir. Bu da hiç şüphesiz bizi başka bir sorunla karşı karşıya getirmektedir.

İbn Arabî'nin keşf yöntemiyle elde edilen bir tür bilgiyi aklın ötesinde ve aklî bilgiden daha üstün kabul etmesi, bu bilginin nasıl değerlendirileceği sorusunu gündeme getirmektedir: Kabul edilebilir ilham, keşf, vebh veya başka bir şekilde isimlendirdiğimiz şeyi kabul edilemez olandan ayıran objektif ölçüt ne olacaktır? Bu noktada sufilerin sübjektif tecrübelerine dayanan ilmi objektif ölçütlerle değerlendirmenin zorluğu karşımıza çıkmaktadır ki bu husus İslam geleneğinin başlangıcından itibaren tartışma gündeminden düşmeyen meselelerden biridir. Bu husus İbn Arabî'nin de cevap vermede zorlandığı hususlardan biridir. Bu noktada İbn Arabî meşhur sufi Cüneyd el-Bağdadi'ye atıfla şöyle bir cevap sunmaktadır: 'Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır.' İbn Arabî'ye göre Cüneyd şunu demek ister:

'Biz sufiler ilmimizi Allah'tan -biz onu kitaplardan veya adamların sözlerinden almadıksak bile, Allah bize peygamberlerinin -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- kendi katından

<sup>47</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 609.

<sup>48</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 3, s. 310.

getirdikleri bilgiyle çelişen bir ilim olarak öğretmedi. Bu bilgiler, söz gelişi zikrettiğimiz hadisler ile veya Allah'ın herhangi bir kitaba indirdiği vahiyle çelişmez. Bilakis bize verilmiş olan bilgi, Allah'ın kulu Hızır hakkında söylediği gibidir. Allah ona rahmet verdiğini ve kendi katından ona bilgi öğrettiğini bildirmiştir. İşte Allah katından öğretilen Vehbi bilgi budur.<sup>49</sup>

Hiç şüphesiz sufilerin Kur'an ve Sünnet yorumları, kalamcı, fakih veya zahiri ehl-i hadis âlimlerinin Kur'an ve Sünnet'ten anladıklarından oldukça farklıdır ve sufiler kendi keşflerini Kur'an ve Sünnet'ten delillerle meşrulaştırmak hususunda hiçbir zorluk çekmemektedirler. Bu zorluğun farkında olan Konevî, keşfi bilginin kabul edilebilme ölçütlerine bir yenisini eklemiştir. Buna göre keşf akil ve kâmil insanlar olan tahkik ehlinin sahih keşfleri temel alınarak değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.<sup>50</sup> Bu ölçütlerle Konevî, şeriat, akil ve keşfin bir biriyle uyum içinde olduklarını ve aralarında her hangi bir çatışmanın vuku bulmasının imkânsız olduğunu göstermeye çalışıyor görünmektedir.

## Sonuç

Râzî ve İbn Arabî'ye göre insanın Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili kesin bilgiye ulaşması mümkünken, zatı ve sıfatlarının ancak sınırlı bilgisine ulaşılabilir. İnsanı bu sınırlı bilgiye ulaştıran iki yöntem vardır: akli kanıtlama yöntemi ve keşf yöntemi. Her ne kadar Tanrı bilgisine ulaşmaya çalışan birçok guruptan bahsetmek mümkünse de Râzî ve İbn Arabî'nin yaklaşımını ele aldığımızda, her ikisinin de hakikat araştırmacılarını sınıflarken sadece iki guruba, yani nazar ve istidlal ehli ile keşf ehline atıf yaptıklarını görüyoruz. Burada İbn Arabî'nin kalamcıları eksik de olsa akıl yürütme sahipleri olarak nitelerken, Râzî'nin *el-Meṭâlibu'l-âliye*'de sadece filozoflara atfen nazar ve istidlal yöntemini ve sūfilere atfen riyazet yöntemini iki temel yöntem olarak zikretmesi, buna karşılık kalamcılara ve talimîlere atıf yapmaması üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Yaygın kullanımda müteahhirûn döneminin önemli kalamcısı olarak zikredilen Râzî, muhtemelen kelamın yöntemsiz-

<sup>49</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, s. 631. Türkçe alıntı *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, c. 5, s. 131-132.

<sup>50</sup> Konevî, *Miftâh al-gayb*, s. 7-8; *Te'vilü Süreti'l-Fâtiha*, Dekkan, 1310, s. 10. Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 95-99.

