

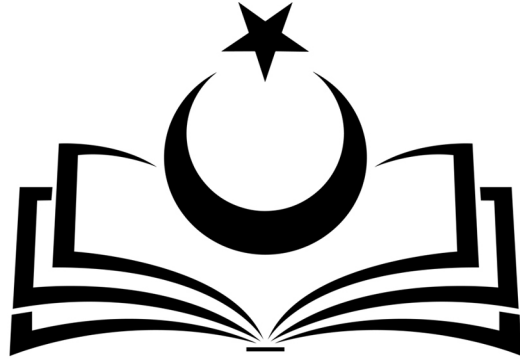
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2022

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



A N T A K İ Y Â T

CİLT/VOLUME: 5

SAYI/ISSUE: 2



2022

Contact / İletişim

HatayMustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2022
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara HacıBayramVeli University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ali BİRBIÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

FatihYahya AYZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara HacıBayram University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekretery / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

KürşatKaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, KahramanmaraşSütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientificindexing service (SIS), Paperity, OpenAIRE, ElektronischenZeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of ResearchJournalsIndexing (DRJI), BASE (BielefeldAcademicSearch Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

Kıymetli okurlarımız,

Antakiyat Dergisi'ni 5. Cilt 2. sayısıyla ve zengin içeriğiyle yine tam zamanında siz kıymetli okurlarımıza ulaştırıyoruz. Bu sayımızda biri kitap değerlendirmesi, 8 tanesi araştırma makalesi ve 1 tanesi de çeviri olmak üzere on akademik çalışmayı sizlerin istifadesine sunuyoruz. Böylece Kıraat, tefsir, fıkıh, felsefe, dinler tarihi, hadis, belagat ve din sosyolojisi alanlarından araştırma makaleleri ile dikkat çekici birçok çalışmaya bu sayıda da yer verdik. Bu vesileyle dergimize yoğun teveccüh gösteren araştırmacılara, kıymetli görüşlerini paylaşarak makalelerin ilmî düzeyine katkı sunan hakemlere, özveriyle tüm süreçte destek olan dergi ekibine ve fakültemizin akademik/idari mensuplarına çok teşekkür ederiz.

Bu sayıda, editör olarak benim ve dergi yayın ekibimizin bazı üyelerinin öngörülemeyen türlü sıkıntılarla karşılaşmış olmamıza rağmen tüm ekibin büyük bir gayret, titizlik ve özveriyle yayın sürecini takip ederek herhangi bir gecikmeye mahal vermemeleri sebebiyle öncelikle dergi ekibimize çok teşekkür ederim. Böylece akademik dergiciliğin başarısının "ekip olabilmek" ile doğrudan ilişkili olduğunu bir kez daha müşahede etmiş bulunmaktayız. Bu vesileyle dergimizin ULAKBİM TR Dizin başvuru sürecinin devam ettiği bugünlerde özellikle hakem değerlendirmeleri ile ilgili titizliğe ayrıca dikkat alan editörleri olan hocalarıma hassaten teşekkür ediyorum.

Son olarak, 30 Haziran 2023'de yayınlanması planlanan bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 15 Ocak-15 Mayıs 2023 olduğunu ve bu sayımızda değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isterim.

Editör Kurulu Adına

Doç. Dr. Yusuf OKŞAR

(Baş Editör)

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İlbey DÖLEK

Aziz Pavlus'un Misyon Seyahatlerinin Kristoloji'ye Etkisi /

The Effect of Saint Paul's Mission Travels on Christology175

İlbey DÖLEK

Hatay (Arap) Alevilerinde Kutsal Bir Zaman Olarak Gadir-i Hum Bayramı ve Kutlama Gelenekleri /

Feast of Gadir Hum As A Sacred Time (Arabic) Alevis Living in Hatay and

Celebration Traditions.....186

İbrahim SİZGEN

İstahrî'nin Fıkhî Yönü ve İbadetler Bağlamında Muhalif Görüşleri /

The Fiqh Aspect of Istahri and his Opposition Views in the Context of Worship.....209

Yusuf EMRE

Mizah Tarzlarının Dinî Yönelim Üzerindeki Etkisi /

The Effect of Humor Styles on Religious Orientation.....232

Muhammed TÜRKMEN

Dilcilerin Kırâate Yaklaşımı: Sîbeveyh Örneği /

Linguists' Approach to Qirâat: The Example of Sîbeveyh.....246

Oğuz Najmaaldeen Suliman SULIMAN, Ahsen YILMAZ

Rivayetlerde Kıraatler Açısından Hz. Osman Mushafı'nın Kaynaklığı /

Being Source of Othman Mushaf in Terms of Recitations in the Narrations.....266

Khalil OROT

Hadis Metninin Sünnete Arzı: Hadisciler ve Çağdaş Fikrin Konuya Yaklaşımı /

العرض من والحداثيين المحدثين وموقف السنة على النبوي الحديث متن عرض284

Yusuf BULUTLU, Mohammad Ali Yousef ABU EİD

Fıkıh Usulünde Kâsır İletle Ta'lîl Meselesi/

The Issue of Causation (Ta'lîl) with Deficient Effective Cause (Kâsır Illet) in Fiqh

Method.....302

Makale Çevirisi/ Article Translation

Mehmet Ali ÇALGAN

İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkiti Esasları323

Kitap Tanıtımı/ Book Reviews

Hatice METİN

Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih) Müellif: Mes'ûdî.....349

The Effect of Saint Paul's Mission Travels on Christology¹

Aziz Pavlus'un Misyon Seyahatlerinin Kristoloji'ye Etkisi²

İlbey DÖLEK

ORCID: 0000-0002-6287-4067

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal University Theology Faculty/Türkiye

ilbey.dolek@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 19.08.2022 Düzeltme/Revised: 15.09.2022 Kabul/Accepted: 30.09.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Dölek, İ. (2022). The Effect of Saint Paul's Mission Travels on Christology. Antakiyat, 5(2), 175-185

