

Sayı/Issue: 43



Yıl/Year: 2020

ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 43 • Yıl / Year 2020

Sahibi / Owner TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına
Prof. Dr. Raşit Küçük

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Managing Editor

Yayın Kurulu /
Editorial Board

Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın,
Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen,
Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen,
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar,
Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan,
Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu,
Doç. Dr. Halit Özkan, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Macit Karagözoğlu,
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl
Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray

Yayın Danışma Kurulu /
Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM)
Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern)
Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky)
Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Birmingham)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Editör / Editor
Kitâbiyat Editörü / Review Editor
Yayın Sekreteri / Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Adem Sari

Tashih / Proofreading

İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Orhan Ençakar,
Abdülkadir Muhammed Ali, Michael Kaplan

Tasarım / Graphic Design
Baskı / Printed by

Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can
TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
Sertifika No. 15402

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, ATLA Religion Database ve *Index Islamicus* tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020
ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 43 • Yıl/Year 2020

Makaleler / Articles

Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi

ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri

/ Al-Shâfiî's Theory of Intra-source Abrogation and its Interpretations
in Shâfiî School of Thought

1

NAİL OKUYUCU

Abbâsî İdarî Tarihi Açısından Önemli Bir Kaynak: Dîvânü'l-inşâ Reisi
Emînüddevle İbnü'l-Mûsalâyâ (ö. 497/1104) Tarafından Kaleme Alınan

Resmî ve Şahsî Mektuplar / An Important Source for Abbasid

Administrative History: Amîn al-Dawla Ibn al- Mûşalâyâ (d. 497/1104)
and His Official and Personal Letters

45

HALİL İBRAHİM HANÇABAY

تحقيق «الإبانة في الرد على المشنعين على أبي حنيفة» للقاضي أبي جعفر البلخي السمراري

/ A Study and Critical Edition of Qâḍī Abū Jaʿfar al-Balkhī's *al-Ibāna fī al-radd*
ʿalā al-mushannīʿin ʿalā Abī Ḥanīfa

73

MEHTERHAN FURKANI / مهترخان فرقاني

Değerlendirme Makalesi / Review Article

Bir Serüven Olarak İslam Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve *İslam'ın Serüveni* /
Islamic History as a Venture: Marshall G.S. Hodgson and *The Venture of Islam*

ZAHİT ATÇIL

183

Kitâbiyat / Book Reviews

- Yûsuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*
ASIM CÜNEYD KÖKSAL 195
- Nimrod Luz, *The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and Urban Landscape*
BEYZA TOPUZ DEMİR 198
- G.W. Bowersock, *The Crucible of Islam*
TUĞBA TÜRKOĞLU 204
- Deniz T. Kılınçoğlu, *İslam, İktisat, Ordu ve Reform: Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk İktisat Eseri ve Tarihsel Bağlamı (Risâle-i Tedbîr-i 'Umrân-ı Mülkî)*
MUHAMMED BEDRETTİN TOPRAK 208
- Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*
ABDUL BASİT ZAFAR 214
- Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*
ARİF ERBİL 220

Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri

Nail Okuyucu*

İslam hukuk tarihinde doktriner mezheplerin teşekkül sürecinin başladığı bir dönemde hayat süren Şâfiî (ö. 204/820), önde gelen fikhî çevrelerin başında bulunan Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'ten farklılaşan bir kaynak telakkisine sahiptir. Şâfiî, rivayetler etrafındaki uğraşların yoğunlaşmasına paralel olarak haber-i vâhidin delil değerinin arttığı bu dönemde, diğer çevrelerin bölgesel hukuk geçmişi ve genel hukuk ilkeleri çerçevesindeki bazı kabullerine karşı çıkmış ve bu kabullerden ötürü kimi zaman rivayetleri terketmelerini yanlış bulmuştur. Onun nesihle ilgili görüşleri ve yaklaşımları, bu rivayetlerin delil değerini ispat için harcadığı yoğun mesainin önemli bir başlığını teşkil eder. Şâfiî'nin geliştirdiği nesih anlayışının en bariz tarafı, Kur'an ve Sünnet arasında yürütülen çapraz nesih ilişkisine karşı çıkması ve hükümlerde nesih kabilinden yaşanan değişimleri kaynakların kendi içinde yürüten bir süreç olarak ele almasıdır. Şâfiî'nin Sünnet'in hücciyeti ile ilgili tartışmalar bağlamında önem arzeden yaklaşımı, belli bir müddet sonra mezhebini benimseyen fakihlerin sorgulamasıyla karşılaşmış ve giderek terkedilmiştir. Bu makalede, ilk olarak Şâfiî'nin nesih teorisi, kaynak telakkisini dayandırdığı esaslar bağlamında ele alınacak, ardından Şâfiî âlimlerin değerlendirmeleri ışığında mezhep içerisinde nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Makale, Şâfiî ve Şâfilik üzerinden bir müctehidin ve mezhebin usulî tavrının ve kimi usul meselelerine yaklaşımlarının bağlam içinde kazandıkları anlamı ve bağlamın değişmesiyle görüşlerin de değişebildiğini; mütetekillim'in usul yazımında fûrûdaki mensubiyetlerin bir noktadan sonra belirginliğini yitirdiğini ve usulî ayrışmaların mezhep mensubiyetiyle birebir örtüşmediğini göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, nesih, Kur'an, Sünnet, fıkıh usulü, mütetekillim.

* Dr.Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID 0000-0002-8210-5361
nail.okuyucu@marmara.edu.tr
Eleştirileri ve yön verici teklifleri ile makalenin olgunlaşmasına katkıda bulunan derginin adlarını bilmediğim kıymetli hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

I. Şâfiî Öncesinde Kaynaklar Arası Neshe Genel Bir Bakış¹

Hükümlerin teşrî sürecine dair sahâbilerden nakledilen açıklamalar, müslümanların ilk kuşaktan itibaren nesih olgusunun farkında olduklarını göstermektedir. Bu açıklamalar, naslardaki kimi düzenlemelerin Hz. Peygamber'den tevarüs edilen *sünnet* ve sonraki nesillerin çalışmalarıyla *fıkıh* haline gelmiş uygulamalarda karşılık bulmaması üzerine hissedilen ihtiyaç doğrultusunda varlık bulmuş olmalıdır. İlgili hükümlerin teşrînin herhangi bir aşamasında terkedilmiş olduğunu bilen sahâbiler, tarihî süreci dikkate alarak izahata girişmiş; Kur'an'ın ve Sünnet'in gerek kendi içlerinde gerekse birbirleri arasında söz konusu olan zâhirî teâruzları giderme ve tutarlı bir bütünlük sunma gayesiyle nesih minvalinde açıklamalara başvurmuşlardır.² İlk nesillerin kimi zaman birbiriyle de çelişen cümlelerini bütünlüklü bir değerlendirmeye tâbi tutan müteakip nesillerden müçtehitler, nesih sürecinin yaşandığı her bir örneği kendi içinde izah etmeye çalışmış ve bu çabaların nihayetinde birer içtihadı yansıtır olmaları, elde edilen sonuçların farklılaşmasına yol açmıştır. Zamanla müstakil mezheplere dönüşecek olan fıkıh çevrelerinin başında olan müçtehit imamların farklı nesih tespitleri, mezhepler arasındaki ihtilafların sebeplerinden biri olmuştur. Diğer taraftan, neshe dair farkındalık, uygulama ile kaynaklar arasında baş gösteren uyumsuzluğun giderilmesi için muhtelif izah biçimlerinin şekillenmesine

- 1 Makalenin başlığında yer alan "kaynak" kelimesiyle, fıkıhın delillerinden Kur'an ve Sünnet kastedilmektedir. Metodoloji veya ilke olarak görülebilecek diğer delillerden mahiyetleri itibarıyla farklılaşan bu iki delil, fikhî hükümlerin mevcut ve sabit dayanakları olmaları itibarıyla *kaynak* olarak anılmayı hak ederler. Sünnet kelimesi bu anlamda bir kaynak olarak kullanıldığında büyük harfle, Hz. Peygamber'in (sav.) belirli bir uygulamasına işaret edildiğinde ise küçük harfle yazılmıştır. "Kaynak-içi nesih" tabiriyle delillerin kendi içinde yürüyen nesih süreci, "kaynaklar arası nesih" ve "çapraz nesih" tabirleri ile Kur'an ve Sünnet arasında yürüyen nesih süreci kastedilmektedir. Şâfiî'nin nesih anlayışı, daha önceki bazı çalışmalarda ele alınmış olmakla birlikte, bu makale konuyu ele alış biçimi itibarıyla bu çalışmalardan farklılaşmaktadır. Şâfiî'nin fıkıh anlayışının şekillendiği tarihî bağlamın nesih anlayışının şekillenmesine etkisi, mezhebine mensup fakihlerin zaman içerisinde onun yaklaşımını yorumlayış biçimleri ve bir mezhep imamının en önemli görüşlerinden birinin aşama aşama terkediliş süreci, mezhep içinden ve mezhep dışından kaynaklanan faktörlerin fıkıh usulü yazım geleneklerinin şekillenmesine etkisi ve bu bağlamda nesih konusunun işlenişinde yaşanan değişiklikler, bu makalede cevabı aranan ve yazıya yön veren sorular/meseleler arasındadır.
- 2 Nüzul sürecine tanıklık eden sahabe, hükümlerin teşrî sürecine dair tanıklıklarını sonraki kuşaklara aktarırken bu izah biçimine sıklıkla başvurmuş ve nesihle ilgili cümleler genel dinî bilginin ve rivayet malzemesinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Önde gelen kimi sahâbilerle erken dönem âlimlerinden nakledilen cümleler, neshe dair farkındalığı açıkça ortaya koymaktadır (Hz. Ali ve İbn Abbas başta olmak üzere önde gelen sahâbilerden nakledilen bazı nesih açıklamaları için bk. Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 4-17).

yol açmış, sahâbilerin verdiği bilgilerle elde mevcut mushaf ve rivayet malzemesi bir arada değerlendirilerek neshin aşamaları ve türleri belirgin hale getirilmiştir.³ III. (IX.) asrın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan eserlerde bütünlüklü bir nesih anlatısının ortaya konabilmesi, birkaç neslin ortak çalışmasıyla ilgili izahların tekâmül etmesi sayesinde mümkün olmuştur.⁴

Neshin anlam dairesinin geniş olduğu ilk iki nesilde, teşrî sürecindeki her türlü değişiklik ve naslar arasında görülen zâhîrî bütün farklılıklar bu kelime ile ifade edilmekteydi. Mesela mutlakin takyidi, âmmin tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı ve istisna gibi durumlar da nesih diye anılmaktaydı. Tahsis ve takyit gibi düzenlemelerde nihaî düzenleme amele esas alınacağı ve önceki hitap teklifin dayanağı olmaktan çıkacağı için bunlar da nesih kapsamında görülmekteydi. Şâtıbî, mütekaddimîn âlimlerinin "lafızların zâhirlerinden hükümlerin çıkarılması sırasında Şâriin maksadı olmayan mânaları vehmettiren unsurların açıklanması" olarak değerlendirilebilecek her şeyi nesih diye ifade ettiklerini söyler.⁵ Benzer bir tespitte bulunan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), sahabe ve tâbiînin neshi sözlük anlamıyla yani "bir şeyin izale edilmesi" mânasına gelecek şekilde kullandıklarını belirtir.⁶ İlk dönemdeki tespit içerikli nesih açıklamalarına, tâbiîn devrinden

3 Nesih türleri ve aşamalarının gelişim sürecini mushaf-ahkâm ilişkisi üzerinden izah etmeyi hedefleyen bir yaklaşım için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 38, 43 vd.

4 Bu dönemde nâsîh-mensuha dair kaleme alınan eserlerden Ebû Ubeyd'in *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'u ile Ebû Ca'fer en-Nehhâs'in (ö. 338/950) *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi Kitâbillâhi azze ve celle ve'htilâfü'l-ulemâ' fi zâlik*'i, nesih bilgisinin oluşumuna ciddi katkı sunmuştur. Yine Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*'ı ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'inin ilgili bölümleri, nesih bilgilerini derinleştiren ve kısmen farklılaşan yaklaşımları barındıran eserlerdir. V. (XI.) asırdan itibaren kaleme alınan nâsîh-mensuh eserlerinde yer verilen bilgi ve değerlendirmeler önemli ölçüde bu kitaplara dayanır (literatür hakkında bk. Zeyd, *en-Nesh*, I, 290-395; Birışık, "Nesih", s. 584-86).

5 Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 364. Şâtıbî'nin verdiği örnekler, hem bu genel kullanımı ortaya koymakta hem de neshin henüz ahkâm alanıyla sınırlandırılmadığı bir süreçte muhtelif konu ve alanlara dair naslar arasında nesih ilişkilerinin nasıl kurulduğunu göstermektedir. Mesela İbn Abbas'tan naklettiği nesih açıklamaları ihbârî âyetlerle ilgili olabilmekte, âyetlerdeki istisnalar nesih olarak adlandırılmakta, araları bir şekilde tevîl edilebilecek farklı âyetler de nâsîh-mensuh sayılmaktadır. Benzer rivayetler İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ gibi sahâbilerin yanı sıra Atâ b. Ebû Rebâh, Vehb b. Münebbih, İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde gibi tâbiîn âlimlerinden de nakledilmektedir. Bu isimlerin tefsir ilminde açıklamalarına müracaat edilen erken dönem otoriteleri olması kayda değer bir husustur (bk. Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 344-64).

6 Şah Veliyyullah, ilk başta bir âyette zikredilen bir vasfın başka bir âyetle değiştirilmesine nesih dediğini ve tahsis, istisna gibi durumların da bu kelime ile ifade edildiğini belirterek kendisinin böylesine geniş bir anlam dairesine sahip olmasını bu hususa bağlar (*el-Fevzü'l-kebir*, s. 83-84). İmam Eş'arî'nin neshin anlamları olarak sıraladığı

itibaren tanım olarak görebileceğimiz cümleler de eşlik etmeye başlamıştır.⁷ Nesihle ilgili çağdaş kimi araştırmalarda, mütekaddimîn devrindeki bu anlam genişliğinin Şâfiî ile daralmaya başladığı ve onun neshi tahsis, takyit gibi diğer açıklama türlerinden ayıran kişi olduğu dile getirilir.⁸ Bu tespit bütünüyle doğru kabul edilecek olursa Ebû Hanîfe önderliğindeki Kûfe fıkıh çevresinin nesih teorisine sundukları katkılar göz ardı edilmiş olur.

Nesihle ilgili ilk eserlerden birinin müellifi kabul edilen Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) genç bir çağdaşı konumundaki Ebû Hanîfe (ö. 150/767), konuya dair açıklamalarıyla teorinin gelişimine katkı sağlayan ilk âlim olarak görülmeyi hak eder. Ebû Hanîfe, geçmişten intikal eden kabulleri, “Muhakkak ki Allah'ın kitabında nâsîh ve mensuh vardır. Hz. Peygamber'in hadislerinde de nâsîh ve mensuh vardır” diyerek kurallaştırmış, “Şüphesiz biz biliyoruz ki, Hz. Peygamber bir âyeti iki farklı şekilde tefsir etmemiştir. Kur'an'ın nâsîh olan âyetini herkes için nâsîh, mensuh olan âyetini de herkes için mensuh olarak tefsir etmiştir” diyerek Resûlullah'ın sözlerini öne çıkarmak suretiyle kaynaklar arası nesih ilişkisini tesis etmiş; böylelikle nâsîh ve mensuh âyetlerin Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş olduğu ilkesini vazetmiştir.⁹ Ebû Hanîfe'nin nesih teorisine sağladığı en önemli katkı, neshin sahasını tayin etmeye yönelik açıklamalarıdır. Erken dönemdeki geniş kullanımı daraltma ihtiyacı hisseden Ebû Hanîfe, neshi naslar arasında vâki farklılıkların bütünü için kullanılan bir üst kavram olmaktan çıkarak daha sonraları yerleşecek olan ıstilahî anlamına yaklaştırmıştır.¹⁰ Ebû

hususlar, kavramın erken dönemde hangi anlamlarda kullanıldığını göstermesi bakımından önem arzeder (bk. *Makâlât*, II, 276-77).

7 Mesela Dahhâk (ö. 105/723) neshi “unutturma” diye açıklarken, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) “Kur'an'dan terkedilenler”, Süddî ise (ö. 127/745) “hükmü kaldırılan” diye niteler (bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 215).

8 Zeyd, Şâfiî'nin neshi “farzın terki” olarak tanımlamak suretiyle onu takyit, tahsis ve istisna kavramlarından ayıran ilk kişi olduğunu söyler (bk. *en-Nesh*, I, 91 vd.).

9 Ebû Hanîfe'nin nesihle ilgili kabul ettiği sahabe kaynaklı rivayetler, esasında Hz. Peygamber'in açıklamalarına dayanan bilgiler olarak görülmüş olmalıdır. Hanefî usulünde kabul gören Kur'an'ın Sünnet tarafından neshedebileceği, Ebû Hanîfe'den itibaren benimsenen bir görüştür (bu konuda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin sıhhatine dair bir değerlendirme için bk. Tok, “Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı”, s. 24-27).

10 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “Kur'an'daki ilahî sıfatlara ve haberlere gelince, bunların hiçbirinde mensuh yoktur. Nâsîh ve mensuh ancak emir ve nehiyde cereyan eder”, “Nesih dinde değil, şeriatla olur” cümleleri, neshin sahasını tayin etmeye dönük önemli ifadelerdir. İctihatta bulunurken nâsîh ile mensuhu birbirinden ayırt etmekte oldukça titiz davrandığı nakledilen Ebû Hanîfe, özellikle hadislerin buna riayet edilmeden aktarılması halinde ne gibi hatalara düşüleceğine dikkat çeken cümleler serdetmiştir (uyarı niteliğindeki bir cümlesi için bk. bk. *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 15-16; Mekki, *Menâkıb*, s. 87).

Hanîfe, kaynaklar arası nesih ilişkisi hususunda sahabe ve tâbiîn devrindeki genel kabulün dışına çıkmamış, hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmiştir.¹¹ Aynı dönemde yaşayan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) nesihle ilgili açıklamaları, Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen sınırlandırıcı yaklaşımına karşın genel kanaatin hâlâ eski tasavvurlara daha yakın olduğunu göstermektedir.¹² Ebû Hanîfe'nin neshin kavramsal içeriğini belirlemek için başlattığı bu girişim henüz bütün ilmî muhitlerde karşılık bulmadığı için eski kullanıma devam edilmiştir. Mukâtil'in tefsiri, Kur'an-Sünnet arasındaki nesih ilişkisine dair yaygın kabulü eserine yansıtması bakımından da önemli bir kaynaktır.

II. Şâfiî'nin Kaynak Telakkisi ve Bu Telakki İçinde Neshin Yeri

Şâfiî'nin kaynak telakkisi, Hanefiler'in bilinen sünnet (*sünnet-i ma'rûfe*) ve yaygınlık kazanmış uygulamalara (*amel-i mütevâres*) dayanan ve kıyas düşüncesiyle sistemleştirilen fıkıh anlayışlarıyla Mâlikîler'in amel-i ehl-i Medîne'yi esas alan telakkilerine yönelttiği tenkitler etrafında şekillenmiştir. Onun *er-Risâle*'de ısrarla savunduğu, içtihadın kıyasla ve hadisin sünnetle özdeş oluşu, bu telakkinin dayandığı iki umdedir.¹³ Şâfiî'den önce şekillenen fıkıh çevrelerinde, hadis rivayetleri ile sünnetler arasında fark gözetilmekte ve münferit rivayetlerle müslüman kamuya mal olmuş uygulamalar arasında hiyerarşik bir ayırma gidilmekte idi. Bu uygulamaların Sünnet'e dayandığına ve onu temsil ettiğine inanılıyor ve onlarla çelişen rivayetler kimi zaman doğrudan reddedilirken kimi zaman ilave birtakım kıstaslara tâbi tutularak Sünnet'e dahil ediliyordu. İşte Şâfiî, hâkim kaynak telakkilerini dönüştürme

11 Kur'an'da yer alan hükümlerle birebir örtüşmeyen hadislerle karşılaştığında Ebû Hanîfe'nin behemehal nesih açıklamasına başvurmadığı, arz yöntemini devreye soktuğu veya Kur'an'ın ilgili hadisi neshettiğini söylediği de görülmektedir (bk. Tok, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı", s. 26-27).

12 Neshi tanımlayan ve unsurlarına dair birtakım açıklamalar getiren Mukâtil, ilk nesillerdeki gibi tahsisi, takyidi ve beyanı da nesih olarak adlandırmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, nesihle ilgili kimi açıklamaları, Mukâtil'in genel bir nesih anlayışına ulaştığına dair kuvvetli karineler sunar (bu açıklamalar ve değerlendirmesi için bk. Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", s. 45-66).

13 *er-Risâle*, s. 453 (p. 1238-39), 477 (p. 1323-24). Şâfiî, bu cümlelerle her iki çevreye yönelttiği tenkitleri iki esaslı başlıkta toplamış ve bunlar üzerinden yeni bir kaynak telakkisine ulaşmayı hedeflemişti. İlk cümle, hususan Hanefiler'in istihsan anlayışını hedef alan ve içtihad faaliyetini kıyasla sınırlandıran bir özdeşlik kurma gayretine işaret ederken ikinci cümle her iki çevrenin Sünnet anlayışını da tenkit eden ancak daha ziyade Medine merkezli Mâlikî fıkıh anlayışını hedef alarak rivayetlerin konumunu pekiştiren bir vurguya sahiptir. Şâfiî'nin yeni fıkıh anlayışının en belirgin yönlerinden birine işaret eden bu hadis vurgusu, aynı zamanda fıkıh tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder.

gayesiyle hadisleri sünnetle özdeş kılarak rivayetlere o vakitlerde sahip olduğu hüccet değerinden daha fazlasını tanıma yönünde bir hamlede bulundu. Tabii ki o, yerleşik hale gelen ve genel kabul gören bütün uygulamalarla mücadele etme yoluna girmedi; bunun yerine söz konusu uygulamaların Hz. Peygamber'in örnekligindeki köklerini belirgin kılmaya çalıştı. Bunun için rivayetlere itimat edilmesi gerektiğini düşünerek bunları âhâd dahi olsalar Sünnet'i yansıtan sahih bilgi kaynakları olarak daha yukarı bir mevkiye taşımak istedi. Şâfiî'nin bu çabası, ehl-i hadis çevrelerinin hassasiyetlerine de uygun düşecek şekilde Sünnet'in konumunu pekiştirmek ve Sünnet bilgisini yansıttığına inandığı rivayetleri tahkim etmeyi hedefler. Bunun için Kur'an-Sünnet ilişkilerini yeniden kurgulamak gerekiyordu. İşte bu kurgunun en önemli başlıklarından birini nesih teşkil etmiştir.

Şâfiî, kaynak telakkisi ışığında bütüncül ve tutarlı bir nesih teorisi geliştiren Sünnet'in hücciyeti ve sübutu etrafında II. (VIII.) asır boyunca yaşanan tartışmalar çerçevesinde şu üç görüşe cevap vermek durumunda kaldı: a) Kur'an bağlayıcı tek kaynaktır; onda her şey açıklandığı için başka kaynaklara ihtiyaç yoktur, dolayısıyla Sünnet'i aktaran haberlere itimat edilemez. b) Kur'an hâkim tek kaynaktır; herhangi bir âyetle teâruz eden hadis rivayetlerinin kaynaklık değeri yoktur, dolayısıyla haberlerin kabul edilebilmesi için Kur'an'daki hükümlerle uyumlu olmaları gerekir. c) Kur'anın zâhir ve umum nitelikli ifadeleri karşısında haber-i vâhitlerin herhangi bir değeri bulunmamaktadır; bu türden âyetlerle teâruz eden rivayetlere itibar edilmez. Şâfiî, ilk iki yaklaşımı ehl-i kelâm diye andığı çevrelere nispet eder. Üçüncü yaklaşımsa Hanefîler'e aittir.¹⁴ Hanefîler, Kur'an-Sünnet ilişkisini dil ve nasların yorumu için geliştirdikleri kavramlar çerçevesinde tesis ettikleri için neshi de bu bağlamda ele alırken Şâfiî'nin nesih teorisine yön veren ana fikir, Kur'an-Sünnet birlikteliği olmuştur. Şâfiî'nin dilinde bu birliktelik, neredeyse bütünüyle özdeşliği savunacak kadar ileri taşınmıştır. Şâfiî, Sünnet'i Kur'an ile eşdeğer bir hücciyet seviyesine taşıyarak kelâmî çevrelerce dillendirilen ve onun nazarında Sünnet'in konumunu sarsan görüşlere cevap verirken aynı zamanda *fıkıh* haline gelen hükümler dizgisinin zeminini de tahkim etmiş oluyordu.¹⁵ Onun biraz sonra tafsilatıyla aktarılabilecek olan nesih anlayışında bir yandan Kur'an ile Sünnet'i özdeş kılar gibi görünürken diğer yandan bu iki kaynağı müstakil deliller olarak görmek isteyişi, mezkûr endişelerin yön verdiği bir arayışın neticesi olmalıdır.

14 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* adını verdiği risalesini bu çevrelerin görüşlerini tartışmak ve geçersiz kılmak için kaleme almıştır (bu risaleden hareketle kaleme alınmış bir makale için bk. Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu", s. 111-33).

15 Benzer bir değerlendirme için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 36-37.

Şâfiî, delillerin hükümleri bildirme keyfiyetlerini açıklamak ve kaynaklar arası ilişkileri tesis etmek üzere “beyan” kavramının merkezinde olduğu bir teori geliştirmiş ve *er-Risâle*'nin başında yaptığı beşli tasnifte teorisinin ana hatlarını aktarmıştır.¹⁶ *er-Risâle*'nin muhtevasının bu taksim doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Metnin bütününe yansıyan ifadeler, yine bu taksimde sunulan düşünceyle anlam kazanır. Şâfiî beyan taksiminde ilk dört maddeyi, Kur'an ile Sünnet'in hükümleri beyan ediş keyfiyetlerine ayırmış olup burada kaynakların hükümleri hem müstakillen hem de bir arada vazetme yollarını göstermekte, kaynakların birbirini nasıl tamamladığını ele almaktadır. *er-Risâle*'nin ilerleyen bölümlerinde beyan türleriyle ilgili muhtelif durumları ele alan başlıklar, nasların tutarlı ve bütünlük arzedecek biçimde nasıl anlaşılacağı sorusuna odaklanmış ve aslında bir yönüyle zâhirdeki teâruzların giderilebileceği yolları göstermeyi hedeflemiştir. Bu başlıklarda karşımıza çıkan âm-hâs ve mücmel-mübeyyen kavram çiftleri, beyanın öğeleri olarak sunulur.

Şâfiî, ilk olarak âm-hâs ayrımını ele alarak naslardan umum-husus nitelikli ifade ve hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamış, daha sonra mücmel-mübeyyen arasındaki farklara değinmiş ve nihayet bu yorum tekniklerinin işletilemeyeceği yerde nesih izahına başvurmuştur. Şâfiî, nâsih-mensuhu müstakil bir beyan ögesi olarak ileri sürmemiş, neshi beyan sürecinin gerçekleşmesi akabinde ortaya çıkan nihaî durumu açıklama aşamasında devreye sokmuştur. Âm-hâs ve mücmel-mübeyyen çiftleriyle nâsih-mensuh çiftinin teorideki yerini farklılaştıran husus, bu çiftler arasındaki farkın yorum faaliyetiyle giderilmesinin mümkün olup olmamasıdır. Naslar arasındaki zâhirî teâruzları herhangi birinin hükmünü iptal etmeden gidermeyi mümkün kılan yorum teknikleri beyan kapsamında görülürken bu yorum tekniklerinin tüketilmesi durumunda son çare olarak nesih açıklamasına başvurulmaktadır. Nesih, tarihsel bir sıralamaya tâbi tutulan naslar arasında

16 Şâfiî, beyan kelimesini tercih ederken Kur'an'ın her şeyi açıkladığını bildiren ve Hz. Peygamber'e beyan vazifesini yükleyen âyetlerden (en-Nahl 16, 44, 89) etkilenmiş olmalıdır. Şâfiî beyanı, “Asılları itibariyle bir, fer'leri itibariyle farklılıklar taşıyan anlamları topluca ifade eden kavram (*isim*)” olarak nitelendirir (*er-Risâle*, s. 21 [p. 53]). Bu teoride, ilahî iradeyi mükelleflere taşıyan kaynaklar beyanın muhtelif türleri olarak görülmüş ve aralarındaki ilişki biçimlerine göre şekillenen bir taksim geliştirilmiştir. Bir anlamda edille-i şer'îye sıralaması olarak görülebilecek beyan taksimi şu beş başlıktan oluşur: 1. Kur'an nassı ile yapılan beyan. 2. Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı ve Sünnet tarafından bu mücmel kısma açıklık getirilen durumlardaki beyan. 3. Kur'an'ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber'in Sünneti ile açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan. 4. Kur'an nassı ile belirlenmeyip Hz. Peygamber'in Sünneti ile teşri kılınan hükümlere ait beyan. 5. Allah'ın içtihat yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyan (bk. p. 55-105).

kurulan ve birinin diğerini kısmen veya bütünüyle geçersiz kıldığı ilişkiyi ifade ederken, diğer teknikler aralarında gerçekte teâruz bulunmayan ancak zâhirde farklılaşan nasların nasıl yorumlanabileceğini göstermek amacıyla geliştirilmiştir.¹⁷ Böylelikle, bir konuyla ilgili naslardan evveleminde hiçbirini devre dışı bırakmadan geliştirilecek yorumlara beyan dahilinde teorik bir çerçeve kazandırılmıştır. Nesih bu yönüyle beyan öğelerinden farklılaştığı için Kur'an bilgisinin kapsamında nelerin bulunduğu sıralanırken nesih yine farklı bir madde olarak zikredilir.¹⁸

Şâfiî, nesih ile muhtelif beyan türlerinin birbirine karıştırılmaması gereğine işaret ederek ilk bakışta çelişir gibi gözükken naslar arasında nesih üzerinden bir karşıtlık kurmanın yanlış olacağını belirtir.¹⁹ Arapça'nın taşıdığı dil özellikleri sebebiyle hükümlerin ifade edilişi sırasında bazı farklılıklar yaşanabileceğine dikkat çekerek bunların nesihle karıştırılmaması yönünde bir uyarıda bulunur. Mesela zâhiren âm olan bir âyet gerçekte hâs nitelikli olabilir. Kimi zaman bizzat Kur'an'ın kimi zaman da sünnetin delalet ettiği bu gibi farklılıklar hemen nesih sayılmamalıdır. Şâfiî, beyan ile neshin birbirine karıştırılmaması adına kullandığı kelimeleri de özenle seçmiş, Sünnet'in Kur'an'ı tahsisi olarak görülebilecek yerlerde dahi ısrarla beyan, tefsir ve delalet gibi kelimeleri kullanmıştır.²⁰ Bu kullanım ve hassasiyetler, Şâfiî'nin kaynak ve yorum teorisinde neshi gerçekleşme aşamaları itibariyle beyanın bir öğesi saymadığına, bilakis süreç sonunda başvurulacak bir açıklama modeli olarak gördüğüne işaret etmektedir. Lowry'nin de belirttiği üzere, beyan teorisinin uzantısı mahiyetinde olan nesih tasavvurunun bu teori ile çelişmemesi gerekiyordu. Bunun için Şâfiî, Kur'an ile Sünnet arasında kurduğu ilişki gereği, bu iki kaynağın mahiyetlerinin farklı olduğunu ve birbirlerini neshetmediklerini ileri sürecektir. Zira kaynaklar arası nesih kabul edildiği

17 Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, s. 87. Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri" başlıklı makalesinde, Şâfiî'nin neshi bir beyan türü olarak gördüğünü söyler. Bu cümle, Şâfiî'nin beyan tasavvuruyla ve beyanın öğeleri olarak sıraladığı kavram çiftleriyle uyumlu görünmemektedir (bk. s. 55-56; nesih ile tahsis arasındaki farklar için bk. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 119-24).

18 Şâfiî, nâsih-mensuh bilgisi ile Hz. Peygamber'in beyan nitelikli açıklamalarını, nesih ile Hz. Peygamber'in beyan ettiği Kur'an hükümlerinin farklı bilgi alanlarına karşılık geldiği kabulünden hareketle ayrı maddeler olarak sunmuştur (bk. *er-Risâle*, s. 40-41 [p. 127-30]).

19 Şâfiî, Kur'an'ın ve Sünnet'in hüküm koyma tarzlarından bahsettiği bir yerde şöyle bir sıralama yapar: 1. Allah'ın nas olarak indirdiği farızalar (p. 421). 2. Beraberinde Sünnet'in de olduğu mansûs farızalar (p. 448). 3. Sünnet'in, kendisiyle hâssın kastedildiğine delalet ettiği mansûs farızalar (p. 466). 4. Mücmel farızalar (*cümeli'l-ferâiz*, p. 486).

20 Bk. *er-Risâle*, s. 91 (p. 298), 106 (p. 315), 110 (p. 330), 221-22 (p. 608-609).

takdirde beyan teorisinin bir anlamı kalmayacaktı. Şâfiî teoriyi geliştirirken kaynakların birbirini tamamladığı fikrinden hareket ettiği için âyet ve hadislerin birbirini neshettikleri kabul edildiği takdirde beyan teorisi geçerliliğini yitirmiş olacaktı.²¹

III. Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi

Kur'an-Sünnet münasebetini, kaynakları mahiyet ve hücciyet değerleri bakımından birbirine yaklaştırarak tesis eden ve Sünnet'e tanıdığı mevki ile özellikle ehl-i hadis çevrelerinde etkili olan Şâfiî, nesih söz konusu olduğunda bu yaklaşımdan beklenecek en olası sonucu terkederek kaynakları birbirinden ayrı değerlendirmek gerektiğini savunur. Neshi Kur'an'ın ve Sünnet'in kendi içlerinde yürüyen bir süreç olarak tasarlayan Şâfiî, ne Kur'an'ın Sünnet'i ne de Sünnet'in Kur'an'ı neshetmiş olabileceğini kabul eder. Kur'an-Sünnet ilişkisini kurgulayışı ve bir bütün olarak Sünnet'in vahye müstenit olduğu fikrini ısrarla savunan Şâfiî, aslında her ikisinin de aynı kaynaktan geldiğini kabul etmesine rağmen rivayetlerin geçerliliğine gölge düşüreceğinden korkmasına yol açan birtakım endişelerden ötürü Sünnet'in Kur'an'ı neshine karşı çıktı.²² O, kaynak-İçi nesih teorisini, kaynakların mahiyet bakımından

21 Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, s. 90-91. Lowry, Şâfiî'nin neshi pratikte âm-hâs ayırımı gibi işlettiğine de dikkat çeker (*Early Islamic Legal Theory*, s. 103). Şâfiî'nin ilgili cümleleri, neshin unsurları ve işlevlerine dair kanaatlerini açığa çıkarmakla birlikte, onun bir nesih tanımı yaptığını söylemek zordur. O, ilgili cümlelerinde neshedilen hüküm ile sabit kılınan hükmü birbirinin mukabili olarak kullanmakta, neshi "farziyetin terki", mensuhu "farziyeti kalkmış" ve de nâsihi -Kur'an üzerinden-"Allah'ın önceden indirdiği bir emre muhalif olarak daha sonradan indirdiği emir" diye tanımlamaktadır. Menderes Gürkan, *er-Risâle ve İhtilâfî'l-hadis*'teki bu ifadelerden hareketle Şâfiî'nin nesih düşüncesinin temel unsurlarını tespit etmiştir ("İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı", s. 844). Şâfiî'den sonra neshin mahiyetine de ışık tutacak şekilde tanımlanmasına dönük ihtiyaç, iki farklı nesih tasavvurunu beraberinde getirmiştir. Hanefiler'in ağırlıklı olduğu bir usulcüler grubu neshi "hükmün müddetinin beyanı" olarak tanımlarken Şâfiîler'in çoğunlukla benimsediği diğer bir tanıma göre nesih, "önceki hükmün kaldırılması"dır. Debûsî ve onu takip eden bazı önemli usulcüler, nesih Allah açısından bir beyan olsa da kul açısından bakıldığında bir tebdil ve ref' işlemidir. Davut İltâz, Pezdevî'den itibaren Hanefiler'de bu görüşün ağırlık kazandığını belirtir (bk. *Klasik Nesih Teorisi*, s. 31).

22 Burton, İslam hukuk düşüncesinde nesih düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine yazdığı kitapta, nesih teorileri tekâmül ederken müslümanların Kur'an, Sünnet ve mevcut ahkâm arasında söz konusu olan zâhiri uyumsuzlukları çözmekle meşgul olduklarını ve nihayetinde Sünnet'in de vahiy kapsamında görülmesiyle problemin çözüldüğünü belirtir. Burton, Kur'an-Sünnet arasında çapraz neshin kabul edilmesini, ehl-i hadisin Sünnet'in hücciyeti hususunda elde ettiği zaferin kaçınılmaz neticesi olarak görür (*The Sources of Islamic Law*, s. 4-8, 25). Bu değerlendirmeye o dönemde cılız da olsa varlık bulan ve sadece Kur'an'da yer alan hükümleri dikkate alan yaklaşımı göz önünde bulundurarak hak vermek mümkün olsa da Hanefiler'in başını çektiği ehl-i

tefriki, neshin ortaya çıkış süreci, bu süreçte Kur'an-Sünnet arasındaki münasebet ve nesih bilgisinin bize ulaşma şekli ve yolları gibi hususlarla ilgili esaslar üzerine bina etmiştir.

Şâfiî, nesih söz konusu olduğunda Kur'an ile Sünnet'i bağımsız kaynaklar olarak kabul eden bu yaklaşımıyla, hâkim fıkıh çevrelerinin sahabeden gelen nakiller üzerine tesis etmiş buldukları kabullerden farklılaşarak nesih meselesini farklı bir düzleme taşımak istemiştir.²³ Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini bütünüyle reddeden bu görüş, bilindiği kadarıyla ilk defa Şâfiî tarafından ileri sürülmüştür.²⁴ Şâfiî bu yaklaşımını, Kur'an-Sünnet ilişkilerini yerleştirdiği zemine dayandırır ve ilişkilerin üç hat üzerinde yürüdüğünü söyler. Bu hatlar; 1. Kur'an'da nas olarak nâzil olan hükümleri Sünnet'in tıpkı bu nastaki gibi açıklaması (*tebyin*). 2. Kur'an'da mücmel olarak nâzil olan hükümlerde Allah'ın muradının ne olduğunu Sünnet'in açıklaması (*tebyin*). 3. Kur'an'da bir nassın yer almadığı durumlarda Sünnet'in müstakillen hüküm koymasındır.²⁵ Bu üç hattı detaylandıran Şâfiî, Kur'an ile Sünnet'in bir arada olduğu durumları beş başlıkta ele alır:

1. Kitapta yer alan nâsihler ve mensuhlar hakkında Sünnet'ten hareketle yürütülen istidlal,
2. Beraberinde Sünnet'in de bulunduğu mansûs farîzalar,
3. Hz. Peygamber'in beyan ettiği mücmel farîzalar,
4. Allah'ın âm mânâyı murat ettiği âm âyetleri ve hâs mânâyı murat ettiği âm âyetleri (sünnetin açıklaması),
5. Kitap nassının olmadığı yerlerde vücut bulmuş sünnetler.²⁶

Buna göre, Şâfiî Sünnet'in Kur'an hakkındaki beyanını üçe ayırmış olmaktadır: a) Nâsih-mensuhun beyanı, b) Mansûs-mücmelin beyanı, c) Âm-hâsın beyanı.

re'y kesimleri karşısında isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Hanefiler de Sünnet'in hücciyetini en az diğer çevreler kadar kabul ediyor ve makalenin girişinde işaret edilen birtakım kıstaslar dahilinde rivayetleri delil olarak kabul ediyorlardı.

²³ Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini izah etmeyi hedefleyen beş farklı yaklaşım için bk. Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 53.

²⁴ Sünnet'in Kitap ile neshine karşı çıkan ilk kişinin Şâfiî olduğu hakkında bk. Cessâs, *el-Füsûl*, II, 18-19. Ebû Hanîfe'nin Sünnet'in Kur'an'a arzı bağlamındaki tavrı, Sünnet'in Kur'anı neshini kabul edip etmediği açısından tartışılabilir ise de onun Kur'an'ın Sünnet'i neshettiğini kabul ettiği kesindir. Yine İmam Mâlik'in Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığına dair nakiller bulunmakla birlikte (Gazzâli, *el-Menhûl*, s. 387), mezhepte benimsenen ve imama nispet edilen hâkim görüş aksi yöndedir (bk. Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 245-46).

²⁵ *er-Risâle*, s. 91-105 (p. 299-309).

²⁶ Bk. *er-Risâle*, s. 105 vd. (p. 311 vd.).

Kur'an'da zikredilmiş bir hükmü yine Kur'an neshedebilir. Sünnet böyle bir şey yapamaz, onun yetkisi şu iki hususla sınırlıdır: a) Kur'an'da açık (*nas*) bir hüküm geldiğinde ona tâbi olarak benzerini ortaya koymak. b) Kur'an'da mücmel bir hüküm geldiğinde mânasını tefsir etmek.²⁷ Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumu takrir/teyit ve beyan etmekten ibarettir. Bir sonraki aşamaya geçerek ondaki hükümleri herhangi bir şekilde değiştirme yetkisi yoktur. Dolayısıyla Şâfiî'nin tasavvurunda nesih ilişkisinin kendisi beyanın dışında bir işlem olarak görüldüğü için bu tasnife dahil edilmemiştir. Şâfiî'nin bu husustaki en önemli dayanakları, Hz. Peygamber'in kendisine indirilene tâbi olmak zorunda olduğunu ve Allah'ın koyduğu hükümleri kendiliğinden değiştiremeyeceğini bildiren, hükümleri kaldırma yahut sabit bırakma yetkisini Allah'a özgü kılan âyetlerdir (Yûnus 10/15; Ra'd 13/39). Yine Allah'ın neshi ve tebdili kendisine nispet ettiği âyetler de (Bakara 2/106; Nahl 16/101) Şâfiî'nin dayanakları arasındadır. Şâfiî, aynı noktadan hareketle, bir sünneti ancak bir başka sünnetin neshedebileceğini dile getirir. Mevcut bir sünnetin değişmesi gerekmişse Allah, resulüne bildirir ve Resûlullah da bunun gereğince eski sünnetini değiştirir; insanlara eski sünnetinden farklı, yeni/nâsîh bir sünneti olduğunu açıklar.

Kaynakların kendi içlerinde yürüdüğü var sayılan nesih süreçlerinin muhataplar tarafından nasıl bilineceği ve âyetlerle hadislerin hangisinin nâsîh hangisinin mensuh olduğunun nasıl ayırt edileceği gündeme geldiğinde, Şâfiî'nin izahı yine Sünnet'in belirleyiciliğini öne çıkaracaktır. Şöyle ki; Kur'an içindeki nâsîhlerin birçoğu Sünnet'in delaletiyle bilinebilecek iken Sünnet içindeki nâsîh-mensuhlar zamansal önceliğe-sonralığa göre belirlenecektir. Sünnet'i yansıtan rivayetler içerisinde zamana dayalı bir tespit yapmak mümkün olduğu halde âyetler arasında bunun tespiti her zaman mümkün olmadığı için Kur'an'daki nesih problemlerinin çoğu ancak Sünnet bilgisiyle aşılabilir. Kur'an'ın kendi içindeki sürecin bilgisi dahi Sünnet'e bağlı olduğuna göre, bu husus Sünnet için evleviyetle geçerli olacaktır. Bu durumda, Hz. Peygamber'in neshedici sünneti olmaksızın Kur'an'ın Sünnet'i neshinden bahsetmek anlamsız olur. Eğer bir âyet geçmiş sünnetin hükmünü ortadan kaldırmış ise yani Kur'an Sünnet'i neshetmişse bunu gösteren nâsîh bir sünnet bulunmak zorundadır. Aksi takdirde mesele çözümsüz hale gelecek, hangi âyet ve hadislerin nâsîh, hangilerinin mensuh olduklarını bilmek imkânsız olacaktır.²⁸ Bu da netice itibarıyla vahiy sürecinin tersine çevril-

27 "Allah şunu beyan etti: Kitapta sabit bir hükmü yine kitap ile nesheder. Sünnet kitabı neshedemez. Sünnet, ya nas olarak nâzil olmuş hükümlerin mislini getirmek suretiyle kitaba tâbidir ya da Allah'ın mücmel olarak indirdiği hükümlerin mânalarını açıklar (*müfessir*)" (bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106 [p. 314]).

28 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 221 (p. 608). Şâfiî, kendi nesih teorisinin kabul edilmemesi halinde doğabilecek aksaklıklara şunları örnek gösterir: "Hırsızlıkla ilgili nisap bildiren hadis

mesine, Kur'an-Sünnet ilişkisinin bütünüyle tersyüz edilmesine götürecek ve Hz. Peygamber'in neredeyse bütün sünnetleri boşa çıkacaktır.²⁹ İhtilafı hadisler arasında nâsîh-mensuh tespiti yapmaya imkân veren bir zaman karinesi bulunmadığı takdirde artık nesihden bahsedilemeyeceği için geriye tercih seçeneği kalmaktadır.³⁰

Şâfiî, kaynaklar arasında mahiyetleri bakımından bir ayırma giderek nasıl Kur'an'a denk başka bir söz yoksa Sünnet'e denk başka bir sözün de olmadığını, bu yüzden Sünnet'i yalnızca yine Sünnet'in neshedebileceğini söyler.³¹ Şâfiî'nin Sünnet'in hiçbir insan sözünce neshedilemeyeceğine dair ısrarlı vurgusu, dönemin yaygın tartışma konuları hatırlandığında daha da anlamlı hale gelmektedir. O, muhtemelen diğer fıkıh çevrelerinde haber-i vâhid üzerinden yaşanan tartışmaları bu bağlama yerleştirerek farklı gerekçelerden ötürü rivayetlerin reddedilişini "nesih" olarak takdim etmekte ve böylelikle muhalifleri asla cüret edemeyeceklerini düşündüğü bir sonuçla ilzam etmek istemektedir. Hz. Peygamber'den sonra hiçbir kimse nâsîhlik iddiası ile ortaya çıkmadığı halde Şâfiî belli bir tavrı üstü kapalı olarak bununla ilişkilendirerek muhtemelen Hanefî ve Mâlikîler'i yaptıkları yorumlarla farkında olmadan da olsa nâsîhliğe soyunmakla itham etmektedir.

Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini mahiyet bakımından farklılık ve Kur'an'ın Sünnet'ten mutlak mânada üstünlüğü ile temellendiren Şâfiî, vuku bulmuş mevcut nesih işlemlerinin bize nasıl intikal edeceğini yine benzer endişelerden hareketle bahse konu eder. Şâfiî, burada da Kur'an ile Sünnet arasında benzer bir süreci işletmektedir. Şöyle ki; nasıl Allah Kur'an'da bir hükmü neshettiği vakit onun bedelini indiriyor, eski hüküm yenisiyle değiştiriliyor ve bu işlem bizim tarafımızdan biliniyorsa aynı şey Sünnet hakkında da geçerli olup bir sünnet neshedilmiş ise onu nesheden diğer sünnet de muhakkak bize nakledilmiş ve bilgimiz dahiline girmiş olmalıdır. Aksi takdirde "Belki de neshedilmiştir" denilmek suretiyle pek çok sünnetin zayi olmasına sebep olunacaktır. Bedel hükmü konulmamış hiçbir nesih işleminden bahsedilemez.³² Bu yaklaşımın ehl-i hadis çevrelerinin rivayetlere önem

önce vârit idi, el kesmeyi emreden âyet sonra indi ve bu hadisi neshetti" deyip hırsız adı verilen herkese el kesme cezasını uygulamak ve yine "Sünnet seyyibe recm uygulanması şeklinde idi, sopa ile ilgili âyet bunu neshetti" deyip recim cezasını uygulamak gerekir; halbuki yerleşik hükümler böyle değildir (bk. s. 233-34 [p. 647-51]).

29 Şâfiî, bunun ancak "cahillik"le savunulabilecek bir görüş olduğunu söyler (bk. *er-Risâle*, s. 234 [p. 652]).

30 Şâfiî'nin tercih kriterleri için bk. *er-Risâle*, s. 263-64, 276 (p. 722, 724, 757), 284-85 (p. 780-82).

31 *er-Risâle*, s. 108-109 (p. 324-26).

32 *er-Risâle*, s. 109 (p. 328).

veren yaklaşımını güçlendirdiği ve onların rivayetler arasında yürüttükleri çalışmaları daha da değerli görmelerine yol açtığı ortadadır.

Kur'an'ın Sünnet'teki bir hükmü neshetmiş ancak Sünnet'in bu doğrultuda getireceği nâsîh uygulamanın bize rivayet edilmemiş olabileceği düşüncesine karşı çıkan Şâfiî, bunun Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkinin tersyüz edilmesine sebep olacağı kanaatindeydi. Bu kabul, hem Kur'an ile Sünnet arasında tesis edilen nesih ilişkisini zedeleyecek hem de bizi Sünnet'in mer'iyeti hakkında nihaî mânada hiçbir zaman emin olamayacağımız bir yere sürükleyecektir. Aksini iddia etmek, Sünnet'e dair bilgilerimizi bütünüyle güvensiz bir noktaya taşımak anlamına gelecektir. Buradan hareket edecek birileri zâhirdeki farklılıklardan hareketle sünnetlerin Kur'an tarafından neshedilmiş olabileceğini pekâlâ iddia edebilir³³ ve bir benzerini Kur'an'da bulmadıkları Sünnet hükümlerini redde kalkışabilirler. Neticede, beyan taksiminde sıralanan ilişki biçimlerinin çoğu geçersiz hale gelmiş olacaktır ki bu da Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkiyi neredeyse bütünüyle ihlal etmek anlamına gelir. Bu durumda mesela Kur'an'da yer alan mücmel bir hükümle ilgili sünnetler, âyetteki ifadelerle lafzî bakımından bir biçimde farklılaşmaları takdirde derhal reddedilecektir.³⁴ Son tahlilde, Kur'an'ın Sünnet'i neshedebileceğini kabul etmek, hem Hz. Peygamber'in teşrî faaliyetleriyle uyuşmayacağı hem de buradan hareketle pek çok sünnetin hataen göz ardı edilmesine sebebiyet vereceği için doğru olamaz.³⁵

Şâfiî, *er-Risâle*'de kaynaklar arası mahiyet farkı ile ilişki biçimlerini temellendirmesinin ardından, teorisini nesihle ilgili temsil değeri yüksek birtakım meselelere tatbik etmeye çalışır. Bu kısımda verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalar, onun kaynaklar arası nesih ilişkisini ilkten reddettiğini ancak kaynağın kendi içinde başlayan bir nesih sürecine daha sonra diğer kaynağın müdahil oluşunu kabul ettiğini gösteriyor. Ancak verdiği örnekler, bu tespiti Kur'an'ın açıklanmasına Sünnet'in müdahil oluşuyla sınırlandırmayı gerekli kılmaktadır. Şöyle ki; Kur'an'da yer alan bir hüküm daha sonra neshe uğradığında Sünnet de bir şekilde bu nesih sürecine müdahil olup nihaî hükmün belirlenmesinde etkili olmaktadır. Nitekim bu örnekleri sunduğu bölümün başlığı, "Bir Kısımına Kitabın, Diğer Bir Kısımınaysa Sünnet'in Delalet Ettiği Nâsîh-Mensuh" şeklindedir. Mesela Allah beş vakit namazı farz kılmadan

33 Şâfiî burada alışveriş, zina, abdest ve hırsızlıkla ilgili önemli örnekler verir. Mesela "Allah alışverişini helal, faizi haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyeti gerekçe gösterilerek Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu alışveriş türlerinin mensuh hale geldiğinin iddia edilebileceğini ileri sürer (bk. *er-Risâle*, s. 111 vd. [p. 333]).

34 *er-Risâle*, s. 112-13 (p. 333).

35 Şâfiî'nin izahları ve gerekçeleri için bk. *er-Risâle*, s. 221 (p. 605).

önce farz bir namaz yükümlülüğü indirmişti. Önce gecenin yarısı veya ona yakın bir süre boyunca namaz kılmak emredilmiş (el-Müzzemmil 73/1-4), ardından güç yetirildiği kadar kılınması istenmişti (el-Müzzemmil 73/20). Bu âyetlerle birlikte teheccüt namazını emreden âyetin de (el-İsrâ 17/79) inmiş olması nihaî hükmün belirlenmesi hususunda bir işkâle yol açtığı için Sünnet'e başvurmak gerekti. İşte bu noktada Sünnet, daha önce bir kısmına bizzat Kur'an'ın delalet ettiği neshin eksik kalan kısmını tamamlamış ve beş vakit namaz dışındaki farz namazların mensuh olduğunu bildirmiştir. Şâfiî burada nihaî hükmün belirlenmesi noktasında Sünnet'e müracaat etmiş, farz olanın beş vakit namaz olduğunu herhangi bir âyete değil, Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırmıştır. Bu durumu âyette kastedilen mânâyı tespit için Sünnet'e başvurmak olarak takdim etse de nihayetinde nesih süreci hadislerle tamamlanmış olmaktadır. Ancak kendisi bunu nesih olarak kabul etmemekte ve "Bir kısmına Sünnet'in delalet ettiği nesih" diye adlandırarak söz konusu ilişkiyi delalet kapsamında görmektedir.³⁶

Şâfiî'nin Kur'an-Sünnet ilişkisine yönelik kabullerini nesih sürecinin bize aksedişi itibariyle ısrarla savunduğu bir diğer örnek, zina suçuna getirilen cezaî hükümlerin teşrî sürecidir. Bu konu da "Bir Kısmına Kitabın, Diğer Bir Kısmınaysa Sünnet'in Delalet Ettiği Nesih" olarak nitelediği kısımda yer alır. Şâfiî'nin anlatımına göre zina hakkında inen ilk âyetler, fuhuş yapan kadınlara ölünceye kadar ev hapsi ve eziyet cezasını getiren Nisâ sûresinin 15-16. âyetleridir.³⁷ Ardından bu cezayı neshedip yüz sopa cezasını getiren Nûr sûresinin 2. âyeti nâzil olmuştur.³⁸ Bu iki hüküm, Kur'an'ın kendi içindeki nâsîh-mensuhluk ilişkisini yansıtmakta iken Sünnet devreye girmiş ve yüz sopa cezasının bekârlara mahsus olduğunu göstermiştir.³⁹ Yine Sünnet, yüz sopa cezasının hür bekârlar hakkında olduğunu, muhsan sınıfında yer alan kimseler hakkında mensuh kılındığını, recmin de hür evliler hakkında geçerli olduğunu göstermiştir. Hz. Peygamber'in Mâiz ve Eslemlî'nin karısı hakkındaki uygulamaları da bu yönde olmuş, onlar sopa cezasına çarptırılmaksızın recmedilmişlerdir. Şâfiî bu noktada şöyle der: "Önce Kitap,

36 Bk. *er-Risâle*, s. 113-17 (p. 336-45).

37 "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açınca kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın). Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir."

38 "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun."

39 "Allah onlara bir yol açtı; bekâr erkek ile bekâr kadın zina etmişse yüz sopa ve bir yıl sürgün cezasına, evli ile evli zina etmişse yüz sopa ve recm cezasına çarptırılacaktır" (Müslim, "Hudûd", 3).

ardından Sünnet gösterdi ki köle zâniler bu hükmün dışındadır”.⁴⁰ Teorinin tatbiki için mühim bir örnek olarak gördüğü zina suçuyla ilgili cezaların değişkenliğine *er-Risâle*'de birkaç defa değinen Şâfiî, aslında ilgili hükümlerin teşri sürecini izahta oldukça zorlanmıştır. Onun mushaf metninde yer almayan recm cezasını bir şekilde Kur'an'a taşıma çabası, gerek muhsan statüsünü tespit gerekse Hz. Peygamber ve sahabe devri recm uygulamalarına dair rivayetleri izah bakımından yorumun sınırlarını zorlayan bir gayret sarfetmesine yol açmış görünmektedir.⁴¹ Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, Şâfiî'nin meseleyi “lafzı mensuh ancak hükmü bâki” diye ifade edilen nesih türüne değinmeden ele almış olmasıdır.⁴²

Şâfiî, Sünnet'e tanıdığı “nesih değil, delalet etme” işlevini, bu delilin bir uzantısı olarak gördüğü icmâ üzerinden de aktararak ne kastetmiş olduğunu daha açık bir şekilde anlatmak istemiştir. Sünnet nasıl nâsîh olmadığı halde Kur'an'ın kendi içinde gerçekleşmiş olan nesih süreçlerine delalet edebiliyorsa icmâ da Kur'an'ı neshedemediği halde ondaki nâsîh ve mensuh hükümlere delalet edebilir. Bu itibarla Şâfiî, Sünnet'i nesih söz konusu olduğunda tıpkı icmâ gibi bir bilgi kaynağı olarak görmüş, bu kaynağı Kur'an'daki bir hükmü neshetme yetkisine sahip olmayan fakat bize neshi haber veren bir merci olarak takdim etmiş olmalıdır.⁴³ Nitekim Kur'an ile Sünnet arasında nesih üzerinden kurduğu ilişkiyi, âm-hâs konusuna da yansıtması; *er-Risâle*'nin Kur'an'da yer alan umum ve husus nitelikli ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bölümünde, “âm olarak nâzil olan ancak hâs olduğuna yalnızca sünnetin delalet ettiği” bir ifade türünden bahsetmiştir.⁴⁴

40 *er-Risâle*, s. 133 (p. 383).

41 Şâfiî'nin teorisinin izah gücünü yitirdiği yerler ve değerlendirmesi için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 146, 157-58.

42 Bu eksiklik, Şâfiî devrinde bu türden bir nesih tanımlamasına henüz ulaşılmadığını düşündürmektedir. Ayrıca ilgili hükümlerin teşri sürecine dair *el-Muvatta*'da mezkûr birtakım meşhur rivayetlere hiç değinmiyor oluşu, dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur. Şâfiî bu konuyu ele alırken, Mâlik tarafından aktarılan “eş-şeyhu veş-şeyhatü ... Kur'an'dan bir âyetti” rivayetine başvurmazken görüşünü dayandırdığı Ubâde hadisi ise Mâlik tarafından *el-Muvatta*'a alınmamıştır (bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 146).

43 Şâfiî buna örnek olarak, nesih bağlamında en çok tartışılan meseleler arasında yer alan vasiyetle ilgili âyetleri zikreder. Şâfiî'nin konuyu arzedişi ve kendi yaklaşımını meseleye tatbiki için bk. *er-Risâle*, s. 137-45 (p. 393-415).

44 Şâfiî, âyetin zâhirindeki hükmün değiştirildiği bu delalet türünü nesih değil, beyan kapsamında görmektedir (örnekler için bk. *er-Risâle*, s. 64-73 [p. 214-35]). Yani Şâfiî'ye göre, Sünnet nasıl âm olarak nâzil olan bazı âyetlerin aslında hâs olduğunu gösteriyorsa nesihte de aynı ilişki geçerli olup Sünnet'in yaptığı bazı âyetlerin mensuh olduğunu göstermekten ibarettir (ayrıca bk. *er-Risâle*, s. 145-46 [p. 416-20]).

Delalet ve beyanla ilgili Kur'an üzerinden belirlediği esasları Sünnet'e de tatbik eden Şâfiî, ilk olarak Hz. Peygamber'in dili Arapça olduğu için hadisler arasında zâhiren teâruzların yaşanabileceğini dile getirir. O, bu gibi teâruzların söz konusu olduğu sünnetleri öncelikle tasnif etme gereği duymuş ve "Bazı hadislerin zâhiri âmdır ve kendisiyle âm kastedilir", "Bazı hadislerin zâhiri âmdır ancak kendisiyle hâs kastedilir" diye ikili bir ayırma gitmiştir. Bu ifade biçimlerinden kaynaklanan farklılıkların yanı sıra zâhirî teâruzlara yol açan daha başka durumlar da bulunmaktadır.⁴⁵ Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Hz. Peygamber'in bir sünnetini başka bir sünneti ile neshetmesi halinde bunu muhakkak açıklamış olacağıdır. Ancak sahabe bunu her zaman bütünüyle öğrenemeyebilir ve mesela nâsîh hükmü rivayet ederken mensuh hükmü zikretmeyebilir. Fakat bu bilgi ümmetin tamamına gizli kalmaz ve araştırıldığı vakit hangi hadisin nâsîh hangisinin mensuh olduğu muhakkak bulunur.⁴⁶ Şâfiî'nin nesih bilgisinin hiçbir şekilde gizli kalmayacağına dönük ısrarı, herhangi bir rivayet bilgisi olmaksızın keyfî nesih iddialarının önüne geçme gayesini yansıtır ve bu ısrar, hedefindeki muhaliflere yönelttiği genel tenkitlerin ruhuna da uygunluk arzeder. Şâfiî, nesih meselesini Kur'an-Sünnet ilişkileri için geliştirdiği teori içerisine taşımak suretiyle, bir taraftan Kur'an karşısında Sünnet'e hiç yer açmayan yahut bu yeri teâruz etmeme haliyle kayıtlayan çevrelere karşı konum alırken diğer yandan Hanefîler'in nasların sübut ve delalet biçimleri hakkında geliştirmiş oldukları kavramsal çerçevenin zorunlu sonuçlarından uzak kalılabilecek bir usulî zemin tesis etmiş oldu. Böylece o, ikinci şıktaki muarızlarına karşı bir bütün olarak Sünnet'in ve onu yansıttığını düşündüğü hadislerin müdafaasını yerine getirmiş, ilk şıktaki muarızlarına karşı ise daha radikal bir konum alarak İslam toplumuna mal olmuş ve artık *fıkîh* olarak benimsenmekte olan şer'î hükümler bütününe güvence altına almış oluyordu.⁴⁷

45 Bunlar için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 213-15 (p. 575-82).

46 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 214-15 (p. 582).

47 Şâfiî, Kur'an'da yer alan bir hükmün her hâlükârda esas alınması ve hiçbir surette terkedilmemesini savunanlara karşı, bu yaklaşımın mevcut fıkîh ahkâmının geçerliliğini tehdit edeceği endişesiyle karşı çıkar. O, *er-Risâle*'ye birçok yerde yansıyan, "Sünnet'in getirdiği ve insanların üzerinde icmâ ettiği" diye nitelediği hükümleri koruma altına almak istemiş ve böylelikle, üzerinde icmâ edilmiş hükümlerin tartışmaya açılmasına karşı önlem almıştır (bu hususta bir değerlendirme için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 98-100).

IV. Kaynak-İçi Nesih Teorisinin Karşılaştığı İlk Tepkiler

a) Öğrencileri ve İkinci Nesil Şâfiîler'in Tavrı

Şâfiî'nin öğrencileri ve hitap ettiği ilk çevrelerde nesih teorisinin nasıl karşılandığı, teorinin açıklama gücü ve ikna ediciliği hakkında fikir verecek ilk vasattır. Şâfiî öncesinde gerek ehl-i re'y gerekse ehl-i hadis çevrelerinde Kur'an ile Sünnet'i böylesine ayıran ve aralarında hiçbir şekilde neshin cereyan etmeyeceğini savunan bir fakih yoktu. Peki, Şâfiî'den sonra ne oldu, bu teori nasıl karşılandı, kimler tarafından benimsendi, ne gibi eleştirilere maruz kaldı? Şâfiî'nin Bağdat ve Mısır'daki öğrencilerinin konuyla ilgili görüşlerini kendi metinlerinden öğrenme imkânından mahrumuz. Bağdat'taki öğrencilerin metinleri elimizde olmadığı gibi kendilerinden konuyla ilgili herhangi bir görüş nakledilmiş de değildir. Mısır'daki öğrencilerinin metinlerinde ise nesih problemine dair kendi görüşlerini yansıtan açıklamalara rastlanmaz. Büveytî, *Muhtasar*'ında yer verdiği ve içeriği itibarıyla *er-Risâle*'deki fikirlerin özeti olarak görülebilecek "Bâb fi'r-Risâle" başlıklı bölümde, nesih hakkında birkaç cümle zikreder. Burada Şâfiî'nin görüşleri kısaca aktarılmış ve âyetler arasındaki nesih ilişkisini yansıtan birkaç örnek sıralanmıştır.⁴⁸ Konuyu yalnızca Kur'an içinde yürüyen nesih üzerinden aktaran Büveytî, Şâfiî tarafından Sünnet'in Kur'an'ı neshedemeyeceğinin delili olarak ileri sürülen âyetleri zikretmekle yetinir ve ilave herhangi bir açıklama yahut değerlendirmeye yer vermez.⁴⁹ Müzenî'nin günümüze intikal eden eserlerinde de neshe dair teorik açıklamalara rastlamıyoruz. Ancak Müzenî ve Rebî b. Süleyman el-Murâdî'ye Mısır'da öğrencilik yapmış olan Muhammed b. Nasr el-Mervezî, bu konuda kayda değer bir şahitlikte bulunarak kaynaklar arası nesih meselesinde ashabının Şâfiî ile hemfikir olduklarını nakleder.⁵⁰

Şâfiî'nin öğrencilerinden ders alan, onlardan Şâfiî'nin eserlerini temin eden ve mezhep kaynaklarında ikinci nesil Şâfiî fukahası olarak gösterilen isimler, kaynaklar arası nesih meselesinde Şâfiî'yi desteklememektedir. Pek çoğu Ehl-i hadis fakihî olan bu isimlerin mezhebi aidiyetleri de tartışmaya açıktır. Nitekim fikhî mânada Şâfiî'ye intisapları zayıf olan bu isimlerin nesih meselesinde onun görüşünü sahiplenmemeleri şaşırtıcı değildir. Mesela İbn Huzeyme, Taberî, İbnü'l-Münzir ve Mervezî'den oluşan ve mezhep

48 Bk. Büveytî, *Muhtasar*, s. 1050. Örneklerin ikisi *er-Risâle*'de geçmekle birlikte, Nûr sûresinin 3. âyeti ile 32. âyeti arasındaki nesih meselesi *el-Üm*'den alınmış görünmektedir. Elimizdeki *er-Risâle* nüshasında bu örnek yer almıyor, ancak Büveytî'nin kendi nüshasında bu meselenin de mezkûr olduğu düşünülebilir.

49 Bk. Büveytî, *Muhtasar*, s. 1055-56.

50 *es-Sünne*, s. 442, 576.

kaynaklarında “dört Muhammedler” olarak anılan âlimler grubundan hiçbiri bu konuda Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmamıştır.⁵¹

Mervezî, *es-Sünne*'sinde ulemânın üzerinde ittifak edip etmemesi bakımından Sünnet'i taksim etmiş, amele dair sünnetler içerisinde ihtilafa konu olan bir tür olarak nesihle ilgili rivayetleri değerlendirmiştir.⁵² Kur'an-Sünnet ilişkisinin ele alındığı kitabın ikinci bölümünde ağırlıklı olarak bu başlık üzerinde durulur. Çok sayıda örnek üzerinden iki tarafın görüşlerini arzeden Mervezî, kendi kanaatini açıkça belirtmemekle birlikte, kullandığı bazı ifadeler ve kimi eleştirileri nesih konusunda Şâfiî'ye katılmadığını göstermektedir. Bu kanaati, zina haddinin teşrî sürecini ele aldığı örnekte açığa çıkmakta olup Şâfiî'nin ilgili âyet ve hadisler arasında kurduğu irtibatları zayıf bulan Mervezî, onun ulaştığı sonucun nesih hakkında benimsediği ilkeyle çeliştiğini düşünür.⁵³ Mervezî'nin ifadeleri, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul ettiğine işaret etmektedir. Bu tartışmanın yürütüldüğü daha pek çok örneği herhangi bir değerlendirmede bulunmadan aktaran Mervezî, kitabın sonlarına doğru dile getirdiği bir eleştiriyle yine Şâfiî'den farklı düşündüğünü gösterir. Mervezî, Sünnet'in Kur'an'ı neshedemeyeceğini söylemenin Sünnet'in konumunu gereğince takdir edememekten ileri geldiği kanaatinde-dir.⁵⁴

İbn Huzeyme *Sahih*'inde, Kur'an-Sünnet ilişkisinin beyana dair boyutlarında Şâfiî'nin geliştirdiği anlayışa muvafık düşen bir yaklaşıma sahip iken, nesih konusunda ondan ayrılır. Eserinde muhtelif vesilelerle neshe değinen İbn Huzeyme'nin bazı meseleleri ele alış şekli, nesih hakkındaki kanaatlerini de yansıtmaktadır.⁵⁵ Mesela kiblenin tahvili meselesinde “Namaz için Kâbe'ye

51 Bu âlimler grubunun Şâfiî'ye intisaplarının mânası ve mezhep içerisindeki yerleri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 319-403.

52 Mervezî'nin Sünnet taksimi için bk. *es-Sünne*, s. 262-78.

53 Mervezî'nin ifadeleri şu şekildedir: “Şâfiî, bu meselede Kitabın Sünnet ile neshini kabul etmiş olmaktadır. Zira muhsan olmayanların celde ile birlikte sürüleceklerini söylüyor. Celde, Kitap ve Sünnet ile sabit olduğu halde sürgün sadece sünnet ile sabittir. Yine muhsanlara recimle birlikte celde uygulanacağını da söylemiştir ki celde Kitap ve Sünnet ile sabit olduğu halde recim sadece Sünnet ile sabittir. Şâfiî, evliler hakkındaki ilk cezanın recim ve sürgün olduğunu söyleyip Hz. Peygamber'in daha sonra muhsanlardan celdeyi kaldırdığını, recmi ibka ettiğini de kabul eder. Yine, âyetin nüzülü esnasında sabit olan, muhsanlar hakkındaki celdenin daha sonra Hz. Peygamber tarafından kaldırıldığını da kabul etmektedir. Dolayısıyla celdenin sünnetle mensuh olduğu ortadadır” (Mervezî, *es-Sünne*, s. 603-604).

54 Mervezî, çapraz nesih hakkında Şâfiî ile hemfikir olan Ebû Sevr'in görüşünü naklettikten sonra onu hedef alarak tenkitte bulunur. Bu noktada Şâfiî'nin öne çıkardığı üzere Sünnet'i hikmet olarak nitelemesi de kayda değer bir husustur (bk. *es-Sünne*, s. 678-79).

55 Mesela mücmelin tebyini ile neshin farklı şeyler olduğuna değinen İbn Huzeyme, bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğine işaret eder (*Sahih*, I, 34), mütevatir

yönelme emrinin gelişi ve Beytûlmakdis'e yönelme emrinin neshi" diye bir bab açar.⁵⁶ Beytûlmakdis'e yönelme emrinin ne şekilde sabit olduğu hususu tartışmalı olmakla birlikte, Kur'an'da bu yönde bir emir bulunmadığına göre uygulamanın gayri metlûv bir vahye dayanmış olsa bile Hz. Peygamber'in Sünneti ile sabit olduğu açıktır. İbn Huzeyme, Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul ettiği için böyle bir bab açabilmiştir.⁵⁷ İbn Huzeyme, Kur'an ve Sünnet'in kendi içlerinde nâsih-mensuh olduklarını zaten kabul etmekte ve Kur'an'ın nüzulü ve Hz. Peygamber'in teşri süreci boyunca ibadetlerle ilgili kimi değişiklikleri nesihle açıklamaktadır.⁵⁸ Sünnet'in Kur'an'ı neshine dair açık bir ifadesine rastlanmamakla birlikte, Kur'an'ın Sünnet'le sabit birtakım uygulamaları neshettiğine değinmesi, Şâfiî'nin nesih anlayışını benimsemediğini göstermektedir. Dört Muhammed'den üçüncüsü olan Taberî, tefsirinde nesih anlayışını açıkça yansıtmış ve kaynaklar arasında neshi kabul ettiğini gösteren açıklamalarda bulunmuştur. Erken dönem nesih anlayışının gelişiminde hususi bir yere sahip olan Taberî, hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul eden bir âlimdi.⁵⁹

haberlere dayanan hükümlerin, hakkında ihtilaf edilmiş hadislerle neshedilemeyeceğini belirtir (*Sahih*, III, 55), Hz. Peygamber'in emri ile sabit bir hükmün onun daha sonraki sükûtuyla neshedilmiş olmadığını, bu emrin sâkit olduğuna dair açık bir ifadesi olmadıkça hükmün sürdüğünü dile getirir (*Sahih*, IV, 81).

⁵⁶ *Sahih*, I, 223.

⁵⁷ İbn Huzeyme'nin kanaatinin bu yönde olduğunu gösteren bir diğer örnek, namazda konuşma meselesi olup rivayetlerin sunduğu bilgiye göre ilk zamanlarda namazda konuşmak mübahtı ve namaza tesir etmemekteydi. Ancak "Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" mealindeki âyet (el-Bakara 2/238) nâzil olunca hüküm değişti ve namazda konuşmak bu ibadeti bozan, yasaklanmış bir eylem haline geldi (*Sahih*, II, 34). Gayri metlûv vahiyle yahut Sünnetle sabit olup Kur'an ile neshedilmiş bir diğer hüküm, müslümanların ilkin oruç tutmak ile fakir doyurmak arasında muhayyer bırakılmış olmalarıdır. Bu hüküm, orucun farzîyetini bildiren Bakara sûresinin 185. âyetiyle neshedilmiştir. Yine Ramazan gecelerinde cinsî münasebetin önce haramken daha sonra mübah kılınışı da böyledir (bk. *Sahih*, III, 200).

⁵⁸ Bk. *Sahih*, I, 27, 112, 301, 315-19; II, 171; III, 249.

⁵⁹ Taberî'nin nesih anlayışı için bk. Boynukalın, *İbn Cerîr et-Taberî*, s. 107-14. Erken dönemde Şâfiî fıkıh çevresiyle irtibatı bulunan bir diğer isim olan Muhâsibî, konu hakkındaki görüşünü açıkça ifade etmese de Sünnet'in Kur'an tarafından neshedildiğini kabul ettiğine delalet edecek bazı ifadeler yer vermiştir (Muhâsibî'nin ve İbn Kuteybe'nin konuyla ilgili görüşlerinin tahlili için bk. Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih", s. 201-22). Yine erken dönem Şâfiî çevresinin bir mensubu olarak görülebilecek Ahmed b. Hanbelî'nin nesih hakkındaki düşünceleri tartışmaya konu olmuş, kendisinden farklı görüşler nakledilmiştir. Hanbelî usulcü Tûfî, imamlarının Kitabın Sünnet'i neshini kabul ettiği ancak Sünnet'in Kitabı neshine karşı çıktığını belirtir (bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 315-25).

b) İlk Ciddi Kırılma: İbn Süreyc ve Öğrencilerinin Yaklaşımları

Şâfiî mezhebinin usul düşüncesinin gelişiminde önemli dönüm noktalarından birini temsil eden ve üçüncü nesil Şâfiîler arasında akla ilk gelen isim olan Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, geliştirdiği ayrımlar ve kabulleriyle mezhebin nesih anlayışının şekillenmesine ciddi katkı sunmuştur. Günümüze intikal eden iki metninden biri olan *el-Vedâi*'in usulle ilgili son kısmında yer verdiği "Bâbü zikri'n-nesh" başlığındaki cümleleri⁶⁰ ve sonraki kaynaklarda kendisine atfedilen görüşler, İbn Süreyc'i diğer pek çok konuda olduğu gibi nesihle de önemli açılımlar sağlamış bir fakih-usulcü olarak öne çıkarır.⁶¹ İbn Süreyc'in Kur'an ile Sünnet arasındaki nesih ilişkisine dair görüşleri, Şâfiî'nin yaklaşımından kısmen ayrılması ve mezhep çevresinde zamanla sınırları genişleyerek belli bir dereceye kadar kabul görecektir olan muhalif görüşe kapı aralaması bakımından tarihî önemi haizdir. Onun yaklaşımı, ilerleyen dönemlerde tartışmaların seyredeceği mecrayı belirleyecek bir ayırım barındırır. Bu ayırımı tam anlamıyla benimsemediğine varacak kadar nakiller söz konusu olsa da İbn Süreyc'in konuyu taşıdığı zemin mezhep içerisinde yeni açılımların sağlanmasına imkân vermiştir. Onun çapraz nesih meselesi bakımından sağladığı en önemli katkı, konuyu aklı imkân – şer'î imkân ayırımına taşımasıdır.

el-Vedâi'in nesihle ilgili bölümünde meseleye Kur'an'ın Sünnet tarafından neshi, Sünnetle ilgili bölümünde ise nâsîh-mensuh sünnetler çerçevesinde değinen İbn Süreyc, burada Şâfiî'nin görüşünü sürdürüyor görünmektedir. Şâfiî kaynaklardaki nakillerse konuya yaklaşımının önemli farklılıklar taşıdığına işaret eder. Hemen bütün kaynaklar, nesihle ilgili farklı bir görüşü dillendiren ilk Şâfiî'nin İbn Süreyc olduğunda -ikinci neslin mensubiyetleri tartışmalı isimleri dışarıda tutulacak olursa- müttefiktir.⁶² Fiilen gerçekleş-

60 *el-Vedâi*'in usulle ilgili son kısmı için bk. Okuyucu, "Shâfi'i Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 87-133.

61 Görebildiğimiz kadarıyla tilavet-hüküm ayırımı bakımından neshi tasnif eden ilk Şâfiî fakihî İbn Süreyc'dir. Onun yaptığı; a) Hükümün neshedilip lafzın bâki bırakılması, b) Lafzın neshedilip hükümün baki bırakılması, c) Lafzla hükümün bir arada neshedilmesi şeklindeki üçlü ayırımı, Şâfiî ve ashâbının metinlerinde rastlamıyoruz. İbn Süreyc'in Şâfiî sonrasında gelişen ve *en-Nâsîh ve'l-mensûh* literatüründe de yer bulan tasnifi Şâfiî usul düşüncesine taşıdığı görülüyor. Bu üçlü tasnife Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Nehhâs'in (ö. 338/950) eserlerinde rastlanmaktadır (Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* s. 14-17; Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 57-61). Nitekim İbn Süreyc'in öğrencisi Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951) bu tasnifi daha da ileri taşıyacak ve neshi vuku şekli bakımından altıya ayıracaktır (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 103-107), İbn Süreyc'in üçlü tasnifi usule taşıyışı hakkında bk. Okuyucu, "Shâfi'i Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 104.