liğinin bilincinde birisi olarak bu eksikliği felsefeyle gidermeye çalışmış, felsefi yöntemi benimsediğinde kelimeler de felsefîleşmiştir. Bu noktada Râzî'nin yaptığı'nın kelam mı, felsefe mi olduğu tartışması anlamsızdır. Burada Râzî felsefî kelamın ötesine geçerek keşif ve müşahade yöntemini de içeren bir metafizik bilgi anlayışı ortaya koyuyor görünmektedir. Bu noktada da Râzî, İbn Arabî'nin bakış açısına yaklaşmaktadır. Fakat Tanrı bilgisine ulaşmada akli kanıtlama yönteminin mi yoksa keşif yönteminin mi daha üstün olduğu hususunda Râzî ve İbn Arabî farklı düşünmektedirler. Yukarıda da vurguladığımız gibi İbn Arabî'ye göre nazar ve istidlal yöntemi yetersiz olup keşif yöntemiyle desteklenmesi gerekirken, Râzî'ye göre keşif yöntemi ancak nazar ve istidlal yöntemi ile denetlendiğinde insanın hatalardan korunup daha kesin bilgiye ulaşması mümkündür. Bu noktada İbn Arabî'nin keşif yöntemi ile elde edilen bilgiyi kontrol etmede ortaya koyduğu ölçüt olan Kur'an ve Sünnet ile desteklenmiş olmak ölçütüne Konevî'nin muhakkik insan-ı kâmillerin sahih keşifleriyle uyuşmak ölçütünü de eklemesi tartışmaya son noktayı koyduğu söylenebilir. Bu durumda Râzî'nin keşif bilginin akılla kontrol edilmesi gerektiği ilkesi tek objektif ölçüt olarak görünmektedir.

### Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin, 'Faḥr al-Dīn al-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes', *Arabica*, 49/2, 2002.
- Almond, Ian, 'The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought', *Philosophy East & West*, 53/1, 2003.
- Aristotle, *Metaphysic*, tr. W. D. Ross, in *Complete Works of Aristotle*, ed. R.M. Hutchins, *Great Books of the Western World.*, vol. 8, Chicago: Enc. Britannica, Inc., 1952.
- Bashier, Salman H., *Ibn al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Ḥâmid, *El-Munkız mine'd-ḍalâl*, *Mecmû'at resâilil-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Arabî, *El-Fütûḥâtü'l-mekkiyye*, 4 cilt., Beirut, t. y. Türkçe çeviri *Fütûḥât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, *Eş-Şifâ*, *El-İlâhiyât*, ed. G. Anawâtî and S. Zâyed, Kum: Mektebetü A. Marâşî, 1984.

Ibn Sînâ, *Necât*, ed. A. 'Amayra, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.

İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-tenbihât*, Kum: Neşru'l-Belâğa, 1996.

Konevî, Şadreddîn, *Miftâhu'l-gayb*, Hamza Fenârî'nin şerhi *Mişbâhu'l-üns ile*, ed. M. Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1388/2009.

Konevî, Şadreddîn, *Te'vilu Sûreti'l-Fâtîha*, Dekkan: Dairat Ma'ârif al-Nizâmiyya, 1310/1893.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

McGinnis, Jon, *Avicenna, Great Medieval Thinkers*, New York: Oxford University Press, 2010.

Muammer İskenderoğlu, 'Fahreddin er-Râzî'de İsbâtı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi', *Fahreddin er-Râzî*, eds. Ömer Türker & Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Râzî, Fahreddin, *El-Meţâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 9 cilt., ed., A. H. es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-'Arabî, 1999.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM, 2010.

## ***Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm***

Patrick Haenni, (Çev. Levent Ünsaldı),

Ankara: Heretik Yayınları, 2014, 124 s.

Muammer İSKENDEROĞLU

İslam'ın modern dünyaya neredeyse hiçbir müspet katkısının bulunmadığı bir ortamda, İslam'ın son moda vaizlerinin dünyanın gidişatını eleştirip kurtuluşun İslam'da olacağı kehanetinde bulunmaları trajikomik bir vakadır. Bu vaka dışarıdan bakan bir gözlemciye acaba nasıl görünüyor? Kısa hacimli eseriyle Patrick Haenni İslam'ın başkalaşım serüvenine dair dikkat çekici gözlemlerde bulunarak bu vakaya hiç de Fransız kalmadığını ispatlıyor.

Haenni bugün İslam dünyasında dinsel olanın çok farklı yorumlanış ve yaşanış şekillerinin ortaya çıktığını ve bu şekillerin Geleneksel İslamcılık Hareketi'nin bütün kurucu tematiklerini anlamsız hale getirdiğini, fakat bu gerçekliğin Batı'da büyük ölçüde göz ardı edildiğini ifade ediyor. Yazar'ın bahsettiği bu vakanın İslam dünyasında da göz ardı edildiği hatta tek bir İslam vurgusuyla inkar edildiği söylenebilir. Haenni burjuvalaşan 'İslamlaşma' süreçlerine ve bu yeni İslami okuma ve yorumlama şekillerine Piyasa İslamı adını veriyor. Yazar bu hareketin yükselişini dört etmen çevresinde inceliyor ki her biri eserin bir bölümüne denk geliyor: 1) Dinsel olanın militan-doktriner-siyaset odaklı düzeyden kurtarılarak birey üzerinden fani dünyanın şartları ve gerekleri göz önüne alınarak yeniden okunması. 2) Dinsel ve ekonomik alanların artan karşılıklı etkileşimlerinin, siyaset merkezli İslamlaşma süreçlerinin yerini alması. 3) Şirket kültürünün ve temel değerlerin dinsel alana sirayeti. 4) İslam'ın neoliberalleşmesi.