Abstract

Saul, who persecuted supporters of Jesus before becoming a Christian, took the name of Paul after the vision of Damascus. St. Paul, originally a Jew, was born in the city of Tarsus in the Cilicia region and was a Roman citizen. St. Paul is considered as the architect of modern-day Christianity. The essence of his Christology is the death of Jesus Christ on the cross and his resurrection after three days. Jesus' death is important both in the historical and theological context. St. Paul, known as the owner of fourteen letters in the New Testament, yet some theologians believed that he wrote some of them, even though he did not write all of them himself. St. Paul's letters are important as the earliest to be written before four Gospels. St. Paul appears to play a leading role in the formation of the Christian theology after Jesus Christ. In addition to his journeys and letters he sent to Gentile nations, he had important debates with the apostles and Jewish authorities. It is written in the Acts that St. Paul was brought from Jerusalem to Rome via a charter cruise under Roman soldiers' supervision. He was held in Rome for two years under house arrest. St. Paul is believed to have died in Rome during the reign of Emperor Nero, shortly after his release and re-arrest. The study aims to examine St. Paul's difficult journey by ship with the Roman authorities from Jerusalem to Rome after his arrest in the Jewish area and to explain the main points of his Christology in the context of the Acts of Apostles and the Letter to the Romans.

Keywords: Saint Paul, Jesus Christ, Mission, Church, Christianity, Christology

¹ A part of this study was presented as a verbal presentation at the 10th International European Conference on Social and Behavioral Sciences for IASSR 2019 held in Rome, Italy on 29-30 January 2019. This study is an expanded and revised version.

² Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

Öz

Hristiyan olmadan önce İsa'nın takipçilerine zulmeden Saul, Şam vizyonu sonrasında Pavlus ismini alarak havari olarak atanmıştır. Aslen Yahudi olan Pavlus, Kilikya bölgesinin Tarsus şehrinde doğmuş ve Roma vatandaşıdır. Aziz Pavlus, günümüz Hristiyanlığının mimarı olarak kabul edilir. Pavlus'un kristolojisinin özü İsa Mesih'in çarmih üzerindeki ölümü ve üç gün sonra dirilişine dayanır. Pavlus, Yeni Ahit'te yer alan on dört mektubun sahibi olarak bilinmektedir ancak bunların tamamını kendisi yazmasa da bir kısmını yazdığına inanılmaktadır. Aziz Pavlus'un mektupları İncillerden önce yazılması bakımından en erken yazılan Yeni Ahit metinleri olarak kabul edilir. Aziz Pavlus'un, Hristiyan teolojinin şekillenmesinde İsa Mesih'ten sonra başat bir rol üstlendiği görülmektedir. Yahudi olmayan (gentile) uluslara gönderdiği mektupları ve yolculuklarının yanı sıra, İsa'nın ölümünden sonra havariler topluluğu ve Yahudi yetkililerle yaşadığı tartışmalar, hem tarihsel hem de teolojik bağlamda önemlidir. Elçilerin İşleri'nde Aziz Pavlus'un, Romalı askerler nezaretinde Yerusolim'den Roma'ya zorlu bir gemi yolculuğuyla getirildiği ve Roma'da iki yıl ev hapsinde tutulduğu yazılıdır. Aziz Pavlus, serbest bırakıldıktan sonra tekrar tutuklanmasının ardından kısa bir süre sonra Roma'da imparator Nero zamanında öldüğüne inanılır. Bu çalışmanın amacı, Aziz Pavlus'un Yahudiye bölgesinde tutuklanıp Romalı yetkililerle beraber Roma'ya kadar uzanan zorlu gemi yolculuğu ve inanlılara yönelik yaptığı konuşmalarını Elçilerin İşleri kitabı ve Romalılara Mektubu bağlamında incelemek ve onun kristolojisinin temel noktalarını açıklamaktır.

Anahtar kelimeler: Aziz Pavlus, İsa Mesih, Misyon, Kilise, Hristiyanlık, Kristoloji.

INTRODUCTION

St. Paul is the most important figure in Christian theology after Jesus Christ. Some researchers claim that he was the most important figure after Jesus as "*The Architect of Christianity: St. Paul*" (Gündüz, 2004) or "*Founder of Missionary: St. Paul*" (Turan, 2006) has shown itself in recent Pauline studies.³ St. Paul is an important figure in both his views and his life for Christianity. From this perspective, there are many scientific studies about St. Paul in the West and our country. St. Paul did not write a book such as the canonical Gospels, yet he tried to spread the gospel by going to other nations personally or by sending letters. These letters are very important in terms of having priority in chronological terms in the New Testament corpus.

The purpose of this study is to examine his mission from Jerusalem to Rome in the harsh winter together with the 276 passengers and what he did during the days he lived in Rome. According to "*the Acts of Apostles*", after he was arrested in Jerusalem by the Roman soldiers who had made three missionary journeys to spread his theology in this context and he expressed that he wanted to go up to Spain but was prevented before going to Rome and

³ For an analysis and evaluation of recent studies on St. St. St. Paul see "John Mcray, Son Dönemdeki Araştırmalarda St. Paul", (trans. S. Turan) *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003), No: 4, 149-161. And also see for a comprehensive assessment of St. Paul's relations with both the Jewish High Council (Sanhedrin) and the Roman authorities, including the political history of the period from the historical perspective Zafer Duygu, "İsa, Pavlus ve İnciller" (2018:465).

he was able to analyze his Christological views expressed in his letter to the Roman Church. In general, the purpose of the research is to analyze the relationship between the Christocentric theology revealed in St. Paul's letter to the Romans and the Roman travel in the Acts of Apostles. However, the information herein will be evaluated together with other St. Pauline studies. The following topics related to Paul have been frequently discussed in the academic field to this day. Did St. Paul consider Jesus Christ physically? Was St. Paul an agent working for the Romans? Did St. Paul change the message of Jesus? Was St. Paul the founder of Christianity? Did St. Paul die in Rome? This study focuses on, rather than discussing questions, examining according to Christian scriptures and historical sources. In this article main object, to understand his third mission trip to Jerusalem and the events surrounding his arrest in Jerusalem and his journey to Rome After his arrest in Jerusalem, his sea journey to Rome, and his activities after his arrival in Rome in Acts.