62 Mervezî'nin yukarıda da nakledilen tanıklığı için bk. *es-Sünne*, s. 442, 576.

memiş olsa dahi Kur'an'ın Sünneti neshinin mümkün olduğunu düşünen İbn Süreyc, Sünnet'in Kur'an'ı neshi hakkında da benzer bir yaklaşıma sahiptir. Mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini ancak bu tarz bir neshin şer'an vâki olmadığını savunan İbn Süreyc'e göre, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul edilemez kılan husus akıl değil, fiilî durumdur ve de bunu engelleyecek bir şer'î delil söz konusu değildir.⁶³

Şâfiî usul eserlerinin genel anlatımının dışına çıkan Zerkeşi, İbn Süreyc'in öğrencilerinin kaleme aldığı metinlerden hareketle aslında bu konuda onunla Şâfiî arasında herhangi bir farklılık bulunmadığını ileri sürer. Onun Ebû İshak el-Mervezî'nin (ö. 340/951) nesihle ilgili eserinden yaptığı nakle göre, İbn Süreyc önceleri Şâfiî'nin çapraz neshe karşı çıkışını, "Bu tür bir nesih vâki olmadığı için kabul etmemiştir" diye yorumlarken zamanla kanaati değişmiş ve o da imamı gibi bunun mümkün olmadığını savunmaya başlamıştır. Bu kanaat değişikliğinin sebebi, Bakara sûresinin 106. âyetinin anlamı⁶⁴ üzerindeki teemmülüdür. İbn Süreyc'e göre bu âyeti, getirilen hüküm üzerinden anlamak ve "daha hayırlı" ile kastedilenin yeni hüküm olduğunu, bunun da Sünnet ile gelebileceğini kabul ederek Kitabın Sünnetle neshine kapı aralamak yanlış olur. Zira ilk emri veren de ikincisi ile onu değiştiren de Allah'tır ve Kur'an ile sabit bir hükmün başka kaynaklarca değiştirileceğini söylemek mu'ciz Kitaba müdahalede bulunmak anlamına gelecektir. Nitekim âyetin, Allah'ın her şeye kadir olduğunu bildiren son kısmı da bu anlamı teyit etmekte olup mu'ciz olan âyetlerle sabit hükümlerin yerini ancak mu'ciz olan âyetlerle sabit olacak hükümler alabilecektir. "Daha hayırlı olan"ın getirileceği söylenerek "tilaveti daha çok sevap kazandırmanın getirilmesi" kastedilmiş olur ki her iki durumda Kur'an'ın yerine geçen yine Kur'an olacaktır.⁶⁵ Zerkeşi, İbn Süreyc'in görüşünün yanlış aktarıldığından şikâyet eder ve kendi naklini onun bir öğrencisi tarafından kaleme alınan metne dayandırmak suretiyle uyarıda bulunur.

İbn Süreyc'in gerçekte neyi düşündüğü tartışması bir yana, onun öğrencileriyle birlikte artık mesele akli imkân - şer'î imkân ve vuku bağlamında bahse konu olmuş ve böylelikle mezhep çevresinde ileri sürülebilecek yeni yorumların önü açılmıştır. İbn Süreyc'den sonra Kur'an'ın Sünnet ile neshini kabul etmeyen Şâfiî usulcülerinde bunu engelleyen unsurun akıl

63 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XVI, 78-79, 104; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514-15; Şirâzî, *et-Tefsira*, s. 264; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 153; bu hususta ayrıca bk. Okuyucu, "Şâfiî Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 106.

64 "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"

65 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhit*, IV, 113-14.

mı yoksa şer' mi olduğu tartışması başlamıştır. Başta Ebû İshak el-Mervezî olmak üzere Şâfiî fukahasının çoğunluğu, fiilî durumdan hareket ederek engelleyici unsurun şer' olduğunu savunurken Ebû İshak el-İsferâyîni (ö. 418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdînin de (ö. 429/1037) içinde bulunduğu bazı kelimacı Şâfiîler bunun aklen imkânsız olduğu görüşündedir.⁶⁶ Kur'an'ın Sünnet ile neshine fiilî durumdan hareketle karşı çıkan yorum, İbn Süreyc'in öğrencisi olan *er-Risâle* şârihi Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941) üzerinden yayılma imkânı bulmuş olmalıdır. Sayrafi, Şâfiî'nin mevcut delillerden hareketle Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığını, yoksa Kur'an ile sabit bir hükmün Sünnet ile ortadan kaldırılmasını muhal görmediğini ifade ederek engelleyici unsurun şer' olduğu görüşünü mezhep imamına nispet eder. Kur'an'ın Sünnet ile neshine kendisi de kesin bir şekilde karşı çıkan Sayrafi'ye göre imkânsızlığın kaynağı, böyle bir şeyin hiç yaşanmamasıdır.⁶⁷ Sayrafi, bu bağlamda en çok tartışılan meselelerden biri olan vasiyetle ilgili hükümlerin neshinde nâsihin Kur'an olduğunu, Sünnet'in yalnızca yeni hükmü beyan ettiğini belirtir.⁶⁸ Şîrâzî ve İbn Berhân gibi bu konuda Şâfiî'ye yakın duran usulcülerin, "Kitabın Sünnet ile neshi sem' açısından câiz değildir" diyerek benimseyip sürdürdükleri yorum, Sayrafi'nin bu izahına dayanmaktadır. Burada hatırdan tutulması gereken en önemli husus, meselenin bizzat Şâfiî tarafından aklî-sem'î ayırımından hareketle ele alınmadığı, bunun daha sonraki fakihlerce geliştirilmiş bir yorum olduğudur.⁶⁹

Sünnet'in Kur'an ile neshi hususunda Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki açık ifadelerine rağmen mezhep âlimleri bunu da tartışmaya başlamış ve belli bir tarihten itibaren bu konuda Şâfiî'ye iki farklı görüş nispet edilir olmuştur.

66 Aklen imkânsızlığı savunan isimler arasında Muhâsibî, Abdullah b. Sa'd, Kalânîsî, Zâhirîler ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de yer alır. Diğer taraftan Ebû İshak eş-Şîrâzî de şer'an imkânsızlığı savunur (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 111; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 501).

67 Onun yorumuna göre Şâfiî, "Kur'an'ın Sünnet ile neshi câiz değildir" derken "İhramlı kişinin evlenmesi câiz değildir" cümlesindeki anlamı kastetmiştir. Yani aklen mümkün olmakla birlikte, şer'an doğru değildir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 114).

68 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 115.

69 Aklî imkân etrafındaki tartışmalar IV. (X.) asrın ilk kısmında başlamış; kimi usulcüler Şâfiî'nin bazı ifadelerinden hareketle aklî-sem'î ayırımını geriye doğru yansıtarak imamlarına nispet etmeye çalışırken kimileri imamın çapraz neshe hem aklen hem de sem'an karşı çıkmış olduğunu iddia etmişlerdir (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 110-16). Zerkeşi, aklî imkânsızlığın da ileri sürülmesi halinde baş gösterecek kimi problemler ve Mu'tezilî kabullere götürebilecek çağrışımlarından ötürü Şâfiî'ye yapılacak nispetin sem'î imkânsızlıkla sınırlı kalmasından yanadır. Zira Şâfiî görüşünü aklî delillerle değil, şer'î delillerle gerekçelendirmiştir. Bu konuda Şâfiî'yi destekleyen Su'lûkî, Ebû İshak el-İsferâyîni ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî de Şâfiî'nin çapraz neshe şer'an karşı çıktığını belirtmişlerdir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 113).

Ebû İshak el-Mervezî, Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an ile neshini kabul etmediğini sarahaten belirtmesine karşın bazı ifadelerinin yorumlanmasıyla kendisine ikinci bir görüş daha atfedildiği tespitinde bulunur. Bu yorum zamanla nakle dönüşecek ve Şâfiî'ye iki farklı görüş nispet edilecektir.⁷⁰ Mâverdi, *el-Vedâi'*de bu meseleye değinmeyen İbn Süreyc'in Şâfiî'ye muhalif kaldığını ve Kur'an'ın Sünnet'ten üstün oluşu gerekçesiyle bunu kabul ettiğini nakleder.⁷¹ İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû İshak el-Mervezî de bunu savunmakta, Sayrafi ise Şâfiî'nin görüşünün kesinlikle bu doğrultuda olduğunu iddia etmektedir. Her iki görüş birçok Şâfiî usulcü tarafından benimsenirken hangi kesimin çoğunluğu teşkil ettiği de tartışmalı hale gelmiştir.⁷²

İbn Süreyc'in öğrencileri, Şâfiî'nin nesih teorisini geliştirirken taşıdığı endişelerin farkındaydılar. Onlar aynı endişeleri İbn Süreyc'in de taşıdığını naklederek beyan ile neshi karşı karşıya getirmeyen bir yorum geliştirme çabasında oldular⁷³ ve Şâfiî'nin bazı kabullerini terkederken bu endişeleri ihlal etmediklerini gösteren açıklamalar yaptılar. Ebû İshak el-Mervezî, Şâfiî'nin kaynak-İçi nesih anlayışını izah ederken onun esas kaygısının nesih ile beyanın birbirine karıştırılmaması olduğunu açıkça dile getirir:

“Şâfiî, hem kadim hem de cedit *er-Risâle'*de Hz. Peygamber'in sünnetinin ancak bir başka sünnet ile neshedileceğini ve Kitabın Sünnet'i neshetmediğini, yine Sünnet'in de Kitabı neshetmediğini açıkça dile getirmiştir (*nassa*). Hz. Peygamber'in sünnetinin olduğu bir hususta Allah'ın kitabı bir hüküm getireceğinde, O'nun sünnetini nesheden ikinci bir emir gelir ki bu surette sünnetin neshini Hz. Peygamber bizzat üstlenmiş olur. Bu şekilde bir sünnetin gelmesinin sebebi, beyan ile neshin birbirine karışmaması ve böylelikle

70 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Zerkeşi ikinci görüşü üreten yorumun isabetsiz olduğunu, Şâfiî'nin ifadelerinden böyle bir anlamın çıkarılamayacağını söyler (*el-Bahrü'l-muhît*, IV, 120). Aralarında Cüveynî'nin de bulunduğu birçok Şâfiî usulcü -kendi kanaatlerinin o yönde olduğunu hatırla tutacak olursak- Şâfiî'ye cevaz görüşünün nispet edilmesini daha doğru bulurlar.

71 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, XIII, 189; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Sübkî, Şâfiî'ye ikinci bir görüş isnat edilmesini *er-Risâle'*deki ifadelerin doğru anlaşılmasına bağlar. Geçmiş bir sünnet ile sabit hükmün neshedilme sürecine dair Şâfiî'nin ortaya koyduğu anlamın açık olmasına karşın bazı usulcüler bunu farklı yorumlamış ve Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul ettiğini ileri sürebilmişlerdir (bk. Sübkî, *el-İbhâc*, II, 249). İsnevî de Beyzâvî'nin metnini şerh ederken kullanılan ifadeyi uygun bulmaz, bu ifadelerin sanki Şâfiî'ye ait iki farklı görüş varmış gibi düşündürdüğünü ancak bunun doğru olmadığını dile getirir (bk. *Nihâyetü's-sûl*, s. 497).

72 Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Burada aktarılan bir bilgiye göre İbn Berhân, benimseyenleri arasında Kadı Ebü't-Tayyib ve Cüveynî gibi usulcülerin de bulunduğu bu tür neshin mümkün olduğu görüşünü çoğunluğa nispet ederken Râfiî, Şâfiîler'in ekserisinin aksi görüşte olduğunu savunur (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118).

73 Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121-23.

Hız. Peygamber'in Kur'an'ın zâhirine muhalif düşecek bir sünnetinin varlığını kabule ve Kur'an'ın nâsîh sayılmasını gerektirecek bir duruma mahal vermemektir. Veya zâhiri Kur'an'a muhalif düşen bir sünnetin Kur'an'ı neshedeceği bir duruma mahal vermemektir. Aksi takdirde bu durum sünnetlerin çoğunun elimizden çıkıp gitmesine vesile teşkil edebilir.”⁷⁴

Mervezî, Şâfiî'nin bu hassasiyetini paylaşmakla birlikte, aslında onun ulaştığı çözümlerin çoğu yerde Kur'an'ın Sünnet'i neshi sonucuna götürdüğüne dikkat çeker. O, tartışmaya konu olan meselelerin incelenerek nesihden veya beyandan hangisi ile çözüme gidilebiliyorsa o yönde karar vermek gerektiği kanaatindedir. Mesela âmın tahsisine başvurmak suretiyle mesele izah edilebiliyorsa sünnetin önce veya sonra olmasının bir anlamı olmayacaktır. Zira sünnetin önce, âm nitelikli âyetin sonra vârit olması halinde âm nitelikli kelam esas alınacak ve bu beyan olacak, sünnetin daha sonra vârit olması halinde ise âm nitelikli âyet bu sünnetle tefsir edilmiş olacak ve bu yine beyan olarak kabul edilecektir.⁷⁵ Şu da var ki Mervezî, hükmü kaldıran Kur'an âyetine bir sünnet eklendiğinde her hâlükârda önceki sünnetin mensuh hale geldiğini ve durum böyle olunca nesihle beyanın karışma korkusunun ortadan kalktığını söyler. Bu tehlike ortadan kalktığında ise gerçekte nâsîh olanın âyet mi yoksa hadis mi olduğunun bir önemi kalmamaktadır. Mervezî'nin, “Aslında Kur'an ile Sünnet'in birbirini neshetmediğine dair elimizde açık bir delil yoktur” şeklindeki cümlesi tartışmaya dair düşüncelerinin özeti gibidir. O, her ne kadar çapraz nesih meselesinde Şâfiî'yi desteklemeye çalışsa da onun sunduğu bütün örnekleri tartışılabilir ve aksi görüşü de kabul edilebilir bulmuştur.⁷⁶

Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair daha farklı bir yoruma ulaşan Sayrafî, aslında Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an ile sabit bir hükmü kaldırmasını imkânsız bulmakla birlikte, Kur'an'ın sünnet ile sabit bir hükmü kaldırmasını mümkün gördüğünü ve hatta bunu bizzat tespit etmiş olduğunu söyler. Onun ifadelerine göre, Şâfiî bunun farkına varmış ancak bu tarz bir neshin muhakkak nâsîh konumundaki yeni bir sünnetin gelmesiyle tahakkuk edeceğini ileri sürmüştür. Aksi takdirde Kur'an'da yer alan âm nitelikli âyetler Hz. Peygamber'in beyanlarını geçersiz kılardı. Yani Allah sünnet ile sabit bir hükmü kaldırmak istediğinde bunu Hz. Peygamber'e bildirmiş ve o da bunun gereğince eski

74 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121.

75 Bu durumda âyetin neshedilmiş olduğunu düşünenler, mücmel karşılığında müfesser ve nasla sabit hükmün terkini istemiş olurlar. Onlara, bunun Hz. Peygamber'in vazifesi kabilinden bir beyan olduğu ve muhtemel lafızlar karşısında nassın terkedilemeyeceği söylenerek cevap verilir. Mervezî'nin bu değerlendirmelerinin bir kısmının, hocası İbn Süreyç'e dayandığı anlaşılmaktadır (bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121-22).

76 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 123.

sünnetin mensuh olduğunu bildiren yeni bir sünnet ihdas etmiştir. Hükmü kaldıran Allah'ın kelamı, bunu gösterense Hz. Peygamber'in sünnetidir.⁷⁷ Sayrafi, kaynaklar arasında yürüyen neshe dair sunduğu bir taksimle yorumlarını daha da ileri taşır. O, "Hz. Peygamber'in getirdiği hükümlerin Kur'an tarafından kaldırıldığı" durumları, iki hüküm arasında muvafakat ihtimalinin olup olmamasına göre ikiye ayırır.⁷⁸ İki kaynak arasındaki her tür karşıtlığı nesih olarak görmeme kaygısından kaynaklanan bu ayırım, neticede Şâfiî'nin yaklaşımını sınırlandırmış olması açısından önemlidir. Mervezî ve Sayrafi'nin bu açıklamaları, Şâfiî'nin teorisinde beyan ile neshin birbirinden özenle ayrılmış olduğuna yönelik vurgular taşıması bakımından önem arzeder.⁷⁹

Şâfiî'nin yaklaşımının mezhep içerisinde bütünüyle sahiplenilmesinin imkânsız hale gelmesiyle, IV. (X.) asrın ortalarından itibaren bazı tevîl arayışları baş gösterdi. Çapraz nesih konusunda Şâfiî'yi doğrudan tenkit etmeyi uygun bulmayan kimi âlimler, aslında kendisine katılmasalar da imamlarının yaklaşımını bir şekilde tevîl etme gayretinde oldular. Şâfiî'nin otoritesine hale gelmemesi için geliştirilen bu tevillerden biri şöyledir: Şâfiî çapraz neshe karşı çıkarken aslında Hz. Peygamber'in içtihat ile hüküm koyma yetkilerinden hareket etmiştir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in kendi içtihadı vasıtasıyla Kur'an'ın nassına muhalif bir beyanda bulunması söz konusu olmadığına göre, diğer müçtehitlerin içtihatlarından farklı olarak müslümanlar açısından bağlayıcılık arzeden bu içtihadın mutlaka şer'î bir dayanağı bulunmaktadır. Onun içtihatla bulunurken Kitabın neshini gerektirecek bir karar alması ve

77 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 122-23.

78 Kiblenin tahvili gibi muvafakat ihtimalinin olmadığı durumlarda Hz. Peygamber sonraki uygulamasıyla Kur'an'ın getirdiği yeni hükme imtisal etmiştir. Vasiyeti ve mirası düzenleyen âyetlerde olduğu üzere muvafakat ihtimalinin bulunduğu durumlarda ise nesihden ancak Hz. Peygamber'in yeni düzenlemeyi açıklayan bir sünnetinin vârit olması halinde bahsedilebilir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 124).

79 İbn Süreyc'i nesih problemi açısından öne çıkaran bir diğer konu, kıyasla neshin cevazı meselesidir. *el-Vedâi*'de meseleye dair açık bir ifadesine rastlanmayan İbn Süreyc'e her iki yönde görüş nispet edilmektedir (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 131-132). Hocası Enmâtî'ye katılarak celî kıyasla nasların tahsis ve neshedilebileceğini savunan İbn Süreyc, kıyasın alanını genişletme yönünde bir hamlede bulunur. Enmâtî, kaynağı Kur'an olan kıyas ile Kur'an'ın, kaynağı Sünnet olan kıyas ile de Sünnet'in neshedilebileceğini savunmuştur ki bu ayırım Şâfiî'nin nesih açısından Kur'an ile Sünnet'i ayrı birer küme olarak değerlendiren temel yaklaşımı ile uyumluluk arzeder. Bâcî, Enmâtî'ye göre celî kıyasın mefhûmül-hitâb olduğu ve bunun da hakiki mânada kıyas olmayıp mantuk kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, I, 435; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 132-33). Enmâtî ve İbn Süreyc'in kıyasa nâsihlik tanıyan bu yaklaşımı Şâfiî fakihler tarafından benimsenmemiş, İbn Süreyc'in öğrencileri Sayrafi ve Ebû İshak el-Mervezî dahi buna karşı çıkmışlardır (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 131-32).

de içtihatla nesih mümkün olmayacağına göre, Şâfiî'nin Sünnet ile Kur'an'ın neshine niçin karşı çıktığı anlaşılmış olur.⁸⁰

V. (XI.) asırdan itibaren kaleme alınan eserlerde yer bulan ve sonraki kaynaklara da intikal eden bu tevil arayışlarına sonraki usulcüler rağbet göstermemiştir. Nitekim sonraki kaynaklarda bu tevillerin Şâfiî'den yana tavır almayı haklı kılacak kadar güçlü olmadığı görülmüş ve doğrudan tenkitlere yer verilmiştir. Bu hususta Şâfiî'ye katılmadığını açıkça dile getiren mezhep âlimlerinden Kiyâ [İlkiyâ] el-Herrâsî (ö. 504/1110), "Büyüklerin sürçmeleri de kendileri gibi büyük olur. Bir kişinin hataları sayılabilecek kadar az ise kadri, kıymeti o denli yüce demektir" demek durumunda kalmıştır. Şâfiî'yi takip hususundaki hassasiyetine vurgu yapılan Mu'tezilî usulcü Kâdî Abdülcebbar ise (ö. 415/1025), "Şâfiî, büyük bir âlimdir ancak hakikat ondan da büyüktür" demiştir.⁸¹ Nitekim yukarıda nakledilen teviller de "Şâfiî'ye olan muhabbetlerinde aşırıya kaçan" mezhep âlimlerine nispet edilmektedir. Onlar, "usul ilmini vazedem" imamlarının böyle bir görüş ileri sürmesine şaşırarak birlikte, mutlaka bir yorum getirebileceklerine inanmışlar ve imamlarına açıkça karşı çıkmaktan çekinmişlerdir.⁸² Sübkî, bu gibi yorumlardan ötürü işin içinden çıkılmaz hale geldiğinden yakınlıkla mezhep usulcülerini âdeta sağduyuya davet eder.⁸³

V. Mütakellim'in Usul Eserlerinde Şâfiî'nin Yorumlanması

Şâfiî'nin çapraz neshi kabul etmeyen yaklaşımı, öğrencileri tarafından kabul görmüş, Şâfiî fıkıh çevresinin intisapları zayıf ikinci nesil mensuplarınca benimsenmemiş, merkezinde İbn Süreyç'in yer aldığı ve mezhepte hâkim

80 Diğer bir teville göre, neshe dayanarak gösterilen Bakara sûresinin 106. âyetindeki, "Biz bir âyeti neshettiğimizde" ibaresi, Kitap dışı delillerin de neshin kaynağı olabileceğine işaret etmekte ancak âyetin devamındaki, "Allah her şeye kadirdir" ibaresi, neshin kaynağının yalnızca Allah'ın kudreti ile varlık bulabilen mu'ciz Kur'an olduğunu bildirmektedir. Buna göre, "Daha hayırlısını getiririz" demek, nâsihin de mensuhun da Allah'ın kudreti ile varlık bulan Kur'an olduğuna delalet etmektedir. Zerkeşî, Kiyâ [İlkiyâ] el-Herrâsî'nin *et-Telvih* adlı eserinde bu tevilleri naklettiğini ve meseleyi Hz. Peygamber'in içtihadıyla ilişkilendiren ilk tevili uzak bulduğunu nakleder. Ona göre âyette, maslahatları bilme ve onları insanlara bildirip unutturma kudreti kastedilmektedir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112-13).

81 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112, 119.

82 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112.

83 Sübkî, bu ifadelerin Şâfiî'ye aidiyetinde bir problem yoksa inkâr edilemeyeceğini, olur olmaz tevillere başvurmanın da yersiz olduğunu söyler. Kimi Şâfîler'in bu hususta imamlarını savunmaktan çekinmeleri, onun görüşünü zafiyete uğrattıkça da değildir. Nitekim Su'lûkî gibi imamın yaklaşımını sürdüren ve görüşlerini savunma gayesiyle eser yazarlar da vardır (bk. Sübkî, *el-İbhâc*, II, 248; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 113).

fıkah çizgisini temsil edecek olan Bağdat çevresinin mensuplarınca tevil edilmişti. Bu teviller çapraz neshi, Şâfiî'nin kaynak-yorum anlayışının esaslarını sunan beyan teorisinin sınırlarını aşmadan kabul etmenin imkânını sorgulayan arayışları yansıtır. Müteakip nesillere mensup Şâfiî usulcüler de bu arayışları anlamlı bulmuş ve mezhebin usul literatüründe ana çizgiyi bu yaklaşım temsil etmiştir. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî, Şâfiî'nin nesih teorisini eleştirel bir yoruma tâbi tutan kalamcı usulcüler olarak öne çıkarlar. Mezhepte usul yazımı bakımından farklı bir tavrı yansıtan Şîrâzî ve Sem'ânî ise bu konuda Şâfiî'nin yaklaşımını sürdürmüş ve gerek mezhebin dışından gerekse içinden imamlarına yöneltilen tenkitlere cevap vermeye çalışmışlardır.

Mütেকellimîn çizgisindeki Şâfiî usulcülerinin nesih anlayışının şekillenişinde, tevarüs ettikleri usul müktesebatının tesiri yadsınamaz. Şâfiî'nin nesih anlayışını ağır ifadelerle eleştiren Cessâs ile Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin üstadı konumundaki Bâkîllânî'nin çapraz nesih hakkındaki görüşleri ve geliştirdikleri argümanlar, bu yazarların eserlerinde rahatlıkla takip edilebilmektedir. Şâfiî'nin beyan ve nesih anlayışına karşı Hanefîler'in tenkitlelerini seslendiren Cessâs, *el-Fusûl*'ünde Şâfiî'nin hem beyan tanımını hem de tasnifini muhtelif açılardan değerlendirmiş ve gördüğü önemli eksikliklere değinerek Şâfiî'nin pek çok ifadesini temelden yoksun iddialar olarak görüp mahkûm etmişti.⁸⁴ Cessâs'ın nesih-beyan ilişkisi açısından Şâfiî'den farklılaştığı en önemli nokta, neshi bir beyan türü olarak kabul etmesidir.⁸⁵ Cessâs'ın eleştirisinin merkezî unsurları, Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu başlık boyunca nakledilecek ifadeleri ve özellikle Hz. Peygamber'in beyan vazifesini neshi de kapsayacak şekilde yorumlamalarına etki etmiş olmalıdır. Bâkîllânî'nin özellikle Kur'an'ın Sünnet'i neshi bağlamında Şâfiî'ye yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurduğumuzda kalamcı Şâfiîler'in yaslandığı zemin daha da açık hale gelmektedir.⁸⁶ Şâfiî usulünde çapraz nesih bağlamında yaşanan

84 Şâfiî'nin "Beyan, kökleri itibarıyla bir, ancak dalları itibarıyla çeşitlenen anlamların ortak adıdır" şeklindeki beyan tanımını başarısız bulan Cessâs, bu tanımın beyanın mahiyetini tam olarak yansıtamadığını, beyanın özellikleri ve kapsamı bakımından gerekli unsurları taşımadığını söyler ve nereden alındığı belirsiz muğlak bir ifade olarak görür. Kendisi beyanı "Mânanın, içerdiği kapalılığın (*iltibas*) ve anlam benzerliklerinin (*iştibah*) giderilmesi suretiyle muhataba açık hale getirilip izah edilmesi" olarak tanımlar. Şâfiî'nin yaptığı beyan taksimini de hatalı bulan Cessâs, bu taksime istenilen her şeyin dahil edilebileceğini, taksimin sınırlarının belirsiz olduğunu söyler (bk. *el-Fusûl*, I, 269-70).

85 Cessâs, geliştirdiği beyan taksiminde neshe de yer vermiş ve son sırada zikrettiği bu işlemi, "bizim vehim ve takdirimize göre bâki kalması mümkün olan hükmün müddetinin beyanı" diye tanımlamıştır (onun beşli beyan tasnifi için bk. *el-Fusûl*, I, 279).

86 Bâkîllânî, Şâfiî'nin görüşünü dayanaktan yoksun zorlama bir çözüm olarak görür (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhit*, IV, 123).

tartışmalar; Şâfiî'nin beyan kavramı ve nesih teorisini temellendirirken delil getirdiği âyetler etrafında yürüyen tartışmalar, onun Kur'an-Sünnet ilişkisini kurgulayışına yönelik eleştiriler ve kaynaklar arası nesihle sünnetin zarar göreceği yönündeki endişenin izalesi başlıkları üzerinden yürümektedir.

a) Beyan Kavramı ve İlgili Âyetlerin Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Mütetekellimîn geleneğine mensup usulcüler, Şâfiî'nin nesih anlayışına karşı çıkarken ilk olarak onun kavramsallaştırdığı haliyle beyanı ve esas aldığı âyetler üzerinden geliştirdiği, nesihle de ilgisi bulunan yorumları tartışmaya açarlar. Bu tartışmalarla, ilgili âyetlerin kaynak-ıçi nesih teorisine esas teşkil etmeyeceğini göstermek isterler. Bu esnada dile getirilen eleştirilerin bir kısmı doğrudan beyan kavramına yönelik iken diğer bir kısmı ilgili âyetlerin yorumuna yöneliktir.

1. Beyan Kavramına Yönelik Eleştiriler

er-Risâle'de neshi beyan kavramıyla irtibatlı olarak ele alan Şâfiî'nin mezhebini takip eden usulcüler, eserlerinde bu irtibatı muhafaza etmiş ancak irtibatın neshe bakışı şekillendiren yönünü değiştirmek istemişlerdir. *el-Burhân*'ın başında beyana ayırdığı başlıkta bu kavramı Bâkullânî'yi takip ederek delil ile özdeş kılan Cüveynî, yeni bir delil yani beyan taksimi sunmuş; aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırdığı delillerden sem'î olanları dayanakları olan mucizeye yakınlıklarına göre sıralamıştır. Bu sıralamada sem'î deliller Hz. Peygamber'den işitilen sözler, icmâ ve icmâdan telakki edilen medlullerden (haber-i vâhid ve kıyas) ibarettir.⁸⁷ Cüveynî beyan/delil taksiminde Kur'an'a ve Sünnet'e aynı mertebeye yer verir ve Hz. Peygamber'den telakki edilmeleri itibarıyla naslar arasında ayırma gidilmemesi gerektiğini düşünür. Cüveynî bu kabulü nesih ilişkilerini kurgularken de sürdürmüş ve kaynaklar arası neshi bu esasa dayandırmıştır.⁸⁸ Buna göre, Kur'an ve Sünnet, kaynak itibarıyla Hz. Peygamber'de birleştikleri için birbirlerini nesihlemelerinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Sünneti ilahî menşee dayandırma noktasında Şâfiî'ye katılan Cüveynî, Kur'an ile Sünnet arasında nesih bakımından bir derecelendirmeye gitmeyerek ondan ayrılmıştır. Aslında bu görüş ilk kabulün muhtemel ve beklenen sonucu iken, Şâfiî mezkûr endişelerden ötürü bu sonuca ulaşamamış ve kendi teorisini zora sokmuştu. Cüveynî, Kitabın Sünnet ile neshini ele alırken kelamcılara nispet edip kendisinin de doğru bulduğu görüş olarak bunun imkânsız görülemeyeceğini dile getirir. Hz. Peygamber kendi katından bir şey

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 124-25.

⁸⁸ Ayrıca bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 22.

söylemeyeceğine, kendisine emredileni tebliğ etmiş ve farzların nasıl yerine getirileceğini açıklamış olacağına göre, beyan vazifesi kapsamında bir âyetle sabit hükmün sona erdiğini söylemesi de pekâlâ mümkündür. Cüveynî hakiki mânada nâsihin yalnızca Allah olduğunu, Sünnet'in bunu dile getirdiğini; nesih de ispat da Allah'tan olduğu için Resûlullah'ın bunları tebliğ etme makamında bulunduğunu söyler. Şâfiî'nin Kur'an ile Sünnet arasında bu açıdan yaptığı ayırımın geçersizliğini ortaya koymak üzere, neshedilen şeyin Kur'an'ın kendisi değil hükmü olduğunu belirtir. Buna göre, icaz vasfına sahip olmayan Sünnet'in bu vasfa sahip Kur'an hükmünü kaldırmasının imkânsız olduğu söylenemez.⁸⁹

Cüveynî'nin Kur'an ile Sünnet arasında teşriî kuvvet bakımından tesis ettiği eşdeğerlik, kalamcı usulcülerin kabulüyle karşılaştı ve Gazzâlî, Râzî ile takipçileri konuyu bu çerçevede ele almayı sürdürdüler. Özellikle Bakara sûresinin 106. âyetinde geçen "daha hayırlı olan" ibaresi yorumlanırken dikkat çekilen bu eşdeğerlik, usulcülerini gerçek anlamda nâsihin Allah olduğu ancak neshin Hz. Peygamber'in dilinden de aktarılabileceği sonucuna götürdü. Gazzâlî, Sünnet'in Kur'an'da mevcut bir hükmün neshedildiğini bildiren bir vasita olabileceğini belirtir. Bu yoruma göre "daha hayırlı" ile kastedilen, ilk hükümde emredilen amelden daha hayırlı bir amelin gelmesidir. Bu da yeni emrin ya *daha kolay* ve *aslah* olmasından ya da daha çok sevap kazandırmasından kaynaklanır. Yoksa mevcut Kur'an'ın yerine daha hayırlısının gelmesi kastedilmemektedir.⁹⁰ Bu takdirde -Râzî'nin ifadesiyle- Sünnet'in içeriği pekâlâ Kur'an'ın içeriğinden daha hayırlı olabilecektir.⁹¹ Zira Sünnet de kaynağı itibariyle vahye müstenittir.⁹²

Sünnet'in esas işlevini "beyan" olarak gösteren Şâfiî, neshi bunun dışında tutmaya gayret etmiş ve Hz. Peygamber'e beyanı yükleyen âyetleri kaynak-ıçi nesih anlayışına delil olarak göstermişti. Tam olarak bu hassasiyet, nesih hakkında kendisine yöneltilen eleştirilerin odak noktalarından birini teşkil etmiştir. Neshi beyan olarak görenler Şâfiî'nin ilgili âyetler üzerinden geliştirdiği yorumlara karşı çıkmış ve onun istidlallerini tersine çevirmeye çalışmışlardır. Mesela Râzî, Sünnet'in Kur'an'ı neshini savunur ve Şâfiî'nin argümanlarını geçersiz kılmaya çalışırken nesih ile beyan arasında bir karşıtlık

89 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 851-52; ayrıca bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 253-54.

90 Zira gerek kadim gerek mahluk kabul edilsin Kur'an'ın bir kısmı diğerinden daha üstün sayılamaz. "Daha kolay" ifadesi Gazzâlî'ye, "aslah" ifadesi ise Râzî'ye aittir (bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 100-101; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 440).

91 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 440.

92 Bu yargı, Necm sûresinin 3-4. âyetleri ile temellendirilir (bk. İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, 498; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 250).

kurmanın doğru olmadığını söyler. Şöyle ki; beyanın bir türü olan tahsis ile nesih arasında hakikatte herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira tahsis bir hükmü belli fertlere, nesih ise belli zamanlara özgü kılmaktan ibarettir. O halde Hz. Peygamber'in yüklendiği beyan vazifesinin unsurlarından biri de hangi âyetlerin hükmünün mensuh kılındığını insanlara bildirmektir.⁹³ Neshi bu şekilde beyanın bir türü olarak görmek, aslında Şâfiî'nin tesis ettiği beyan teorisinden çok önemli bir noktada ayrılmak anlamına gelir. Râzî'nin tahsis ile nesih arasında kurduğu bu mukayeseye, sonraki usulcüler de sıklıkla atıf yaparlar. Beyanın mahiyetine dönük bu tartışmalar, nesih tariflerine de yansımış durumdadır.⁹⁴ Nesih teorisinde Şâfiî'ye muhalif Hanefî usulcülerinin yanı sıra bazı Şâfiî usulcülerinin de beyan kavramını tercih etmeleri dikkate değerdir. Cüveynî Hanefîler'e yakın bir tanım yaparak⁹⁵ nesihte "hükmün süresinin dolduğunu bildirme" hususiyetini öne çıkarırken Gazzâlî tanımında "irtifâ" kelimesine yer vererek kaldırılma anlamını öne çıkarır.⁹⁶

2. İlgili Âyetlerin Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Şâfiî'nin nesih teorisini temellendirirken istinat ettiği dört âyet üzerinden geliştirdiği yorumlar ve bunlara cevaben ileri sürülen karşıt argümanlar, tartışmanın seyri bakımından dikkate değer unsurlar barındırmaktadır. Bunlardan ilki, "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik" âyetidir (en-Nahl 16/44). Bu âyet, Sünnet'in Kur'an'ı beyan ettiğini bildirir ve eğer Sünnet'in Kur'an'ı neshi kabul edilirse bu beyan değil, ref' olur; Kur'an'ın Sünnet'i neshi câiz görüldüğü takdirde ise beyan ilişkisi tersine döner ve kısır döngüye götürecektir bir açmazla karşılaşılır. Bu yoruma, neshin "hükmün kalktığını beyan" oluşuyla yani neshin hitapla sabit bir hükümlerle neyin murat edildiğini beyan ettiği -tahsisin âm lafızla ne murat edildiğini beyan ettiği gibi- argümanı ile

93 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 439-40.

94 Bazı usulcüler kelimî hassasiyetlerden ötürü neshin tarifinde beyan kavramını öne çıkarırken bu endişeleri yersiz bulan daha başkaları ref' kavramını kullanırlar. Hanefîler umumiyetle beyanı benimserken Şâfiî usulcülerinin kimisi ref'i kimisi beyanı tercih etmiştir. Tanımlardaki bu fark, önceki hükmün taşıdığı devamlılık ve Allah'ın ezeli ilminde sabit hükümlerin değişmesinin mümkün olup olmadığı gibi kelimî meselelerle ilgilidir (tanımların tahlili ve karşılıklı eleştiriler için bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 22-35).

95 "اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورد" (bk. *el-Burhân*, II, 842).

96 "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه" (bk. *el-Müstasfâ*, I, 86). Gazzâlî'nin bu tanımı İbn Fûrek ve Bâkılânî'ye dayanmaktadır (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 416). İbn Berhân ve Sübkî gibi usulcüler Gazzâlî'nin tercihini sürdürürken; Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Râzî ve Beyzâvî Cüveynî ile aynı tanımı benimsemiştir.

cevap verilmiştir. Kısır döngü iddiasına ise Kur'an'ın, "Her şeyin açıklayıcısı" (en-Nahl 16/89) olmasıyla cevap verilmiştir.⁹⁷

Şâfiî'nin istinat ettiği ikinci âyet, "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler" âyetidir (en-Nahl 16/101). Ona göre bu cümle, bir âyetle sabit hükmün yine bir başka âyetle neshedilebileceğini bildirir. Bu yoruma, âyetle sabit bir hükmün âyet dışında başka bir şeyle neshedilmeyeceği mânasının bu âyetten çıkarılamayacağı argümanı ile cevap verilmiştir.⁹⁸ İstinat edilen bir diğer delil, "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir' dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım" âyetidir (Yûnus 10/15). Şâfiî, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul etmenin Hz. Peygamber'in âyet hükümlerini kendiliğinden değiştirmesi anlamına geleceğini söyleyerek karşıt görüşe itiraz eder. Bu yoruma, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı sadece kendisine vahyedilene tâbi olarak neshedeceği argümanı ile cevap verilmiştir. Bu durumda müşriklerin, "Bunun dışında başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" sözü, Kur'an'ın hükümlerinin değil lafızlarının değiştirilmesi anlamına gelecektir.⁹⁹ Şâfiî son olarak "Biz herhangi bir âyeti nesheder veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz" (el-Bakara 2/106) âyetini birkaç açıdan yorumlayarak görüşünün dayanağı haline getirir. Bu yorumlar, Kur'an'ın ancak kendi cinsinden bir delille değiştirileceği, âyetteki "biz" ifadesinin Allah'a yani Kur'an'a delalet ettiği ve Sünnet'in Kur'an'dan daha hayırlı olduğunun söylenemeyeceği argümanlarına yaslanmaktadır.¹⁰⁰

97 Bu âyete göre, Kitabın Sünnet'i de beyan ettiğini kabul etmek gerekir ancak bu durumda diğer âyetle teâruz edeceği için delil olarak kullanılamaz hale gelir (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 499; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 250). Karâfi kısır döngü iddiasına cevap verirken Kur'an ve Sünnet arasında karşılıklı bir beyan ilişkisi kurar ve her iki kaynağın bütünüyle kapalı olmadıkları gibi bütünüyle açık da olmadıklarını ve her birinin diğerindeki kapalılıkları açıklığa kavuşturduğunu söyler (bk. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 245).

98 Ayrıca bu âyet, âyetlerin hükmünün değil, nassının değiştirilmesini belirtir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, Kur'an'ı ancak kendisine bir vahiy geldiği zaman nesheder, bunu getiren de Cebrâil'dir (bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 394-95).

99 Bu âyet, karşıt görüşün delili olarak da ileri sürülmüştür. Şöyle ki; âyete göre Hz. Peygamber neshedenin kendisi olmadığını, vahye tâbi olduğunu beyan etmiş olmaktadır (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 519).

100 Âyetlerin yorumu etrafında seyreden tartışmalar için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 395-97; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 520; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 439-441; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 498-99; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 273-74.

b) Kur'an-Sünnet İlişkisinin Kurgulanışına Yönelik Eleştiriler

Şâfiî'nin kaynak-içi nesih teorisini benimsemeyen usulcüler, en yoğun ve ağır eleştirilerini neshin işleyiş süreciyle ilgili açıklamalarına yönelttiler. Şâfiî, kaynaklar arasındaki ilişkinin tesisinde oldukça ihtiyatlı davranmış; Kur'an'ın Sünnet'i neshettiği kabul edildiği takdirde bir şekilde Kur'an'a aykırı görülebilecek bütün rivayetlerin reddedilebileceğinden ve nesih bir yana tahsis ve takyit gibi işlemlerin dahi itirazla karşılaşılabileceğinden korkmuştur. İşte kelamcı Şâfiî usulcülerini tam bu noktada imamlarından ayırırlar. Cüveynî, delil/beyan anlayışı gereğince Kur'an ile Sünnet'in mahiyetleri bakımından değil, bize intikal ediş keyfiyetleri yani rivayetteki katilik-zannîlikten hareketle ayrılması gerektiğini düşünür.¹⁰¹ Buna göre sübut bakımından kat'iyet arzeden Kur'an ile mütevatir hadisler bir tarafta, zanniyyet arzeden âhâd hadisler ise diğer tarafta yer almalıdır.¹⁰² Cüveynî, nesih konusunda Sünnet ile Kur'an'ı o kadar aynıleştirir ki neshin ispatı için geliştirilmiş bütün delillerin aynı zamanda Sünnet'in Kur'an'ı neshine dayanak teşkil ettiğini söyler. Cüveynî, meseleyi metlûv - gayri metlûv vahiy bağlamına taşıyarak Kur'an ve Sünnet'in kaynak bakımından aynı olduğunu, aralarındaki tek farkın -hücciyet bağlamında- bize intikal ediş şekillerinde tezahür ettiğini belirtir.¹⁰³

Konuyu aklî ve şer'î imkân açısından bir soruşturma yaparak ele alan Cüveynî, sünnetin hilafına Kur'an âyeti inmesinin imkânsız olmadığını savunur ve buna karşı çıkmamanın tarihen sabit bir durumu inkâr etmek anlamına geldiğini söyler. Bunun mümkün olduğu kabul edildiği halde yine Şâfiî'nin tezine dönülür ve "Bu durumda Peygamber önceki sünneti nesheden yeni bir sünnet koyar" gibi "zorlama" izahlara başvurulursa, "hakikatlerle oynanmış ve alay edilmiş" olur.¹⁰⁴ Kur'an'ın nâsîh hükmü ile nesih gerçekleşmiş olduğuna göre bunun öğrenilmesi ne diye bir başka kaynağa yani sünnet ile sabit olacak yeni bir hükme bağlanmış olsun? Gazzâlî de bu hususta Şâfiî'nin görüşünü savunulamaz bulur ve iki kaynak arasında hiçbir şekilde neshin olmadığını söylemenin *tahakküm* yani delile dayanmayan keyfi bir yargı olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Bu noktada Cüveynî, belki de Şâfiî'yi bu ağır ithamların

101 Cüveynî'nin bu yaklaşımı ile Cessâs'ın yaklaşımı ve Şâfiî'ye beyan üzerinden yönelttiği tenkitler arasında ciddi bir paralellik bulunmaktadır.

102 Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 854.

103 Aynı husus, Hz. Peygamber'in içtihat ettiği kabul edildiği takdirde de geçerliliğini korur (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 516).

104 Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 852; benzer açıklamalar için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 388-90.

105 Gazzâlî, Şâfiî'nin bu ifadeleriyle neshin çoğunlukla bu şekilde gerçekleştiğini vurgulamak istemiş olabileceğine ve bu takdirde tartışmaya değer bir husus olmadığına da işaret eder (bk. *el-Müstasfâ*, s. 100; değerlendirmesi için bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerinin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 147).

muhabatı kılmama gayretiyle, Ebû İshak el-Mervezî'nin işaret ettiği yoruma istinaden Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair net bir görüşü olmadığı neticesine ulaşır. Diğer taraftan, Sünnet'in Kur'an'ı neshine kesin bir biçimde karşı çıkan Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair kesin bir kanaati olmadığını göstermeye çalışır. Cüveynî'ye göre burada kesin olarak doğruluğu savunulabilecek görüş, kelimaların da benimsediği üzere, Kitabın sünnet ile neshini imkânsız görmemektir.¹⁰⁶ Gerçekte nâsîh olan yalnızca Allah'tır, bu sıfatın peygamber hakkında kullanılışı mecaz kabilindedir.¹⁰⁷ Ayrıca Sünnet Kur'an'ın kendisini değil, hükmünü neshettiği ve Kur'an'ın icaz yönü sadece hükmünde değil, bütününde yani nazmında olduğu için icaz üzerinden yöneltilen itirazlar da yersizdir.¹⁰⁸

Gazzâlî, Cüveynî'nin tartıştığı ve ulaştığı kanaati müsellemler sayarak kaynakların birbirini neshini kabul eder. Kaynaklar arasında cins farklılığına itibar edilemeyeceğinden ve birbirlerini neshetmelerinin aklen imkânsız olmayışından hareketle, çapraz neshi kabulün önünde herhangi bir mani bulunmadığını düşünür. Hatta birçok örnekte görüldüğü üzere Kur'an Sünnet'teki hükmü, Sünnet de Kur'an'daki hükmü neshetmiştir, bunlar vâki ve malumdur der.¹⁰⁹ Cüveynî'nin açıklama ve argümanlarını benzer cümlelerle dile getiren Gazzâlî, Kur'an ile Sünnet arasındaki farklılığın özde değil ibarelerde olduğunu söyler ve bu ibarelerin hepsi Resûlullah'tan işitildiğine göre aralarında bir ayırma gidilemeyeceğini savunur.¹¹⁰ Yine, sünnetle sabit bir hükmün Kitap ile neshedilirken yeni bir sünnet geldiğini ve hakiki nâsîhin bu olduğunu savunmayı anlamsız bir izah çabası olarak görür. Bu noktada Şâfiî'yi doğrudan tenkit etmeme adına onun sözlerini yorumlamaya çalışır.¹¹¹

106 Cüveynî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'de de görüldüğü üzere, Sünnet'e Kur'an üzerinde bu kabilden bir belirleyicilik tanınması noktasında, Hz. Peygamber'in yalnızca kendisine vahyedilene ilettiği kabulünden hareket eder. Hz. Peygamber bir tebliğci olarak pekâlâ ümmetine bir âyetin hükmünün kaldırıldığını da iletir (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 851).

107 Cüveynî, *et-Telhis*, II, 461.

108 Cüveynî, aksi görüşün dayanağı sayılan âyetin (el-Bakara 2/106) ihbârî nitelikli olduğunu, başka türlü nesihleri yani Kur'an'ın Sünnet ile neshini imkânsız kılmadığını belirtir (*el-Burhân*, II, 852). Nitekim karşıt görüşü savunanlar da Hz. Peygamber'in bir âyetin lafzını ibka ettiği halde hükmünü neshetmiş olabileceğini kabul ederler. Onlar, Hz. Peygamber Kur'an'ın tilavetini değiştirebilir ancak hükmünü değiştirmiş olamaz diyerek cevap veremezler zira tilavet de Kur'an'ın hükmüne dahildir (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 518).

109 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 99-100.

110 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 100.

111 Gazzâlî'nin izahına göre Şâfiî kaynaklar arası neshi imkânsız görürken Hz. Peygamber'in bir âyet gelip de hükmünü neshedene kadar kendi hadisi ile sabit bulunan önceki hükmünü değiştirmedeğini kastetmiş olabilir (bk. *el-Menhûl*, s. 391).

Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu yaklaşımlarının yukarıda işaret edildiği üzere Basrî ve Bâkılânî'ye dayandığını söylemek mümkündür.¹¹²

c) Çapraz Nesihden Sünnet'in Zarar Göreceği Yönündeki Endişenin İzâlesi

Çapraz neshe karşı çıkanlar, Kur'an'ın Sünnet'i neshi kabulünün Sünnet deliline zarar vereceği ve Sünnet'in Kur'an'ı neshinin de Kur'an'ın mevsukiyetine gölge düşüreceğinden endişe duyarlar. İkinci endişeyi dile getirenler, bu kabulün "Hz. Peygamber Kur'an'ı kendiliğinden değiştirmiş olabilir" iddiasına zemin teşkil edebileceği yönünde bir uyarıda bulunurlar. Bununla irtibatlı bir diğer aklı gerekçe, "Sünnet Kur'an'ı nesheder" demenin Hz. Peygamber'in mucizesini kaldırmak anlamına geldiğidir. Onlar, Hz. Peygamber'in sıdkını gösteren bir delilin O'ndan bu şekilde çekip alınamayacağını savunurlar.¹¹³ Cüveynî karşıt görüşün aklı gerekçelerini çürütürken Hz. Peygamber hakkında böyle bir düşünceye kapılmanın yanlışlığına vurgu yapar. Hz. Peygamber'i bu tür şüphelerden korumaya gerek dahi olmadığını söyleyen Cüveynî, O'na imanı fiilî durumun ve aksi yöndeki bütün ihtimallerin önüne geçen bir unsura dönüştürür.¹¹⁴

İlk endişeden hareketle çapraz neshe karşı çıkan Şâfiî ve takipçileri, Sünnet'in ve özellikle de âhâd hadislerin mevcut teâruzları ileri sürülerek devre dışı bırakılacağından korkarlar. Ne var ki kelamcı usulcüler Kur'an ile konmuş yeni hükmün bilgisinin yine sünnetten elde edildiğini tarihî bir gerçeklik sayarak sünnetin Kur'an tarafından neshinde bir mahzur görmezler. Nihai hükmün Hz. Peygamber'in uygulamasıyla bilineceği kabul edildiği takdirde Şâfiî'nin itirazı anlamını da yitirmiş ve onlar nazarında, "Nâsîh olan Sünnet'tir" cümlesi yerine "Nâsîh olan Kur'an'dır" denmesinde bir sakınca kalmamıştı. Cüveynî ve Gazzâlî'nin Şâfiî'nin endişesine doğrudan temas eden herhangi bir açıklamaya başvurduğunu görmüyoruz ancak onların Şâfiî sonrasındaki gelişmeleri göz önünde bulundurarak II. (VIII.) asırdaki tartışmaların yol açtığı endişelere artık mahal kalmadığını düşündüklerini söyleyebiliriz. Şâfiî'nin de etkin bir şekilde içinde yer aldığı bir etkileşim ve telif ameliyesi akabinde farklı fıkıh çevreleri görüşlerini ve dayanaklarını açıkça dile getirmişler ve böylece Şâfiî'nin Sünnet delili etrafındaki kimi

112 Gazzâlî, kaynaklar arası nesih ilişkisini temellendirirken Şâfiî'nin izahını dayanak-tan yoksun gören Bâkılânî'nin çizdiği hatta yürür; onunla benzer gerekçeler ileri sürer ancak bu delillerin tartışılabilir olduğunu ifade etmekten de geri durmaz (*el-Müstasfâ*, I, 100). Deliller etrafında yürüyen tartışmalar için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 387-91.

113 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 516.

114 Cüveynî, *et-Telhis*, II, 517.

endişelerinin yersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Hanefiler'in umumun katılığı üzerinden inşa ettikleri nas yorum teorisi birçok konuda Şâfiîler'in itirazına sebebiyet vermişse de çapraz neshi bu bağlama yerleştirerek karşı çıkmaya gerek olmadığı bizzat bu mezhebin usulcileri tarafından da teslim edilmiş olmalı ki aynı endişelere ilerleyen dönemlerde neredeyse hiç değinilmeyecektir.¹¹⁵ Şu da var ki mezhepte çapraz neshin kabulü hâkim görüş haline geldikten sonra da tartışmalar devam etti. Özellikle verilen örneklerin uygunluğu üzerinden yürüyen tartışmalar, konunun her daim yeniden ele alınmasına ve herkesçe kabul gören nihâi bir uzlaşuya varılamamasına yol açtı. Bir sonraki başlıkta, Şâfiî'nin çapraz nesih anlayışını sürdürme yanlısı olan iki usulcünün yaklaşımı aktarılarak mezhep içerisinde yürüyen tartışmaların diğer bir vechesine ışık tutulacaktır.

d) Şîrâzî ve Sem'ânî'nin Yaklaşımı

V. (XI.) asırdan itibaren Şâfiî usul yazımına hâkim olan kelamcı âlimlerin çapraz neshe yaklaşımı, müteakip dönemlerde kaleme alınan eserlerde sürdürülmüş ve konu bu usulcülerin çizdiği çerçevede işlenmiştir. Bu çizgiyi takip eden usulcüler imamlarını büyük ölçüde yalnız bırakırken kelama daha mesafeli olan ve Şâfiîlik içerisinde ehl-i hadis kanadına yakın görülebilecek diğer bazı usulcüler daha farklı bir tavır ortaya koymuştur. Eş'ârî kelamını benimsemeyen Şîrâzî ve Sem'ânî, nesih meselesinde Şâfiî'nin yaklaşımını sürdürmeye gayret etseler de onunla bütünüyle hemfikir olduklarını söylemek güçtür. Ulaştıkları neticeleri imamlarına nispet etmeye çalışan bu iki usulcü, imamlarına diğerleri gibi açıktan karşı çıkmayı uygun görmemişlerdir. Onların ulaştığı ilk sonuç, Şâfiî'nin "aklen câiz olmakla birlikte sem' açısından câiz değil" anlamına gelmek üzere çapraz neshe karşı çıktığıdır.¹¹⁶ Aklî imkânın tesisinde hemfikir olan bu iki âlimden Şîrâzî, Kur'an'ın Sünnet'i neshi hususunda Şâfiî'ye nispet edilen iki görüşten cevaz yönündekini sahih bulurken Sem'ânî aksi görüşü sahih bulur.¹¹⁷

Şîrâzî, kaynakları üstünlük sıralamasına tâbi tutarak "Kitabın Kitabı neshi câiz olduğuna göre, Sünnet'in kendisinden üstün olan Kitap ile neshi evleviyetle câizdir" der. Ona göre, Sünnet'in Kitap ile tahsisi câiz olduğuna göre, neshinin de câiz olması gerekir. Ayrıca Şîrâzî Şâfiî'nin beyan üzerinden tesis

115 Mesela İbn Fûrek, Şâfiîler'in çoğunun Kur'an'ın mütevâtir sünnet ile neshini kabul ettiği ve Eş'ârî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır (bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 199-201). Zerkeşi, Eş'ârîler ile Mu'tezile ve diğer kelamcıların da bu görüşü benimsediğini belirtir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, V, 262).

116 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 501; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 450; ayrıca bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 268.

117 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 499; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456.

ettiği ilişkiyi de tersine çevirerek ondan önemli bir konuda ayrılır. Buna göre şâri, Sünnet'i Kur'anın beyanı kılarken Kur'anın Sünnet için evleviyetle beyan olduğu hususunda da bir "tembih"te bulunmuş olmaktadır. Zira Kur'an Sünnet'ten daha üstündür, daha alt mertebedekinin daha üstün olanı beyanı câiz ise aksi evleviyetle câiz olmalıdır. Bu kabul, Şâfiî'nin duyduğu endişenin bütünüyle göz ardı edildiği anlamına gelir.¹¹⁸ Şîrâzî, Kur'anın Sünnet'i neshini kabul ederken Sünnet'in Kur'an'ı neshine karşı çıkararak Şâfiî'yi takip etse de Şâfiî'nin kaynaklar arası neshe karşı çıkarken dayandığı en önemli gerekeçyi benimsemez. Ona göre Kur'anın Sünnet ile neshinin mümkün olmaması, bu ikisinin farklı cinsten olmasından değil, birinin asıl diğerininse onun fer'i konumunda olmasından ileri gelir. Kur'an Sünnet'ten üstün olduğu için aslın kendi fer'i ile yani üstün olanın kendisinden aşağı olanla neshi kabul edilemez ancak aksi kabul edilebilir.¹¹⁹

Şîrâzî, nesih teorisinin Şâfiî'ye destek olduğu kısmında onun görüşünü yeni argümanlar geliştirmek ve sonraki kavramsal çerçeveyi bu tartışmaya eklemek suretiyle güçlendirmek istemiştir. Sünnet'in Kur'an'ı niçin neshedemeyeceğini temellendirirken kadim-muhdes ayırımını devreye sokması bu bağlamda önemlidir. Şîrâzî, Allah'ın kadim yani ezeli kelamı olan Kur'an'ı muhdes yani sonradan varlık bulmuş Sünnet'in ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını savunur. Buna karşı çıkılamayacağı için aksi görüşü desteklemek üzere geliştirilmiş bütün argümanlar kendiliğinden geçersiz hale gelecektir.¹²⁰ Şîrâzî, tahsisten hareket edilerek geliştirilen, "Sünnet nasıl Kur'an'ı tahsis edebiliyorsa neshetmesi de mümkündür" argümanına da itiraz eder ve niçin geçersiz olduğunu göstermek için karşıt argümanlar üretir.¹²¹

118 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 500. Şîrâzî'nin nesihle tahsis arasında kurduğu ilişkinin eleştirisi için bk. Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 64. Şîrâzî, bu noktada daha da ileri giderek Şâfiî'nin beyana yüklediği temel fonksiyona dahi karşı çıkar ve mütekellim'in usulcülerini gibi beyanın izhar ve tebliğ olduğunu savunur (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 499-500).

119 Şîrâzî bu istidlali, mütevâtir hadisle âhâd hadis arasındaki ilişkiye de taşır, bir kıyasla başka bir kıyas hükmünün de neshedilemeyeğine işaret ederek cins birliği argümanını bütünüyle geçersiz kılmak ister (*Şerhu'l-Lüma'*, I, 500-501). Şîrâzî'nin cins birliği argümanına karşı geliştirdiği eleştirinin Şâfiî'nin görüşleri ile ilgisinin zayıflığı hakkında bk. Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 65.

120 Aksi takdirde aslın kendi fer'i ve daha düşük konumdaki bir şey ile ortadan kaldırılması söz konusu olacaktır ki bu kabul edilemez (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 506).

121 Şîrâzî, bu tarz bir kıyastan hareketle neshin temellendirilmesini üç açıdan geçersiz bulur: a) Kıyasla tahsis câiz olduğu halde, kıyasla neshin câiz olmayacağı üzerinde icmâ vardır. b) Lafzın içeriğinin bir kısmının beyan yoluyla iskati mânasındaki tahsis, Sünnet ile yapılabilir ancak nesih böyle değildir, çünkü nesih lafzın bir kısmının değil tamamının iskatidir. Bu açıdan, kendisinden aşağıda olan bir delille nesih câiz değildir. c) Tahsis, deliller arasında cem' ve tertibi tazammun etmesi hasebiyle haber-i

Sem'ânî konuya, Şâfiî'nin bütün eserlerinde Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığını ancak bunun gerekçesinin ne olduğuna yönelik tartışmalar esnasında farklı görüşlerin dile getirildiğini belirterek başlar. Onun çıkarımına göre, Şâfiî nazarında çapraz nesih hem aklen hem de şer'an imkânsızdır.¹²² Sem'ânî, muhaliflerin getirdiği delilleri geçersiz kılmaya çalışırken, Sünnet'in Kur'an'ı neshi kabul edildiği takdirde, Kur'an'ın mutlak mânada üstünlüğünün (*hayr*) hâlel göreceğini savunur.¹²³ Cüveynî'nin dile getirdiği üzere hakikatte nâsihin Allah, bunu dile getirenin Hz. Peygamber olduğu şeklindeki düşünceye de karşı çıkar. Bu türden bir nesih netice itibarıyla Hz. Peygamber'e nispet edildiği ve de vahyin muhtelif türleri olduğu için bu argümanı isabetsiz bulur. Yine bu ve ilgili başka âyetler üzerinden ileri sürülen diğer gerekçeler ve Şâfiî'ye yöneltilen itirazlara da benzer düşüncelerle cevap verir.¹²⁴ Sem'ânî kendi konumunu haklı çıkarmak için bütün gayretini sarfetmekle birlikte, meselenin oldukça müşkil olduğunu söylemekten de geri durmaz. Kendisi gibi Kur'an'ın Sünnet tarafından neshini kabul etmeyenlerin görüşlerini aklî argümanlarla temellendirmelerini uygun bulmayan Sem'ânî, bu noktada dile getirilecek en ileri gerekçenin Kur'an'ın Sünnet'ten üstünlüğü olduğunu, bununsa kolaylıkla geçersiz kılınabileceğini belirtir. Ona göre meseleyi aklî cevaz üzerinden değil, şer'î deliller muvacehesinde tartışmak gerekir. Bu türden delillerin kendisini desteklediğini düşünen Sem'ânî, aksini savunanlar tarafından ileri sürülen örneklerin hepsini bir şekilde izah eder ve şer'de bu tarz bir neshin hiç vâki olmadığını ispatlamaya çalışır.¹²⁵

Sem'ânî, Kur'an'ın Sünnet'i neshi hususunda, Şâfiî'nin *er-Risâle*'nin kadim ve cedit versiyonlarında açıkça karşı çıkmasına rağmen ashabının ona iki farklı görüş nispet ettiklerini söyler. Karşı çıktığı şeklindeki görüş onun genel ifadelerine daha uygun olsa da kabul yönündeki görüşün doğru bulunmaya

vâhid ile gerçekleşebilir ancak nesih iki delilden birinin diğeri tarafından iskat edilmesi olduğu için üstün olanın ednâ olanla neshi câiz değildir (*Şerhu'l-Lüma*, I, 507). Beroje bu tartışmayı mutlak olarak Sünnet'in Kur'an'ı neshi bağlamında aktarırken Şirâzî'nin söz konusu argümanları, "âhâd haberle Kitabın neshi"ni kabul edenlere karşı zikretmiş olduğuna dikkat etmek gerekir (bk. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 76).

122 Sem'ânî'nin bir diğer tespiti, şer'an men'i savunanların da kendi içlerinde farklı görüşlere ayrıldıklarıdır. İbn Süreyc, şer'an imkânsızlığı bu tarz bir neshin vuku bulmamasıyla temellendirirken Ebû Hâmid el-İsferâyîni, şer'in bunu açıkça menettiğini ileri sürmüştür. Sem'ânî bu konuda İbn Süreyc'i destekler (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 449-50).

123 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 453.

124 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 453-54.

125 Mesela zina eden kadınların ev hapsine tâbi tutulmaları sonrasında inen recm âyeti hakkında şunları söyler: Ezayı, ev hapsini ve celdeyi emreden âyetler bekârlar hakkında inmiştir, recm cezası ise muhsanlar hakkında sünnet tarafından ilkten konulmuş bir hükümdür (bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 454-55).

daha çok elverişli olduğunu belirtir.¹²⁶ Sem'ânî, Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul etmenin iki kaynak arasındaki beyan ilişkisini tersyüz edeceği gerekçesini anlamsız bulur. İlgili âyetten hareketle, bu nesih türüne karşı çıkmanın Hz. Peygamber'den bu tarz bir beyan dışında hiçbir sözün sâdir olmayacağı anlamına geleceğini belirtir. Neshin aynı cinsten kaynaklar arasında yürütülmesi gerektiği yönündeki gerekçeyi de zayıf bulan Sem'ânî, pek çok defa vâki oluşunu bu nesih türünün en önemli delili sayar.¹²⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Kaynaklar arası nesih meselesi, fıkıh usulü ilminin konusunu teşkil eden meselelerin nasıl ele alınıp tartışıldığı, problemlerin tarihsel bağlamlara göre hangi anlamları kazanıp kaybettiği ve serdedilen görüşlerin kıymet kazanması ve kıymetten düşmesinde usulcülerin içinde bulunduğu özel ve genel bağlamların hangi düzeylerde tesirde bulunduğunu takip etmek için önemli bir örneklik teşkil eder. Fıkıh ilminin ilk tedvin sürecini tamamladığı ve Kitap, Sünnet ve içtihatla ilgili yoğun tartışmaların şekillendirdiği tarihsel bir bağlamda nesih anlayışı şekillenen Şâfiî, taşıdığı kimi endişeler ve fıkha yön verebilme adına dile getirdiği fikirler doğrultusunda geliştirdiği kaynak telakkisinin bir unsuru olarak çapraz neshe karşı çıktı. Şâfiî'nin hâkim fıkıh çevrelerine karşı geliştirdiği eleştirel söylem ve bu arada inşa etmeye çalıştığı yeni fıkıh telakkisi, yalnızca teorik bir tartışmadan ibaret kalmadı ve fûrû-i fıkıhtaki tekliflerinin de karşılık bulmasıyla yeni bir mezhebin vücut bulmasına imkân tanıdı. Nesih konusu bu eleştirel söylem içerisinde onun en hassas olduğu noktalardan birine karşılık geldiği ve dönemi itibariyle ileri, belki de uçlarda addedilebilecek bir yaklaşım olduğu için çok dikkat çekmiş, bir dönem tevil edildikten sonra önce kısmen sonra da en azından mezhebin bazı âlimlerince bütünüyle terkedilmiştir.

Çapraz neshin Şâfiî fıkıh geleneğindeki seyri, bir bütün olarak fakihler arasında daha büyük uzlaşlar elde edildiği takdirde bazı meselelerde geçmişte benimsenen tavrın zamanla destekten yoksun hale gelebildiğini gösteren önemli bir örnektir. Mezhep âlimlerinin vaktiyle sahiplendikleri bir görüş, bizzat mezhep imamı tarafından dillendirilmiş ve ısrarla savunulmuş olsa dahi, fukahanın daha çok önemseddiği büyük uzlaşlar gereği terkedilebilmiştir. Şâfiî'nin çapraz neshe karşı çıkarken inşa etmeye çalıştığı Kur'an ve Sünnet tasavvurunun kendisinden sonraki yıllar boyunca ciddi bir karşılık bulması yani farklı mezheplere mensup fakihlerin bu kaynakları birbirini

126 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456.

127 Cins birliği argümanına yönelttiği itiraz, Şâfiî'nin ifadeleri hatırlandığında hassaten önem kazanır (bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456-57).

kırıp öğüten değil, bilakis açıklayıp tamamlayan aynı bütünün parçaları olarak görmeleri, onun zorlama olarak görülmeye başlanan ve elde edilen uzlaşî itibarıyla artık bir değeri kalmayan yaklaşımını sürdürmeye gerek bırakmadı. Bu noktada özellikle mütekellimîn çizgisindeki usulcüler, Şâfiî'nin öncüllerinin muhtemel sonuçlarını dillendirmek ve onun birtakım istidallerini de tersine çevirmek suretiyle çapraz neshe mezhep bünyesinde yer açtılar. Bu çizgiye mesafeli mezhep âlimleri dahi bu genel temayülün etkisine girerek çapraz neshi bütünüyle olmasa da bir yönüyle benimsediler ve Kur'anın Sünnet'i neshini kabul ettiler.

Şâfiî usul eserlerinde ilgili tartışmaların takibi, fıkıh usulünün mahiyetine ve klasik dönemlerde algılanış biçimine dair bazı sonuçlara ulaşmaya imkân tanır. Bu disiplin, hususan mütekellimîn geleneğinde yalnızca mezhep düzleminde açıklamalar getirmeyi hedefleyen bir uğraşı alanından ibaret görülmediği için mezhebi aşan ve bütün fakihlerce temsil edilen dinî-şer'î düzlemde açıklamalar geliştirebilme çabalarını yansıtır. Şöyle ki; fıkıh usulünün başlıca gayelerinden biri ahkâm-ı şer'iyenin nasıl vücut bulduğunu, bu hükümlerin hangi kaynaktan nasıl sâdır olduğunu ve her bir hükme mesnet teşkil eden delillerin aralarındaki ilişki biçimlerini beyan etmek olarak görülecek olursa, belli bir tarihte geliştirilmiş bir açıklama modelinin sonraki yıllarda kimi açılardan başarısız bulunması halinde tadil ve tashihlere konu olması kaçınılmaz hale gelmiş ve bunu yapmayı üstlenen usulcüler bizzat imamlarına rağmen gerekli müdahalelerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Şâfiî usulcülerini, imamlarının geliştirdiği kaynak ve yorum anlayışının esaslarından biri olan beyan teorisinin gereği olarak benimseydiği çapraz nesih aleyhindeki tavrın artık izah gücünü kaybettiğini görmüş ve Kur'an-Sünnet ilişkilerini bu açıdan yeni bir zemine yerleştirme ihtiyacı duymuşlar; böylelikle usulün dar anlamda mezhebî değil, dinî-şer'î açıklayıcılığının gereğini yerine getirerek yeni bir modele ulaşmışlardır. Bu yeni açıklama modeli, mezhebe mensup âlimlerin III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllar boyunca yürüttükleri tartışmalar sayesinde gelişip şekillenmiştir. İlk akli imkân-şer'î imkân ayırımı etrafında seyreden tartışmalar, bir süre Şâfiî'nin gerçekte neyi savunduğunu tespitte yönelmiş, hem imamın teorisini üzerine inşa ettiği temel kabuller zedelenmeden hem de ahkâmın teşrî sürecini aktaran rivayetlerle daha uyumlu görünecek bir nesih anlayışı geliştirmenin peşine düşülmüştür.

Şâfiî'nin fıkıh usulü edebiyatının mütekâmil ilk metinlerinden itibaren çapraz nesih konusunda tenkide tâbi tutuluşu, mezhep âlimlerini etkilemiş görünmektedir. Cessâs'ın Kur'an-Sünnet ilişkisini tesis ederken kaynakların mahiyetlerine göre yapılan ayırımdan değil, sübutları ve ifade ettikleri

bilginin derecesinden hareket edişi, çapraz neshin kabulünü kolaylaştıran en önemli hamledir. Neshin beyanla ilişkisinin farklı bir tarzda kurgulanışı ve bu işlemin nihayetinde beyan kapsamında görülüşü yine Şâfiî'nin kaynak telakkisine yöneltilmiş önemli bir eleştiridir. Diğer taraftan Bâkılânî çizgisinde şekillenen Cüveynî-Gazzâlî usul hattının da aynı kanaatleri paylaşması, Şâfiî mezhebinde imamın görüşünün bütünüyle sürdürülmesini zorlaştırmıştır. Cüveynî ve onu takip edenler, İbn Süreyc ve Ebû İshak el-Mervezî'nin fûrû-i fıkıh alanındaki tespitlerini Bâkılânî ve Basrî'nin argümanlarıyla birleştirerek Şâfiî'nin teorisini terktiler. Bu teoriyi kendileri açısından savunulamaz bir noktaya taşıyan mütekellimîn çizgisindeki usulcüler, Kur'an ile Sünnet'i hücciyet değeri bakımından özdeş hale getirirken, mezhebin diğer kanadını temsil eden usulcülerden Sem'ânî Sünnet'i Kur'an'dan belli noktalarda ayırtmaya özen gösterdi. Sem'ânî ve Şîrâzî bu konuda imamlarını bütünüyle yalnız bırakmak istemeseler de neticede çapraz neshin bir yönünde ondan ayrıldılar ve mezhepte Şâfiî'yi bütünüyle takip eden kimse kalmadı.

Çapraz nesih konusunda imamlarının görüşünü paylaşmayan Şâfiî usulcülerinin yönelttikleri tenkitlerin ve hareket ettikleri noktaların Hanefî ve Mâlikî usulcülerini tarafından da paylaşılması, âdeta Şâfiî karşısında ortak bir cephenin oluşmasını sağladı. Meselenin nassa ziyadenin mahiyeti tartışması gibi bazı uzanımları hususunda farklı kanaatleri paylaşmalarına rağmen neshin mahiyeti, Hz. Peygamber'in beyan vazifesinin anlamı ve çerçevesi ve bu bağlamda Kur'an-Sünnet ilişkisine dair elde edilen uzlaş, Şâfiî'nin kendi dönemindeki bazı çevrelere karşı taşıdığı hassasiyetlerin zamanla anlamını yitirdiğini ve usulcülerin bu noktada bir uzlaş elde ettiklerini göstermektedir. Tikel nesih örnekleri üzerindeki tartışmalara usul eserlerinde devam edilse de Kur'an'ın sünneti neshi hemen bütün usulcüler tarafından benimsenmiş, sünnetin Kur'an'ı neshi ise çoğunluğun savunmakta mahzur görmediği bir görüş haline gelmiştir.

Bibliyografya

- Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6/1 (2008): 111-33.
- Altay, Şeyma, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 23 (2015): 45-66.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûl'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifî, I-IV, Beyrut - Dımaşk: el-Mektebül-İslamî, t.y.
- Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâm'l-usûl*, nşr. Abdülmecid Türkî, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslamî, 1407/1986.

- Beroje, Sahip, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2007): 53-82.
- Birişik, Abdülhamit, "Nesih", *DİA*, 2006, XXXII, 584-586.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İbn Cerir et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University, 1990.
- Büveytî, *Muhtasarü'l-Büveytî*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1436/2015.
- Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûnî'l-İslamiyye, 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâli - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, I-III, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1417/1996.
- Ebü Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- Ebü Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz*, nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, nşr. Halil el-Meys, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Erdem, Erol, *Şâfiî Usulcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu: Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid* (doktora tezi, 2008), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1426/1995.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Gazzâlî, *el-Menhûl*, nşr. M. Hasan Heyto, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1400/1980.
- Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1324.
- Gürkan, Menderes, "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, s. 836-56.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, I-IV, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, nşr. M. İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VIII, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İltaş, Davut, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.

- Karâfi, Şehâbeddin, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1424/2004.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Lowry, Joseph E., *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad b. İdrîs al-Shâfi'i*, Leiden: Brill, 2007.
- Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Mekki, Muvaffâk b. Ahmed, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Melchert, Christopher, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", trc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011): 201-22.
- Mervezi, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, nşr. Ebû Usâme Selîm b. İyd el-Hilâlî, Küveyt: Müessesetü Girâs li'n-neşr ve't-tevzi', 1426/2005.
- Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1408/1988.
- Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Okuyucu, Nail, "Shâfi'i Usûl Thought in Late Third-Century Ah: Edition, Translation, and Interpretation of Chapters on Usûl al-Fiqh in al-Wadâi' by Ibn Surayj (d. 306/918)", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 7/1 (2016): 87-133.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl*, nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1999.
- Sübkî, Takıyyüddin - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâfiî, *The Epistle on Legal Theory*, çev. Joseph E. Lowry, New York: New York University Press, 2013.
- Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Kahire: Dârü's-sahve, 1407/1986.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli's-seriâ*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-VII, Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*, nşr. M. Hasan Heyto, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecîd Türkî, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslamî, 1408/1988.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 24 (2015): 7-32.
- Tüfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.
- Zerkeşi, Bedreddin, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, I-VI, Abdülkâdir Abdullah el-Âni v.dğr., Küveyt 1413/1992.
- Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim: Dirâse teşriyye târihiyye nakdiyye*, I-II, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1408/1987.

Al-Shâfiî's Theory of Intra-source Abrogation and its Interpretations in Shâfiî School of Thought

Personal schools of legal thought began to form towards the end of first Islamic century and varied in respect to the circle, teacher, and methodology. The transformation of these personal schools into doctrinal schools by the middle of the second century was an important turning point in Islamic legal history. The studies of Mâlik (d. 179/795) and his followers as the dominant jurisprudential thought in the Hijaz and the studies of Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and his followers as the dominant jurisprudential thought in Iraq turned into the Mâlikî and Ḥanafî schools of thought. Testifying personally to this process, al-Shâfiî (d. 204/820) developed a particular approach to sources distinct from the two prevalent schools of Malikism and Hanafism. This approach raised the authority of oral reports, transmitting both the Prophet's tradition and the earliest Islamic experience, and intended to define jurisprudential reasoning (*ijtihād*). Al-Shâfiî explained these two points in his famous work, *al-Risāla*, by identifying *ḥadīth* with *sunna* and identifying *ijtihād* with *qiyās* (analogy). Therefore, in parallel to concentrating on studies of transmission, he both tried to assign a theoretical component to the approach of the people of the tradition (*ahl al-ḥadīth*) by raising the legal value of individual transmissions and also stood against the legal background of other opponent circles. Ancient schools defended their ideas in the context of general legal principles as well as by accepting certain important assumptions. Al-Shâfiî especially struggled against the Mâlikî approach of excluding many reports by relying on the Medina experience; and he challenged the Ḥanafî school by focusing on its regional legal background as well as its general legal theory of analogy and juristic preference (*istiḥsān*). Al-Shâfiî's treatment of abrogation and particularly his approach to cross-source abrogation constituted a significant part of his endeavor to raise the legal value of *ḥadīth*.

The question of abrogation that had been debated for the first two centuries of Islamic history took on a new dimension due to al-Shâfiî's aforementioned theory of source. The most salient aspect of his idea of abrogation was his opposition to cross-source abrogation between the Quran and sunna. In accordance with his theory of source and interpretation that he developed through the concept of statement (*bayān*), Al-Shâfiî sought to assign a space to abrogation that would not belie the principles of this theory and devised the changes as examples of abrogation as an intra-source process. Finding cross-source abrogations unacceptable for his theory, al-Shâfiî considered the abrogation of prophetic traditions by the Quran as a great threat to the reliability of *ḥadīths* and viewed the abrogation of Quran by prophetic traditions as an inverted process of statements. Al-Shâfiî, who tried to apply this theory to the most widely known issues, had difficulty in explaining certain points despite his great effort and seemed to include prophetic traditions to an abrogation by Quran.

Although al-Shâfiî's theory of intra-source abrogation was adopted by his first students and jurists known as "People of Egypt," such as al-Buwayṭī (d. 231/846) and al-Muzanī (d. 264/878), it was challenged by certain scholars among the

second generation Shāfi'is. Some scholars from this generation—whose affiliation to Shāfi'ism was dubious and who deserve to be called among the people of tradition, such as Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī (d. 294/906) and Ibn Khuzayma (d. 311/924), as well as al-Ṭabarī (d. 310/923), who turned into an independent jurist—adopted cross-source abrogation. Ibn Surayj (d. 306/918), who was a central figure in the formative period of the school due to his jurisprudential efforts, students, and works, seemed to adopt al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation but added a new dimension to the debate by differentiating rational possibility, religious possibility, and actual occurrence, thereby paving the way for new interpretations within the school. Ibn Surayj's students sought possibilities of transforming the theory of abrogation without contradicting al-Shāfi'ī's theory of statement; after a certain date, their followers found an appropriate venue for abandoning the theory by ascribing multiple views to al-Shāfi'ī. Some Shāfi'ī scholars in the fourth/tenth century confessed to the difficulty of defending al-Shāfi'ī on this point and openly expressed the necessity of abrogation of the prophetic tradition by the Quran by disregarding far-fetched interpretations.

Al-Juwaynī (d. 478/1085) and al-Ghazzālī (d. 505/1111), as scholars of theological theory, abandoned al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation, especially by relying on al-Bāqillānī (d. 403/1013). These theologians—who developed a new approach to statement as the main concept for the approach to sources and interpretations and showed that cross-source abrogation did not belie the concept of statement—used al-Shāfi'ī's conclusions based on Quranic verses and turned these verses into evidence for the opposing views, redesigned the Quran-Sunna relations based on the holistic view of revelation, and sought to show that al-Shāfi'ī's concern for the threat posed by cross-source abrogation for the prophetic tradition was unfounded. Al-Ghazzālī also adopts Al-Juwaynī's challenges, which were partially based on al-Bāqillānī's views. As for Fakhr al-dīn al-Rāzī (d. 606/1210), cross-source abrogation evolved into prevalent views among theologian Shāfi'ī theoreticians and commentators of al-Rāzī's works also adopted this position. Besides, Shirāzī (d. 476/1083) and Sam'ānī (d. 489/1096), who had a distant position in respect to Ash'arī theology, could not abandon intra-source abrogation completely but continued defending their leaders in respect to abrogation of Quran by prophetic traditions.

This paper examines first al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation in the legal context of the second/eighth century and investigates the background for his opposition to cross-source abrogation. It then traces how this theory of abrogation was received and treated, what kinds of challenges it faced, and how it was abandoned. To do so, it tries to identify the arguments of various scholars involved in this debate and highlight their novel contributions. Taking al-Shāfi'ī and Shafiism as example, the paper aims at demonstrating that the contextual meaning of a jurist's and a school's position and their approaches to some theoretical issues may change when the context differs. In addition, it tries to show that the jurisprudential affiliation may lose its importance in theoretical theological debates and theoretical disagreements may not align with school affiliations.

Keywords: Al-Shāfi'ī, Qur'ān, *Sunna*, Islamic legal theory, *mutakallimūn*.