Tamamen dinsel referanslı alternatif bir medeniyet kurma ütopyasıyla yola çıkan İslamcılık bugün hangi noktaya gelmiştir? Haenni'ye göre bugün geleneksel İslamcılığın örgütlenme biçimleri sorgulanıyor, bu örgütlenmelere temel teşkil eden paradigmlar göreceleştiriliyor ve sonuçta devlet ve siyaset merkezli yaklaşımların yerini kültürel dışa dönüklük ve görünürlüğe bıraktığı yeni dinsel yaşama ve ifade ediş şekilleri ortaya çıkıyor. Mensup olduğu İslami örgütlenmelerin geleneksel yapılanma ve işleyiş tarzından rahatsız olan, ancak hareketle arasına mesafe koysa da tamamen kopamayan ve her şeye

rağmen dindarlığını korumaya çalışan ‘Rahatsız İslamcı’ için, örnek olarak, Müslüman Kardeşler’in hem piramit tarzı örgütlenme yapısı, hem de İslam’ın her şeyi kapsadığı, politikadan sosyal faaliyetlere kadar hayatın her alanını düzenlediği fikri artık aşılmalıdır. Müslüman Kardeşler hala geçmişin sorunlarını ve çözümlerini dillendirmeye, bunu da 1950-60’ların retoriği ve sloganlarıyla yapmaya devam etmekte, dolayısıyla zamanlarını, çabalarını ve deneyimlerini boş yere heba etmekte ve bunu da dava adına yapmaktalar.

Haenni’ye göre, yeni nesil, şariat, cihat ve hilafet gibi bir çok geleneksel kavramı bağlamından kopararak Batı politik modernitesinin hüküm sürdüğü yeni bir anlamsal alana yerleştirmeye çalışarak her geçen gün daha da fazla sekülerleşmenin sinyallerini vermektedir. Bu bağlamda Haenni, bu hareketin dini referansları bu şekilde işlevsel bir biçimde muhafaza edebilmesinin imkânını sorguluyor. Ona göre ‘Peygamber’in hayatından etkili işletmeciliğin ipuçları’ gibi başlıklar sadece tebessüm ettirmektedir. Her şeyin İslami versiyonunu ortaya koyma hırsı, İslam’ın kaybolmasına yol açmıştır. Yazar müzik alanı, giyim alanı gibi örnekler üzerinden İslamcı-devrimci retoriğin bugün geldiği anlamsızlığı ve İslam’ın tüketilip yok edilmesini gözler önüne seriyor. ‘Tesettürlü ve liberal, Amerika’ya gitme rüyaları gören, saf ipek başörtüsü takan ve çocuklarıyla İngilizce konuşan’ kapalı figürü İslami çevrelerde kızgınlık yaratsa da artık hem İslam dünyasında hem de Avrupa’da İslami edebini yaşanış ve yorumlanış şekilleri değişmektedir. Sorun bunun nasıl okunacağıdır. Bu İslamlaşma olarak okunabileceği gibi, İslami burjuvazinin Amerikan hayali olarak da değerlendirilebilir.

Haenni, yarımların İslam’ı dediği bu yeni dinselliğin ifadesinin son moda yeni vaizler etrafında şekillendiğini ifade ediyor. Yazar bu vaizlere tipik iki örnek olarak Güneydoğu Asya’dan Abdullah Gymnastiar ve Arap dünyasından Amr Halid’i veriyor. Yazar’ın eseri yazdığı yıllarda Türkiye’nin son moda medyatik vaizleri henüz popüler hale gelmemişlerdi, bu nedenle onların isimleri yazarın literatürüne giremediler. Ama onun zikrettiği iki isimle ilgili değerlendirmelerinin medyatik Türk vaizleri ile ilgili de yapılabileceği söylenebilir. Yazara göre bu kişiler ‘medyanın oyun kurallarına tamamıyla vakıf, cazibelerini kullanarak, gözyaşları ve duygusalı yoğun bir dinseli ön plana çıkararak, ikna etmeyi bilen gösteri dünyasının insanlarıdır.’ Bu kişiler Ameri-

kalı tele-evanjelistlerin tekniklerini kullanarak yaptıkları İslami şovlarla ılımlı bir söylem, modern bir görünüm ve vaazın oldukça pazarlama mantığı esaslı bir yorumunu ortaya çıkarmaktadırlar.

Haenni'ye göre Piyasa İslamı aynı zamanda burjuvalaşan yeni İslami ürünler üzerinden dindar girişimcilerle, ticarete atılmış eski tüfek İslamcılarının bulunduğu piyasadır. Bu buluşma sürecinde bir taraftan dinsel içerikli ürünler kitle kültürü vasıtasıyla kamusal alanda görünürlüklerini artırmakta, diğer taraftan da sert Selefî söylemi ılımlaştıran yeni dini eğilimler ortaya çıkmaktadır. Dinselin kendini bu yeni ifade ediş şekli giyim, sanat ve müzik gibi Selefî anlayışın hakim olduğu alanlarda etkisini artırdığı andan itibaren artık Selefî saf din hayali yerle bir olmaktadır. Bu süreçte İslam tüketicilere yönelik bir ürün olarak değerlendirildiği için, teolojik bir perspektifle İslami değerleri övmenin anlamı yoktur; önemli olan toplumsal fonksiyonlarını ön plana çıkararak İslam'ı satmaktır. Medyatik son moda vaizlerin yaptığı da tam anlamıyla budur.