METHOD

In this study, the case of St. Paul's mission travels and his arrest in Jerusalem will be examined according to the Acts of the Apostles. In the same way, the letter St. Paul wrote to the Romans will be used to understand his Christological views. In general, all the New Testament texts will be used and in particular the letters of the Apostles and the Romans will be utilise. In this context, the texts will be analyzed and compared with the help of literature. First of all, will be needed St. Paul's biography to understand his thoughts and travels. Who was St. Paul? And what philosophical and cultural influences were his life and journeys exposed to? On the way to today's Christianity, St. Paul is the second figure after Christ.

FINDINGS

1. Who is St. Paul?

St. Paul, "Paulus" in Latin and "Παῦλος" in Greek, is also known as the "*foreigners' apostle*" (Aydın, 1995, p.19). St. Paul, who says he is Jewish at every opportunity (Romans, 9/3, Galatians, 2/15, Philippians, 3/5) is descended from the Israelites and belongs to the Benyamin tribe. According to the Jewish tradition, he was Hebrew, who was circumcised on the eighth day and was a member of the holy law (Philippians, 3/5, Galatians, 1/14, Corinthians II. 11/22). St. Paul, who told the followers of Jesus as "Saul" before he believed in Jesus, was the one who persecuted, arrested, and imprisoned those (Philippians, 3/6, Galatians, 1/13). He said that he had chosen the places where the name of Christ was not heard for mission activities after the vision of Damascus. (Romans, 15/20). Accordingly/In line with these sentences, there are three main reasons why he suggested examples and evidence to support his views that he often took part in the Old Testament speeches by saying (Romans, 15/21) "But as it is written, to whom he was not spoken of, they shall see: and they that have not heard shall understand."

- 1) To show his devotion to the Old Testament since he was Jewish,
- 2) To use it as a method of persuading Jews of origin in missionary activities,

3) To establish and disseminate the basis of theology, uniting both the old law and the New Testament based on Christ.

The Cilicia region, where St. Paul was born and raised, was a region with its Hellenistic philosophy and culture on the one hand, and the city where St. Paul was born, on the other hand, was located in a region with its various secret religions, including the cult of the local Sanddan. In addition, this region was a region where diaspora Jews were heavily influenced by the Old Testament and Jewish thought in line with the Hellenistic culture/philosophy. From this point of view, some theologians, such as Bultmann, Rudolph and Armstrong, have observed Gnostic⁴ approaches to St. Paul's ideas, indicating the pre-Christian position of various motifs and patterns of thought (Gündüz, 2000). He lived in Antioch and Syria under the influence of the Hellenistic culture, except for Palestine, where St. Paul, who described himself as a Hebrew, remained in his youth for seventeen years, and had the opportunity to speak Greek. Although his letters were written in Greek, he grew up in a conservative religious Jewish family, yet under the influence of Helen's culture and he grew up in a different Jewish culture from Palestinian Judaism (Knopf, 1914). According to some critics, St. Paul fell in love with a Jewish girl, and as part of his efforts to win his love, he exhibited a looseness in the fulfillment of the Law of Moses. When the Jewish girl refused him, St. Paul returned to his old pagan beliefs and then showed his anger by attacking Judaism. This story is an interesting claim however there is no historical evidence pertaining to it (Gager, 2005; Meeks, 1972).

Although St. Paul shows himself as an Apostle in his letters, the controversy remains about whether he is an apostle or not. According to the famous French philosopher Ernest Renan, St. Paul was not named apostle, but "*Saint Paul*" (1869) and he insisted that St. Paul was involved in the creation of Christianity (Renan, 1869). St. Paul stated that God chose him while he was just in his mother's womb and that he was appointed as a messenger by God the father. St. Paul said in Galatians (1/22) "And was unknown by face unto the churches of Judaea which were in Christ". Grant says that St. Paul spent his youth years in Tarsus, yet there are different opinions on this subject (Grant, 1976, Turner, 2015; Unnik, 1962). St. Paul stated that he was born as a Roman citizen to be treated well in prison, especially after he was arrested in Jerusalem (Aydin, 2011). Did he want to use Roman citizenship? Roman citizenship was like a Roman visa for St. Paul. He studied Judaism with Gamaliel, a holy law teacher who won the love of the people (Acts, 5/34). In the last years of Jesus, St. Paul went to Jerusalem to study teaching and language of the rabbis when he was young. As a hardworking student at the beginning of St. Paul's career, he worked to find, judge, and punish those who believed in Jesus. According to Acts (22/5-10), on the way to Damascus for such a purpose, suddenly a dazzling light shines, and after a while upon its resurrection, it makes a "U-turn" with the image of Jesus rising into the sky. According to Dunn, it is a good passage in the definition of the Christian tradition that St. Paul turned into the Apostle of Jesus Christ without persecuting the Church of God (2008). This extraordinary event has two

⁴ The person or current who claims to have esoteric and mystical scriptural knowledge of universal of human, God, and salvation in general. In the narrow sense, it is used for each of the movements in the cult and rituals that take place in the so-called religious tradition "Gnosticism" (Gündüz, 2017, p. 185).

meanings: the first is the passage of St. Paul from Judaism to Christianity. The other is that he has been accepted as an apostle since then. He went to Arabia⁵ after his vision in Damascus, he stayed there for three years and returned to Damascus again, but he went back to Jerusalem to meet with Peter (Galatians, 1/17).

2. St. Paul's Mission Travels

Luke, in the Acts of the Apostles, describes how the church was shaped under the leadership of Apostle James and Peter after the death of Jesus, and how St. Paul sought to adopt himself as the Apostle. In this narration, although the names of Peter, Jacob, John and Barnaba were often mentioned, the basic figure of the book was actually St. Paul, especially St. Paul' mission journey, the vision of Damascus, the council of the Apostles (Acts, 21/25, 21/4, 21/10-12), and the Roman journey, which started with the arrest of Jerusalem (Acts, 26, 27 and 27).