Abbâsî İdarî Tarihi Açısından Önemli Bir Kaynak: Dîvânü'l-inşâ Reisi Emînüddeve İbnü'l-Mûsalâyâ (ö. 497/1104) Tarafından Kaleme Alınan Resmî ve Şahsî Mektuplar*

Halil İbrahim Hançabay**

Hıristiyan asıllı dedelerinden birine nispetle daha çok İbnü'l-Mûsalâyâ olarak tanınan Ebû Sa'd Alâ b. Hasan b. Vehb 412 (1066) yılında Bağdat'ın Kerh bölgesinde doğmuştur. Babası Hasan b. Vehb Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh (422-467 / 1031-1075) döneminde Dîvânü'l-inşâ'da kâtip olarak çalışmıştır. Babasının vefatından kısa bir süre sonra (432/1040) aynı divanda kâtiplik yapmaya başlayan İbnü'l-Mûsalâyâ daha sonra Dîvânü'l-inşâ reisiğine atanmıştır. Bu görevini devam ettirirken Muktedî-Biemrillâh (467-487 / 1075-1094) ve Müstazhir-Billâh (487-512 / 1094-1118) dönemlerinde üç defa nâibülvezir olarak görevlendirilmiş ve 497 (1104) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Abbâsî bürokrasisinin çeşitli kademelerinde elli yılı aşkın bir süre görev yapan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın kaleme aldığı resmî ve şahsî mektuplardan altmış altı tanesi zamanımıza kadar ulaşmıştır. Bu mektupların büyük bir kısmı (yaklaşık kırk tanesi) Tuğrul Bey, Alparslan, Melikşah, Amîdülmülk el-Kündürî ve Nizâmülmülk gibi Büyük Selçuklu sultanları ve vezirlerine hitaben yazıldığı için Abbâsî-Selçuklu ilişkileri açısından birinci elden kaynak özelliği taşımaktadır. Diğer taraftan Fahrüddeve ve İbn Dârest'in vezirliğe, bir kişinin de kâdilkudatlığa tayin edildiğine dair halife tarafından çıkarılan tevkîf metinlerini ihtiva etmesi ve bazı divanlarla ilgili önemli ipuçları sunması bu mektupların geç dönem Abbâsî idarî tarihî açısından da kıymetli birer kaynak olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada önce İbnü'l-Mûsalâyâ'nın hayatı üzerinde durulacak, ardından söz konusu mektuplardan hareketle Büveyhiler'den Selçuklular'a geçiş sürecinde Abbâsî idarî tarihine dair bazı bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, Selçuklular, İbnü'l-Mûsalâyâ, vezirlik, kâdilkudatlık, divan.

* XVIII. Türk Tarih Kongresi'nde "Abbâsî İdarî Tarihi Açısından Önemli Bir Kaynak: Emînüddeve İbnü'l-Muvsalâyâ (ö. 499/1106) ve Risâleleri" adıyla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID 0000-0002-0387-0824
halilhancabay@gmail.com

Giriş

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren başta divan kâtipleri olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde çalışan veya halife ve vezir gibi devletin en üst makamında bulunan kimselerle şahsî dostluklar kuran kişilerin yazdıkları eserler siyasî ve idarî tarih açısından birinci elden kaynak özelliği taşımaktadır. Emevî Halifesi II. Mervân'ın (127-132 / 744-750) kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750) büyük bir kısmı zamanımıza ulaşmayan mektupları, yine Abdülhamîd el-Kâtib'in yakın dostu ve Emevîler'den Abbâsîler'e geçiş sürecinin tanığı İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) farklı konuları ihtiva eden telif ve tercüme eserleri, özellikle de Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (136-158 / 754-775) hitaben yazdığı *Risâletü's-sahâbe* adlı mektubu, Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/984) Abbâsî halifeleri Mutî-Lillâh (334-364 / 946-974), Tâî-Lillâh ile (363-381 / 974-991) Büveyhî emîrleri Muizzüddeve (334-356 / 945-967), İzzüddeve Bahtiyâr (356-367 / 967-978), Adudüddeve (367-372 / 978-983) ve Samsâmüddeve (372-376/983-987, 379-388/989-998) adına kaleme alınmış bazı resmî yazışmaları ihtiva eden mektupları ve Kâim-Biemrillâh (422-467 / 1031-1075) döneminden itibaren elli yılı aşkın bir süre Dîvânü'l-inşâda önce kâtiplik, daha sonra söz konusu divanın reisliğini yapan Emînüddeve İbnü'l-Mûsalâyâ'nın muhtelif konularla ilgili yazmış olduğu mektupları bu tarz kaynaklara örnek olarak zikredilebilir.

İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından yazılan bu mektupların sadece ikinci bölümü ve muhtemelen çok az bir kısmı zamanımıza kadar ulaşmıştır. 8 Cemâziyelâhir 603 (10 Ocak 1207) tarihinde ismi bilinmeyen bir müstensih tarafından bir araya getirilen ve tek yazma nüshası Tunus Millî Kütüphanesi'nde bulunan bu mektuplar İsmâ Mustafa Akle tarafından 1997 yılında Ürdün Üniversitesi'nde doktora tezi (*el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî dav'i resâilî Emîniddeve, dirâse ve't-tahkîk*) olarak hazırlanmış ve 2003 yılında *Resâilü Emîniddeve İbni'l-Mûsalâyâ* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Yazar *dirâse ve tahkîk* olmak üzere iki bölüme ayırdığı eserinin ilk kısmında İbnü'l-Mûsalâyâ'nın hayatını, yaşadığı dönemin siyasî ve idarî durumunu ve Abbâsî-Selçuklu ilişkilerini incelemiş, ikinci kısmında ise mektupların tahkikli neşrine yer vermiştir.

451-491 (1059-1097) yılları arasını ihtiva eden ve sayısı altmış altıyı bulan bu mektupların üç tanesi İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından şahsî olarak Selçuklu vezirleri Amîdülmülk el-Kündürî ve Nizâmülmülk'e, ayrıca Mezyediler'in (387-558 / 997-1163)¹ Kûfe ile Bağdat arasında yer alan merkezi Hille'de

1 Irak'ın güneyinde hüküm sürmüş bir hanedan (geniş bilgi için bk. Özaydın, "Mezyediler", s. 550-51).

ikamet eden dönemin tanınmış hıristiyan doktorlarından Mu'temidüddeve Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Saîd b. Tilmîz'e² (ö. 512/1118) hitaben yazılmıştır. Bunların dışında kalan yedi tanesi Muktedî-Biemrillâh, bir tanesi Müstazhir-Billâh (487-512 / 1094-1118), kırk yedi tanesi de Kâim-Biemrillâh adına yazılmıştır. Geriye kalan sekiz tanesinin ise kimin adına ve kime yazıldığı bilinmemektedir.³ Bu mektupların büyük bir kısmı Abbâsî halifeleri adına Tuğrul Bey (431-455 / 1040-1063), Alparslan (455-465 / 1063-1072), Melikşah (465-485 / 1072-1092) gibi Selçuklu sultanlarıyla Amîdülmülk el-Kündürî ve Nizâmülmülk gibi Selçuklu vezirlerine yazıldığı için Abbâsî-Selçuklu ilişkilerine dair kıymetli bilgiler içermektedir. Diğer taraftan bu mektupların içinde İbn Dârest ve Fahrüddeve Muhammed b. Cehîr'in vezirliğe, bir kişinin de kâdıkkudatlığa tayin edilmesiyle ilgili halife tarafından çıkarılan tevkî metinlerinin bulunması ve bazı divanlar hakkında kısa da olsa birtakım bilgiler verilmesi söz konusunu mektupların Abbâsî idarî tarihi açısından da önemli birer kaynak olduğunu göstermektedir.

Günümüze tek yazma nüsha halinde ulaşan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın bu mektuplarının sadece birkaç tanesinin muhtevasıyla ilgili tarih kaynaklarında bilgiler verilmiştir. Mesela İbnü'l-Cevzî, Kâim-Biemrillâh'ın kendisinden sonra tahta çıkacak olan torunu Muktedî-Biemrillâh (467-487 / 1075-1094) için İbnü'l-Mûsalâyâ'ya yazdırdığı tevkî metnini eserinde zikretmiştir.⁴ Sadreddin el-Hüseynî, Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın (456-465 / 1064-1072) Doğu Roma İmparatoru Romanos Diogenes'e (1067-1071) karşı gerçekleştirdiği ve Malazgirt Muharebesi (27 Zilkade 463 / 26 Ağustos 1071) olarak bilinen savaşta Selçuklu kuvvetlerinin galip gelmesi için Kâim-Biemrillâh tarafından İbnü'l-Mûsalâyâ'ya yazdırılan ve cuma namazında okunması için hatiplere gönderilen dua metnini eserine almıştır.⁵ Yine Memlük tarihçilerinden Kalkaşendî, İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından kaleme alınmış olan Kâim-Biemrillâh'ın veziri Fahrüddeve'ye gönderdiği mektubu,⁶ Mârî Abdi Yesû'un hıristiyanların patrikliğine atandığına dair tevkî metnini⁷ ve

2 İmâdüddin el-İsfahânî ve Yâkût el-Hamevî, Mu'temidüddeve'nin lakabını Mu'temidülmülk olarak zikretmiş, ayrıca Yâkût el-Hamevî onun 590 (1193) yılında oldukça geç bir tarihte vefat ettiğini aktarmıştır (bk. İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, III/2, s. 119; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, VI, 2819).

3 Mektupların kaç yılında kimin adına kime yazıldığı ve muhtevasıyla ilgili tablo için bk. Akle, "Dirâse", s. 51-54.

4 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 162-63.

5 Hüseynî, *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 33-34; bu dua metni için ayrıca bk. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, IV, 1978-79.

6 Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, VI, 415-19.

7 Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, X, 294-99.

Kâim-Biemrillâh'ın Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak'a (ö. 471/1079) gönderdiği mektubu⁸ eserinde zikretmiştir.

İbnü'l-Mûsalâyâ'nın mektupları, yukarıda da ifade edildiği üzere, özellikle Abbâsî-Selçuklu ilişkilerine dair çok önemli bilgiler ihtiva etmesine rağmen, Türkiye'deki akademik çalışmalarda gereken ilgiyi görmemiştir. Bundan dolayı biz de birinci elden kaynak olması hasebiyle söz konusu mektupları hem araştırmacıların dikkatine sunmak hem de Abbâsî idarî tarihi açısından incelemek istedik. İki ana başlıktan oluşan çalışmada önce İbnü'l-Mûsalâyâ'nın hayatı ele alınmış, ardından söz konusu mektuplardan hareketle vezirlik, kâdılkudatlık ve bazı divanların V. (XI.) asırdaki durumuyla ilgili bilgi verilmiştir.

Mektuplarla ilgili önemli bir hususun altının çizilmesi gerekir ki, inşâ kâtipleri kendi hünerlerini ve hilafet makamının yüceliğini göstermek amacıyla yazdıkları metinlerde oldukça ağdalı bir dil kullandıkları için bu metinlerin lafzî/literal tercümesi mümkün değildir. Bundan dolayı burada Aklé'nin kitabının *dirâse* kısmında verdiği bilgilerden ve mektupları neşrederken dipnotlarda yaptığı açıklamalardan da istifadeyle mektupların ancak muhtevası yansıtılmaya çalışılmıştır.

A. İbnü'l-Mûsalâyâ'nın Hayatı

Tam adı Ebû Sa'd Alâ b. Hasan b. Vehb b. Mûsalâyâ olup kaynaklarda daha çok hıristiyan asıllı büyük dedesine nispetle İbnü'l-Mûsalâyâ olarak anılan Ebû Sa'd Alâ b. Hasan 6 Şevval 412 (13 Ocak 1022) tarihinde Bağdat'ın Kerh semtinde dünyaya geldi.⁹ Ancak ailesinin kökenlerinin Musul asıllı olduğu söylenmektedir.¹⁰

Kaynaklarda İbnü'l-Mûsalâyâ'nın (ابن الموصلایا) isminin okunuşuyla ilgili doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak farklı eserlerin nâşirleri bu ismi İbnü'l-Mûsalâyâ şeklinde okumayı tercih etmiştir.¹¹ Bununla birlikte mektupları neşreden Akle, kitabın birkaç yerinde *vav* harfini cezimli bir şekilde harekeleyerek söz konusu ismi İbnü'l-Mûsalâyâ olarak okumuş,¹² eserin kapağında ise diğer nâşirlerin okuyuşunu tercih etmiştir. Esasen Aklé'nin metin içindeki bu tercihinin ilk bakışta İbnü'l-Mûsalâyâ'nın isminin yanlış

8 Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, VI, 453-56.

9 İbnü'd-Dimyâti, *el-Müstefâd*, s. 159.

10 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III, 1023.

11 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 480; Zehebi, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, XIX, 198; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, VI, 415, 453, X, 294.

12 Bazı örnekler için bk. Akle, "Dirâse", s. 35, 36, 37.

okunmasına sebebiyet verebileceği düşünülebilir. Ancak kitabın kapağında-ki yazı dikkate alınırrsa, aslında onun bunu *vav* harfinin harekeli olmadığını göstermek için yaptığı ifade edilebilir. Dolayısıyla ismin doğru okunuşunun İbnü'l-Mûsalâyâ şeklinde olması gerekmektedir. Konuyla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husus Mûsalâyâ isminin nereden geldiğidir ki, kaynaklar-da bununla ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak, yukarıda ifade edildiği üzere, İbnü'l-Mûsalâyâ'nın ailesinin Musul kökenli olmasın-dan dolayı buraya nisbetle, okuyuş açısından kısmen değişikliğe uğrayarak Mûsalâyâ şeklinde bir isim verilmiş olabilir.

Irak Büveyhîleri'nin (334-447 / 945-1055) Abbâsîler üzerindeki etkisinin giderek zayıfladığı bir dönemde yaşayan İbnü'l-Mûsalâyâ meslekî açıdan kâtip bir ailenin içinde yetişmiştir. Ailenin muhtemelen Abbâsî idarî tari-hindeki ilk temsilcilerinden biri, babası Hasan b. Vehb'dir (ö. 427/1035-6). Kâim-Biemrillâh (422-467 / 1030-1074) döneminde Dîvânü'l-inşâ'da görev-li olan İbn Vehb'in kâtiplik mesleğindeki maharetinden övgüyle söz eden Yâkût el-Hamevî onun yazı üslubunun, hattatlığı ile meşhur Abbâsî Veziri İbn Mukle'nin (ö. 328/940) hattını andırđığı söylemektedir.¹³

İbn Vehb dışında dönemin kâtiplerinden olan bir diğer kişi İbnü'l-Mûsalâyâ'nın kız kardeşinin oğlu Tâcürüesâ Ebû Nasr Hibetullah b. Hasan b. Alî'dir (ö. 498/1105). Kâim-Biemrillâh, Muktedî-Biemrillâh ve Müstazhir-Billâh dönemlerinde Dîvânü'l-inşâ'da dayısının yanında kâtiplik yapan Ebû Nasr Hibetullah, yaşlılığının da etkisiyle ömrünün sonlarına doğru imla becerisini yitiren İbnü'l-Mûsalâyâ'nın mektuplarını yazmıştır.¹⁴ Ebû Nasr Hibetullah'ın kâtip olarak yetişmesinde önemli bir etkisi olan İbnü'l-Mûsalâyâ, zaman zaman Bağdat dışındaki kişilere kendi yazdığı mektupları ulaştırma-sı için Ebû Nasr'ı görevlendirmiştir. Nitekim dönemin önde gelen hıristi-yan doktorlarından Mu'temidüddeve Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Saîd b. Tilmîz, Bağdat'ta kendisine ait evin alıkonulması üzerine İbnü'l-Mûsalâyâ'dan kendi adına Selçuklu idaresi nezdinde girişimde bulunmasını talep etmiştir. An-laşıldığı kadarıyla İbnü'l-Mûsalâyâ da bu konuyu araştıracağını ve gereken ne ise yapılması için Mu'temidüddeve'ye yardımcı olacağını bildirmiştir.¹⁵

13 Bk. *Mu'cemü'l-üdebâ'*, III, 1023. Yâkût el-Hamevî, İbn Vehb ile ilgili bilgi verdiği kısımda onun hem Kâim (Biemrillâh) hem de Mu'temid döneminde Dîvânü'l-inşâ'da kâtiplik yaptığını söylemektedir. Ancak burada ismi geçen ikinci halifenin Mu'temid-Alellâh (256-279 / 870-892) olması muhtemeldir. Bu durumda söz konusu bilginin yanlış aktarıldığı belirtilmelidir. Zira Mu'temid, İbn Vehb'in vefatından yaklaşık bir asırdan biraz daha uzun bir süre önce halifelik yapmıştır.

14 İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, I, 123, 132; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 480.

15 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 304-307; Akle, "Dirâse", s. 37.

Dîvânü'l-inşâ'daki görevi sırasında İbnü'l-Mûsalâyâ'nın gözetiminde iyi bir kâtip olarak yetişen Ebû Nasr dayısının vefatından sonra bu divanın başına tayin edilmiştir.¹⁶

Yukarıda adları sayılan kişilerin dışında kaynaklarda İbnü'l-Mûsalâyâ ailesine mensup olduğu anlaşılan, ancak Ebû Saîd Alâ ile akraba olup olmadıklarına dair haklarında herhangi bir bilgi verilmeyen başka şahıslardan da bahsedilmektedir. Mesela Bağdat'ta Dîvânü'z-zimâm kâtiplerinden Ebü'l-Hüseyin b. Mûsalâyâ¹⁷ (ö. 487/1094) ve Kâim-Biemrillâh döneminin önde gelen hıristiyanlarından olduğu anlaşılan Ebü'l-Hayr Saîd b. Mansûr b. Mûsalâyâ bu kişilerdendir.¹⁸

Kaynaklarda İbnü'l-Mûsalâyâ'nın evlenip evlenmediği, şayet evlendiyse de hanımı ve çocukları hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Diğer taraftan geride bir vâris bırakmadığı anlaşılan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın vefatı sırasında malının tamamını hayır işlerinde kullanılmak üzere vakfettiği zikredilmektedir.¹⁹

İbnü'l-Mûsalâyâ henüz yirmili yaşlarda iken Kâim-Biemrillâh döneminde Dîvânü'l-inşâ'da kâtip olarak görev yapmaya başlamış (432/1040)²⁰ ve bir süre sonra söz konusu divanın reisliğine tayin edilmiştir. Kaynaklarda İbnü'l-Mûsalâyâ'nın bu göreve tam olarak ne zaman atandığına dair doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Günümüz araştırmacılarından İsam Akle, İbnü'l-Cevzi'yi²¹ kaynak göstererek, muhtemelen (halifenin kâtibi) İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe tayin edilmesinin ardından boşta kalan Dîvânü'l-inşâ reisliğine söz konusu divanda yaklaşık on yıldır görev yapan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın atandığını söylemektedir (443/1051).²² Benzer bir bilgiye yer veren Yâkût el-Hamevî ise İbnü'l-Mûsalâyâ'nın 443 (1051) yılından sonra Dîvânü'l-inşâ'nın başına tayin edildiğini, o sırada ise bu görevi Amîdürrüesâ Ebû Tâlib b. Eyyûb'un yerine getirdiğini nakletmektedir.²³ Öncelikle İbnü'l-Cevzi'nin eserinin ilgili kısmında böyle bir bilginin yer almadığı belirtilmelidir. Yâkût el-Hamevî'nin aktardığı kayıta ise muhtemel bir bilgi karışıklığı

16 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 132.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 240.

18 Mârî b. Süleyman, *Ahbâru Fetârike*, s. 122, 124.

19 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIX, 198-199.

20 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 123; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1635; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 480.

21 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 333.

22 Akle, "Dirâse", s. 39. İbnü'l-Müslime'nin vezirliğiyle ilgili geniş bilgi için bk. Hançabav, *Abbâsiler Döneminde Vezirlik*, s. 268-83.

23 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1635.

göze çarpmaktadır. Şöyle ki, Dîvânü'l-inşâ'nın başında olduğu söylenen Ebû Tâlib b. Eyyûb, İbnü'l-Müslime'den önce halifenin şahsî kâtipliğini yapmış ve 437 (1045-6) yılında bu görevinden azledilmiştir.²⁴ Bu tarihten sonra ise Ebû Tâlib b. Eyyûb'un herhangi bir resmî görev alıp almadığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Netice itibariyle halifenin şahsî kâtipliğini yapan İbnü'l-Müslime'nin 8 Cemâziyelevvel 437 (21 Kasım 1045) tarihinde vezirliğe tayin edildiği göz önünde bulundurulursa, İbnü'l-Mûsalâyâ'nın 443 (1051) yılından daha önceki bir tarihte Dîvânü'l-inşâ reisliğine atandığı söylenebilir. Nitekim Bündârî de onun 430 (1038-9) yılından sonra bu göreve başladığını söylemektedir.²⁵

İbnü'l-Mûsalâyâ, İbnü'l-Müslime'nin vezirliği döneminde, Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini kısa süreliğine bırakmak durumunda kalmıştır. Şöyle ki, Ramazan 450 (Ekim-Kasım 1058) tarihinde dindar olduğu söylenen bazı kimseler Vezir İbnü'l-Müslime'ye gelerek devletin resmî kurumlarında görev yapan gayrimüslimlerin gıyâr²⁶ giymeleri ve görevlerinden uzaklaştırılmaları için vezire baskı yaptılar. Bunun üzerine başta Kâim-Biemrillâh'ın hanımı Hatice Arslan Hatun'un yahudi asıllı kâtibi Ebû Ali İbn Fadlân ve İbnü'l-Mûsalâyâ olmak üzere divanlarda görevli bulunan gayrimüslimlerin görevlerine son verildi. Ancak durumdan haberdar olan Kâim-Biemrillâh'ın, söz konusu karara tepki göstermesinin ardından gayrimüslim kâtipler tekrar görevlerinin başına döndüler.²⁷

Bu olaydan kısa bir süre sonra Tuğrul Bey'in (431-455 / 1040-1063), kardeşi İbrâhim Yinal tarafından başlatılan isyanı bastırmak için başşehirden ayrılmasını fırsat bilen Büveyhîler'in Bağdat şahnesi (askerî vali) Arslan el-Besâsîrî'nin Bağdat'ı ele geçirmesi (8 Zilkade 450 / 27 Aralık 1058) üzerine Kâim-Biemrillâh, Musul Emîri Kureyş b. Bedrân'ın himayesine girerek Bağdat'a yaklaşık 45 fersah (280 km.) uzaklıkta bulunan Âne'deki Hadîse

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 530.

25 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 81.

26 Kaynaklarda gayrimüslimlerin giymek zorunda oldukları bir kıyafet türünü ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Gıyâr başlangıçta giyilen elbisenin koluna veya omuz kısmına dikilen farklı renkteki bir kumaş parçası veya kurdele anlamına gelirken, zamanla kapsamı genişleyerek gayrimüslim zümrelerin giydikleri zünnar, şapka, şal, sarık gibi kıyafetleri ve hatta bazı âdetleri de ihtiva eder hale gelmiştir (gıyârla ilgili geniş bilgi için bk. Kılavuz, "Gıyâr", s. 59; Abbâsîler döneminde özellikle hıristiyanlarla ilgili gıyâr uygulamaları için bk. Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 236).

27 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 30. Akle, İbnü'l-Cevzî'deki rivayete dayanarak gayrimüslim kâtiplerle ilgili verilen bu kararın değişmesinde Selçuklu idaresinin, özellikle de Kâim-Biemrillâh'ın hanımı Hatice Arslan Hatun'un etkili olduğunu dile getirmektedir. Ancak ilgili kaynaktan buna dair bir bilgi yer almamaktadır ("Dirâse", s. 39).

Kalesi'ne gitti.²⁸ Arslan el-Besâsîrî ve kendisine destek olan kişiler başta Dârülhilâfe olmak üzere birçok yeri işgal ederek ele geçirdikleri değerli eşyaları yağmaladılar. Anlaşıldığı kadarıyla bu sırada diğer birçok kişi gibi başşehirden ayrılmak durumunda kalan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın malları da Arslan el-Besâsîrî tarafından müsadere edildi.²⁹ Nitekim İbnü'l-Mûsalâyâ bu olaydan birkaç yıl sonra (452/1060) Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî tarafından kendisine verilen ikta arazilerine Amîdülrâk Ebû Nasr tarafından el konulması üzerine sultanın vezirine hitaben bir mektup yazmıştır. Mektupta Arslan el-Besâsîrî tehlikesine işaret eden İbnü'l-Mûsalâyâ bütün mal varlığının elinden gittiğini ve geride hiçbir şeyinin kalmadığını söylemiş, ancak bu ikta arazilerinin kendisine tevdi edilmesi durumunda borçlarının bir kısmını buradan elde edeceği gelirlerle ödeyeceğini belirtmiştir.³⁰

Arslan el-Besâsîrî tehlikesinin bertaraf edilmesinden sonra Abbâsî tarihinde Selçuklu nüfuzu dönemi başlamıştır (451/1060). Bu süreçte bir taraftan Abbâsî halifeleriyle akrabalık bağı kurarak iki taraf arasındaki ilişkileri kuvvetlendiren Selçuklu sultanları, diğer taraftan birtakım müdahalelerle Abbâsîler üzerindeki siyasî, idarî ve ekonomik nüfuzlarını giderek arttırmışlardır. Selçuklu nüfuzunun başlangıç safhasında Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini yapan İbnü'l-Mûsalâyâ gerek Abbâsî halifeleri gerekse Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Nitekim Yâkût el-Hamevî, İbnü'l-Mûsalâyâ'nın bu yönüne işaret ederek Abbâsî halifelerinin ve Selçuklu sultanlarının "İbnü'l-Mûsalâyâ'ya güvendikleri kadar başka hiçbir kimseye güvenmediklerini" söylemektedir.³¹ Yine Nizâmülmülk'ü öven bir kaside yazarak önde gelen Şâfiî âlimlerinden İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) torunu Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Fûrekî'yi³² (ö. 478/1085) Selçuklu vezirine gönderen İbnü'l-Mûsalâyâ böylece Selçuklu devlet adamlarıyla ilişkisini güçlendirmiştir.³³ Diğer taraftan resmî işlerdeki isabetli kararlarıyla Abbâsî veziri Amîdüddeve Muhammed b. Cehîr'in güvenini kazanan İbnü'l-Mûsalâyâ ve yeğeni Ebû Nasr Hibetullah, vezir tarafından "devletin sağ ve solu" şeklinde övülmüş, hatta Amîdüddeve, İbnü'l-Mûsalâyâ ve yeğenin görüşünü almadan herhangi bir konuda nihaî karar vermemiştir.³⁴

28 Arslan el-Besâsîrî'nin bu süreçteki faaliyetleri ve Kâim-Biemrillâh'ın Bağdat'tan ayrılmasıyla sonuçlanan olaylar hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 641-644; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (Sevim), s. 35-41.

29 Akle, "Dirâse", s. 39-40.

30 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 266-67.

31 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1635.

32 Ebû Bekir el-Fûrekî hakkında bk. Sübkî, *Tabakât*, IV, 79.

33 İmâdüddîn el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 128-29; ayrıca bk. I, 128, dn. 8.

34 İmâdüddîn el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 124; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/1, s. 12.

İbnü'l-Mûsalâyâ kırk yıldan daha uzun bir süre hıristiyan olarak Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini yaptıktan sonra Muktedî-Biemrillâh'ın halifelîği döneminde İslamiyet'i kabul etmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre 14 Safer 484 (7 Nisan 1091) tarihinde Muktedî-Biemrillâh müslüman olmayan kişilere gıyâr giyme zorunluğuna getirmiş,³⁵ ancak bu emri yerine getirmek istemeyen bazı gayrimüslim kâtipler divanlardaki görevlerini bırakarak kaçmışlar, bazıları ise müslüman olmaya karar vermişlerdir. İbnü'l-Mûsalâyâ ve yeğeni Ebû Nasr da halifenin bu kararından iki gün sonra (16 Safer) İslamiyet'i kabul etmiştir.³⁶

Arap edebiyatı tarihçilerinden Şevkî Dayf, İbnü'l-Mûsalâyâ'nın müslüman olduğu tarihle ilgili olarak kaynaklarda zikredilen bilgileri aktardıktan sonra İmâdüddin el-İsfahânî'ye dayanarak onun Kâim-Biemrillâh döneminde müslüman olduğunu öne sürmüştür, bu iddiasına gerekçe olarak da İsfahânî'nin uzun yıllar Bağdat'ta kaldığını söylemiştir.³⁷ Ancak günümüz araştırmacılarından İsmâ Akle'nin de belirttiği üzere,³⁸ İmâdüddin el-İsfahânî'nin eserinde İbnü'l-Mûsalâyâ'nın müslüman olduğuna dair iki yerde verilen bilgiler onun, Şevkî Dayf'ın iddia ettiği gibi Kâim-Biemrillâh döneminde değil, daha sonraki bir tarihte müslüman olduğunu göstermektedir. Nitekim bu kayıtların ilkinde İbnü'l-Mûsalâyâ'nın Muktedî-Biemrillâh'ın halifelîği ile Ebû Şücâ' Muhammed b. Hüseyin er-Rûzrâverî'nin vezirliği döneminde müslüman olduğu aktarılmaktadır.³⁹ İkinci kayıttan ise Dîvânü'z-zimâm reislerinden Tâcürrüesâ Ebû Gâlib el-İsbâğî'nin (ö. 485/1091) Safer 484 (Nisan 1091) tarihinde yani İbnü'l-Mûsalâyâ'nın müslüman olmasından bir gün önce İslamiyet'i kabul ettiği zikredilmektedir.⁴⁰

İbnü'l-Mûsalâyâ'nın müslüman olmasından birkaç gün sonra dönemin veziri Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî görevinden azledildi (19 Safer 484 / 12 Nisan 1091). Vezirin görevden alınmasından sonra yerine herhangi bir atama yapılmayan Halife Muktedî-Biemrillâh, İbnü'l-Mûsalâyâ'ya Emînü'ddevle lakabı

35 Geniş bilgi için bk. Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 81; Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 251; Akle, "Dirâse", s. 43.

36 *Mu'cemül-üdebâ*, IV, 1633. Gayrimüslimlerle ilgili bu kararın alınmasında dönemin veziri Ebû Şücâ' Muhammed b. Hüseyin er-Rûzrâverî'nin etkili olduğu söylenmektedir. Şöyle ki, zimmilerin müslümanlara üstünlük kurmaya ve müslümanların arasına karışmaya başladığını gören Rûzrâverî, onların müslümanlardan ayrılmasını sağlayacak önlemlerin alınması gerektiğini halifeye bildirdi. Bunun için de gayrimüslimlerin gıyâr giymeleri ve cizye ödemeleri konusunda taviz verilmemesini istedi. Ancak onun bu tavrı toplumun her kesiminde bir huzursuzluğa sebep oldu.

37 Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, s. 447-48.

38 Akle, "Dirâse", s. 43-44.

39 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetül-kasr*, I, 123.

40 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetül-kasr*, I, 135.

vererek kendisini vezirliğe vekâlet etmek üzere (nâibülvezir) görevlendirdi.⁴¹ Ayrıca İbnü'l-Mûsalâyâya önu açık, kolları geniş siyah bir elbise şeklinde olan dürrâa ve sarıktan müteşekkil bir hil'at giydirdi ve kendisini eyeri altından mamul bir ata bindirdi. Aynı şekilde yeğeni Ebû Nasr'a sarık ve cübbe takdim ettikten sonra onu da ata bindirdi.⁴²

20 Ramazan 484 (5 Kasım 1091) tarihinde Bağdat'a gelen Selçuklu Sultanı Melikşah ve veziri Nizâmülmülk için düzenlenen karşılama merasimine dönemin kâdıkkudatı Ebû Bekir eş-Şâmî ve diğer devlet erkânıyla birlikte İbnü'l-Mûsalâyâ da nâibülvezir olarak katılmıştır.⁴³ Amîdüddeve Muhammed b. Cehîr'in 27 Zilkade 484 (10 Ocak 1092) tarihinde ikinci defa vezirliğe atanmasıyla yaklaşık on ay sonra Dîvânü'l-inşâdaki görevine dönmüştür.⁴⁴ Amîdüddeve'nin vezirliği döneminde ona en yakın kişilerden biri İbnü'l-Mûsalâyâ olmuştur. Nitekim Muktedî-Biemrillâh'ın vefatından sonra tahta çıkan Müstazhir-Billâh, yeni vezire, babasının vefat haberinin duyulmadan Selçuklu Sultanı Berkyaruk (485-489/1092-1104) ve beraberindeki emîrlerden ve ayrıca diğer devlet erkânından biat alınmasını emretmiş ve bu konuda İbnü'l-Mûsalâyâ ve yeğeni Ebû Nasr Hibetullah'ın kendisine yardımcı olmasını istemiştir. İbnü'l-Mûsalâyâ da devlet ricali ve özellikle Selçuklu idaresi nezdinden herhangi bir sorun çıkmadan yeni halifenin tahta çıkması için büyük bir gayret sarfetmiştir.⁴⁵

Dokuz yıla yakın bir süre vezirlik yapan Amîdüddeve'nin Ramazan 493 (Temmuz-Ağustos 1100) tarihinde gözaltına alınarak görevinden azledilmesinin ardından Müstazhir-Billâh onun yerine hemen bir atama yapmıştır. Bu noktada kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle söz konusu makama kimin vekâlet ettiğini belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Günümüz araştırmacılarından Azzâm, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esîr ve Zehebî gibi müelliflere dayanarak bu sırada vezirlik makamına Dîvânü'l-inşâ reisi İbnü'l-Mûsalâyâ'nın vekâlet ettiğini söylemektedir.⁴⁶ Ancak ilgili kaynaklarda böyle bir bilgi yer almadığı gibi,⁴⁷ İbnü'l-Esîr tarafından aktarılan kayıt İbnü'l-Mûsalâyâ'nın bu görevi, aşağıda da zikredileceği üzere, Ebû'l-Mahâsin ed-Dihistânî'nin vezirliğinden sonra yaptığını göstermektedir.⁴⁸

41 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 293; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 480.

42 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1635.

43 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 293-94; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 82-83.

44 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 81.

45 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 12.

46 Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 112.

47 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 62; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 25.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 307.

Dört ay gibi kısa bir süre Müstazhir-Billâh'ın vezirliğini yapan Ebü'l-Mehâsin ed-Dihistânî'nin görevinden ayrılarak Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un vezirliğine atanmasıyla İbnü'l-Mûsalâyâ bir defa daha vekâleten vezir olarak görevlendirilmiştir. Bu noktada kaynaklarda İbnü'l-Mûsalâyâ'nın bu görevi üstlendiğine dair doğrudan bir ifade yer almamaktadır. Ancak daha sonra vezirliğe atanacak olan Ebü'l-Meâlî el-İsfahânî'nin göreve başlamasından önce Bağdat'a gelen (18 Zilkade 494/24 Eylül 1100) Sultan Berkyaruk'u karşılamak üzere İbnü'l-Mûsalâyâ'nın Müstazhir-Billâh tarafından görevlendirildiğine dair İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn'un aktardığı bilgi⁴⁹ İbnü'l-Mûsalâyâ'nın vekâleten bu görevi yürüttüğünü göstermektedir. Nitekim daha önce de zikredildiği üzere, Melikşah ile Nizâmülmülk'ün Bağdat'a yaptıkları ziyaret sırasında düzenlenen karşılama merasimine nâibülvezir olarak İbnü'l-Mûsalâyâ da katılmıştı.

Bir buçuk yıl kadar nâibülvezir olarak görev yapan İbnü'l-Mûsalâyâ, Müstazhir-Billâh'ın Ramazan 495 (Haziran 1102) tarihinde⁵⁰ Ebü'l-Meâlî el-İsfahânî'yi vezirliğe tayin etmesiyle tekrar eski görevine döndü. Ancak Ebü'l-Meâlî'nin 15 Receb 496 (24 Nisan 1103) tarihinde azledilerek gözaltına alınmasıyla yaklaşık on ay süren vezirlik görevi de sona erdi⁵¹ ve İbnü'l-Mûsalâyâ üçüncü defa Müstazhir-Billâh tarafından vezirliğe vekâlet etmek üzere görevlendirildi.⁵² Bir aydan biraz daha uzun bir süre görev yapan İbnü'l-Mûsalâyâ, Şaban 496'da (Mayıs-Haziran 1103) yeğeni⁵³ Zaimürresâ Ali b. Fahrüddevlî'nin vezirliğe tayin edilmesiyle⁵⁴ yeniden Dîvânü'l-inşâdaki görevine döndü.

Bundan sonraki süreçte Dîvânü'l-inşâ reisliğinin dışında herhangi bir görev almadığı anlaşılan İbnü'l-Mûsalâyâ, ömrünün sonlarına doğru görme yetisini kaybetmiş ve 19 veya 22 Cemâziyelevvel 497 (18 veya 21 Şubat 1104) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁵⁵

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 307; İbn Haldûn, *Târih*, III, 600.

50 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 93; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 351; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 148.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 362; İbn Haldûn, *Târih*, III, 605-606.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 362; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 148; İbn Haldûn, *Târih*, III, 606.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 350.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 366; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 148.

55 İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr*, I, 132; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1635; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 480.

B. Mektuplardaki Abbâsî İdarî Tarihiyle İlgili Bilgiler

1. Vezirlik

Abbâsîler’le birlikte resmî bir kurum olarak ortaya çıkan vezirlik müessesisi, II. (VIII.) asrın sonlarına doğru tam teşekküllü bir yapı haline gelmiş, III. (IX.) asrın sonlarından itibaren ise hemen hemen son kudretli dönemini yaşamıştır. Râzî-Billâh’ın (322-329/934-940) İbn Râik’i resmen emîrül-ümerâ olarak tayin etmesiyle (324/936) eski önemini kaybeden vezirlik kurumu, Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmesiyle de işlevini neredeyse tamamen yitirmiştir. Bu dönemde Büveyhî emîrlerinin kâtipleri vezirlerin yerini alırken, Abbâsî halifelerinin vezirleri de kâtip sıfatıyla halifelerin özel işlerini takip etmekle görevlendirilmiştir. Nihayet Büveyhîler’in Bağdat’taki varlıklarının sona ermesinden kısa bir süre önce Reîsürrüesâ İbnü’l-Müslime’nin Kâim-Biemrillâh tarafından resmen vezir olarak görevlendirilmesiyle vezirlik kurumu da işlerlik kazanmaya başlamıştır (437/1045).⁵⁶

İbnü’l-Müslime’nin vezirliğinden sonraki dönemi kapsayan İbnü’l-Mûsalâyâ’nın mektuplarından sekiz tanesi vezirlik kurumunu ilgilendirmektedir. Bunlardan iki tanesi İbnü’l-Müslime’den sonra vezirliğe tayin edilen İbn Dârest’in söz konusu makama atanması sırasında Abbâsî halifeliği ile Selçuklu idaresi arasında yaşanan hadiselerle ilgilidir. Şöyle ki, Arslan el-Besâsîrî’nin bertaraf edilmesinden sonra Âne’deki Hadîse Kalesi’nden Bağdat’a dönen (24-25 Zilkade 451 / 2-3 Ocak 1060) Kâim-Biemrillâh, veziri İbnü’l-Müslime’nin öldürüldüğünü öğrenince onun yerine hemen bir atama yapmayıp, kâtibi Ebû Turâb b. Eserî’yi vekâleten bu göreve tayin etmiş, böylece vezirlik makamı bir yıldan biraz daha uzun bir süre boş kalmıştır. Fakat daha sonra Kâim-Biemrillâh, İbn Dârest’i vezirliğe tayin etmek isteyince, onun “kifayetsiz ve dirayetsiz” olduğunu düşünen Tuğrul Bey adına veziri Amîdülmülk el-Kündürî halifeye bir mektup göndererek bu duruma itiraz etmiştir. İlgili kaynakların verdiği bilgilerden bu itirazın aslında Amîdülmülk’ün halifenin vezirliğine tayin edilmek istemesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (15 Rebîülevvel 453 / 9 Mayıs 1061).⁵⁷

Selçuklu idaresinin itirazına binaen hem Tuğrul Bey’e hem de veziri Kündürî’ye ayrı ayrı mektup gönderen Kâim-Biemrillâh, verdiği karardan dönmeyerek İbn Dârest’i vezirliğe tayin etmiştir. Tuğrul Bey’e gönderilen mektupta mevcut şartlar itibariyle Bağdat’ta vezirlik görevini deruhte edecek

56 Vezirlik kurumunun bu süreçteki tarihsel gelişimiyle ilgili geniş bilgi için bk. Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, s. 77-285.

57 Bu süreçteki gelişmeler hakkında bk. Sibte İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân* (Sevim), s. 248; Bündârî, *Zübdeü’n-Nusra*, s. 21-22.

bir kişinin bulunmadığı, bundan dolayı vezirlik makamının bir yıldan daha uzun bir süre boş kaldığı ifade edilmektedir. Daha sonra İbn Dârest'in "güvenilir", "akîdesi halis", "mezhebi doğru", "yolu/usulü övülmeye değer" ve "kudretli" olduğu ve bu özelliklerinden dolayı kendisinin Bağdat'a çağrıldığı zikredilmektedir.⁵⁸

"İlâ Mansûr b. Muhammed" başlığıyla Amîdülmülk el-Kündürî'ye hitaben yazılan mektupta onun devletin maslahatı için samimi bir şekilde gayret sarfettiği belirtilmektedir. Ayrıca Tuğrul Bey'in adına gönderilen mektupta bu işi üstlenmesi için kendisinin adının geçtiği, hatta Tuğrul Bey'i bu konuda kendisinin teşvik ettiği zikredilmektedir. Ancak halifenin emrinde çalışacak en uygun kişinin belirlenmesinde, hatta İbn Dârest'in bu konuda istekli olması ve buraya gelmesi konusunda Kündürî ile istişare edildiğinde, Kündürî'nin, İbn Dârest'in sahip olduğu meziyetleri sıralayıp onu övdüğü, hatta Ahvaz'da onunla karşılaştığında kendisinde bıraktığı güzel izlenimlerden bahsettiği anlatılmaktadır. Ardından İbn Dârest'in Vâsıt'tan ayrılıp Bağdat'a doğru yola çıktığı ve bu vakitten sonra onun bu makama atanmasının geciktirilmesinde herhangi bir özrün söz konusu olamayacağı söylenmektedir.⁵⁹

Kâim-Biemrillâh'ın Tuğrul Bey ve veziri Kündürî'ye gönderdiği mektuplardan sonra kronolojik açıdan İbnü'l-Mûsalâyâ'nın yazdığı iki mektup İbn Dârest ve Fahrüddeve İbn Cehîr'in vezirlik makamına atandıklarına dair halife tarafından çıkarılan tevkîf metinleriyle ilgilidir. Vezirlik kurumunun ihdas edildiği ilk dönemlerden itibaren halifeler bu makama atadıkları kişiler için tevkîf çıkarmış, vezirliğe namzet olan kişiler de böylece görevlerine başlamışlardır. Abbâsîler döneminde her vezirin tayini için bir tevkîf çıkarılmış olmasına rağmen, kaynaklarda çoğu zaman halifenin sadece tevkîf çıkardığı söylenmiş,⁶⁰ tevkîf'lerin muhtevasıyla ilgili ise birkaçı dışında⁶¹ hemen hemen hiçbir bilgi verilmemiştir. İbn Dârest ve Fahrüddeve İbn Cehîr'in vezirlik makamına atanmasıyla ilgili İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından kaleme alınan tevkîf metinleri bu açıdan önem arz etmektedir.

"Kitâbün enşeehû 'inde cülûsî İbn Dârest fi'l-vizâre" başlığıyla İbn Dârest'in vezirliğe tayin edildiğine dair yazılan tevkîfde, önce halifeyi öven

58 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 382-84.

59 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 385-87.

60 Bazı örnekler için bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 219; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 331; Bündârî, *Zübdeü'n-Nusra*, s. 79.

61 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Fahrüddeve'nin 454 (1062) yılında vezirliğe tayin edildiğine dair halifenin çıkardığı ve düzenlenen merasimde kendisine okunan tevkîf metnini muhtasar bir şekilde aktarmıştır (bk. *Mir'âtü'z-zamân* [Sevim], s. 449-50). Bündârî ise sadece tevkîf çıkarıldığını zikretmiştir (bk. *Zübdeü'n-Nusra*, s. 23).

açıklamalara yer verilmektedir. Ardından vezirlik makamına tayin edilecek kişinin “gayretli”, “davranışlarının övgüye şayan” olması gibi birtakım hasletleri taşıması gerektiğinden bahsedilmekte, ardından (Bağdat’ta) bu özellikleri taşıyan bir kişi bulunmadığı için vezirlik makamının (bir süredir) boş olduğu ifade edilmektedir. Daha sonra İbn Dârest’in sahip olduğu ahlakî meziyetler sıralanarak kendisine Emînüddeve Mecdilvüzerâ lakaplarının verildiği ve emîrül-mü’minînin kendisini vezirlik makamına tayin ettiği bildirilmektedir. Mektubun kalan kısmında ise yeni vezire bazı nasihatlerde bulunmaktadır.⁶²

“Kitâbün enşeehû ‘inde cülûsi Fahrîddeve İbn Nasr b. Cehîr fi’l-vizâre” başlığıyla Fahrüddeve’nin (6 Rebülevvel 461 [3 Ocak 1069] tarihinde ikinci defa) vezirliğe tayin edilmesiyle ilgili yazılan tevkî metni İbn Dârest’in kenden farklı olarak uzunca bir *hamdele* (Allah’a hamd) ve *salvele* (Hz. Peygamber’e salavat) kısmıyla başlamaktadır. Ardından Kâim-Biemrillâh’ın (8 Zilkade 460 [8 Eylül 1068] tarihinde) kısa süreliğine Fahrüddeve’yi görevinden almasına işaret edilerek bunun Allah Teâlâ’nın takdiri olduğu ve bu süre zarfında vezirlik makamının boş kaldığı ifade edilmektedir. Ayrıca Fahrüddeve’nin sahip olduğu özelliklerden bahsedilerek kendisinin vezirliğe tayin edildiği zikredilmektedir. Son kısımda ise önceki tevkî’de olduğu gibi yeni vezire Allah’tan korkması ve adaletle hükmetmesi şeklinde nasihat cümlelerine yer verilmektedir.⁶³

Kâim-Biemrillâh, Fahrüddeve’nin tekrar vezirliğe atanmasıyla ilgili Alparslan’a da “Nüshatü kitâbin ilâ Adudiddevle fi ma’na’d-dîvânî’l-azîze” başlığını taşıyan bir mektup göndermiştir. Söz konusu mektupta halifenin verdiği karar ayrıntılı olarak anlatılmakta, ayrıca Fahrüddeve’ye gönderilen mektuptan farklı olarak vezirin iki oğlu Amîdüddeve Muhammed ve Zaîmürresâ Ali’ye de resmî işlerle meşgul olmaları için izin verildiği belirtilmektedir.⁶⁴ Yine aynı meseleyle ilgili olarak “Nüshatü mâ harace fi hakki Amîdiddevle b. Cehîr” adıyla yazılan tevkî’de Amîdüddeve’nin bazı hasletlerinden bahsedilerek onun devlet idaresindeki yeterliliğine vurgu

62 İbnü’l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 222-23.

63 İbnü’l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 226-29. Kalkaşendî, Fahrüddeve Muhammed b. Cehîr’in Kâim-Biemrillâh tarafından 472 (1079-1080) yılında vezirliğe tayin edildiğine dair İbnü’l-Mûsalâyâ’nın bir tevkî yazdığını söylemektedir (bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-aşâ*, X, 234-37). Ancak Kâim-Biemrillâh’ın 467 (1075) yılında vefat ettiği, Fahrüddeve’nin de 16 Safer 471 (27 Ağustos 1078) tarihinde Muktedî-Biemrillâh’ın vezirliğinden ayrıldıktan (İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 198; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân* [Sevim], s. 196) sonra bir daha Abbâsîler’in hizmetinde bulunmadığı göz önünde bulundurulursa, Kalkaşendî’nin metnini verdiği tevkî’in başka bir kişiyle ilgili olduğu söylenebilir.

64 İbnü’l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 252, 254, 255, dn. 4.

yapılmaktadır.⁶⁵ Bu sırada yaşanan gelişmelerle ilgili bazı bilgiler veren Bündârî, Fahrüddevlé'nin vezirliğe atandıktan sonra iki oğluyla birlikte at üstünde Bağdat'ın batı yakasındaki bütün semtleri dolaştığını, Kerh bölgesine geldiklerinde halkın, üzerlerine altın ve gümüş saçarak kendilerine büyük bir teveccüh gösterdiğini belirtmektedir.⁶⁶

Büveyhîler'in Bağdat'taki hâkimiyetlerinin sona ermesinin ardından zaman zaman Selçuklu devlet adamlarının Abbâsî halifesi tarafından yapılan atamalara müdahale etmesi, iki taraf arasındaki ilişkilerin gerilmesine sebep olmuştur. Nitekim yukarıda da zikredildiği üzere İbn Dârest'in vezirliğe atanma sürecinde Tuğrul Bey ve veziri Kündürî'nin bütün ısrarlarına rağmen Kâim-Biemrillâh verdiği karardan dönmemiştir (453/1061). Bu olaydan yaklaşık on yıl sonra (Rebülevvel 464 / Kasım-Aralık 1071) bu sefer Alparslan, veziri Nizâmülmülk'ün de etkisiyle, benzer bir teşebbüste bulunarak Ebü'l-Alâ Muhammed b. Hüseyin'i *vezîrülvüzerâ* unvanıyla Bağdat'a gönderdi. Ancak Fahrüddevlé'yi vezirlikten azletmek istemeyen Kâim-Biemrillâh, Ebü'l-Alâ'yı hiç kimsenin karşılamamasını emretti. Bunun üzerine dönemin Bağdat şahnesi Sâdüddevlé Gevherâyîn, Selçuklu sultanının mektubunu halifeye iletterek Fahrüddevlé'nin yerine vezirliğe Ebü'l-Alâ'nın atanmasını istedi.⁶⁷ Yaşanan gelişmeler üzerine Kâim-Biemrillâh, Alparslan'a bir mektup gönderdi. "Nüshatü'l-kitâbi'l-eşref ilâ Adudiddevlé" başlığı ile İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından yazılan mektupta Alparslan'ın Ebü'l-Alâ'yı sözünde ve davranışlarında güvenilir bulduğu ve işinin ehli biri olarak gördüğü söylenmektedir. Ancak Ebü'l-Alâ'nın sanıldığı kadar güvenilir olmadığı, dinî ve mezhebî açıdan fâsık olmakla itham edildiği belirtilmekte, dahası bütün bu özellikleri hâiz birinin nasıl olur da vezirliğe namzet gösterilebileceği ifade edilmektedir. Ardından Fahrüddevlé'nin sahip olduğu idarî ve ahlakî meziyetler sıralanarak, Selçuklu idaresinin kendisi hakkındaki ithamlarının doğru olmadığı açıklanmaktadır. Mektubun devamında Büveyhîler'le Selçuklular kıyaslanarak Büveyhî emirlerinin Şîî olmalarına rağmen (yapılacak atamalarda) kendi başlarına buyruk hareket etmeyip Abbâsî halifesine başvurdukları söylenmektedir. Son kısımda ise devletin mansur olduğu, nizama istikrar kazandırdığı, bayrağının (hâkimiyet) yayıldığı, Haremeyn ve Bilâdüşşam'da hutbelerin artık halife adına okunduğu bildirilmektedir.⁶⁸

Vezirlik kurumuyla ilgili İbnü'l-Mûsalâyâ'nın kaleme aldığı sekizinci ve son mektup Muktedî-Biemrillâh tarafından Selçuklu Sultanı Melikşah'ın

65 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 230-31.

66 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 34.

67 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (Sevim), s. 155-56; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 42-43.

68 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 409-13.

hanımı Terken Hatun'a gönderilmiştir. Amîdûddevlê'nin ikinci vezirliğinden azledilmesinin ardından Benî Cehîr ailesi halifenin izni olmaksızın Dârülhilâfe'den ayrılarak önce Selçuklu idaresinin Bağdat'taki yönetim merkezi olan Dârülmemleke'ye, oradan da Selçuklu başşehri İsfahan'a gitmişlerdir (Rebiülevvel 476 / Temmuz-Ağustos 1083). Benî Cehîr ailesinin bu şekilde Bağdat'tan ayrılmasına öfkelenen ve Melikşah'a bir mektup gönderen Muktedî-Biemrillâh artık onların geri dönmesinin ve resmî bir görev almalarının mümkün olmadığını söyleyerek, Melikşah'tan onları himaye etmemesini istemiştir.⁶⁹ Muktedî-Biemrillâh ayrıca Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'a da bir mektup göndermiştir. "Nüşatü kitâbin ile'l-hâtûn" başlığını taşıyan ve baş tarafından Terken Hatun'a övgülerin yer aldığı mektupta Benî Cehîr ailesinin bütün fesat kapılarını açtığı, (davranışları itibariyle toy oldukları, yani) kendilerine yaşlılıktan sonra gençliğin geri geldiği, (bu durumun etkisiyle) amaçlarındaki gizli ve açık bütün kötülükleri ortaya koydukları anlatılmakta, bundan dolayı halifelik divanından Terken Hatun'la görüşme/yardımlaşma kararı çıktığı anlatılmaktadır. Ardından hain olarak adlandırılan Benî Cehîr ailesinin Selçuklu himayesinden uzaklaştırılması için Terken Hatun'dan himmet etmesi istenmektedir.⁷⁰ Söz konusu mektubun ilk defa bir hanıma gönderilmesi ve elçi olarak görevlendirilen kişinin isminin mektupta zikredilmesi -Cemâlûddevlê Emînülhadrateyn Ebû'l-Fedâil Afif el-Kâimî- diğer mektuplarda hemen hemen hiç karşılaşılmayan bir durum olarak dikkat çekmektedir.

2. Kādilkudatlık

İslam tarihinde kadı tayinlerinin Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren yapıldığı ve farklı bölgelerde görevlendirilen bu kadıların yetkileri ve sorumlulukları itibariyle aralarında herhangi bir farkın olmadığı bilinmektedir. Ancak Hârûnürreşid'in (170-193/786-809) Ebû Yûsuf'u (ö. 182/798) kādilkudat olarak atamasıyla kadılık kurumu içinde hiyerarşik bir yapının ortaya çıktığı ve bu düzenlemenin sonraki İslam devletlerinin idarî yapısında da etkili olduğu görülmektedir. Kādilkudatlığın ihdas edilmesinden sonra bu göreve atanan kişilerin yetkilerinin tedricî bir şekilde arttığı ve devletin hâkim olduğu topraklardaki görevli bütün kadıların onun idaresine verildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte kādilkudatların sahip oldukları idarî yetkilerin dönemlere göre farklılık arzettiği ve özellikle kadı tayinlerinde başta halife olmak üzere vezirin de yetki sahibi olduğu ifade edilmelidir.⁷¹

69 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 227.

70 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 434-37.

71 Kādilkudatlık kurumunun tarihi gelişimi, işleyişi ve ilgili literatür için bk. Göl, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-kudâtlık*, s. 13-101; Özen, "Kādilkudât", s. 77-82.

Abbâsî tarihinde devletin siyasî açıdan gücünü büyük ölçüde kaybettiği Büveyhî nüfuzu döneminde bile müessese olarak işlevini yitirmeyen kâdılkudatlık kurumu ülkedeki bütün yargı sisteminin sorumluluğunu uhdesinde barındırmaya devam etmiştir. Nitekim Büveyhî nüfuzunun yoğun bir şekilde hissedildiği Mutî-Lillâh (334-364/946-974) döneminde Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sâlih el-Hâşimî'nin (ö. 364/975) kâdılkudatlık makamına atandığına dair halife tarafından çıkarılan tevkîde Irak, Suriye ve Yemen'deki belli başlı şehirlerle buralara bağlı diğer yerleşim yerlerinin hukukî sorumluluğunun ve buralarda görevlendirilen kadıların denetim yetkisinin kâdılkudata verildiği belirtilmektedir.⁷²

Selçuklu nüfuzu dönemine gelindiğinde kâdılkudatın tayiniyle ilgili İbnü'l-Mûsalâyânın kaleme almış olduğu bir tevkî metni söz konusu kurumun V. (XI.) asırdaki işleyişine dair bazı ipuçları sunmaktadır. "Nüşatü ahdi kâdı'l-kudât" ismiyle yazılan tevkîin hangi tarihte, kimin tarafından, kime yazıldığı bilinmemektedir. Mektubun ilk kısmında kâdılkudatın ilim ve takva ehli, erdemli, basiretli, zâhit, kıvrak zekâlı ve mansıbının yükümlülüklerini yerine getirebilecek özelliklere eksiksiz bir şekilde sahip olması gerektiği belirtilmektedir. Diğer taraftan kâdılkudatlığa tayin edilen kişinin başta Medînetüsselam (Bağdat) olmak üzere doğudaki ve batıdaki diğer şehirlerin kaza işlerine de tayin edildiği bildirilmektedir. Bu durum önceki dönemlerde olduğu gibi, bu dönemde de kâdılkudatlık makamına atanan kişinin bütün yerleşim yerlerindeki yargı faaliyetlerinin denetimini ve buralara yapılacak kadı tayinlerini üstlenmiş olduğunu göstermektedir. Bununla irtibatlı olarak kâdılkudattan güvenilir, iffetli ve liyakat sahibi kişileri kadı olarak görevlendirmesi istenmektedir. Mektupta halifenin kâdılkudata yaptığı bazı nasihatlere de yer verilmektedir. Buna göre kâdılkudatın insanların toplum içindeki konumlarına (güçlü, zayıf, zengin, fakir) bakmaksızın herkese karşı adaletli olması gerektiği vurgulanmakta, ayrıca kendisine bir dava geldiğinde önce Kur'an nassını ve Hz. Peygamber'in sünnetini dikkate alması, daha sonra icmâya, son olarak kendi içtihadına göre hükmetmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu noktada kâdılkudat olacak kişinin herhangi bir mezhebe mensup olması gerektiğine dair herhangi bir imada bulunulmaması dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan bu nasihatler doğrultusunda idarî açıdan kâdılkudatın emri altında çalışan bazı kişiler hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Buna göre yerleşim yerlerinde görevli kadılar, yargı kararlarının altına isimleri yazılan şahitler, mahkeme kayıtlarını tutan kâtipler, yetimlerin ve vakıfların

72 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 222; Özen, "Kâdılkudât", s. 79.

mallarının idaresinden sorumlu kişiler ve kamu düzeninin korunmasını sağlamakla görevli olan muhtesip bu görevlilerin başında gelmektedir. Halifenin nasihatlerinde bu görevlere getirilen kimselerin güvenilir ve âdil olmalarının yanında yükümlülüklerinin gereği olarak farklı bazı özelliklere de sahip olmaları gerektiği belirtilmektedir. Mesela kâtiplerin yazı sanatının ve şürût ilminin inceliklerini bilmesi gerekirken, muhtesibin ise fıkıh ilmine âşına olması gerekmektedir.⁷³

3. Divanlar

İslam tarihinde ilk defa Hz. Ömer tarafından fethedilen toprakların idaresi ve buralardan elde edilen gelirlerin dağıtılması için kurulan divan teşkilatı, sonraki dönemlerde daha da gelişerek kendi içerisinde farklı dallara ayrılmıştır. Emevîler, bir taraftan Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamayı devam ettirirken, diğer taraftan devletin idarî ihtiyaçlarına binaen yeni divanlar da ihdas etmişlerdir. Abbâsîler ise özellikle II. (VIII.) asrın sonlarından itibaren mevcut divanların bir kısmını geliştirerek bir kısmına ise yenilerini ekleyerek ve her şeyden önemlisi resmî bir kurum olarak vezirlik müessesesini ihdas ederek devleti daha merkezî ve bürokratik bir yapıya kavuşturmuşlardır. Daha önceleri doğrudan halifeye bağlı olan divanların idaresi de artık vezirlerin uhdesine verilmiştir. III. (IX.) asrın başlarında büyük bir gelişme gösteren bu divanlar, vezirlerin idarî, hukukî, malî ve askerî alanlardaki yetkilerine ve sorumluluklarına göre şekillenmiştir.⁷⁴

Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesiyle siyasî ve idarî açıdan büyük bir zaafa uğrayan Abbâsî bürokrasisi neredeyse tamamen işlevini yitirmiş, buna bağlı olarak divanlar da atıl hale gelmiştir. Bununla birlikte Büveyhî nüfuzunun ortadan kalkmasının hemen akabinde vezirlik kurumunun tekrar işlerlik kazanması divanlar açısından nispeten olumlu bir gelişme meydana getirmiş, ancak bu süreçte Selçuklu idaresinin etkisi yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Selçuklu nüfuzunun hâkim olduğu dönemde işlevini devam ettirmeyi başaran Abbâsî bürokrasisinin (yani divanlar) yapısı ve işleyişiyle ilgili tarih kaynaklarında bazı ipuçlarına ulaşmak mümkün olsa da, Büveyhî nüfuzu öncesi dönemle kıyaslandığında bu bilgilerin nispeten az olduğu belirtilmelidir. Bu noktada İbnü'l-Mûsalâyâ'nın kaleme aldığı mektupların *Dîvânü'l-inşâ*, *Dîvânü't-terikât ve'l-haşriyye* ve *Dîvânü'l-cevâlî* gibi divanlarla ilgili küçük de olsa bazı bilgiler vermesi önem arz etmektedir.

73 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 388-97; Akle, "Dirâse", s. 170-75.

74 Divanların Abbâsîler'in erken dönemindeki gelişimiyle ilgili geniş bilgi için bk. Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar*, s. 39-172; Hançabâ, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, s. 58-76; Dürî, "Divan", s. 377-81.

a) Dîvânü'l-inşâ

İslam tarihindeki ilk divanlardan biri olan Dîvânü'r-resâil, Büveyhîler'den itibaren Dîvânü'l-inşâ ismiyle anılmaya başlanmıştır. Abbâsîler'in dışında Fâtımîler ve Selçuklular da bu divanı Dîvânü'l-inşâ şeklinde isimlendirmişlerdir.⁷⁵ Söz konusu divan devletin resmî yazışmalarının takibini yapmak ve halife tarafından çıkarılan tevkî'lerin metinlerini kaleme almakla yükümlüydü. Dîvânü'l-inşâ'nın başında bulunan kişiye *kâtibü'l-inşâ* deniyordu ve bu kişi Abbâsî bürokrasisinde vezirden sonra en etkili kişilerden birisiydi.⁷⁶ Nitekim Dîvânü'l-inşâ reisleri vezirliğe herhangi bir atamanın yapılmadığı bazı dönemlerde nâibülvezîr olarak görevlendirilmiş, bazan da halife adına vezirin görevleri arasında sayılan elçilik vazifesini üstlenmiştir.

İbnü'l-Mûsalâyâ uzun yıllar Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini yapmış olmasına rağmen mektuplarında söz konusu divanın yapısı veya işleyişiyle ilgili doğrudan bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte henüz İslamiyet'i kabul etmeden önce Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini yaptığı sırada yazdığı mektuplarda zaman zaman ilgili âyet ve hadisleri kullanması hıristiyan olan inşâ kâtiplerinin de bu konularda yetkin olarak yetiştirildiğini göstermektedir. Yazı üslubunun ve ifade biçimlerinin inceliklerine derinlemesine nüfuz etmesi beklenen inşâ kâtiplerinin, aynı zamanda güvenilir kimseler olmaları gerekiyordu. Bir başka ifade ile halifenin veya sultanın tercümanı konumunda olan bu kimseler, kendilerine muhtemelen şifahen söylenen halifenin emirlerini hem doğru bir şekilde anlama hem de bu emirleri halifenin şanına yakışır bir şekilde edebî bir dille yazıya dökme sorumluluğunu taşıyorlardı. Bu noktada tevkî' metinlerinde halifenin emirlerinin yanı sıra dinî ifadelerin de doğru ve yerinde kullanılması konusunda İbnü'l-Mûsalâyâ örneğinde olduğu gibi gayrimüslim kâtiplerin de maharet kespsettikleri anlaşılmaktadır.⁷⁷

b) Dîvânü't-terikâti'l-haşriyye

Dîvânü't-terikâti'l-haşriyye arkasında herhangi bir vâris veya asabe⁷⁸ bırakmadan vefat eden kişinin mallarıyla veya bu malların vârislere dağıtıldıktan sonra asabesi olmadığı için geriye kalan kısmıyla ilgilenmek üzere

75 Dûrî, "Divan", s. 380.

76 Akle, "Dirâse", s. 164.

77 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 233, 236-37, 259-61, 264-65, 279, 288-301.

78 İslam hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan fıkîh terimi (geniş bilgi için bk. Karaman, "Asabe", s. 452-53).

kurulmuştur.⁷⁹ Kalkaşendî bu divanın Mısır bölgesinde ve Mısır dışındaki bölgelerde görev yapan iki şubesinin olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Sibt İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı bir kayıтта söz konusu mallarla ilgili Selçuklu nüfuzu döneminde Bağdat'ta kısmen benzer bir uygulamanın olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Kâim-Biemrillâh'ın halifeliği zamanında Bağdat'ta bir kız çocuğu olan bir adam geride 3000 dinar bırakarak vefat etti. Bunun üzerine Selçuklular'ın Irak valisi Reîsülirakeyn'e (Amîdülrâk Ebû Ahmed en-Nihâvendî) adamın miras olarak bıraktığı bu paranın yarısının sultanın hakkı olduğu söylendi. Bunun üzerine vali, sultanın (yani halife) "bu şekilde vefat eden kişinin geride bıraktığı malları (*el-mevârisü'l-haşriyye*) onun yakınlarına verin" emri uyarınca babasından kalan 3000 dinarın (tamamı) kızı verilmesini emretti. Yine aynı dönemde halifenin haremde yaşayan ve bir kızı olan bir kadın geride boş bir dolap (veya sandık) bıraktı. Bu şekilde miras kalan malların idaresinden sorumlu olan İbn Attâr, halifenin emrine muhalif davranarak bu dolabı 1,5 dinara sattı, kızı 15 kırat verdi, kalanını ise alıkoydu. Ancak onun bu tavrı insanlar tarafından hoş karşılanmadı.⁸¹

İbnü'l-Mûsalâyâ'nın mektuplarında benzer uygulamaların sonraki dönemlerde de devam ettiğini gösteren bazı ipuçları bulunmaktadır. Buna göre Muktedî-Biemrillâh, Amîdülrâk Ebü'l-Feth b. Ebü'l-Leys'in birtakım haksız uygulamalarından duyduğu rahatsızlığı iletmek üzere Ebû İshak eş-Şîrâzî'yi (ö. 476/1083) elçi olarak Melikşah ve veziri Nizâmülmülk'e gönderdi.⁸² "Nüşatü'l-kitâbi ilâ Nizâmilmülk" adıyla yazılan mektupta Amîdülrâk'ın gerek tüccar ve zanaat ehlinde gerekse çiftçilerden aldığı haksız vergilerden bahsedilirken, onun ayrıca ölen kişinin miras olarak bıraktığı mallardan da vergi aldığı bildirilmiştir.⁸³

Tarih kaynaklarında yer alan bilgiler birlikte düşünüldüğünde yukarıda zikredildiği şekliyle miras olarak bırakılan malların idaresi için bir divanın kurulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu divanın görevi aslında söz konusu mallardan vergi almak değil, hilafet makamının da muvafakatiyle bu malları ölen kişinin akrabaları arasında yeniden dağıtmaktır. Bununla birlikte söz konusu divanın başındaki bazı kişilerin zaman zaman bu mallarla ilgili şahsî birtakım yanlış tasarruflarda buldukları anlaşılmaktadır.

79 Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, IV, 33.

80 Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, III, 464.

81 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (Sevim), s. 83.

82 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 125-26; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 75.

83 İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 208-11, 211, dn. 3.

c) Dîvânü'l-cevâlî

Cevâlî, “iclâ edilen” (sürülen) anlamına gelen câliye kelimesinin çoğulu olup, İslam tarihinde ilk defa Hz. Ömer’in Hayber ve çevresindeki yahudilerle Necran’da ikamet eden hıristiyanları Arap yarımadasından çıkarması sebebiyle bu kimseler için kullanılmıştır. Ancak zamanla gayrimüslimleri (ehl-i zimme) ve onlardan (kadın, yaşlı, çocuk ve fakir olanlarının dışında) yılda bir defa alınan cizyeyi ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Bu cizyeleri toplamak ve elde edilen geliri idare etmek için farklı dönemlerde ve coğrafyalarda Dîvânü'l-cevâlî, Mukâtaâtü'l-cevâlî (cevâlî mukâtaası) ve Nezâretü'l-cevâlî (cevâlî nâzırlığı) adıyla müesseseler ihdas edilmiştir. Böylece asıl anlamını kaybeden cevâlî kelimesi, İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin gördükleri himayenin maddi karşılığı olarak ödedikleri cizye vergisi ve bu verginin idaresi anlamını kazanmıştır.⁸⁴

Sibt İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre 453 (1061) yılında Selçuklular'ın Irak valisi Reîsülrâkeyn'in Bağdat'taki bazı faaliyetlerinden bahsederken onun yıllık geliri 1500 dinar civarında olduğu söylenen Dîvânü'l-cevâlî gelirlerine el koyduğu belirtilmektedir.⁸⁵ Diğer taraftan İbnü'l-Mûsalâyâ tarafından “Nüshatü'ahdin ketebehu'l-Kâim li sâhibi'l-Endelüs” başlığıyla kaleme alınan ve Kâim-Biemrillâh adına Endülüs emîrlerinden birine⁸⁶ gönderilen

84 Geniş bilgi için bk. Seyyid, “Cevâlî”, s. 436-37.

85 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (Sevim), s. 87.

86 Mektupta Endülüs emîrinin kim olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak aynı mektubu eserinde zikreden Kalkaşendî, söz konusu emîrin Murâbitlar'ın hükümdarlarından Yûsuf b. Tâşfin (465-500/1073-1106) olduğunu belirtmektedir (bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, X, 31). Akl'e göre ise bu mektup 463 (1070) yılı civarında yazılmış olmalı, çünkü Endülüs halkının Kâim-Biemrillâh'a biat ettiğini haber veren mektuba cevaben bir mektup gönderen halife, Endülüs emîrinden halkı hac ibadetine teşvik etmesini istemektedir. Sözlerinin devamında İbnü'l-Esir'i (*el-Kâmil*, X, 61) kaynak göstererek (uzun bir süredir Fâtımîler'in hâkimiyeti altında bulunan) Mekke'de hutbelerin 462 (1069) yılında Kâim-Biemrillâh adına okunmaya başlandığını belirten Akle, bundan dolayı söz konusu mektubun ancak bu tarihten sonra Endülüs emîrine gönderilmiş olması gerektiğini söylemektedir. Akle ayrıca Yûsuf b. Tâşfin'in vefatına kadar ismen Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'ye tâbi olduğunu, dolayısıyla bu mektubun Yûsuf b. Tâşfin'e hitaben gönderilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir (bk. İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 286, dn. 1). Kalkaşendî'nin verdiği bilgi ve Akl'e'nin yorumları dikkate alındığında ismi meçhul emîrin Yûsuf b. Tâşfin olması daha muhtemel gibi görünmektedir. Zira Akl'e'nin söylediğinin aksine, Ebû Bekir b. Ömer, Sudan bölgesine yönelik düzenlediği sefer sonunda Yûsuf b. Tâşfin'in kalabalık bir orduyla kendisini karşıladığını görünce yetkilerinden feragat ederek tahtını Yûsuf b. Tâşfin'e bırakmıştır. Yûsuf da Murâbitlar'ın ileri gelenlerinden biat alarak Merâkeş'i Murâbitlar'ın başşehri yapmış (465/1073), bu tarihten sonra da Murâbitlar'ın hükümdarı olmuştur (geniş bilgi için bk. Özdemir, “Yûsuf b. Tâşfin”, s. 30-31). Dolayısıyla Yûsuf b. Tâşfin'in ömrünün sonuna kadar Ebû Bekir b. Ömer'e tâbi olmadığı ve yine Yûsuf b. Tâşfin'in hükümdar olmasıyla Mekke'de hutbelerin Abbâsî halifesi adına okunmasının aynı döneme denk geldiği anlaşılmaktadır.

mektupta Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'd-dıyâ', Dîvânü'l-aşâr, Dîvânü'l-cehbeze, Dîvânü's-sadakât ve Dîvânü'l-cevâlî âmillerinin liyakat sahibi, güvenilir, iffetli kimselerden seçilmesi istenmiştir. Ayrıca ehl-i zimmenin kadın, çocuk, yaşlı, fakir ve ruhbanları dışındakilerinden güçleri oranında her yıl cizye alınması emredilmiştir.⁸⁷

Sonuç

İbnü'l-Mûsalâyâ'nın babası Hasan b. Vehb, ailenin Abbâsî idarî tarihindeki muhtemelen ilk temsilcisi olup Kâim-Biemrillâh döneminde Dîvânü'l-inşâda kâtiplik yapmıştır. Babası gibi kendisi de kâtiplik mesleğini seçen İbnü'l-Mûsalâyâ yirmili yaşlardayken Dîvânü'l-inşâda kâtip olarak çalışmaya başlamış ve 443 (1051) yılından daha önceki bir tarihte söz konusu divanın reisliğine atanmıştır. Bu görevini elli yıldan daha uzun bir süre devam ettirmiştir. İbnü'l-Mûsalâyâ'nın hayatının dönüm noktalarından biri kırk yılı aşan bir süre hıristiyan olarak Dîvânü'l-inşâ'nın reisliğini yaptıktan sonra Muktedî-Biemrillâh'ın halifelîği döneminde İslamiyet'i kabul etmesidir. Bazı araştırmacılar onun Kâim-Biemrillâh döneminde müslüman olduğunu söylese de, bu iddianın ilgili kaynaklardaki bilgilerle teyit edilmesi mümkün değildir. Büveyhîler'den Selçuklular'a geçiş sürecinde Dîvânü'l-inşâ reisliğinin yanı sıra üç defa nâibülvezirlik yapan İbnü'l-Mûsalâyâ, ahlakî meziyetleri ve mesleğindeki başarısı sebebiyle başta Abbâsî halifeleri olmak üzere Selçuklu sultanları ve vezirlerinin nezdinde büyük bir itibar elde etmiştir. Ömrünün sonlarına doğru görme yetisini kaybeden İbnü'l-Mûsalâyâ, muhtemelen hiç evlenmediği için kaynaklarda aile fertleriyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İbnü'l-Mûsalâyâ'nın farklı konularda kaleme aldığı resmî ve şahsî mektupların ikinci bölümü ve muhtemelen küçük bir kısmı 603 (1207) yılında ismi bilinmeyen bir müstensih tarafından bir araya getirilmiş ve zamanımıza kadar ulaşmıştır. Sayıları altmış altıyı bulan bu mektupların büyük bir kısmı Selçuklu devlet adamlarına yazıldığı için Abbâsîler'in Selçuklular ile ilişkilerine dair birinci elden kaynak özelliği taşımaktadır. Bunların dışında vezirlik makamına ve kâdilkudatlığa yapılan atamalarla ilgili üç tane tevkîf metnini ihtiva etmesi ve bazı divanlar hakkında küçük de olsa bilgiler vermesi söz konusu mektupların Abbâsî idarî tarihi açısından da önemli birer kaynak olduğunu göstermektedir.

⁸⁷ İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâil*, s. 297-98.

Tarih kaynaklarında vezirliğe yapılan atamalarla ilgili halifenin tevki̇ çıkardığından bahsedilmekle birlikte, çoğu zaman söz konusu tevki̇lerin gerek şekli özellikleri gerekse muhtevası hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. İbnü'l-Mûsalâyâ'nın kaleme aldığı sekiz mektuptan iki tanesi Kâim-Biemrillâh döneminde vezirlik yapan İbn Dârest ve Fahrüddevlê'nin bu makama atandıklarına dair halifenin çıkardığı tevki̇ metinlerini içermektedir. Birbirinden bazı farklılıklarla ayrılan bu metinlerden birincisinde önce halifeyi öven açıklamalara yer verilirken, diğeri uzunca bir *hamdele* (Allah'a hamd) ve *salvele* (Hz. Peygamber'e salavat) kısmıyla başlamaktadır. Daha sonra her ikisinde de vezirliğe namzet olacak kişinin sahip olması gereken özelliklerden bahsedilmekte, son kısımda ise halife tarafından vezire yapılan nasihatlerden söz edilmektedir. Bunların dışında her iki vezirin göreve atanması sırasında mevcut siyâsî şartlar da dile getirilmektedir. Yine bu iki vezirin tayini münasebetiyle Selçuklu sultanı ve vezirine gönderilen diğer üç resmî mektupta da siyâsî açıdan benzer hususlara değinilmektedir. Bu noktada iki farklı türde kaleme alınan bu tevki̇ metinleri hem Selçuklu nüfuzunun hâkim olduğu dönemde Abbâsîler'deki vezirlik müessesesinin tarihi gelişimine ışık tutmakta hem de tarih kaynaklarında yer alan bilgilerle birlikte dönemin siyâsî panoramasını daha doğru bir şekilde sunmaya yardımcı olmaktadır.

Vezirlik kurumunun dışında kâdılkudatlığa yapılan atamayla ilgili çıkarılan tevki̇ metninde kâdılkudat olarak görev yapacak kişilerde aranan şartlar, kâdılkudatın yetki ve sorumlulukları ve emrinde çalışan kimseler hakkında bilgiler yer almaktadır. Bunun yanında yine kâdılkudatın Kur'an, sünnet ve icmâdan sonra kendi içtihadına göre karar verirken yargılama usulüne dair uyması gereken kurullarla ilgili bazı ipuçlarına ulaşmak da mümkündür. Bu noktada kâdılkudatın kendi içtihadı söz konusu olduğunda herhangi bir mezhebin reyine itibar edip etmemesine dair bir imada bulunulmamış olması ayrıca dikkat çeken bir husus olarak zikredilmelidir. Bu durum farklı mezheplere mensup kadıların bu göreve tayin edildiği anlamına gelebilirken, bir kâdılkudatın hüküm verirken kendisini bir mezhebin görüşüyle sınırlandırmaması gerektiğine dair bir işaret olarak da düşünülebilir.

Kâdılkudatlık müessesine nazaran hakkında daha az bilginin yer aldığı bir diğer kurum divanlardır. İbnü'l-Mûsalâyâ uzun yıllar Dîvânü'l-inşâda görev yapmasına rağmen mektuplarında bu divanın işleyişine dair doğrudan bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte ömrünün büyük bir kısmını hıristiyan olarak geçirmesine rağmen onun Kur'an ve hadis metinlerini doğru ve anlaşılabilir bir şekilde yazarken gösterdiği titizlik ve başarı, gayrimüslim kâtiplerin müslüman olan meslektaşları gibi bu konularda iyi yetiştirildiğini

göstermektedir. Ayrıca Dîvânü't-terikâti'l-haşriyye ve Dîvânü'l-cevâlî gibi bazı divanların varlığına dair mektuplarda yer alan ipuçları Abbâsî idarî tarihi hakkında nispeten az bilginin bulunduğu V. (XI.) asır açısından da bu mektupların önemine işaret etmektedir.