Haenni'nin Batı'da iş hayatına giren Selefîlerin dönüşümü ile ilgili gözlemleri dikkat çekicidir. Bu vaka Piyasa İslamı'nın, teorik olarak bu anlayışa en çok karşı çıkan Selefîleri bile etkisi altına aldığını göstermesi açısından önemlidir. Batı'da Müslümanlara yönelik ticari faaliyete girişen ve 'helal piyasa' alanına yatırım yapıp zengin olan Selefî, ekonomik olarak zenginleşip yükselince, küfür diyarını terk edip İslam diyarına 'hicret' etmek ister. Fakat hicret etmek istediği ülke geleceği olmayan İslam ülkeleri veya zihniyetine yakın olan Suudi Arabistan değil, Amerikan hayalinin Arap hayaliyle birleştiği Körfez Ülkeleri veya iyi derecede İngilizce seviyesine ve teknolojik gelişmişliğe sahip Malezya'dır. Selefî tacirin helal piyasaya hitap eden ürünlerle başlayan ticareti, satışları maksimize etmeyi hedefleyen mantık neticesi önce dar Selefî kalıpları aşarak Amerikan kültürü kodlarından esinlenen Batı İslami giysisini üretmeye başlıyor, ardından da Müslüman olmayan kitleye de ticari anlamda yönelmek gayesiyle başlangıçtaki bütün ticari ilkelerini terk etmekle son buluyor. Bu noktada Haenni, sekülerleşme ve İslamlaşmanın sanılanın aksine birbirlerine zorunlu olarak karşıt kavramlar olmadıklarını savunuyor. Burada vuku bulan şey, yeni kültürel-İslami ifade ediş biçimlerinin ortaya çıkmasıdır ve bu ger-



çekleşirken pazarlama mantığının etkisiyle bir takım tavizlerle gerçekleşmektedir.

Dinselin bu şekilde sıradanlaştırılması hiç şüphesiz farklı yorumlara sebep olacaktır. Haenni'nin aktardığına göre Laik Arap medyası için bu durum, din tüccarlarının halkın temiz dini duygularını ticari amaçları için kullanmalarından başka bir şey değildir. Diğer taraftan bazılarına göre de bu durum maddi hedeflerin ötesinde yeni bir İslami hayal dünyası oluşturma amacının ufukta belirtisidir. Müslüman olmanın gururu siyasi hareketlere katılarak değil, bireysel ekonomik başarı ile gösterilmeye çalışılmaktadır. Yazar'a göre bir sonraki aşamada vuku bulacak şey bu yeni İslam anlayış ile köktenci İslam anlayışı arasındaki kültür savaşıdır.

Ekonomik alanda başarılı, zenginliğin ve başarının değerini içselleştirmiş yeni dindar tipinin geleneksel İslam'ın öğretileriyle çatışması kaçınılmazdır. Haenni'ye göre bu çatışmada yeni dindar girişimciler geleneksel İslam'ın kaderci ve yerelciliğine karşı ümmetin kapitalizm ruhunu uyandırmayı amaçlayan, piyasa dostu, burjuva, kozmopolit ve yeni bir dindarlık türünün savunuculuğunu yaparlar. Bu yeni İslam anlayışının tüketim modelleri, lükse olan ilgisi malum olan sosyetenin alınmış semboller bütünü içinde oluşur. Yazarın Körfez ülkelerinden verdiği bir reklam bunu çok iyi anlatıyor: Kendi gelecekleri hakkında sohbet eden güzel, zengin ve başörtülü üç kadından biri göz kamaştırıcı güzellikte bir gelinlik hayal eder. Ertesi gün dilek gerçekleşir ve müstakbel damat kapıyı çalar. Verilmek istenen mesaj şudur: Dua edersen hayatın daha güzel olacaktır. Yazar'a göre Ege kıyısında, burada ismini anmak istemediğimiz sözüm ona İslami ilk otel, plajı günahla özdeşleştiren geleneksel İslami düşüncüyü bir kenara atarak zevklerin İslamlaşmasını sağlıyor. Günde beş defa ezan sesi duyulabilen modern tatil alanı sunmayı amaçlayan son derece lüks ve sınıf farklılığı yaratan bu alanın, yazara göre, İslam'la hiçbir alakası yoktur.