St. Paul stated that he wanted to go to Rome to meet the spirits of his faithful brethren there, and to bring them together with spiritual gifts, yet his attempts were prevented many times (Romans, 1/11-14). St. Paul was warned by faith and disciples not to go to Jerusalem (Acts, 20/23) yet he came to Jerusalem in A.D. 58 approximately. The knowledge of St. Paul's coming to Jerusalem was preached by some of the people in Ephesus and Corinthians, and he was expected to come (Renan, 1869). St. Paul described himself as a disciple of Jesus, an angry enemy of Judaism, who broke biblical traditions and the Law of Moses where he went. It is understood from the words of St. Paul that he did this on purpose. It is admitted that St. Paul treated Jews like Jews to win the Jews, as if he had no law to win those who were under the law, and that he was "all things to all men" for all of this to be a part of the spread of the Gospel (Corinthians, I. 9/22).

"To them that are without law, as without law, (being not without law to God, but under the law to Christ,) that I might gain them that are without law. To the weak became I as weak, that I might gain the weak: I am made all things to all men that I might by all means save some. And this I do for the Gospel's sake, that I might be partaker thereof with you." (Corinthians I. 9/21-23).

St. Paul visited a lot of places during his mission-oriented trips. When his journeys to different countries are considered, it is obvious that he spent most of his time in the ancient cities located in the borders of today's Turkey. Derbe (Kerti Höyük), Lystra (Hatunsaray), Iconium (Konya) are located in the region which includes the provinces of Konya and Karaman today (Birekul, 2017). He first came to Antiocheia (Antakya) and began to spread Christianity by preaching. The point to be mentioned here is that St. Paul went to Jews and Pagans first and then to other nations.

⁵ Today's Arabia is not, kingdom of The Nabataean at that time.

St. Paul, on his third mission trip, asked his faithful brothers and sisters in Rome to pray to God to be safe in Jerusalem (Romans, 15/31-33). St. Paul sought to spread the Gospel of Christ (Good News) under the guidance of the Holy Spirit, starting from Jerusalem where the name of Christ was not heard (Romans, 15/19-20). We have mentioned above that St. Paul was in a struggle to show himself as an Apostle in the places where he went and in his letters. St. Paul, mentioning the Damascus vision, expressed that he appointed by Jesus Christ to deliver his message to other nations and received this authority personally from Jesus Christ. When this vision is analyzed, it is important that St. Paul not only disposes of doubts about whether or not he was the Apostle chosen/appointed by God, but also shows that he is not considered to be inferior to Twelve Apostles. As a result, St. Paul was appointed, yet the twelve were chosen by Jesus Christ. In fact, St. Paul was did not see Jesus alive. St. Paul was a Pharisee with hostile attitudes toward them. Although it is argued that St. Paul was not Apostolic, his letters often emphasize that he was the Apostle appointed by God. Considering the efforts to convince the apostles in Jerusalem and other churches, St. Paul perceived the question of "apostolic" as a precursor of missionary activities. In the Galatians letter, St. Paul states that it is Peter's duty to report the Gospel to the circumcised, and his is to report it to the uncircumcised (gentiles) (2/7-9). In fact, the Jerusalem community's prominent names such as Jacob, Peter and John themselves as divine grace. Therefore, they send Barnaba to help him as a sign of the fellowship. St. Paul helped Jerusalem Church and the church so there is important to receive the approval of the issue. Because although there are fundamental differences between the theology of St. Paul and apostles, it is seen that St. Paul needs the approval of the Apostles in every case. The principal goals of St. Paul, he wrote in his letters to different people and nations in his missionary journeys, can be listed as follows:

- 1) To acknowledge that he is the apostle of God, who is charged with spreading the doctrine of Christ;
- 2) To believe that the Gospel is the Divine Word disseminated through revelation;
- 3) To announce the message of Jesus to other nations and to receive the approval of this activity by the apostles,
- 4) To solve and reconcile the problems between the Jews and the gentile peoples in the church;
- 5) To take advantage of the benefits of Roman citizenship in order to establish good relations with the Roman authorities.

3. The Romans Letter and Christology

The letter to Romans, which begins with his words "a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, separated unto the Gospel of God", consists of 16 parts. It is believed that it was written in Corinth, where he remained eighteen months before going to Jerusalem during the third mission trip in 57-59 (Figure 1). The basic question in the letter is how Jews and other nations will coexist in God's mysterious plan (Aydın, 2011, p.43, Romans, 1/1, Acts, 18/1-18, 20/3). Tertius wrote the letter and Sister Phebe and the bishop of the Church

in Cenchrea were appointed by St. Paul to send the letter to the faithful in Rome (Romans, 16/22).



Figure 1: St. Paul's Mission Travels (Source: Britannica)

According to traditional Christianity, the number of letters is thirteen, yet the New Testament contains a total of fourteen letters (including controversial Hebrew letters). However, some of these letters are believed to have been written by St. Paul and some are claimed as written by others on behalf of him. 7 letters (Romans, Corinthians I-II, Galatians, The Thessalonians I, Philippians, and Filimon) are considered to be authentic texts written by St. Paul. His Romans letter is the longest and most important when compared to the other letters, among the New Testament texts (Duygu, 2018). At the end of the letter, St. Paul ordered the names of his faithful brethren in Rome and sent greetings to the home churches (Romans, 16/1-27). St. Paul's reasons for writing this letter are to promote himself as apostle, to expand the mission field, to eliminate divisions among the faithful in Rome. His main object to spread the theology of Christ to the other nations, and his theology focus on salvation by the grace of Christ and righteousness by faith. According to Räisänen, St. Paul's letter to the Romans, both in favor of the law (Romans, 11/1, 2/25, 3/1) and in opposition to the law (Romans, 9/31, 3/20), is filled with inconsistencies (1987, p.264). It is estimated that the church in Rome was not founded by St. Paul, and the Jews who went to Jerusalem due to the Pentecost festival founded the church there after their return. In addition, it is claimed that St. Paul did not mention Christianity in all the letters, including the letter to the Romans, that he was not aware of it or that there was no such use at that time (Adibelli, 2015, Gündüz, 2001, Duygu, 2018).