Bibliyografya

- Akle, İsam Mustafa Abdülhâdî, "Dirâse", İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâilü Emîniddevle*, nşr. İsam Mustafa Abdülhâdî Akle içinde, s. 31-183.
- Aykaç, Mehmet, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Azzâm, Subhî Mahmûd, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye (447-656/1055-1258)* (doktora tezi), Ürdün Üniversitesi, Amman, 2000.
- Bündârî, Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-usra: *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, trc. Kıvameddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: Asrîd-düvel ve'l-imârât (el-Cezîretü'l-Arabiyye - el-İrâk - İrân)*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1980.
- Dûrî, Abdülaziz, "Divan", *DİA*, 1994, IX, 377-81.
- Göl, Yavuz Selim, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-kudâtlik* (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2018.
- Hançabay, Halil İbrahim, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Hüseynî, Ali b. Nâsir [?], *Ahbârü'd-devletî's-Selcûkiyye*, trc. Necati Lugal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- İbn Haldûn, *Târîh*, nşr. Halil Şehhâde, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1421/2000.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru sâdir, ts.
- İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, nşr. H. F. Amedroz, I-VII, Oxford 1920-21.
- İbnü'l-Adîm, *Bugyetüt-taleb fi târihi Haleb*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-XII, Beyrut: Dârü'l-fîkr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992.
- İbnü'd-Dimyâtî, Ahmed b. Aybek, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Ata, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Tonberg, I-XIII, Beyrut: Dâru sâdir - Dâru Beyrut, 1385-86/1965-66.
- İbnü'l-Mûsalâyâ, *Resâilü Emîniddevle*, nşr. İsam Mustafa Abdülhâdî Akle, Ayn: Merkezü Zâyed li't-türâs ve't-târîh, 1424/2003.
- İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: el-Kısmü'l-İrâkî*, nşr. M. Behçet el-Eserî - Cemil Saîd, I-III, Bağdat: Matbaatü mecmâi'l-ilmî el-İrâkî, 1375-84/1955-64.

- Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, I-XIV, Kahire: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1334-40/1915-22.
- Karaman, Hayreddin, "Asabe", *DİA*, 1991, III, 452-53.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Gıyâr", *DİA*, 1996, XIV, 59.
- Mârî b. Süleyman, *Ahbâru Fetâriketi kürsiyyi'l-meşrik*, nşr. Henricus Gismondi, Roma: F. de Luigi, 1899.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, I- XXIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Özaydın, Abdülkerim, "Mezayediler", *DİA*, 2004, XXIX, 550-51.
- Özdemir, Mehmet, "Yûsuf b. Tâşfîn", *DİA*, 2013, XLIV, 30-32.
- Özen, Şükrü, "Kâdılkudât", *DİA*, 2001, XXIV, 77-82.
- Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Seyyid, Seyyid Muhammed, "Cevâlî", *DİA*, 1993, VII, 436-37.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/1, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1370/1951.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, nşr. Ali Sevim, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1968.
- Sübki, Tâceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdülfettâh M. el-Hulv, I-X, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye 1383-96/ 1964-76.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, I-XX, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1400/1980.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetür-risâle 1402-1409/1982-88.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 491-500*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1415/1994.

An Important Source for Abbasid Administrative History: Amīn al-Dawla Ibn al-Mūṣalāyā (d. 497/1104) and His Official and Personal Letters

Abu Sa'īd 'Alā' b. Ḥasan, also known in sources as Ibn al-Mūṣalāyā out of respect for his Christian grandfather, was born on 6 Shawwāl 412 (13 January 1022) in Karkh quarter of Baghdad. Ibn al-Mūṣalāyā's father Ḥasan b. Wahb was the first family member employed in the Abbasid administration, serving as a scribe in the chancery department during the caliphate of al-Qā'im (r. 1031-1075). Like his father, Ibn al-Mūṣalāyā chose a scribal career for himself and began working for the chancery department in his twenties. He was appointed head of the chancery sometime before 443/1051 and he remained in this position for more than fifty years. One of the turning points in his life was his conversion to Islam during the reign of al-Muqtadī, after having served as head of the chancery more than forty years. In addition to his role in the chancery, he also served as vice-vizier three times during a period of transitional rule from the Buyids to the Seljuks. He acquired considerable esteem among the Abbasid caliphs and Seljuk sultans for his ethical virtues and success in his job. Ibn al-Mūṣalāyā lost his sight at an old age. Likely due to the fact that he never married, no information about his family members exists in the sources.

From the letters of Ibn al-Mūṣalāyā, only the second part and most probably only a small section is extant. These letters were collected by an anonymous scribe on 8 Jumādā al-ākhir 603 (10 January 1207), with the only surviving copy being kept in the Tunisian National Library. 'Iṣām 'Aqla prepared a critical edition of this letter, titled, *al-Khilāfa al-'Abbāsiyya fī daw'i rasā'il Amīn al-dawla: Dirāsa wa al-tahqīq* in 1997 as his Ph.D. dissertation in Jordan University; it was published with the title *Rasā'il Amīn al-dawla Ibn al-Mūṣalāyā* in 2003.

The purpose of this article is to draw researchers' attention to the letters of Ibn al-Mūṣalāyā, which constitute rare examples of research into Abbasid administrative history. The article consists of two parts. The first part outlines the life of Ibn al-Mūṣalāyā. The second part, based on the contents of the letters, examines certain Abbasid institutions such as the vizierate, the chief-judgeship and certain bureaus during the fifth/eleventh century.

The letters, made up of sixty six texts, were written from 451 (1059) to 491 (1097). Ibn al-Mūṣalāyā addressed three of them personally to the Seljuk viziers 'Amīd al-Mulk al-Kundurī and Niẓām al-Mulk, and a prominent Christian physician Mu'tamid al-dawla Abū al-Faraj Yaḥyā b. Sa'īd b. Tilmīdh (d. 512/1118). Further, he addressed seven of them to Abbasid Caliph al-Muqtadī (d. 487/1094), one to al-Mustazhir (d. 512/1118), and forty-seven to al-Qā'im (d. 467/1075). We could not verify the addressee(s) of the remaining eight letters. Most of the letters (27 of them) penned on behalf of the Abbasid caliphs were addressed to Seljuk sultans such as Tughrul Beg, Alp Arslan, Malikshah, etc.

Two letters of Ibn al-Mūṣalāyā are particularly salient, as they include chancery texts about two individuals, Ibn Dārast and Fakhr al-dawla Muḥammad b. Jahīr, who were ultimately appointed to the post of vizierate. Although sources mention that appointments to vizierate were usually accompanied by chancery documents

issued under the caliph's name, they provide no detail for the format or the content of these documents. The first of these letters begins with panegyric phrases for the caliph whereas the second does so by thanking God and relaying greetings to the Prophet. Both then talk about the necessary qualifications of the candidate viziers and then end with sections that include caliphal advice to the viziers. In addition, both letters talk about political conditions at the time of the each vizierial appointment, respectively. Furthermore, for the same occasion of these appointments, three other letters addressed to the Seljuk sultan and vizier also address similar political realities. Therefore, these chancery documents, penned in two different genres, shed light on the Abbasid vizierate at a time when the Seljukid influence was dominant. They also address political developments, providing historians with political insight and context.

The letter on the chief-judgeship outlines the necessary qualifications of a chief-judge, his authority and responsibilities, and the people working under his supervision. It then details the adjudication process while a chief-judge is deciding on a matter by consulting the Quran, Prophetic tradition, communal consensus and his own personal view. It is worth noting here that the letter does not specifically advise adopting a particular school's position, should a chief-judge consult to his own view. That could mean that judges from different schools were eligible for the appointment as chief-judge, and that a chief-judge should not limit himself to his school's adopted positions on specific matters.

Bureaus (*dîwāns*) were of another type of institution about which we find limited information. Although Ibn al-Mūṣalāyā worked long in the Chancery Bureau (*Dîwān al-inshā'*), he offered very little content directly related to this bureau. However, although he lived most of his life as Christian, his attention to Quranic verses and prophetic traditional texts shows that non-Muslim scribes were well educated in these areas, like their Muslim colleagues. In addition, these letters mention the existence of bureaus such as *Dîwān al-tarikāt al-ḥashriyya* and *Dîwān al-jawālī*, revealing the importance of these institutional structures to the Abbasid administration.

Keywords: Abbasids, Seljuks, Ibn al-Mūṣalāyā, vizierate, Chief-Judge, administrative bureaus, *dîwān*.

تحقيق «الإبانة في الرد على المشتعين على أبي حنيفة» للقاضي أبي جعفر البلخي السمراري

مهترخان فرقاني* / Mehterhan Furkani

Kadı Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait *el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenniin alâ Ebi Hanîfe* Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki

Bu çalışma, Ahmed b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâdî (ö. V./XI. asır) tarafından kaleme alınan, fakat yanlışlıkla Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî'ye de (ö. 634/1237) nispet edilmiş olan *el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenniin alâ Ebi Hanîfe* adlı eserin incelemesini ve tahkikini kapsamaktadır. Eser altı bölümden oluşmaktadır. Müellif bu eserinde kendi dönemine kadar Hanefî mezhebinin muhalifleri tarafından yöneltilen eleştirilerin en meşhurlarını zikredip, bunlara naklî ve akli delillerle detaylı olarak cevap vermektedir. Eserin sonunda bir fasıl ekleyerek Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre tercihe şayan olma sebebini anlatmaktadır.

Bu eserin, üçü Türkiye'de bulunan yazma kütüphanelerinden, biri Bağdat, biri Riyad ve bir diğeri de Meşhed'den olmak üzere toplam altı nüshasını elde ettik. Bunların dışında Mekke'de mevcut olduğunu öğrendiğimiz bir nüsha ise temin edilememiştir.

Bu çalışmada söz konusu eserin aslen Ebû Ca'fer el-Belhî'ye ait olduğu, Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî'ye ise yanlışlıkla nispet edildiği delilleriyle açıklanmış, risalenin nüshaları ve bulunduğu kütüphaneler hakkında bilgi verilmiş ve üç nüshası esas alınarak metni tahkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *el-İbâne*, Ebû Ca'fer el-Belhî, Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî, Hanefî mezhebi.

أ. الدّراسة

تحتوي الدّراسة على مبحثين؛ المبحث الأوّل في بيان ترجمة المؤلّف؛ والمبحث الثّاني في بيان المعلومات المتعلّقة بالرسالة ونُسُخها الخطّيّة ومحتوياتها وأسباب نسبتها إلى غير مؤلّفها والدلائل على صحة نسبتها إلى مؤلّفها الحقيقي.

* دكتور عضو هيئة التدريس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة أقسراي. ORCID 0000-0002-4415-7830

mehterhan_4@windowslive.com

١. ترجمة المؤلف

مؤلف هذه الرسالة هو الإمام أبو جعفر القاضي، أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي الشُّرْمَارِي الحنفي. لم نجد معلومات حول تاريخ ولادته في كتب الطبقات والتواريخ. أما تاريخ وفاته، فقد كتب في **سجل المكتبة القادرية، والفهرس الشامل سنة ٢١٩هـ/٨٣٤م**^١ لكن عندما بحثنا وجدنا هذا التاريخ خطأ؛ لأن أبا بكر محمد بن عبد الملك بن علي^٢ الذي يروي هذه الرسالة من المؤلف بلفظ "سمعت عن القاضي الإمام أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن القاسم السيرمازي، يقول:..." توفي سنة ٤٧٥هـ/١٠٨٢م.^٣ كما يستعمل المؤلف في آخر الرسالة كلمة متأخري مذهب الشافعي، وأيضا يذكر اسم عيسى بن أبان الذي توفي سنة ٢٢١هـ/٨٣٦م^٤ وأبي العباس بن عقدة الذي توفي سنة ٣٣١هـ/٩٤٣م.^٥

القياس" و"اجتهاد الرأي" و"الجامع" في الفقه، و"الحجة الصغيرة" في الحديث وغيرها. ولي القضاء بالبصرة عشر سنين وتوفي بها سنة إحدى وعشرين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٤٧٩/١٢؛ طبقات الفقهاء للشيرازي، ص، ١٣٧؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٤٤٠/١٠؛ الجواهر المضية لعبد القادر القرشي، ٤٠١/١؛ مغاني الأخيار للعيني، ٤٣٢/٢؛ الأعلام للزركلي، ١٠٠/٥؛ معجم المؤلفين للكحالة، ١٨/٨.

أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن أبو العباس الكوفي المعروف بابن عقدة، لقبه بذلك من أجل تعقيده في التصريف والنحو، وكان أيضا عقدة في الورع والنسك، وكان من الحفاظ الكبار، سمع الحديث الكثير ورحل فسمع من خلائق من المشايخ، وسمع منه الطبراني والدارقطني وابن الجعابي وابن عدي وابن المظفر وابن شاهين. قال الدارقطني: أجمع أهل الكوفة على أنه لم ير من زمن ابن مسعود إلى زمان ابن عقدة أحفظ منه، ويقال إنه كان يحفظ نحو من ستمائة ألف حديث، منها ثلاثمائة ألف في فضائل أهل البيت، بما فيها من الصحاح والضعاف، وكانت كتبه ستمائة حمل جمل، وكان ينسب مع هذا كله إلى التشيع والمغالاة. توفي سنة ٣٣٢هـ/٩٤٤م. البداية والنهاية لابن كثير، ٢٣٦/١١. للتفاصيل انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٥٥-٣٤٠/١٥؛ تذكرة الحفاظ للذهبي، ٤٠/٣-٤٢؛ نظرات على الكتب الثلاث في الحديث للأئمة الحنفية لعبد الرشيد النعماني، ص ٣٤-٣٥. تأنيب الخطيب للكوثري ص ٣٠٦.

١ انظر: الآثار الخطية في المكتبة القادرية، ٢١/٥؛ والفهرس الشامل: ١٦/١.

٢ وهو القاضي الخطيب أبو بكر محمد بن عبد الملك بن علي الماسكاني. يروي عن الفقيه أبي نصر يونس بن حمد بن حيور البلخي وأبي الحسن الدامغاني وأبي محمد عبد العزيز بن علي المفسر وأبي إسحاق إبراهيم بن أحمد السائغ وأبي بكر أحمد بن محمد بن العباس البزار وأبي الفضل العباس ابن الفضل بن المبارك وأبي القاسم يونس بن طاهر النضري وأبي القاسم الحسين بن محمد المقرئ النيسابوري وأحمد بن علي بن عبد الله الفقيه، وسمع منه ببغداد عثمان بن أحمد بن محمد أبو الموفق الخليلي البلخي المعروف بالشريك المتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة ومحمد بن علي بن محمد أبو المظفر. ومات ليلة الجمعة لليلتين بقيتا من شهر ربيع الأول سنة خمس وسبعين وأربعمائة/٢٦/٠٨/١٠٨٢م. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٣٦/١٧؛ الأنساب للسمعي، ٣٨/١٢؛ المنتخب من معجم شيوخ السمعي للسمعي، ص ١٢١١، ١٢٢٠؛ التحبير في المعجم الكبير للسمعي، ٥٥٢/١؛ الجواهر المضية للقرشي، ٨٥/٢؛ الزيادات على الموضوعات للسبوطي، ٦٧٨/٢.

٣ انظر: الأنساب للسمعي، ٣٨/١٢.

٤ عَيْسَى بنُ أَبِيان بن صدقة، أبو موسى؛ قاض من كبار فقهاء الحنفية، فقيه العراق تلميذ محمد بن الحسن. حدث عن: إسماعيل بن جعفر، وهشيم ويحيى بن أبي زائدة. وحدث عنه: الحسن بن سلام السَّوَّاق وغيره. له كتب، منها "إنبات

فرقاني: تحقيق «الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة»

ولذلك يمكننا أن نقول الصحيح أنه توفي المؤلف في العصر الخامس الهجري تقريبا. لم نطلع على تأليفاته سوى اثنين منها. أحدها "كتاب الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة"¹ هذا الذي سنبيّن تفاصيله فيما بعد. وثانيها "كتاب تأسيس النظائر". هو كتاب مختصر، ذكر المؤلف فيه أن أقسام الخلاف بين الأئمّة ثمانية، فقدم قسم الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه.² ولكن قال بعضهم أن هذا الكتاب ليس من تأليفه؛ بل هو من تأليف أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م).³ ولم نجد في كتب التراجم والطبقات معلومات أكثر من هذا حول ترجمة المؤلف.

٢. التعريف بالرسالة

١. ٢. اسم الرسالة

سجّل عنوان هذه الرسالة في نسخها المختلفة بأشكال مختلفة مثل "الإبانة"، "الإبانة في الرد على من شنّع على أبي حنيفة"، "رسالة في الرد على المشنّعين على مذهب أبي حنيفة"، "الإبانة في الرد على المشنّعين على الإمام أبي حنيفة"، "الرد على من طعن على أبي حنيفة" وغيرها.

٢. ٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف

سنذكر هنا الدلائل من سجل الرسالة وأقوال علماء التراجم والطبقات في نسبتها إلى مؤلفها وبعد ذلك سنبيّن ما هو القول الراجح عندنا.

١. ٢. ٢. التوثيق الداخلي

وسجّلت في المكتبات التي سنذكر تفاصيلها تحت أرقام ١-٥ تحت عنوان "نسخ الرسالة" على أنّها من تأليف أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي، أبو جعفر القاضي. كُتِب في ورقة عنوان نسخة المرقّمة في الأسفل برقم ١: «كتاب الإبانة، تأليف الشيخ

^١ الجواهر المضية للقرشي، ٧٣/١؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٣٤/١؛ سلم الوصول، ١٩/٥.
^٢ انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٣٤/١؛ سلم الوصول، ١٩/٥.
^٣ انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١١٨/٢؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٣٣٤/١؛ سلم الوصول، ص ١٧.
٣٦٩/٣

الإمام العلامة قاضي القضاة أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن قاسم السيرماري...». كذا كتب في ورقة عنوان النسخة المرقمة برقم ٢، «مؤلف: أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن قاسم السيرماري البلخي». كما كُتِبَ في ورقة عنوان نسخة المرقمة برقم ٣: «كتاب الشيربادية في الرد على المشنّعين على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه، تصنيف الإمام العلامة أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن قاسم الشيربادي». وفي خطبة النسخة الأولى والثانية والرابعة أيضا ورد هكذا: «قال الشيخ الإمام الخطيب أبو بكر محمد بن عبد الملك بن علي: سمعت عن القاضي الإمام أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن القاسم السيرماري، وهي قرية من قرى بلخ، يقول: أما بعد...». وفي النسخ المرقمة بأرقام ١، ٢، ٣ و ٤ أكثر الأبواب تبدأ بعبارة: «قال الشيخ الإمام أبو جعفر رحمه الله...».

سجّلت مخطوطات هذه الرسالة في المكتبتين اللتين سنذكر تفاصيلهما في أرقام ٦ و٧ تحت عنوان "نسخ الرسالة" باسم أبي المؤيد صدر الدين الموقق بن محمد الخاصي؛ لأننا وجدنا في خطبة هاتين النسختين مكتوب بصراحة بأنه هو مؤلف هذه الرسالة. وخطبة النسختين تبدأ بهذه العبارة: «قال مولانا الإمام العالم العلامة صدر الدين الموقق بن محمد بن الخاصي...». ولهذا نسبها علي باردق أوغلو أيضا إلى صدر الدين الموقق.^١

٢.٢.٢. التوثيق الخارجي

وفي كتب الطبقات نسبت هذه الرسالة إلى أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي. كما قال عبد القادر القرشي في كتابه **الجواهر المضية**: «أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي أبو جعفر القاضي له كتاب الرد على المشنّعين على أبي حنيفة رضي الله عنه، سماه الإبانة».^٢

وقال فيروزآبادي: «أحمد بن عبد الله بن قاسم السيرماري...، له كتاب البناء^٣ مشتمل على ستة أبواب: الباب الأول في أن مذهب الإمام أصلح للولادة والأئمة من مذهب المخالفين... ويذكر في كل باب جملة من الفروع وهو كله حسن في بابه غير أنه قد حوّل».

الإبانة كما جاء في موضع آخر في **الجواهر** وصححه
أيضا عبد القادر التميمي في كتابه **الطبقات السننية**
بعد نقله من **الجواهر**.

^١ Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe", X, 144.

^٢ **الجواهر المضية** للقرشي، ١/٧٣.

^٣ كتب اسم الرسالة في **المرفقة الوفية** هكذا، وكتب أيضا في **الجواهر** مرة بهذا الشكل، ولكن الصحيح هو

فرقاني: تحقيق «الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة»

وقال أيضاً: «أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي، أبو جعفر القاضي، له كتاب الإبانة في الرد على من شنع على أبي حنيفة».^١

وقال ابن الجزري: «أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي، له كتاب في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة».^٢

كما أن العلماء عندما نقلوا من هذه الرسالة أقوالاً نسبوها إلى أبي جعفر البلخي. بدأ الشعراني بقوله: «وقد روى الإمام أبو جعفر الشيزاماري، نسبة إلى قرية من قرى بلخ، بسنده المتصل إلى أبي حنيفة...»^٣ واستمر في كتابه الموسوم بـ «الميزان» بنقل الأقوال من هذه الرسالة ونسبها إلى أبي جعفر البلخي.^٤

وقال عبد القادر التميمي: «أحمد بن عبد الله ابن أبي القاسم البلخي، أبو جعفر، القاضي، له كتاب الرد على المشنّعين على أبي حنيفة، سماه الإبانة».^٥ وقال أيضاً:

أحمد بن عبد الله بن القاسم السمراري-قرية من قرى بخارى-القاضي، الإمام، أبو جعفر. قال في الجواهر: رأيت له كتاب «النبأ»، في مجلد لطيف، وهو نفيس يشتمل على ستة أبواب؛ الأول في أن مذهب الإمام أصلح للولادة والأئمة من مذهب المخالفين. الثاني أنه تمسك بالآثار الصحيحة. الثالث في سلوكه في الفقه طريقة الاحتياط. الرابع في بيان أن المخالف اعتقد في مسائل الاحتياط، وهو ترك الاحتياط. الخامس في المسائل التي توجب الشناعة على مذهب المخالفين. والسادس في الأجوبة عن المسائل التي يذكرها المخالفون، ويشنعون بها على الإمام... وروى هذا الكتاب عنه صاحبه أبو بكر محمد بن عبد الملك الخطيب، الآتي ذكره. انتهى. قلت: صاحب هذه الترجمة، وهو أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي، صاحب كتاب الإبانة المتقدم ذكره قريباً. وهذا الكتاب المذكور هنا في هذه الترجمة هو كتاب الإبانة، وقد اطلعت عليه، ونقلت منه كثيراً في هذا الكتاب،^٦ وهم صاحب الجواهر فظنّ التّرجمتم لرجلين وذكر كلاّ منهما على حدة، وليس الأمر كما ظنّ. والله أعلم.^٧

١ المرقاة الوفية لفيروز آبادي، ورق ٦. ٥ الطبقات السنية، للتميمي، ٤٢٠/١.
٢ الدرجات العلية، ابن الجزري، ورق ٧٦. ٦ ونقل عبد القادر التميمي كثيراً من مسائل هذه الرسالة في كتابه الطبقات السنية.
٣ انظر: الميزان للشعراني، ٢٢٤/١.
٤ انظر: الميزان للشعراني، ٢٢٤-٢٢٩، ٢٤١-٢٤٦. ٧ الطبقات السنية للتميمي، ٤٢٦-٤٢٧.
٢٤٤، ٢٤٢.

وقال علي القاري: «أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي، له كتاب في الرد على المشنعين على أبي حنيفة، سماه الإبانة».^١

وقال حاجي خليفة: «الإبانة في ردّ من شتّع على أبي حنيفة، للقاضي الإمام أبي جعفر أحمد بن عبد الله السمراري البلخي الحنفي. مختصر أوله: (الحمد لله الواحد الأحد... إلخ). ذكر فيه أنه ربّه على ستّة أبواب: الأول في أن مذهبه أصلح للولادة. الثاني في أنّه تمسك بالآثار الصحيحة. الثالث في سلوكه في الفقه طريقة الاحتياط. الرابع في أن المخالف ترك الاحتياط. الخامس في التي توجب شناعتهم. السادس في الأجوبة عما ذكروا».^٢

وقال أيضا: «الإمام أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي السمراري الحنفي القاضي، صاحب كتاب الإبانة في الردّ على المشنعين على أبي حنيفة».^٣

قال رياضي زاده: «الإبانة في الردّ على المشنعين على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه لأحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي أبي جعفر القاضي».^٤

وقال ابن عابدين: «وروى الإمام أبو جعفر الشيرازي عن شقيق البلخي أنّه كان يقول: كان الإمام أبو حنيفة من أروع الناس...».^٥

وقال حبيب أحمد الكيرانوي: «وروى الإمام أبو جعفر الشيرازي...» ونقل من رسالته هذه أقوالا ونسبها إليه أيضا، ولكن لم يذكروا اسم الرسالة.^٦

وقال اللكنوي: «والقاضي الإمام أبو جعفر أحمد بن عبد الله الشيرازي البلخي الحنفي، ألف مختصرا في ردّ المشنعين على أبي حنيفة، سماه الإبانة».^٧

وقال ظفر أحمد التهانوي: «وروى الإمام أبو جعفر الشيرازي عن شقيق البلخي أنه كان يقول: كان أبو حنيفة من أروع الناس... وروى الشيرازي أيضا عن عبد الله بن المبارك، قال دخلت الكوفة وقلت: من أعلم الناس في بلادكم هذه؟...».^٨ التهانوي هنا أيضا نقل القول من الرسالة الموسومة بـ «الإبانة» غير أنه أيضا لم يذكر اسم الرسالة.

١ الاثمار الجنية لعلي القاري، ١/٣٢٣.
٢ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/١.
٣ سلم الوصول لحاجي خليفة، ١/١٥٥.
٤ أسماء الكتب، لرياضي زاده، ص ١٧.
٥ رد المختار لابن عابدين، ١/٦٧.
٦ انظر: أبو حنيفة وأصحابه لحبيب أحمد الكيرانوي، ص ١٦، ٧١.
٧ والصحيح هو السمراري كما في سائر كتب الطبقات.
٨ النافع الكبير لعبد الحي اللكنوي، ص ١٦.
٩ إعلاء السنن لظفر أحمد التهانوي، ١٢/٢١.

وقال محمد محروس: «الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة، أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم، أبو جعفر البلخي».¹

وقال المجددي: «الرد على المشنّعين على أبي حنيفة، سماه الإبانة للعلامة أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم السُرماري البلخي».² وقال في موضع آخر: «الإبانة في ردّ من شتّع على أبي حنيفة، للقاضي، الإمام، السُرماري، البلخي، الحنفي». وأيضاً «الردّ على من طعن على أبي حنيفة، أحمد بن عبد الله بن قاسم الشهير مادي».³

وذكره عبد الكريم موسى المحميد محقق كتاب الخيرات الحسان لابن حجر الهيتمي أيضاً من أفرد في مناقب أبي حنيفة تأليفاً وقال: «القاضي الإمام أبو جعفر أحمد بن عبد الله السُرماري البلخي، صنف كتاب الإبانة في رد من شتّع على أبي حنيفة».⁴ وسجلت هذه الرسالة في مواضع أخرى أيضاً باسم العلامة أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم السُرماري البلخي.⁵

والحاصل: أنّ هذه الرسالة هي من تأليف أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم السُرماري البلخي؛ كما أنّ جميع نسخها مسجلة باسمه، سوى نسختين إحداهما نسخت من الأخرى كما يفهم من متنيهما، فضلاً عن أنّ في جميع كتب الطبقات، هذه الرسالة منسوبة إلى أحمد بن عبد الله البلخي. ولم ينسبها إلى الخاصي-على قدر ما اطلعنا- أحدٌ سوى علي باردق أوغلو؛ ولذلك يمكننا أن نقول إن نسبتها إلى الخاصي خطأ.

لم نقف على تاريخ وفاة المؤلف، ولكن يوجد بعض الدلائل التي ذكرناها بأن المؤلف توفي في عصر الخامس من الهجرة؛ لأن راوي هذه الرسالة من مؤلفها توفي سنة ٤٧٥هـ/١٠٤٢م، كما أستعملت في آخر بعض نسخها عبارة «وأصحابه المتأخرون...» يقصد به أصحاب الشافعي. ويوجد في آخر بعض النسخ أيضاً أسماء بعض العلماء الذين توفوا في سنوات متأخرة، كما ذكرنا.

¹ مشايخ بلخ من الحنفية، لمحمد محروس، عبد اللطيف المدرس، ١٠٧/١.
² امام ابو حنيفة در نگاه محدثين، نقشبندي مجددي، عبد الرحيم، ص ٦٠٩.
³ امام ابو حنيفة در نگاه محدثين، مجددي، ص ٦١٠.
⁴ انظر: الخيرات الحسان لابن حجر الهيتمي، ص ١٠.
⁵ انظر: الفهرس الشامل، ١٦/١؛ خزانة التراث، ٤٣٥/٤٥، ٤٤٦/٥٦؛ الآثار الخطية في المكتبة القادرية، ٢١/٥-٢٢.

٣.٢. موضوع الرسالة وأهميتها

يدافع المؤلف في هذه الرسالة عن أبي حنيفة ويبيّن أن مذهبه أفضل وأنسب من المذاهب الأخرى. ويذكر أدلة المخالفين حول تفضيل مذهبهم وتشنيعهم على أبي حنيفة ويردّها بدلائل نقلية وعقلية. يستهدف مذهب الشافعي على العموم ويرد على من ادعى أن مذهب الشافعي أو مالك أفضل من مذهب أبي حنيفة.

تشتمل الرسالة على ستة أبواب:

في الباب الأول ردّ المؤلف على من ادّعى أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله مخالف لما عليه أساس الإمامة وأنه لا يوافق في كثير من فروع الأئمّة والأئمّة، وأكد على أن مذهب الإمام أصلح للولادة والأئمّة من مذهب المخالفين.

وفي الباب الثاني ردّ على من ادّعى أن أبا حنيفة قدّم القياس الذي اختلف في كونه حجة، على الأخبار الصحيحة التي اتفق العلماء على كونها حجة، ويبيّن بأن الأمر على العكس، يعني مخالفوا الإمام أبي حنيفة هم الذين قدّموا القياس على الأخبار في مواضع كثيرة، أما الإمام أبو حنيفة فقدّم الأخبار الصحيحة على القياس وصرّح الإمام به. ورأى المؤلف أن مذهب أبي حنيفة على خلاف ما يدّعي المخالفون هو الأخذ بكتاب الله تعالى، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بما اتفقت عليه الصحابة، ثم بما جاء عن واحد من الصحابة، وثبت ذلك واشتهر ولم يظهر له فيه مخالف. فإن كان أمرًا اختلفت فيه الصحابة ومن جاء بعدهم من العلماء؛ فإنه يقيس الشيء بالشيء حتى يتضح الأمر، ثم يأخذ بالقياس إن لم يكن في المسألة شيء مما ذكر. أورد المؤلف الأمثال والدلائل لإثبات ذلك.

وفي الباب الثالث ردّ المؤلف على من زعم أن أبا حنيفة ترك في فروع الفقه طريق الاحتياط والتورع وأفرط في الرخصة، وبين أنّ الأمر ليس كذلك وأنّ ما ادعاه المخالف هو خطأ محض، وأنّ الإمام أبا حنيفة سلك في الفقه طريق الاحتياط؛ لكونه من أزهد الناس في عصره، كما أقر له بذلك من كان يوافقه ويخالفه في زمانه. وذكر المؤلف أقوال العلماء حول علمه وورعه وتقواه. وأيضاً ذكر بعض الآثار المروية في فضائله؛ منها صحيحة ومنها ضعيفة ومنها موضوعة.

وفي الباب الرابع بيّن المؤلف أن من زعم أن مخالف الإمام سلكوا طريقة الاحتياط في مسائل العبادات وغيرها، وذلك غلط منهم وخيال فاسد يخيل لهم، فليس الأمر على ما تصورا؛ بل هو ترك الاحتياط في الحقيقة، والاحتياط هو ما ذهب إليه أبو حنيفة.

وفي الباب الخامس أورد المؤلف المسائل التي توجب الشناعة على مذهب المخالفين مجازاة لما شنّعوا على أبي حنيفة ومذهبه وقال: «لما رأيت المخالفين جمعوا مسائل يشنّعون بها على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه؛ جمعت أنا في هذا الباب مسائل شُنّعت بها على مذهب المخالفين مجازاة لهم ومكافأة لفعالهم...».

وأما الباب السادس مشتمل على مسألتين: الأولى في الرد على المسائل التي زعم المخالفون أنها توجب الشنعة على مذهب أبي حنيفة رحمه الله. ذكر المؤلف بأن المسائل التي زعمها المخالفون شنعة على الإمام أبي حنيفة ليست في الحقيقة بموجبة للشنعة عليه؛ بل هي موجبة للشنعة على المخالفين. والثانية هي في بيان أن الأخذ بمذهب أبي حنيفة رحمه الله أولى وأحوط. ذكر المؤلف دلائل عقلية ونقلية لإثبات دعواه هذه.

وفي الختام فإن المؤلف أورد دلائل وأمثلة موثوقة في الدفاع عن مذهب أبي حنيفة وأفضلية مذهبه على غيره من المذاهب عموماً؛ ولكنه أحياناً يستدل بالأحاديث الموضوعة في فضائل أبي حنيفة ويسلك طريق التعصب في الدفاع عنه والرد على الإمام الشافعي؛ وأنهم الإمام الشافعي بقله معرفته بعلم الحديث فضلاً عن اللغة العربية.

كُتِبَتْ في الذبّ عن أبي حنيفة ومذهبه كُتِبَتْ عديدة، منها الفوائد المنيفة في الذبّ عن أبي حنيفة، لمحمد بن محمد بن عبد الستار الكردي العمادي (ت. ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م)^١ مقدمة في الرد على ردّ الحنفيّة لطاهر بن قاسم بن أحمد الخوارزمي (ت. بعد ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)،^٢ الردّ على الإمام الغزالي بما تكلم بحق إمامنا أبي حنيفة، لمحمد بن محمد بن شهاب البزّازي الكردي (ت. ٨٢٧هـ/ ١٤٢٤م)،^٣ رسالة في الردّ على من ذمّ مذهب أبي حنيفة لعلي بن محمد المشهور بمنلا علي القاري (ت. ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥)،^٤ وغيرها، ولكن هذه الرسالة مهمّة باعتبار أنها ألّفت في ذبّ من شتّع على أبي حنيفة مبكراً جداً حتى يحتمل أن تكون أوّل رسالة كتبت في هذا الموضوع.

٢.٤. نسخ الرسالة

حصلت على ستة نسخ للرسالة الموسومة بـ «الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة» لأحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي من مكاتب مختلفة للمخطوطات

١ خزانة التراث، ٥٦/٧٦.
٢ خزانة التراث، ٤٣/٣٦٨.
٣ خزانة التراث، ١٣٠٦/٢، ١٣٢/٣٨.
٤ خزانة التراث، ٤٧/٤٣٣.

في تركيا وخارجها. ووجدت أيضا نسخة مسجلة في مكة المكرمة ولكن لم أستطع الحصول عليها. نسبت اثنتان منها إلى صدر الدين الموقّق بن محمّد الخاسي وخمسة منها إلى أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي.

٢.٤.١. نسخة مكتبة القادرية العامة (رمزها "ق").

توجد نسخة مخطوطة من هذه الرسالة في مكتبة القادرية العامة ببغداد تحت الرقم ١٤١٧، كتبها محمّد بن محمّد العباسي في ٨٥٩هـ/١٤٥٤م. ^١ تقع في ١٤ ورقة، تتألف كل صفحة من ٢٥ سطرا. كتب في صفحة عنوانها "كتاب الإبانة" وصرّح فيها بأنها رسالة ألفها قاضي القضاة أحمد بن عبد الله بن القاسم السرماري. وتوجد عليها ثلاثة توقيعات تمليك. هذه النسخة هي أقدم النسخ التي اطلعنا عليها، ولذلك أخذناها أصلا معتمدا عليها في التحقيق.

٢.٤.٢. نسخة مكتبة آستان قدس (رمزها "أ").

توجد نسخة منها في مكتبة آستان قدس، بمشهد-إيران تحت الرقم ١٥٩٣ بعنوان "الإبانة" ^٢ لأبي جعفر أحمد بن عبد الله بن القاسم الشرمازي البلخي. تقع في ٤٣ ورقة، تتألف كل صفحة من ١٧ سطرا إلا صفحة واحدة في وسط الرسالة بخمسة أسطر فقط. كتبت بخط النسخ، وتاريخ نسخها مكتوب في آخرها، وهو يوم الثلاثاء السادس عشر من شهر ربيع الآخر سنة ٩٩٦هـ. وقفها شخص اسمه زين العابدين سنة ١١٦٦هـ. وتوجد عليها توقيعات وأختام التملكات. هذه النسخة هي ثاني أقدم النسخ اطلعنا عليها بعد النسخة المذكورة أعلاه، ولذلك اخترناها واعتمدنا عليها في التحقيق.

٢.٤.٣. نسخة مكتبة ديار بكر (رمزها "د").

نسخة مخطوطة أخرى توجد في مكتبة ديار بكر للمخطوطات مسجلة تحت الرقم ٣/٦٣٥ وتشغل الورقات ٦٩ب-١٠٣أ وتتألف كل صفحة من ١٣ سطرا. الصفحة الأولى من هذه النسخة ناقصة. مكتوب في آخرها: «تم كتابتها يوم الأربعاء وقت الضحى

١ الآثار الخطية في المكتبة القادرية، ٢١/٥؛ الفهرست المكتبة المذكورة باسم "الإبانة".

٢ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi، بالتركية: Diyarbakır İl Halk Koleksiyonu، Arşiv nr. 635/3. الشامل، ١٦/١.

٣ خطأ الناسخ في آخر الرسالة سبب لتسجيل اسمها خطأ في عنوان الرسالة أيضا؛ ولكن صُحّح في كاتالوج

فرقاني: تحقيق «الإبانة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة»

من شهر صفر سنة ١٠٩٣ من الهجرة في يد منلا مراد في بلدة رها في مدرسة قزل جامع». أخذنا هذه النسخة أيضا أصلاً معتمداً عليه في التحقيق.

٢. ٤. ٤. نسخة مكتبة مركز الملك فيصل.

توجد نسخة مخطوطة بعنوان "رسالة في الرد على المشنّعين على مذهب أبي حنيفة" في مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالمملكة العربية السعودية/الرياض، برقم ٥-٠٩٨٩٤، وتاريخ نسخها ١١٦٨هـ، لا يوجد فيها اسم الناسخ. تشغل الورقات ٤٩-٥٣ب، وكل ورقة تتألف من ٤١ سطراً. وهذه النسخة ناقصة من وسطها ورقة أو ورقتين.

٢. ٤. ٥. نسخة مكتبة الحرم المكي الشريف.

نسخة مخطوطة موجودة في مكتبة الحرم المكي الشريف، مكة المكرمة/المملكة العربية السعودية مسجلة برقم ١٤/٣٣٩ بعنوان "الرد على من طعن على أبي حنيفة" لأحمد بن عبد الله بن القاسم، الشهرمادي^١. هذه النسخة لم أستطع الحصول عليها.

٢. ٤. ٦. نسخة المكتبة السلিমانيّة.

نسخة مخطوطة في مكتبة السلیمانيّة للمخطوطات، إستانبول/تركيا ضمن مجموعة شهيد علي باشا المسجلة برقم^٢، ١٥٦٧ بعنوان "الإبانة في ردّ من شنّ على أبي حنيفة" ونسبت إلى أبي المؤيد صدر الدين موقّق بن محمّد (ت. ١٢٣٧/٦٣٤) الخوارزمي الخاصي. لا يوجد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. تشغل هذه النسخة الأوراق بين ١٦٧-١٧٧ وتتألف كل ورقة من ٢١ سطراً.

٢. ٤. ٧. نسخة مكتبة نور عثمانية.

توجد نسخة أخرى في مكتبة نور عثمانية للمخطوطات المسجلة برقم^٣، ٣٦٧٢ بعنوان هذه النسخة أيضا "الإبانة في ردّ من شنّ على أبي حنيفة" ونسبت أيضا إلى أبي المؤيد صدر الدين موقّق بن محمّد كما في أعلاه. تشغل هذه النسخة الأوراق بين ٨١ب-٩٤أ وتتألف كل ورقة من ٢٣ سطراً.

^٣ بالتركية: -Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 3672/2.

^١ خزانة التراث، ٥٦/٤٤٦.

^٢ بالتركية: -Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1567.

٣. المنهج المتبع في التحقيق

اعتمدنا على أسس مركز البحوث الإسلامية (İSAM) في التحقيق. أما عملي في الرسالة والرموز التي استعملت فيها فكانت كالآتي:

٣.١. عملي في الرسالة

(١) أوردت في قسم الدراسة معلومات حول ترجمة المؤلف ونسخ الرسالة وأماكن وجودها والمناقشة في نسبتها إلى مؤلفها.

(٢) قمت بتحقيق النص بقدر الاستطاعة وقابلت ثلاث نسخ مخطوطة منها.

(٣) لم أجد نسخة المؤلف ولذلك قابلت ثلاثة نسخ منها وجعلت أقدم النسخة التي اطلعت عليها الأصل في الترقيم.

(٤) ما وجدت من نقص أو خطأ صححته وبيّنت التصحيح في الهامش.

(٥) قمت بكتابة رقم السور والآيات وتخريج الأحاديث الواردة فيها.

(٦) وضعت الآيات القرآنية بين قوسين مع ترقيمها.

(٧) عرّفت بالعلماء الذين وردت أسماءهم في الرسالة مختصراً.

(٨) قمت بتعريف الكلمات الغريبة الموجودة في الرسالة.

(٩) قمت بذكر المصادر للأحكام الفقهية بقدر الإمكان.

الرموز والاختصارات المستعملة فيها

- ق نسخة المكتبة القادرية ببغداد برقم: ١٤١٧.
- أ نسخة مكتبة آستان قدس مشهد برقم: ١٥٩٣.
- د نسخة مكتبة ديار بكر تركيا برقم: ٦٣٥/٣.
- + إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة.
- إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة.
- : إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة.
- [] إشارة إلى ما أضفته على نص الكتاب.
- ت. توفي
- د.ت. دون تاريخ نشر
- د.م. دون مكان نشر.
- د.ن. دون ناشر
- ص الصفحة
- م الميلادي
- ه الهجري
- ه.ش. هجري شمسي

فرقاني: تحقيق «الإبانة في الرد على المشتعي على أبي حنيفة»



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة آستان قدس،

الرقم: ١٥٩٣ (رمزها "أ")



صورة اللوحيتين الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة ديار بكر،

الرقم: ٦٣٥/٣ (رمزها "د")

ب. النَّصَّ المحقّق

كتاب الإبانة وبه توفيقي

{ تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة قاضي القضاة أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن القاسم السّيرماريّ تغمد الله برحمته وأسكنه فسيح جنّته بمَنّه وكرمه } .

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه ثقّتي، وعليه توكلّي.

الحمد لله الواحد الأحد القادر الصمد الدائم الأبد الذي ليس بوالد ولا ولد، ولا له من خليفته كفؤاً أحد، تفرد بالأزلية والأحدية فلا ينازعه فيها أحد، دبّر الأمور بمشيئته بلا عون ولا عدد، وأباد الفراعنة بلا ظهير ولا مدد، تعالَى أن يوصف بصفات المخلوقين، وتقّس عن التحديد بحدود المحدثين، وتنزّه عن اتّخاذ البنات والبنين، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]. وصلى الله على سيدنا^١ محمد النبي^٢ صلاة تزيّد ولا تبيد وتصدّد ولا تنفد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وأصحابه أجمعين، إنه ملك قدير وإله كريم.

{ قال الشيخ الإمام الخطيب أبو بكر محمد بن عبد الملك بن علي: ^٣ سمعت عن القاضي الإمام أبي جعفر أحمد بن عبد الله بن القاسم السيرمازي^٤ وهي قرية من قرى بلخ: ^٥ أما بعد فقد بلغني أن قومًا من المخالفين للإمام^٦ أبي حنيفة رضي الله عنه يقعون فيه وينتقضونه ويحيلون^٨ إلى مذهبه المقالات الشنيعة وبها يعيرونه ويعيبونه. فمنها ما قالوا: إن مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه^٩ في موضوعه مخالف لما عليه أساس الإمامة وموضوعها، وقاعدة^{١٠} الإمارة^{١١} ومنصوبها؛^{١٢} وأنه لا يوافق في كثير من فروعه الأمراء والأئمة. ومنها قولهم: إنه قدم القياس الذي اختلف الناس في كونه حجة على الأخبار الصحيحة

١ - سيدنا.	٧ أ: لإبي.
٢ + وعلى آله.	٨ ق د: يحدّثون.
٣ تقدمت ترجمته في قسم الدراسة.	٩ أ - رضي الله عنه.
٤: الشيرمازي.	١٠ أ - وموضوعها وقاعدة.
٥ + يقول.	١١ أ: والإمارة.
٦ - للإمام.	١٢ أ - ومنصوبها.

التي اتفق العلماء على كونها حجة.^١ ومنها قولهم: إنه ترك في فروع الفقه طريق الاحتياط والتورع وأفرط في الرخصة فيما يحتاج إلى مخرج،^٢ ومنها: أنهم جمعوا من فروع^٣ الفقه مسائل يذكرونها^٤ في المحافل شُعبة على مذهب أبي حنيفة رحمه الله.

فلما صحت عندي هذه الحكاية عنهم وكان الواجب على العاقل المتدين^٥ أن يتعصب لدينه واعتقاده، ويذب^٦ عن مذهب^٧ نفسه^٨ وأستاذه، لا سيما في مسائل الخلاف والوفاق بين علماء الآفاق فلا جرم،^٩ جمعت كتاباً مشتملاً على فصول خفية، ومسائل من الفقه^{١٠} لطيفة^{١١} سنية،^{١٢} يتضح بها فساد دعوى المخالفين، ويظهر^{١٣} بها خُلف مقالة الطاعنين، وبوبته على^{١٤} ستة أبواب:^{١٥}

الباب الأول: في بيان أن مذهبه في موضوعه موافق للإمامة والإمارة،^{١٦} وأصلح للولادة والأئمة من مذهب المخالفين.

الباب الثاني: في بيان أن أبا حنيفة رضي الله عنه تمسك بالأخبار الصحيحة والآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم^{١٧} وعن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين،^{١٨} ومن خالفه أخذ بالقياس ونبذ الأخبار وراء ظهره.

/ الباب الثالث: في بيان أن أبا حنيفة رضي الله عنه سلك في فروع^{١٩} الفقه طريقة [١] الاحتياط والتورع ولم يعدل^{٢٠} عنها، ومخالفوه تركوا طريقة الاحتياط وعدلوا عنها.

الباب الرابع: في بيان أن ما يعتقده المخالفون^{٢١} احتياطاً في بعض المسائل ليس باحتياط؛ بل هو ترك الاحتياط في الحقيقة.

١ ق: سلك.	١١ أ - لطيفة.
٢ أ: التجريح فيه.	١٢ أ د: جلية.
٣ أ: علم.	١٣ ق: يظير.
٤ أ: مذكورة.	١٤ أ د - علي.
٥ أ - المتدين.	١٥ أ د + فيها المسائل والجواب.
٦ أ: لا يذب.	١٦ ق - الإمارة؛ أ: الإمارة.
٧ أ: مذهبه.	١٧ د + عليه السلام.
٨ د - الحمد لله الواحد الاحد... ويذب عن مذهب	١٨ د - أجمعين.
نفسه؛ أ - نفسه.	١٩ أ د: علم.
٩ أ د - لا سيما في مسائل الخلاف والوفاق بين علماء	٢٠ د: تعدل.
الآفاق فلا جرم.	٢١ ق: المخالف.
١٠ أ د: أصول الفقه.	

الباب الخامس: في بيان ذكر المسائل التي توجب الشنعة^١ على المخالفين.

الباب السادس: في بيان ردّ المسائل التي ذكر المخالفون^٢ أنها توجب الشنعة^٣ على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه كما زعموا، وفي بيان أن الأخذ بمذهب أبي حنيفة رحمه الله^٤ أولى وأحوط.

الباب الأول

{قال الشيخ الإمام أبو جعفر رحمه الله: {أما ما زعم المخالفون من أن مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه في موضوعه مخالف الإمارة والإمامة، فليس كما زعموا؛ بل مذهبه أوفق للإمارة والإمامة،^٥ وهو أصلح للولادة والأئمة. والدليل عليه:

أن أبا جعفر المنصور أمير المؤمنين^٦ عاتبه في مسألة الاستثناء المفصول،^٧ وقال له: «لماذا خالفت جدي - يعني ابن عباس رضي الله عنه - ولم تجوز الاستثناء المفصول كما جوزه جدي؟»^٨ فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لقد جاهدت الناس يا أمير المؤمنين حتى بايعوك على الخلافة وأعطوك العهود والمواثيق على ذلك،^٩ فلو قلنا: إن الاستثناء المفصول يُعمل به لرجع كل واحد^{١١} إلى منزله، واستثنى مبايعتك؛^{١٢} فتبطل الخلافة وتنتقض العهود والمواثيق».^{١٣} فقال أبو جعفر: «هذا مما ستر على الإمام»،^{١٤} يعني جده، وأعجبه ذلك غاية العجب وأخذ به.^{١٥} فقد أخبر أبو حنيفة رحمه الله^{١٦} أن مذهبه على وفق^{١٧} الإمامة والإمارة،

- ١ د: الشنيعة.
٢ ق: المخالف.
٣ د: الشنيعة.
٤ أ د: رضي الله عنه.
٥ ق - فليس كما زعموا، بل مذهبه أوفق للإمارة والإمامة.
٦ أبو جعفر المنصور، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ثاني خلفاء بني العباس، بويع بالخلافة سنة ١٣٦هـ/٧٥٠م، مات سنة ١٥٨هـ/٧٧٥م.
٧ الإستماء المفصول أن يفصل المتكلم بين الإستماء وما قبله بسكوت أو بكلام آخر. انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي، ١٩٣/٢.
٨ أ د: لما ذا خالفت جدي ولم تجوز الاستثناء المفصول كما جوزه جدي يعني عبد الله بن عباس رضي الله عنه.
٩ ق - لقد.
١٠ أ د: حتى بايعوك وأعطوك العهود والمواثيق على الخلافة.
١١ أ د + من الذين بايعوك.
١٢ أ د - مبايعتك.
١٣ أ د: فتنقض المواثيق والعهود وتبطل الخلافة.
١٤ أ د: ستر علي من الإمامة.
١٥ أ د - يعني جده، وأعجبه ذلك غاية العجب وأخذ به.
١٦ ق + على وفق رأي الخليفة.
١٧ ق: وأن مذهبه وافق.

وأن الذي يخالف الإمارة ليس هو مذهبه وإنما هو مذهب غيره.¹ والدليل على ذلك ما حكى عن بعض السلف أنه قال: «لا يزال الإسلام مشيد الأركان ما بقي له ثلاثة أشياء؛ الكعبة والدولة العباسية والفتيا على قول أبي حنيفة رحمه الله».² فلولا أنهما متفقان³ بين الدولة العباسية وبين مذهب أبي حنيفة رحمه الله⁴ لما قرن بينهما. وقد سماها بعض السلف توأمين؛ لاتفاقهما في الموضوع وظهورهما في زمن واحد.

وكيف يجوز أن يُدعى أن أبا حنيفة رحمه الله بنى مذهبه على خلاف الإمارة والإمامة،⁵ وقد كان عهد إلى أبي حنيفة رحمه الله أبو جعفر المنصور رحمه الله⁶ أن لا يفتي لوجدة⁷ وجدها عليه فلم يستجز أن يفتي على مخالفة أمره بمسألة ما.⁸ حتى روي أنه امتنع عن الفتيا لابنته؛ وذلك أن ابنته كانت معه على مائدة تتعشى فتخللت أسنانها⁹ بخلال¹⁰ فظهر دم على طرف الخلال، فسألت أباها فقالت: «أفيه الوضوء؟» فقال / لها: «سلي أخاك يعني [ظ] حمادًا»¹¹ فإن سلطان زمامي منعي عن الفتيا».¹² ولم يرض لنفسه¹³ أن يعمل بخلاف أمر¹⁴ سلطان زمانه في جواب مسألة واحدة. والذي يدل على صحة ما قلنا، أن صفة الإمام¹⁵ أن يكون قاهرًا غالبًا نافذ الأمر، جائز التصرف في مملكته، مطلق اليد في الرعية. وعلى مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه كل هذا مفوض إلى الأئمة فيما يتولونه من¹⁶ مباح الولاية¹⁷ وفيما¹⁸ يتقلدونه ويدعونه. وعلى مذهب المخالفين، حال الإمام ليس على هذه الصفة

- 1 انظر: مغاني الأخبار للعيني، ٣٦٢/١٣؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤١١/٥-٤١٢؛ الطبقات السننية للتميمي، ١٢٨/١-١٢٩.
- 2 أ د: رضي الله عنه. | مغاني الأخبار للعيني، ١٣٩/٣؛ مناقب الإمام أبي حنيفة للذهبي، ص ٤٧؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٩١/٢٧؛ الطبقات السننية للتميمي، ١٣٩/١.
- 3 أ د: متفقين.
- 4 أ د- رحمه الله؛ أ د + وإلا.
- 5 أ د: الإمامة والإمارة.
- 6 أ د - رحمه الله.
- 7 د: لواحدة.
- 8 أ د: أن يفتي في مسألة واحدة على مخالفة أمره سرا.
- 9 ق - أسنانها.
- 10 أ د- بخلال.
- 11 حماد بن أبي حنيفة أبو إسماعيل حماد ابن الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت. ١٧٦هـ/٧٩٢م). تفقه على أبيه فأفتى في زمنه وتفقه عليه ابنه إسماعيل، كان على مذهب أبيه، رضي الله تعالى عنه، وكان ابنه إسماعيل قاضي البصرة في ذي القعدة سنة ست وسبعين ومائة، رحمه الله تعالى، انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٠٥/٢؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٠٣/٦؛ الجواهر المضبية للقرشي، ٢٢٦/١.
- 12 انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١٨٠/٤؛ الطبقات السننية للتميمي، ١٣٩/١.
- 13 أ د: من نفسه.
- 14 د: ما قال له؛ أ: ما قاله.
- 15 أ د: الإمامة؛ أ د + ينبغي.
- 16 أ د - من.
- 17 د: للولاية.
- 18 أ د: فيما.

بل على ضدها؛ حتى قالوا بعزله بالجور والفسق، وإقامة الحد عليه، وسقوط شهادته مع الفسق إلى غير ذلك.^١ وتبين^٢ ذلك في مسائل فروع^٣ الفقه^٤ ونذكر^٥ طرفاً من هذا في بعض المواضع للإيضاح والبيان.

[١] مسألة: رجل له أرض خراجية فعجز عن زراعتها ولم يقدر أن يؤدي خراجها، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «للإمام أن يؤجر الأرض من غيره ويأخذ الخراج من الأجرة،^٦ فإن لم يجد من يؤجرها منه جاز له أن يبيعها ويأخذ الخراج من ثمنها سواء رضي بذلك صاحبها أو لم يرض، وإن فضل شيء رده على صاحبها». وقال من خالفه: «ليس له ذلك»؛^٧ فظهر بطلان قولهم في دعوى موافقة مذهبهم الإمامة.^٩

[٢] مسألة: وكذلك لو أن رجلاً أذن لعبده في التجارة، فلحقه دين كثير ولم يكن في يده كسب، جاز للإمام أن يبيعه في دينه، سواء رضي مالكة أو لم يرض.^{١٠}

المسألة. انظر: الاختيار للموصلي، ١٤٥/٤؛ تبين الحقائق للزيلعي، ٢٧٥/٣؛ العناية شرح الهداية للبارقي، ٣٩-٤٠؛ البناء للعيني، ٢٣٣/٧؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١١٨/٥. نسب العيني وابن نجيم القول المخالف إلى أبي يوسف. انظر: البناء للعيني، ٢٣٣/٧؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١١٨/٥. وعد بعض العلماء هذه المسألة من المسائل التي أجمع العلماء عليها وقالوا أجمع علماء الحنفية والشافعية والحنبلية عليها واختلف فيها أبو يوسف، وهو ليس مانعاً للإجماع لكونه شاذاً. انظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ٥٣٥/٥. أما المالكية لم أعثر على قول مخالف ولا موافق لهم في هذه المسألة.

٩ أ د - فظهر بطلان قولهم في دعوى موافقة مذهبهم الإمامة.

١٠ انظر: الأصل للشيباني، ٥٣٦/٨؛ مختصر الطحاوي، ص ٤٢١؛ المبسوط للسرخسي، ١٣٠/٢٥؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٠٤/٧؛ الهداية للمرغيناني، ٢٨٩/٤؛ تبين الحقائق للزيلعي، ٢٠٩/٥؛ البناء للعيني، ١١١/٤٦؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ٢٧٨/٢؛ مجمع الأنهر لشيخه زاده، ٦٧-٦٨.

١ أ د - بل على ضدها؛ حتى قالوا بعزله بالجور والفسق وإقامة الحد عليه وسقوط شهادته مع الفسق إلى غير ذلك.

٢ أ: يتبين؛ ق: وتبين.

٣ أ د: الفروع.

٤ أ د - الفقه.

٥ أ د: ونحن نذكر.

٦ انظر: مختصر الطحاوي، ص ٢٩٥.

٧ ق - وإن فضل شيء رده على صاحبها | انظر:

الأصل للشيباني، ٥٤٥/٧؛ الاختيار للموصلي، ١٤٥/٤؛ تبين الحقائق للزيلعي، ٢٧٥/٣؛ العناية شرح الهداية للبارقي، ٣٩-٤٠؛ البناء للعيني، ٢٣٣/٧؛ فتح القدير لابن الهمام، ٣٦/٦؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١١٨/٥، ٥٤٦/٨؛ مجمع الأنهر لشيخه زاده، ٤٦٩/٢؛ رد المختار لابن عابدين، ١٩١/٤، ٧٣٦-٧٣٥/٦.

٨ ذكر في الانتصار لجمال الدين سبط ابن الجوزي، ص ٢١ ومغاني الأختيار للعيني، ١٣٩/٣ نفس العبارة؛ ولكن المخالف هنا ليس بظاهر؛ لأن الشافعي لم يختلف في هذه المسألة. انظر: الأحكام السلطانية للمواردي، ص ٢٣٤. وذكر الموصلي، والزيلعي والبارقي والعيني وابن نجيم اتفاق العلماء في هذه

وقال من خالفه: «ليس للإمام أن يبيعه^١ بغير إذن مالكه»^٢.

[٣] مسألة: للإمام^٣ إذا فتح بلدة من بلاد الكفر بالقهر^٤ والغلبة^٥ أن يمن عليهم ويقهرهم على أملاكهم ويضع الجزية على رؤوسهم، ولا يقسمها بين الغانمين، سواء رضي جنده بذلك أو لم يرضوا عند أبي حنيفة رضي الله عنه^٦، وقال من خالفه: «ليس للإمام أن يمن عليهم إلا برضا الغانمين، والواجب عليه أن يقسمها بينهم»^٧.

[٤] مسألة: الإمام إذا حارب المشركين بجماعة مسلمين^٨ وقتل في المعركة من المشركين جماعة، فأخذ المسلمون^٩ سلبهم^{١٠} قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «سلب^{١١} من قُتل منهم في المعركة لجماعة المقاتلين، كلُّهم أسوة في ذلك^{١٢} ولا يختص به من قتلهم؛ إلا أن يقول الإمام قبل القتال ذلك،^{١٣} فإذا أذن قبل ذلك فقال: «من قتل منكم قتيلاً فله سلبه» صار سلبه^{١٤} له^{١٥} حينئذ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «من قتل قتيلاً فله سلبه»^{١٦}.

- ١ أ د: يفعله.
- ٢ عند المالكية والشافعي وزفر، الدين لا يتعلق برقبته؛ ولذلك لا يبيع. انظر: المدونة لسحنون، ٤/٩١؛ التهذيب للقيرواني، ٤/٧؛ نهاية المطلب للجويني، ٥/٤٦٨، ٤٧١، ٤٠٩/١٩؛ البيان لأبي الحسين العمري، ٧/٢٤٠؛ المجموع للنووي، ١٤/٣٩٦؛ البناء للعيني، ١١/١٤٦.
- ٣ أ د: الإمام.
- ٤ أ - بالقهر، د: والقهر.
- ٥ أ د + وأراد.
- ٦ د: قال أبو حنيفة: جاز للإمام أن يفعل ذلك، رضي بذلك جنده أو لم يرضوا | انظر: الميسوط للسرخسي، ١٠/١٥؛ تحفة الفقهاء للسرقندي، ٣/٣٠٢؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧/١١٨؛ الاختيار للموصلي، ٤/١٤٢؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٥/٨٩؛ تبیین الحقائق للزيلعي، ٣/٢٤٨.
- ٧ انظر: الأم للشافعي، ٤/١٤٦-١٤٧؛ مختصر المزني، ص ٣٥٤؛ الحاوي للماوردي، ٨/٤٠٥؛ الانتصار لسبط ابن الجوزي، ص ٢١؛ مغاني الأختيار للعيني، ٣/١٣٩-١٤٠؛ أسنى المطالب للسنكي، ٤/٢٠٢؛ تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، ٩/٢٦٣؛ مغني المحتاج للشربيني، ٦/٥٠.
- ٨ ق - قبل القتال ذلك، فإذا أذن قبل ذلك فقال.
- ٩ أ د - لقوله صلى الله عليه وسلم: من قتل قتيلاً فله سلبه. | مسند أحمد، ٣٧/٢٩٣. رواه البخاري ومسلم وغيره بلفظ: «من قتل قتيلاً له عليه بيته فله سلبه». صحيح البخاري، الخمس ١٥؛ المغازي ٥٦؛ صحيح مسلم، الجهاد ٤١.
- ١٠ أ د - المسلمون.
- ١١ أ د: سلب المقتولين؛ ق + فهو لهم جميعاً أي يقسم ذلك عليهم.
- ١٢ والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه. البناء للعيني، ٧/١٨٤.
- ١٣ أ د - كلهم أسوة في ذلك.
- ١٤ انظر: الأصل للشيباني، ٧/٤٤٤؛ التجريد للقندوري، ٨/٤١١؛ شرح مختصر الطحاوي للخصاص، ٧/٥٠؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٣/٣٤٨؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧/١٥؛ الهداية للمرغيناني، ٢/٣٩٢؛ الاختيار للموصلي، ٤/١٣٣؛ اللباب لمنبجي، ١/٣٦٧.
- ١٥ ق - قبل القتال ذلك، فإذا أذن قبل ذلك فقال.
- ١٦ ق - سلبه.
- ١٧ أ: لهم.
- ١٨ أ د - لقوله صلى الله عليه وسلم: من قتل قتيلاً فله سلبه. | مسند أحمد، ٣٧/٢٩٣. رواه البخاري ومسلم وغيره بلفظ: «من قتل قتيلاً له عليه بيته فله سلبه». صحيح البخاري، الخمس ١٥؛ المغازي ٥٦؛ صحيح مسلم، الجهاد ٤١.

وقال من خالفه: «سلب المقتول يكون للقاتل سواء قال الإمام تلك المقالة أو لم يقل». ^١ فمن خالف خالف السنة وعمل بالرأي. ^٢

[٥] مسألة: رجل جنى جناية فاستحق بها التعزير، فعززه الإمام؛ فمات من ذلك التعزير، قال أبو / حنيفة رضي الله عنه: «لا ضمان على الإمام»، ^٣ وقال من خالفه: «يجب الضمان على الإمام». ^٤ والقتل لم يكن منه؛ بل من التعزير الواجب. ^٥

[٦] مسألة: لو أن رجلاً أحياناً أرضاً ميتة، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «إن أحيائها بإذن الإمام ملكها، وإن أحيائها بغير إذنه لم يملكها» ^٦ لقوله صلى الله عليه وسلم: «من أحياناً أرضاً موافقاً بإذن الإمام فهي له»، ^٧ وقال من خالفه: «من أحيائها ملكها، ولا يحتاج إلى إذن الإمام». ^٨

[٧] مسألة: رجل له عبد فزناً ^٩ أو سرق أو شرب الخمر، قال أبو حنيفة رحمه الله: ^{١٠} «للإمام أن يقيم عليه الحد إذا ثبت ذلك بإقراره أو بالبينة، وليس لمولاه أن يقيم عليه إلا بإذن الإمام» ^{١١} لأن ولاية إسقاط الحدود للإمام؛ لقوله عليه السلام: «أربعة للأئمة: الجمعة والعيدين وإقامة الحدود»، ^{١٢} وقال من خالفه: «لمولاه أن يقيم عليه الحد إذا ^{١٣} ثبت ذلك، ولا يحتاج إلى إذن الإمام». ^{١٤}

- ١ انظر: الأم للشافعي، ١٤٩/٤؛ الوسيط للغزالي، ٥٣٧/٤؛ الحاوي للماوردي، ٣٩٣/٨؛ الإقناع للخطيب الشربيني، ٥٦٢/٢.
- ٢ - فمن خالف خالف السنة وعمل بالرأي.
- ٣ انظر: التجريد للقدوري، ٥٩٥٧/١١؛ الهداية للمرغيناني، ٣٦١/٢؛ الاختيار للموصلي، ٩٦/٤.
- ٤ أ د: عليه | انظر: الأم للشافعي، ٩٤/٦؛ المهذب للشيرازي، ٣٧٤/٣؛ الحاوي للماوردي، ٤٣٥/٧؛ نهاية المطلب للجويني، ٣٤٨/١٧؛ التهذيب للبغوي، ٤٢٧/٧؛ روضة الطالبين للنووي، ١٣٠/٥.
- ٥ أ د - والقتل لم يكن منه بل من التعزير الواجب.
- ٦ انظر: التجريد للقدوري، ٣٧٣٣/٨؛ الهداية للمرغيناني، ٣٨٣/٤؛ الاختيار للموصلي، ٦٦/٣ - ٦٧؛ تبين الحقائق للزيلعي، ٣٥/٦.
- ٧ أ د - لقوله صلى الله عليه وسلم: «من أحياناً أرضاً موافقاً بإذن الإمام فهي له». | لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب الحديث ولكن أخرج البخاري عن عمر موقوفاً بلفظ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» صحيح
- البخاري، المزارعة، ١٤. وروي مرفوعاً بلفظ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا كَيْسَتْ لِأَحَدٍ، فَهِيَ لَهُ وَلَا حَقَّ لِعَزْرِي ظَلِمَ». السنن الكبرى للنسائي، إحياء الموات ٢؛ شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢٦٨/٣.
- ٨ انظر: الأم للشافعي، ٤٤٧/٤؛ الحاوي للماوردي، ٤٧٨/٧.
- ٩ أ د: زنا.
- ١٠ أ د - رحمه الله.
- ١١ انظر: التجريد للقدوري، ٥٩٣٧/١١؛ مختصر للقدوري، ص ١٩٦؛ المبسوط للسرخسي، ٨٠/٩؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٥٧/٧؛ البناية للعبني، ٢٧٩/٦.
- ١٢ أ د - بإذن الإمام؛ لأن ولاية إسقاط الحدود للإمام؛ لقوله عليه السلام: «أربعة للأئمة الجمعة والعيدين وإقامة الحدود» | لم أطلع على هذه الرواية.
- ١٣ أ د: إن.
- ١٤ انظر: نهاية المطلب للجويني، ٢٠٩/١٧؛ التهذيب للبغوي، ٣٢٨/٧؛ البيان لليميني، ٣٨١/١٢؛ المجموع للنووي، ٣٨/٢٠.

[٨] مسألة: رجل له أموال سائمة^١ فحال عليها الحول فأدى^٢ زكاتها^٣ إلى الفقراء بنفسه، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «للإمام أن يأخذ الزكاة منه ثانيًا ويدفعها إلى الفقراء»،^٤ وقال من خالفه: «ليس للإمام أن يأخذ الزكاة منه^٥ مرة أخرى». ^٦

[٩] مسألة: ولو^٧ أن أهل بلدة أو مصر خرجوا إلى المصلى يوم العيد، وأرادوا أن يصلوا صلاة^٨ العيد، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ^٩ «إن كان الإمام أو خليفة الإمام معهم جاز لهم أن يصلوا^{١٠} وإلا فلا». ^{١١} وقال من خالفه: «يجوز لأهل المصر أن يصلوا صلاة^{١٢} العيد، ولا يحتاجون إلى حضور الإمام». ^{١٣} وكذلك في الجمعة وصلاة الجنزة. ^{١٤}

[١٠] مسألة: رجل قتل لقيطًا متعمدًا، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «للإمام ولاية استيفاء القصاص من قاتله»، ^{١٥} وقال من خالفه: «ليس له ذلك». ^{١٦}

[١١] مسألة: مسلم^{١٧} مات، فحضر الإمام وأولياء الميت^{١٨} جنازته، قال أبو حنيفة

١ ص ١٨٣؛ الهداية للمرغنياني، ١/٨٢؛ الاختيار للموصلي، ١/٨٢؛ تبين الحقائق للزليعي، ١/٢١٩. ^{١٢} أ د - صلاة.

١٣ انظر: الأم للشافعي، ١/١٨٢؛ الحاوي للماوردي، ٢/٤٤٦؛ المهذب للشيروازي، ١/٢٢٠؛ العزيز في شرح الوجيز للرافعي، ٢/٢٦٢؛ حلية العلماء للشافعي، ٢/٢٥٠؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ص ٨٤؛ المجموع للنووي، ٤/٥٨٣؛ حلية العلماء للشافعي، ٢/٢٥٠؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ص ٨٤. ^{١٤} أ د: وكذلك صلاة الجمعة والجنزة.

١٥ انظر: الجامع الصغير لمحمد بن حسن الشيباني، ص ٣١٥؛ المبسوط للسرخسي، ١٠/٢١٨؛ الاختيار للموصلي، ٣/٣٠؛ تبين الحقائق للزليعي، ٦/١٠٨؛ الجوهرة النيرة لليميني، ١/٣٥٥؛ البناية للعبسي، ١٣/٩٣؛ رد المختار لابن عابدين، ٤/١٧٤. ^{١٦} هو أحد قولي الشافعي واختلف أصحابه على قولين. انظر:

الحاوي للماوردي، ٨/٤٨؛ نهاية المطلب للجويني، ٨/٥٣٧؛ البيان لأبي الحسين العمري، ٨/٤٥؛ روضة الطالبين للنووي، ٥/٤٤٣؛ العزيز في شرح الوجيز للرافعي، ٦/٤٢١؛ الانتصار لسبط ابن الجوزي، ص ٢٢. ^{١٧} أ د: رجل.

١٨ أ د: وأولياؤه.

١ السائمة: «هي حيوانات مكنتية بالرعي في أكثر الحول» التعريف للجرجاني باب السين.

٢ ق + صاحبها. ^٣ ق: الزكاة.

٤ انظر: المبسوط للسرخسي، ٢/١٦١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢/٣٧؛ الاختيار للموصلي، ٤/١٤٥؛ البناية للعبسي، ٣/٣٩٢. ^٥ ق - منه.

٦ للشافعي في هذه المسألة قولان: في قوله القديم يجب دفع زكاة أموال الظاهرة إلى الإمام؛ وإن دفعها أحد إلى مستحقيها بنفسه يضمنها ويلزمه دفعها إلى الإمام ثانيًا. أما في قوله الجديد يجوز دفع زكاة أموال الظاهرة إلى مستحقيها، ومن دفعها بنفسه إلى مستحقيها لم يضمن ولا يجب عليه أن يدفع إلى الإمام ثانيًا. انظر: المجموع للنووي، ٦/١٦٢-١٦٤؛ روضة الطالبين للنووي، ٢/٢٠٥؛ مغني المحتاج للشريني، ٢/١٢٩. ^٧ أ د: لو.

٨ أ د - صلاة. ^٩ ق - قال أبو حنيفة رضي الله عنه.

١٠ ق: إن حضر الإمام جازت صلاتهم. ^{١١} انظر: المبسوط للسرخسي، ٢/٢٥؛ بدائع الصنائع

للكاساني، ١/٢٦١؛ رؤوس المسائل للزمخشري،

رضي الله عنه: «الإمام أحق بالصلاة على الميت^١ من أوليائه»،^٢ وقال من خالفه: «أولياء الميت أولى بالصلاة على الميت^٣ من الإمام إذا حضر الولي، ولا حاجة إلى الإمام».^٤

[١٢] مسألة: الإمام إذا أخذ صدقات أموال الناس، ثم أراد أن يبيع أعيان الصدقات^٥ ويدفع أبدالها وقيمتها إلى الفقراء، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «للإمام أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه»،^٦ وقال من خالفه: «ليس للإمام أن يدفع الأبدال، والواجب عليه أن يدفع الأعيان المأخوذة من أربابها إلى الفقراء والمساكين».^٧

وهذا النوع من المسائل أكثر من أن تحصى وتعد،^٨ وفيما ذكرت كفاية لمن نظر بعين الإنصاف؛ لأن العاقل إذا تأمل في هذه المسائل وأشكالها عرف أن مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أوفق للإمارة والإمامة، / وأصلح للولاة والأئمة، والله الهادي. [٢ظ]

الباب الثاني

فأما^٩ ما^{١٠} زعموا أن أبا حنيفة رضي الله عنه ترك الأخبار وقدم القياس عليها، فليس كذلك؛ بل أخذ رضي الله عنه بكتاب الله تعالى، ثم بسنة رسول الله^{١١} صلى الله عليه وسلم، ثم بما اتفقت عليه الصحابة، ثم بما جاء عن واحد من الصحابة، وثبت ذلك واشتهر ولم يظهر له فيه مخالف. فإن كان أمرًا اختلفت فيه الصحابة والعلماء؛ فإنه يقيس الشيء بالشيء حتى يتضح الأمر، ثم^{١٢} بالقياس إن لم يكن في الحادثة شيء مما ذكرنا. وأما ما ذكروه فذلك مذهب مخالفه؛ لأن مذهب^{١٣} مخالفه^{١٤} تقديم^{١٥} القياس على الخبر

- ١ أ د: عليه.
 ٢ المبسوط للرخسي، ٢/٦٢؛ تحفة الفقهاء ٢/٢٥٠.
 ٣ لسمرقندي، ١/٢٥١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧ انظر: الأم للشافعي، ٢/٦٤؛ مختصر المزني، ص ١/٣١٧؛ الهداية للمرغيناني، ١/٩٠؛ الاختيار للموصلي، ١/٩٤؛ كنز الدقائق للنسفي، ص ١٩٨؛ البناءة للعيني، ٣/٢٠٨.
 ٤ أ د: عليه.
 ٥ وهذا في مذهبه الجديد، أما في مذهبه القديم الإمام أفضل من الولي. انظر: الأم للشافعي، ١/١١٣؛ مختصر المزني، ٥٧؛ الحاوي للماوردي، ٣/٤٥؛ نهاية المطلب للجويني، ٣/٤٥.
 ٦ أ د: أعيانها.
 ٧ انظر: المبسوط للرخسي، ٢/١٥٦؛ تحفة الفقهاء ١٥ د: يقدم.

المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق^١ الأحاد، وكذلك تقديم^٢ القياس على الأخبار المراسيل^٣ إلا مراسيل سعيد بن المسيب؛ وهذا العيب^٤ يرجع إلى مخالفه لا إليه. والدليل على أن مذهب أبي^٥ حنيفة رضي الله عنه على الصفة التي ذكرنا^٦ ما روي عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله القاضي البلخي^٧ أنه قال:

كتب أبو جعفر المنصور إلى أبي حنيفة رضي الله عنه يسأله عن مسائل، وكان فيما سأله: «أخبرني عما أنت عليه! فقد وقع الناس فيك وزعموا أنك ذو رأي وصاحب اجتهاد وقياس، فكتبْتُ إليك هذه المسائل^٨، فإن^٩ كنت بها عالما علمنا أنك صادق فيما تقول، وإن اشتبهت عليك وتماديت فيها فما لك والقياس؟ (چه مي کنی قیاس را)»^{١٠} فأجاب أبو حنيفة رضي الله عنه عن تلك المسائل ثم قال: «اعلم أيها الخليفة أن الذين يقعون فينا حسدًا فإننا نعمل^{١١} بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم^{١٢} بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين. وهذا حسد منهم وطعن في الدين والعلم، ولا يعرفه إلا البصير الذكي. وما تكلمت بكلمة حتى أدت من نفسي ما يلزمي من النصيحة. وليس بين العبد وبين الله تعالى مقربة أعظم من ذلك^{١٣} وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم الأمر بالرأي^{١٤} بالكبر والسنن، فمن كان قوله أقرب إلى الحق وأوفق للقرآن والسنن فهو أولى أن يعمل بقوله.^{١٥}

طَهْمَان روى عَنْهُ أَحْمَدُ بن مَنِيعٍ وَخِلَادُ بنِ أَسْلَمِ الصَّفَارِ وَجَمَاعَةٌ تَفَقَّهُ بِهِ أَهْلُ تِلْكَ الدِّيَارِ وَكَانَ بَصِيرًا غَلَامَةً كَبِيرًا كَانَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يَعْظُمُهُ وَيَجْلِسُهُ لَدِينِهِ وَعَلِمَهُ كَأَنَّ قَاضِيًا يَبْلُغُ سِتَّةَ عَشْرَ سَنَةً مَاتَ سَنَةَ سَبْعٍ وَتِسْعِينَ وَمِائَةً عَنْ أَرْبَعٍ وَتَمَانِينَ سَنَةً، **الجواهر المضية للقرشي**، ٢/٢٦٥-٢٦٦.

^٨ أ د + وقال له.

^٩ أ د: إن.

^{١٠} . ترجمة فارسية لكلمة "فما لك والقياس".

^{١١} أ د + بالكتاب والسننة وإجماع الأمة.

^{١٢} ق - ثم.

^{١٣} ق: وليس بين الله تعالى وبين خلقه قرابة.

^{١٤} ق أ د: ليس الأمر. صححتها من نسخة مكتبة مركز الملك فيصل المرقم برقم ٥-٩٨٩.

^{١٥} أ د: به. | **الطبقات السنينة للتميمي**، ١٤٣/١.

^١ ق: على طريق.

^٢ أ د: يقدم.

^٣ الخبر المرسل هو: حديث التابعي أن تروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو فعل كذا أو فعل بحضرته كذا، ونحو ذلك» بدون أن يذكر أحد من الصحابة. انظر: مقدمة ابن الصلاح، ص ٥١؛ التقريب للنووي، ص ٣٤؛ نزهة النظر لابن الحجر، ص ١٠١.

^٤ أ د + والشنيع.

^٥ د: أبو.

^٦ أ د: ذكرناها.