Haenni'ye göre, Piyasa İslamı dindar burjuvazilerin sağladıkları kârlarla her geçen gün daha da derinleştirdikleri sosyal eşitsizlikleri bilinçli olarak görmezden geliyorlar. Bu yeni tip İslamcılar zenginliklerin yeniden dağıtılmasından hiç söz etmiyorlar. Aksine bu durumlarını dinsel olarak meşrulaştırma çabasına giriyorlar. Bu tipler en çok tüccar peygamber karakteriyle besleniyor-

lar. Piyasa İslamı'nın vaizleri de bu adaletsizliği eleştirenlere karşı zenginliğin kötü bir şey olmadığını, aksine zenginliğin sevap kazanmanın yolu olduğunu vaaz ediyorlar. Yazar Türkiye'de MÜSİAD'ın da zenginliğin Kur'an tarafından öğütlenen tamamen İslami bir ideal olduğu fikrini savunduğunu ifade ediyor.

Yazar'a göre 1980'lerde Amerika'da işletme eğitimi alıp Arap dünyasına dönen bir grup İslamcı yeni bir dönemin başlamasının öncülüğünü yaparlar. Amerikan tarzı bu yeni işletme modeli Arap dünyasında o kadar etkili olur ki bazıları 'Bundan sonra artık Kur'an-ı Kerim'e ihtiyacımız yok' türü cümleler bile kurma cüreti gösterir. Haenni'nin dikkat çektiği ilginç bir durum Müslüman Kardeşler'in önemli temsilcilerinden Hayrat el-Şatır'ın bu işletme kültürünün Arap dünyasında yaygınlaşmasında öncü rol oynamasıdır. Bu süreçte Amerikan işletme doktrini bir yandan biçimsel olarak İslamleştirilir, diğer yandan da örgüt, kurum, şirket merkezli olmaktan çıkıp birey ve kendini gerçekleştirme sorunsalına odaklanır. Amerikan Protestan düşüncesi içinde yaygın olan dinin başarı ve kendini gerçekleştirme yolunda en faydalı araç olduğu fikri de İslam'a uyarlanır. Sonuçta kaderci olmayan, girişimci bir dindarlığın yerleşmesi için gerekli olan Amerikan işletme felsefesi İslamcılar vasıtasıyla bütün Müslüman dünyada kısa sürede kendini kabul ettirir. Yazar'a göre Türkiye de bu gelişmelerin gerisinde kalmaz; rahatsız İslamcılar işletmenin erdemlerini keşfederler ve bundan yola çıkarak geleneksel İslami söyleme alternatif farklı bir söylem geliştirirler.

Haenni'ye göre bu süreçte Piyasa İslamı yeni bir dini-siyasal duruşun doğuşuna katkıda bulunur. Artık ön plana çıkarılan İslami bir devlet kurgusu değil, masrafları en düşük seviyeye çekilmiş karlı şirket ideali ve bunun politik karşılığı olan minimum devlet anlayışıdır. Artık yeni nesil girişimci, adapte olamama, otoriterlik, hantallık ve hoşgörüsüzlük ile özdeşleştirdiği geleneksel İslami kapitalizmle uyumsuzluğun ifadesi olarak görüp, bunun karşısında otoriterlik karşıtlığı, esneklik ve bireysel başarı ve gelişim ile özdeşleştirdiği Piyasa İslamı'nın savunuculuğunu yapar. Bu yeni anlayışta devlet küçültülmeli ve devletin sağladığı bir çok sosyal hizmet kar amacı güden veya gütmeyen cemaat veya özel şirketler vasıtasıyla sağlanmalıdır. Yazar'a göre, İslami paradigmayı seküler ve neoliberal bir söylem içerisinde eriterek geleneksel İslamcı-

lığı marjinalize etmeyi başarabilmiş AKP'nin Türkiye'de yaptığı, Müslüman Kardeşler'den ayrılarak partileşen Vasat partisinin de Mısır'da yapmayı arzuladığı tam da budur.

Yazar'a göre yeni nesil İslamcılar Mevdudi, Seyyid Kutup ve Sibai gibi kapitalizmle hesaplaşmayı savunan ideologların aksine, İslam kartını oynayarak Amerikan muhafazakarlığı akıntısına kapılmayı tercih etmişlerdir. Piyasa İslamı vaizlerinin vaaz ettikleri din anlayışı da Amerikan Evanjelistlerinin vaaz ettiği din anlayışıyla uyuşmaktadır. Türkiye'de Fransız usulü laiklikten Amerikan usulü laikliğe de geçildiğinde bütün Araplara ve İslam ülkelerine sunulabilecek bir model de bulunmuş olacaktır. Bize göre eskilerin sosyalizme abdest aldirmalarıyla yenilerin abdestli kapitalizmleri arasında bir fark yoktur. İslam'ı bir şeylere meze yapma anlayışının bir tarafa bırakılarak, sadece Müslüman toplum için değil, insanlık için boş sloganlar yerine gerçekçi katkılar sunmak tek takdir edilebilecek şeydir.

## ***Al-Māturidī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand***

Ulrich Rudolph, (*İngilizce çeviri: Rodrigo Adem*),

Leiden: Brill, 2015, x + 362 s.