St. Paul's mission activity is pragmatic and realistic in general. It is important to note that he sought to save himself, not because he was an apostle of Jesus, but because he was born as a Roman citizen. In order to comprehend St. Paul's mission, it is necessary to take his perspective on politics into consideration. Unlike other Apostles, St. Paul emerged as an idealist rather than an Apostle. The charges against St. Paul were not directed to the

apostles. This is seen as St. Paul's attempt to reconcile the difficulties and the different poles during the proclamation of the Letters to other nations.

According to Altindal, St. Paul was not a Roman agent or informant, as some authors claim (1993, p.84). St. Paul made three important trips, including lands of Anatolia, Greece, Macedonia and Jerusalem, to announce the Gospel to other nations. In his last travel, he was going to deliver his help to Jerusalem, where he was arrested and tried in Caesarea, but when he was accepted to report his complaint to Caesar, so he went to Rome in a difficult by sea. According to the Acts, St. Paul lived in a house rented by a Roman soldier in Rome for two years (28/16, 28/30). However, in the Acts, Luke does not fully explain whether he went to Spain, which he planned to leave at the end of the two years he spent in Rome, or whether he was killed in Rome by Emperor Nero at that time, as claimed. Luke ended up giving the message that St. Paul had received his work in the Acts of the Apostles and was victorious despite the obstacles.

In his letter to the Romans, which is thought to be a summary of St. Paul's own theology (Fitzmyer, 1968), it is possible to see his Christological approach. According to this letter, Jesus Christ is the son of God, he is descended from David and raised from death in the spirit of holiness (Romans, 1/2-6). St. Paul claims salvation (justification) is only by faith in Christ, and supports this idea with the words "The just shall live by faith" in the ancient scriptures (Habakkuk, 2/4; Romans, 1/7). St. Paul emphasizes that salvation is in faith, through the righteousness of faith, and by the advice he gave to spiritual beings, he suddenly reached the Gnostic end, and claimed that in return for killing his body and soul in faith of Christ (Akalin, 2016:58). In the Acts, St. Paul told them that he came to introduce them to the Gods whom they did not know, who addressed the pagans of Athens (Acts, 17/23).

According to St. Paul, the law of God was delivered to the Jews, and the Jews heard the law, yet failed to act accordingly. They gave advice to others, but they did not practice these advices. St. Paul asked the question: *Does their unreliability make God unreliable?* St. Paul, even if everyone lies at this point, gives examples of the old writings that God has told the truth: "That thou mightiest be justified in thy sayings, and mightiest overcome when thou art judged" (Romans, 3/1-4).

On the other hand, St. Paul did not only accuse the Jews of not knowing God and sinning, but also criticized other nations (gentiles). According to him, the idolaters complained that they did not glorify him as God even though the other nations knew God in particular, leaving the glory of the immortal God and choosing death beings or idols. Therefore, they believed lie instead of God's truth or false gods instead of God (Romans, 1/23-24). The first of St. Paul's criticism is "Deitylessness", and the second is "immorality". As observed in his letter to the Romans, Corinthians in particular refers to the immorality of Greek and Roman Nations. According to him, in other nations, both men and women nurtured immoral feelings of lust for each other and took part in shameful relations. They lived in greed, hatred, malice, and injustice, as well as these inappropriate behaviors (Romans, 1/26-29). St. Paul states that those who do evil deeds and those who do not and abide by the law cannot escape the judgment of God, and those who judge other nations. At this point, he states that being faithful to the law for the Jews is not enough for justification, but can be justified by faith in Jesus Christ for other nations within "Godlessness" and "immorality". At this point, St. Paul explains that the law was renewed with Christ as he set

out a law-independent justification model for other nations. According to him, the Covenant was renewed by the resurrection of Jesus Christ on the third day of his death on the cross and the Law of Moses was nullified. No one will be justified in the sight of God by doing the necessities of the law as through the law, and only the conscience of sin is attained (Romans, 3/20). It is important not to be circumcised anymore but to have faith. There are some comments that St. Paul invalidated the law, yet St. Paul affirms the law (Romans, 3/31). The same claims were made for the proclamation of Jesus Christ. Jesus says in the Gospel of Matthew that he came to complete it, not to invalidate the law and the prophets' words (Matthew, 5/17). St. Paul was an apostle bound to the message of Jesus yet in some aspects that St. Paul invalidated the law, thus some called him the architect of Christianity. A third approach to understanding the relationship between St. Paul and the law is that St. Paul actually has different and varied approaches to the Jews and other nations. St. Paul often refers to the old writings and the law when explaining the doctrine of justification by faith in his letters. Also, St. Paul refers to the Ten Commandments based on Jewish faith, "*you will love your neighbor like yourself*", and states that it is possible to fulfill the holy law by loving it (Romans, 13/18).

In fact, St. Paul is trying to resolve the disputes between Jews who judge other nations and gentiles who despise the law unite these two groups in faith of Jesus Christ.

According to Romans, St. Paul accepts that the Jews are circumcised when he says "*What advantage then hath the Jew? Or what profit is there of circumcision?*" (3/1). It is known that St. Paul was born out of respect for Gentiles, not of respect for Judaism. St. Paul cannot condemn Jews for being circumcised; he condemns Jews who condemn Gentiles for being uncircumcised. St. Paul's comment on the circumcision shows his effort to convince the Gentiles (without circumcision) to the Jews and to accept the people of God (Einsenbaum, 2003, p.258).

According to St. Paul, Jesus cancelled the exclusion of non-Jews and asked them to meet the Bible:

"Then the eleven disciples went away into Galilee, into a mountain where Jesus had appointed them. And when they saw him, they worshipped him: but some doubted. And Jesus came and spoke unto them, saying, all power is given unto me in heaven and in earth. Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost: Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you: and, lo, I am with you always, even unto the end of the world. Amen." (Matthew, 28/16-19).

St. Paul's words also support the pluralism of Christ:

"For as many of you as have been baptized into Christ have put on Christ. There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus. And if ye be Christ's, then are ye Abraham's seed, and heirs according to the promise." (Galatians, 3/27-29).