^٧ أبو مطيع البلخي صاحب الإمام الحكم بن عبد الله بن مسلمة ابن عبد الرحمن القاضي الفقيه زاوي كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبي حنيفة وروى عن ابن عون وهشام بن حسان ومالك بن أنس وإبراهيم بن

والدليل على صحة ما ادعينا، ما حُكي عن أبي مطيع البلخي أنه قال:

قلت لأبي حنيفة رضي الله عنه: «أرأيت لو رأيت رأياً ورأى أبو بكر رضي الله عنه رأياً، أكنت تدع رأيك برأيه؟»^١ قال: نعم. ثم قلت: «لو رأيت رأياً ورأى عمر رضي الله عنه رأياً، أكنت تدع رأيك برأيه؟»^٢ قال: نعم. قال: «ثم قلت وسألته عن عثمان، وعن علي رضي الله عنهما مثل هذا؛ فأجابني مثل هذا»،^٣ وقال^٤ أبو حنيفة رضي الله عنه: «إني أدع^٥ رأيي عند رأي جميع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين^٦ إلا ثلاثة نفر: أبو هريرة، وأنس بن مالك، وسمرة بن جندب».^٨

[و٣] فهذا يدل على أنه كان يؤخر / القياس عن الآثار. والدليل^٩ على صحة ذلك ما روي عن محمد بن النضر،^{١٠} وكان من كبار العلماء، أنه قال: «ما رأيت أحداً أشد تمسكاً بالأثر من أبي حنيفة رضي الله عنه».^{١١}

ويدل عليه أيضاً^{١٢} ما حكي عن أبي مطيع البلخي رضي الله عنه:

أن سفيان الثوري، ومقاتل بن سليمان،^{١٣} ومقاتل بن حيان،^{١٤} وحماد بن سلمة،^{١٥}

- | | | | |
|----|--|----|---|
| ١٢ | ق أ - أيضا. | ١ | أ د: لرأيه. |
| ١٣ | أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي بالولاء | ٢ | أ د: لرأيه. |
| | الخراساني المروزي، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة | ٣ | أ د: ذلك. |
| | ودخل بغداد وحدث بها، وكان مشهوراً بتفسير كتاب | ٤ | أ د: ثم قال. |
| | الله العزيز، وله التفسير المشهور. وأخذ الحديث عن | ٥ | أ: لأ أدع؛ د: لأدع. |
| | مجاهد بن جبر وعطاء بن أبي رباح وأبي إسحاق | ٦ | د - رضي الله عنهم أجمعين. |
| | السيبيعي والضحاك بن مزاحم ومحمد بن مسلم الزهري | ٧ | أ د: أبي. |
| | وغيرهم. وروى عنه بقية بن الوليد الحمصي وعبد | ٨ | الطبقات السننية للتميمي، ١/١٤٤. |
| | الرزاق بن همام الصنعائي وحرمي بن عمارة وعلي بن | ٩ | أ د: ويدل. |
| | الجعد، وغيرهم. وتوفي سنة خمسين ومائة بالبصرة. | ١٠ | يحتمل أن يكون المراد هو محمد بن النضر أبو عبد |
| | وفيات الأعيان، ٥/٢٥٧، ٢٥٥. | | الرحمن الحارثي العابد الكوفي. روى عن الأوزاعي |
| ١٤ | مقاتل بن حيان عالم خراسان الحافظ أبو بسطام | | وروى عنه عبد الله بن المبارك وابو نصر التمار وعبد |
| | البلخي الخراز: وروى عن الإمام أبي حنيفة وجالسه | | الرحمن بن مهدي، وخالد بن يزيد، وجريز بن زياد. |
| | وأخذ عنه، وروى المناقب، وأدرك مشايخ أبي حنيفة | | توفي سنة خمسين ومائة أو دونها وقيل وفاته سنة |
| | مثل نافع وغيره. حدث عن الشعبي وعكرمة ومجاهد | | تَمَانِينَ أو ما دونها. انظر: الجرح والتعديل لابن |
| | وعبد الله بن بريدة وسالم بن عبد الله ومسلم بن هيصم | | أبي حاتم، ٨/١١٠؛ سير أعلام النبلاء، ٨/١٧٥؛ |
| | والضحاك وطائفة حدث عنه علقمة بن مرثد أحد | | الوفاي بالوفيات للصفدي، ٥/٨٩. ذكر التميمي بهذه |
| | شيوخه وبكير بن معروف وإبراهيم بن أدهم وابن | | العبارة ولكن لم يذكر أي تفصيل في حقه، انظر: |
| | المبارك والمحاربي وعيسى غنجر وأخرون. كان إماما | | الطبقات السننية للتميمي، ١/١٤٤. |
| | صادقا ناسكا خيرا كبير القدر صاحب سنة واتباع. < | ١١ | الطبقات السننية للتميمي، ١/١٤٤. |

وغيرهم من الفقهاء في ذلك العصر اجتمعوا وقالوا: «إن النعمان هذا يدعي الفقه وما عنده إلا القياس، تعالوا^{١٦} حتى نناظره في ذلك. فإن قال: أنه حق، قلنا له: ^{١٧} عدت الشمس بالمقاييس، وأول من قاس إبليس اللعين؛ حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين». ^{١٨} فناظرهم أبو حنيفة رضي الله عنه يوم الجمعة في جامع الكوفة وعرض عليهم مذهبه على نحو ما حكينا، ^{١٩} فقالوا له: «إنك سيد العلماء فاعف عنا فإننا وقعنا^{٢٠} فيك من غير تجربة ورؤية». فقال لهم: «غفر الله^{٢١} لنا ولكم». ^{٢٢}

والذي يدل على صحة ما ذكرنا، المسائل التي شرحناها^{٢٣} في هذا الباب من فروع الفقه. ^{٢٤}

[١] مسألة: رجل ردَّ عبدًا آبقًا من مسيرة ثلاثة أيام، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «له الجعل أربعون درهماً»، وكان القياس أن لا يجب^{٢٥} له^{٢٦} شيء؛ ^{٢٧} فترك القياس^{٢٨} وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال في خبر طويل: «وجعلنا^{٢٩} إن شاء^{٣٠} أخذ^{٣١} من كل رأس أربعين درهماً»، ^{٣٢} وقال من خالفه: «لا يجب الجعل»، فترك الخبر وأخذ بالقياس.

[٢] مسألة: رجل حلق لحية رجل أو حاجبيه فلم يبتئ^{٣٣} ثانيًا، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجب على الحالق دية كاملة»، ^{٣٤} وكان القياس أن لا تجب الدية على الكمال،

- ٢٣ أ د + لكم. > هرب في أيام خروج أبي مسلم الخراساني إلى كابل ودعا خلقا إلى الإسلام فأسلموا تولى القضاء لمدة في بخارى وكان أيضا والي بلخ، وتوفي في كابل في سنة ١٣٥هـ/٧٥٢م. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ١٣١/١؛ معاني الأخبار للبدر الدين العيني، ٧٢/٣؛ فضائل بلخ للواعظ البلخي، ص ٧٣-٧٩؛ الثقات لابن حبان، ٥٠٨/٧.
- ٢٤ أ د: من الفروع.
- ٢٥ د: تجب.
- ٢٦ أ د + لعدم الإلتزام.
- ٢٧ د: شيء.
- ٢٨ ق - القياس.
- ٢٩ أ د: والجعل.
- ٣٠ أ د - إن شاء.
- ٣١ أ د: أن يأخذ.
- ٣٢ لم أجده بهذا اللفظ؛ لكن يوجد في كتاب الآثار بلفظ: وَجُعِلَ إِنْ أَحَبَّ مِنْ كُلِّ رَأْسٍ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا. كتاب الآثار لأبي يوسف، ص ١٦٦.
- ٣٣ أ د: يبتئ.
- ٣٤ انظر: التجريد للقدوري، ١١/٥٦٤٢؛ المبسوط للسرخسي، ٢٦/٧١؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣/١٠٨؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧/٣١٢.
- ١٥ حماد بن سلمة، أبو سلمة البصري، سَمِعَ ثابتًا، وَقَتَادَةَ، مات سنة سبع وستين ومائة. انظر: التاريخ الكبير للبخاري، ٣/٢٢٢.
- ١٦ أ د: ففعالوا بنا.
- ١٧ أ د + إنما.
- ١٨ أ د + قال.
- ١٩ أ د: حكيناه؛ أ د + فظفرهم.
- ٢٠ د: وقفنا.
- ٢١ أ د + تعالى.
- ٢٢ الطبقات السننية للتميمي، ١/١٤٤-١٤٥.

فترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن علي رضي الله عنه أنه أوجب في اللحية بدية^١ كاملة،^٢ وقال من خالفه: «لا تجب^٣ الدية على الكمال»،^٤ فترك الأثر وأخذ بالقياس.

[٣] مسألة: رجل حلف فقال: «إن فعلت كذا فهو برئ من الإسلام»، ففعل ذلك، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «تجب^٥ عليه الكفارة». وكان القياس أن لا تجب^٦ عليه الكفارة؛ فترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن عائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنهما^٨ أنهما أوجبا فيه كفارة^٩ اليمين،^{١٠} وقال من خالفه: «لا يجب عليه شيء إلا التوبة»؛^{١١} فترك الخبر وأخذ بالقياس.^{١٢}

[٤] مسألة: رجل اشترى شيئاً بألف درهم وقبضه ولم ينقد^{١٣} الثمن، ثم باعه من البائع بخمسائة، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «والبيع^{١٤} الثاني لا يجوز». وكان القياس أنه يجوز، فترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت للمرأة التي سألتها عن هذا البيع: «أبلغني زيد بن أرقم أن الله / تعالى قد^{١٥} أبطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب». وقال من خالفه: «يجوز بيعه»؛^{١٦} وأخذ بالقياس وترك الخبر.

[٥] مسألة: ذمي باع من ذمي^{١٨} خمراً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجوز بيعه». وكان ينبغي في^{٢٠} القياس أن لا يجوز؛ لأن الخمر ليس بمال،^{٢١} فترك القياس

- | | |
|---|---|
| ١ أ د: دية. | ١٣ أ د: ولم يقبض. |
| ٢ كتاب الآثار لأبي يوسف، ص. ٢١٨. | ١٤ أ د: البيع. |
| ٣ ق: يجب. | ١٥ ق أ - قد. |
| ٤ انظر: الأم للشافعي، ٦/٨٨؛ الحاوي الكبير للماوردي، ١٢/٣٠١؛ البيان لليميني، ١١/٥٦١؛ المجموع للنووي، ١٩/١٢٨. | ١٦ كتاب الآثار لأبي يوسف، ص ١٨٦؛ المصنف لعبد الرزاق، ٨/١٨٥؛ السنن الصغير للبيهقي، ٢/٢٦٥. |
| ٥ ق: يجب. | ١٧ الجامع الصغير للشيباني، ص ٣٣٢؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٢/٥٧؛ الهداية للمرغيناني، ٣/٤٧- |
| ٦ الأصل للشيباني، ٢/٢٧٦؛ الطبقات السننية للتميمي، ١/١٤٧. | ١٨ ق - من ذمي. |
| ٧ ق: يجب. | ١٩ انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٥/١٤٣؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٥/٢٣٤؛ الجوهرة النيرة لليميني، ١/٢٢٠؛ البنائة للعيني، ١١/٢٥٣؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٦/١٨٨. |
| ٨ د: عنه. | ٢٠ أ د - ينبغي في. |
| ٩ د: الكفارة. | ٢١ ق - لأن الخمر ليس بمال. |
| ١٠ لم أطلع على هذه الرواية. | |
| ١١ الحاوي الكبير للماوردي، ١٥/٢٦٣؛ روضة الطالبين للنووي، ١١/٧. | |
| ١٢ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٢/٣٠٠. | |

وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «وَلَوْ هُمْ يَبِيعُهَا وَخَذُوا الْعِشْرَ مِنْ أَيْمَانِهَا». ^١ وقال من خالفه: لا يجوز بيعه؛ ^٢ فأخذ بالقياس وترك الخبر.

[٦] مسألة: رجل اغتسل من الجنابة ولم يتمضمض ولم يستنشق وصلى على ذلك، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ^٣ «لا يجوز» ما لم يتمضمض ويستنشق»، ورأهما فرضين في الجنابة، ^٤ وكان القياس أن لا يكونا فرضين في الجنابة؛ وترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «من ترك المضمضة والاستنشاق في الجنابة وصلى، تمضمض واستنشق وأعاد ما صلى». ^٥ وقال من خالفه: «المضمضة والاستنشاق غير مفروضين ^٦ في الجنابة». ^٧ فأخذ بالقياس وترك الخبر.

ويقع ^٨ الخلاف في جنس هذه المسائل بين أبي حنيفة وبين مالك بن أنس؛ فإن ^٩ عند ^{١٠} أبي حنيفة، الخبر المروي من طريق الأحاد مقدم على القياس، ^{١١} وعند مالك القياس مقدم على الخبر المروي بطريق الأحاد. ^{١٢}

[٧] مسألة: صائم أكل أو شرب أو جامع ناسياً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه:

- ^١ كتاب الفنون لابن عقيل، ٣٤٥/١.
- ^٢ انظر: الحاوي للماوردي، ٣٠٢/٧؛ نهاية المطلب للجويني، ٤١٨/٧؛ بحرالمذاهب للروائي، ٦٧/٧؛ التهذيب للفراء البغوي، ٣٧٢/٤؛ البيان لليميني، ١١٢/٧؛ المجموع شرح المذهب للنووي، ٢٢٧/٩.
- ^٣ أ - د - رضي الله عنه.
- ^٤ أ: لا تجوز صلاته؛ د: لا يجوز صلاته.
- ^٥ انظر: الأصل للشيباني، ٣٢١/١-٣٣؛ مختصر اختلاف العلماء للخصاص، ١٣٥/١؛ مختصر القدوري، ص ١٢؛ المبسوط للسرخسي، ٦٢/١؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٢٩/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢١/١، ٣٤؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ١٣/١؛ الهداية للمرغيناني، ١٩/١؛ العناية للباربي، ٥٦-٥٧.
- ^٦ نظر: الآثار لأبي يوسف، ١٣؛ وستن الدارقطني، ٢٠٧/١؛ ومسند أبي حنيفة لأبي نعيم، ص ٢٠٠؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٢٧٧/١؛ جامع المسانيد للخوارزمي، ١/٢٦٩؛ نصب الراية للزيلعي، ٧٩/١؛ الدراية لابن حجر، ٤٧/١.
- ^٧ أ: د: فرضين.
- ^٨ انظر: الأم للشافعي، ٥٧/١؛ مختصر المزني، ص ١٣؛ الحاوي للماوردي، ١٠٣/١؛ نهاية المطلب للجويني، ١٥١/١؛ الوسيط للغزالي، ٣٤٥/١؛ المجموع للنووي، ١٩٧/٢.
- ^٩ د: تقع.
- ^{١٠} أ: قال.
- ^{١١} د - أ: أبي حنيفة وبين مالك بن أنس؛ فإن عند.
- ^{١٢} انظر: الفصول في الأصول للخصاص، ٢١١/١، ١٤١/٣؛ تأسيس النظر للذبوسي، ص ٩٩؛ المبسوط للسرخسي، ١٧/١٣؛ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٥٥٨-٥٥٩/٢؛ إعلام الموقعين لابن القيم، ٦١/٢٦؛ البحر الزخار لأحمد بن يحيى، ٢٩٥/١؛ الطبقات السنبة للتميمي، ١٤٣-١٥١؛ أبو حنيفة، أبو زهرة، ٣٠٣-٣٠٤.
- ^{١٣} انظر: تأسيس النظر للذبوسي، ص ٩٩؛ شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٢٠٩؛ ٣٨٧؛ العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء، ٣/٨٨٩؛ الأحكام في أصول الأحكام للامدي، ١١٨/٢؛ البحر الزخار لأحمد بن يحيى، ٢٩٦/١.

«لا ينتقض صومه»^١، وكان القياس أن ينقض^٢؛ فترك القياس^٣ في ذلك بالخبر المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا فليتم^٤ صومه فإن الله تعالى أطعمه وسقاه»^٥. وقال من خالفه: «انتقض صومه»^٦، فأخذ بالقياس وترك الخبر.

[٨] مسألة: رجل تزوج أمة على حرة، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «نكاح الأمة لا يجوز»^٧، وكان القياس أن يجوز؛ إلا أنه ترك القياس وأخذ^٨ بالخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تنكح^٩ الأمة على الحرة»^{١٠}. وقال من خالفه: «تجوز»^{١١} وأخذ بالقياس وترك الخبر.

[٩] مسألة: عبد تزوج بإذن مولاه قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يتزوج أكثر من امرأتين»^{١٢}، وكان القياس يقتضي^{١٣} أن يجوز له أن يتزوج أكثر من امرأتين كالحر،

١ بدائع الصنائع للكاساني، ٢/٢٦٢؛ الهداية للمرغيناني، ١/١٨٩.

٨ د + في ذلك.

٩ د: ينكح.

١٠ لم أجد هذا الحديث مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ولكن روي عن علي وجابر بن عبد الله وسعيد بن مسيب. انظر: مصنف ابن أبي شيبة، ٣/٤٦٧؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٧/٢٨٥؛ شرح السنة للبخاري، ٩/٦٣.

١١ يمكن هنا أن المؤلف أراد مالكا؛ لأنه كان في آخر عمره يقول بجواز تزويج الأمة على الحرة. انظر: المدونة لصحون، ٢/٧٧؛ التهذيب للقيرواني، ٢/٣٥٨؛ البيان لابن رشد، ٤/٤٦٠؛ أما الشافعي صرح بأنه لا يجوز نكاح الحر بأمة حتى عند إمكان نكاحه بالحر، ووضع الشافعيون لجوازه شرائط. وأيضاً قالوا لا يجوز عند وجود شرائط النكاح بأكثر من أمة واحدة. ولكن يقولون بجواز نكاح الأمة على الحر للعبد. انظر: الأم للشافعي، ٥/١١٠؛ الحاوي للمواردي، ٩/٢٤٠؛ نهاية المطلب للجبيني، ١٢/٢٦٤.

١٢ الأصل للشيبياني، ٤/٣٦٥؛ المبسوط للسرخسي، ٥/١٨٠؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢/٢٣٦؛ الهداية للمرغيناني، ١/١٨٩.

١٣ د - يقتضي.

١ الأصل للشيبياني، ٢/١٥٠؛ الحجة على أهل المدينة للشيبياني، ١/٣٩١-٣٩٢؛ مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، ٢/١٢٦؛ شرح مختصر الطحاوي للخصاص، ٢/٤١١؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ١/٣٥٢؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢/٩٠؛ الهداية للمرغيناني، ١/١٢٠؛ الاختيار للموصلي، ١/١٣٣؛ كنز الدقائق للنسفي، ص ٢٢١.

٢ أ د + صومه.

٣ أ د + وأخذ.

٤ أ د + على.

٥ لم أطلع عليه بهذا اللفظ ولكن رواه البخاري وغيره أحاديث بنفس المعنى. انظر: صحيح البخاري، الصوم، ٢٦؛ سنن الترمذي، الصوم، ٢٦.

٦ والمراد هنا هو مذهب مالك، انظر: مختصر اختلاف العلماء لأبي جعفر الطحاوي، ٢/٢٦؛ المدونة لصحون، ١/٢٧٧؛ الحجة على أهل المدينة للشيبياني، ١/٣٩١-٣٩٢؛ لأن مذهب الشافعي هو عدم وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً كما هو مذهب أبي حنيفة. انظر: الأم للشافعي، ٢/١٠٦؛ الحاوي للمواردي، ٣/٤٣١.

٧ انظر: الأصل للشيبياني، ٤/٥٠٦؛ التجريد للقدوري، ٤/١٦٩؛ المبسوط للسرخسي، ٤/١٩٥، ٤/١٩٧؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٢/١٢٧؛

إلا أن أبا حنيفة رحمه الله ترك القياس وأخذ بالخبر المروي^١ فيه: «أن العبد لا يتزوج^٢ أكثر من امرأتين^٣ إظهاراً لفضيلة الحرية». وقال من خالفه: «له أن يتزوج أكثر من امرأتين»،^٤ وأخذ في ذلك بالقياس وترك الخبر.^٥

[١٠] مسألة: رجل وهب لرجل هبة ولم يقبل الموهوب له، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا تصح الهبة»،^٦ وكان القياس أنها تصح، إلا أن أبا حنيفة رحمه الله / ترك [١٠] القياس وأخذ بالخبر المروي:^٧ «أن الهبة لا تصح إلا بقبول الموهوب له». وقال من خالفه: «تصح الهبة من غير قبض وقبول»،^٨ فأخذ بالقياس وترك الخبر.

[١١] مسألة: امرأة زوجت نفسها من غير كفو لها،^٩ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «للأولياء حق الاعتراض عليها؛ لأنه يلحقهم العار بذلك»^{١٠} وكان القياس أن لا يكون لهم حق الاعتراض، إلا أن أبا حنيفة رحمه الله ترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي.^{١١}

- ١ أ د + عن النبي عليه السلام أنه قال.
- ٢ أ د - فيه.
- ٣ أ د: لا يتزوج العبد.
- ٤ كتاب الآثار لأبي يوسف، ص ١٣١.
- ٥ أ د - إظهاراً لفضيلة الحرية.
- ٦ ق أ - وقال من خالفه: «له أن يتزوج أكثر من امرأتين» | يحتمل أن يكون المراد هنا مالكا؛ لأنه هو يقول بجواز تزويج العبد بأربع كالأحرار. انظر: التهذيب للقيرواني، ١٦٨/٢. أما الشوافع يقولون بتحريم تزويج العبد بأكثر من امرأتين ونقلوا الأحاديث وإجماع الصحابة على ذلك. انظر: التنبيه للشيرازي، ١/١٦١؛ المهذب للشيرازي، ٤٤٥/٢.
- ٧ ق - وأخذ في ذلك بالقياس وترك الخبر.
- ٨ انظر: المبسوط للسرخسي، ٤٨/١٢؛ تحفة الفقهاء للسرقي، ٣/١٦٠؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٦/١٢٣؛ الهداية، للمرغيناني، ٣/٢٢٢؛ الاختيار للموصلي، ٣/٤٨؛ الجوهرية النيرة لليميني، ١/٣٢٦؛ رد المختار لابن عابدين، ٥/٦٩٠.
- ٩ د: رضي الله عنه.
- ١٠ أ د: وهو قوله عليه السلام. لم أطلع على هذه الرواية.
- ١١ أ د: لا يجوز الهبة إلا مقبوضة | كتاب الآثار لأبي يوسف، ص ١٦٣؛ معرفة الآثار والسنن للبيهقي، ٥١/٩.
- ١٢ د - وقبول | نقل ابن حزم إجماع العلماء في هذه المسألة، انظر: مراتب الإجماع لابن حزم، ص ٩٦؛ وذكر في موسوعة الإجماع، اتفاق الحنفية، والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والشوكاني في المسألة المذكورة. انظر: موسوعة الإجماع، ٨/٢٩١. ويحتمل أن يكون المراد هنا الاختلاف في القبض؛ لأن القبض في الهبة شرط عند عامة العلماء، انظر: المجموع للنووي، ١٥/٣٧٧، وعند مالك ليس بشرط. انظر: منح الجليل لمحمد بن أحمد المالكي، ٨/١٨٤؛ المبسوط للسرخسي، ١٢/٤٨؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٦/١٢٣.
- ١٣ أ د - لها.
- ١٤ ق - لأنه يلحقهم العار بذلك | انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٢/٣١٨؛ المحيط البرهاني لابن مازة، ٣/٢٤؛ العناية للبايزي، ٣/٢٩٤؛ رد المختار لابن عابدين، ٣/٨٤-٨٥.
- ١٥ ق + عنه عليه السلام: أن للأولياء حق الاعتراض. | لم أطلع على هذه الرواية.

وقال من خالفه: «ليس للأولياء حق الاعتراض»^١ فأخذ بالقياس وترك الخبر.

[١٢] مسألة: عبد بين اثنين، أعتقه أحدهما وهو معسر، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجب على العبد أن يسعى في نصف قيمته للذي لم يعتق»،^٢ وكان القياس أن لا سعاية عليه؛ لأنه لم يوجد منه جناية. إلا أن أبا حنيفة رحمه الله ترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في عبد بين اثنين أعتقه أحدهما: «إن كان موسراً ضمن نصف قيمته وإن كان معسراً استسعى العبد في نصف قيمته غير مشقوق عليه».^٣ وقال من خالفه: «لا سعاية عليه».^٤ فأخذ بالقياس وترك الخبر.

[١٣] مسألة: سكران طلق امرأته أو أعتق عبده، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يقع طلاقه وعتاقه»،^٥ وكان القياس أن لا يقع طلاقه ولا عتاقه، إلا أن أبا حنيفة رضي الله عنه ترك القياس وأخذ^٦ بالخبر المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق، والنكاح، والعتاق».^٧ وقال من خالفه: «لا يقع طلاقه؛ لأنه لا يعقل، ولا ينفذ عتاقه»،^٨ وأخذ بالقياس وترك الخبر.

[١٤] مسألة: جماعة اجتمعوا على قتل رجل عمداً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه:

- ^١ «قال أبو حنيفة: فقد الكفائة يُوجب للأولياء حق الاعتراض، وقال مالك: لا يبطل النكاح فقدها؛ وعن الشافعي قولان: الجديد منهما: أنه يبطل النكاح عدمها. والقديم: لا يبطل، وعن أحمد وروائين، أظهرهما: أنه يبطل النكاح فقدها، والآخر: لا يبطله فقدها وتقف على إجازة الأولياء واعتراضهم». اختلاف الأئمة ليجي بن محمد الشيباني، ١٣٥/٢.
- ^٢ انظر أيضاً: الحاوي للماوردي، ١٠٧/٩؛ أسنى المطالب لركريا الأضراري، ١٣٩/٣.
- ^٣ انظر: المبسوط للسرخسي، ١٠٤/٧؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٨٧/٤؛ الهداية للمرغيناني، ٣٠١/٢؛ تبين الحقائق للزبيعي، ٧٤/٣.
- ^٤ انظر: صحيح البخاري، الشركة، ٥، ١٤، العتق، ٥، صحيح المسلم، الطلاق، ٣، الأيمان، ٥٤.
- ^٥ انظر: الأم للشافعي، ٥٣٢/٨؛ مختصر المزني، ص ٤١٧؛ الحاوي للماوردي، ٥/١٨؛ نهاية المطالب
- للجويني، ٢٠٦/١٩؛ المجموع للنووي، ٥/١٦.
- ^٥ انظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ١٣/٥؛ التجريد للقدروري، ٤٩٣٠/١٠؛ المسبوط للسرخسي، ١٧٦/٦؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ١٩٥/٢؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩٩/٣؛ الهداية للمرغيناني، ٢٢٤/١؛ الاختيار للموصلي، ١٢٤/٣.
- ^٦ أ د + في ذلك.
- ^٧ د: عليه السلام.
- ^٨ سنن ابن ماجه، الطلاق، ١٣؛ سنن أبو داود، الطلاق، ١٠؛ سنن الترمذي، الطلاق والعتاق، ٩. وهو أحد قولي شافعي، وبه قال بعض الحنفية أيضاً. وفي رواية أخرى للشافعي يقع. انظر: الأم للشافعي، ٢٣٥/٥؛ مختصر المزني، ٢٥٨؛ الحاوي للماوردي، ٢١٧/١٠؛ نهاية المطالب للجويني، ١٦٨/١٤؛ الوسيط للغزالي، ٣٩٠/٥؛ البيان لليمني، ٦٩/١٠؛ المجموع للنووي، ٦٣/١٧.

«يقتل الجماعة»، وكان القياس أن لا يقتلوا^٢ بواحد، إلا أن أبا حنيفة رحمه الله ترك القياس وأخذ في ذلك بالخبر المروي عن عمر رضي الله عنه: أنه قتل سبعة نفر اجتمعوا على قتل رجل واحد،^٣ وقال: «لو اجتمع أهل صنعاء على قتل رجل واحد لقتلتهم به»^٥. وقال من خالفه: «لا تقتل الجماعة بالواحد»^٦، فأخذ بالقياس وترك الخبر.^٧

واعلم أن مسائل هذا الباب أكثر من أن تحصى وتعد وفيما ذكرنا بُلغة^٨ وكفاية؛ لأن من تأمل فيما شرحنا^٩ من المسائل عرف أن أبا حنيفة رضي الله عنه لم يقدم القياس على الخبر، وأن الذي أحيل إليه ليس من^{١٠} مذهبه وإنما هو مذهب مخالفه.

الباب الثالث

وأما^{١١} ما زعموا أن أبا حنيفة رضي الله عنه ترك طريق^{١٢} الاحتياط في فروع^{١٣} الفقه^{١٤} وعدل عنها / فذلك غلط منهم؛ فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان من أزهد الناس في عصره، وقد أقر له من كان يوافقه بذلك^{١٥} ويخالفه في زمانه، مع ما ورد في شأنه من الأحاديث المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم. من ذلك ما روى نافع عن ابن^{١٦} عمر رضي الله عنهما^{١٧}

[٤ظ]

- ١ أ: تقتل.
- ٢ أ د: يقتلون.
- ٣ أ + لقتلتهم به.
- ٤ وفي هامش د: لو اجتمعوا.
- ٥ صحيح البخاري، الديات، ٢١.
- ٦ ق - بالواحد. | هذ القول نسب إلى مالك والشافعي وقيل: إنه قول الشافعي في القديم، كما أشار إليه الجويني وقال: "وقال مالك: إذا قتل جماعةً واحداً لم يقتلوا به، ولكن لأولياء القتل أن يختاروا واحداً من الشركاء ويقتلوه، ولا مزيد على ذلك، وأضيف هذا المذهب إلى الشافعي قولاً في القديم...". نهاية المطلب للجويني، ٣٤/١٦. الأصل أنه لا خلاف في هذه المسألة بين الأئمة الأربعة، إنما اختلف فيها مذهب الظاهرية كما قال ابن رشد: "وأما قتل الجماعة بالواحد، فإن جمهور فقهاء الأمصار قالوا: تقتل الجماعة بالواحد، منهم مالك وأبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو ثور وغيرهم، سواء كثرت الجماعة أو قلت، وبه قال عمر حتى روي أنه قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً. وقال داود وأهل الظاهر: لا تقتل الجماعة بالواحد، وهو
- قول ابن الزبير، وبه قال الزهري، وروي عن جابر. بداية المجتهد لابن رشد، ١٨٢/٤. انظر أيضاً: عيون المسائل لعبد الوهاب المالكي، ٤٢٨/١؛ شرح مختصر الطحاوي للحصاص، ٣٧٤/٥؛ التجريد للقدوري، ٥٥٠٠/١١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٣٩/٧؛ الذخيرة للقرافي، ٣٤١/١٢؛ المهذب للشيرازي، ١٧٣/٣؛ الاختيار للموصلي، ٢٩/٥؛ البناية للعين، ١٣/١٢٤-١٦.
- ٧ أ د + ثم.
- ٨ بُلغة بمعنى كفاية. انظر، مختار الصحاح للرازي، ب ل غ.
- ٩ أ: ذكرناه. د: ذكرنا.
- ١٠ أ د: هو.
- ١١ أ - وأما؛ د: أما.
- ١٢ أ د: طريقة.
- ١٣ د: الفروع.
- ١٤ أ د - الفقه.
- ١٥ أ د: وقد أقر له بذلك من كان يوافقه.
- ١٦ د - بن.
- ١٧ د: عنه.

أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يظهر من بعدي رجل يعرف بأبي حنيفة، يحيي الله تعالى به سنتي»^١ ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون في آخر الزمان رجل يكنى بأبي حنيفة، يحيي الله تعالى على يده سنتي»^٢. ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمي يوم القيامة»^٣. وفي فضائله ومناقبه أحاديث أكثر من أن تحصى وتعد. ومن الدليل على زهده وورعه ما روي عن إبراهيم بن عكرمة المخزومي أنه قال: «ما رأيت أحدا أروع ولا أفقه من أبي حنيفة رضي الله عنه»^٤. ويدل عليه ما روي عن عبد الله بن المبارك أنه قال: «دخلت الكوفة فقلت: من أعلم الناس؟ فقالوا: أبو حنيفة. فقلت: من أروع الناس؟ فقالوا أبو حنيفة. فقلت: من أعبد الناس؟ فقالوا: أبو حنيفة. فقلت: من أزهد الناس؟ فقالوا أبو حنيفة. وعلى هذا أفقه»^٥.

وحكي أنه ذكر أبو حنيفة رحمه الله في مجلس عبد الله بن المبارك^٦ فقال لأصحابه: «أتذكرون رجلاً عُرضت عليه الدنيا بحذافيرها ففر منها هاربا وطلب الآخرة»^٧. ويدل على زهده وورعه ما روي حاتم الأصم أنه^٨ قال: سمعت شقيق بن إبراهيم الزاهد البلخي^٩ يقول: «أمر أبو حنيفة رضي الله عنه رجلاً^{١٠} ببيع جباب له^{١١} من خز وكان في تلك الجباب^{١٢} جبة فيها^{١٣} عيب^{١٤}. وقال للبائع بين^{١٥} عيب الجبة. فنسي البائع أن يبين^{١٦} العيب عند البيع

- ١ الموضوعات لابن جوزي، ٤٨/٢.
- ٢ د - قال.
- ٣ جامع مسانيد الإمام الأعظم للخوارزمي، ١٧/١؛ مغاني الأخيار للعيني، ١٤٠/٣.
- ٤ ذكر ابن حجر الهيثمي هذه الأحاديث كله في كتابه الخيرات الحسان، وقال: كلها موضوعات. انظر: الخيرات الحسان لابن حجر الهيثمي، ص ٤٨ - ٤٩.
- ٥ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٣٤٧/١٣.
- ٦ أ د + لأهلها.
- ٧ الميزان للشعراني، ٢٤٢/١؛ رد المختار لابن عابدين، ٦٧/١؛ إعلاء السنن للتهانوي، ١٢/٢١.
- ٨ هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، الإمام، شَيْخُ الإِسْلَام، عَالِمُ زَمَانِهِ، وَأَمِيرُ الأَثَقِيَاءِ فِي وَفْتِهِ وُلِدَ بمرور سنة ثمانى عشرة ومائة، أخذ العلم عن هشام بن عروة، والأعمش، ويحيى بن سعيد الأنصاري وغيرهم
- ٩ من علماء التابعين، وتفقه على سفيان الثوري ومالك بن أنس رضي الله عنهما وروى عنه الموطأ، مات سنة ١٨١ هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣٢/٣ - ٣٣؛ سير أعلام النبلاء، ٣٧٨/٨ - ٤١٠.
- ١٠ ق - هاربا وطلب الآخرة | انظر: الانتقاء للقرطبي، ص ١٦٨؛ مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي، ص ٢٥.
- ١١ ق أ - أنه.
- ١٢ ق - رجلا.
- ١٣ ق - له.
- ١٤ ق - الجباب.
- ١٥ أ د - فيها.
- ١٦ أ د: معيبة.
- ١٧ أ د: عين.
- ١٨ ق: يعين.

ولم يطلع المشتري عليه، فأمر^١ أن يفرق أثمانها على المساكين ولم يأخذها^٢. والحديث^٣ في مناقبه وزهده وورعه أكثر من أن تحصى أو يؤتى على جميعها. وإذا كان الإنسان بهذه الدرجة في الزهد والورع، كيف يجوز أن يظن به أنه ترك الاحتياط في مذهبه؟

والدليل على أنه سلك الاحتياط في فروع^٤ الفقه ولم يعدل عنها ما ذكرنا من المسائل في هذا الباب منها:

[١] مسألة: إذا أكل أو شرب الرجل^٥ في نهار رمضان متعمداً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «تجب عليه الكفارة كما تجب على الجامع^٦. وأخذ في ذلك بالاحتياط. وقال من خالفه: «لا تجب عليه الكفارة ويجب عليه قضاء يوم واحد»،^٧ وفيما قال^٨ مخالفه ترك الاحتياط.^٩

[٢] مسألة: ومنها أن الصوم في شهر^{١٠} رمضان في السفر أفضل من الإفطار إذا لم يشق عليه ذلك / في قول أبي حنيفة رضي الله عنه^{١١} لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾^{١٢} [٥٥] الآية، [البقرة، ١٨٤/٢]. وقال من خالفه: «الإفطار أولى من الصوم»^{١٣}. وفيما ذهب إليه المخالف ترك الاحتياط.^{١٤}

^{١٠} أ - شهر.

^{١١} انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣٥٩/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩٦/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٢٤/١؛ الاختيار للموصلي، ١٣٤/١.

^{١٢} أ د - لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

^{١٣} قد نسب بعضهم كالمورد في هذا القول إلى مالك،

انظر: الحاوي، ٤٤٦/٣؛ والسمرقندي والمرغيناني

إلى الشافعي، انظر: تحفة الفقهاء، ٣٥٩/١؛ الهداية

للمرغيناني، ١٢٤/١. ولكن الصحيح أن في مذهب

مالك والشافعي أيضا الصوم أفضل من الإفطار كما

هو في مذهب الحنفية. انظر: شرح الرسالة للثعلبي،

٢٥٩/١؛ الكافي ليوسف بن عبد الله القرطبي،

٣٣٧/١؛ بداية المجتهد لابن رشد، ٥٨/٢؛

المهذب للشيرازي، ٣٢٧/١؛ الحاوي للماورد،

٤٤٦/٣؛ المجموع للنووي، ٢٦٠/٦؛ روضة

الطالبين للنووي، ٤٠٣/١. استحب ابن الماجشون

وابن حنبل وجماعة، الإفطار. انظر: الذخيرة للقرافي،

٥١٢/٢؛ بداية المجتهد لابن رشد، ٥٨/٢.

^{١٤} أ د + لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

^١ أ د: فأمره.

^٢ ق - ولم يأخذها | لم أعر عليه بهذا اللفظ ولكن

ذكر الخطيب البغدادي مثله، انظر: تاريخ بغداد

للبغدادي، ٤٨٧/١٥؛ الطبقات السننية للتميمي،

١١٧/١-١١٨.

^٣ أ د: والأحاديث.

^٤ أ د - فروغ.

^٥ أ د: إذا أكل الرجل أو شرب.

^٦ انظر: الأصل للشيباني، ١٥٢/٢؛ المسوط

للسرخسي، ٧٣/٣؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي،

٣٦١/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩٨/٢؛ الهداية

للمرغيناني، ١٢٢/١.

^٧ انظر: الأم للشافعي، ١٠٥/٢؛ مختصر المزني، ص

٨٣؛ حلية العلماء للشاشي، ١٦٥/٣؛ الحاوي

الكبير للماورد، ٤٣٤/٣؛ فتح الوهاب للسنيكي،

١٤٤/١؛ مغني المحتاج للخطيب الشريبي،

١٧٨/٢.

^٨ أ: قاله.

^٩ ق - في السفر.

[٣] ومنها: إذا شرع الرجل في صوم التطوع ثم أفطر، أو في صلاة التطوع ثم أفسد، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجب عليه القضاء»^٢ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^٣ الآية، [محمد، ٣٣/٤٧]. وقال من خالفه: «لا يجب عليه القضاء»^٤. والاحتياط فيما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله،^٦ لا فيما قاله^٧ المخالف.

[٤] مسألة:^٨ أنه إذا صُبَّ في حلق^{١٠} الصائم طعام أو شراب، فدخل جوفه^{١١} قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «انتقض صيامه»^{١٢} وعليه القضاء»، وسلك في ذلك طريق الاحتياط. وقال من خالفه:^{١٣} «لا ينقض صومه»^{١٤}. وترك الاحتياط في فتياه.^{١٥}

[٥] مسألة:^{١٦} إذا فاء الرجل أو عرف أو افتصد أو احتجم؛ انتقض وضوءه عند أبي حنيفة رضي الله عنه^{١٧} وأخذ في ذلك بالاحتياط،^{١٨} وقال من خالفه: «لا ينتقض وضوءه»^{١٩} ولا يكون في الدنيا أقبح ولا أفحش من هذا.

[٦] مسألة:^{٢٠} رجل صلى خلف الإمام، والإمام محدث أو جنب وهو لا يعلم،

١ أ د - بي. ٢٧٩/٥؛ الحاوي للماوردي، ٤٢٠/٣؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣٥٤/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩١/٢؛ روضة الطالبين للنووي، ٣٦٣/٢؛ المجموع للنووي، ٣٢٥-٣٢٧/٦؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٣٢٢/١؛ البناية للعيني، ٣٧/٤؛ رد المختار لابن عابدين، ٤٠١/٢.

١٥ أ د + وأخذ بالقياس. ١٦ أ د: ومنها.

١٧ أ د - عند أبي حنيفة رضي الله عنه | انظر: الأصل للشيباني، ١٤٣/١؛ المسبوط للسرخسي، ٧٥/١؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ١٩/١-٢٠؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٤/١-٢٦؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٨/١-٩.

١٨ أ د + لقوله عليه السلام: الوضوء من كل دم سائل. سنن دار قطني، ٢٨٧/١؛ معرفة السنن والآثار، ٤٢٧/١. وقوله: في القيء أو دسعة بملاء الفم. لم أطلع على هذا الحديث.

١٩ انظر: الأم للشافعي، ٣٢/١؛ مختصر المزني، ص ١١؛ الحاوي للماوردي، ١٩٩/١؛ نهاية المطلب للجويني، ١١٩/١؛ المجموع للنووي، ٥٤/٢. ٢٠ أ د: ومنها.

٢ انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٢٩٠/١؛ الهداية للمرغيناني، ٦٨/١؛ الاختيار للموصلي، ٦٦/١؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ١١٧/١، ٢١٠.

٣ أ د - لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.

٤ أ د - عليه. ٥ انظر: الأم للشافعي، ١١٢/٢؛ مختصر المزني، ٨٦؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٤٦٨/٣.

٦ د: رضي الله عنه. ٧ أ د: ذهب إليه.

٨ د: منها. ٩ د - أنه.

١٠ ق: جوف. ١١ ق - فدخل جوفه.

١٢ أ د: صومه. ١٣ ق: خلف.

١٤ يحتمل أن يكون المراد هنا: صب الماء أو الطعام في حلق الصائم كرها؛ لأن عند أبي حنيفة الأكل والشرب خطأ ومكرها ينتقض الصوم ويلزمان القضاء، وعند الشافعي لا ينتقضان. انظر: الأصل للشيباني، ١٥٠/٢، ١٥٥، ١٦٨؛ الخلافات للبيهقي،

ثم علم بعدما فرغ من صلاته، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا تجوز صلاة الإمام ولا المقتدي»^٢. وقال من خالفه: «صلاة المقتدي جائزة»^٣. والاحتياط فيما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله،^٤ لا فيما ذهب إليه المخالف.

[٧] مسألة: رجل نسي صلاة الظهر والعصر من يومين مختلفين، ولا يدري أيهما ترك أولاً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يصلي الظهر والعصر ثم يعيد الظهر حتى يسقط الفرض عن ذمته بيقين»^٥، ويكون ذلك أخذًا بالاحتياط، وقال من خالفه: «يصلي مرة واحدة ولا يصلي الظهر مرتين»^٦. وفي ذلك ترك الاحتياط لأن الفرض لا يسقط عن ذمته بيقين.

[٨] مسألة: رجل تكلم في صلاته ناسيًا، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «تفسد صلاته»، وقال من خالفه: «لا تفسد صلاته إن كان قليلًا، وإن كان كثيرًا تفسد»^٧.

- ١ د: يجوز.
- ٢ مختصر الطحاوي، ص ٣١؛ مختصر القدوري، ص ٣٠؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ١٧٠؛ الهداية للمرغيناني، ٥٩/١؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ٨٩/١.
- ٣ الأم للشافعي، ١٩٤/١؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ١٧٠؛ تحفة المحتاج لإبن حجر الهيتمي، ٢٨٤/٢.
- ٤ أ د: رضي الله عنه.
- ٥ أ د: ومنها.
- ٦ أ + والعصر؛ د + والعصر ثم يعيد الظهر.
- ٧ انظر: الأصل للشيباني، ٢٥٢/١؛ المبسوط للسرخسي، ٢٤٦/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٣٢/١؛ البحر الرائق لإبن نجيم، ٩٢/٢.
- ٨ المشهور عند المالكيين أيضًا ما يقول أبو حنيفة، انظر، الجامع لمسائل المدونة لمحمد بن عبد الله الصقلي، ٧٩٧/٢؛ الكافي في فقه أهل المدينة ليوسف بن عبد الله القرطبي، ٢٢٥/١؛ الذخيرة للقرافي، ٣٨٣/٢؛ التاج والإكليل لمحمد بن يوسف الغرناطي، ٢٨٢/٢؛ الشرح الكبير للدردير، ٢٧٠/١؛ ولكن عند أبي يوسف ومحمد من الحنفية وعند بعض أهل المدينة وغيرهم لا يصلي إلا مرة واحدة. انظر: الأصل للشيباني، ٢٥٣/١؛ المغني لابن قدامة، ٤٣٨/١؛ الكافي في فقه أهل المدينة ليوسف بن عبد الله القرطبي، ٢٢٦/١؛
- المبسوط للسرخسي، ٢٤٦/١؛ وعن أحمد بن حنبل فيه قولان والراجح هو عدم التكرار والإبتداء بأيهما شاء. انظر: المغني لابن قدامة، ٤٣٨/١؛ الفروع لابن المفلح، ٣٠٩/١؛ الإنصاف للمرداوي، ٤٤٦/١. اختلف العلماء في وجوب الترتيب وعدمه في قضاء الفوائت؛ عند أبي حنيفة ومالك الترتيب واجب ما لم تزد الفوائت على صلوات يوم وليلة، وعند زفر وأحمد بن حنبل، الترتيب واجب على كل حال؛ قلّت الفوائت أو كثرت، فأما عند الشافعية فالترتيب في قضاء الفوائت مستحب وليس بواجب؛ سواء قلّت الفوائت من صلوات يوم وليلة أو كثرت، انظر: المهذب للشيرازي، ١٠٦/١؛ التهذيب للفراء البغوي، ٣٢/٢؛ البيان لأبي الحسن اليميني، ٥١/٢؛ المجموع للنووي، ٧٠/٣؛ روضة الطالبين للنووي، ٢٦٩/١. ولذلك يمكننا أن نقول: عند الشافعية أيضًا يكفي لمن نسي صلاة الظهر والعصر من يومين مختلفين ولا يدري أيهما أولاً، أن يصلي كل صلاة مرة واحدا كما هو عند أبي يوسف ومحمد وبعض أهل المدينة في ما مر.
- ٩ أ د: ومنها.
- ١٠ الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، ١٤٥/١؛ مختصر القدوري للقدوري، ص ٣٠؛ الإقناع للماوردي، ص ٤٥؛ المبسوط للسرخسي، ١٧٠/١؛ التهذيب للبغوي، ١٥٧/٢؛ البيان اليميني، ٣٠٣/٢، ٣٠٧؛ الهداية للمرغيناني، ٦٢/١.

والاحتياط فيما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله لا فيما ذهب إليه المخالف.^١

[٩] مسألة^٢: إذا تناول المحرم من محظورات إحرامه شيئاً^٣ ناسياً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يلزمه الكفارة»،^٤ وقال من خالفه: «لا تجب^٥ عليه الكفارة إذا كان ناسياً إلا في الأشياء التي نص الله تعالى في كتابه على تحريمها، نحو قتل الصيد، والجماع، وحلق^٦ الرأس». ^٧ والاحتياط فيما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله.

[١٠] مسألة^٨: إذا اشترك^٩ رهط محرمون في قتل صيد، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجب على كل واحد منهم الكفارة على حدة»،^{١٠} وقال من خالفه: «تجب عليهم [٥ط] كفارة واحدة». ^{١١} والاحتياط فيما / ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله؛ لأنه عبادة ويؤخذ فيها بالاحتياط.

[١١] ومنها: رجل استأجر شيئاً ثم أجزه من غيره بأكثر مما استأجره ولم يزد من عنده شيئاً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يطيب له الفضل، يرده إلى مالكة^{١٢} أو^{١٣} يتصدق به»،^{١٤} وقال من خالفه: «يطيب له الفضل ولا يتصدق به». ^{١٥} والاحتياط

^{١٠} انظر: الحجة على أهل المدينة لمحمد بن حسن الشيباني، ٣٨٩/٢؛ المبسوط للسرخسي، ٤٨١/٤؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٤٢٥/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٠٢/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٧١/١؛ تبين الحقائق للزليعي، ٧١/٢. انظر: الحاوي للماوردي، ٣٢٠/٤؛ العزيز للرافعي، ٥١٥/٣؛ روضة الطالبين للنووي، ١٦٢/٣؛ كفاية النبيه لابن الرفعة، ٣١١/٧.

^{١٢} ق - يرده إلى مالكة.

^{١٣} أ: د: و.

^{١٤} ق: بالزيادة | انظر: الأصل للشيباني، ٤٦٣/٣؛ مختصر الطحاوي، ص ١٢٩؛ المبسوط للسرخسي، ١٣٠/١٥، ٧٦/٢٣؛ المحيط البرهاني لابن مازة، ٤٢٩/٧؛ الجوهرة النيرة لأبي بكر بن علي اليميني، ٢٦١/١؛ مجمع الأبحر لشيخي زاده، ٤٠٣/٢ - ٤٠٤؛ رد المختار لابن عابدين، ٩١/٦.

^{١٥} انظر: المهذب للشيرازي، ٢٥٨/٢؛ البيان لأبي الحسين العمري، ٣٥٥/٧؛ انظر: المحيط البرهاني لابن مازة، ٤٢٩/٧.

^١ أ د + لقوله عليه السلام: إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام أهل الدنيا الحديث شيئاً. لم أجد بهذ اللفظ، أخرجه النسائي وغيره بلفظ: «إِنَّ صَلَاتَنَا هَذِهِ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ، وَيَأْوُذُ الْقُرْآنَ»، سنن النسائي، السهو، ٢٠.

^٢ أ: د: ومنها.

^٣ أ د - شيئاً.

^٤ انظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، ١٩٨/٢؛ المبسوط للسرخسي، ١٢١/٤؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٩٢/٢، ١٩٥؛ الهداية للمرغيناني، ١٦١/١؛ الاختيار للموصلي، ١٦٥/١؛ رد المختار لابن عابدين، ٥٤٣/٢.

^٥ أ: د: يجب.

^٦ د: والحلق.

^٧ انظر: الأم للشافعي، ١٦٧/٢ - ١٦٨؛ الحاوي للماوردي، ١٠٥/٤؛ المهذب للشيرازي، ٣٨٩/١ - ٣٩٠؛ نهاية المطلب للجويني، ٢٦٦/٤؛ كفاية النبيه لابن الرفعة، ٣٢٨/٦.

^٨ أ: د: ومنها.

^٩ ق: اشترط.

فيما ذهب إليه الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله حتى لا يكون داخلاً تحت نهيه عليه السلام عن ربح ما لم يضمن.^١

ومسائل هذا الباب لا تدخل^٢ تحت الحصر والعدد، فيما ذكرنا كفاية لمن تفكر واهتدى.

الباب الرابع

{قال الشيخ الإمام أبو جعفر رحمه الله تعالى: { وأما^٣ ما زعموا أن من خالفه سلك طريقة الاحتياط في مسائل العبادات وغيرها، فذلك غلط منهم وخيال فاسد^٤ يخيل^٥ لهم، فليس^٦ الأمر في الحقيقة على ما تصور لهم، وسيظهر ذلك عند ردنا عليهم ما أوردوا من المسائل التي يرومون بها تصحيح دعواهم.

[١] ومنها^٧: رجل جامع امرأته في نهار رمضان في يومين مرتين ولم يكفر، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يلزمه كفارة واحدة؛ لأنه لما كُفّر فقد دفع الجناية الأولى، فعادت حرمة الشهر»^٨، وقال من خالفه: «تجب^٩ عليه كفارتان»^{١٠}، وزعموا أن الاحتياط فيما ذهب إليه^{١١} المخالف؛ لأنها عبادة فيعظم شأنها ويفخم أمرها. قلنا لهم: «هذا غلط منكم، بل الاحتياط فيما ذهب إليه الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله. بيانه أنه لما جامع في اليوم الثاني قبل أن يكفّر، وقع الشك في وجوب كفارة أخرى؛ فلا يوجبها^{١٢} بالشك. فكان الاحتياط فيما ذهب^{١٣} أبو حنيفة رحمه الله؛ لأنه تيقن فراغ ذمته عن الكفارة الثانية ولا نحكم بشغلها إلا بيقين، ولا يقين؛ لأن العلماء اختلفوا فيه، واختلف العلماء يورث الشبهة». فقد ظهر أن ما قاله المخالف ترك الاحتياط في الحقيقة.

- ١ انظر: الآثار لأبي يوسف، ص ١٨١؛ مسند أحمد، ٨ الأصل للشيباني، ١٥٣/٢؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٣٦٢/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٠١/٢. ق: يجب.
- ٢ ق- نهيه عليه السلام عن ربح ما لم يضمن. ومسائل هذا الباب لا تدخل.
- ٣ أ: د: أما.
- ٤ ق - فاسد.
- ٥ ق: تخيل.
- ٦ أ: د: وليس.
- ٧ أ: د: فمنها.
- ٨ الأم للشافعي، ١٠٨/٢؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٤٢٧/٣؛ حلية العلماء للقفال، ١٦٨/٣؛ المجموع للنووي، ٣٣٦/٦؛ روضة الطالبين للنووي، ٣٧٨/٢؛ مغني المحتاج للخطيب الشربيني، ١٨٠/٢.
- ٩ ق أ - إليه.
- ١٠ ق أ: نوجبها.
- ١١ د + إليه.

[٢] ومنها: ^١ رجل أتى بهيمة في نهار رمضان متعمداً، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا كفارة عليه»، ^٢ وقال المخالف: ^٣ «يجب عليه الكفارة؛ لأن الصوم عبادة يؤخذ فيها بالاحتياط». ^٤ قلنا لهم: «ليس هذا احتياطاً؛ لأن الكفارة عرف وجوبها بالشرع، والشرع إنما ورد في الجماع وهذا لا يسمّى جماعاً؛ ألا ترى أنه لا يوجب الاغتسال قبل الإنزال؛ لأنه محل غير مشتهى». ^٥ وإذا صح ما ذكرنا ثبت أن ما ذكره المخالف ترك الاحتياط؛ لأنه يوجب الكفارة في غير الجماع، والشرع إنما ورد في الجماع، ^٦ فكان ما يذكره ^٧ على خلاف الشرع.

[٣] ومنها: رجل صام رمضان بنية قبل الزوال، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجوز صومه»، ^٨ وقال من خالفه: «لا يجوز إلا أن ينوي قبل انشقاق الفجر؛ لأنه عبادة فيؤخذ فيها بالاحتياط». ^٩ قلنا لهم: «هذا لا يصح؛ لأن الاحتياط ضرب من الاجتهاد، وإنما يصار إليه عند عدم النص، / والنص ^{١٠} ورد بجواز صوم رمضان بنية قبل الزوال». وفيما يقوله المخالف يكون عملاً بخلاف النص، والعمل بخلاف النص لا يكون احتياطاً بل يكون ترك الاحتياط.

[٤] ومنها: أن المقتدي لا يقرأ خلف الإمام ^{١١} عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ^{١٢} وقال من خالفه: ^{١٣} «يقرأ»؛ ^{١٤} لأنها عبادة فيؤخذ فيها بالاحتياط قلنا لهم: ^{١٥} «هذا لا يصح؛ لأننا توافقنا أن المقتدي إذا أدرك الإمام في الركوع كان مدركاً لتلك الركعة وإن لم يقرأ فيها شيئاً.

- | | | | |
|----|---|---|--|
| ١٠ | الأم للشافعي، ١٠٤/٢؛ الحاوي الكبير للماوري، ٤٠٤/٣؛ المجموع للنووي، ٣٠٠/٦-٣٠١؛ مغني المحتاج للخطيب الشربيني، ١٤٩/٢. | ١ | أد + لو أن. |
| ١١ | أد + قد. | ٢ | انظر: المبسوط للرخسي؛ ٧٩/٣؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩٤/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٢٢/١. |
| ١٢ | أد + شيئاً. | ٣ | أ: من خالف. |
| ١٣ | انظر: المبسوط للرخسي، ١٩٩/١-٢٠٠؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ١٢٨/١-١٢٩؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١١٠/١-١١١؛ الهداية للمرغيناني، ٥٦/١؛ البناية للعيبي، ٣١٤-٣١٣/٢. | ٤ | أد: فيؤخذ. |
| ١٤ | أد - من. | ٥ | الأم للشافعي، ١٠٩/٢؛ الحاوي الكبير للماوري، ٤٣٦/٣. |
| ١٥ | أد: المخالف. | ٦ | ق - لأنه محل غير مشتهى. |
| ١٦ | مختصر المزني، ص ٢٦؛ الحاوي للماوري، ١٤٠/٢-١٤٣؛ نهاية المطلب للجويني، ١٥٣-١٥٥. | ٧ | أد - والشرع إنما ورد في الجماع. |
| ١٧ | ق - لهم. | ٨ | د: نذكره. |
| | | ٩ | مختصر القدوري، ص ٦٢؛ المبسوط للرخسي، ٦٢/٣؛ رؤوس المسائل للرمخشري، ص ٢٢٣؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣٤٩/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٨٥/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١١٦/١. |

فلو كان هذا الاعتبار صحيحًا لوجب أن يحكم بفوات تلك الركعة؛ لأنه لم يقرأ فيها شيئًا حتى يكون آخذًا بالاحتياط، وإذا بطل هذا صح أن المرجع في هذا إلى الشرع، والشرع قد نفى القراءة عن المقتدي، في قوله صلى الله عليه وسلم: 'إذا صلى أحدكم مأمومًا فلا يقرأ خلف الإمام شيئًا؛ فإن قراءة الإمام له قراءة'.^٢

[٥] ومنها: ^٣توضأ ثم ^٤مسّ ذكره أو ذكر غيره،^٥ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا ينتقض وضوءه، سواء مسّه بظاهر كفه أو بباطنه»،^٦ وقال من^٧ خالفه:^٨ «إن مسّ ذكره أو ذكر غيره بباطن كفه انتقض وضوءه». ^٩قال: «لأنه عبادة فيؤخذ فيها بالاحتياط». قلنا لهم: «هذا لا يصح؛ لأن الاحتياط ضرب من الاجتهاد، وأي اجتهاد وأي عقل يوجب انتقاض الوضوء من مس الذكر، وأي فرق بين هذا الجزء وبين سائر أجزاء البدن؟»^{١١} أما قوله عليه السلام: «من مسّ ذكره فليتوضأ»^{١٢} فما ثبت صحته عنده، ويحمل على إراقة الماء بطريق إطلاق اسم اللّازم على الملزوم؛ لأن الذكر من لوازم الإراقة، وإلا لا تنقض بمس أنفه.^{١٣} فثبت أنه لا معنى لدعوى الاحتياط في هذا الموضوع، وقد نبّه صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله: «إن هو إلا عضو منك».^{١٤}

^٩ انظر: الأم للشافعي، ٣٢/١؛ مختصر المزني، ص ١٠؛ الحاوي للماوردي، ١٨٩/١؛ نهاية المطلب للجويني، ١٢٧/١؛ المجموع للنووي، ٣٤٢/٢.

^{١٠} ق - أجزاء.

^{١١} أ د + كله.

^{١٢} انظر: مسند أحمد، ٧٠/١، ٦٤٨/١١، ٢٦٥/٤٥؛ سنن أبي داود، الطهارة، ٦٩.

^{١٣} ق - أما قوله عليه السلام: "من مسّ ذكره فليتوضأ" فما ثبت صحته عنده، ويحمل على إراقة الماء بطريق إطلاق اسم اللّازم على الملزوم؛ لأن الذكر من لوازم الأراقة، وإلا لا تنقض بمس أنفه.

^{١٤} أ د - وقد نبّه صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله إن هو إلا عضو منك. | لم أطلع عليه بهذا اللفظ، أخرجه أحمد بلفظ: «إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ أَوْ جَسَدِيكَ» وأخرجه الترمذي والنسائي بلفظ: «وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْعَةٌ مِنْكَ». وأبو داود بلفظ «هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْعَةٌ مِنْهُ». انظر: مسند أحمد، ٢٦٤/٢٦؛ سنن الترمذي، الطهارة، ٦٢؛ سنن النسائي، الطهارة، ١٢٢؛ سنن أبي داود، الطهارة، ٧٠.

^١ ق - شيئًا.

^٢ ق - في قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا صلى أحدكم مأمومًا فلا يقرأ خلف الإمام شيئًا؛ فإن قراءة الإمام له قراءة». لم أجد بهذ اللفظ ولكن أخرجه ابن ماجه والدارقطني ورواه أبو نعيم في مسند أبي حنيفة وغيره: بلفظ: «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ، فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً». سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة، ١٣؛ سنن الدار قطني، ١٠٧/٢؛ مسند أبي حنيفة، ص ٣٢؛ أخرجه البيهقي وغيره بلفظ: «مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ». السنن الكبرى، ٢٢٧/٢.

^٣ أ د + رجل صائم.

^٤ د - توضأ ثم.

^٥ ق د - أو ذكر غيره.

^٦ انظر: المبسوط للرخسي، ٦٦/١؛ تحفة الفقهاء لسمرقندي، ٢٢/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٣٠/١؛ تبين الحقائق للزيلعي، ١٢/١؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٤٥/١.

^٧ أ د - من.

^٨ أ د: المخالف.

[٦] ومنها: رجل توضأ ثم لمس امرأته بشهوة أو بغير شهوة، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا ينتقض وضوءه»^١. وقال من^٢ خالفه: «ينتقض وضوءه»^٣ قال: «لأنها عبادة فيؤخذ فيها بالاحتياط». فالجواب عن دعوى الاحتياط في هذه المسألة كالجواب عن دعوى الاحتياط^٤ في المسألة التي قبلها.

[٧] ومنها: أن صدقة الفطر نصف صاع من حنطة عند أبي حنيفة رضي الله عنه^٥. وقال من خالفه: «هي صاع من حنطة»^٦، قال: «لأن الأخبار الواردة في هذا الباب قد اختلفت؛ ففي بعضها أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب نصف صاع من الحنطة»^٧ وفي بعضها أنه أوجب الصاع من الحنطة^٨. فأخذنا بالأكثر ليكون أحوط». قلنا لهم: «هذا لا يصح؛ لأن الأخبار قد اتفقت في الأقل واضطربت في الزيادة فكان الأقل متيقناً به، والزيادة عليه مشكوكاً فيها»^٩، والأخذ بالمتيقن أبلغ في الاحتياط من الأخذ بالمشكوك فيه».

[٨] ومنها: تكبيرات أيام التشريق، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يكبر من صلاة الغداة يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر»^{١٠}، وقال من^{١١} خالفه: «يكبر من صلاة الغداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق؛ فإن الأخبار عن الصحابة قد اختلفت،

- ١ انظر: الأصل للشيباني، ٣٧/١؛ التجريد للقدوري، ١٧١/١؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٢٢/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٣٠/١؛ الاختيار للموصلي، ١٠/١.
- ٢ أ د - من.
- ٣ أ د: المخالف.
- ٤ انظر: الأم للشافعي، ٣٠/١؛ الحاوي للماوردي، ١٨٣/١؛ المهذب للشيرازي، ٥١/١؛ نهاية المطالب للجويني، ١٢٥/١؛ المجموع للنووي، ٢٣/٢.
- ٥ أ د - قال.
- ٦ أ د - في هذه المسألة كالجواب عن دعوى الاحتياط.
- ٧ انظر: الآثار لأبي يوسف، ص ٦٤؛ الأصل للشيباني، ١٧٣/٢-١٧٤؛ المبسوط للرخسي، ١١٢/٣؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣٣٧، ٣٣٣/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧٢/٢؛ الاختيار للموصلي، ١٢٣/١.
- ٨ انظر: مسند الإمام الشافعي، ٢٥١/١؛ مختصر المزني، ص ٨٠؛ الحاوي للماوردي، ٣٧٩/٣.
- المجموع للنووي، ١٤٢/٦.
- ٩ انظر: المسند لأحمد بن حنبل، ٣٢٣/٥؛ سنن أبي داود، الزكاة، ٢٠؛ سنن النسائي، العيدين، ٢٢؛ سنن الدار قطني، ٧٩/٣، ٨٢، ٨٤؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٢٨٢/٤.
- ١٠ انظر: المستدرک للحاكم، ٥٧٠/١؛ سنن النسائي، الزكاة، ٣٦.
- ١١ د - الأقل متيقناً به، والزيادة عليه مشكوكاً فيها، [صح في الهامش].
- ١٢ الأصل للشيباني، ٣٢٥/١؛ مختصر القدوري، ص ٤١-٤٢؛ المبسوط للرخسي، ٤٣/٢؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ص ١٨٧؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ١٧٤/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٩٥/١؛ الهداية للمرغيناني، ٨٦/١؛ الاختيار للموصلي، ٨٨/١.
- ١٣ أ د - من.
- ١٤ أ د: المخالف.

والروايات في المسألة قد اضطربت، والاحتياط^١ / في الأخذ بالزيادة؛ لأن هذه زيادات عن [ظ٦] الثقات، والزيادات عن الثقات مقبولة^٢. قلنا لهم: «هذا لا يصح؛ لأن هذه الزيادات وإن كانت موقوفة على الصحابة فهي كالمرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذه من باب المقادير، وما كان من باب المقادير لا يؤخذ فيها بالرأي والاجتهاد؛ بل يؤخذ فيه بالتوقيف والسماع. فالظاهر أنهم رووا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم. فالأخذ بالأقل أحوط من الأخذ بالمشكوك فيه». وهذا هو الجواب عن دعواهم الاحتياط في سهم الفارس^٣، وفي حريم بئر الناضح^٤، وتكبيرات الأعياد^٥. وعلى هذا الوجه يجاب عن كل مسألة. وهذا النوع من المسائل أكثر من أن تستوعب الكل؛ ولكن^٦ الانفصال عن دعوى الاحتياط في جميعها على قياس ما ذكرنا.

ولكن حريمها ما لا ضرر معه عليها وأهل البئر منع من أراد أن يخفر أو يبني بئرا في ذلك الحريم. انظر: التاج والإكليل للغرناطي، ٦٠٣/٧. وعند الشافعية: حريم البئر المحفورة في الموات موقف النازح منها والحوض الذي يصب فيه النازح الماء والدولاب. ومجتمع الماء ومتردد الدابة. انظر: حاشيتنا قليوبي، ٩٠/٣.

٥ اختلف العلماء في عدد تكبيرات الزوائد في العيدين، عند أبي حنيفة ومحمد ست؛ ثلاث في الركعة الأولى وثلاث في الثانية. وعند أبي يوسف تسع؛ خمس في الأولى وأربع في الثانية، وعند مالك إحدى عشر؛ ست في الأولى وخمس في الثانية وعند الشافعي، اثنا عشرة تكبيرة؛ سبع في الأولى وخمس في الثانية. اختلفت الآثار المروية في عدد التكبيرات الزوائد ولذلك اختلف الصحابة أيضا، وأخذ الشافعي العدد الأكثر فيه احتياطا. انظر: الأصل للشيباني، ٣٢٠/١؛ الأم للشافعي، ٢٧٠/١؛ مختصر المزني، ص ٤٩؛ مختصر القدوري، ص ٤١؛ الإقناع للماوردي، ص ٥٣؛ الحاوي للماوردي، ٤٨٩/٢؛ الكافي ليوسف بن عبد الله الفرطبي، ٢٦٤/١؛ المهذب للشيرازي، ٢٢٥/١؛ المبسوط للسرخسي، ٣٨٨/٢؛ شرح التلقين للمازري، ١٠٧٠/١؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ١٦٧/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٧٧/١؛ المحيط البرهاني لابن مازة، ٩٧/٢؛ إرشاد السالك لعبد الرحمن البغدادي، ٢٨١/١؛ الاختيار للموصلي، ٨٦/١؛ مختصر خليل، ص ٤٧.

٦ أ- ولكن، [صح في الهامش].

١ أ د: فالاحتياط.

٢ الأم للشافعي، ٢٧٥/١؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٤٩٨/٢؛ المجموع للنووي، ٣٣/٥؛ روضة الطالبين للنووي، ٨٠/٢.

٣ عند أبي حنيفة للفارس سهمان: سهم له وسهم لفرسه، وعند الشافعي وجمهور الفقهاء، للفارس ثلاثة أسهم: سهمان لفرسه وسهم له، انظر: الأصل للشيباني، ٤٤٠/٧؛ الأم للشافعي، ٣٥٦/٧؛ مختصر المزني، ص ٢٠١؛ الحاوي للماوردي، ٤١٤/٨؛ المبسوط للسرخسي، ٣٨٨/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٩/١٠؛ السرخسي، ٣٨٨/٢؛ المجموع للنووي، ٣٥٨/١٩؛ الإختيار للموصلي، ١٢٩/٤-١٣٠؛ تبين الحقائق للزليعي، ٢٥٤/٣؛ البناية للعيني، ١٥٧/٧.

٤ الناضح: هو البعير الذي يسنى عليه فيسقى به الأرضون، غريب الحديث للقاسم بن سلام، ٢٥٧/٣؛ مختار الصحاح للرازي، ص ٣١٢؛ بئر الناضح هي التي يُسقى منها الرُّؤُفُ بالإبل. انظر: الخراج لأبي يوسف، ص ١١٣؛ طلبة الطلبة، لعمر النسفي، ص ٢٠. حريم بئر الناضح عند أبي حنيفة أربعون ذراعا ويشترط لذلك إذن الإمام وعند أبي يوسف ومحمد ستون ذراعا ولا يشترط لذلك إذن الإمام. انظر: الأصل للشيباني، ٤٠/٧؛ المبسوط للسرخسي، ١٦٢/٢٣-١٦٣؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٣٢٣/٣؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٩٥/٦؛ الهداية للمرغيناني، ٣٨٥/٤؛ الاختيار للموصلي، ٦٨/٣. عند المالكية، ليس للبئر حريم محدود

الباب الخامس

{ قال الشيخ الإمام القاضي أبو جعفر رحمه الله: } «لما رأيت المخالفين جمعوا مسائل يشنعون بها على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه؛ جمعت أنا في هذا الباب مسائل شُنع^١ بها على مذهب المخالفين مجازاة لهم^٢ ومكافأة لفعلهم؛ إذ المكافأة في الطباع واجبة، وقد نطق به كتاب الله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ الآية، [الشورى، ٤٢/٤٠]، وقال: ^٣ ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن، ٥٥/٦٠].»

[١] فمن تلك المسائل ما قالوا: لو أن رجلاً يهودياً تحول من اليهودية إلى النصرانية، أو نصرانياً تحول من النصرانية إلى اليهودية، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يأخذ السلطان منه الجزية ويتركه على ما اختار لنفسه،^٤ ولا يجبره على العود إلى الدين الذي كان عليه أولاً».^٥ وقال المخالف: «يجبره السلطان على العود إلى الدين الذي كان عليه أولاً، فإن عاد إليه^٦ وإلا قتله».^٧ وفي هذا شنعة بليغة عظيمة^٨ ترجع إلى مذهب المخالفين؛ لأنه إذا كان يهودياً يقول إن الله تعالى واحد لا شريك له. فعلى مذهبه، يجبره السلطان على العود إلى النصرانية؛ حتى^٩ يقول: إن الله ثالث ثلاثة.^{١٠} وكذا المجوسي إذا انتقل إلى دين أهل الكتاب^{١١} وترك^{١٢} عبادة النار،^{١٣} يجبره على العود والرد^{١٤} إلى عبادة النار وترك عبادة الملك الجبار ويرضى له ذلك. وهكذا عُباد الأوثان والأصنام،

- ١ أ: تشنع؛ ق: نشنع.
 ٢ د - لهم.
 ٣ د + تعالى.
 ٤ أ د + لأن الكفر كله ملة واحدة.
 ٥ انظر: مختصر الطحاوي، ص ٢٦١؛ الميسوط للسرخسي، ٤٨/٥، ٢٤٦/١١؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٢٨٧/٥؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١٩١/٨؛ مجمع الأنهر لشيخ زاده، ١٥٤/٤؛ رد المختار لابن عابدين، ٢٢٥/٤.
 ٦ وفي هامش د + فيها ونعمت.
 ٧ والصحيح أن عند الإمام الشافعي أيضاً لا يقتل ولكن يخرج من كونه ذمياً ولذلك يكون مخيراً بين أن يسلم أو يرجع إلى دينه الذي كان عليه أو يخرج من بلاد الإسلام، انظر: الأم للشافعي، ١٩٣/٤؛ الحاوي للماوردي، ٣٧٥/١٤. وذكر الفراء البغوي والرافعي والنووي وابن الرفعة وغيرهم في هذا الموضوع
- أقولاً؛ منها لزوم قتل من تحول من دين باطل إلى دين باطل آخر، انظر: التهذيب للفراء البغوي، ٣٨٢/٥؛ العزيز شرح الوجيز للرافعي، ٨١/٨-٨٣؛ روضة الطالبين للنووي، ١٤٠/٧؛ كفاية النبيه لابن الرفعة، ٢٢٣/١٣-٢٢٥.
 ٨ أ د - عظيمة.
 ٩ أ د - حتى.
 ١٠ أ د: «إن الله تعالى هو المسيح وابنه، وله زوجة وولد» ويرضا له ذلك ويترك القول بأن الله تعالى واحد أحد فرد صمد، لا زوجة له ولا ولد.
 ١١ أ + وتقر بالله تعالى وكتبه ورسله؛ د + وتقربا إلى الله وكتبه ورسله.
 ١٢ د: ويترك.
 ١٣ أ د + ودعوى إلهيتها.
 ١٤ أ: والردة.

إذا انتقلوا إلى دين أهل الكتاب، وأقروا بالله تعالى، وربوبيته، ورسله، وتركوا عبادة الأصنام، ودعوى ألوهيتها.^١ ولا^٢ شنة أعظم ولا أقبح^٣ من هذا.

[٢] ومنها: لو أن بكرًا زنت، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «تجلد مائة جلدة ولا تنفى عن^٤ البلدة»^٥ وقال من خالفه: «تجلد مائة جلدة إن كانت حرة، وتنفى من البلد سنة بغير محرم. وإن كانت أمة تجلد خمسين جلدة وتنفى نصف سنة بلا مولى».^٦ وفي هذا شنة / عظيمة على [٧] المخالف؛^٧ لأنها إذا خرجت من^٨ بين^٩ عشيرتها،^{١٠} ومن بين ظهراني قومها، إلى بلدة لا تعرف فيها، زال خوفها منها وتركت الحياء^{١١} وارتكبت^{١٢} الزنا^{١٣} وما^{١٤} شاءت من الفواحش، وذهب حياؤها لعدم خوفها منهم وبُعدها من أهلها.^{١٥} ولا شيء أقبح من ذلك^{١٦} ولا أفحش.^{١٧}

[٣] ومنها: لو أن امرأة زنت^{١٨} فحبلت من الزنا، وولدت بنتًا من زان،^{١٩} وكبرت تلك البنت، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يجوز لذلك الزاني أن يتزوج تلك الابنة المخلوقة من مائه»،^{٢٠} وقال من^{٢١} خالفه: «يجوز له أن يتزوج^{٢٢} تلك^{٢٣} الابنة».^{٢٤} وقد قال الله تعالى:

- ١ أ د - ويرضى له ذلك. وهكذا عباد الأوثان والأصنام، ١٢ ق: ارتكبت.
 إذا انتقلوا إلى دين أهل الكتاب، وأقروا بالله تعالى ١٣ ق أ - الزنا.
 وربوبيته ورسله، وتركوا عبادة الأصنام ودعوى ألوهيتها. ١٤ ق: ما.
 ٢ أ د + يكون. ١٥ ق أ - لعدم خوفها منهم وبُعدها من أهلها؛ ق +
 ٣ أ د - ولا أقبح. على البغا والخنا.
 ٤ أ د: من. ١٦ أ د: ولا فبح فوق ذلك.
 ٥ انظر: الأصل للشيباني، ١٤٥/٧؛ التجريد للقُدوري، ١١/٥٨٦٩؛ المبسوط للسرخسي، ٩/٤٤٤؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٣/١٤٠؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٧/٣٩٩؛ الاختيار للموصلي، ٤/٨٦.
 ٦ ق - بلا مولى | انظر: الأم للشافعي، ٧/١٧١؛ الحاوي للماوردي، ١٣/١٩٣؛ المهذب للشيرازي، ٣/٣٣٦؛ نهاية المطلب للجويني، ١٧/١٧٧؛ البيان لليميني، ١٢/٣٥٥؛ المجموع للنووي، ٢٠/٩.
 ٧ أ د: عليه.
 ٨ أ د + بلدها من عند أهلها.
 ٩ أ د - بين.
 ١٠ د: وعشيرتها.
 ١١ ق - إلى بلدة لا تعرف فيها، زال خوفها منها وتركت الحياء. ٢٤ د - تلك.
 ٢٥ د: ابنته | الأم للشافعي، ٥/١٦٤-١٦٨؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٩/٢١٨؛ الوسيط للغزالي، ٥/١٠٣؛ البيان لليميني، ٩/٢٥٤؛ المجموع للنووي، ١٦/٢٢١.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾^١ الآية، [النساء، ٢٣/٤]. وأي قول أشنع وأقبح من هذا حيث^٢ ينكح^٣ ابنته وجزءه.^٤

[٤] ومنها: لو أن شاهدين شهدا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثاً، وفرق القاضي بينهما، والزوج يعلم أنهما شهدا بالزور. قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «وقعت الفرقة بينها في الظاهر والباطن جميعاً، حتى لا يحل له أن يطأها^٥ ويحل لها أن^٦ تتزوج آخر؛ لأن القاضي حكم بذلك بالشهود»^٧. وقال من^٨ خالفه: «وقعت الفرقة بينهما في^٩ الظاهر^{١٠} ولم تقع في الباطن»^{١١}؛ حتى يجوز للزوج أن يطأها فيما بينه وبين الله تعالى في^{١٢} الباطن، ويجوز لها^{١٤} أن تتزوج بزوج آخر بحكم الظاهر. فأبي قول أشنع من هذا وأقبح؛^{١٥} حيث يكون لامرأة واحدة زوجان في الإسلام^{١٦} في حالة واحدة يجامع أحدهما في السر والآخر في العلانية. وكذا الأمة.

[٥] ومنها: ما قالوا في بيع التعاطي.^{١٧} قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجوز»^{١٨}، وقال من خالفه: «لا يجوز»^{٢٠}. وهذا يورث شنعة عظيمة على المخالف؛ لأن من اشترى جارية بمثل هذا الشراء لا يحل له وطأها، ولو وطئها كان^{٢١} ذلك حراماً وزناً^{٢٢} وأولاده منها أولاد زنا.

- ١ أ د - وقد قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾.
٢ د - وأي قول أشنع وأقبح من هذا حيث، [صح في الهامش].
٣ أ: يتزوج؛ د - ينكح، [صح في الهامش] د: يتزوج.
٤ أ د - جزئه.
٥ أ د: يقربها.
٦ أ د + أن تعدد و.
٧ ق - لأن القاضي حكم بذلك بالشهود | انظر: الميسوط للسرخسي، ١٦/١٨٢؛ الاختيار للموصلي، ٢/٨٨؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ٢/٤٠٩؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٧/١٤٠.
٨ أ د - من.
٩ أ د: المخالف.
١٠ أ د - في.
١١ أ د: ظاهراً.
١٢ انظر: الأم للشافعي، ٦/٢١٣؛ تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، ١٠/١٤٥؛ مغني المحتاج للحطيب
- الشريني، ٦/٢٩٥؛ نهاية المحتاج للرملي، ٨/٢٥٨.
١٣ أ د - في.
١٤ ق - لها.
١٥ د: أشنع وأقبح من هذا.
١٦ أ د - في الإسلام.
١٧ التعاطي من عطي هو في لغة الأخذ والمناولة، وفي اصطلاح الفقهاء، بيع التعاطي هو وضع الثمن وأخذ المثل من تراض منهما من غير لفظ. انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ٥/٢٩١.
١٨ أ د + أنه.
١٩ انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٥/١٣٤؛ المحيط البرهاني لابن مازة، ٦/٢٧٣-٢٧٤؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٤/٤؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٥/٢٩١.
٢٠ انظر: البيان لأبي الحسين العمري، ٥/١٢٠.
٢١ أ د: فإن.
٢٢ ق - وزناً.

وكذلك لو اشترى طعاماً^١ بمثل هذا الشراء لا يحل له أكله^٢ ولو أكله^٣ أكل^٤ حراماً. فلو كان الأمر على ما يقوله المخالفون لكان أكثر الناس أكلة الحرام. وإذا كان كذلك بطلت عدالة عامة الخلق؛^٥ ولا تقبل^٦ شهادتهم^٧. ولا عيب فوق هذه المقالة ولا أشنع^٨.