Muammer İSKENDEROĞLU

Ebu Mansur Maturidi, önemi, şöhreti ve sonraki nesiller üzerindeki etkisi hem klasik hem de modern kaynaklarca takdir edilmesine rağmen, düşüncesinin tarihsel oluşumu, kelamcılar arasındaki yeri ve ekolünün sonraki dönemleriyle ilgili Batı'da yeterince çalışma yapıldığı söylenemez. Daha önce Almanca yayımlanan eserinin gözden geçirilmiş İngilizce versiyonu ile Ulrich Rudolph, önceki tasviri çalışmaların ötesine geçerek Maturidi düşüncesini çoğu son yarım asırda yayımlanmış Hanefi-Maturidi geleneğe ait metinlere dayanarak analiz etmeye çalışıyor.

Rudolph'un eserini önemli kılan husus metod seçimidir. Ona göre Maturidi kelamı değişik yöntemlerle ele alınabilir; bu yöntemlerin her biri, mesela Gimaret veya Allard'ın Eş'ari kelamına yönelik çalışmalarında başarılı sonuçlar vermiştir; fakat Maturidi'nin yaşadığı dönemin fazla bilinmemesi nedeniyle

bu yöntemler Maturidi söz konusu olduğunda aynı başarılı sonuçları vermeyecektir. Bu nedenle o başka bir yöntem seçtiğini söylemektedir. Ona göre ‘eğer amacımız Maturidi kelamını tatminkar bir şekilde tasvir etmekse, öncelikle onun entelektüel önermelerini belirlememiz gerekir ki bu da şu anlama gelir: Maturidi’nin yaşadığı zaman ve öncesinde kuzey doğu İran’ın dinsel ve kelami durumunun nasıl olduğunu tam olarak belirlememiz gerekir.’ (s. 18)

Bu amaç ve metod ışığında Rudolph çalışmasını üç temel kısma ayırarak oluşturuyor. Maturidi’nin klasik literatürdeki ilk imajı Ebu Hanife’nin sadık takipçisi olması nedeniyle, ilk kısımda Rudolph Hanefi kelam geleneğinin Maturidi’nin ilim dünyasında faaliyete başlamasına kadarki süre boyunca kuzey doğu İran’daki gelişimini inceliyor. Bu bağlamda Ebu Hanife’nin Osman el-Betti’ye yazdığı iki risaleden başlayıp Ebu Mukatil Semerkandi’nin el-Alim ve’l-müteallim’i ve Ebu Muti Belhi’nin el-Fıkhü’l-ebsat’ı üzerinden sekiz ve dokuzuncu asırda Hanefi kelam geleneğinin kuruluş ve kök salışını; Ebu Bekir Semerkandi üzerinden dokuzuncu asırda geleneğin durağanlaşmasını; Makhul Nesefi’nin er-Red ala ehli’l-bida’ ve’l-ehva’sı ve Hakim Semerkandi’nin es-Sevadu’l-azam’ı üzerinden onuncu asır başlarında Hanefi kelam geleneğinin durumunu özetle inceliyor. Rudolph’un bu kısa incelemesini değerli kılan husus, onun Hanefi kelam geleneğinin temsilcilerinin özgün metinlerini kronolojik sırayla inceleyerek bölgede gelenek içindeki doktriner gelişmeleri ortaya koymaya, böylece Maturidi düşüncesi üzerinde geliştirdiği temel yapıyı belirlemeye çalışmasıdır.

Bu kronolojik incelemeyi takiben ikinci kısımda Rudolph Maturidi’nin hayatı, eserleri, yaşadığı sosyal ve entelektüel ortamı senkronik olarak ele alıyor. İlk olarak o, Maturidi’nin hayatı, hocaları ve talebelerini kısıtlı biyografik kaynaklardan hareketle inceliyor. Ardından da Maturidi’nin yaşadığı ve kelami duruşunu geliştirdiği Semerkand’ın kelami ve felsefi çeşitliliğinin resmini sunmaya çalışıyor. Bu çeşitlilik içerisinde değişik Müslüman gruplara ilaveten diğer dinsel ve felsefi gruplar da vardır. Maturidi temel eseri Kitabu’t-Tevhid’de hem bu grupların hem de bazı bireysel düşünürlerin isimlerini açıkça zikreder. Hanefi kelam geleneği açısından bakıldığında, bu grupların bazıları kelami ve sosyal tehdit olarak addedilip mücadele edilmesi gereken gruplar olarak görülebilirse de, bazılarının tehdit olma ihtimalleri zayıf olup