Jesus created an atmosphere of peace and united Jews and non-Jews in his personality and reconciled them. According to St. Paul, Jesus accepted all the promises made until the time of his reign. Therefore, in this theological structure, the Old Testament was not invalidated in Christianity, but in its own definition, it came into existence from the beginning of a power and from the beginning of a universal encompass and concentrated

within it (Has, 2013:4). The apocalyptic message expressed in the theology of St. Paul is the belief that a new era has begun with the coming of Christ. *“Behold, now is the accepted time; behold, now is the day of salvation”*. (Corinthians II, 6/2). So now, it was time for the Gentiles to gather eschatologically. It is clear that the Jewish resistance to the Christian mission posed a major problem for St. Paul: “For I would not, brethren that ye should be ignorant of this mystery, lest ye should be wise in your own conceits; that blindness in part is happened to Israel, until the fullness of the Gentiles be come in. And so all Israel shall be saved: as it is written”. (Romans, 11/25-26). In this case, the order is as follows:

- 1 - Collection of Gentiles;
- 2 - Transformation of Israel;
- 3 - The Second Coming of Christ (Scobie, 2005, p.127).

From St. Paul's letter to the Romans, we can see clearly that St. Paul wrote letters to the Romans, he wanted to go to and went to Rome, he believed in Christ in Rome, and spoke to the faithful who lived in Rome.

CONCLUSION

St. Paul is so closely attached to Jesus that he is integrated into accepting Christ as the source and object of mystical knowledge and faith, and as the explanatory personality of the father and the spirit. Thus, he is the one who completely directs and influences the development of Christian mysticism (Buckham, 2017, p.157). Another important point is that St. Paul united other nations and Jews in Christ and that God included all nations in the plan of salvation shows that he is the pioneer of the plural approach in religion. Although some of St. Paul's words were considered anti-law comments, "I've been everything for all" (Corinthians, I. 9/22) explain the purpose and the reason why he acted in such a way. St. Paul was a faithful envoy to his mission, and from his experience, he delivered his divine mission to other nations and diaspora Jews. Therefore, St. Paul's mission journeys have the value of a document or a source in analyzing events after Jesus' death in terms of reflecting his theology. St. Paul, after being arrested in Jerusalem at the end of his third mission, carried his theology to the heart of the Empire to Rome. On the other hand, St. Paul wanted to meet the faithful in Rome on his way to Spain. To help disseminate the Gospel to other nations, St. Paul had a secular work (tent construction) to make a living and to establish churches where he went to draw a portrait dedicated to his work, and it was seen that despite all the obstacles he could share the gospel. To sum up, St. Paul, for certain, did not have the same problems as the other apostles of Jesus, who was born and raised in Jerusalem, and his perception of Christ and the message caused some differences. St. Paul was born in Tarsus city under the auspices of a Roman Empire, bearing the traces of Helen's culture and philosophy, as well as being a traveler under the influence of different religions, cultures, and languages, besides being a pluralist, secular and reformist Christian. Paul was sown from the environment and pressure brought by other cultures and beliefs in that day's conditions.

REFERENCES

- Adıbelli, R. (2015). Ve Yahudiler 'İsa Mesih, Allah'ın Oğludur' Dediler: Modern Bir Senkretik Fenomen Olarak Mesih Yahudilik, *Bilimname*, Vol.29, No.2, 9-32.
- Akalın, K. H. (2016). Bilgi-İman Ayrılığında Aziz Pavlus'un Gnostik Savunması, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No.8, 29-61.
- Altındal, A. (1993). *Üç İsa*, (çev.S. Özbudun), İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay.
- Aydın, F. (2001). Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Aziz Pavlus'un Havarilik Anlayışı, *Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu III*, Ankara.
- Aydın, F. (2011). *Aziz Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, Ankara: Eskiye Yayınları
- Aydın, M. (1995). *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Ankara: TDV. Yay.
- Birekul, M. (2017). Aziz Pavlus'un Seyahatlerinde Konya ve Karaman Bölgesi Misyonerlik ve Eğitim Faaliyetleri, <http://www.mbirekul.com/wp-content/uploads/2017/04/azizAzizPavlus.pdf>
- Buckham, J. (2017). İsa ve Aziz Pavlus'un Mistisizmi, (çev. H. Temiztürk), *KTÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol.4, No.1, 149-157.
- Dunn, J. (2008). *The New Perspective on St. Paul*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Duygu, Z. (2018). *İsa, Aziz Pavlus ve İnciller*, İstanbul, Düşün Yay.
- Eisenbaum, P. (2003). Kadın Düşmanlığının ve Yahudi Aleyhtarlığının Babası Aziz Pavlus mudur?, (çev. S. Turan), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003), 3, 243-263
- Fitzmyer J. (1968). *The Letter to the Romans*, Newyork: Doubleday.
- Gager, J. (2005). Aziz Pavlus'un Zıtlıkları ve Bu Zıtlıklar Giderilebilir Mi? (çev. S. Turan), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V*, No. 3, 303-313.
- Grant, M. (1976). *St. Paul*, New York: Weidenfeld and Nicholsan.
- Gündüz, Ş. (2000) Aziz Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar, *Dini Araştırmalar*, Vol. 2, No.6, 51-75.
- Gündüz, Ş. (2004). *Aziz Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Güzdüz, Ş. (2017). "Gnostisizm" Din ve İnanç Sözlüğü", İstanbul, Vadi Yay.
- Has, H. (2013). Ahit Teolojisi'nin Dört İncil, Aziz Pavlus'un Mektupları ve Katolik Kilise Üzerine Yansıması, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı.38, 1-16.
- Knopf, R. (1914). *St. Paul and Hellenism*, *The American Journal of Theology*, Vol. 18, No. 4. 497-520.
- Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Anlaşma) (2018). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi,
- Mcray, J. (2003). *Son Dönemdeki Araştırmalarda Aziz Pavlus*, (çev. S. Turan), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, Vol.4, 149-161.
- Meeks W. (Ed.) (1972). *The Writings of St St. Paul*, Newyork: W. W. Norton & Company.
- Räisänen, H. (1987). *St. Paul and the Law*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Renan, E. (1869). *Saint Paul III*, New York: Carleton Publisher.
- Scobie, C. (2005). Hristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa Mı? St. Paulus mu? (çev. S. Turan), *Bilimname VII/1*, 127-128.
- Turan, S. (2006). *Misyonerliğin Kurucusu: Aziz Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Yay.
- Turner, N. (2015). *Grammatical Insights into the New Testament*, London: Bloomsbury Press.
- Unnik, W. (1962). *Tarsus or Jerusalem: The City of St. Paul's Youth*, English Trans. G. Ogg, Epworth Press.