[٦] ومنها: لو أن رجلاً شرب شراباً قد^٩ اختلف العلماء في إباحته وحلّ شربه^{١٠} على وجه الاستمرار للطعام.^{١١} قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يفسق هذا الرجل». وقال من خالفه: «يفسق». وفي فتياه هذه شناعة ترجع إليه؛ لأن الشارب إذا كان إماماً من أئمة المسلمين، فلو قلنا بأنه يفسق؛ لردت شهادته،^{١٤} وكان لا ينعقد النكاح بشهادته على مذهب المخالف. وأي شناعة^{١٥} أقبح^{١٦} من هذا؛^{١٧} من أن الإمام لا تجوز^{١٨} شهادته، ولا يجوز له أن يزوج ابنته، والحكام يزوجون الأيامي بأمره ويجوز تزويجهم.

[٧] ومنها قولهم في صبي أسلم وهو يعقل الإسلام: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «إسلامه صحيح، حتى تؤكل ذبيحته، ويصلى عليه لو^{١٩} مات، ويرث من / أقاربه [٧ظ] المسلمين، ويورث منه». وقال المخالف: «إسلامه لا يكون إسلاماً، حتى لا يصلى عليه لو مات، ولا يورث، ولا تؤكل ذبيحته إن كان أبواه معجوسين». وأي شناعة أقبح^{٢٣} من هذا أن^{٢٤} شخصاً^{٢٥} عاقلاً^{٢٦} يأتي بجميع شرائط الإسلام، فيقال: إنه كافر.^{٢٧} وهو يؤدي

- | | |
|---|---|
| ١٤ أ د + ويبطل قضائه. | ١ أ د + أو شراباً. |
| ١٥ أ د + وأي. | ٢ أ د + ولا شربه. |
| ١٦ أ د: قبح أفحش. | ٣ أ د + كان. |
| ١٧ د - من هذا. | ٤ أ د: أكلاً. |
| ١٨ أ د: يجوز. | ٥ ق: عامتهم. |
| ١٩ أ د: إذا. | ٦ د: يقبل. |
| ٢٠ انظر: الاختيار للموصلي، ٤/١٤٨؛ الغرة المنيفة لعمر بن أحمد الغزنوي، ص ١٢٤. | ٧ أ + ويبطل أفضيتهم؛ د + ويبطل أفضيتهم. |
| ٢١ أ د: يؤكل. | ٨ أ د + منها. |
| ٢٢ الحاوي الكبير للمواردي، ١٣/١٧١؛ نهاية المطلب للجويني، ٦/٤٣١؛ التهذيب للبخاري، ٦/١٦٥؛ المجموع للنووي، ١٩/٢٢٣. | ٩ ق - قد. |
| ٢٣ أ د: أعظم. | ١٠ أ د - وحل شربه. |
| ٢٤ ق - أن. | ١١ ق - للطعام. |
| ٢٥ ق: شخص. | ١٢ البناءة للعيني، ١٢/٣٦٣. |
| ٢٦ ق: عاقل. | ١٣ أ + وفي فتياه هذه يفسق. اختلف أصحاب الشافعي في هذه المسألة؛ منهم من قال يفسق ومنهم من قال دون ذلك. انظر: الحاوي الكبير للمواردي، ١٧/١٨٥؛ |
| ٢٧ أ د + وليس بمؤمن. | نهاية المطلب للجويني، ١٩/٢٢؛ كفاية النبيه لابن الرفعة، ١٩/١٠٥؛ بحر المذهب للروياتي، ١٤/٣٠٦. |

إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم ومخالفته^١ في تصحيحه إيمان علي رضي الله عنه^٢ وهو ابن ثمان سنين وفي رواية ابن خمس سنين.^٣

[٨] ومنها قولهم فيما ليس له دم سائل إذا مات في طعام أو شراب: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يفسد ذلك الطعام، ولا^٤ الشراب؛ ويحل أكله وشربه وبيعه». ^٥ وقال المخالف: «يفسد ذلك الطعام، والشراب؛ ولا يحل أكله ولا شربه ولا بيعه». ^٦ وفيما قاله المخالف شنعة عظيمة؛ لأن الغالب من أطعمة الناس وأشربتهم لا تخلوا عن وقوع الذباب وموته فيها. وكذلك الفواكه الرطبة واليابسة^٧ لا تخلوا عن^٨ دود يكون فيها. فلو^٩ قلنا إنها تفسد بموته أدى ذلك إلى إتلاف أموال المسلمين وإضاعتهما، وقد قال عليه السلام: «إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه ثم انقلوه ثم اكلوا طعامكم». ^{١٠}

[٩] ومنها قولهم لو أن رجلاً أكل أو شرب في نهار رمضان متعمداً: «قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يجب عليه القضاء والكفارة». ^{١١} وقال المخالف: «يجب عليه القضاء دون الكفارة». ^{١٢} وفي هذه المسألة شنعة عظيمة على مذهب المخالف، حيث يأكل ويشرب^{١٣} ولا يلزمه كفارة.

- ١ أ د - ومخالفته.
- ٢ أ د + وهو صبي وإلى تكفيره وهو باطل.
- ٣ أ د - وهو ابن ثمان سنين وفي رواية ابن خمس سنين.
- ٤ أ د + ذلك.
- ٥ ق - وبيعه | انظر: الأصل للشيباني، ٢٣/١؛ التجريد للقدوري، ٢٨٨/١؛ المبسوط للسرخسي، ٥١/١؛ تحفة الفقهاء للسرقردي، ٦٢/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٦٢/١؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٩٢/١.
- ٦ ق - ولا شربه ولا بيعه | للشافعي في هذه المسألة قولان: في قوله القديم ينحسه وفي قوله الجديد لا ينحسه. انظر: الأم للشافعي، ٨/١؛ مختصر المزني، ص ١٧؛ الحاوي للماوردي، ٣٢٠/١؛ التنبيه للشيرازي، ١٣/١؛ المهذب للشيرازي، ٢٠/١؛ نهاية المطلب للجويني، ٢٤٩/١؛ الوسيط للغزالي، ١٤٥/١؛ البيان اليميني، ٣٤/١؛ روضة الطالبين للنووي، ١٤/١.
- ٧ د + أن.
- ٨ أ د + نمل و.
- ٩ أ: لو.
- ١٠ ق - وإضاعتهما، وقد قال عليه السلام: «إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه ثم انقلوه ثم اكلوا طعامكم». لم أجده بهذا اللفظ ولكن أخرجه صاحب المصباح بلفظ: «إذا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي إِثَارَةِ أَحَدِكُمْ فَأَثْمَلُوهُ ثُمَّ انْقَلُوهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرِ شِفَاءٌ، وَإِنَّهُ يَنْقِي بِجَنَاحِهِ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ، فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ». مصابيح السنة للبعوي، ١٤٢/٣.
- ١١ انظر: الأصل للشيباني، ١٥٢/٢؛ المبسوط للسرخسي، ٧٣/٣؛ تحفة الفقهاء للسرقردي، ٣٦١/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٩٨/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٢٢/١.
- ١٢ انظر: الأم للشافعي، ١٠٥/٢؛ مختصر المزني، ص ٨٣؛ حلية العلماء للقفال، ١٦٥/٣؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٤٣٤/٣؛ فتح الوهاب لأبي يحيى السنكي، ١٤٤/١؛ مغني المحتاج للخطيب الشريبي، ١٧٨/٢.
- ١٣ أ د + ثم يجمع.

[١٠] ومنها قولهم لو أن رجلاً صلى خلف الإمام فلما فرغ من الصلاة ظهر أن الإمام كان جُنُبًا أو محدثًا أو مجنونًا: ^١ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «صلاة المقتدي فاسدة لفساد صلاة الإمام». ^٢ وقال المخالف: «صلاة المقتدي جائزة». ^٣ وأي شيء أشنع وأقبح من أن يحكم بجواز صلاة المقتدي خلف إمام جُنُب أو محدث أو كافر. ^٤ وكذلك ^٥ لو ظهر أن الإمام كان ^٦ كافرًا قبل الشروع أو ارتد بعد الشروع فيها ^٧ جازت صلاته ^٨ في أحد ^٩ قولي المخالف. ولا شناعة أقبح من جواز الصلاة خلف كافر ^{١٠} أو مرتد كما لو مات الإمام في أثناء الصلاة. ^{١١}

الباب السادس

{ قال الشيخ الإمام أبو جعفر رحمه الله: ^{١٢} أما ما أوردوه من المسائل شناعة على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، ^{١٣} فإنما حملهم على ذلك بُغضهم إياه، وعداوتهم له؛ ^{١٤} ألا ترى إلى ما روي عن أبي بكر بن المعروف أنه قال: سمعت أبا حنيفة رحمه الله ^{١٥} يقول:

ما جازيت أحدًا بسوء قط، ولا ذكرت أحدًا بسوء قط. ^{١٦} ثم قال: ^{١٧} أتدرون بم ^{١٨} ييغضنا ^{١٩} أهل مكة؟ قلنا: لا. قال: لأن آيات نزلت من كتاب الله تعالى بمكة، ثم نزلت آيات آخر ^{٢٠} بالمدينة نسخت ^{٢١} تلك الآيات، وهم ^{٢٢} يعملون بالمنسوخات،

- | | |
|---|---|
| ١ ق - أو مجنونًا. | ١٠ أ د: الكافر. |
| ٢ أ د - قال أبو حنيفة رضي الله عنه: صلاة المقتدي فاسدة لفساد صلاة الإمام انظر: الأصل للشيباني، ١٥٨/١؛ المبسوط للسرخسي، ١٨٠/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٢٧/١؛ الهداية للمرغيناني، ٥٩/١؛ البناءة للعيني، ٣٦٨/٢. | ١١ أ د - أو مرتد كما لو مات الإمام في أثناء الصلاة؛ د + ومسائل هذ الباب أكثر من أن تحصى، وفيما ذكرنا كفاية وبلغه. |
| ٣ انظر: الأم للشافعي، ١٩٤/١؛ مختصر المزني، ص ٣٧؛ الحاوي للماوردي، ٣٣٠/٢؛ نهاية المطلب للجويني، ٢٨٩/٢؛ مغني المحتاج للخطيب الشريبي، ٤٨٤/١. | ١٢ د + تعالى. |
| ٤ أ د: مجنون. | ١٣ أ د: رحمه الله. |
| ٥ ق: يعني. | ١٤ أ د + وبعضهم عليه. |
| ٦ أ - كان. | ١٥ د: رضي الله عنه. |
| ٧ د - قبل الشروع أو ارتد بعد الشروع فيها. | ١٦ ق - ولا ذكرت أحدًا بسوء قط. |
| ٨ أ د: صلاة المقتدي. | ١٧ أ د + لأصحابه. |
| ٩ ق: أحد. | ١٨ أ د: لم. |
| | ١٩ ق: بعضنا. |
| | ٢٠ ق - آخر. |
| | ٢١ أ: فنسخت. |
| | ٢٢ أ د: فهم. |

ونحن وأهل المدينة^١ نردّ عليهم بمنسوخاتهم^٢؛ فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لما ييغضنا^٣ أهل المدينة؟ قلنا: لا. قال: لأنا نرى الوضوء من القبي^٤ والرعاف^٥ والحجامة، وهم لا يرون الوضوء من القبي والرعاف والحجامة، فنحن نفتي / بفساد صلاتهم؛ فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لم^٧ ييغضنا^٨ أهل البصرة؟ قلنا: لا. قال: لأنا نخالفهم في القدر، وهو سنام أمرهم؛ فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لما^٩ ييغضنا^{١٠} أهل الشام؟ قلنا: لا. قال: لأنا لو حضرنا عسكر علي بن أبي طالب رضي الله عنه وحرّبه مع معاوية^{١١} بن أبي سفيان، لَكُنَّا مع علي رضي الله عنه على معاوية، وهم يوالون معاوية ونحن نوالي علياً رضي الله عنه؛^{١٢} فلذلك لا يحبوننا. ثم قال أتدرون لما^{١٣} ييغضنا^{١٤} أهل الحديث؟ قلنا: لا. قال: لأنا نحب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم،^{١٥} ونقر بخلافة علي رضي الله عنه، ونقر بفضائلهم؛ وهم لا يحبون، ولا يقرون؛ فلذلك لا يحبوننا.^{١٦}

[٨و]

قال نوح ابن أبي مريم:^{١٧} «سألت أبا حنيفة رحمه الله^{١٨} ممن أسمع الحديث، فقال: ممن كان ثقةً وذا فقه^{١٩} في العلم إلا الشيعة؛ فإن أصل مذهبهم تضليل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.»^{٢٠}

^{١٧} نوح الجامع بن أبي مريم هو أبو عصمة المروزي قاضي مرو كان أحد الأعلام ولقب نوح الجامع لمعنى وهو أنه أخذ الفقه عن أبي حنيفة وأثنى أبي ليلى والحديث عن حجاج بن أرتاة والتفسير عن ابن الكلبي ومقاتل والمغازي عن ابن إسحاق وروى عن الزهري وعمرو بن دينار وأثنى المنكدر. قال ابن حبان جمع كل شيء إلا الصدق وكان مرجحاً وذكر الحاكم أنه وضع حديث فضائل سور القرآن وكان شديداً على الجهمية وقال البخاري ذاهب الحديث جداً. وثوبى سنة ثلاث وسبعين ومائة. الوافي بالوفيات للصفدي، ١٠٩/٢٧. انظر أيضاً: ميزان الاعتدال، ٤/٢٧٩؛ تهذيب الكمال ٣٠/٥٦-٦١؛ الجواهر المضية، ٢٥٨/٢.

^{١٨} أ د: رضي الله عنه.

^{١٩} ق: ذا ثقة.

^{٢٠} انظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ص ١٢٦.

١ ق - وأهل المدينة.

٢ أ د: منسوخاتهم.

٣ ق: بعضنا.

٤ ق - القبي.

٥ ق: الرعاف.

٦ ق: منها.

٧ ق: لما.

٨ ق: بعضنا.

٩ أ د: لم.

١٠ ق: بعضنا.

١١ أ د: لمعاوية.

١٢ ق: أ: عليه السلام.

١٣ أ د: لم.

١٤ ق: بعضنا.

١٥ أ د: عليه السلام.

^{١٦} انظر: مناقب الإمام الأعظم للموفق، ٢/٨-٩؛ بغية الطلب للعقيلي، ١/٢٩١ باختصار.

وقال عبد الله بن معقل، وهو واحد من الصحابة: «سمعت علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول: ألا أنبئكم برجل من كوفة بلدتكم هذه يكنى بأبي حنيفة، قد ملأ قلبه علماً وحكمة، وسيهلك به قوم في آخر الزمان يقال لهم البنانية كما هلكت الروافض بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما»^١.

ونحن نذكر بعض تلك المسائل في هذا الباب ثم نردها عليهم؛ ليعلموا أن ذلك ليس بموجب للشنعة^٢ على مذهب أبي حنيفة رحمه الله وإنما يوجب الشنعة على المخالفين. [١] منها لو أن رجلاً تزوج أمه أو ابنته^٣ ودخل بها وهو لم يعلم أنها أمه أو ابنته:٤ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يجب عليه الحد»،^٥ وقال المخالف:٦ «يجب عليه الحد».٧ قالوا: «وأي شناعة أعظم من هذا»!

قيل لهم عند من ذب^٨ عن أبي حنيفة رحمه الله:

إنه إن عرف أنها أمه أو ابنته^٩ فالنكاح باطل.^{١٠} وإن علم أنها أمه^{١١} وأن هذا النكاح^{١٢} لا يجوز ومع هذا كله أقدم على جماعها فإنه يقتل؛ لأنه لما اعتقد الحل صار مرتدًا فيعامل هذا الرجل معاملة المرتدين. فالعقوبة التي أوجبها أبو حنيفة رحمه الله أعظم من العقوبة التي أوجبها مخالفوه؛^{١٣} فلم يكن عليه شنعة، بل الشنعة على مخالفيه^{١٤} حيث أوجبوا^{١٥} الحد بالشبهة، وقد قال عليه السلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»،^{١٦} وإنما قال أبو حنيفة رضي الله عنه بعدم وجوب الحد لعدم العلم بكونها محرمة.^{١٧}

- ١ انظر: جامع مسانيد الإمام الأعظم للخوارزمي، ٨ د: ذهب.
- ٢ ١٦/١. ٩ أ د + أو أخته.
- ٣ ٢ أ د: شنعة. ١٠ أ د + من أصله.
- ٤ ٣ أ د + أو أخته. ١١ أ د + أو ابنته أو أخته.
- ٥ ٤ أ د: أخته. ١٢ د + باطل من أصله.
- ٦ ٥ انظر: التجريد للقدوري، ١١/١١؛ ٥٩٠١/١١ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٣/١٣٩؛ الهداية للمرغيناني، ٢/٣٤٦؛ الميسوط للسرخسي، ٩/٨٥؛
- ٧ ١٦ تبين الحقائق للزيلعي، ٣/١٨٠؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٥/١٧؛ رد المختار لابن عابدين، ٤/٢٤.
- ٨ ٦ أ د: من خالفه. ١٥ د: أوجب.
- ٩ ٧ انظر: الحاوي للمواردي، ١٣/٢١٧؛ الوسيط للغزالي، ٦/٤٤٥.

[٢] ومنها لو أن رجلاً استأجر امرأة بدرهم ليزني بها فوطئها، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يجب عليه الحد»،^١ وقال المخالف: «يجب عليه الحد». قالوا: «لو سقط عن هذا الرجل الحد لهذا^٢ المعنى لوجب أن لا يجب الحد على واحد من الزناة؛ لأن من عادة الزناة أنهم يقدمون المال ويبدلون العطايا قبل الفعل».^٣

قيل لهم الصحيح أنه إذا استأجرها للزنا يحد؛^٤ رواه عنه أبو يوسف ومحمد وزفر^٥ وإنما الكلام فيما / إذا استأجر امرأة لخبز أو لطبخ أو لغسل ثياب،^٦ وكان قريب عهد من الإسلام، أو في قطر من الأقطار النائية^٧ عن الأمصار التي فيها أحكام الإسلام ظاهرة^٨ فوطئها ثم ادعى ظن الحل بالإجارة، لا يجب الحد. حتى لو قال: علمت أنها حرام يحد. ولو كان ذلك حراماً لما يحله^٩ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فإنه روي أن امرأة في عهده^{١٠} استسقت راعياً لبناً أو ماء في معطشة^{١١} فأبى أن يسقيها حتى تمكنه من نفسها؛ فمكته وسقاها، فسئل عن ذلك عمر رضي الله عنه فقال: «هذا مهرها» ودرأ الحد عنهما.^{١٢} فأخذ أبو حنيفة رضي الله عنه بقول عمر في درأ الحد عنهما،^{١٣} وجعلها امرأة له. والشنعة على مخالفه لمخالفتهم قول عمر رضي الله عنه.^{١٤}

- ١ انظر: الأصل للشيباني، ١٥١/٧-١٥٢؛ التجريد للقدوري، ٥٩٠٨/١١؛ المبسوط للسرخسي، ٥٨/٩؛ الاختيار للموصلي، ٩٠/٤؛ الدرر للحكام لمنلا خسرو، ٦٧/٢؛ تبين الحقائق للزيلعي، ١٨٤/٣؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١٩/٥.
- ٢ أ: بهذا.
- ٣ انظر: الحاوي للماوردي، ٢١٧/١٣-٢١٨؛ المهذب للشيرازي، ٣٣٩/٣؛ نهاية المطلب للحيوي، ٢٠٨/١٧؛ المجموع للنووي، ٢٠/٢٠؛ البيان للميني، ٣٦٢/١٢.
- ٤ د: تحد.
- ٥ ق - رواه عنه أبو يوسف ومحمد وزفر.
- ٦ لم أجد أي تصريح لهذا في كتب الحنفية؛ بل وجدت عكسها كما يقول الزيلعي «لا يجب الحد بالزنا بامرأة استأجرها ومعناه استأجرها ليزني بها أما لو استأجرها للخدمة فزني بها يجب عليه الحد وهذا عند أبي حنيفة» تبين الحقائق للزيلعي، ١٨٣/٣. ولا يوجد أيضاً الصريح بكون الزاني يظن بعدم تحريم ذلك النوع من الزني لكونه
- جديد العهد من الإسلام أو بكونه يعيش في قطر من الأقطار النائية عن الأمصار التي فيها أحكام الإسلام ظاهرة.
- ٧ أ د: النائية.
- ٨ أ د - التي فيها أحكام الإسلام ظاهرة.
- ٩ أ د: فعله.
- ١٠ ق - في عهده.
- ١١ ق - أو ماء في معطشة.
- ١٢ أ د: ودرأ عنها الحد | فقد ذكر هذا الحديث علماء الحنفية في كتبهم واستدلوا به. انظر: الاختيار للموصلي، ٩١/٤؛ المبسوط للسرخسي، ٥٨/٩؛ الغرة المنيفة، ص ١٦٣؛ تبين الحقائق، ١٨٤/٣. وأخرجه البيهقي أيضاً في السنن الكبرى ولكن لا يوجد فيهما لفظ «هذا مهرها». السنن الكبرى، ٤١١/٨.
- ١٣ د: عنه بذلك.
- ١٤ أ د - والشنعة على مخالفه لمخالفتهم قول عمر رضي الله عنه.

[٣] ومنها ما قالوا: لو أن امرأة بالغة عاقلة صحيحة دعت مجنوناً أو صبيّاً^١ إلى نفسها ومكنته من جماعها. قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا حد عليها»^٢. وقال المخالف: «يجب عليها الحد». قالوا: «هذه شنة على أبي حنيفة رضي الله عنه»^٣ لأن المرأة متى اشتتت هذا الفعل، دعت مجنوناً أو صبيّاً إلى نفسها، ولا يجب عليها الحد»^٤. قيل لهم: «هذا غلط منكم؛ لأن الزنا إنما حرم بالعقل، والمجنون^٥ ليس بأهل للخطاب؛ فلا يجب عليه شيء. والمسألة موضوعة فيما إذا غصبها المجنون^٦ لا في المطاوعة، فإنها تحد، وهو قول أبي يوسف وزفر»^٧.

[٤] ومنها قولهم: لو أن رجلاً له غنم سائمة^٨ فحال عليها الحول ووجب فيها شاة، وأراد صاحبها أن يمنع الشاة ويدفع قيمتها. قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «يجوز له أن يمسك الشاة ويدفع القيمة»^٩. وزعموا أن في هذه المسألة شنة على^{١٠} أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن صاحب الغنم لو أراد أن يدفع مكان الشاة كلباً كان له ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله، ويقبح أن يدفع كلباً مكان شاة إلى الفقراء.

قلنا لهم هذا لا يكون شنة؛ لأن المقصود من الزكاة إيصال النفع إلى الفقراء، وربما يكون أخذ الكلب أنفع للفقراء في حالة. ألا ترى^{١١} أن الساعي إذا أخذ الصدقات واجتمع عنده أغنام كثيرة وخاف عليها من الذئاب واللصوص^{١٢} وأخذ من المذكي^{١٣} كلباً مكان شاة، ليتوصل به إلى حفظ الغنم، جاز. وكان ذلك أنفع للفقراء^{١٤} حيث يحفظ مالهم من الضياع^{١٥}. وإنما الشنة فيه^{١٦} على المخالف؛ لأنه يضيع مال الفقراء^{١٧} بترك الغنم للذئاب بلا حافظ يرد عنها الآفات^{١٨}.

- | | | | |
|---|--|----|--|
| ١ | ق - أو صبيّا. | ٩ | السائمة: هي حيوانات مكتفية بالرعي في أكثر الحول. |
| ٢ | انظر: التجريد للقدوري، ٥٨٨١/١١؛ الميسوط للسرخسي، ٥٤/٩؛ رؤوس المسائل للزمخشري، ص ٤٨٨؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٣٤/٧؛ الغرة المنيفة للغزنوي، ص ١٦٢. | ١٠ | التعريفات للجرجاني، ص ١١٦. |
| ٣ | أد - رضي الله عنه. | ١١ | انظر: الميسوط للسرخسي، ١٥٦/٢؛ الهداية للمرغيناني، ١٠٠. |
| ٤ | ق - أو صبيّا. | ١٢ | أد + مذهب. |
| ٥ | الحاوي للماوردي، ٢٠٠/١٣؛ نهاية المطلب للجويني، ٢٠٨/١٧؛ الوسيط للغزالي، ٤٣٧/٦. | ١٣ | ق - واللصوص. |
| ٦ | أد + والصبي. | ١٤ | أد - من المذكي. |
| ٧ | أد + أو الصبي. | ١٥ | أ: للفقراء أنفع. |
| ٨ | ق - فإنها تحد، وهو قول أبي يوسف وزفر. | ١٦ | أد - حيث يحفظ مالهم من الضياع. |
| | | ١٧ | أد - فيه. |
| | | ١٨ | أد - لأنه يضيع مال الفقراء. |
| | | ١٩ | أد: بترك الذئاب يأكل غنم الفقراء أو يضيع مالهم. |

[٤] ومنها قولهم: رجل غضب ساجة وأدخلها في بناية ثم جاء صاحبها، قال

أبو حنيفة رحمه الله: «ليس لصاحبها^١ أن يأخذها وينقض البناء؛ ولكن يأخذ قيمتها^٢ لئلا تؤدي إلى الضرر في حق البناء»^٣. وقال^٤ المخالف: «لصاحبها أن يأخذها وينقض البناء»^٥. وشنعوا بهذا على أبي حنيفة رضي الله عنه، وقالوا: «لو قلنا إنه لا يهدم البناء ولا يأخذ ساجته، لكان كل من أراد أن يملك ساجة غضبها وأدخلها في بئانه؛ حتى يملكها، / وهذا يكون قبيحًا».

[٩و]

ولا شنعة على أبي حنيفة رضي الله عنه، وإنما الشنعة على المخالف؛^٦ لأنه لو غضب شخص^٧ ألواحًا وأصلح بها سفينة، ثم جاء صاحب الألواح والسفينة تجري في لجة^٨ البحر، وفيها أنفس شريفة علوية أو هاشمية، وأموا،^٩ كان لصاحب الألواح نقض السفينة وإغراق تلك النفوس الشريفة وأموا من أجل الألواح الخشب التي لا تقوم مقام النفوس والأموا.^{١٠} ولا شنعة أقبح من هذا. ولذلك لو^{١١} غضب رجل^{١٢} خيط إبريسم أو غيره،^{١٣} وخاط به جرحًا في^{١٤} بطن إنسان^{١٥} أو حيوان،^{١٦} كان لصاحب الخيط^{١٧} أن يشق بطن الإنسان^{١٨} أو الحيوان، وإن أدى إلى هلاكه،^{١٩} من أجل خيط بفس. وهذا قبيح جدًا.^{٢١} وأيضا لو غضب الإمام الأعظم ساجة أو مسمارًا أو حلقة،^{٢٢} فجعل ذلك في سقف الكعبة

- ١ د - لصاحبها، [صح في الهامش].
 ٢ ق: القيمة.
 ٣ ق - لئلا تؤدي إلى الضرر في حق البناء | انظر: الأصل للشيباني، ١٣٩/١٢؛ مختصر القدوري، ص ١٣٠؛ المبسوط للسرخسي، ٩٣/١١، ٦٦/١٨؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، ٦٣/٢، ٩٣-٩٤؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٤٩/٧؛ الهداية للمرغيناني، ٣٠٠/٤؛ المحيط البرهاني لابن مازة البخاري، ٤٧١/٥.
 ٤ أ - وقال، [صح في الهامش].
 ٥ أ د: أن ينقض بناء الغاصب ويأخذ الساجة | الأم للشافعي، ٢٥٥/٣؛ نهاية المطلب للجويني، ٢٧٣/٧؛ الوسيط للغزالي، ٤١٤/٣؛ البيان للبيهي، ٥٨/٧.
 ٦ أ د: والجواب عن ذلك أن الشنعة فيما ذهب إليه المخالف أقبح وأشنع.
 ٧ أ د: لأن الخلاف في الساجة في رجل غضب.
 ٨ أ د - لجة.
 ٩ أ د: وفيها أموال كثيرة ونفوس شريفة.
 ١٠ أ د: فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه، يأخذ صاحب الألواح قيمتها ولا ينقض السفينة. وعلى قول المخالف لا يأخذ القيمة؛ بل ينقض السفينة ويغرق الأموال والأنفس في البحر، وهذا لا يحل ولا يجوز.
 ١١ أ د: وشنعة أخرى أقبح وأفحش.
 ١٢ أ د: رجل غضب.
 ١٣ أ د - أو غيره.
 ١٤ أ د - جرحًا في.
 ١٥ أ د: بطن عبد جرح في بطنه.
 ١٦ أ د - أو حيوان.
 ١٧ أ د: فليس: لمالك الإبريسم.
 ١٨ أ د: الغلام.
 ١٩ أ د - أو الحيوان، وإن أدى إلى هلاكه.
 ٢٠ أ د + لما فيه من قتل نفس مؤمنة بلا موجب للقتل باتفاق العلماء.
 ٢١ أ د - وهذا قبيح جدا.
 ٢٢ أ د + أو خرقة.

أو في^١ بابها،^٢ أو في مسجد النبي عليه السلام،^٣ أو في مسجد^٤ بيت^٥ المقدس، أو في مقام إبراهيم الخليل عليه السلام،^٦ وكان المغصوب من كنيسة أو بيعة أو بيت نار المجوس، فجاء صاحبها وهو كافر،^٧ كان له نقضها وإخراجه الكعبة ومسجد النبي عليه السلام والبيت المقدس ومقام إبراهيم عليه السلام من الكافر وموضع الكفر.^٨ ولا شئعة أقبح من هذا ولا أفحش.^٩

وقد شنع المخالف^{١٠} على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه في غير ذلك^{١١} من المسائل؛ نحو مسألة القتل بالمتقل، والوضوء بنبذ التمر، واللواط،^{١٢} والتزويج بامرأة غائبة لم^{١٣} يرها قط، وقد جاءت بولد ليثبت نسبه منه.^{١٤} وإنما حملهم على ذلك بضعهم وحسداهم وعداوتهم.^{١٥} فتركت التطويل واختصرت جوابها.^{١٦}

[٥] ومنها:^{١٧} لو أن رجلاً قتل بما لا يقتل به^{١٨} غالباً كالمتقل، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يجب عليه القصاص؛ بل الدية».^{١٩} وقال المخالف:^{٢٠} «يجب عليه القصاص»^{٢١}، وسوى بينه وبين المحدد والمسنون، وهو خطأ منه؛ لأن القتل لا يقع به في الأغلب؛ لأنه لو أراد القتل لاستعمل ما هو معدّ له، كالسيف والسكين^{٢٢} ونحوه؛^{٢٣}

- | | |
|---|--|
| ١٤ أ د - ليثت نسبه منه. | ١ ق د - بي. |
| ١٥ أ د: وعداوتهم وقلة ديانتهم وحسداهم. | ٢ أ د + أو عليها. |
| ١٦ ق - فتركت التطويل واختصرت جوابها. | ٣ د: صلى الله عليه وسلم. |
| ١٧ أ د: منها. | ٤ ق - في مسجد. |
| ١٨ أ د: منه. | ٥ ق: البيت. |
| ١٩ ق - بل الدية انظر: الأصل للشيباني، ٥٤٧/٦؛ مختصر القدوري، ص ١٨٤؛ المبسوط للسرخسي، ٦٤٠، ١٢٢/٢٦؛ تحفة الفقهاء للسرقي، ١٠٣/٣؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٢٣٤/٧؛ الاختيار للموصلي، ٢٥/٥؛ الهداية للمرغيناني، ٤٤٣/٤؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٣٢٧/٨. | ٦ أ د - عليه السلام. |
| ٢٠ أ د: من خالفه. | ٧ أ د - وكان المغصوب من كنيسة أو بيعة أو بيت نار المجوس، فجاء صاحبها وهو كافر. |
| ٢١ ق - عليه القصاص انظر: الأم للشافعي، ٦/٦؛ مختصر المزني، ص ٣١٣؛ الحاوي الكبير للماوردي، ٣٥/١٢؛ المهذب للشيرازي، ١٧٦/٣؛ المجموع للنووي، ٣٧٣/١٨؛ تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، ٣٧٧/٨. | ٨ أ د: فليس للمالك انتزاع ذلك؛ لما فيه من إخراج الكعبة وهدم بيت مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونقض البيت المقدس، وإعدام المقام، ومُجَوِّز ذلك كافر؛ بل يضمن الإمام القيمة لمالكها؛ لأن ضرر المالك يندفع بها، بأن يستبدل بها غيرها، قائمة مقامها عند الإحتياج إليها. |
| ٢٢ ق - والسكين. | ٩ أ د - ولا شئعة أقبح من هذا ولا أفحش. |
| ٢٣ د: مثلاً. | ١٠ أ د: المخالفون. |
| | ١١ أ د: ها. |
| | ١٢ ق - واللواط. |
| | ١٣ د - لم. |

لأنه أسرع إرهاقاً للروح، وأهدم للبنية. وفي ذلك شبهة عدم العمد لما ذكرنا. وهذا إذا لم يجرح المثقل^١ فإن جرح وجب القصاص؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَلْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [الآية، المائدة، ٤٥/٥]، ولا يمكن المماثلة بينهما؛ إذ ليس في وسعه أن يقتله بضربة أو ضربتين كما فعل^٢، من غير زيادة ولا نقصان، والقصاص لغة المماثلة. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [الآية، البقرة، ١٩٤/٢]، فلا يمكن كسر العظام كما كسر؛ للتفاوت في غلظ العظام وعظمتها. والشنعة على المخالف^٣؛ لأن كل من صنع جلبة^٥ في طرف عصاة يريد بها الذب عن نفسه أو عن غنمه ومواشيه^٦، فأراد ملاعبة أحد^٧، فضرب بها لا لقصد القتل^٨، فأصاب مقتلاً منه فمات خطأ؛ كان عمداً^٩ ووجب القصاص^{١٠}، وهو ممنوع. وكذا^{١١} لو دفعه^{١٢} أو شتمه سماً^{١٣} أو ضربه بمقرعة أو حبسه أو منع منه الطعام أو الشراب أو غيره مما يوجب عدم البقاء^{١٤}.

[٦] ومنها لو أن رجلاً لم يجد ماء إلا نبذ تمر: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ^{١٥} «يتوضأ^{١٦} به؛ لقوله تعالى: ﴿... فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [الآية، النساء، ٤٣/٤]، وهذا ماء؛ لأنه رقيق سائل، حتى لو كان غليظاً لا يجوز^{١٧}. ولا يتيمم»،^{١٨} وقيل: «التيمم أولى» وهو الصحيح. وقال / المخالف: «يتيمم ولا يتوضأ به»،^{١٩} والشنعة على المخالف^{٢٠}؛ [ظ٩]

١ ق - المثقل.

٢ أ د: بضربة كما فعل أو ضربتين أو أكثر.

٣ أ د - والشنعة على المخالف.

٤ أ د: وإلا لأدى إلى أن.

٥ أ د: خلبة.

٦ ق: عن مأكله.

٧ ق: فلاعب بها إنساناً.

٨ ق - فضرب بها لا لقصد القتل.

٩ أ د - خطأ كان عمداً.

١٠ أ د: قتل به.

١١ أ د: وصار كما.

١٢ أ د + فمات.

١٣ أ د: شماً؛ أ د + وفي ذلك شنعة عظيمة على المخالف.

١٤ أ د: من حيث أن السلطان لو ضرب شخصاً بمقرعة تاديباً له أو ملاعبة أو دفعه أو حبسه ومنع منه الطعام والشراب فمات، وجب عليه القصاص وأي شنعة أفح من هذا.

١٥ أ د + قال أبو حنيفة رضي الله عنه.

١٦ أ د: توضأ.

١٧ ق أ - لقوله تعالى: ﴿... فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [الآية،

النساء، ٤٣/٤]، وهذا ماء؛ لأنه رقيق سائل، حتى لو

كان غليظاً لا يجوز | تحفة الفقهاء لعلاء الدين

السمرقندي، ٦٩/١.

١٨ أ د - ولا يتيمم.

١٩ أ - وقال المخالف يتيمم ولا يتوضأ، [صح في

الهامش]. | الأصل للشيباني، ٥٨/١؛ الميسوط

للسرخسي؛ ٨٨/١؛ الحاوي الكبير للماوردي،

٤٧/١؛ تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي،

٦٩/١؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٥/١؛ الهداية

للمرغيناني، ٢٧/١؛ المجموع للنووي، ٩٣/١؛ تبيين الحقائق للزيلعي؛ ٣٥/١؛ درر الحكام لمنلا خسرو، ٢٨/١.

٢٠ أ - والشنعة على المخالف، [صح في الهامش]؛ د: وأي شنعة أعظم.

حيث^١ يتغير^٢ ويتلوث بالتراب^٣ ولا يتنظف ويتطهر. والأصل فيه حديث ليلة الجن^٤ وقصة ابن مسعود مع النبي عليه السلام.^٥ فإن قيل: «إن ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن»، قلنا لهم: «بل كان معه، وصح ذلك عنه، وهي كانت غير مرة، فإن أنكر منها شيء لم يلزم نفي الكل». فإن قيل: «هو خبر واحد»،^٦ قلنا: «العمل به أولى من القياس».

[٧] ومنها لو أن رجلاً لاط:^٧ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «لا يجب عليه الحد بل يعزر»،^٨ وقال المخالف: «يجب عليه الحد».^٩ وإقامته مقام الزنا وهو غلط منه؛ لأنه ليس بزنا لا لغة ولا شرعاً،^{١٠} بل هو من الفواحش. قال الله تعالى: ﴿لَتَأْتُونَ الْفُجْحَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ الآية، [العنكبوت، ٢٨/٢٩]، ولم يذكر فيه حداً، ولا صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جعله كالزنا وأوجب فيه الحد؛ ولهذا^{١١} اختلفت الصحابة رضي الله عنهم^{١٢} في حكمه، واختلافهم أورث شبهة، والحد لا يثبت بالشبهة.^{١٣} والخصم خالف الكتاب والسنة والصحابة فيه وأوجب القتل؛ ولا شيء أشنع^{١٤} من ذلك.^{١٥}

[٨] ومنها: لو أن رجلاً وكل آخر في تزويجه، فزوجه امرأة لم تحضر،^{١٦} بإذنها^{١٧} ورضائها، ولبث أقل من^{١٨} مدة الحمل ثم جاءت بولد، ثبت نسبه منه مع دعواها ذلك واعترافه بالزوجة؛ لاحتمال أنه كان من الأولياء مجاب الدعوة فدعا الله تعالى فحملها إليه^{١٩}

- ١ أ د: لمن.
٢ أ: يتغير.
٣ ق - بالتراب.
٤ ق: كيف وقد ورد الخبر به في قصة الجن.
٥ ق: من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. | مسند أحمد بن حنبل، ٣٢٣/٦، ٣٢٣/٧، ٣٦٧، ابن ماجة، الطهارة، ٣٨؛ أبو داود، الطهارة، ٤٠.
٦ أ د: الواحد.
٧ د: لات.
٨ ق - بل يعزر. | انظر: الأصل للشيباني، ٢٠٩/٧؛ شرح مختصر الطحاوي للخصاص، ١٦٩/٦؛ مختصر القدوري، ص ١٩٧؛ الهداية للمرغيباني، ٣٤٦/٢؛ اللباب للمنجي، ٧٤٢/٢.
٩ انظر: الأم للشافعي، ١٠١/٥؛ الحاوي للماوردي، ٣٨١/١١؛ البيان للبيهي، ٣٦٧/١٢-٣٦٨؛ المجموع للنووي، ٢٠/٢٧.
١٠ ق - لا لغة ولا شرعاً.
١١ أ د: وكذلك.
١٢ أ د - رضي الله عنهم.
١٣ أ د: مع الشبهة.
١٤ أ د: أفتح.
١٥ أ د: هذا؛ أ د + وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه إن عاد مرة أخرى فحده القتل بكل حال، يطل قول الخصم.
١٦ ق: لم تحضره.
١٧ أ د: بعد إذنها.
١٨ أ د - من.
١٩ أ د - مجاب الدعوة فدعا الله تعالى فحملها إليه.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشتعين على أبي حنيفة»

أو حمله إليها^١ وباشرها^٢ ثم عاد إلى مكانه^٣ والمخالف سعى في إبطال العقد، ونفى ثبوت نسب الولد وحرمان الميراث^٤. ولا شيء^٥ أقبح من هذا^٦. والشنعة على المخالف لا على أبي حنيفة رحمه الله^٧.

[٩] ومنها لو غضب حجرا من كنيسة أو بيعة أو بيت نار المجوس أو صنما أو صومعة، وجعله في الكعبة أو المسجد الحرام أو مسجد النبي عليه السلام، أو غيره من المساجد، فجاء صاحبه الكافر وطلب نقضه وتسليمه إليه. قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «ذلك الرجل يدفع إليه قيمة ذلك»^٨. وقال المخالف: «ليس له ذلك»^٩؛ أي يمكن من نقض الكعبة والمسجد الحرام ومسجد النبي عليه السلام وغيره من المساجد الشريفة، مراعاة لجانب حق الكافر، وترك حرمة هذه الأماكن التي هي منار الإسلام وعماد الدين. ولا شيء أشنع وأقبح من هذا؛ إن الكافر يسلم على الكعبة أو المسجد الحرام أو مسجد من المساجد الشريفة وغيرها، ليخربها ويعمر بها كنيسة الكفر^{١٠}.

فصل: في ذكر الأسباب التي كان لأجلها الأخذ بمذهب أبي حنيفة رضي الله عنه

أولى من غيره من الأئمة وأخرى^{١١}.

وذلك من وجوه شتى:

[١] منها: أنه روي أنه^{١٢} أخذ العلم عن حماد بن أبي سليمان، وأخذ حماد عن

- ١ أ د: فذهب إليها.
- ٢ أ د + حنيفة.
- ٣ انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٣٣٢/٢؛ تبيين الحقائق للزيلعي، ٣٩/٣؛ التنبية لأبي العز الحنفي، ١٤٣٦/٣؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١٦٩/٤؛ البناء للعيني، ٦٣٢/٥؛ رد المختار لابن عابدين، ٤٠/٣، ١١٨، ٥١٢.
- ٤ انظر: الحاوي للماوردي، ١١/١١، ٣٢٥؛ المهذب للشيرازي، ٧٩/٣؛ العزيز للرافعي، ٣٦١/٩؛ أسنى المطالب لتركيا الأنصاري، ٣٧٧/٣.
- ٥ أ د: وأي شنعة.
- ٦ أ د: ذلك.
- ٧ أ - د والشنعة على المخالف لا على أبي حنيفة رحمه الله؛ أ د + كما تقدم في مسألة الغصب.
- ٨ انظر: الأصل للشيباني، ١٣٩/١٢؛ مختصر القدوري، ص ١٣٠؛ التنف في الفتاوى للسغدي، ٧٣٦/٢؛ الميسوط للسرخسي، ٩٣/١١، ٦٦/١٨؛ تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٦٣/٢، ٩٣-٩٤؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٤٩/٧؛ الهداية للمرغيناني، ٣٠٠/٤؛ المحيط البرهاني لابن مازة البخاري، ٤٧١/٥.
- ٩ انظر: نهاية المطلب للجويني، ٢٧٣/٧؛ الوسيط للغزالي، ٤١٤/٣؛ البيان لليميني، ٥٨/٧.
- ١٠ ق - ومنه لو غضب حجرا من كنيسة... ويعمر بها الكنيسة الكفر.
- ١١ أ د - من الأئمة وأخرى.
- ١٢ أ د + كان.

إبراهيم النخعي وأخذ إبراهيم^١ عن علقمة^٢ والأسود^٣ وهما أخذوا عن عمر بن الخطاب وعن علي ابن أبي طالب رضي الله عنهما وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه^٤. ولم يوجد لأحد من الفقهاء مثل هذه الطريقة ولا يدانيتها ولا يقربها. وإذا كان كذلك، فالأخذ عن من إسناده متصل بالنبي صلى الله عليه وسلم في جل^٥ علمه^٦ أولى من^٧ الأخذ من غيره.

[٢] ومنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خير القرون قرني الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^٨ ثم يفسو الكذب^٩. وأبو حنيفة رحمه الله كان في القرن الذي شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعدل^{١٠} والخيرية؛ فوجب الأخذ بقوله دون قول^{١١} من كان في الزمان الذي ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الكذب يفسو فيه.

[٣] ومنها ما روي^{١٢} أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله^{١٣} روى عن أنس بن مالك وعبد

الله بن الحارث بن جزء الزبيدي / وغيرهما من الصحابة^{١٤}. أما ما روى عن أنس بن مالك^{١٥} بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الذال على الخير كفاعله، والله تعالى

- ١ ق - النخعي وأخذ إبراهيم.
- ٢ علقمة بن قيس بن عبد الله، يكنى أبا شبل، فقيه الكوفة، وعالمها، ومقرئها، روى عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي وعبد الله بن مسعود وحذيفة وسلمان وأبي مسعود وأبي الدرداء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. توفي بالكوفة سنة اثنتين وستين. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ١٤٦/٦-١٥٢؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٥٣/٤.
- ٣ الأسود بن يزيد بن قيس أبو عمرو النخعي الكوفي، حدث عن معاذ بن جبل، وبلال، وابن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وغيرهم. حدث عنه: ابنه؛ عبد الرحمن، وأخوه، وإبراهيم النخعي، والشعبي، وآخرون. توفي سنة ٧٥هـ. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ١٣٤/٦-١٣٥؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٥٣/٤-٥٠/٤.
- ٤ انظر: مغاني الأخيار للعيني، ١٣٩/٣؛ طبقات الفقهاء لطاش كبري زاده، ص ١٤.
- ٥ ق: حل. د: أجل.
- ٦ د: عمله.
- ٧ د: عن.
- ٨ أ د - ثم الذين يلونهم.
- ٩ لم أجد في كتب الحديث بهذا اللفظ، أخرجه الترمذي بلفظ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ يَفْسُو الكَذِبُ...». سنن الترمذي، الشهادات، ٤. ورواه البخاري بألفاظ مختلفة، منها: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينُهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ»، ومسلم بلفظ: «خَيْرُ أُمَّتِي الْقُرُونُ الَّذِينَ يَلُوتُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينُهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ». صحيح البخاري، المناقب، ٢٩؛ صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ٢١٠.
- ١٠ أ د - بالعدل، [صح في الهامش].
- ١١ ق - قول.
- ١٢ أ - ما روي.
- ١٣ ق - ما روي أن الإمام أبو حنيفة رحمه الله.
- ١٤ مغاني الأخيار لبدر الدين العيني، ١٢٣/٣-١٢٤.
- ١٥ ق - من الصحابة. أما ما روي عن أنس بن مالك.

يحب إغاثة الملهوف»^١. وأما^٢ روايته عن عبد الله بن الحارث بإسناده قال أبو حنيفة: «حججت مع أبي سنة ست وتسعين فرأيت في الحرم رجلاً قد ازدحم الناس عليه. فقلت: 'من هذا؟' فقال^٣ أبي: 'رجل ذكر أنه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبد الله بن الحارث بن جزء^٤ الزبيدي، فقلت: 'قدمني إليه^٥ أسمع منه'. ففعل فسمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'من تفقه في دين الله^٦ كفاه الله تعالى همه ورزقه من حيث لا يحتسب'»^٧. قال أبو حنيفة: «فمن ثمة أحببت الفقه». فأبو حنيفة إذًا من التابعين، والتابعي من شهد له بالعدالة والخيرية في الطبقة الثانية.

[٤] ومنها: أن التابعين شهدوا له بالعدالة، وهو ما روي أن حمادًا توفي في^٨ سنة عشرين ومائة، فاختلف أصحابه فيمن يجلسونه بعده، فقال لهم حبيب ابن أبي ثابت^٩ وهو من جلة التابعين: قد كنت أسمع حمادًا يقول: «قدّموا من عنده علم وبذل فأجلسوه؛ فإنكم تنتفعوا به من علمه»،^{١٠} فقدّموا أبا حنيفة رحمه الله^{١١} فانتشر في البلاد علمه وزهده.^{١٢}

[٥] ومنها: أن الله تعالى ضمن حفظ شريعته وسنة نبيه، وأبو حنيفة رضي الله عنه^{١٣} أول من دوّن هذا العلم وفتحها، ويستحيل أن يكون الله تعالى ضمن حفظ الشريعة ويكون^{١٤} أول من حفظها ودونها^{١٥} غير متبع طريق الصواب، وأن يفوز بالفضيلة من يجيء^{١٦} بعده، ويأخذ قوله ويتبع طريقه.^{١٧}

- ١ لم أطلع عليه بلفظ "المهوف" ولكن يوجد بمعناه بلفظ: «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ، وَاللَّهُ تَعَالَى يُحِبُّ إِغَاثَةَ اللَّهْمَانِ». مسند أبي حنيفة، ص ١٥١؛ مسند البزار، ٦٥/١٤؛ مسند أبي يعلى، ٢٧٥/٧؛ شعب الإيمان، ١١٤/١٠.
- ٢ ق: ومنها.
- ٣ أ د + لي.
- ٤ أ د + هذا.
- ٥ أ ق: جز.
- ٦ أ د + حتي.
- ٧ أ د + تعالى.
- ٨ مسند الإمام أبي حنيفة، ص ٢٥؛ جامع بيان العلم وفضله، ٢٠٣/١؛ الأربعون المختارة من حديث الإمام أبي حنيفة، ص ٢٩.
- ٩ د + رضي الله عنه.
- ١٠ أ د - في.
- ١١ "حبيب ابن أبي ثابت قيس ويقال هند ابن دينار الأسدي مولاهم أبو يحيى الكوفي ثقة فقيه جليل، وكان كثير الإرسال والتدليس من الثالثة مات سنة تسع عشرة ومائة". تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ص ١٥٠.
- ١٢ لم أعر على هذه الرواية.
- ١٣ د: رضي الله عنه.
- ١٤ ق أ - وزهده.
- ١٥ أ د - رضي الله عنه.
- ١٦ ق - هذا.
- ١٧ ق - الله تعالى ضمن حفظ الشريعة ويكون.
- ١٨ د: دوانها.
- ١٩ أ د + من.
- ٢٠ ق أ - ويأخذ قوله ويتبع طريقه.

[٦] ومنها: أن الفقه سؤال وجواب، وأكثر الأسئلة هو الذي^١ استخراجها فيكون على أقل الأقل هو المستخرج للأسئلة، وفي الأجوبة شريك لهم.

[٧] ومنها: أن كل فقيه من الفقهاء إذا^٢ سئل عن حادثة أفتى فيها بفكره ورأيه فقط. وأبو حنيفة رحمه الله^٣ كان^٤ له من^٥ الأصحاب ما ليس لغيره؛ كان له أبو يوسف، وعبد الله بن المبارك، وهما من وجوه أصحاب الحديث ونقلته، ومحمد بن الحسن^٦ رحمه الله في اللغة، والقاسم بن معن^٧ في العربية، وزفر بن الهذيل في القياس والاستخراج، وداود بن نصر الطائي^٨ وهو عالم في الزهد والنزاهة.^٩ وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يستخرج المسألة ويلقيها عليهم، ويسمع جواب كل واحد منهم، وينظرهم فيها، وينازعهم، حتى إذا استقرت، دونها أبو^{١٠} يوسف رحمه الله، فتخرج المسألة بعد أن^{١١} أحكمها^{١٢} رأي أبي حنيفة رضي الله عنه، وحديث أبي يوسف وعبد الله بن المبارك، ولغة محمد بن الحسن، ونحو القاسم بن المعن، وقياس زفر،^{١٣} وزهد داود الطائي.^{١٤}

للعيني، ٤٧٠/٢-٤٧١.

^٨ داود بن نصير، أبو سُلَيْمَانَ الطائي الكوفي: سمع عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ عَمِيرٍ، وَحَبِيبَ بْنَ أَبِي عَمْرَةَ. وَسُلَيْمَانَ الْأَعْمَشَ، وَمُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى. رَوَى عَنْهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةٍ، وَمُصْعَبُ بْنُ الْمِقْدَامِ، وَأَبُو نَعِيمٍ الْفَضْلُ بْنُ دَكَيْنٍ، وَكَانَ دَاوُدُ مِنْ شَغَلِ نَفْسِهِ بِالْعِلْمِ، وَدَرَسَ الْفِقْهَ وَغَيْرَهُ مِنَ الْعُلُومِ، ثُمَّ اخْتَارَ بَعْدَ ذَلِكَ الْعِزْلَةَ وَأَثَرَ الْإِنْفِرَادِ وَالْخُلُوةِ، وَلَزِمَ الْعِبَادَةَ وَاجْتَهَدَ فِيهَا إِلَى آخِرِ عَمْرِهِ، وَقَدِمَ بَغْدَادَ فِي أَيَّامِ الْمَهْدِيِّ. ثُمَّ عَادَ إِلَى الْكُوفَةِ وَمَاتَ فِيهَا سَنَةَ ١٦٠ هـ أَوْ ١٦٥ هـ.

تاريخ بغداد، ٣٤٤/٨.

^٩ د: المزاهة.

^{١٠} ق: أبي.

^{١١} د: أنا.

^{١٢} حكمها.

^{١٣} د + بن الهذيل.

^{١٤} انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٢٥٠/١٤؛ الخيرات الحسان لابن الحجر الهيتمي، ص ٨١؛ الميزان للشعراني، ٢٤١/١؛ رد المختار لابن عابدين، ٦٧/١؛ أبو حنيفة النعمان لوهبي سليمان غاوجي، ص ٦٤-٦٨.

^١ ق - الذي.

^٢ أ د + كان.

^٣ أ - الله.

^٤ أ: إذ كانت؛ د: كانت.

^٥ أ د + جملة.

^٦ ق - بن الحسن.

^٧ قاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي المسعودي: أبو عبد الله الكوفي، روى عن جعفر بن محمد الصادق، وسليمان الأعمش، وابن جريج، والإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وهشام بن عروة، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وآخرين. روى عنه إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، وسعد بن الصلت البجلي قاضي شيراز، وشاذان بن هشام، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن زياد الفراء النحوي، وآخرون. وقال ابن معين: كان رجلاً نبيلاً قاضياً بالكوفة لا يأخذ أجراً، وكان من أصحاب أبي حنيفة. وكان إماماً في العربية، إماماً في السخاء والمروءة. وقال أبو حاتم: صدوق ثقة، وكان أروى الناس للحديث والشعر، وأعلمهم بالعربية والفقه. مات في خلافة هارون وهو على قضاء الكوفة. سنة ١٧٥هـ. روى له أبو داود، والنسائي، وأبو جعفر الطحاوي. انظر: مغاني الأخبار

واحتج أصحاب الشافعي^١ بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قدموا قريشًا ولا تتقدموها»،^٢ ويقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»،^٣ ويقوله: «تعلموا من قريش ولا تعلموها»،^٤ ويقوله: «لا تسبوا قريشًا / فإن عالمها يملأ الأرض علمًا»،^٥ ويقوله: «الناس في هذا الشأن تبع لقريش؛ مسلمهم^٦ لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم». ^٧ وإذا كان كذلك وجب تقديم الشافعي؛ لأنه من قريش.

الجواب عن جملة ذلك؛ أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم^٨ بقوله: «قدموا قريشًا ولا تتقدموها» و«الأئمة من قريش» إمامة^٩ المؤمنين وإمامة المسلمين. ألا يرى^{١٠} أن الأنصار لما قال قائلهم يوم السقيفة: «منا أمير ومنكم أمير»،^{١١} حجه المهاجرون بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش». فدل أن الذي أراده في معنى إمامة المسلمين، لا ما ذهبوا إليه. ثم إننا لم نر عمر وعليًا وابن عباس رضي الله عنهم منعوا زيدًا وعبد الله بن مسعود من الاجتهاد، ولا رجحوا قولهم بهذا الخبر، ولا أدعى ذلك لهم. فدل على أنه لم يتناول ذلك الموضوع. وأيضًا فإن أكثر التابعين موال؛ كالحسن، وابن سيرين، وعطاء بن يسار،^{١٢} وعطاء بن أبي رباح، وسعيد بن المسيب، ومكحول، وغيرهم. وأقوالهم مقدمة على قول الشافعي بالإجماع. وقوله عليه السلام: «لا تسبوا قريشًا فإن عالمها يملأ الأرض علمًا»، فإنما كني بذلك عن نفسه عليه السلام.^{١٣} دل على ذلك قوله تعالى: ﴿... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة، ٣٣/٩]، وقوله عليه السلام: «يملاً الأرض»، المراد به هو؛ لأنه عليه السلام هو الذي طبق الأرض شرقها وغربها علمًا بالحقيقة. وقوله عليه السلام يدل^{١٤} هذا الدين على ما دخل عليه الدين. ثم لو جاز

١ أ: الشفعي.
 ٢ المسند للشافعي، ص ٢٧٨؛ معرفة السنن والآثار للبيهقي، ١/١٥٤.
 ٣ أ د - عليه السلام.
 ٤ مسند أحمد، ٣١٨/١٩، ٢٤٩/٢٠، ٢١/٣٣؛ السنن الكبرى للنسائي، ٤٠٥/٥؛ المستدرک علی الصحيحین للحاکم، ٤/٨٥؛ المصنف لابن أبي شيبه، ٤٠٢/٦؛ معرفة السنن والآثار للبيهقي، ١/١٥٢.
 ٥ مسند أبي داود الطيالسي، ١/٢٤٤؛ المسند للشاشي، ٢/١٦٩؛ معرفة السنن والآثار للبيهقي، ١/١٥٢/١.
 ٦ أ د + تبع.
 ٧ صحيح البخاري، المناقب، ٢؛ صحيح مسلم، الإمارة، ١، ٢.
 ٨ د: عليه السلام.
 ٩ ق: إمرة؛ د: إمرة.
 ١٠ أ د: ترى.
 ١١ مسند أحمد، ٢٨٢/١؛ صحيح البخاري، المناقب، ٣٢.
 ١٢ أ د: ياسر.
 ١٣ ق - عليه السلام.
 ١٤ أ د: يدخل.

أن يكون عنى غير نفسه لكان حمله على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أولى من حمله على الشافعي؛^١ ألا ترى^٢ أنه عقد على الأئمة في الشورى لآخر^٣ سنتهما^٤ فقيل لعثمان: «تبايع على كتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر؟» فقال: «نعم»، فبويع. وقيل لعلي رضي الله عنه ذلك، قال: «لا، بل على كتاب الله وسنة رسوله^٥ واجتهاد رأيي»، فلم يبايع. ونَسَبُ فيه مثل هؤلاء الأئمة، لا تجوز أن يقال عالم أفضلها^٦ أهل الشافعي، وفي هذا النسب أيضًا علي ابن أبي طالب رضي الله عنه؛ وهو أفضى هذه الأئمة وأعرفها بالأحكام، وعبد الله بن عباس؛ وهو ترجمان القرآن. فمن حمل هذا الخبر على أن المراد به الشافعي دون من ذكرنا من هؤلاء الأئمة فقد تجوز^٧ تجوزًا واسعًا. ثم إن الشافعي لم يستعمل هذا^٨ الخبر ولا أخذ بموجبه. ألا يرى^٩ أنه عدل^{١٠} في أقواله لا سيما في الفرائض مال^{١١} إلى قول زيد وترك قول عمر وعلي وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم. ويلزم من حمل الخبر على الشافعي، جعله أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم^{١٢} وأفضل منه، والقول به كفر. وكذا أفضل وأعلم^{١٣} من^{١٤} المذكورين، وهو باطل. ثم لا^{١٥} أفضلية^{١٦} في النسب في حق أحكام الآخرة؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾^{١٧} الآية، [المؤمنون، ١٠١/٢٣]، وقال عليه السلام: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»،^{١٨} وكذلك أوتي لقمان الحكمة وهو عبد أسود ولم يعتبر نسبه^{١٩} بل حكمته وعلمه وموعظته؛ وكذا قال الله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل، ٤٣/١٦]، / ولم يذكر نسبا.

[١١و]

- | | |
|--|--|
| ١٤ د: أعلم وأفضل. | ١ أ: الشفعي. |
| ١٥ أ د + الأئمة. | ٢ ق: يرى. |
| ١٦ أ - لا. | ٣ أ د + عمر. |
| ١٧ أ: الأفضلية. | ٤ ق: سنهما. |
| ١٨ أ د + ﴿يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾. | ٥ د: فقال. |
| ١٩ مسند أحمد بن حنبل، ٣٩٣/١٢؛ صحيح مسلم، الذكر، ٣٨؛ ابن ماجه، الإيمان، ١٧؛ أبو داود، العلم، ١؛ الترمذي، القراءات، ١٢. | ٦ ق - وسنة أبي بكر وعمر؟ فقال: نعم. وقيل لعلي ذلك، قال: لا؛ بل على كتاب الله وسنة رسوله. |
| ٢٠ أ د + ولم يذكر نسبا. وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ الآية، [فاطر، ٢٨/٣٥]، وقال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ الآية، [آل عمران، ١٨/٣]. وليس في هذه النصوص شيء من ذلك النسب. | ٧ ق - أفضلها. |
| | ٨ د: تجوز. |
| | ٩ ق - هذا. |
| | ١٠ د: ترى. |
| | ١١ ق: عنه. |
| | ١٢ د - مال. |
| | ١٣ أ + أقصرا. |

فإن قيل: أبو حنيفة رضي الله عنه قوي في القياس لا يدانيه فيه أحد،^١ ضعيف في الحديث؛ فإنه روي عن ابن شريح^٢ أنه قال: «جميع ما روى أبو حنيفة رحمه الله^٣ عن النبي صلى الله عليه وسلم ستون^٤ حديثًا مرسلها ومسندها». ^٥ ومالك رحمه الله تعالى هو^٦ النجم في الحديث، وهو ضعيف في القياس. والشافعي^٧ قوي فيهما، فقد جمع الأمرين معًا،^٨ فشارك كل واحد منهما في^٩ فنه^{١٠} وانفرد عنه بغيره. وانفرد أيضًا بعلم العربية. وروي أن الرقاشي^{١١} سأل الأصمعي^{١٢}: على من قرأت شعر هذيل^{١٣}؟ قال: ^{١٤} قرأته على فتى من قريش يعرف بمحمد بن إدريس الشافعي.^{١٥}

- ١ أ د - لا يدانيه فيه أحد.
- ٢ ق: شريح؛ أ: شريح | ابن شريح المصري حيوة بن شريح بن صفوان التجيبي الفقيه من رؤوس العلم والعمل بديار مصر (ت. ٧٧٥/١٥٨). روى عن ربيعة بن يزيد القصير وعقبة بن مسلم التجيبي ويزيد بن أبي حبيب وأبي يونس سليم بن جبير وطائفة، وروي عنه ابن المبارك وابن وهب وعبد الله بن يحيى البرلسي وأبو عاصم النبيل وأبو عبد الرحمن المقرئ وجماعة آخر. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي، ١٤١/١٣.
- ٣ أ د - رحمه الله.
- ٤ أ د: ستين.
- ٥ لم أعر على هذه الرواية.
- ٦ أ د - رحمه الله تعالى هو.
- ٧ أ: الشفعي.
- ٨ أ د: كلاهما.
- ٩ أ د + ما هو.
- ١٠ أ د: فيه.
- ١١ الفضل بن عبد الصمد بن الفضل الرقاشي البصري، أبو العباس: شاعر مجيد، من أهل البصرة فارسي الأصل، توفي نحو ٢٠٠هـ/٨١٥م. انظر: **المعجم الشعراء**، ص. ٣١١؛ **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٣٠٥/١٤؛ **الأعلام** للزركلي، ١٥٠/٥. ياحتمل أن يكون المراد هو أبو الفضل العباس بن الفرج الرياشي النحوي اللغوي، مولى محمد ابن سليمان بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب من أهل البصرة. ولد بعد الثمانين ومائة. كان من كبار النحاة وأهل اللغة راوية للشعر، أخذ عن الأصمعي وكان يحفظ كتبه وكتب
- أبي زيد، وقرأ على المازني النحو، وقرأ عليه المازني اللغة سمع الأصمعي وغيره وروى عنه أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي وأبو بكر بن أبي الدنيا وغيره. وكان يحفظ كتب أبي زيد وكتب الأصمعي كلها، وقرأ على أبي عثمان المازني كتاب سيبويه. قتله الزنج بالبصرة في سنة ٢٥٧هـ. انظر: **الأنساب** للسمعاني، ٢٠٩/٦؛ **معجم الأدباء** للحموي، ١٤٨٣/٤؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٣٧٢-٣٧٦.
- ١٢ أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمغ، المعروف بالأصمعي الباهلي. كان صاحب لغة ونحو، وإمامًا في الأخبار والنوادر والملح، أسد الشعر والغريب والمعاني. سمع شعبة بن الحجاج والحماديين ومسعر بن كدام وغيرهم، وروى عنه عبد الرحمن ابن أخيه عبد الله وأبو عبيد القاسم بن سلام وأبو حاتم السجستاني وأبو الفضل الرياشي وغيرهم، وهو من أهل البصرة، وقدم بغداد في أيام هارون الرشيد. توفي في صفر سنة ست عشرة، وقيل أربع عشرة وقيل خمس عشرة وقيل سبع عشرة ومائتين بالبصرة، وقيل بمرور. انظر: **أخبار النحويين البصريين**، ص ٤٦-٥٣؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣/١٧٠-١٧١، ١٧٥؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧٩/١٠.
- ١٣ مجموعة من الأشعار لقبيلة هذيل.
- ١٤ أ د: فقال.
- ١٥ أ: الشفعي | انظر: **مناقب الشافعي** للبيهقي، ٤٤/٢؛ **تاريخ دمشق** لابن عساکر، ٣٧٤/٥١؛ **معجم الأدباء** للحموي، ٢٤٠٩/٦؛ **طبقات الشافعيين** لابن الكثير، ص ١٥.

فالجواب عن^١ جملة ما ذكروا، قوله: إن أبا حنيفة رضي الله عنه ضعيف في الحديث فغير صحيح. دل عليه قول عبد الله بن المبارك وهو قدوة في الحديث: «ويستحيل أن يعرف معاني الحديث ولا يعرف الحديث». ^٢ وقال^٣ الحسن بن صالح بن حي: ^٤ «كان أبو حنيفة رضي الله عنه شديد الفحص عن الناسخ والمنسوخ، عارفاً بحديث أهل بلده، وبالفعل الأخير من رسول الله صلى الله عليه وسلم». ^٥ ومن شهد له بوحدة^٦ من^٧ هذه^٨ الخصال واحداً أو اثناً^٩ فهو قدوة في هذا الشأن. فكيف من شهد له بها ثلاث. وأما ما ذكره عن ابن شريح^{١٠} فهو^{١١} غير^{١٢} صحيح؛ لأن أبا العباس ابن عقدة^{١٣} جمع مسند أبي حنيفة رضي الله عنه وكان زائداً على ألف حديث، وروى عن مائة ونيف وأربعين شيخاً، فكيف يجوز أن يكون من سمع من هؤلاء كلهم لم يرو إلا نحوًا من ستين حديث. ومسند أبي حنيفة رضي الله عنه أكثر من مسند الشافعي.

وقد قال الشافعي في مسألة القنوت في الفجر^{١٤} مستدلاً بما روى حفص بن محمد عن أبانة: ^{١٥} أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت مطلقاً. ^{١٦} ثم^{١٧} روى أنس: «أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت شهرًا^{١٨} ثم ترك». ^{١٩} ولم يستدل بالمشهور عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنت في الوتر إلى أن فارق الدنيا». ^{٢٠} فلم يعرف ذلك وإن وافق ما هو عليه، ^{٢١} فلا يخلو من أن يكون لم يعرفه وهو من المشهور؛

- ١ ق: عنه.
- ٢ د - ويستحيل أن يعرف معاني الحديث ولا يعرف الحديث | لم أعثر على هذا القول في كتب الطبقات.
- ٣ ق-قال.
- ٤ الحسن بن صالح بن حي بن مسلم بن حيان الهمداني: ولد سنة مائة ومات سنة سبع وستين ومائة، وقيل: ثمان وستين، وقيل: تسع وستين. وكان من المتقنين وأهل الفضل في الدين. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٨٥؛ للتفاصيل حول ترجمته انظر: تهذيب الكمال للمزي، ١٧٧/٦-١٩١.
- ٥ انظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، ص ٢٥.
- ٦ أ د: واحد.
- ٧ أ د - من.
- ٨ أ د: بهذا.
- ٩ أ د - واحداً واثنان.
- ١٠ ق: سريح؛ أ: سريح
- ١١ د - فهو.
- ١٢ د: فغير.
- ١٣ تقدمت ترجمته في قسم الدراسة.
- ١٤ ق - في الفجر.
- ١٥ أ: آية.
- ١٦ أ د: فيه | لم أجده بهذا اللفظ ويحتمل أن يكون رواية با لمعنى، أخرجه البخاري بمعناه. انظر: صحيح البخاري، الجمعة، ٧٧.
- ١٧ أ د: و.
- ١٨ أ د + يدعوا على المشركين.
- ١٩ سنن أبي داود، الصلاة، ٣٤١؛ أخرجه البخاري ومسلم بمعناه. انظر: صحيح البخاري، الجمعة، ٧٧؛ صحيح مسلم، المساجد، ٣٠٠-٣٠٤.
- ٢٠ لم اطلع على هذا الحديث.
- ٢١ أ د - فلم يعرف ذلك وإن وافق ما هو عليه.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشتعين على أبي حنيفة»

وكفى به جهلاً. وليس هذا من شرط حفاظ الحديث. أو هو وضع الاستدلال في غير موضعه ويستدل بالأضعف دون الأقوى، حيث يخالف المشهور ويعمل بالضعيف والمنسوخ. وذلك يدل على ضعف منه في الاجتهاد.

وأيضاً فقد قال الشافعي: «بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال قولاً معناه: أن ما سقته السماء ففيه العشر»^٢. وهذا الحديث^٣ يعرفه عامة أهل الفقه والحديث، وهو أبين من أن يروى بالمعنى، فدل ذلك على ضعفه في علم الحديث، وفي ذلك بيان بطلان قول من قال إنه أعلم بالحديث من غيره.^٤

وقال الشافعي^٥ في خبر القلتين، وقد انفرد هو به: حدثني بعض أهل العلم عن ابن جريج بإسناد لم يحضري: «أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل خبثاً»^٦. وكان يجب^٧ / أن يحفظ إسناده ويورده؛ لأنه دليله الخاص على قوله الذي انفرد هو^٨ به؛ ليكون حجته ظاهرة.^٩ وهذا نقل من لاحظ له في علم الحديث ولا قوة. واسم القلة مشترك، فلا يصلح حجة. وهو لم يبين قدرها؛ لعدم علمه به من معيار شرع كاللغة ونحوها؛ ولهذا اضطربت أصحابه في معناها: فمن قائل خمسمائة رطل عراقي، ومن قائل ستمائة رطل، ومن قائل ألف رطل. ومع ذلك لم يحققوا وإنما قالوا ذلك تقريباً لا تحقيقاً. وزعم الشافعي أن الحديث مدني، وحمل مقدار القلة على جرار هجر، ولم يحملها على معايير المدينة؛ لأن الخطاب كان فيها لأهلها. ولذا قدرها بأرطال العراق، وهي حادثة؛ لأنها إسلامية، بخلاف المدينة حيث معاييرها قديمة، وكان الاعتبار بها أولى؛ لأنها هي التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، مع أن أهل العراق بأسرهم لا يعرفون بالوزن والمعيار. وأيضاً هو حديث مرسل، وليست المراسيل عنده حجة إلا مراسيل سعيد بن المسيب وعطاء الخراساني،^{١٠} وليس منها.

[١١ظ]

- ١ أ د - ففيه.
- ٢ رواه أحمد بلفظ: «فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالْغَرْبِ وَالِدَالِيَةِ فِيهِ نِصْفُ الْعُشْرِ»، المسند، ٣٩٩/٢.
- ٣ أ د: الخبر.
- ٤ أ د - وفي ذلك بيان بطلان قول من قال إنه أعلم بالحديث من غيره.
- ٥ أ: الشفعي.
- ٦ أخرجه ابن ماجه بلفظ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يُحْمَلْ بِحِجْسِهِ شَيْءٌ» و ابو داود بلفظ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يُحْمَلُ» وأيضاً رواه ابو داود والترمذي والنسائي بلفظ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يُحْمَلِ الْخَبَثُ». انظر: سنن ابن ماجه، الطهارة، ٧٥؛ سنن ابو داود، الطهارة، ٣٣؛ سنن الترمذي، الطهارة، ٥٢؛ سنن النسائي، المياه، ٢.
- ٧ أ د + عليه.
- ٨ أ د - هو.
- ٩ أ د - ليكون حجته ظاهرة.
- ١٠ هو عطاء بن عبد الله بن أبي مسلم، البلخي، الخراساني. توفي سنة ١٣٥هـ/٧٥٢م. انظر: التاريخ الكبير للبخاري، ٤٧٤/٦.

وقال في مراسيل سعيد بن المسيب وعطاء الخراساني: «تبعتهما فوجدتها مسندة». ولم يقل ذلك في خبر القلتين، فقد ناقض. وهذا كله لقصره في علم الحديث، ومعرفته به.¹ وأما ما ذكره عنه في اللغة، فقد أخذ عليه ما يستدل به على ضد ما قالوه، وعكس ما زعموه، وينقضه.² فمن ذلك قوله في قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ لَا تَعُولُوا﴾ [النساء، ٣/٤]، قال: «معناه لا تكثر عيالكم». وإنما هو عند أهل اللغة لا تفتروا وتجوروا.³ وقوله: «أشليت الكلب»، قال: معناه زجرته، وإنما هو أي شددته. وقوله: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «وعليه غرمة»، أي هلاكه. والغرم، اللزوم. وقال في قوله تعالى: ﴿... نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ﴾ [البلد، ٢٠/٩٠]، أي حارة. وإنما هو أي محيطة.⁴ إلى غير ذلك من أشياء كثيرة قد أنكرت عليه، يطول ذكرها وتعدادها، وفيما ذكرنا كفاية.⁵

وأما ما ذكره عن الأصمعي أنه قال: «قرأت شعر هذيل على فتى شاب من قريش يعرف بمحمد بن إدريس الشافعي»، فذلك محال ظاهر، وخراف شاهر⁶ حقيقة؛ لأنه لا يجوز أن يعتقد في الأصمعي، مع صدقه وأمانته وعقله وديانته،⁷ وأنه كان لا يكتم شيئاً من مصنفاته، أن يكون قد⁸ قرأ شعر هذيل على الشافعي⁹ ولم يذكر شيئاً من ذلك في مصنفاته ولا في¹⁰ كتبه، مع أن في شعر هذيل صدراً عظيماً من اللغة. وأيضاً فإن روايات شعر هذيل التي رواها الأصمعي معروفة عند العلماء. والذي قيل فيها أن الأصمعي قال: قرأت شعر هذيل على أبي عمرو بن العلاء¹¹ ويعقوب¹² ابن أبي طرفة

- ١ أ - واسم القلة مشترك... في علم الحديث، ومعرفته به.
 - ٢ أ - وعكس ما زعموه، وينقضه.
 - ٣ د: يكثر.
 - ٤ أ - عند أهل اللغة.
 - ٥ أ: لا تفتقروا أو تجوروا؛ د: لا تفتقروا أو تنزجوا.
 - ٦ المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ٦٠/٢.
 - ٧ أ - وقال: في قوله تعالى: ﴿نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ﴾، أي حارة. وإنما هو أي محيطة.
 - ٨ أ - يطول ذكرها وتعدادها، وفيما ذكرنا كفاية.
 - ٩ أ - ظاهر، وخراف شاهر.
 - ١٠ أ - وعقله وديانته.
 - ١١ أ: وأن.
 - ١٢ أ: د: من.
 - ١٣ أ: الشفعي.
 - ١٤ ق - في.
- ١٥ أبو عمرو بن العلاء اسمه زيان بن العلاء بن عمار بن العريان أحد القراء السبعة. وكان أبو عمرو من أهل الفضل ممن عنى بالأدب والقراءة حتى صار إماماً. أخذ بمكة والمدينة والكوفة والبصرة عن شيوخ كثيرة منهم أنس بن مالك والحسن البصري وسعيد بن جبيرة وعكرمة ومجاهد، وأخذ النحو عن نصر بن عاصم الليثي. وأخذ عنه القراءة عرضاً وسماعاً جماعة كثيرون منهم عبد الله بن المبارك واليزيدي، وأخذ عنه النحو الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب البصري وأبو محمد اليزيدي، وأخذ عنه الأدب وغيره طائفة منهم أبو عبيدة معمر بن المثنى والأصمعي ومعاذ بن مسلم النحوي وغيرهم، وروى عنه الحروف سيبويه، وكان أعلم الناس بالعربية والقرآن وأيام العرب والشعر. توفي سنة ١٤٦هـ بالبصرة أو ١٥٤هـ بالكوفة. انظر: مشاهير علماء الأمصار لابن حبان، ص ٢٤٢؛ معجم الأدباء للحموي، ٣/١٣١٧.
- ١٦ ق: يعقوب.