bunlar kolayca ihmal edilebilir gruplardır. Bu gruplar kuzey doğu İran'da yeni tartışmalar gündeme getirmişler, bu tartışmalar da Maturidi'nin Hanefi ekolünün geleneksel kavramsallaştırmalarını yeniden formüle edip yeni bir yöne yönlendirmesine neden olmuş, bu da Maturidi'nin kendi yaklaşımının oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Rudolph, Maturidi'nin belli muhalifleri zikretme sıklığının her zaman onların önemini yansıtmadığını savunuyor. Bunu örneklendirme bağlamında o, Mutezile, Düalistler ve Dehriyye gibi gruplara odaklanıyor. Ona göre, Maturidi'nin en önemli muhalifleri Mutezilelerdir. Maturidi, bazan belli düşünürlerine özel atıfla Mutezilenin görüşlerini sık sık ve oldukça detaylı bir şekilde ele alıyor, bu görüşlerle ilgili kendi değerlendirmesini yapıyor, bazan detaylı bir şekilde onların yetersizliğini gösteriyor, bazan da o görüşleri benimseyip onlardan faydalanıyor. Rudolph'a göre belli düşünürlerin tasvir ve değerlendirilmesinde Semerkand ve Bağdat ulemasının yaklaşımları bazan büyük farklılıklar gösterebiliyor. Maturidi'nin İbn Ravendi ile ilgili değerlendirmesi bunun en çarpıcı örneğidir. Irak uleması için İbn Ravendi Mutezile'den ayrılan tam bir sapık hatta mürted iken, Maturidi için o görüşleri takdir edilip kabul edilebilecek bir İslam savunucusudur. Yine Rudolph'a göre Maturidi'nin düalist dinler ve 'Dehriyye' terimi altında topladığı değişik entelektüel akımlara sıklıkla atıf yapması, onların Maturidi'nin yaşadığı çevre açısından önemi ile orantılı değildir. Örnek olarak 'Dehriyye' Maturidi için de açıkça tanımlanmış bir mezhep olmaktan ziyade polemik amaçlı kullanılan bir terim olup, Aristo ve İsmaililer gibi isim ve gruplar bu terimle irtibatlandırılmaktadır. Rudolph'a göre Maturidi'nin bu grupların görüşlerini çürütmesi, onların gerçek tehdit olduklarını göstermekten ziyade, onlara karşı ürettiği kendi argümanlarının Mu'tezilenin argümanlarından daha üstün olduğunu göstermektir.

İkinci kısmın son bölümünde Rudolph, Maturidi'nin eserleri, özellikle de Tevilatü'l-Kur'an ve Kitabu't-Tevhid ile ilgili kısa değerlendirmede bulunuyor. Ona göre Tevilat'ın içeriği Maturidi'ye ait olmakla birlikte dil ve üslubun ona ait olduğunu söylemek zordur. Bu durum Alaaddin Semerkandi'ye atıfla destekleniyor. Rudolph Kitabu't-Tevhid'i İslam medeniyetinin günümüze ulaşan en eski kelam ansiklopedisi ve Maturidi'nin geç dönem ve öğretilerinin en sistematik özetini içeren eser olarak tasvir ediyor. Fakat ardından bazı göstergelere dayanarak bu eserin elimizde mevcut nüshasının eksik olma hatta

eserin orijinali olmama ihtimalinden söz ediyor. Dolayısıyla mevcut eserin özetlendiği Kitabu't-Tevhid'in asıl nüshası bulunmadan Maturidi'nin kelam düşüncesinin bazı meseleleri ile ilgili nihai değerlendirmenin yapılamayacağını ifade ediyor. Rudolph'un bu şüphesi araştırılmaya değer olmakla birlikte, eserinin üçüncü kısımda Kitabu't-Tevhid'in içeriği ile ilgili yaptığı daha detaylı değerlendirmeleri ile çelişir görünüyor.

Bu kronolojik ve senkronik arka planın ardından, üçüncü kısımda Rudolph artık Maturidi'nin kelam düşüncesini tatminkar bir şekilde tasvir etmeye hazırdır. Bu amaçla Rudolph önce Kitabu't-Tevhid'den hareketle Maturidi kelamının yapısını analiz ediyor ve bu yapının muhtemel öncülleri ve Maturidi'nin muhtemel kaynakları üzerine bazı spekülasyonlarda bulunuyor. Rudolph'a göre Kitabu't-Tevhid kapsam, entelektüel derinlik ve metodoloji açısından Maveraünnehir bölgesinde daha önce yazılmış bütün kelam metinlerini gölgede bırakmıştır. Bununla birlikte metin tam anlamıyla bütüncül bir yapı göstermemektedir, çünkü ilk kısımlarda bir çok tekrarlar göze çarpmakla birlikte ana tematik bölümler belli ölçüde bütüncül bir planı takip eder görünüyor. Bu plan Maturidi'nin, çağdaşları olan bazı Yahudi ve Hıristiyan düşünürler gibi, daha önceki bir Mutezili modeli örnek aldığını gösteriyor.

Bütün bu giriş mahiyetindeki tartışmalar ve değerlendirmeler nihayetinde okuyucuyu Maturidi'nin kelami sistemine götürmek amacıyla. Kitabu't-Tevhid'in ana yapısını, yani epistemoloji ile başlayıp, alemde hareketle Tanrı'ya ve nihayetinde de insana dair tartışmaları takiben, Rudolph, metodunun en karakteristik özelliklerini ve öğretilerinin en dikkat çekenlerini gösteren konulara özel atıfla Maturidi kelamının bir portresini sunmaya çalışıyor. Mesela, Maturidi'nin bilgi teorisini özetlemesinin ardından Rudolph, bu epistemolojinin iki önemli özelliğe haiz olduğuna vurgu yapıyor: İlk olarak Maturidi bilgi edinmede eski Mu'tezililerin savunduğu üçlü tasnif modelini benimsemektedir. İkinci olarak, Maturidi insanlara akli spekülasyonda oldukça geniş özgürlük alanı vermekle kendisini Eş'arilikten ayıştırmaktadır.