Hatay (Arap) Alevilerinde Kutsal Bir Zaman Olarak Gadir-i Hum Bayramı ve Kutlama Gelenekleri ¹

Feast of Gadir Hum As A Sacred Time (Arabic) Alevi Living in Hatay and Celebration Traditions

İlbey DÖLEK

ORCID: 0000-0002-6287-4067

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye

ilbey.dolek@mku.edu.tr

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 15.09.2022 Düzeltme/Revised: 25.10.2022 Kabul/Accepted:
26.11.2022*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Dölek, İ. (2022). Hatay (Arap) Alevilerinde Kutsal Bir Zaman Olarak Gadir-i Hum Bayramı ve Kutlama Gelenekleri. Antakiyat, 5(2), 186-208

Öz

Dini bayramlar, dinler tarihinde inananlar tarafından kutsalın tezahür ettiği müstesna zamanlar olarak algılanmakta ve kutlanmaktadır. İslam tarihinde Gadir-i Hum denilen yerde vuku bulan olaya dayanan Gadir-i Hum bayramı Sünni ve Şii kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. İki mezhebin ihtilaf ettiği bu konuyu tekrar tartışmak ya da çözüme kavuşturmak gibi bir amaç bu makalenin kapsamı dışındadır. Aleviler/Şiiler tarafından kutlanan Gadir-i Hum bayramı, Hatay, Adana ve Mersin’de yaşayan Aleviler için de en önemli dini bayramların başında gelir. İslam Tarihinde ilk kez (352/963) Bağdat’ta Büveyhiler devrinde kutlanmaya başlayan Gadir-i Hum bayramı, ülkemizde özellikle Akdeniz bölgesinde Hatay, Adana ve Mersin’de yaşayan Arap Aleviler tarafından her yıl Zilhicce ayının 18’inde kutlanmaktadır. Hatay’da yaşayan Alevilerin Gadir-i Hum bayramı kutlama geleneklerini Dinler Tarihi metodolojisi çerçevesinde ele alan bu çalışmada nitel yöntemle dayalı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Katılımcılara on sorudan oluşan bir görüşme formu etik kuruldan gerekli izinler alındıktan sonra gönüllülük esasına göre uygulanmıştır. Araştırmaya gönüllü Alevi vatandaşlar ile kanaat önderleri katılmıştır. Araştırmadan elde edilen nitel veriler Gadir Hum bayramına dayalı gözlemlerle desteklenmiştir. Hatay’da yaşayan Aleviler tarafından Gadir-i Hum bayramı kurbanların kesildiği ve Herise pişirilip dağıtıldığı, türbelerin ziyaret edildiği ve duaların edildiği önemli bir kutsal zaman dilimi olarak algılandığı ve kutlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gadir-i Hum, Alevi, Hatay, Kutsal, Bayram, Gelenek

¹ Bu araştırma sürecinde TR-Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirdiğinden Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’ndan 01.09.2021 tarihinde araştırma onayı alınmıştır.

GİRİŞ

Bütün dini geleneklerde olduğu gibi İslam dini ve geleneği içinde de önemli günler ve geceler inananlar tarafından kutlanmaktadır. Bayramlar bütün dini geleneklerde sevinç içinde kutlanmakta ve birlikte yaşama kültürünün sembolü haline gelen bir kutsal zaman dilimi olarak algılanmaktadır. Hicri takvime göre Gadir-i Hum bayramı, her yıl 18 Zilhicce'de ülkemizde ve dünyanın değişik yerlerinde özellikle Şii ve Alevi Müslümanlar tarafından kutlanmaktadır. Öncelikle belirtilmesi gereken husus, üzerinden 1390 sene geçmiş Gadir-i Hum meselesini tekrar tartışmaya açmak ya da farklı görüşlere sahip çevreleri karşı karşıya getirmenin bu çalışmanın amacı dışında olduğudur. Bu çalışmada Gadir-i Hum'un geçmişten günümüze tarihi seyrine dinler tarihi perspektifinden bakılacaktır

Şiilere göre bayramın ilk defa kutlanması Büveyhiler zamanında Aşure tatbikatının başladığı yılda Gadir-i Hum denilen yerde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam-halife tayin edilmesinin yıl dönümü anısına Bağdat'ta başlanmıştır. Gadir-i Hum daha sonraları Şii/İsmaili Fatımiler tarafından da benimsenerek 362/973 yılından itibaren kutlanmaya başlanmıştır. Aşura'daki hüznü ve keder yerini Gadir Hum'da sevince bırakmıştır. 18 Zilhicce 352'de Büveyhi emiri Muizzü'd-Devle'nin emriyle Gadir-i Hum'u kutlamak için şehir baştan aşağı süslenerek diğer bayramlarda olduğu gibi çarşı ve dükkânlar gece boyunca açık tutularak şölene dönüştürülmüştür. Ayrıca değişik yerlerde ateşlerin yakılması, davulların çalınması ve borazanların çalınması ile kutlamalar yapılmıştır. Bunların yanı sıra Şiilerin bayram sabahı Mekabir-i Kureyş'e yani Kazimiyye'ye (Bağdat'a) giderek yedinci ve dokuzuncu imamın kabrini ziyaret ettikleri ve orada namaz kıldıkları aktarılmıştır. Bunlardan başka Gadir-i Hum bayramının gecesinde namaz kılmanın, bayram sabahı yeni elbiseler giymenin, köle azat etmenin, yabancı ve misafirlere ziyafet ve ikramda bulunmanın da önemli olduğu ifade edilmiştir.² Türkiye haricinde dünyada İran, Hindistan, Pakistan, Azerbaycan, Irak, Suriye, Afganistan, Bahreyn, S. Arabistan, Katar, Lübnan ve Yemen gibi ülkeler Gadir Bayramı kutlama geleneklerine sahiptir. Şiilerin yoğun olarak yaşadığı İran'da, "İyd-ı Sa'îd-i Gadîr-i Hum" (Gadîr-i Hum Bayramı) en görkemli bayramlardan biridir. Âl-i Muhammed'in en büyük bayramı olarak kabul edildiğinden o gün resmi tatildir. Yıl boyu matem havasının hâkim olduğu İran sokaklarında halkın gözlerinin içinin güldüğü nadir günlerden biridir. Bayramdan önce İran'ın dini lideri Ayetullah Ali Hamaneî tarafından bu güne özel geleneksel hale getirilmiş olan mahkûmların affedilme haberi duyurulur. Özellikle bu günde devlete karşı işlenmiş suçlardan hüküm giyenlerle küçük suçlardan hüküm giyenlerin cezaları