الهدلي^١ وأخيه، ولم يذكر الشافعي؛ فكان هذا القول اختلافاً^٢ وزوراً،^٣ إذ لا أصل له.^٤
 فإن قيل: إن أبا حنيفة رحمه الله سئل عن ضرب رجلاً بحجر فقتله، فقال: «لا
 قود عليه». فقالوا:^٥ «وإن كان ثقیلاً؟» قال: «ولو ضربه / بأبو قبيس». وهذا لحن
 فاحش. والجواب أن هذا غير معروف عنه ولا رواه الثقات؛ بل لم يسمع إلا من أعدائه
 وحاسديه. وقولهم ليس بحجة في حقه.^٦ ثم لو صح ذلك عنه تقديرًا،^٧ لحمل على أنه
 يجوز ترك الإعراب إذا لم يكن المخاطب من أهله؛^٨ لئلا يستثقل على^٩ السامع. كما
 روي عن عمرو بن العلاء أنه كان يتكلم مع أهله فلا يقيم إعراب كلامه. فإذا خرج من
 بيته إلى الجامع تكلم معربًا وشرح وبسط لتلامذته، ولا يترك لهم حرفًا، ولم يؤخذ عليه
 في كلامه شيء. فقيل له في ذلك، فقال: «لو كلمناهم بما يخالف طباعهم ثقلنا على
 نفوسهم». ومما يضاهاه هذا القول المحكي عن أبي عمرو ويمكن أن يحتج لأبي حنيفة
 رضي الله عنه من وجه آخر: وهو ما أخبرنا به الشيخ أبو يعقوب يوسف بن يعقوب الحكاية
 بطولها عن قطرب^{١١} قال: «دخل الفراء على أمير المؤمنين هارون الرشيد فتكلم^{١٢} بكلام،
 لحن فيه مرات، فقال^{١٣} جعفر بن يحيى: «قد لحن يا أمير المؤمنين!، فقال الرشيد:

[١٢و]

- ^١ أبو عمار بن أبي طرفة الهدلي، لغوي يروى عنه الأصمعي كثيرًا. وهو من إحدى رواة ديوان الهديل.
 انظر: **عيون الأخبار لابن قتيبة**، ٨١/٢؛ **غريب الحديث لابن قتيبة**، ١٥/٢؛ **تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي لأحمد شوقي**، ص ١٨١؛ **مصادر الشعر الجاهلي للناصرين الأسد**، ص ٥٦٥. | لم أقف على ترجمته في كتب التراجم.
- ^٢ د: إختلافًا.
- ^٣ أ د: وتعصبا؛ أ د + منهم.
- ^٤ أ د - إذ لا أصل له.
- ^٥ أ د + له.
- ^٦ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٥٥٨/١٥؛ **وفيات الأعيان لابن خلكان**، ٤١٣/٥، ٩٢/٢٧؛ **تاريخ ابن الوردي**، ١٨٨/١؛ **الجواهر المضية للقرشي**، ٣٥٨/١؛ **الطبقات السننية للتميمي**، ١٣٢/١.
- ^٧ أ د - بل لم يسمع إلا من أعدائه وحاسديه. وقولهم ليس بحجة في حقه.
- ^٨ أ د - ذلك عنه تقديرًا.
- ^٩ أ د - إذا لم يكن المخاطب من أهله.
- ^{١٠} ق: عند.
- ^{١١} أبو علي مُحَمَّد بن المستنير قُطرب، وَهُوَ مولى سلم بن زياد، وَأَخَذ النَّحْوَ عَن سَبِيئِيهِ، وَعَن جَمَاعَةٍ مِّنْ عِلْمَاءِ الْبَصْرِيِّينَ. نَزَلَ بَغْدَادَ، وَسَمِعَ مِنْهَا أَشْيَاءَ مِّنْ تَصَانِيفِهِ. رَوَى عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْجَهْمِ السِّمْرِيُّ. وَلَهُ مِنَ التَّصَانِيفِ: كِتَابُ «مَعَانِي الْقُرْآنِ»، وَكِتَابُ «غَرِيبِ الْحَدِيثِ»، وَكِتَابُهُ «لِصِفَاتِ»، وَكِتَابُ «الْأَصْوَاتِ»، وَكِتَابُ «الْإشْتِقَاقِ»، وَكِتَابُ «النُّوَادِرِ»، وَكِتَابُ «الْقَوَافِي»، وَكِتَابُ «الْأَزْمَنَةِ»، وَكِتَابُ «الْمَثَلِثِ»، وَكِتَابُ «الْعِلَلُ فِي النَّحْوِ»، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ. تَوَفِيَ سَنَةَ سِتٍّ وَمِائَتَيْنِ. انظر: **تاريخ العلماء النحويين للتخوي**، ص ٨٢-٨٣؛ **تاريخ بغداد**، ٤٨٠/٤؛ **نزهة الألباء للأنباري**، ص ٧٦-٧٧.
- ^{١٢} د - دخل الفراء على أمير المؤمنين هارون الرشيد فكلم.
- ^{١٣} أ د + له.
- ^{١٤} أ د + أنه. | أبو الفضل جعفر بن يحيى بن خال بن برمك بن جاماس بن يشناسف البرمكي وزير هارون الرشيد؛ كان من علو القدر ونفاذ الأمر وبعد الهمة <

أتلحن وأنت إمام النحو!^{١٠} فقال: يا أمير المؤمنين طباع أهل البدو الإعراب، وطباع الحضر اللحن، فإذا تحفظت لم ألحن فإذا رجعت إلى الطبع لحتت.^٢ فاستحسن الرشيد قوله وقبله». ^٣ ثم لا يجوز أن يقبل^٤ هذا الخبر؛ أنه غير عالم بالعربية وأن ذلك عن جهل منه بالإعراب؛ لأنه لم يسمع عنه ذلك في الكتب المشهورة مع كثرتها،^٥ ومحال أن يسلم الشيء الكثير من اللحن. وليس من أهل صناعة العربية واللغة إلا من أعجز فيها وقهر،^٦ وعلى^٧ أن هذه اللفظة قد تأولها^٨ قوم من أهل العربية وقالوا: إنه أجرى أبا قبيس مجرى الاسم للشيء الموضوع لهذا الشخص لا الكنية؛ فلم يؤثر فيه حرف الجر إلا في آخره أسوة بالمعربات. وشبه ذلك^٩ أن عليًا رضي الله عنه كتب في آخر عهد كتبه، وكتب^{١٠} «علي ابن أبو^{١١} طالب».

ولو أنصف هؤلاء القوم من أنفسهم لقالوا كما قال صاحبهم الشافعي:^{١٢} «الناس في الفقه عيال لأبي حنيفة». ^{١٣} وقال الشافعي أيضًا: «ما رأيت أحدًا إلا ويغير^{١٤} وجهه إذا سئل عن^{١٥} المشكل إلا محمد بن الحسن،^{١٦} ولقد أخذت عنه حمل جمل بخي^{١٧} ذكر». ^{١٧} ومن أراد أن يعرف صحة ذلك فلينظر في كتابه القديم والجديد، كان الأمر فيهما أشهر وأظهر،

-
- « وعظم المحل وجلالة المنزلة عند هارون الرشيد
بحالة انفرادها، ولم يشارك فيها، وكان سمح الأخلاق
طلق الوجه ظاهر البشر، وأما جوده وسخاؤه وبذله
وعطاؤه فكان أشهر من أن يذكر، وكان من ذوي
الفصاحة والمشهورين باللسن والبلاغة، وكان أبوه
يحيى قد ضمه إلى أبي يوسف القاضي حتى علمه
وفقهه. ولي مصر وخراسان وفي النهاية أعدمه هارون
الرشيد سنة ١٨٧هـ. انظر: تاريخ الطبري، ٢٦٦/٨،
وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣٢٨/١، ٣٤٥؛
تاريخ الإسلام للذهبي، ١١/١٣، ١٠٠/١٢، ١٠٤؛
البداية والنهاية لابن كثير، ٢١٠/١٠.
١ أ د: اللغة.
٢ ق: نحيث.
٣ أ د: وقبل عذره | انظر: طبقات النحويين واللغويين
لمحمد بن الحسن الأندلسي، ص ١٣١؛ تاريخ
العلماء النحويين للتتوخي، ٢/٣٩١؛ إنباه الرواة
للقفطي، ٤/٨؛ وفيات الأعيان لابن خلكان،
١٧٧/٦.
٤ د: تقبل.
- ٥ أ د: في الكتب مع كثرتها شيء من ذلك.
٦ ق - فيها وقهر.
٧ ق د: على.
٨ د: ناولها.
٩ د + ما روي.
١٠ أ د: وكتبه.
١١ د: أبي.
١٢ ق - الشافعي.
١٣ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٣/٤٦٦؛
الطبقات السنوية لعبد القادر التميمي، ١٠٤/١.
١٤ أ د: تغير.
١٥ أ د + الشيء.
١٦ أ د + فإنه كان إذا سئل عنه لم يغير وجهه، وذلك
لشدة بأسه في معرفته.
١٧ انظر: أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص ١٢٩؛ الانتقاء
للقرطبي، ص ٦٩؛ طبقات الفقهاء للشيرازي، ص
١٣٥؛ مناقب الشافعي للبيهقي، ١/١٦٢؛ وفيات
الأعيان لابن خلكان، ٤/١٨٤؛ طبقات علماء
الحديث لابن عبد الهادي، ١/٥١٨.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشتعين على أبي حنيفة»

وإنها مأخوذة من فقه أصحابنا^١ رحمهم الله^٢ مثل محمد بن الحسن، وبشر المريسي^٣، وعيسى ابن أبان،^٤ وغيرهم.

فإن احتج أصحاب مالك بما روى أبو صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يضرب^٥ الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة»،^٦ قالوا وعالم المدينة مالك بن أنس.

فالجواب عن هذا الخبر مثل الجواب عما تقدم في احتجاج أصحاب الشافعي بقوله عليه السلام^٧ «لا تسبقوا قريشا فإن عالمها تملأ الأرض علماً»؛^٨ لأن علمه وكتابه الذي أتى به قد طبق الأرض شرقاً وغرباً إما بوصله إليها / وإما بخبره حتى صار دينه ظاهراً على الدين كله.^٩ فإن احتجوا أنه أخذ عن نافع عن ابن عمر فيكون مستوثقاً فوجب الاقتداء به دون غيره،^{١٠} قلنا لهم: ليس يجب أن يدعى له الفضيلة^{١١} بل^{١٢} لمن أخذ عنه؛ لأنه قد اجتمع فيه ما لم يكن فيه هو، فكان الفضل لذلك لا له،^{١٣} وذلك أن نافعاً راو؛ فإما أن يكون فقيهاً من أهل الاجتهاد أو لا، فإن ادعوا له الفضل في الرواية فغير منازعين؛ لأن المنازعة إنما هي في الاجتهاد، والفقهاء، والتقدم في استخراج المعاني ووجوه الفتاوى. وكل هذا لا يدعى لنافع ولا يسلم^{١٤} له،^{١٥} بل^{١٦} لحمد بن أبي سليمان، وإبراهيم النخعي، وعلقمة والأسود. وأما ابن عمر فهو من شبان الصحابة، فليس هو في درجة ابن مسعود

[١٢ظ]

١ أ د + كما ذكرنا.
٢ أ د - رحمهم الله.

٣ أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي

٤ أ د - عليه السلام.

٥ ق - لا تسبقوا قريشا فإن عالمها تملأ الأرض علماً.

٦ أ د - لأن علمه وكتابه الذي أتى به قد طبق الأرض شرقاً وغرباً إما بوصله إليها وأما بخبره حتى صار دينه ظاهراً على الدين كله.

٧ أ د - فيكون مستوثقاً فوجب الاقتداء به دون غيره.

٨ أ د: فضيلة.

٩ أ د: ليست.

١٠ أ د - لأنه قد اجتمع فيه ما لم يكن فيه هو، فكان الفضل لذلك لا له.

١١ د: تسلم.

١٢ أ د - له.

١٣ أ د: إلا.

١ أ د + كما ذكرنا.

٢ أ د - رحمهم الله.

٣ أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي

٤ أ د - عليه السلام.

٥ ق - لا تسبقوا قريشا فإن عالمها تملأ الأرض علماً.

٦ أ د - لأن علمه وكتابه الذي أتى به قد طبق الأرض شرقاً وغرباً إما بوصله إليها وأما بخبره حتى صار دينه ظاهراً على الدين كله.

٧ أ د - فيكون مستوثقاً فوجب الاقتداء به دون غيره.

٨ أ د: فضيلة.

٩ أ د: ليست.

١٠ أ د - لأنه قد اجتمع فيه ما لم يكن فيه هو، فكان الفضل لذلك لا له.

١١ د: تسلم.

١٢ أ د - له.

١٣ أ د: إلا.

وابن عباس وعلي ابن أبي طالب وغيرهم من الصحابة؛ لأنهم فيها مجتهدون، والأخذ عن العلماء أولى. وقد استوثق أبو حنيفة رضي الله عنه في أخذه عنهم وشهد له بذلك الرشيد حين سأله عمّن أحدث، بقوله: لقد استوثقت فالزم.^١

ثم إن مالكا رحمه الله أثنى على أبي حنيفة رضي الله عنه، ولم يفضل نفسه عليه ولا استسخر به، حيث^٢ يقول في أبي حنيفة رضي الله عنه وقد سئل عنه: «رأيت رجلاً عظيماً^٣ لو أراد أن ينظر إلى هذه الأسطوانة ويدعي أنها ذهب، لقام بحجته على دعواه،^٤ ولحسبتها كما قال أو لقدّر على ذلك». ^٥ فقد وصفه بجودة الحجاج وقوة المعرفة^٦ والتوغل في المعاني، وهذه أصول الاجتهاد. وما ذكره^٧ من الحجج فهي متوجهة على كل واحد من الفقهاء في جميع الأمصار وسائر الأعصار، حيث لم يردوها وإنما أراد تخصيصها فمنعهم من ذلك أصحابه والمخالفون له لم يظهروا الخلاف في زمنه، لعلمهم لا يقدرّون على رده عن مدعاه؛ لقيامه بالحجة الغالبة. وأصحابه المتأخرون ذكروا طرفاً من ذلك لما ظهر المخالف لهم.

ومن أصل أبي حنيفة رضي الله عنه التوفيق بين النصوص إذا وردت متعارضة مهما أمكن، طلبه للفضل بالعمل بها، لا ردها في الجملة، إلا عند ظهور دليل النسخ. فإن العمل بالمنسوخ لا يجوز؛ لأنه يؤدي على نسبة المناقضة على الشارع وهو باطل؛ إذ ليس يمكن العمل بالمنسوخ مع وجود الناسخ.

وأبو حنيفة رضي الله عنه إنما يأخذ عن العلماء المجتهدين من الصحابة والتابعين ثم يقول: «لا يحل لأحد أن يقول بقولي ما لم يعلم من أين قلته».^٨ ندب إلى التعلم ونهى عن التقليد بدون معرفة حجة القائل.^٩

- ^١ أ د - وأما ابن عمر فهو من شبان الصحابة، فليس هو في درجة بن مسعود وابن عباس وعلي ابن أبي طالب وغيرهم من الصحابة؛ لأنهم فيها مجتهدون، والأخذ عن العلماء أولى. وقد استوثق أبو حنيفة رضي الله عنه في أخذه عنهم وشهد له بذلك الرشيد حين سأله عمّن أحدث، بقوله: لقد استوثقت فالزم.
- ^٢ أ د - أثنى على أبي حنيفة رضي الله عنه، ولم يفضل نفسه عليه ولا استسخر به، حيث.
- ^٣ د - عظيماً.
- ^٤ د - على دعواه.
- ^٥ د: أو لقدّر عليه ولحسبتها كما قال | تاريخ بغداد
- ^٦ للخطيب البغدادي، ٣/٣٣٨؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/٥٦٤؛ الطبقات السننية للتميمي، ١/٩٦.
- ^٧ أ د - وقوة المعرفة. أ د: ذكرنا.
- ^٨ عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص ٤٨٥؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/٥٢؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٦/٢٩٣؛ الطبقات السننية للتميمي، ١/٢٩٤.
- ^٩ د - في جميع الأمصار وسائر الأعصار... بدون معرفة حجة القائل.

وإنما لم نذكر^١ لكل^٢ واحد من الأدلة المذكورة بهم جواباً على حدة،^٣ مخافة التطويل. نعم لو أورد^٤ علينا^٥ شيء من الحجج^٦ أفردنا لكل واحد جواباً^٧ يخصه. ولولا ما^٨ كان^٩ من بعضهم مثل هذه المسائل، لما أجنبناه ولا وقفنا له^{١٠} هذا الموقف في الرد عليه؛ لأننا ما^{١١} كنا نرى ذلك لأنفسنا. ولكن^{١٢} المجيب أعذر والبادي بالشر^{١٣} أظلم. وقد مضى في هذه^{١٤} المقدمة / ما نرجو^{١٥} أن يكون لحافظه^{١٦} كافياً ولمن تأمله شافياً. والله الهادي إلى الحق والصدق، والموفق للصواب^{١٧} وبه المستعان وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم... والحمد لله وحده.^{١٨} [١٣و]

المصادر والمراجع

- الأصل؛

محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م).

تحقيق: محمد بوبنوكالين، دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء؛

وهي سليمان غاوجي، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- أبو حنيفة وأصحابه؛

حبيب أحمد الكيرانوي، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٨٩م.

- | | |
|--|---|
| ١٥ أ: يرجوا. | ١ أ د: نفرد. |
| ١٦ ق - لحافظه. | ٢ أ: كل. |
| ١٧ ق - والموفق للصواب؛ أ + تم كتاب الإبانة بحمد الله وتوفيقه وكرمه في يوم الثلاثاء سادس عشر من شهر ربيع الآخر سنة ستة وتسعين وتسعمائة. والحمد لله رب العالمين. | ٣ أ د: جوابا على حدة ممن ذكرنا. |
| ١٨ د - وبه المستعان وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. والحمد لله وحده؛ د + {تم كتاب الإبانة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وكرمه في يوم چار شنبه [كلمة فارسية بمعنى الأربعاء] في وقت ضحى من شهر صفر سنة ثلاثة وتسعين وألف ١٠٩٣، صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا، من يد عبد الضعيف منلا مراد في بلدة رها في مدرسة قزل جامع}. | ٤ أ د: ورده. |
| | ٥ أ د + منهم. |
| | ٦ أ د - من الحجج. |
| | ٧ أ د: ما. |
| | ٨ د - ولولا ما. |
| | ٩ د: وكان. |
| | ١٠ د - هذه المسائل، لما أجنبناه ولا وقفنا له. |
| | ١١ ق - ما. |
| | ١٢ ق: لكن. |
| | ١٣ أ د - بالشر. |
| | ١٤ أ د - في هذه. |

– أبو حنيفة؛

أبو زهرة، محمد، دار الفكر العربي، بيروت د. ت.

– الآثار الخطية في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني؛

عماد عبد السلام رؤوف. مطبعة المعارف، بغداد ١٩٨٠.

– الأئمة الحنيفة في أسماء الحنيفة؛

أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد القاري (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م).

تحقيق: عبد المحسن عبد الله أحمد، ديوان الوقف السني، بغداد ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– الأحكام السلطانية؛

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي (ت. ٤٥٠هـ/١٠٥٨م).

دار الحديث، القاهرة د. ت.

– الإحكام في أصول الأحكام؛

أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م).

تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت د. ت.

– أخبار النحويين البصريين؛

السيرائي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد (ت. ٣٦٨هـ/٩٧٩م).

تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي المدرسين بالأزهر الشريف،

الناشر: مصطفى الباي الحلبي، د. م. ١٣٧٣هـ / ١٩٦٦م.

– اختلاف الأئمة؛

يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني (ت. ٥٦٠هـ/١١٦٥م).

تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– الاختيار لتعليل المختار؛

الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م).

مطبعة الحلبي، القاهرة ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

– إرشاد السالك؛

عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي (ت. ٧٣٢هـ/١٣٣٢م).

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر د. ت.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشتعيين على أبي حنيفة»

– الأربعون المختارة من حديث الإمام أبي حنيفة؛

يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن المبرّد الحنبلي (ت. ١٥٠٣هـ/١٩٠٩م).
تحقيق: خالد العواد، دار الفرفور، دمشق ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

– أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون؛

رياضي زاده عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م).
تحقيق: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

– أسنى المطالب؛

زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
ناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة د.ت.

– إعلاء السنن؛

ظفر أحمد العثماني التهانوي (ت. ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).
تحقيق: محمد تقي عثمان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

– إعلام الموقعين عن رب العالمين؛

محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).
تعليق وتخرّيج الأحاديث: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م

– الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

– الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع؛

شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت. ٩٧٧هـ/١٥٧٠م).
تحقيق: البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت د. ت.

– الإقناع؛

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت. ١٠٥٨هـ/١٠٥٨م).
تحقيق: خضر محمد خضر، دار إحسان، تهران ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

– الأم؛

محمد بن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م). الناشر: دار المعرفة، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

– إمام أبو حنيفة در نگاه محدثين؛

نقشبندی مجددی، عبد الرحيم.
انديشه، تهران ١٣٩٦ هـ. ش. /٢٠١٧م.

– إنباه الرواة على أنباه النحاة؛

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

– الانتصار والتّرجيح للمذهب الصحيح؛

جمال الدين يوسف بن فرغل بن عبد الله البغدادي سبط ابن الجوزي (ت. ٦٥٤هـ/١٢٥٦م).
المكتبة الأزهرية للتراث، مصر د. ت.

– الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

– الأنساب؛

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).
تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية،
حيدر آباد ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

– الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف؛

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م). تحقيق:
محمد حامد الفقيه. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٩٥-١٩٩٦.

– البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).
دار الكتاب الإسلامي، د. م.، د. ت.

- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأعصار؛

أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. ١٨٤٠هـ/١٤٣٦م).
دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

- بحر المذهب؛

أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م).
تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩م.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت. ٥٩٥هـ/١١٩٨م).
الناشر: دار الحديث، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- البداية والنهاية؛

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، د.م. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
الناشر: دار الكتب العلمية، د.م. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- بغية الطلب في تاريخ حلب؛

عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين ابن العديم
(ت. ٦٦٠هـ/١٢٦٢م).

تحقيق: د. سهيل زكار، الناشر: دار الفكر، بيروت د.ت.

- البناية شرح الهداية؛

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م).
دار الكتب العلمية؛ بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة؛

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت. ٥٢٠هـ/١١٢٦م).
تحقيق: د محمد حجي وآخرون؛ دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- البيان في مذهب الإمام الشافعي؛

أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت. ٥٥٨هـ/١١٦٣م)
تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- تاج التراجم في طبقات الحنفية؛

زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني الجمالي الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- التاج والإكليل لمختصر خليل؛

محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي (ت. ٨٩٧هـ/١٤٩٢م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٤م.

- تاريخ ابن الوردي؛

عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي
(ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي؛

أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهير بشوقي ضيف (ت. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).
دار المعارف، د. م. د. ت.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- تاريخ الطبري؛

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، أبو جعفر الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).
دار التراث، بيروت ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم؛

أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخي المعري (ت. ٤٤٢هـ/١٠٥٠م).
تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،
القاهرة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشنّعين على أبي حنيفة»

- التاريخ الكبير؛

محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد-الدكن د. ت.

- تاريخ بغداد؛

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

- تاريخ مدينة دمشق؛

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م).
تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- تأسيس النظر؛

أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٩م).
تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت د. ت.

- تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب (مع الترجيح
بنقد التأنيب)؛

محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م). مطبعة الأنوار، د.م. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛

عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٣م).
المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ١٣١٣هـ. ١٨٩٥م.

- التجريد؛

أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر أبو الحسين القدوري (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد،
دار السلام، القاهرة ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- التحبير في المعجم الكبير؛

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).
تحقيق: منيرة ناجي سالم، الناشر: رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- تحفة الفقهاء؛

محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- تحفة المحتاج في شرح المنهاج؛

أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٧م).
الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، مصر ١٣٥٧هـ/١٩٨٣م.

- تذكرة الحفاظ؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- تقريب التهذيب؛

أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).
تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- التنبيه على مشكلات الهداية؛

صدر الدين عليّ بن عليّ ابن أبي العز الحنفي (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
تحقيق: عبد الحكيم بن محمد شاكر، أنور صالح أبو زيد، مكتبة الرشد ناشرون،
المملكة العربية السعودية ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- التنبيه في الفقه الشافعي؛

أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/١٠٨٣م).
عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛

يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد
القضاعى الكلبي المزري (ت. ٧٤٢هـ/١٣٤١م).
تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

فرقاني: تحقيق «الإبائة في الرد على المشتّعين على أبي حنيفة»

- التهذيب في فقه الإمام الشافعي؛

أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت. ٥١٦هـ/١١٢٢م).
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، د. م.
١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- التهذيب في اختصار المدونة؛

خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، (ت. ٣٧٢هـ/٩٨٣م).
تحقيق: محمد الأمين، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي
١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- الثقات؛

محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).
دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن ١٣٩٣هـ/١٩٧٣.

- الجامع الصغير؛

أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م).
عالم الكتب، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- جامع بيان العلم وفضله؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت.
٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ١٤١٤هـ/
١٩٩٤م.

- الجامع لمسائل المدونة؛

أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (ت. ٤٥١هـ/١٠٤٩م).
تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث
الإسلامي - جامعة أم القرى، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

- جامع مسانيد الإمام الأعظم؛

أبو المؤيد محمد بن محمود بن محمد الخوارزمي (ت. ٦٦٥هـ/١٢٥٧م).
مطبعة مجلس دائرة المعارف، الدكن ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.

- الجرح والتعديل؛

أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت. ۳۲۷هـ/۶۳۹م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ۱۲۷۱هـ/۱۹۵۲م.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله (ت. ۷۷۵هـ/۱۳۷۳م). مير محمد كتب خانه، كراتشي د.ت.

- الجوهرة النيرة؛

أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيديّ اليميني الحنفي (ت. ۸۰۰هـ/۱۳۹۷م).
المطبعة الخيرية، د.م. ۱۳۲۲هـ/۱۹۰۴م.

- حاشيتنا قليوي وعميرة؛

أحمد سلامة القليوي (ت. ۱۰۶۹هـ/۱۶۵۹م) وأحمد البرلسي عميرة (ت. ۹۵۷هـ/۱۹۰۴م).
الناشر: دار الفكر، بيروت ۱۴۱۵هـ، ۱۹۹۵م.

- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي؛

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت. ۴۵۰هـ/۱۰۵۸م).
تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ۱۴۱۹هـ/۱۹۹۹م.

- الحجة على أهل المدينة؛

أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت. ۱۸۹هـ/۸۰۵م).
تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت ۱۴۰۳هـ/۱۹۸۳م.

- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء؛

محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال (ت. ۵۰۷هـ/۱۱۱۴م).
تحقيق: ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة / دار الأرقم، بيروت ۱۹۸۰م.

- الخراج؛

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حنيفة الأنصاري (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م).
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، د.م.، د.ت.

- خزانة التراث/فهرس مخطوطات؛

إصدار مركز الملك فيصل، د.ت.

- الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: فريق البحث العلمي بشركة الروضة، بإشراف محمود بن عبد الفتاح أبو شذا
النحال، الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة ٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

- الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان؛

شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي الشافعي (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٧م).
دار الهدى والرشاد، دمشق ٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت د. ت.

- الدرجات العلية في طبقات العلماء الحنفية؛

أبو الخير محمد بن محمد بن محمد الجزري الشهير بابن الجزري (ت. ٨٣٣هـ/١٤٣٠م).
مخطوط برقم TSMK 3. AHMED 2831 . (مكتبة متحف قصر طوب قاي سلطان
أحمد الثالث رقم: ٢٨٣١)

- درر الحكام شرح غرر الأحكام؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بمنلا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م). الناشر: دار
إحياء الكتب العربية، د.م.، د.ت.

- الذخيرة؛

شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالفقراني (ت.
٦٨٤هـ/١٢٨٥م).

تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت
١٩٩٤م.

- رد المختار على الدر المختار،

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- روضة الطالبين وعمدة المفتين؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).
تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

- رؤوس المسائل (لمسائل الخلافة بين الحنفية والشافعية)؛

جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الرمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م).
تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- الزيادات على الموضوعات، ويسمى/ذيل اللآلئ المصنوعة؛

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
تحقيق: رامز خالد حاج حسن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛

حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط تحت إشراف أكمل الدين إحسان أوغلي،
مكتبة إرسिका، إستانبول ٢٠١٠م.

- سنن ابن ماجة؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).
حقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون، دار الرسالة العالمية، د.م. ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، د.م. ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- سنن الترمذي؛

محمد بن عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م.

- سنن الدارقطني؛

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م)
تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- السنن الصغير للبيهقي؛

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

- السنن الكبرى؛

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- السنن الكبرى؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).
تحقيق: حسن عبد المنعم شلي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- سنن النسائي؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).
تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَازِ الذهبِي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة،

م.د. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- شرح التلقين؛

أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمِي المازري المالكي (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).
تحقيق: محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٨م.

- شرح الرسالة؛

أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي (ت. ٤٢٢هـ/١٠٣١م).
دار ابن حزم، د. م. ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- شرح السنة؛

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت. ٥١٦هـ/١١٢٢م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي)،

المؤلف: أحمد بن أحمد بن أبي حامد الغدوي المالكي (ت. ١٢٠١هـ/١٧٨٦م).
دار الإحياء الكتب العربية، القاهرة د.ت.

- شرح تنقيح الفصول؛

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت. ٦٨٤هـ/١٢٨٥م).

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.م. ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

- شرح مختصر الطحاوي؛

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).
تحقيق: عصمت الله عنایت الله محمد، سائد بكداش، محمد عبيد الله خان، د زينب محمد حسن فلاتة، إعداد وتصحيح: سائد بكداش؛ دار البشائر الإسلامية، د.م. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- شرح معاني الآثار؛

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م). تحقيق: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، د.م. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- شعب الإيمان؛

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د.م. ٢٢هـ/٢٠٠١م).

- صحيح مسلم؛

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت د. ت.

- الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛

تقي الدين بن عبد القادر التميمي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١م).
تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، د. ن.، القاهرة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

- طبقات الشافعيين؛

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة ٢٠٠٤.

- طبقات الفقهاء؛

طاش كبري زاده عصام الدين أبوالخير أحمد بن مصلح الدين (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
مطبعة الزهراء الحديثة، موصل ١٩٦١م.

- طبقات الفقهاء؛

أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/١٠٨٣م). هذبة: محمد بن مكرم
ابن منظور (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).
تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠.

- طبقات النحويين واللغويين؛

محمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي (ت. ٣٧٩هـ/٩٨٩م).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، د. م.، د. ت.

- طبقات علماء الحديث؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت. ٧٤٤هـ/١٣٤٣م).
تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق
مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- طلبة الطلبة؛

أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م).
الناشر مكتبة المثنى، بغداد ١٣١١هـ/١٩٨٣م.

- العدة في أصول الفقه؛

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركى، م.د.، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير؛

عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (ت. ٦٢٣هـ/١٢٢٦م).
تحقيق: علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- العناية شرح الهداية؛

محمد بن محمد بن محمود، ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي
البابري (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).
دار الفكر، م.د. د.ت.

- عيون الأخبار؛

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ/٨٨٩م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- عيون المسائل؛

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م).
تحقيق: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- عيون المسائل؛

أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت. ٤٢٢هـ)
تحقيق: علي محمد إبراهيم بورويبة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت
١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة؛

عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، سراج الدين، أبو حفص الحنفي (ت. ٧٧٣هـ/١٣٧٢م).
مؤسسة الكتب الثقافية، م.د. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- غريب الحديث؛

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ/٨٨٩م).
تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

- غريب الحديث؛

أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت. ٢٢٤هـ/٨٣٨م).
تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد
١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

- فتح القدير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت.
٨٦١هـ/١٤٥٧م).
تعليق وتخرّيج: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب؛

زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيني (ت.
٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
دار الفكر للطباعة والنشر، د.م. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- الفروع (ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي)؛

محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي (ت.
٧٦٣هـ/١٣٦٢م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- الفصول في الأصول؛

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).
وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- فضائل بلخ؛

شيخ الإسلام صفي الملة والدين أبو بكر عبد الله بن عمر بن محمد بن داود واعظ
بلخي، المترجم للفرسية: عبد الله محمد بن محمد بن حسين حسيني بلخي.
تحقيق: عبد الحي حبيبي، جنغل، تهران ١٣٨٨ هـ/ش/٢٠٠٩م.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الفقه وأصوله؛
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان ١٤٢٠/١٩٩٩.

- الكافي في فقه أهل المدينة؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).

تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض
١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

- كتاب الآثار؛

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حنيفة الأنصاري (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م).
تحقيق: أبو الوفاء، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

- كتاب الطبقات الكبير/ الطبقات الكبرى؛

أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٥م).
تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- كتاب الفنون؛

أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت. ٥١٣هـ/١١١٩م).
تحقيق: جورج المقدسي، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠م.

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي؛

عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛

إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني دمشقي، أبو الفداء (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م).

تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداي، المكتبة العصرية، د.م.
١٤٢٠هـ/٢٠٠٠.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

- كفاية النبيه في شرح التنبيه؛

أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).

تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، د.م. ٢٠٠٩م.

- الكفاية في علم الرواية؛

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة
د. ت.

- كنز الدقائق؛

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).
تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، د. م. ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال؛

علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري
الشهير بالمتقي الهندي (ت. ٩٧٥هـ/١٥٦٧م).
تحقيق: بكرى حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب؛

جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي
(ت. ٦٨٦هـ/١٢٨٦م).

تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- المبسوط للسرخسي؛

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م).
دار المعرفة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر؛

عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت.
١٠٧٨هـ/١٦٦٧م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).
الناشر: دار الفكر، مصر د. ت.

- المحيط البرهاني في الفقه النعماني؛

أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عب العزيز بن مازة البخاري الحنفي
(ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م).

تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٨م).

تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- مختصر اختلاف العلماء؛

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، المعروف بالطحاوي (ت.
٣٢١هـ/٩٣٣م).

تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- مختصر الطحاوي؛

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، المعروف بالطحاوي (ت.
٣٢١هـ/٩٣٣م).

تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الدكن د. ت.

- مختصر القدوري؛

أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر أبو الحسين القدوري (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- مختصر المزني في فروع الشافعية؛

أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المصري المزني (ت. ٢٦٤هـ/٨٧٨م). دار

الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- مختصر خليل؛

خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت. ٧٧٦هـ/١٣٧٤م).

تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- المدونة؛

سحنون عبد السلام بن سعيد التنوحي (ت. ٢٤٠هـ/٨٥٤م).
دار الكتب العلمية، د. م. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات؛

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت. ٤٥٦هـ/١٠٦٤م).
دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

- المرقاة الوفية في طبقات الحنفية؛

محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي (ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م). سليمانبة، رئيس
الكتاب الرقم ٦٧١.

- المستدرک على الصحيحين؛

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤م).
تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م).

- مسند أبي داود الطيالسي؛

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت. ٢٠٤هـ/٨١٩م).
تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

- مسند الإمام أبي حنيفة؛

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٩م).
تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار؛

أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت. ٢٩٢هـ/٩٠٥م).
تحقيق: عادل بن سعد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٩٨٨-٢٠٠٩م.

- المسند؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، د. م. ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- المسند؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

- المسند للشاشي؛

أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريح بن معقل الشاشي البُنگَني (ت. ٣٣٥هـ/٩٤٦م).
تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة
١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

- المسند؛

أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلية
(ت. ٣٠٧هـ/٩١٩م).
تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار؛

محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مُعَبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي،
البُستي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).
تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة
١٤١١هـ/١٩٩١م.

- مشائخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية؛

محمد محروس، عبد اللطيف المدرس.
الدار العربية للطباعة، بغداد د.ت.

- مصابيح السنة؛

محيي السنة؛ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (ت. ٥١٦هـ/١٢٢٢م).
تحقيق: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال
حمدي الذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- مصادر الشعر الجاهلي؛

ناصر الدين الأسد.
دار المعارف، مصر ١٩٨٨م.

- المصنف في الأحاديث والآثار؛

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان (ت. ٢٣٥هـ/٨٤٩م).
تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، رياض ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- المصنف؛

أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (ت. ٢١١هـ/٨٢٦-٢٧م).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- المصنف؛

أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت. ٢١١هـ/٨٢٦م).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- المعارف؛

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ/٨٨٩م).
تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢.

- معجم الأدباء/إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- معجم الشعراء؛

أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (ت. ٣٨٤هـ/٩٩٥م).
تحقيق: ف. كرنكو، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

- معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت. ٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مكتبة المثنى، بيروت د. ت.

- معرفة السنن والآثار؛

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ١٤١٢هـ/

- معاني الأختيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار؛

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت. ١٤٥١هـ/١٤٥١م).

تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج؛

شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت. ٩٧٧هـ/١٥٧٠م).

دار الكتب العلمية، د.م. ١٤١٥هـ/١٩٩٤.

- المغني؛

أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الشهير بابن قدامة المقدسي (ت. ٦٢٠هـ/١٢٢٣م).

مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

- مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث؛

أبو عمرو، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (ت.

٦٤٣هـ/١٢٤٥م).

تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه؛

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت.

٧٤٨هـ/١٣٤٨م).

تحقيق: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية،

حيدر آباد ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

- مناقب الإمام الأعظم؛

المكي الموفق بن أحمد (ت. ١١٧٢هـ/١٥٦٨م) مع مناقب أبي حنيفة للبزازي الكردي

(ت. ١٤٢٤هـ/١٨٢٧م).

مطبوعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد ١٣٢١هـ/١٩٠٣م.

- مناقب الشافعي للبيهقي؛

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

- المنتخب من معجم شيوخ السمعاني؛

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).
تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- منح الجليل شرح مختصر خليل؛

محمد بن أحمد بن محمد عيش، أبو عبد الله المالكي (ت. ٢٩٩هـ/١٨٨١م).
دار الفكر، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- المهذب في فقه الإمام الشافعي؛

أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/١٠٨٣م).
دار الكتب العلمية، د.م.، د.ت.

- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي؛

دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- الموضوعات؛

جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت. ٥٩٧هـ/١٢٠١م).
تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

- الميزان؛

عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراي (ت. ٩٧٣هـ/١٥٦٥م).
تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، د.م.، د.ت. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- النافع الكبير؛

أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م).
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- التنف في الفتاوى؛

أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّعدي، حنفي (ت. ٤٦١هـ/١٠٦٨م).
تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء؛

عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت. ٥٧٧هـ/١١٨١م).

تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- نصب الراية لأحاديث الهداية؛

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت. ٧٦٢هـ/١٣٦٠م).
تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- نظرات على الكتب الثلاث في الحديث للأئمة الحنفية، كتاب الآثار -

مسانيد الإمام أبي حنيفة - موطأ الإمام محمد؛

عبد الرشيد النعماني (ت. ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). تعريب: بلال عبد الحي الحسيني الندوي.
تحقيق: محمد عمر عثمان الندوي، مجمع الإمام أحمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الإسلامية، د.م. ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج؛

شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت. ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م).

دار الفكر، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- نهاية المطلب في دراية المذهب؛

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).

تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، د.م. ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- الهداية شرح بداية المبتدي؛

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت. ٩٣٠هـ/١١٩٧م).
تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت د.ت.

– الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).
تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

– الوسيط في المذهب؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة
١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي
الإربلي (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٠٠.

Bibliyografya

- Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1983.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, *el-Esmâ'rü'l-ceniyye fî esmâ'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Dîvânü'l-vakfî's-sünnî, 1430/2009.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrazzâk Afîfî, I-IV, Beyrut: el-Mektebül-İslamî, t.y.
- Aynî, Bedreddin, *el-Bînâye şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Aynî, Bedreddin, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*, nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1427/2006.
- Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, I-X, y.y.: Dârü'l-fikr, t.y.
- Bağdâdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Asker, *İrşâdü's-sâlik*, Kahire: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, t.y.
- Bardakoğlu, Ali, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 1994, X, 143-145.
- Begavî, Ferrâ, *Mesâbîhu's-sünne*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı v.dğr., I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1407/1987.

- Begavî, Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Züheyr eş-Şâviş, I-XVI, Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Begavî, Ferrâ, *et-Tehzib fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer, *Fezâilü Belh*, trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî, nşr. Abdülhay Habîbî, Tahran: Cengelek, 1388hş.
- Berâziî, *et-Tehzib fî'htisârî'l-Müdevvene*, nşr. Muhammed el-Emîn Veledü M. Sâlim b. eş-Şeyh, I-IV, Dübey: Dârü'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslamiyye ve ihyâi't-türâs, 1423/2002.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve as-hâbih*, I-VIII, Kahire: er-Ravza li'n-neşr ve't-tevzî, 1436/2015.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı, I-XV, Karaçi: Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 1412/1991.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Menâkıbü'ş-Şâfiî li'l-Beyhakî*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, I-II, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-X, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenüs-sagîr*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı, I-IV, Karaçi: Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 1410/1989.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, I-XIV, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2003.
- Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehâr: el-Müsned*, nşr. Âdil b. Sa'd v.dğr., I-XVIII, Medine: Mektebetü'l-ülûm ve'l-hikem, 1409-30/ 1988-2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî: el-Câmiu's-sahih*, nşr. Mustafâ Dîb el-Bugâ, I-IX, Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, I-VIII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maâri-fi'l-Osmâniyye, t.y.
- Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Küveytiyye, 1414/1994.
- Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ'*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1416/1995.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullah İnâyetullah Muhammed v.dğr., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1431/2010.
- Cündî, *el-Muhtasarü'l-Allâme Halîl*, nşr. Ahmed Câd, Kahire: Dârü'l-hadis, 1426/2005.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, I-XX, y.y.: Dârü'l-minhâc, 1428/2007.
- Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbn Zeydün, t.y.
- Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir, Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir* içinde, I-IV, Kahire: Dâru ih-yâi'l-kütübî'l-Arabiyye, t.y.

- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Koleksiyonu, Arşiv nr. 635/3.
- Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-VII, y.y.: Dârü'r-risâle-tî'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415/1994.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garibü'l-hadis*, nşr. M. Azimüddin, I-IV, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1384-87/1964-67.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404-10/1984-90.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, I-V, Riyad: y.y., 1410/1990.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, t.y.
- Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Esed, Nâsirüddin, *Mesâdirü's-şî'ri'l-Câhili*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1988.
- el-Fihrişü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-mahtûta: el-Fikh ve usûlüh*, I-XII, Amman: el-Mecmau'l-Melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslamiyye, 1420-25/1999-2004.
- Firûzâbâdî, *el-Mirkatü'l-vefiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reîsü'l-küttâb Mustafa Efendi, nr. 671.
- Gâvecî, Vehbî Süleyman, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân İmâmü'l-eimmeti'l-fukahâ'*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1993.
- Gaznevî, Ömer b. İshak, *el-Gurretü'l-münife fi tahkikil-İmâm Ebî Hanîfe*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1406/1986.
- Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - M. M. Tâmir, I-VII, Kahire: Dârü's-selâm, 1417/1997.
- Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990.
- Hârizmî, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd, *Câmiu mesânîdi'l-İmami'l-A'zam*, I-II, Dekken: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-maârif, 1332/1914.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmî'r-rivâye*, nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî el-Medenî, Medine: el-Mektebetü'l-ilmiyye, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hızânetü't-türâs/Fihris mahtûtât*, <http://ar.lib.e-fatwa.ir/45511/1/2> (erişim: 11.09.2019).
- İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih*, nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, I-II, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ'*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.

- İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fî fıkhi ehlî'l-Medineti'l-Mâlikî*, nşr. M. M. Uhayd el-Moritânî, I-II, Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, 1400/1980.
- İbn Abdülhâdî, Şemseddin, *Tabakâtü ulemâ'i'l-hadîs*, nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim Zeybek, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr*, I-VI, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1412/1992.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ, *Kitâbü'l-Fünûn*, nşr. G. Makdisî, I-II, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1970.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târihu Medîneti Dımaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1415/1995-.
- İbn Ebü Şeybe, Ebü Bekir, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebü Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-Arabî, t.y.
- İbn Ebü'l-Îz, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, I-III, nşr. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir, IV-V, nşr. Enver Sâlih Ebü Zeyd, I-V, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehlî'l-eser*, nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, Riyad: Matbaatü süfeyr, 1422/2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, nşr. M. Avvâme, Halep: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dımaşk: Dârü'l-hüdâ ve'r-reşâd, 1428/2007.
- İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, I-X, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1357/1938.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ' fî'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-îtikâdât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâ'i'l-emsâr*, nşr. Merzûk Ali İbrâhim, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1411/1991.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer, *İhtilâfü'l-eimmeti'l-ulemâ'*, nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân – Ebü Ömer Ahmed Abdullah Ahmed, I-IV, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr., I-XV, Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tabakâtü'l-fukahâiş-Şâfiyyîn*, nşr. Enver el-Bâz, I-II, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Mugni*, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, nşr. Abdullah el-Cübûrî, I-III, Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1992.

- İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, I-IV, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1418/1986.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-V, Dımaşk: Dârür-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mis'ar et-Tenûhî, *Târîhu'l-ulemâ'in-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Hecer li't-tıbbâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1412/1992.
- İbn Müflih, Şemseddin, *Kitâbü'l-Fürû'*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-XII, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1424/2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin, *el-Bahrür-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, I-IX, b.y: Dârü'l-kitâbi'l-İslamiyye, t.y.
- İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, nşr. Muhammed Haccî v.dğr., I-XXII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I-II, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1425/2004.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir: et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Adîm, *Bugyetüt-taleb fi târihi Haleb*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-XII, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, *ed-Derecâtü'l-aliyye fi tabakâtü'l-ulemâ'il-Hanefiyye*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 2831.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Mevzûât*, nşr. Abdurrahman M. Osman, I-III, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, I-X, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Kıfî, *İnbâhür-rüvât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1406/1986.
- İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- İbnü'l-Mibred, *el-Erbaüne'l-muhtâre min hadisi'l-İmâm Ebi Hanîfe*, nşr. Hâlid el-Avvâd, Dımaşk: Dârü'l-Ferfûr, 1422/2001.
- İbnür-Rif'a, *Kifâyetün-nebih fi şerhi'l-Tenbih*, nşr. Mecdî Muhammed Server Bâslûm, I-XXI, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadîs*, nşr. Nûreddin İtr, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1406/1986.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin, *Târîh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1996.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiû*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, I-XIII, Cidde: Dârü'l-minhâc, 1421/2000.
- Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu'r-Risâle*, nşr. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-mesâil*, nşr. Ali M. İbrâhim Bûruveybe, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Kahtânî, Üsâme b. Said v.dğr., *Mevsûatü'l-icmâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, I-XI, Riyad: Dârü'l-fazile li'n-neşr ve't-tevzî', 1433-37/2012-16.

- Kalyûbî, Ahmed Selâme - Ahmed el-Burullusî Amîre, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Amîre*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1415/1995.
- Karâfî, Şehâbeddin, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'htisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire: Şeriketü't-tibâati'l-fenniyyeti'l-müttehîde, 1393/1973.
- Karâfî, Şehâbeddin, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Haccî v.dğr., I-XIV, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâtîb Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I-II, Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Kâtîb Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût, I-VI, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XV, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kirânevî, Habîb Ahmed, *Ebü Hanîfe ve ashâbüh*, Beyrut: Dârü'l-fikrî'l-Arabî, 1989.
- Kudûrî, *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed, I-XII, Kahire: Dârü's-selâm, 1427/2006.
- Kudûrî, *el-Muhtasar*, nşr. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudryye*, I-II, Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhanê, t.y.
- Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslamiyye, 1411/1990.
- Mâverdü, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire: Dârü'l-hadîs, t.y.
- Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Mâverdü, *el-İknâ'*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Tahran: Dâru ih-sân, 1420/1999.
- Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, nşr. M. Muhtâr es-Selâmî, I-III, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam*, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-meârifî'n-Nizamiyye, 1321.
- Menbicî, Ebû Muhammed Ali b. Zekerîyyâ, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*, nşr. M. Fazl Abdülazîz el-Murâd, I-II, Dîmaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem - Dârü's-Şâmiyye, 1414/1994.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, nşr. M. Hâmid el-Fikî, I-XII, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374-78/1955-58.
- Mergînânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, nşr. Tallâl Yûsuf, I-IV, Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ'*, nşr. F. Krenkow, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402/1982.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl* içinde, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1994.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403-13/1982-92.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I-II, Kahire: Dâru ih-yâi'l-kütübî'l-Arabiyye, t.y.

- Müceddidî, Abdürrahim, *Îmâm Ebû Hanîfe der Nigâh-i Muhaddisîn*, Tahran: Endişe, 1396hş.
- Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl şerh alâ Muhtasarı Halîl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1409/1989.
- Müderriş, M. Mahrûs Abdüllatif, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedû bih mine'l-mesâil'l-fıkhiyye*, Bağdad: ed-Dârü'l-Arabiyye li't-tibâa, 1978.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, nşr. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ, I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.
- Müzenî, *el-Muhtasar*, nşr. M. Abdülkâdir Şâhin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im Şelebî, I-XII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik*, nşr. Sâid Bekdâş, Beyrut: Şeriketü Dâri'l-beşâiri'l-İslamiyye li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1432/2011.
- Nesefî, Necmeddin, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye*, Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, 1311.
- Nevevî, *el-Mecmû'*, I-XX, Kahire: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye, ts.
- Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, I-XII, Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1412/1991.
- Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. M. Osman el-Huş, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.
- Nu'mânî, Abdürreşîd, *Nazarât ale'l-kütübî's-selâse fi'l-hadis li'l-eimmeti'l-Hanefiyye: Kitâbü'l-Âsar - Mesânidü'l-Îmâm Ebî Hanîfe - Muvattaü'l-Îmâm Muhammed*, trc. Bilâl Abdülhay el-Hasenî en-Nedvî, nşr. M. Ömer Osman en-Nedvî, Raiberilî: Mecmau'l-Îmâm Ahmed b. İrfân eş-şehîd li-ihyâi'l-maârifî'l-İslamiyye, 1437/2016.
- Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, nr. 3672/2.
- Râfîî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Raûf, İmâd Abdüsselâm, *el-Âsarü'l-hattiyye fi'l-mektebeti'l-Kâdiriyye fi câmiîş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî*, I-V, Bağdad: Matbaatü'l-maârif, 1394-1400/1974-80.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtârüs-Sihâh*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Remlî, Şemseddin, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1404/1984.
- Riyâzîzâde, Abdüllatif b. Muhammed, *Esmâü'l-kütübî'l-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn*, nşr. Muhammed Altuncî, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- Rüyânî, Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahrü'l-mezheb fi fûrûi mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfîî*, nşr. Târik Fethî es-Seyyid, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

- Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, I-XIII, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî v.dğr., Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1382-1402/1962-82.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyühî'l-imâm el-hâfız Ebi Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî et-Temîmî*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1417/1996.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*, nşr. Münîre Nâcî Sâlim, I-II, Bağdad: Matbaatü'l-irşâd, 1395/1975.
- Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-mesâil fi fûrûi'l-Hanefiyye*, nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1386/1966.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebşûr*, I-XXXI, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, t.y.
- Sıkkîlî, Ebü Bekir İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*, I-XXIV, Mekke: Câmiatü Ümmî'l-kurâ, Ma'hedü'l-buhûsî'l-ilmîyye ve ihyâit-türâsî'l-İslâmî, 1434/2013.
- Sîrâfî, Ebü Saîd, *Ahbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1373/1953.
- Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, nşr. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî, Beyrut-Amman: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1567.
- Süyûtî, *ez-Ziyâdat ale'l-Mevzûât: Zeylül-Leâli'l-masnâa*, nşr. Râmîz Hâlid Hâc Hasan, I-II, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1431/2010.
- Şa'rânî, *el-Mizân*, nşr. Abdurrahman Umeyre, I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989.
- Şâfî, *el-Müsned*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400/1980.
- Şâfî, *el-Üm*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410/1990.
- Şâşî, Heysem b. Küleyb, *el-Müsned*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1410/1989.
- Şâşî, Muhammed b. Ahmed, *Hilyetü'l-ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, nşr. Yâsîn Ahmed İbrâhim Derâdike, I-III, Beyrut-Amman: Müessesetü'r-risâle - Dârü'l-Erkâm, 1400/1980.
- Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-asrî'l-Câhilî*, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sagîr*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1986.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasan el-Kilânî, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halil İmrân el-Mansûr, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.

- Şirâzî, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'r-râidî'l-Arabî, 1970.
- Şirâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzebfî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1995.
- Şirâzî, Ebû İshak, *et-Tenbîh fî'l-fikhiş-Şâfiî*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Şirbînî, Hatîb, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*, I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Şirbînî, Hatîb, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîh*, I-XI, Beyrut: Dâru Süveydân, t.y.
- Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd-Dekken: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'l-İslâmî, t.y.
- Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, nşr. M. Zührî en-Neccâr - M. Seyyid Câdelhak, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Taşköprizâde Ahmed, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, Musul: Matbaatü'z-zehrâ el-hadîsiyye, 1961.
- Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, I-IV, Kahire: Hecer li't-tübâa ve'n-neşr, 1419/1999.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâû's-sünen*, nşr. M. Takî Osmânî, I-XXII, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslamiyye, 1418/1997.
- Temimî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, I-IV, Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsî'l-İslâmî, 1390/1970.
- Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-VI, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zâhid Kevserî, *Te'nübü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib (et-Terhib bi-nakdi't-Te'nüb ile birlikte)*, b.y.: y.y., 1410/1990.
- Zehebî, *Menâkübü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye, 1408/1987.
- Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rifet li'tübâa ve'n-neşr, 1382/1963.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, I-LII, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1413/1993.
- Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, I-IV, y.y.: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y.
- Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menhecî't-tullâb*, I-II, b.y.: Dârü'l-fikr, 1414/1994.
- Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil: el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye veş-Şâfiyye*, nşr. Abdülâh Nezîr Ahmed, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1428/2007.
- Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1997.

Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik*, I-VI, Kahire: el-Mektebetü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313-15.

Zirikli, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.

Zübeydî, Ebû Bekir, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-maârif, 1984.

A Study and Critical Edition of Qāḍī Abū Ja'far al-Balkhī's *al-Ibāna fī al-radd 'alā al-mushannī'in 'alā Abi Ḥanīfa*

Many works had been written to defend Imām Abū Ḥanīfa and the Ḥanafī school of law: Muḥammad b. Muḥammad al-Kardarī's (d. 642/1244) *al-Fawā'id al-munīfa fī al-zabb 'an Abi Ḥanīfa*, Ṭāhir b. Qāsim's (d. 771/1370) *Muqaddima fī al-radd 'alā radd al-Ḥanafīyya*, Muḥammad b. Muḥammad b. Shihāb al-Zuhrī's (d. 827/1424) *al-Radd 'alā al-Imām al-Ghazzālī bimā takallama bi-ḥaqqi imāminā Abi Ḥanīfa* and Molla 'Ali al-Qārī's (d. 1014/1605) *Risāla fī al-radd 'alā man dhamma Abā Ḥanīfa*. The work of Aḥmad b. Abdullah b. Abū al-Qāsim al-Balkhī (d. 5th/11th century), titled *al-Ibāna fī al-radd 'alā al-mushannī'in 'alā Abi Ḥanīfa*, is among the most important and earliest texts within this field. For this reason, this paper presents a critical edition of this work. Some scholars mistakenly attribute this text to Muwaffaq b. Muḥammad al-Ḥāssī (d. 634/1237). This paper, however, argues that the real author of this manuscript was Abū Ja'far al-Balkhī. In order to eliminate confusion about the author of the work, I attempted to consult all available manuscript copies. I have been able to locate six manuscripts; three are preserved in manuscript libraries in Turkey, one is in Baghdad, one is in Mashhad, and another one is in Riyadh. I also provide full information concerning their locations in the manuscript libraries. In addition, I have been informed about the existence of another copy in Mecca (in Maktabat Ḥaram al-Macca), although I was unable to consult this manuscript for this study. The work was written for the purpose of defending the Ḥanafī jurisprudential positions against certain criticisms. The author lists the most frequent criticisms directed at Ḥanafī jurisprudence by other schools and defends the Ḥanafī tradition by providing detailed religious and rational proofs. The author especially tries to respond to criticisms from the Shāfi'i jurisprudence school.

The work consists of six chapters. In the first chapter, the author responds to those who say that the "Ḥanafī school is contrary to *imāma* and *imāra* principles," and argues in detail that the Ḥanafī School is the school best suited to *imāma* and *imāra* principles. In the second chapter, the author rejects those who say that, "Abū Ḥanīfa preferred controversially *qiyās* (analogy) to *naşş* (Qur'an and sunnah), which is accepted by everyone." The author argues that it is not Abū Ḥanīfa who did this, but rather those who make this accusation against him. Abū Ḥanīfa expressed clearly that he applied *qiyās* when there was no clear stipulation or evidence in the Qur'an or prophetic tradition. The author states that Abū Ḥanīfa

first made reference to the Qur'an, then to the prophetic tradition; when in the absence of evidence from these two sources, he referred to the opinions accepted by all of the companions, and then to the opinion of a companion if the other companions did not oppose it. When none of these options were available, only then did he apply *qiyās*. In the third chapter, the author responds to those who say, "Abū Ḥanīfa left the prudence in the fiqh and went beyond bounds of permission." The author emphasizes that this claim is incorrect and that it is incompatible with the life of a devout imām. In the fourth chapter, which is a continuation of the previous one, the author rejects the claim that "Shāfi'ī and other scholars were more cautious than Abū Ḥanīfa in matters of worship and etc.," and he suggests that the opposite was true. One of the examples provided is the controversy about the one who intentionally breaks his fast by eating or drinking something in Ramadan. In this case, Shāfi'ī and Aḥmad b. Ḥanbal said that only recompense fasting (for each day s/he broke) was necessary, while Abū Ḥanīfa and Mālik viewed both recompense and penance (60-day fasting) as necessary. The author states that this, and similar provisions, indicate that it cannot be claimed that Shāfi'ī was more cautious regarding worship than Abū Ḥanīfa. In the fifth chapter, as a counter attack, the author challenges those who criticized Abū Ḥanīfa and lists the controversial opinions of Abū Ḥanīfa's opponents. In the sixth chapter, he addresses two arguments: In the first part, he underscores that not Abū Ḥanīfa but rather his opponents should be criticized. In the second, he explains why the Ḥanafī school is more favorable to others. The author tries to argue these issues through providing religious and rational proofs. In some cases, however, he could not help but to resort to some fanatical suggestions without providing evidence. For example, the author claims that Shafi'ī's Arabic was weak and that he was not a strong scholar of the prophetic traditions.

Keywords: *Al-Ibāna*, Abū Ja'far al-Balkhī, al-Hāssī, Ḥanafī school of jurisprudence.

Değerlendirme Makalesi Review Article

Bir Serüven Olarak İslam Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve *İslam'ın Serüveni*

Zahit Atçıl*

Giriş

İlk defa 1993'te Türkçe'ye çevrilen *İslam'ın Serüveni*,¹ 2017 yılında bu defa Berkay Ersöz tarafından tercüme edilerek Phoenix Yayınları'nın baskısıyla okuyucuların karşısına çıktı.² İlk çevirinin gerek önemli hataları gerekse farklı üsluplara sahip birden fazla kişi tarafından gerçekleştirilmiş olması eserin pek az okunmasına sebep olmuştu. Yine aynı sebeplerle kitabı okumuş olanlar da eserden hakkıyla istifade edemiyordu. Ayrıca yazarının tercih ettiği yeni yaklaşımlar ve kavramlar sosyal ve beşerî bilimler alanında Türkçe yazarlar tarafından tam olarak benimsenmemiş, hatta bu yaklaşım ve kavramların tartışılmasına yol açacak bir ortam bu zamana kadar söz konusu olmamıştı. Dolayısıyla yeni çevirinin hem tek bir elden çıkması hem de dil ve anlatı olarak daha güncel bir üslubu takip etmesi sayesinde *İslam'ın Serüveni*'nin bundan sonraki süreçte Türkiye'de hak ettiği değere kavuşacağı ümit edilmektedir.

Hodgson ve Chicago Üniversitesi'nde İslam Tarihi

Marshall G.S. Hodgson (1922-1968) görece kısa hayatında (kırk altı yıl) muazzam bir eser ve makalelerle etkisi uzun süre devam edecek bir miras

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü, ORCID 0000-0002-1505-7769 zahit.atcil@medeniyet.edu.tr

1 Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. İzzet Akyol v.dğr., I-III, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

2 Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, I-III, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

bıraktı. Henüz daha lisans öğrencisi iken hakim Batı merkezli dünya tarih yazıcılığını eleştiren yazılar yazan Hodgson,³ Chicago Üniversitesi'nde Committee on Social Thought bölümünde Gustav Edmund von Grunebaum'un danışmanlığında doktorasını bitirdi (1951). Kısa bir süre sonra Chicago Üniversitesi'nde çalışmaya başladı ve hocası G. von Grunebaum'un 1957'de üniversiteden ayrılmasıyla İslam tarihi derslerini vermeye başladı. Yakındoğu Çalışmaları (Near Eastern Studies ve daha sonra Near Eastern Languages and Civilizations) bölümünün ve 1965'te Ortadoğu Çalışmaları Merkezî'nin (Center for Middle Eastern Studies) kurulmasında aktif rol oynadı.⁴ Doktora çalışması olarak hazırladığı Nizârî İsmâilî Şiileri hakkındaki kitabını 1955'te kendisi bastı,⁵ fakat kendisinin *magnum opus*'u *İslam'ın Serüveni*'nin baskısını göremedi. Aktarıldığına göre, kendisi hayattayken üç ciltlik kitabın ilk ikisini tamamen bitirip yayınevine teslim etmişti, III. cildin birinci kısmını bitirdikten sonra bir defa daha çalışmıştı ama son kısım hâlâ tamamlanmamıştı. Henüz taslak halinde olan III. cildin ikinci yarısı genç meslektaşı Reuben W. Smith'in gayretleri sayesinde tamamlandı ve nihayet kitap 1974'te University of Chicago Press tarafından basıldı.⁶

İslam'ın Serüveni aslında Hodgson'un verdiği İslam medeniyeti tarihi derslerinde okutulması için hazırladığı bir ders kitabıydı. Sahip olduğu analiz derinliği ve kapsamı ile normalde bir lisans dersi için biraz ağır bir eser olsa da Hodgson'un niyeti buydu. Chicago Üniversitesi'de akademik takvim on haftalık dört çeyrek dönemden (yani zorunlu sonbahar, kış ve bahar dönemlerinden sonra seçmeli yaz dönemlerinden) ibaret olduğundan medeniyet tarihi dersleri üç çeyrek dönemlik olarak planlanmaktadır. Üniversite müfredatında her öğrenci için zorunlu olan Batı medeniyeti ders zinciri (sequence), 1950'lerin sonlarına doğru Hodgson'un da katkı sağlayacağı üzere başka medeniyet tarihi dersleri ile birlikte seçmeli hale getirildi. Yani bir öğrencinin üç dönemlik Batı medeniyeti, İslam medeniyeti, Hint medeniyeti, Antik medeniyet gibi ders zincirlerinden birini alması medeniyet tarihi dersi olarak yeterli kabul edildi.⁷ Hodgson da bu yüzden *İslam'ın Serüveni* kitabını üç cilt halinde her birini bir dönemde okutmak üzere planlamıştı.

3 Hodgson, "World History and a World Outlook", s. 35-43.

4 Arjomand, "Hodgson, Marshall Goowdin Simms".

5 Hodgson, *The Order of Assassins*.

6 Smith, "Marshall Hodgson ve *İslam'ın Serüveni*" s. 13-15.

7 Medeniyet tarihi derslerinin gelişimini aktaran John Woods'a teşekkür ederim. Ayrıca bu kitabı bana okutan ve Hodgson'un düşüncelerini anlamakta zorlandığım hususları bana izah eden hocam Cornell H. Fleischer'e minnettarım (ayrıca bk. Burke, "Islamic History as World History", s. 242-43).

Kitabın Tasnifi

Kitabın her bir cildi iki kitaptan ibaret olarak toplam altı kitaba ayrılmıştır ve her bir kitap İslam tarihindeki bir döneme tekabül etmektedir. Başka bir deyişle Hodgson İslam tarihini altı döneme ayırmaktadır. I. cildin “İslamî Kaynaşma: Yeni Bir Toplum Düzeninin Doğuşu” başlıklı birinci kitabı nübüvetten 692’ye kadarki kısmı kapsamaktadır. Yazar İslam’ın doğuşunu dünya tarihi perspektifine oturtarak İslam’ı Nil’den Ceyhun’a kadarki bölgede yer alan İran-Sâmî kültürel havzasında ortaya çıkmış bir din olarak incelemektedir. Bu çerçevede ilk önce VI ve VII. yüzyıllarda genel olarak Roma/Bizans ve Sâsânî rekabetini ve özel olarak da bu rekabetin İslam’ın yayılması sürecindeki rolünü tartışmaktadır. Ayrıca Arap yarımadasının ve etrafındaki dünyanın siyasî, toplumsal ve iktisadî durumlarının peygamberin hayatı aşamalarında ve mesajının etkinliğinde nasıl bir zemin oluşturduğunu göstermektedir. Bu kitapta bölümleri ayırdığı tarihler arasında 625 yılı özellikle dikkat çekmektedir. Hodgson’a göre Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettikten sonra vahyolunan İslam’ın mesajına uygun olarak yeni bir düzen kurma girişiminde bulunsa da bunun başarılı olup olmayacağı ancak 625 yılında çeşitli meydan okumalara karşı direnmesiyle belli olmuştu. Dolayısıyla 625 yılı ile başlayan İslam tarihinin oluşum süreci, dört halife dönemi, Hz. Osman’ın şehadeti ile başlayan birinci fitne dönemi, Muâviye ile başlayan kısa bir sükûnet döneminden sonra, 680-692 yılları arasında Kerbelâ hadisesi (680) ve Abdullah b. Zübeyr’in öldürülmesiyle (692) şekillenen ikinci fitne dönemini kapsayan bir süreçtir. Abdülmelik b. Mervân’ın (ö. 705) güç kullanarak da olsa müslümanların birliğini yeniden sağlamasıyla “yüksek hilafet” dönemi başlamakta ve bu da I. cildin ikinci kitabının konusunu oluşturmaktadır. Bu kitapta da Emevîler’in mutlakiyet eğilimli Arapçı politikaları, buna tepki olarak gelişen dindarlık yanlısı muhalefet, yeşermeye başlayan şer’î islâmî vizyon, felsefeler tartışmaları ve Arap edebî kültürünün ilk örneklerini tartışmaktadır. Hodgson bu kitabın kapsamını kronolojik olarak Büveyhîler’in 945 yılında Bağdat’ı işgal etmesiyle bitirmektedir. Aslında sadece I. ciltte yazarın dikkate aldığı dönemlendirme (625-692, 692-945) bile alışageldiğimiz, “Nübüvet (610-632), Hulefâ-yi Râşidîn (632-661), Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-1258)” şeklindeki siyasî dönemlendirmeden farklı olarak siyaset, toplumsal, dinî ve hukukî gelişmelerin birbiriyle olan bağlantılarını dikkate alarak alternatif bir dönemlendirme çabasında olduğunu göstermektedir.

II. cilt İslam’ın orta dönemlerini incelemeye ayrılmıştır. Bu ciltte yer alan üçüncü kitap Büveyhîler’in Bağdat’ı işgali ile sembolleşen mutlakî halife idaresinin gerileyip bunun yerine ortaya çıkan askerî elitlerin fiilî gücü ele geçirmesi sürecini ifade etmektedir. Her ne kadar halife sembolik olarak

meşruiyet kaynağı olma özelliğini tamamen yitirmemiş olsa da alternatif hilafet iddialarıyla (mesela Fâtımiler ve Endülüs Emevileri gibi) İslam dünyasının tamamına hâkim olma iddiası artık geçerliliğini kaybetmeye başladı. Ayrıca askerî yönetici sınıfı fiilî olarak toprak mülkiyetinde güçlerini kabul ettirmiş olsalar da idarî olarak profesyonel bürokrat ve ileri gelen şehirli sınıfı aracılığı ile idarelerini devam ettirdiler. Bu durumu tasvir etmek için Hodgson da, “emir-âyan sistemi” kavramını üretmektedir, ki askerî elitler emirleri ve ileri gelen şehirli ulema ve ticarî menfaatlerle yeşeren sınıflar da âyanları temsil etmektedir. Bu kitabın konusu olan erken orta dönem, Hodgson’a göre siyasî parçalanmalara rağmen İslam medeniyetinin entelektüel ve kültürel geleneklerinin olgunlaşması ve bölgeler ötesi evrensel bir nitelik kazanmasına tekabül etmektedir. Bundan önceki yüksek hilafet dönemindeki idarî, kültürel ve entelektüel yapılar daha ziyade İran-Sâmî kültürel havzasının devamı niteliğindedir, erken orta dönemde İslamî duruş bir olgunlaşma sonucunda başka bölgelere aktarıldı ve oralarda yeşerdi. Buna örnek olarak entelektüel gelenekler arasındaki diyalog, tasavvufî tarikatların oluşması ve yaygınlaşması, ticarî alışverişin genişlemesi, edebî eserlerin dolaşımı gibi olgular siyasî parçalanmaların olduğu bir zamanda İslam medeniyetinin birliğini göstermektedir. Başka vesilelerle de bu hususta çeşitli makaleler yazan Hodgson,⁸ bu dönem hakkında siyasî parçalanma ve mutlakî hilafetin dağılışıyla İslam medeniyetinin gerilemeye başladığını veya en azından kriz içinde olduğunu yazan başka İslam tarihçilerinden farklı olarak siyaset ve medeniyetin her ne kadar birbiriyle bağlantılı olsa da tamamen örtüşük incelenmesinin yanlış olduğunu göstermektedir.⁹ Başka bir deyişle, her ne kadar İslam dünyasında birden fazla emirlik (Sâmânîler, Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular vb.) ve hilafet iddiaları ortaya çıksa da ortak payda olarak hukuk, kültür, sanat, vakıf ve tarikatlar gibi İslam medeniyetinin kurumlarının sürekliliğini devam ettiren şey, Hodgson’ın ifadesiyle ortaya çıkan “uluslararası bir toplum”un varlığı idi. Ayrıca medeniyet ürünlerinin ifade biçimi yüksek hilafet döneminde olduğu gibi sadece Arapça ve Arap kültür unsurlarıyla ifade edilmemekte fakat buna artık Farsça ile hayat bulan yeni edebî, sanatsal ve kültürel türler eşlik etmeye başlamıştır.

8 Hodgson, “The Unity of Later Islamic History”, s. 879-914; a.mlf., “The Role of Islam in World History”, s. 99-123.

9 İslam tarihi kitaplarında yaygın olan görüş orta dönemlerin gerileme/çöküş olduğudur (mesela bk. Lapidus, “The Fall of the Abbasid Empire”, *A History of Islamic Societies*, s. 103-111. John J. Saunders’in başlıkları gerileme ve çöküş paradigmasını daha da iyi yansıtmaktadır: “Breakup of the Caliphate,” “Ismailian Schism,” “The Turkish Irruption,” “The Christian Counter-Attack,” “The Mongol Disaster”. Bk. Saunders, *A History of Medieval Islam*). Bu kitaplarla mukayese edilince Hodgson’ın İslam tarihini serüven olarak anlatma tercihi daha iyi anlaşılacaktır.

Kitabın dördüncü bölümünde incelenen bir sonraki dönemde, yani Moğollar'ın İslam dünyasına hakimiyetiyle başlayan ve XV. yüzyılın sonuna kadar süren geç orta dönemde siyasî meşruiyet kaynağı olarak hukukî sözleşmeye dayanan Sünnî hilafet yerine gücünü tanrıdan aldığını iddia eden Cengiz soyundan gelme prensibi benimsendi. Bunda Cengiz ve soyundan gelen Moğol kağanlarının askerî başarısı önemli rol oynamaktaydı. Fakat sentezini oluşturmuş İslam medeniyeti bu dönemde önemli bir değişikliğe maruz kalmadan devam edebildi, zira Moğollar'ın düzeni de dinî hoşgörüyü dayanmaktaydı. Bunun yanında Cengiz soyunun prestiji bu dönemde filizlenen siyasî oluşumların temel dayanak noktasını oluşturmaktaydı, zira kendi soyunu Cengiz soyuna dayandıramayan herhangi bir lider (Timur örneğinde olduğu gibi) o soydan gelen biri adına yönettiğini ileri sürerek meşruiyet devşirebildi.

XV. yüzyılın sonuna doğru Moğol gücünün ve prestijinin zayıflamasıyla İslam dünyasında evrensellik iddiası yeniden yeşermeye başladı. *İslam'ın Serüveni*'nin beşinci kitabı (III. cilt), 1500 sonrası böyle evrensellik iddiasıyla ortaya çıkan fakat bir süre sonrasında evrensellik iddiasını kısmen törpüleyip bölgesel güç olarak varlığını sürdüren üç büyük müslüman devleti (Safevîler, Osmanlılar ve Bâbürlüler) incelemektedir. Hodgson'un başka bir makalesinde bu dönem için ifade ettiği üzere, 1600 civarında Mars'tan dünyaya bir kişi gelse dünyanın yakın zamanda müslüman olacağını zannedebilirdi, zira dünyada askerî olarak en güçlü ülke Osmanlılar, edebî ve sanatsal alanlarda en zengin kültüre sahip Safevîler ve ticarî ağlar ve iktisadî üretim olarak en karmaşık düzene sahip Bâbürlüler İslam medeniyetinin ürettiği siyasî oluşumlardı.¹⁰ Hodgson'un bu üç devletin ortak noktasını "barut imparatorlukları" olarak ifade etmesi eleştirilmektedir.¹¹ Fakat, bu cildin son halini kendi sağlığında bitirmemiş olduğunu ve mevcut müsveddelerin kitabın editörü Reuben Smith tarafından bir araya getirildiğini göz önünde bulundurursak, bu kavramsallaştırmanın sıhhati konusunda Hodgson'un nihaî olarak karar verememiş olma ihtimalini düşünebiliriz.

Son dönem ise kabaca XVIII. yüzyılın sonlarında başlayan Batı dünyasının büyük dönüşümüyle (great transmutation) dünya sathında öncül konuma gelmesini ve İslam dünyasının bu genel modern akım içerisinde edilgen bir konuma indirgenme sürecini kapsamaktadır. XVIII. yüzyılda Safevîler tarih sahnesinden çekilmiş, Bâbürlü Hindistan'ı ise sömürgeleşme sürecine girmiş ve Osmanlılar da Batı'dan etkilenecek yeni bir reform sürecine girmiştir. Hodgson'un kitabında en az işlediği ve İslam toplumlarını dünya tarihi

10 Hodgson. "The Role of Islam in World History", 99-123.

11 Hourani, "The Venture of Islam" s. 61.

içinde konumlandırmakta zorlandığı dönem burasıdır. Fakat bu da muhtemelen son cildin son halini kendisi hayattayken tamamlayamamış olmasıyla bağlantılıydı.¹²

Metodoloji ve Kavramsal Yenilikler

Hodgson'un İslam tarihini dönemlere ayırma konusundaki özgünlüğünün yanında kavramsal yeniliklerini de zikretmek gerekir. Bazı tarihçilerin ifadesi ile İbn Haldun misali tarih metodunu tanıtmak için kaleme aldığı kitabın başındaki uzun mukaddimesiyle (s. 21-105) Hodgson, genel olarak İslam tarihini hangi çerçevede ve hangi kavramlarla inceleyeceğini ortaya koymaktadır. Her şeyden önce önerdiği "İslamdom" (çeviride İslam dünyası) kavramı, bütün müslümanların oluşturduğu kitleyi, yani ümmeti değil de müslümanların hâkim olduğu "*bütün bir toplumsal çevre*"yi kastetmektedir (s. 90-92). Nispeten daha fazla kabul gören önerisi ise "Islamic" ve "Islamicate" (çeviride İslamileşmiş) sıfatlarının ayırımının yapılmasıdır. Hodgson, "Islamic" sıfatını "*aslı anlamıyla, yani bir din olarak İslam'a ait veya özgü olan ile*" sınırlarken "Islamicate" sıfatını ise medeniyet ve kültür unsurları için yani doğrudan dinî hükümlerden kaynaklanmamış olsa da müslüman toplumlarda var olan kurumları, kültürel ürünleri, yapıları vb. şeyleri nitelerek için kullanmaktadır. Örnek olarak, "Islamic law" (çeviride İslam hukuku) ifadesiyle şeriat kastediliyorken, "Islamicate law" denildiğinde dinî emirlerden kaynaklanmamış olup müslüman yöneticilerin ortaya koydukları kanunlar ve hukuk sistemleri ifade edilmektedir. Nitekim "Islamic literature" ile (çeviride İslam edebiyatı) "dünyevî şarap ezgileri ve şiirleri" değil de "az veya çok 'dinî' edebiyat" kastedilmektedir. Hodgson'un bu ayırımı İslam tarihçileri tarafından daha çok benimsenmiş gözükmemektedir, zira "Islamicate" sıfatını kullanan yakın zamanda birçok yeni akademik dergi ortaya çıktı.¹³ Aslında Hodgson'un "Islamic" ve "Islamicate" ayırımı, Edward Said'in *Orientalism* kitabından daha öncesinde şarkiyatçılar arasında var olagelen İslam tarihini ana dinî metinlere indirgeyerek özcü bir şekilde inceleme eğilimine ve dolayısıyla tarihî her olgunun İslam dininden kaynaklandığı veya zaman içinde bozulmalar oldukça dinin öneminin azaldığı şeklindeki yaklaşıma önemli bir eleştiri getirmiş olmaktadır. Bunun yanında dinden kaynaklanan olgular için "Islamic" sıfatını kullanıyor olması, Hodgson'un sonradan gelen materyalist akım içerisinde yer almasına da imkân vermedi. Başka bir deyişle,

12 Burke, "Islamic History as World History", s. 261.

13 Mesela şu akademik dergileri zikredebiliriz: *Intellectual History of the Islamicate World* (2013'ten itibaren) ve *Society for Contemporary Thought and the Islamicate World* (bk. Lawrence, "Genius Denied and Reclaimed").

Hodgson hem dinin tarih içerisinde insanlar arasındaki etkin rolünü tanıırken, her olgunun özellikle de zaman ve coğrafyaya göre şekillenebilen medeniyet unsurlarının din kaynaklı olması gerektiğini de vurgulamaktadır.

İslam tarih araştırmalarında “Islamic” ve “Islamicate” ayırımı büyük ölçüde kabul edilse de aynı zamanda bazı noktalardan eleştirilmiştir. Shahab Ahmed, Hodgson'ın İslam dinini kişisel bilinç ve dindarlık olarak tanımlayıp toplumsal ilişkiler ve kültüre genişledikçe bilincin azalması ve “Islamicate” alanının genişlemesi şeklindeki tanımlamasınının Selefi bir bakış açısından hareketle toplumsal motiflerin “daha az İslamî” görülebilmesine yol açacağını ileri sürmektedir.¹⁴ Ayrıca eğer İslam'ın kendinden önceki dinî geleneklerin güncellenmiş formu olduğu iddiası çerçevesinde düşünürsek, İslam inancına uygun bir davranışı müslüman olmayan birinin yapmasına “Islamic” (İslamî) demeyecek miyiz? sorusunu sormaktadır.¹⁵ Aslında Shahab'ın eleştirdiği nokta Hodgson'ın ayırımının gerçekte tarihî olgulara tekabül etmediği veya olguları izah etmekte yetersiz olduğudur, zira “Islamic” ile sadece dinî olan şeyleri anlayacaksak, İslam dini Hıristiyanlık gibi (ki Hodgson böyle bir analogi yapmaktadır [s. 92]) kısıtlı bir alana mı sınırlanmalıdır?¹⁶ Muhtemelen Shahab Ahmed, Hodgson'ın önerdiği ayırımı hiyerarşik bir ilişki kurduğunu varsaymaktadır. Başka bir deyişle, Hodgson muhtemelen “Islamic” ve “Islamicate” arasında birbiriyle üstünlük ilişkisi görmüyordu ve bunların temsil ettikleri olguların değer yargılarıyla değerlendirilmekten kaçınıyordu. Bunun yanında, Hodgson'ın kişisel olarak her bir bireyde Tanrı'nın bir şekilde içkin olduğunu savunan ve bireysel derin dindarlığı öneren Quaker mezhebine mensup olması ve katı bir vejetaryen olması sebebiyle, Christopher Bayly, din olgusunu bireysel derin dindarlığa yoran ve hatta bazan tasavvufî dindarlığı önceleyen bir anlayışa meylettiği için Hodgson'ı eleştirmektedir.¹⁷ Bayly'e göre Hodgson bir taraftan İslam'ı ve İslam tarihini kendi zamanına kadarki (mesela George Makdisi, Schacht, G. von Grunebaum gibi) şarkiyatçıların yaptığı gibi “şeriat” merkezli okumaktan kaçınsa da İslam'ı (ve dolayısıyla “Islamic” olanı) dindarlıkla sınırlandırmış gibi görünmektedir. Fakat (aşağıda izah edileceği üzere) Hodgson İslamî dindarlığı tek bir otorite tarafından belirlenen bir şey gibi değil daha ziyade birçok dindarlık iddiasının olabileceğini ve bunların hepsinin tarih içinde anlamlı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

14 Ahmed, *What is Islam?*, s. 161-71.

15 Ahmed, *What is Islam?*, 172-75.

16 Ahmed, *What is Islam?*, 162-64.

17 Bayly, “Hodgson, Islam and World History”, s. 40; ayrıca bk. Griffel, “Contradictions and Lots of Ambiguity”, s. 10-11, 16.