Bu tartışma ve değerlendirmeler okuyucuyu Maturidi'nin Sünni kelam içindeki konumunun yeniden incelenmesine götürüyor. Dolayısıyla, nihai gözlemlerinde Rudolph tekrar Maturidi'nin İslam kelamındaki yeri, onun Ebu Hanife ve Eş'ari ile olan ilişkisi ve Maturidi ekolünün sonraki gelişimi üzerine

kısa değerlendirmelerde bulunuyor. Rudolph'a göre, Maturidi doğu İran kelimasında dönüm doktasıdır, çünkü o Hanefi kelim geleneğine mensup olmakla birlikte, içeriden hareketle bu geleneği o derece değiştirmiştir ki artık yeni bir sistem ortaya çıkmıştır. Bu noktada Maturidi Ebu Hanife'nin sadece bir yorumcusu olarak nitelendirilemez. Rudolph'a göre, Maturidi'nin klasik kaynaklardaki Eş'ari'nin doğudaki dengi şeklindeki ikinci imajı ile ilgili sağlıklı değerlendirme yapmak zordur. Ona göre, her ne kadar iki kelamcı arasında belli paralellikler varsa da, aralarında farklılıklar da vardır ve bu farklılıklar önemli meselelerle ilgilidir. Mesela, Eş'ari kelam metodunu Sünni ehl-i hadisi desteklemek amacıyla kullanırken, Maturidi bu metodu ehl-i hadis ile akılcıların görüşleri arasında bir denge bulmak amacıyla kullanmaktadır. Rudolph'un son bir gözlemi de şudur: Hanefi kelam geleneği iki kez sarsıntı geçirmiştir; onuncu asrın başında Mu'tezilenin yükselişi neticesinde gerçekleşen ilk sarsıntının sonucunda Maturidi kendi kelam düşüncesini formüle ederek bu sarsıntıya cevap vermiştir, on birinci asırda Eş'arilerin meydan okuması sonucu oluşan ikinci sarsıntı sornunda da Maturidi kelamcıları Maturidiliği özgün bir ekol olarak ortaya koyarak cevap vermişlerdir.

Rudolph'un çalışması Hanefi kelam geleneğinin gelişimini ve bu gelenek içinde Maturidi'nin eşsiz konumunu başarılı bir şekilde sunuyor. Çalışmanın her bir bölümü okuyucunun zihninde yeni sorular doğuruyor. Görünen o ki, çalışmada kısaca ele alınan geleneğin değişik aşamalarını temsil eden her bir eser ayrı bir çalışmayı hak ediyor. Hiç şüphesiz Maturidi'nin yeni yayımlanan Tevilatü'l-Kur'an'ı hem müstakil hem de karşılaştırmalı bir çok çalışmayı hak ediyor. Yine, Rudolph'un medodu örnek alınarak, Maturidi ekolü içindeki sonraki dönem gelişmeler de metin karşılaştırmaları üzerinden ortaya konulması gerekiyor. Bu da demektir ki Maturidi geleneğine ilgi duyan araştırmacılar için yapılacak çok çalışmalar vardır.

## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslararası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna kaynakça konulmalıdır.



- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz**

- \* Her tanıtım, kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalıdır. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmelidir. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

#### ***İslam Ahlâk Teorileri***

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),  
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

## Makaleler

İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası  
*Through Ibn Haldun's Eyes The Orthography of Mushaf*  
 Mehmet Emin MAŞALI

Sünnî-Şîî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması  
 -"Şehristânî Örneği"-  
*A History of Quran Reading Between Sunni-Shia Theses:  
 Shehristani Sample*  
 Ömer DİNÇ

İmâmiyye Şîasî'nin Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı  
*Approach of Imamiyya to the issue of Corruption of the Qur'an*  
 Sabuhi ŞAHAVATOV

Batının Meydan Okumaları ve Müslümanların Yorum Bilimsel Cevapları:  
 Ortadoğu'da Sömürgecilik Sonrası Kur'an Yorumları  
*Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses:  
 Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East*  
 Necmettin GÖKKIR

شمول مفهوم السنة لتصرفات الصحابة y عند الحنفية  
*The Inclusion of Sunna's Concept for the companions' actions at Hanafi school*  
 صلاح محمد سالم أبو الحاج

Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri  
*Sufyan Al-Thawri: His Life And Works*  
 Ömer Faruk AKPINAR

Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi:  
 - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-  
*Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Arabî on the possibility of and the ways to  
 knowledge of God: Unveiling or Reflection and Reasoning?*  
 Muammer İSKENDEROĞLU

*Tanıtım ve Değerlendirmeler*



ISSN 1305-2632