Hodgson ve Akademik Çevresi

İslam tarihinin bir serüven olarak anlatılması noktasında Hodgson'un üzerinde birkaç kişinin etkisi görülmektedir, fakat bu etki Hodgson'un görüşlerini onların etkisiyle sınırlı tuttuğu anlamına da gelmez. Mesela bir araştırma birimi olarak "medeniyet" kavramından hareketle tarihe bakması meşhur tarihçi Arnold Toynbee'nin *A Study of History* başlıklı kapsamlı medeniyetler tarihi eseriyle bağlantılıdır. İslam'ı İran-Sâmi havzasındaki kültürel birikimin ortamında doğmuş bir din olarak görmesi de Toynbee'nin etkisi olarak görülebilir.¹⁸ Fakat Hodgson, Toynbee'den farklı olarak analizini tek bir medeniyetin ötesine geçirip Oicoumene (yani yaşanılan dünya) veya Afro-Avrasya ana kıtasına kadar genişletip bölgeler arasındaki medeniyetlerin etkileşimine öncelleyen bir yaklaşım benimsemektedir. Bunun yanında o, doktora hocası Gustav von Grunebaum'dan İslam tarihini okumuştur ve hocasının medeniyetlerin belirli bir dil grubunun yazını aracılığı ile yaşayan ve aktarılan bir şey olduğu görüşü onun İslam medeniyetinde şehirli yazın kültürüne sahip unsurları önelemesine vesile olmuştur (s. 58). Hodgson filolojik ürünlerin medeniyetlerin taşıyıcı araçları olduğunu benimseyen şarkiyatçıların Arapça merkezli yaklaşımından ayrılmaktadır.¹⁹ Zira o orta dönemlerde İslam medeniyetinin yazın kültüründe Arapça'nın yanında Farsça'nın ve daha sonrasında da Türkçe'nin ortaya çıkışını, serüvenin önemli bir özelliği olarak kaydetmektedir.

İslam tarihinin anlaşılması konusunda Hodgson'un en çok etkilendiği isim muhtemelen Louis Massignon idi. Özellikle Hodgson'un İslam tarihinin şahsiyetlerinin özgül durumlarıyla empati kurma ve tarihî olguları anlamaya gayret etme çabası, birçok kişi tarafından Massignon'un bakış açısını takip etmesiyle ilişkilendirilmektedir.²⁰ Ayrıca Massignon'un dini bireysel bir tecrübe olarak görmesi Hodgson'un savaş karşıtı hümanist Quaker inancıyla birleşince İslam dini tecrübesini biricik vicdanî tecrübeler olarak görme eğilimini artırmıştır. Bu noktada Hodgson bir taraftan dindarlığın hem toplumsal hem de siyasî rolünü, mesela Emevîler dönemindeki muhalefet örneğinde olduğu gibi, tartışırken, dindarlığın (şeriat yanlısı, Ali soyundan gelenlere bağlılık ve tasavvuf gibi) farklı kategorilerinin olabileceğini savunmuştur (I, 439-498; II, 514-515). Sadece kendi gruplarına ait kişilerin dindar olduğunu düşünen her bir kategorideki dindarların din ile olan bağlantısının farklı yönlerine dikkat çekmesi ve hepsinin İslam tarihinin parçası olabileceğini göstermesi çarpıcıdır.

18 Hourani, "The Venture of Islam", s. 56.

19 Tamari, "The Venture of Marshall Hodgson", s. 78-80.

20 Hourani, "The Venture of Islam", s. 53; Bayly, "Hodgson, Islam and World History", s. 39-41.

Hodgson, Chicago Üniversitesi'nden meslektaşı meşhur dünya tarihçisi William McNeil'in davetiyle üniversitenin tarih bölümünde de ders vermiş, fakat McNeil'in *Rise of the West* başlıklı Avrupa-merkezci dünya tarihi anlayışını eleştiren birkaç makale yazmıştır.²¹ Bu düşüncelerini bir araya getirerek alternatif bir dünya tarihi yazmayı planlamış olsa da buna ömrü yetmemiş, daha sonra dünya tarihi çalışmalarının durumu hakkındaki mevcut makaleleri Edmund Burke III tarafından bir araya getirilmiştir.²² Ayrıca Hodgson'un, bizzat uzmanı olmadığı İslam tarihinin çeşitli dönemleri hakkında yararlandığını belirttiği ve özellikle teşekkür ettiği kişiler arasında Martin Dickson, Irfan Habib, Stanford Shaw ve Richard Chambers vb. tarihçiler vardır.

İslam'ın Serüveni dinî, siyasî, toplumsal, iktisadî, edebî, sanatsal ve entelektüel gelişmelerin hepsini içerecek şekilde bütüncül bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu noktada bu alanlarda farklı zaman ve mekânlardaki özgül durumların birbiriyle uyumunu gösterme çabası, Max Weber'in "seçici uyum" (Wahlverwandtschaft) yaklaşımına benzemektedir. Hodgson yazım üslubu olarak olayların gelişimini aktarmak yerine (ki kronolojik tabloları bu işi görmektedir) olguları anlamlandırmaya ve birbirleriyle olan bağlantılarını kurmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan kitabın okuması zaman zaman zorlaşmakta ve yoğun analizleri takip etmek için özel dikkat gerekmektedir.

Yeni Baskı Üzerine Bir Not

Kitabın yeni Türkçe çevirisi ve baskısı hakkında birkaç söz söylemek gerekirse, genel olarak çeviri başarılıdır. Zaten yazarın kendi yazım üslubunu ve uzun cümlelerin öğelerini yerli yerine oturtmanın zorluğunu göz önünde bulundurursak çevirideki cümlelerin bazan yavan kalması anlaşılmalıdır. Elbette anlamı çok açık olmayan ve Türkçe yazın dilindeki karşılığı konusunda herhangi bir uzlaşmayan kelimeler (mesela kerygmatic, Islamicate vb.) tam çevrilmemiştir. Kitabın yeni Türkçe baskısında haritalar İngilizce baskısından basitçe taratılıp sadece açıklama kısımları Türkçeleştirilerek daha düşük kalitede aynen basılmıştır. Bu haliyle hem orijinalindeki renklendirmeler

21 Tamari, "The Venture of Marshall Hodgson", s. 83. Ayrıca haritaların nasıl yanıltıcı olabileceğini gösteren ve mevcut dünya tarih yazımının eleştirisi için şu makalelere bk. "In the Center of the Map: Nations See Themselves as the Hub of History" ve "World History and a World Outlook", Hodgson, *Rethinking World History*, s. 29-34, 35-43 (Türkçe'si: "Haritanın Merkezinde: Milletler Kendilerini Tarihin Eksenini Olarak Görürler" ve "Dünya Tarihinin İnşası Üzerine", *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, s. 97-105, 193-98).

22 Hodgson, *Rethinking World History*, s. 35-43.

kaybolmuş hem de yer isimlerinin okunması zorlaşmıştır. Yine de şimdiye kadar Türkiye’de hakettiği değeri görememiş olan *İslam’ın Serüveni* kitabının bu çevirisi, bundan sonra Hodgson’ın fikirlerinin daha çok okunması ve tartışılmasına imkân sağlaması açısından önemli bir adım olmuştur.

Bibliyografya

- Ahmed, Shahab, *What is Islam?: The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Arjomand, Said Amir, “Hodgson, Marshall Goowdin Simms”, *Encyclopaedia Iranica*, www.iranicaonline.org (erişim: 10 Ekim 2019).
- Bayly, C., “Hodgson, Islam and World History in the Modern Age”, *Islam and World History*, ed. E. Burke III – R. J. Mankin, Chicago: The University of Chicago Press, 2018, s. 38-52.
- Burke, E., III, “Islamic History as World History: Marshall Hodgson, ‘The Venture of Islam’”, *International Journal of Middle East Studies*, 10/2 (1979): 241-64.
- Griffel, F., “Contraditions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Studies”, *Bustan: The Middle East Book Review*, 8/1 (2017): 1-21.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Isma‘îlîs against the Islamic World*, s-Gravenhage: Mouton, 1955.
- Hodgson, Marshall G. S., *Rethinking World History*, ed. E. Burke III, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [Türkçesi: *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek: Dünya, Avrupa ve İslam Tarihi Üzerine Denemeler*, çev. Ahmet Kanlıdere - Ahmet Aydoğan, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001; İstanbul: Vadi Yayınları, 2018].
- Hodgson, Marshall G.S., “The Unity of Later Islamic History”, *Journal of World History*, 5 (1960): 879-914 [Bu makale yeniden yayımlanmıştır: *Rethinking World History* içinde, s. 171-206; Türkçesi: “İslam Tarihinin Sonraki Dönemlerinde Birlik”, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* içinde (2018), s. 307-59].
- Hodgson, Marshall G.S., “World History and a World Outlook”, *Rethinking World History* içinde, s. 35-43; Türkçesi: “Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi”, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* içinde (2018), s. 107-120.
- Hodgson, Marshall G.S., “The Role of Islam in World History”, *International Journal of Middle East Studies*, 1/2 (1970): 99-123 [Bu makale yeniden yayımlanmıştır: *Rethinking World History* içinde, s. 97-125; Türkçesi: “Dünya Tarihinde İslam’ın Rolü”, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* içinde (2018), s. 201-41].
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, I-III, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. İzzet Akyol v.dğr., I-III, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

- Hourani, A., “*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* by Marshall G.S. Hodgson, Chicago and London: The University of Chicago, 1974”, *Journal of Near Eastern Studies*, 37/1 (1978): 53-62.
- Lapidus, I., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lawrence, B., “Genius Denied and Reclaimed: A 40-Year Retrospect on Marshall G.S. Hodgson’s *Venture of Islam*”, *Marginalia*, 11 November 2014, <https://marginalia.lareviewofbooks.org/retrospect-hodgson-venture-islam/> (erişim: 10 Ekim 2019).
- Saunders, J. J., *A History of Medieval Islam*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Smith, R. W., “Marshall Hodgson ve İslam’ın Serüveni”, Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz içinde, s. 13-15.
- Tamari, S., “The Venture of Marshall Hodgson: Visionary Historian of Islam and the World”, *New Global Studies*, 9/1 (2015): 73-87.

Kitâbiyat Book Reviews

Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr

Yûsuf b. Hilâl es-Safedî, nşr. Bahattin Dartma.

İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları – İSAM Yayınları, 2019, I-V cilt, 569+591+628+654+284 sayfa.

ISBN 9786057580252

İslam medeniyet birikiminin VII-XIII. (XIII-XIX.) asırlar arasını ifade eden “müteahhirîn” döneminin ilmî ve fikrî boyutlarını ortaya çıkarmak üzere 2012 yılında İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) başlattığı İkinci Klasik Dönem Projesi çerçevesinde neşredilen *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsir, Ebü'l-Berekât Yûsuf b. Hilâl es-Safedî (ö. 696/1296) isimli âlime aittir. Safedî'nin hayatına dair fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte, kendisinin çok yönlü bir şahsiyet olduğu kaynaklarda ifade edilir. Tabip, edip ve fakih bir zat olan Safedî'nin hasta fakirlerle hususan ilgilenip onlar için ilaçlar hazırladığını, Süryânîce ve İbrânîce bildiğini, tefsiri dışında Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki görüş farklılıklarına dair bir urcûzesi bulunduğunu biliyoruz. Kahire'de vefat eden Safedî'nin tefsiri Bahattin Dartma'nın tahkikiyle ilk defa yayımlanmış oldu.

Keşfü'l-esrâr'ın Türkiye kütüphanelerinde muhtelif nüshaları bulunmakla birlikte yaygın bir tanınırlığa sahip olmadığı, ders olarak okutulmadığı, kendisine fazla atıf yapılmadığı görülmektedir. Proje koordinatörü M. Suat Mertoğlu, bu durumun sebepleri sadedinde şunları söylüyor:

Eser, Safedî'nin, âyetlerin tefsirine aklı ve nakli dinde iki temel delil olarak kabul etmek suretiyle yaklaşması, Tevrat ve İncil'in muharref olduklarını kabul etmekle birlikte onlardan iktibaslarla bulunması, başta *nesih*, *müteşâbih* ve *hurûf-ı mukataa* kavramları

olmak üzere temel ulûmü'l-Kur'ân alanlarında kendine mahsus ve klasik dönem müfessirleri arasında fazla örneğine rastlanmayan, neshin inkârı gibi tartışmaya açık birtakım kabullere yer vermesi ve âyetleri bu kabuller çerçevesiyle yorumlamasıyla temayüz etmektedir. *Keşfü'l-esrâr*'ın dikkatlerden uzak kalmasının, eserin bu türden tartışmalı bazı görüşleri içermesi yanında tedrise konu edilmemesi, müellifinin şer'î ilimlerde tanınmış bir âlim olmaması sebebiyle kendi döneminde makbul bir çerçevede yaygınlaşmaması ve tefsir literatüründe büyük bir şöhrete sahip olan çağdaşı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) eserinin gölgesinde kalması gibi bazı faktörlerle alakalı olduğu tahmin edilebilir ("Takdim", I, 10).

Safedî'nin Kur'ân-ı Kerim'de neshi kabul etmemesi dikkat çekicidir. Klasik dönemde, bize herhangi bir eseri ulaşmamış olan ve görüşü başka eserlerde nakledilen Ebû Müslim el-İsfahânî'den başka neshi inkâr eden bir âlimin adı zikredilmezken, "Kur'an hiçbir sözle neshedilemez" (neşredenin girişi, I, 14) diyen Safedî'nin yaklaşımı bu bakımdan kayda değerdir.

Safedî, tefsirinde takip ettiği metodu açıklarken, bir hükmü veya bir mânayı ifade etmeye çalışırken (ortaya koymaya çalıştığı bu husus ister aklı, ister vücûdî veya ikisinin bir terkibinden ibaret olsun) güzeli değil en güzeli dikkate aldığını, aynı şekilde kendince en güzel olarak tespit ettiği bu mânaya delalet eden lafızlar arasında da güzeli değil en güzelini seçmeye çalıştığını belirtir. Böylelikle amacına en uygun anlamı, bu anlamı ifade etmeye en elverişli araçlarla ortaya koymayı hedefler. Arapça hususunda her söyleneni taklit etmeyip tahkik yoluyla akla en uygun olanını seçtiğini ifade eder (I, 35).

Hiçbir âyeti ve hatta hiçbir harfi bile rey ile tefsir etmediğini, zira Allah'ın kitabında reye yer olmadığını söyleyen müellif, ibarelerin farklılığının itibarların farklılığından kaynaklandığını, halbuki hakikatin bir olduğunu belirtir. Kendi tahkik edebildiği hiçbir hususta taklit yoluna saptığını, zira taklidin şek üzerine, tahkikin ise yakîn üzerine temellendiğini savunur. Kapalı ibareleri açık olanlarla, müteşâbih âyetleri muhkem âyetlerle, genel olarak da Kur'an'ı Kur'an ile açıkladığını ifade eden Safedî'ye göre, Kur'an'da, onun haricine başvurmak suretiyle itmam edilecek bir noksanlık yoktur. Kendisinin mukallit olmadığına ve hatadan korunmuş olmadığına göre başkalarını da kendisini taklit etmeye çağırmadığına dikkat çeker (I, 36-37). Akıcı ve özgün bir dille kaleme alınan tefsir, içerdiği görüşler bakımından yer yer modern bir eser havası estirmektedir.

"Mutabakat" ve "iltizam" gibi mantık kavramlarını kullandığı görülen müellif, tefsir hususundaki görüş farklılıklarının sekiz sebebe dayandığını anlatır (I, 35). Safedî'nin burada aktardığı sebeplerin, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de, lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiasıyla ileri sürdüğü sebeplerle alakasını araştırmak yararlı olabilir. Her hâlükârda Safedî'nin tefsirini,

Fahreddin er-Râzî'nin kelim, usul ve tefsir sahalarında yaptığı çeşitli katkıları nasıl alımladığı bakımından da incelemek gerekir. Eserin baş taraflarında harflerin mahiyetine dair ilgili uzun bahis dikkat çekicidir. I. cildin 56. sayfasından itibaren mânaların nefislerde sabit oluşuna ve konuşmada tezahür ettiğine dair söyledikleri de kelâm-ı nefî görüşü açısından önemlidir. Anlamın yalnız harflerin terkibine bağlı olmayıp kelimelerin cümle içindeki yerlerinin ve irabın değişimine, ayrıca mütekellimin haline bağlı oluşuna vurgu yapar ve bunun büyük bir ilim olduğuna dikkat çeker. Anlamın sentaktik ve gramatik oluşuna yaptığı bu vurgu, akla Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazım teorisini getirmektedir ki Safedî'nin onun başta *Delâilü'l-i'câz* olmak üzere eserlerini incelediği açıktır. Böylelikle Safedî'nin tefsiri, VII. (XIII.) yüzyıl ilim ve fikir hayatında gündemde olan nazariyeler açısından da tahlil edilmesi gerekli olan, hakkında çeşitli yönlerden çalışmalar yapılması elzem bir eser olarak durmaktadır.

Dört nüshaya dayanarak tahkik edilen eserin ondan fazla nüshası daha bulunmaktadır. Murad Molla Kütüphanesi'nde (nr. 159-162) bulunan dört ciltlik nüshanın, eserin ilk versiyonuna ait müellif müsveddesi olduğunun tespit edilmiş olması ve tahkik tamamlandıktan sonra İSAM Tahkik Yayın Kurulu tarafından bütün eserin bu nüsha ile de mukabele edilmiş olması, çalışmanın kıymetini arttıran bir unsur olmuştur. Zira tahkikte kullanılan dört nüshanın tamamında bulunan problemliler yerlerin düzeltilmesinde bu müellif nüshasının oldukça faydalı olduğu ifade edilmektedir (neşreden giriş, I, 15, dipnot 2). Eserde, klasik eserlerin tahkikinde kullanılan ve artık standart hale gelen İSAM Tahkikli Neşir Esasları'na (İTNES) riayet edilmiştir. Beş cilt halinde (son cilt fihrist) ve oldukça itinalı bir baskı ile neşredilen eser, tedavülde olmayan klasik bir tefsirin gündeme gelerek kaynak olarak kullanılmasını mümkün kılmıştır.

Asım Cüneyd Köksal, Prof.Dr.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-9840-274X
DOI 10.26570/isad.650330

The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and Urban Landscape

Nimrod Luz

Cambridge: Cambridge University Press, 2014, XV + 265 pages.

ISBN 9781107048843

The Mamluk City in the Middle East is an interdisciplinary study of urban history in Syria, *Bilād al-Shām*, during the Mamluk Sultanate (1260-1517). This comparative study focuses on three Mamluk cities, Jerusalem, Safad, and Tripoli. The author, Nimrod Luz, explains his selection of these cities by highlighting their political significance and to some extent their analogous urban development during the Mamluk period. However, Luz actually emphasizes Mamluk Jerusalem while Safad and Tripoli become of secondary importance throughout the book. The distinguishing feature of the book is its attempts to understand the nature of these Mamluk cities and their sense of urbanism. In doing so, Luz calls into question the over-generalizing and religion-centered notion of the “Islamic city” and tries to demonstrate that the three Mamluk cities he investigates were actually “full-fledged cities.” The author successively uses physical, social, and conceptual frameworks for his analysis of the Mamluk cities and organizes the book accordingly.

The Mamluk City in the Middle East has three main sections, excluding the introduction and conclusion: a. “the tangible city,” b. “the socially constructed city,” and c. “the conceptualized city.” These three sections include seven chapters. The author details the objectives of each section and chapter clearly. This helps the reader to fully understand the content of the chapters and to see the relations between the sections and chapters. It further helps in underscoring the general emphases, arguments, and objectives of the book.

In the introduction, before summarizing the general arguments and outline of the book, the author discusses culture and landscape and then the Islamic city debate by paying attention to its Orientalist origins. After explaining and critiquing this theory, Luz stresses the importance of understanding a city in all of its social, cultural, economic, and political complexity. He summarizes his objective as understanding Mamluk cities within their own urban context by debunking the theory of the “Islamic city” and emancipating the Middle East cities from misconceptions and biases by focusing on Jerusalem, Safad, and Tripoli.

The first chapter, titled “Urban Regional History before the Mamluks: Presenting Tripoli, Safad, and Jerusalem,” is included in the introduction. Luz starts the chapter with the question, “What is the city?,” and answers this question by quoting Shakespeare’s tragedy, “but the people.” Subsequently, Luz underlines the importance of the human factor in the creation of cities with references to theorists like Ibn Khaldun, Tonnies, Simmel, and Weber. He then describes the urban development and historical human actors of the region prior to the Mamluk period. All these summaries enable the reader to draw an urban structure of the region and understand the “urban revolutions” of these three cities. Safad is comparatively a new city, while the roots of both Jerusalem and Tripoli trace back to ancient times. The author also differentiates each city from one another through detailing their primary functions: Jerusalem as a religious center, Tripoli as a main port city, and Safad as a regional center. However, all fit under the roof of this study in terms of the similarity of their urban development during the Mamluk Sultanate.

The second section, on the “tangible city,” focuses on the physical elements and built environment of the “Mamluk city” through three examples. Even though there are some comparisons with other cities, Jerusalem is paid special importance. Luz divides the motivating factors of construction in pre-modern cities into two categories: the ruling elites, which enabled the construction of public buildings, and urban residents, whose efforts enabled the building of private structures like houses, side roads, and neighborhoods. He also offers a short list of the main elements of public buildings, such as facades, vaults, domes, etc., and briefly explain what they refer to. The second, third, and fourth chapters are written under this section to analyze the architectural styles and built elements of the “Mamluk city.”

The second chapter is about the author’s field survey of Mamluk Jerusalem. Luz defines his main aim in this chapter as determining and understanding the language of vernacular architecture in a “Mamluk city.” To this end, first he presents his survey methodology and lists seven fundamental premises of vernacular architecture in Mamluk Jerusalem. Then, he details the basic components of Mamluk vernacular architecture by using photos of Mamluk Jerusalem to highlight the mentioned architectural components. By focusing on building elements, decorative motifs, and ornamentations, the author tries to characterize the vernacular architecture of the “Mamluk city” and demonstrate its architectural variety.

The third chapter is devoted to the most essential parts of a city, namely, houses. Luz argues that the morphology of residential units cannot and should not be reduced to only one factor, like religion, as done by the

advocates of the “Islamic city” theory. Houses are physical, social, and cultural units, and there were different types of houses, like private, courtyard, luxurious, and public houses or *khān*, *rab*, and *haws*. Each of these types of houses is extensively detailed in the chapter. Luz argues that there were numerous factors behind the creation of multiple types of houses in *Bilād al-Shām* during the Mamluk Sultanate.

In the fourth and last chapter of the “tangible city” section, the concept of the neighborhood is placed under the microscope. Luz discusses the concept of the neighborhood from its etymological roots to traditional approaches taken toward understanding Syrian neighborhoods. Relying on Eickelman’s study of modern Bujaat, the author emphasizes the socio-cultural aspects of city neighborhoods rather than their physical components. Luz argues that a neighborhood is primarily a socio-cultural entity and its spatial component has a secondary role. However, even if Islam had an undeniable impact on the creation of urban neighborhoods, it was not the sole factor; rather, there were other important factors like cultural and geographical features, for instance.

In contrast to the “tangible city,” the following section looks at the city as a “socially constructed” entity. The whole section underlines the inseparable connection between the city and the culture of its residents. Every creation in the city is a product as well as a manifestation of its society. Starting from this point of view, the section of the “socially constructed city,” which consists of two chapters, examines the social and cultural components of Mamluk Syria.

The fifth chapter is all about the *awqāf*, the pious foundation of *Bilād al-Shām* during the Mamluk Sultanate. While mentioning the information on waqf buildings, inscriptions, and deeds, the book refers to the endowments only of Jerusalem and Tripoli, because the author states that there is insufficient data to actually discuss the endowments of Safad. What distinguishes the book from other studies in this section is the author’s continuous critiques of commonly held views about Islamic waqf culture. Contrary to generally accepted views of waqfs as static and dormant estates, which set back the urban economy, Luz argues that they were quite flexible “catalysts” of urban development. Throughout the chapter, he tries to show the positive impact that these charitable trusts had on city planning and economics. They could annex new areas into a city and pave the way for urban expansion, as in Jerusalem, Tripoli, and even Safad. Further, some endowment buildings, like *khāns* and caravansaries, smoothed the way for traders and pilgrims and supplied the monetary requirements of a city, while their incomes also gave rise to new building activities which stimulated urban and economic development. In short, Luz directs his criticism again against the “Islamic city”

debate by focusing on waqf culture, offering multiple readings of such endowments in this chapter.

While continuing to examine the “socially constructed city,” the sixth chapter analyzes the visual expressions of the patrimonial Mamluk State through physical elements of the city. It offers a semiotic reading of architecture, symbols, and icons of the provincial Mamluk cities which represented society’s ideals, desires, and culture—in short, the society itself. Luz explains how ruling and religious elites of the Mamluk Sultanate gained legitimacy through the built environment by drawing on Gideon Sjoeberg’s four principles for the pre-industrial city: the appeal to absolutes, tradition, experts, and the governed. Indeed, these four principles of Sjoeberg are further developments of Weber’s theory that considers rules, traditionalism, and charisma as the fundamental tools through which authority gains legitimacy. Through using these principles, Luz does not ignore the peculiarities in the social structure and the legitimizing preferences of Mamluk Syria. However, throughout the sixth chapter, he dwells upon the legitimacy of religious piety through religious buildings and likens the functions of these “state-sponsored” religious construction projects to “mass-media channels.”

Throughout most of the book, the author approaches the city with its tangible and representative aspects. However, in the final section, on “the conceptualized city,” the author discusses the city in a more intangible and non-representational way. The author explains what he means by “conceptualization” by drawing on Pierre Bourdieu’s notion of “habitus.” Luz states that habitus has a determining impact on the ways that people understand the city, their perceptions about the social and cultural aspects of urban life, and also how they speak of the cities.

One of the chapters under this part examines what Luz calls the “storytellers” of *Bilād al-Shām* during the Mamluk Sultanate. This is a blanket concept for people who offered narrations about the city, like local residents, travelers, traders, pilgrims, and chroniclers. Every narrator reads and narrates the city based on his/her own “habitus”—perceptions, cultural codes, and senses. In short, they describe the city dependent on their conceptualization of the landscape. In this respect, the author divides the perspectives of these storytellers into internal and external ones. He also offers some examples about the “mental maps” of these storytellers.

In the eighth and last chapter, Luz, building on Habermas, discusses the public sphere. The main discussion throughout the chapter is the nature of the public sphere in Mamluk Syria. Luz characterizes the public sphere in

Mamluk cities as non-autonomous from politics but also as a public realm which enabled people to become part of social life. The emphasis of the chapter is placed on the urban autonomy of religious elites, *ulema*, and the ruling elites in the public sphere. In this regard, the author describes some particular problems, like the oil affair of Jerusalem and the conflict over Mount Zion, to shed light on the autonomy of both religious and ruling elites of the public sphere.

The Mamluk City in the Middle East claims that there is a sense of Mamluk urbanism and, as opposed to the overgeneralized frame of the “Islamic city,” tries to show this sense of urbanism throughout Mamluk Syria. The starting point of the book responds to a need for a better understanding of urbanism in Muslim societies. However, as Luz himself states, the “Islamic city” debate is already dead, even if it has not yet disappeared completely. Therefore, Luz’s efforts to show the fallacy of the “Islamic city” arguments at every possible opportunity throughout the book seems excessive.

Even though the book purports to focus on three less well known Mamluk cities, the main emphasis is on Mamluk Jerusalem. Jerusalem is mentioned a total of 531 times in the book, while Tripoli and Safad are mentioned, respectively, 161 and 95 times. This fact alone reveals the main emphasis of the book. This discrepancy could be related to the scarcity of existent sources about the other cities prior to the sixteenth century, which Luz states was one of the main obstacles during his research. For example, he states that because there was a lack of sources, the cartographic image of Safad’s pious endowments could not be given. However, he offers no clear explanation or justification for why he focuses on Jerusalem. In short, constructing the whole book around Jerusalem is somewhat at odds with the stated aim of the book, which purports to focus on three Mamluk cities.

An additional problem is that the author effectively replaces the concept of the “Islamic city” with another, the “Mamluk city.” What is the “Mamluk city”? Does it mean Mamluk Jerusalem? If so, what is the representational value of Mamluk Jerusalem for the “Mamluk city”? There is not a clear answer to such questions in the book.

There are many references in the examination of the three cities throughout the book. The content is further supported by photographs and maps. Most of these photographs were taken by the author himself. All of them are quite important and valuable, especially since they are uncommon in studies about Mamluk urbanism. As for the bibliography, the primary sources of the book consist primarily of Arabic sources and translations. However,

no archival sources are used. This is a crucial problem for an urban history study. All in all, Luz's book has an important place among urban history studies, especially insofar as it offers an enlightening perspective into medieval times in eastern cities. However, in terms of the primary objective of the book—which is to refute the argument about the “Islamic city”—an inadequate use of primary sources weakens the efficacy of the book.

Beyza Topuz Demir, History Ph.D Student
İstanbul Şehir University, Graduate School of Humanities and Social Sciences

ORCID 0000-0001-9270-3923

DOI 10.26570/isad.650332

The Crucible of Islam

G.W. Bowersock

Cambridge: Harvard University Press, 2017, 220 sayfa.

ISBN 9780674057760

Erken İslam tarihi araştırmalarına dair gün geçtikçe zenginleşen ikincil literatüre, Bowersock'un son kitabı *The Crucible of Islam* ile (İslam'ın potası) önemli bir katkı daha sağlandı. Erken İslam tarihinin mevcut ikincil kaynaklarından farklı olarak, kitabının içeriğini, Ebrehe krallığının hakimiyetinden, Kubbetüssahra'nın inşasına kadar devam eden süreçle sınırlandıran Bowersock, ele aldığı olağan dışı başlıklarıyla okuyucularına diğer kaynaklardan farklı bir değerlendirme çerçevesi çiziyor. Seçtiği bu başlıklarla konuyu, Etiyopya, Filistin, Bizans ve Sâsânîler özelinde Geç Antikçağ'dan, İslam'ın ilerleme sürecine doğru ele alan yazar, İslam'ın yayılış sürecindeki bütün önemli dinamikleri, İslam'ın içine doğmuş olduğu tarihsel ve coğrafi arka plan temelinde ele alıyor. Bowersock, *Empires in Collision* ve *Throne of Adulis* adlı önemli iki diğer kitabında da genel olarak İslam öncesi dünyayı tasvir etmeye özel olarak da Etiyopya ve Arabistan bölgesinin sosyopolitik dengelerine odaklansa da, diğerlerinden farklı olarak *The Crucible of Islam*'da İslam'ın tarihsel gelişimini kitabının merkezine alıyor ve bu dengeleri bu İslam'ın gelişiminin en büyük parçası olarak inceliyor. Bu bağlamda gayesini kitabının en başında açıklayan Bowersock, İslam'ın doğuşunu ele alan literatüre dair genel bir tarama yaptıktan sonra, çalışmasını mevcut literatüre yeni bir ekleme yapma niyetiyle ortaya koymadığını; bundan ziyade dönemin kaotik şartlarının İslam'ın oluşumunu ve gelişimini nasıl mümkün hale getirdiğini anlamaya katkı sağlamak için yaptığını ifade ediyor. Bu sebeple, kitabın öncelikli hedefinin, İslam'ın gelişimini daha iyi anlamak adına Yahudilik, Hristiyanlık ve paganlığın yaygın olduğu Arap yarımadasının sosyal ve kültürel çevresini tanımlamak olduğunu söylüyor.

Bowersock, belirli bir hedef kitlesi tanımlamamış olsa da, *The Crucible of Islam*, bütün erken İslam tarihi okuyucularına, İslam tarihinin oluşum ve gelişim aşamalarını ele alan diğer ikincil kaynaklara nazaran daha kapsamlı bir perspektif sunuyor. Bununla birlikte herhangi bir metodolojiye bağlı olma çabasında olmadığını belirten Bowersock, çizgisinin ne bütün kaynakları sorgusuz kabul etmek ne de onları tamamen göz ardı etmek olduğunu söyleyerek, sahip olduğu tek yöntemin kritik sebeplendirme ve sorgulama

olduğunun altını çiziyor. Bu vurgusu da yine, kitabı muadillerinden farklı bir konuma taşıyor.

Kitabın içeriği ayrıntılı incelendiğinde, Bowersock'un belirli kısımlarda sorgulayıcı dilini başarılı bir şekilde kullandığı görülüyor olsa da, kendini yer yer tekrar ettiği farkediliyor. Bununla birlikte İslam'ın gelişimini tarihsel bağlamı temelinden inceleme hedefini kitap boyunca başarılı bir şekilde takip eden Bowersock, kitabının "The Arabian Kingdom of Abraha" adlı ilk bölümüne, Arap yarımadasının İslam öncesi sosyopolitik vaziyetini detaylıca tasvir etmek ve bu sayede ileride ele alacağı Etiyopya ve Arabistan ilişkisinin Arap yarımadasında oluşturduğu sosyokültürel etkilere güçlü bir referans sağlamak üzere Ebrehe'nin krallığı döneminde yaşanan önemli denge değişimlerini anlatarak başlıyor. "Arab Paganism in Late Antiquity" başlıklı ikinci bölüme geldiğinde Bowersock, epistemolojik bağlamda paganizmi kategorilere ayırarak, tek tanrı etrafında şekillenmiş ve bu çerçeve içerisinde dönüşmüş politeizmin esasında pagan motenizmi olarak tanımlanabileceğini söyler. Kitabın bir sonraki "Late Antique Mecca" adlı bölümünde ise, pagan monetizmi olarak kabul edebileceğimiz Helen ve Fars kültüründen etkilenmiş Arap putperestliğinin de bahsini ettiği türde bir pagan monetizmi olarak gelişmiş olabileceğini iddia eder. Bu çıkarımın ve çevresinde sunduğu örneklerin, Bowersock'un kitaptaki en doyurucu ve rasyonel analizi olduğu söylenebilir. Sonraki iki bölüm olan "Ethiopia and Arabia" ve "Persians in Jerusalem" adlı kısımlarda Bowersock, İslam'ın doğuşunu ve gelişim sürecini doğrudan bölge üzerinde yüzyıllardır hakimiyet mücadelesi güden Roma ve Sâsânî kültürlerinin ve Etiyopya siyaseti temelinde değişen yerel dengelerin sosyal ve kültürel etkisi altında ele alıyor.

"Muhammad and Medina" adlı bir sonraki bölümde, bir önceki bölümdeki iddiasını güçlendiren Bowersock, İslam'ın gelişim sürecinin en başında Habeşistan'a yapılan ilk hicret ve müslümanların oraya kabulü, Medine'ye yapılan hicret ve Evs ve Hazreç kabilelerinin İslam'ı seçmesi gibi bütün ayrıntıları bu sosyokültürel çerçeveden inceleyerek, İslam'ı kabul edenlerin İslam'ı kabul etmeleri başta olmak üzere bütün bu değişim ve dönüşümlerdeki en büyük saikin, kendilerine kadar süregelmiş bütün bu etkilerin bir neticesi olduğunu belirtiyor. Bowersock'a göre tek tanrı inancının bölgede yaşayan hıristiyanlardan ve yahudilerden dolayı özellikle Medine civarı için zaten yaygın bir inanç türü olması, moneteist bir din olan İslam'ın toplumda kabulünü ve bütün bu gelişmelerin meydana gelmesini daha da kolaylaştırıyor. Ancak Bowersock'un yaptığı bu matematiksel sebep-sonuç vurgusu tarihsel bir çıkarım adına fazlasıyla tek yönlü ve indirgemeci değil mi? Çünkü tarihsel bir olayın sebebini yalnızca belirli saiklerle sınırlamak, tarihi doğru

anlama çabasını imkânsız kılıyor. Ayrıca her ne kadar İslam'ın, hem Arap putperestliğinden hem de bölgede etkisi görülen diğer tek tanrılı dinlerden ayırım noktalarını detaylıca tasvir ediyor olsa da, Bowersock'un İslam'ı tam bu noktada, yalancı peygamber Müseylime'yi temel referansı olarak birçok peygamberlik iddiasının aynı anda bölgede hüküm sürdüğünü iddia ettiği bir devirde, köklerini bölgedeki tek tanrıci dinlerin ortak noktası olan Hz. İbrâhim'e dayandırdığı için bütün diğer iddialar arasında mücadeleyi kazanabilmiş ve dolayısıyla bölgede dinî otoritesini kurabilmiş bir tür pagan Arap monetizmi olarak yorumlaması oldukça yargısal ve temelsiz kalıyor. Zira, okuyucularına İslam'ın doğduğu ilk devir olan Mekke'de -en azından İslam'ın doğduğu andan itibaren- bahsini ettiği şekilde bir peygamberlik mücadelesinin tarihsel varlığına dair bir kanıt sunamıyor. Bununla birlikte, yalnızca -Müseylime gibi- Hz. Peygamber'e vahiy gelmeye başlamasından çok sonra peygamberlik iddiasında bulunmuş kişileri referans olarak öncesinde de bu iddiada bulunmuş birçok kişinin var olmuş olabileceğini iddia etmesi ve bu bağlamda muhtemel peygamberlik iddiasının sahipleri arasında Hz. Peygamber'in ilk kişi olup olmadığının asla bilinemeyeceğini söylemesi, argümanının temelsizliğini ortaya koymaya yetiyor. Bowersock'un, kitabın başından bu yana seçtiği spesifik noktalar ve onların etrafında yaptığı çıkarımlarının dolaylı olarak kendisine vardığı ve ilerleyen bölümlerin neredeyse tamamında kendini açıkça gösteren bu argüman, bana kalırsa kitabın en büyük kırılma noktasını oluşturuyor.

Bununla birlikte, "Interregnum of the Four Caliphs" adlı bir sonraki bölümde Hz. Peygamber'in, birçok etkili lider gibi, kendisinden sonra gelenler için geride iyi bir hazırlık bırakamamış olduğunu ve yeni gelenlerin -özellikle dört halifeyi kastederek- onun başarısına ulaşmak adına mücadele vermiş olmalarının onun başlattığı bu hareketi oldukça tehlikeli bir boyuta taşıdığını iddia etmesi bir başka yargısal ve temelsiz iddialarından biridir. Zira ilk iddiasında olduğu gibi bunun için de sağlam bir kanıt sunmamakla birlikte oldukça öznel bir ifadeyle meseleyi açıklayarak, her iki iddiasında da İslam'ı bir dinden çok, propagandist bir hareket mesabesinde ele alması rasyonel yaklaşımdan uzak olduğu kadar oldukça saldırgandır. "The New Dispensation" ve "Dome of Rock" adlı son iki bölümünde ise dört halife sonrası siyasî gelişmeler, iç savaşlar, yeni fetihler ve Arabistan dışında İslam'ın yayılış sürecini kısa kısa ele alan Bowersock, her ne kadar bu kısımlarda diğer bölümlerden daha fazla betimlemeci bir üslup kullansa da, İslam'ın doğuşu ve gelişmesi evresinde yaptığı açıklamalarda sahip olduğu tekdüze ve indirgemeci yaklaşım tarzını burada da yansıtarak, söz konusu gelişmeleri çoğunlukla yine bölgede o güne kadar hakim olmuş siyasî ve sosyokültürel dinamiklerin etkisi altında

inceliyor. Ayrıca, “Dome of Rock” şeklinde spesifik bir isimlendirmeye gittiği son bölümde, Kubbetüssahra'nın inşasını, bölgedeki diğer dinlere -özellikle Yahudilik- İslam'ın bundan sonra herhangi bir hayat hakkı tanımadığını ilan etmek için gösterdiği bir üstünlük mücadelesi olarak değerlendirmesi söz konusu saldırgan yaklaşımını daha da gözler önüne seriyor.

Ayrı bir sonuç bölümüne gitmeden, kitabı boyunca sahip olduğu bütün iddialarını yine bu bölümde toparlayan Bowersock'un, yine aynı yaklaşım tarzıyla, Hz. Peygamber'in İslam adı altında oluşturduğu geleneğin, -özellikle Kubbetüssahra'nın inşasından itibaren- Hıristiyanlık ve Yahudilik ile kıyasen birçok uyumsuz doktrin ve gelenekle dolu bir potaya dönüştüğünü ve bu derece uyumsuzlukların İslam olarak hâlâ devam ediyor olmasının çok şaşırtıcı olduğunu iddia etmesi kitap boyunca takip ettiği ana akım oryantalist tutumunu özetler niteliktedir. Bu bağlamda ne yazık ki en başta yaptığı literatür taramasının hemen ardından İslam tarihi konusundaki yaygın Batı literatürüne genel bir atıfta bulunarak, müslüman olmayanların İslam'ı sorgusuz reddetmelerinin ve yalnızca hıristiyan ve yahudi kaynaklarına bakarak İslam'ı anlamaya çalışmalarının doğru olmadığını belirtecek kadar çok yönlü bir yaklaşım sahibi olsa da, Bowersock'un söz konusu tutumunun hem bahsini ettiği kritik değerlendirme metodolojisi hem de kitabında güttüğünü ifade ettiği hedefi itibarıyla, kendisini konumlandığı çizgi ile oldukça çeliştiğini söyleyebilirim. Her ne kadar diğer eserlerinde de yer yer yargısal dili göze çarpıyor olsa da, Bowersock'un bu kitapta sahip olduğunu iddia ettiği revizyonist ve kritik bakış açısının tam aksine, saldırgan ve oryantalist söyleminin kitabın tamamına bu derece nüfuz etmiş olması oldukça sorunludur. Bu itibarla, Bowersock'un *The Crucible of Islam* ile okuyucularını büyük düzeyde hayal kırıklığına uğrattığını düşünüyorum.

Tuğba Türkoğlu, Doktora Öğrencisi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü

ORCID 0000-0001-6997-1727

DOI 10.26570/isad.650335

İslam, İktisat, Ordu ve Reform: Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk İktisat Eseri ve Tarihsel Bağlamı (Risâle-i Tedbîr-i 'Umrân-ı Mülkî)

Deniz T. Kılınçoğlu

İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, VIII+278 sayfa.

ISBN 9786053995333

Son dönemde Osmanlı iktisadî düşünce tarihi çalışmalarına önemli katkılar sunan Deniz T. Kılınçoğlu, 2015'te yayımlanan *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire* kitabının ardından Kasım 2018'de İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları'ndan çıkan *İslam, İktisat, Ordu ve Reform* kitabıyla katkılarını bir yenisini daha ekledi. XIX. yüzyılın ortalarına doğru yazıldığı tahmin edilen ve müellifi tespit edilememiş bir risalenin (*Risâle-i Tedbîr-i 'Umrân-ı Mülkî*) incelendiği bu kitap, ileri sürdüğü iddialarla dikkat çeken bir çalışmadır. Temel amacı askerî reform için gerekli malî ve iktisadî kaynakları yaratma meselesine kalıcı çözümler bulmak olan (s. 48) risale, Kılınçoğlu'na göre yararlandığı kaynaklar, metod ve içerik itibarıyla Osmanlı coğrafyasında modern anlamda yazılmış ilk iktisat eseridir. Yazara göre, askerî-iktisadî sorunları modern iktisat disiplini çerçevesinde ele alması, yararlandığı muhtemel Batı kaynakları ve aynı zamanda gelenekten istifade ediyor olması, risaleyi özgün bir konuma taşımaktadır.

Giriş, beş bölüm, sonuç ve çeviri metinden oluşan kitapta, Kılınçoğlu *Risâle-i Tedbîr-i 'Umrân-ı Mülkî*'yi tarihsel ve fikrî bağlamı içerisinde karşılaştırmalı incelemeye tâbi tutuyor. Eserin yazıldığı dönemin askerî-iktisadî şartları ve entelektüel arka planını ele alıyor. Metni hem kendi bağlamında inceleyen hem de farklı metinlerle kıyaslayan Kılınçoğlu, risalenin Jean-Baptiste Say ve Adam Smith'in eserleri ve fikirlerinden etkilendiğini ileri sürüyor. Bu bağlamda yazar, risalenin kaynakları, içeriği ve argümanları ile birlikte ilk modern iktisat çalışması; aynı zamanda "İslamî iktisat" yazınının erken bir örneği olarak sunuyor.

Birinci bölüm ("Elyazması Hakkında"), risalenin yazarı ve tarihine dair ihtimalleri irdelemenin yanında yazma nüshanın yolculuğu ve muhtemel kaynaklarından bahseder. Bu bölümde, yazmanın içeriği/teknik özellikleri verilmiş ve olası telif tarihine dair ihtimaller tartışılmıştır. Kılınçoğlu, yaptığı inceleme sonucunda eserin telif tarihini neredeyse kesin olarak tespit ettiğini ileri sürmektedir. Bu bölümde asıl üzerinde durulması gereken kısım ise risale müellifine ait incelemelerdir. Kılınçoğlu, Mehmed Esad Efendi gibi birkaç muhtemel kişi ve çeşitli kurum bağlantıları üzerinden tahminler yürütse

de risalenin müellifini tespit edememektedir. İnceleme birkaç muhtemel müellifi elese de, risalenin olası yazarlarının hepsinin irdelenmemesi çalışmanın zayıf yönü olarak ele alınabilir. Söz gelimi dönemin meşhur layiha yazarı Keçecizâde İzzet Molla'nın risaleyi yazmış olması ihtimal dahilindedir. En azından bu gibi ihtimallerden niçin bahsedilmediğini bilmek, okuyucuyu ikna etmeye yardımcı olacaktır. Çalışmada müellif tespit edilebilseydi, ileriki bölümlerde karşımıza çıkacak esaslı iddiaların doğruluğu, müellifin entelektüel biyografisine de ulaşılmak suretiyle daha kesin olarak test edilebilirdi.

İkinci bölümde yazar (“İktisat, Ordu ve Devlet”), askerî dönüşüm ile modern ekonomi bilimi arasındaki ilişkiyi ele alır ve risalenin bu bağlamdaki önemini inceler. Risalenin nüfus konusuna ayrılmış beşinci bölümünün Thomas Malthus'dan ve Jean-Baptiste Say'den alındığı tezi ilgi çekicidir. Bununla birlikte, her ne kadar ana argümanların Malthus ve Say'den alındığı söylene de, risale müellifinin ne Malthus'un nüfus teorisini ne de Say'ın iktisat bilimiyle ilgili teorisini benimsediği söylenebilir. Bu anlamda risale, alıntılarını inkâr etmemekle birlikte “ana argümanın” bu eserlerden alındığı iddiasını desteklemekten uzaktır. Zira Kılınçoğlu'nun da vurguladığı gibi, risale, Malthus'un karamsar nüfus teorisini benimsemez. Ayrıca iktisat biliminin ortaya çıkışında ateşli silahlar ve sürekli orduların baş rolü oynadığı iddiası da Say'de mevcut değildir.

Üçüncü bölümde (“Tarihsel ve Düşünsel Bağlam”) Kılınçoğlu, risalenin temel meselesi olan askerî reform tartışmalarını tarihsel bağlamına oturuyor. Osmanlı Devleti'nde askerî reformun seyrini özetleyen yazar, siyasî ve askerî elitin gündemini bir asırdan uzun süredir meşgul eden yenileşme tartışmalarına değinip risalenin bu süreçteki yerini aydınlatıyor. Yazara göre *Risâle-i Tedbîr-i Umrân-i Mülki*, kendisinden önceki reform tezlerine benzese de esasen bir epistemik kırılmayı barındırmaktadır. Zira yazara göre “önceki metinlerin el yordamıyla üretilmiş ve çoğu zaman bir programdan yoksun fikirlerinin aksine risale, yerel ve geleneksel kaynaklar ve kaygılar kadar Avrupa kaynaklı yeni pozitif paradigma üzerine inşa edilmişti” (s. 46). Kılınçoğlu, ne askerî harcamalar kaynaklı malî sorunların ne de bunun üzerine yazılmış layihaların yeni olduğunu teslim etmektedir. Risaleyi önceki dönem metinlerinden ayıran şey, savunmacı modernleşme (*defensive modernisation*) örneği olmasının ötesinde Avrupa kaynaklı pozitif bilimsel paradigma üzerine inşa edilmiş olmasıydı (s. 46.) Bu bölümde belirtilmesi gereken iki husus var. İlki, erken dönem İslam kaynaklarının birikimiyle oluşmuş ve Osmanlı özelinde XV. yüzyılın sonundan itibaren yazılagelen siyasetnameler ve nasihatnamelerin “el yordamıyla üretilmiş program yoksunu” kategorisine dahil edilmesi tehlikesidir. Çünkü bu eserler, siyasî, askerî ve malî sorunları

bütünlük içerisinde ele alan, önceki dönemlerin birikimi, cârî durum ve politika önerileri taşıyan ciddi ve “programlı” eserlerdir. İkincisi ise, yazarın bu bölümde vurguladığı bilim ve metoda atfedilen yüksek değere rağmen kavramların müphemliğidir. Risale ile önceki ilgili literatürü ayıran, metnin kendisi değil atfedildiği nesebi ise, bu bilimsellik kriterleri açısından soru işareti konulması gereken bir yaklaşımdır. Bu bağlamda belki yazar, bilimden ve metoddan kastını izah etmiş olsa, risalenin bu literatürden hangi yönüyle daha programlı, sistemli veya metotlu olduğu okuyucunun değerlendirmesindeki şüphelere karışmayabilirdi. Zira bu haliyle ya risalenin muhtevası abartılmış, yahut önceki dönem eserlerin hakkı teslim edilmemiş gözükmektedir. Risalenin, Avrupa usullerini savunduğu, bunları savunurken de İslamî değerlerin kaybolacağına dair kaygılar taşımadığı bilgisi ise üzerinde durulması gereken bir görüştür.

“İktisat ve Reform” başlıklı dördüncü bölümde yazar, risalenin kullandığı iktisat bilgi ve terminolojisinin temelde İbn Haldun - Adam Smith sentezi olduğunu iddia eder. *Risâle-i Tedbîr-i ‘Umrân-ı Mülkî*, Adam Smith’e ait olan ve Avrupa-merkezci aydınlanmacı görüşünün temelinde yer alan modern devlet için modern, güçlü ve sürekli askerî gücü mümkün kılacak bir reformun şart olduğunu kabul eder. Smith’e ait olan ve iktisat biliminin güçlü orduyu var edeceği tezini kabul eden müellif, risale aracılığıyla bunu Osmanlı’ya uyarlama çabasıdadır (s. 57).

Risaledeki reform anlayışının İbn Haldun’un düşünceleri ve kavramları ile harmanlanmış fakat daha çok Aydınlanmacı Avrupa merkezci iktisat temelli bakış açısının ürünü olduğu iddia edilir (s. 66). İbn Haldun’un terminolojisinden yararlandığı anlaşılan risale müellifinin bedâvet karşısında hadâreti/medenîliği savunmasını doğrudan dönemin aydınlanmacı zihni dönüşümü ile ilişkilendirmek ilgi çekici fakat ihtiyatla yaklaşılması gereken bir tutumdur.

Risalede yer alan iktisat ilmiyle yerleşik hayata geçiş ve ihtiyaçların toplumsal yapıya göre değiştiği gibi vurgular İbn Haldun etkisine kanıt olabilir. Bununla birlikte ihtiyaç kategorileri gibi tasniflerin İslam düşünce geleneğinde İbn Haldun’dan çok öncesine kadar gittiği bilinmektedir. Özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh literatürü incelendiğinde bu kategorilerin erken dönemden itibaren var olduğu görülür. İbn Haldun’un, genelde dönemin fikir dünyasını özelde risale müellifini etkilediğine şüphe yoktur. Yine de bu bölümde Kılınçoğlu’nun İbn Haldun’a fazla vurgusu, risale müellifininkinden ziyade modern literatürde erişilebilen kaynak sayısına işaret ediyor gibi görünmektedir. Osmanlı bünyesinde birikmiş fıkıh, siyaset, nasihat literatürlerini kolayca atlayıp aralarında dört yüzyıl olan iki düşünürün sentezinden ibaret

görmek, okurda çalışmanın derinliği hakkında şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca Kılınçoğlu, risalenin özelliklerini açıklarken büyüme, kalkınma, millî gelir ve beşerî sermaye gibi kavramlardan yardım almaktadır. Bu tercih olguları okuyucunun zihnine yaklaştırmak için yapılmış dahi olsa, bu çok yeni ekonomi kavramlarını o döneme taşımak bilimsel tehlikeler taşımaktadır.

İlk “İslamî İktisat Eseri” adındaki beşinci bölüm ise, risalenin beslendiği arka planı ve içinde yer aldığı literatürü inceler. Yazarın kendi ifadesiyle “Avrupadan öğrenilen modern iktisat bilgisinin, İslamî bir toplumun ihtiyaçlarına ve İslam düşünce dünyasının kavramsal çerçevesine uyarlanarak yazılması” sebebiyle eser İslamî iktisat türünün ilk örneklerindedir (s. 70). İslam iktisadı alanında kavram tartışmaları günümüzde devam ederken Kılınçoğlu’nun İslamî İktisat tabirini tercih etmesi, düşünülmüş zekice bir tutum olmalıdır. Burada risale için yapılan iktisat bilimini yerelleştirme vurgusu dikkat çekicidir. Zira İslam ile ve onun bilgi birikimiyle irtibatlı olması yönüyle İslamî olarak atfedilen eser, bağımsız ve ana akım dışında olma iddiasındaki günümüz İslam İktisadı eserlerinden farklıdır. Bu anlamda terminolojideki nüansı, eserin iddiasıyla örtüşmektedir.

Risalenin faiz konusundaki tutumu yönüyle modern literatürden ayrıldığı bilgisi de ufuk açıcudur. Kılınçoğlu’na göre müellif, iktisadın temel problemi olarak faizi görmez. Bunun da ötesinde yazara göre, faizin İslamî iktisat içinde bir problem oluşu ancak XX. yüzyılın ortalarından itibaren (s. 71). Hatta XIX. yüzyıla ait eserlerde faizin merkezî yer tutmayıp XX. yüzyılda önemli hale gelmesi ise düşünsel, fikhî veya felsefî değil; İslamcılık’la ilişkili siyasî bir tutumdur. Oysa sonraki dönem İslam İktisadı çalışmalarında temel meseleyi faiz oluştururken risalede buna yer verilmemesini siyasî/itikadî bir tutumdan çok, dönemin öncelikli problemleri ve bankacılığın henüz bu kadar gelişmemiş olmasına bağlamak daha sağlıklı olabilir. Daha da önemlisi, faiz meselesinde dönem karşılaştırması yapılırken, XVI. yüzyıldan beri üretilmiş olan risalelere hiçbir atıf yapılmaması, bu konudaki derinlikli kıyasa fırsat vermemiş gibi görünmektedir. Faiz konusunun, Osmanlı iktisat tarihçileri ve İslam iktisadî düşünce araştırmacılarının yumuşak karnı olduğu söylenebilir. İdeolojik ve popüler bilgilerden uzak, derinlikli ve disiplinler arası çalışmayı zaruri kılmaması sebebiyle bu alanın üzerinde henüz esaslı olarak kalem oynatılmadığını söylemek sanırım abartılı bir değerlendirme sayılmaz.

Kتابın temel iddialarında olan ve el yazmasının Jean-Baptiste Say’ın *Co-urs complet* ve *Traite deconomie politique* eserlerini temel aldığı iddiası metinlerden pasaj karşılaştırmalarıyla desteklenmiştir. Ayrıca yazara göre risale, Adam Smith ve Malthus gibi Avrupa kaynaklarını da temel almıştır. Bu

anlamda risale, Avrupa kaynaklı yeni pozitivist bilimsel paradigma üzerine inşa edilmiştir (s. 46). Fakat eserler, bazı bölüm başlıkları ve içerikleri itibarıyla benzer olmakla birlikte, temel argümanları itibarıyla farklıdır. Söz gelimi Smith, ekonomiyi üretim-bölüşüm ilişkilerinin yasalarını ortaya koyan evrensel bir bilim olarak görürken, müellif iktisat ilmiyle, Osmanlı özelinde askerî-idarî pragmatik çözümler aramaktadır. Hem bu arayış hem de içerik yönüyle risale, önceki dönem Osmanlı eserlerine benzemektedir. Bu da yazarın, iddiasında haklılık payı olmakla birlikte, risaleye atfettiği epistemik kırılmayı, risalenin içeriği/argümanı itibarıyla değil, kendisinin onu konumlandığı nesep itibarıyla iddia ettiğini düşündürmektedir. Alıntı yapılmış pasajların varlığı, bir yazmayı metot olarak başka bir janra konumlandırma-yabilir. Bu kayma, risaleyi kendi bağlamından ve içinde üretildiği bilgi birikiminden de uzaklaştırma ve bu sebeple anlaşılmasını zorlaştırma tehlikesini de taşımaktadır.

Ayrıca yazarın, risaleye kaynak arayışında kimi zaman kesin kimi zaman ihtiyatlı olması; temel kaynağı birkaç yerde farklı zikretmesi karmaşaya sebep olmaktadır. Mesela üçüncü bölümde Say'ın merkezde olduğunu ve Smith'in çalışmasının "eğer doğruysa" önemli olduğunu vurgulayan yazar, dördüncü bölümünde rahatlıkla Smith'in merkeze alındığını söyleyebilmektedir. Kitabın farklı bölümlerinin aynı konulara girmesi de okuyucunun argümanı takip etmesini zorlaştırmaktadır.

Deniz T. Kılınçoğlu'nun kitabı, el yazması üzerindeki ince işçilik, karşılaştırmalı çalışma ve içerdiği iddialarla alana önemli bir katkıdır. Hem yeniden gündeme getirdiği tartışmalar hem de ilk defa ortaya attığı iddialarla, üzerinde durulması gereken bir çalışmadır.

Literatürdeki ve elindeki bilgileri ciddiyetle harmanlayan Kılınçoğlu, eldeki imkânlarla en yüksek verimi almayı deniyor. Haliyle, böyle bir alanda bu önemli iddiaları ortaya atmanın zorluklarını yaşıyor. Fıkıh literatürü, nasihatname ve ahlak literatürü ve çeşitli risale/layihalara aynı ciddiyetle bakmak yazarın burada yer verdiği bazı iddiaların daha güçlü hale gelmesine, bazılarının ise zaten tartışılmış ve aşılmış meseleler olduğu farkedip daha ihtiyatlı davranmasına sebep olabilirdi.

Kayakların zenginliği, disiplinler arası çalışma zarureti ve az çalışılmış bir saha olması, bu alanı vaatkâr olduğu kadar zor bir alan haline getiriyor. Bu sebeple bu alanda yazarın ve eserin sınırlarını aşan sorunlar vardır. Sorunlardan bir tanesi, bu alandaki çalışma sayısının azlığının olumsuz etkileridir. Bu, bilgi sürekliliği ve derinliğini sağlamayı zorlaştırmakta, eser verenleri mecburi olarak genellemeler ve özetlemelere sürüklemektedir. Bir

teoriyi doğrulamak için yeterli delil bulma zorluğu, aynı sebeple bir iddiayı yanlışlamayı da zorlaştırmaktadır. Bir diğer zorluk Osmanlı iktisat düşüncesinin birçok alanı bilmeyi zaruri kılmamasından kaynaklanır. İktisat, Avrupa ve dünya iktisat tarihi, düşünce tarihi ve felsefesine harcanan emek kadar İslamî ilimler, fıkıh, Osmanlı tarihi ve Osmanlı entelektüel tarihine de emek verilmesi gerekmektedir. Araştırmacıların sayısı ve niteliği arttıkça, bu doğal sorunların yavaş yavaş ortadan kalkacağını ümit ediyoruz.

Muhammed Bedrettin Toprak, Doktora Öğrencisi
Marmara Üniversitesi İktisat Tarihi Bölümü

ORCID 0000-0003-2395-4512

DOI 10.26570/isad.650337

Hint Düşüncesinde İslam Algısı

Cemil Kutlutürk

Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, 236 pages.

ISBN 9786052300961

Cemil Kutlutürk, assistant professor in the Divinity School at Ankara University, who works on Hindu religious thought, published a book titled *The Perception of Islam in Hindu Thought; A Case Study of Bhakti Movement*. The publication offers an intensive study for Turkish readers. The work covers medieval India and elaborates on its political arena, historical atmosphere, and the rigid caste system that was entangled with every part of a Hindu's life. In the Hindu worldview he explains, it was of utmost value to be engaged in the caste system and to live and die in it faithfully. Before the coming of Islam and its spread throughout the Indian subcontinent, both trade and pagan practices served as a uniting force between the two geographically different regions (p. 72). Such encounters between Arabs and Hindus are well documented in historical fragments, oriental travelogues, and remnants of poetry. One could say that this clash of religious and cultural identity was the actual origin of Bhakti movement. In a possible cultural intrusion, there are at least two possibilities: either embracing foreign thought—which was Islam in this case—and celebrating its fruits, or opposing the intruding thought through emphasizing one's own rigid beliefs. Kutlutürk exhibits both phenomena in his present work and explains a third possibility: that of amalgamation, which happened in the form of Bhakti movement in India in the middle ages (11th to 17th century).

Kutlutürk elaborates that the Bhakti movement arose from the bottom of Hindu social hierarchy. It was the lowest casts of Shudras and Dalits who adopted the concepts of equality, equity, and a singular God from the newcomers in the region. These newcomers were Muslims by faith and, for the most part, Central Asian Turks. The author claims that titles and terms which were used during that period for Turks and Muslims could be understood synonymously as both were labelled as outlaws, *Yavana Dharma*, or people without ear piercings, *Aviddhan* (p. 115).

In this work, Kutlutürk introduces the original Sanskrit and Arabic primary sources for his research, in addition to English, Urdu, and Hindi secondary sources which could be a depository for new researchers in the field. Even though the author confines himself to the principal sources of

Bhakti movement, he is well aware of the linguistic difficulties, since the movement was initiated in southern India and then prevailed throughout the Indian subcontinent for centuries. Its major poetry and texts developed in indigenous languages such as Tamil, Telugu or Marathi and Rajasthani, with native symbolism making it very difficult for an amateur researcher to comprehend. Kutlutürk acknowledges these challenges and therefore depends upon Urdu and English translations (p. 259). It is mentioned that the sole purpose of the book is to detail the historical context in which Islam arrived, Muslims were addressed, and how Turks were understood in the medieval Indian milieu. The work also mentions the background of polemical refutations from Hindu intelligentsia at times against the Muslims (p. 14).

Kutlutürk asserts that Hindu scholars, for the most part, did not consider a thorough study of Islam worthy; hence their critiques are full of misconceptions and generalizations (p. 18). He follows the footsteps of Bhakti movement from southern India (Tamil Nadu) to the northern Himalayas. Within three major sects of Hinduism—Vaishnavism (Vishnu), Shaivism (Shiva), Shaktism (Devi)—Kutlutürk establishes Vaishnavism as being widely practiced in medieval India (p. 33). After offering a brief exposition of Hindu sects he elaborates on the philosophical landscapes of the time.

Two important schools of thoughts were *Advaita Vedanta* and *Vishisht Advaita*, both within the fold of Hinduism. People who believed in the former considered the human soul to be of the same essence as the God Brahman. On the other hand, the later school of Vedanta philosophy claimed Brahma God to be the only true existence and the rest of creation merely His infinite reflection in multiplicity. Both schools held some variation of monistic attitude. Likewise, the dynamic *Nath* movement appeared at the Indian thought stage. Nath, who was also called as Natha, was a Shaivist sub-tradition within Hinduism. This ascetic movement, Kutlutürk expresses, amalgamated the ideas from Buddhism, Shaivism, and Yogi traditions of India (p. 39). Such syncretic belief systems were highly philosophical; many adherents practiced celibacy and had ecstatic tendencies. These practices were most prominent in their bodily piercings of their nose or ears as a sign of renunciation of the world, *Kanphata Jogi* (p. 40). Naths, on one hand, developed out of syncretism; yet at the same time, they showed serious devotion to their approach and spent a carefree life from established religions. Kutlutürk argues that their thought became a fine link between a strict Hindu religious structure and the Bhakti movement. This is why one could find multitudes of commonalities between works of Gorakhnath,

Ravidas (1398-1540), Kabir (1440-1518), and Nanak (1469-1539). Kutlutürk claims that they had as a basic tenet rebellion against the caste system, and a deep urge for the unification of religious mindset through belief in one supreme, all-loving deity.

Bhakti was also one of these syncretic movements; as such, unlike Hindus or Muslims, adherents believed in salvation for everyone regardless of their race, color or faith. They believed in a transnational deity who is all loving and companionate. Kutlutürk also marks the apparent signs of mockery of Islam, Muslims or Turks, since Bhaktis were rebellious in their spirit and ridiculed the dogmatic social hierarchy (p. 46).

The first chapter, "Muslims and Islam in India," covers the historical relationship between Muslims as foreigners and India as a land of conquest. Since the advent of Islam and later during the caliphate period, India was neither a forgotten land nor a country to be besieged. In the Abbasid era, around 712 CE, the first military troops were sent to Sind. However, it was Mahmud of Ghazni from the house of Ghaznavids, who attacked India from the west consecutively and ruled over the western regions. The author here addresses the Muslim Indian rule in quite a cursory manner, covering almost eight centuries. Since the book does not primarily concern history, such a surface overlook is perhaps intended to help the reader understand the Bhakti movement in its context. Nevertheless, such an excuse for avoiding details might leave a reader puzzled. For instance, Kutlutürk states, "Sultan of Ghazna (d. 1030) built mosques in the newly gained region and founded madrasas. He invited Muslim scholars from different regions to propagate Islam..." (p. 52), whereas in the next paragraph he specifies that Mahmud also weakened the Fatimid (Shia) approach and zealously imposed a Sunni and Hanafi mindset over his subjects. The term Islam in this context seems vague, especially when it comes to Sultanate of Delhi or the emperors of the Mughal throne. Each ruler had his political policy for which religion was intensely invoked. For instance, unlike Mahmud of Ghazna, it was Akbar shah of the Mughal Empire whose politics of *Sulh-I Kul* (a wave of peace for all) made it possible for India to prosper on secular grounds. Akbar, a Muslim ruler too, in his new code of state, made it permissible for people to enjoy religious freedom. He made it obligatory for the state to treat all its subjects equally regardless of their faith or racial ethnicity (p. 68). Since the study is confined to medieval India, the book mentions Hindu ruling elites in juxtaposition to Muslim rule of the Rajpoots, Pala, Maratha, Vijayanagar, and Chalukya empires along with Buddhists tensions of the period.

The second chapter, “Muslims and Islam in medieval Hindu sources,” begins with a broad understanding of Hindu wisdom (Vedas) and how it had polarized society into the rigid caste system. In such a closed culture, Kutlutürk argues a newcomer was considered as an outlier with no place in Indian social fabric. For evidence, he later mentions the terms and titles that were used in medieval Hindu texts for Islam, Muslims, and Turks, making for quite an interesting study into linguistic development. Kutlutürk maintains that words such as Amir or Sultan were Indianized through terms like *Hami-ra* and *Suratana*. However, he claims that such titles were not always used as neutral terms but with partial prejudice. This is because Hindus within the periphery of their scriptures and culture considered their historical narrative ultimate and the land sacred. Consequently, those who do not practice or live their faith as Veda says are of no value, *Mleccha* (p. 135). Muslims, who lacked Vedic wisdom and showed no interest in the caste system, stirred these tensions on a deeper level.

The book gives a clear outline of beliefs in medieval India, and shows how they were instrumentalized for creating an ‘us versus them’ solidarity shift. For instance, the book refers to the revivalist Hindu texts claiming that the arrival of Muslims at the Indian shores marked the beginning of the final era of humanity—*Kal yoga*, or the apocalyptic phase (p. 144). Regardless of this, Kutlutürk expounds, the negative view of Muslims and Islam in medieval Indian thought was encouraged by the religious and political elite who shaped and led the Hindu society. Likewise, the targets of their accusations were the Muslim rulers, rather than the masses, who did not approve of their political and religious policies. (p. 145)

He further asserts that because Turks were the first Muslims who Indians encountered, Turkic ethnic groups became synonymous with being Muslim. Hindus, like people from other closed cultures, recognized minor differences and labeled them as unknowns (p. 146). They surely knew what a good and just leadership might look like. This was why they admired many Muslim Turkish rulers for their governance and statesmanship (p. 151). Kutlutürk insists that foreigners, whether traders or invaders, were not accustomed or familiar with the Hindu caste system or social stratification.

The third and final chapter deals with Islam, Muslims, and Turks in Bhakti thought. Bhakti means “to be of service, to love, share or devote oneself and be companionate”; as the name suggests, this movement advocated that the actual message of Purana, Gita or Quran is encrypted in love. Apart from sadhus and gurus in later periods, such as the aforementioned Kabir or Nanak, Ramananda, the pioneering figure of the movement, expressed his belief in

one God and rejected the linguistic supremacy of Sanskrit as a divine language. Likewise, new devotees followed his path and wrote extensively in local languages, utilizing indigenous expressions and taking God away from the Brahman monopoly, thereby making Him accessible for masses. Further, the Bhakti movement is distinguished in its rejection of Hindu Soteriology, which left no space for lower castes or non-Hindu religions. One could say confidently that Bhakti was a revolutionary thought which claimed equality for every person in the eyes of God and an equal share in the bliss of salvation, regardless of race, gender, color or creed (p. 188). The book eloquently sheds light on such issues giving possible explanations for the popularity of the movement through the present day.

For a *Bhakt* (a devotee or follower of Bhakti movement), Kutlutürk explains, it was more important how much love one had for God and other people rather than what caste he was born into. It is interesting to note that a devotional de-religious movement developed its own *Bhakti Marga*; a format of enchanting and ascetic practices. One could observe how an initial rift within a system ended up forming a new configuration and identity boundaries.

The Sufi Muslim tradition, whether from Central Asia or Persia, was infused in Indian cultural life, influencing the Bhakti movement in significant ways. This is why in the *Bani* genre of Bhakti poetry Arabic and Persian words appear along with Pali, Hindi or Marathi. Kutlutürk clarifies that Hindus were also marginalized by Muslims for being pagan and polytheist. Bhakti held that strictly ritual manners of Muslims could never reflect the true essence of Islam. They also opposed the clergymen being Pandit or Imams because their actions were viewed as problematic as long as they did not consider every individual worthy of salvation. In this regard, Bhakti helped to resolve the opposing religions. No doubt, Bhakti emerged as a multi-religious brotherhood; their political thought remained in the shadows. This played a pivotal role in the Muslim imagery of medieval India.

The movement was a true mosaic of poets, practitioner yogis, ascetics, and leaders. One could say that these forerunners rejected the truth of any single religion. However, on deeper analysis, it is evident that rather than opposing religion, they had a desire to unify around the core values of collective peace and spiritual prosperity.

By reading this book, a Turkish reader gets a preview of medieval India along with a concise narrative of Hindu history. Perhaps one could find a

refined understanding of Hindu-Muslim relations that will prove helpful in promoting dialogue and in understanding contemporary religious conflicts. This book is an important contribution to the Turkish academy as it not only reveals the aftermath of the Muslim arrival to India but also evaluates it on religious, cultural, and moral grounds. Reading this, enthusiastic scholars are likely to enhance their knowledge of India studies.

Abdul Basit Zafar, Ph.D Student
Ankara University Divinity School

ORCID 0000-0003-0840-5865

DOI 10.26570/isad.650338

Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought

Hüseyin Yılmaz

Princeton: Princeton University Press, 2018, 384 pages.

ISBN 9780691174808

Hüseyin Yılmaz's *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, the product of many years of research, is a seminal work in the history of Ottoman political thought. The book focuses on Ottoman political thought during the reign of Süleyman I (1520-1566) but connects this period more broadly with the rise of mystical conceptions of political authority in the post-Abbasid era. To do this, the author creatively and uniquely examines and engages in many different genres and texts that were "limited to *Rumi* expositions of political thought that include Ottoman authors who either dedicated their works to the sultan or lived in the core provinces of Asia Minor and the Balkans" (p. 10). Moreover, the author takes the intellectual exchanges between this cultural geography and the wider cultural geographical expanse that has been recently dubbed the "Balkans-to-Bengal Complex"¹ and argues that the mystical turn, which mainly indicates a Sufistic tone in the post-Abbasid era, gave shape to Ottoman political thought from the very beginning of the state to the end of the sixteenth century.

In chapter one, Yılmaz surveys Ottoman political literature from its foundations in the early fifteenth century to the late sixteenth century, tracing the trajectory of Ottoman political thought. He divides writings on politics into four types: statecraft, ethical, juristic and Sufistic. The author presents the last of these as a distinctive category within Ottoman political thought, concerning Sufi perspectives on rulership during the age of Süleyman (p. 66). In spite of the existence of these four ways, the works from each tradition on politics were mainly written either from distinctly Sufi traditions or by authors who had a close relationship with Sufism and used Sufistic language even in their other political writings.

One of the watershed moments in the history of the caliphate, according to Yılmaz, is the collapse of the Abbasid caliphate due to the Mongol invasion in the mid-thirteenth century. He argues that the historical caliphate as a form of universal political leadership (p. 182), which supposes one state's

1 Shahab Ahmed, *What is Islam: The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, 2016, pp. 37-48.

hegemony over all Muslims, ended with the emergence of multiple individual states within the Islamic lands. The *de facto* situation precluded a caliphate based on the juristic perspective which required one unique caliph who is of “Qurayshi” descent and *khalīfat Rasūl Allāh* (the Prophet’s successor). In chapter two, “The Caliphate Mystified,” Yılmaz examines the emergence and development of the Sufistic form of caliphate—which does not require any of the above-mentioned requirements of the juristic perspective—from the formal end of the Seljuk state to the Egyptian campaign in 1516-1517. This caliphate provides the ruler with a legitimacy-based claim to universal leadership by linking him directly to God as *khalīfat Allāh* (God’s vicegerent). In this chapter, he shows the presence of both notions of the caliphate in Anatolia during the *beglik* period. He describes this period as the formative period of Ottoman political thought due to the emergence and transformation of concepts such as *dawla* (a divinely granted auspicious turn in power) and the blurred boundaries between rulers and Sufis in their titles, namely *Çelebi*, *Hüdavendigâr* and *Emir* (pp. 111-23).

In chapters three and four, the author discusses the conception of the nature of authority. In the chapter, “The Sultan and the Sultanate,” the *raison d’être* of the Sultanate is explained by quoting various author opinions that understood political authority as representing an innate human need. Furthermore, he discusses the ways to become a ruler under three possible categories: grace (*ni‘ma*), merit (*istihqāq*), and subjugation (*qahr*)—or a combination of these. In the next chapter, “The Caliph and the Caliphate,” the author narrows the scope to Islamic origins of authority by highlighting the archetypical perfect ruler and the relationship between the notions of a caliphate and a sultanate. He elaborates the transition of the rulership ideal from the prophet’s successor to God’s vicegerent by the hands of Sufis with the decline of juristic political thought in the post-Mongol period. In particular, he shows the role of the schools of Ibn ‘Arabī and *Ishrāqiyya* in helping to shape the Ottoman understanding of the caliphate as a combination of spiritual and temporal authority. Furthermore, he emphasizes that the Sufi understanding of the caliphate also made it possible for other actors, such as Sufis, to claim unified authority. (p. 202).

In the final chapter, Hüseyin Yılmaz insightfully historicizes and contextualizes the aforementioned theoretical insights. He traces “the myth of the Ottoman Caliphate” throughout Ottoman history. Starting with the Ottoman ruler Bayezid’s defeat by Timur in 1402, Ottoman political thought was shaped by encounters with rival ideologies and cultures. He describes the sixteenth century as a self-reliant period of the empire by considering the

proliferation of Turkish treatises and attributing importance of the dynasty as a legitimizing factor by various writers. More importantly, he argues that the Ottoman-Safavid conflict was not just a sectarian but also an apocalyptic conflict, in which the Safavids were the better image-makers with strong mystical elements coloring their idea of rulership. In response to the Safavids' strong discourse on spiritual authority, the Ottomans created their own Sufi-Caliph imagery such as "the awaited *mahdî*" (rightly guided savior of Muslim community) and "*quṭb*" (axis mundi). Additionally, they designed their history and lineage to counter Safavid propaganda (pp. 256-60).

Existing scholarship on Islamic political thought mainly remains limited with pre-Ottoman times. The studies of Erwin I. J. Rosenthal, Antony Black, and Ann K. S. Lambton either ignored or played down political thought in the Ottoman Empire. In this regard, Yılmaz's study fills a major gap in the scholarship by showing both the continuity of intellectual trends from pre-Ottoman times until the sixteenth century and the richness of Ottoman political thought. On the other hand, studies in Ottoman political thought have generally been restricted to *nasihatnāmes* (books of advice), which were mostly written by state officials, and a decline-based perspective, except for a few scholars such as Cornell H. Fleischer who interprets this genre as part of new state-making efforts and highlights the role of messianism in sixteenth-century political thought. Moreover, the survey of the primary sources that are related to political thought did not exist prior to the publication of Yılmaz's book or that of Marinos Sariyannis', titled, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. In these matters, *Caliphate Redefined* is a valuable contribution to Ottoman intellectual history as well as to the history of political thought. Yılmaz expands the source base to include hitherto neglected genres and works such as *gazavātnāmes* (books of Raids), hagiographies, historical, theological, and juristic works. Along with introducing numerous texts, he also compellingly addresses the language of political thought through examining specific notions (*khilāfat al-ṣūrī* for temporal authority and *khilāfat al-raḥmānī, al-rabbānī, ma'nawī, or ḥaqīqī* for spiritual rulership). In so doing, he successfully underscores the changes that took place in the balance of power between the Sufis and the state during the first three centuries of Ottoman rule.

Still, the author's treatment of the age of Süleyman as a uniform period, I believe, might overshadow some later transformations in the political, intellectual, and cultural life of the Ottomans. In this regard, the increased exposure of Rumi scholars to the scholarly traditions of Egypt and Syria following the Ottoman conquest of these lands, the decline of messianic expectations,

and the increased weight of legalism in Ottoman courtly and learned circles after the end of the period of rapid expansion in the 1540s come to mind as changes that may have impacted the Ottoman conceptualization of rulership. Finally, I would like to make a minor correction. Even though *Enîsu'l-ârifîn*'s author is identified as Şükrullah b. Ahmed (fl. 1464), because of a misattribution in the library catalogue, the text is actually a translation by Tâcizâde Ca'fer Çelebi (d.1515); the original author is still unknown.²

To recapitulate, *Caliphate Redefined* is a masterly study that investigates the mystification of political authority as well as the politicization of Sufism in the post-Abbasid era with a focus on the Rumi lands in the Süleymanic age. It greatly enriches our understanding of Ottoman political thought. Given the ambitious scope of the study and the references to a wide array of authors, works, and concepts, the book will open new avenues of investigation not only for students of Ottoman studies, but also for Islamicists interested in post-Abbasid religious and political history.

Arif Erbil, M.A. Student
Boğaziçi University Department of History
ORCID 0000-0001-9369-3034
DOI 10.26570/isad.650340

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, ed. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, I, 202; Emir Ca'fer Tuğra'î, "Enîsu'l-Arifin Tercümesi" 06 Mil Yz A 3816, fols. 4^a-5^a.

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslami ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yerde söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslam Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus* ve ATLA RDB tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, and ATLA RDB.