² Ahmet Güner, "Büveyhiler Devrinde Bağdat'ta Kerbela / Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şii Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri), 2010, cilt: I, s. 325-340, 330-31

affedilmektedir.³ Endonezya’da Şii ve Sünni Müslümanlar için Gadir Hum özel bir öneme sahiptir. Bu bayramda büyük küçük herkes beyaz elbiseler ve bu güne özel şapkalar giyip ve tütsüler üfleyerek ayakta dururlar. Toplu olarak Hz. Peygamber’i ve Ehl-i Beyt’i öven şiirler okurlar. Evliya ve büyüklerin mezarlarını ziyaret etmek, bayram süresince eve gelen misafirlere çeşitli yemek ve tatlı ikramında bulunmak önemli gelenekler arasında yer almaktadır.⁴

Alevi, kelime olarak Arapça’da “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” anlamlarına gelir. Mezhepler tarihi ve tasavvuf edebiyatında ise Hz. Ali’yi sevmek, saymak ve ona bağlı olmak anlamlarında kullanılmıştır. Bu bakımdan Hz. Ali’yi seven ve ona tabi olanlar “Alevi” olarak tanımlanırlar. Aynı zamanda Hz. Ali’yi en üstün sahabe olarak gören ve Hz. Muhammed’den sonra onun Allah’ın nassı ve Hz. Peygamberin tayini ile imamlığa/halifelige gelmesi gerektiğini kabul eden “Şia” ile eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.⁵ Nusayrî⁶ kavramının kökeni ve anlamı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁷ Nusayriler, Fıglalı’ya göre Seyyid Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Numeyri (270/883) tarafından kurulmuş bir Şii fırkasıdır.⁸ Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi* adlı eserinde Alevi adının unutulduğu bir dönemde Nusayra Dağı civarında yaşayan Aleviler için kullanılmasıyla Nusayri adının dağın adından türetildiğini belirtmiştir.⁹ Öte yandan büyük ölçüde Arap Alevi şeyhleri, yazarları ve kanaat önderleri net biçimde Nusayri¹⁰ olarak adlandırılmalarının doğru olmadığını, kendilerinin gerçek ve yegâne isminin

³ Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10 / 2 (Aralık 2017): 315-351, s.344.

⁴ Gadir-i Hum Bayramında Endonezyalıların gelenekleri ve görenekleri, <https://iqna.ir/tr/news/3467756/gadir-i-hum-bayram%C4%B1nda-endonezyal%C4%B1lar%C4%B1n-gelenekleri-ve-g%C3%B6renekleri>, (Erişim Tarihi: 28.07.2022).

⁵ Ethem R. Fıglalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler Tarihi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay. İzmir, 2004, s.239.

⁶ Akdeniz bölgesinde özellikle Adana, Tarsus ve Mersin’de yaşayan Arap Aleviler için Nusayriler dışında “Fellah” (Arap Uşağı) gibi tanımlamaların da halk tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Bu çalışmanın başlığında ve içeriğinde “Nusayriler” yerine “Aleviler”, “Arap Aleviler” ya da “Hatay’da yaşayan Aleviler” ifadesi kullanılmıştır.

⁷ Nusayrî kavramının kökeniyle ilgili olarak birbirinden çok farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Massignon (1964:365) bu kelimenin kökenine ilişkin beş ayrı kaynak belirtmektedir: 1) Nasrani (Hristiyan) kelimesinden hareketle Latince ‘nazerini’ kelimesinin bozulmuş şekli, 2) ‘Nâsurâya’ Kufe yakınlarında bir köy, 3) ‘Nisbe’: Nusayr uydurma Şii şehitlerinden biri olup ya ‘Ali’nin oğlu ya da onun azatlısı, 4) Nasrani (Hristiyan) kelimesi, 5) Nusayriliğin de kurucusu sayılan Muhammed bin Nusayr ismi. Bkz. Erdal Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 0/54 (2010): ss.199-212; Hüseyin Türk, Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi, *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı.17, 2018: ss.51-73, s.56; Hakan Mertcan, *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*, 3. baskı, Karahan Kitabevi, Adana, 2015, s.303-319.

⁸ Fıglalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler Tarihi*, s.177

⁹ Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, s.256-7.

¹⁰ İlber Ortaylı Nusayrilerin kendilerinin “Nusayri” ismi ile anılmaktan hoşlanmadıklarını ifade eder. Bkz. Ortaylı, “Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali” *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s.41.

Alevi/Arap Alevi olduğunu vurgulamaktadırlar.¹¹ Aynı şekilde araştırmaya katılan kişiler de bu görüşü destekler nitelikte açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlara göre tarihteki yakıştırmalar, bugün için geçerli değildir. Hatay yöresindeki Aleviler, çoğunlukla Antakya, Samandağ, Defne, Harbiye, Armutlu, Arsuz, İskenderun, Adana, Karataş, Tarsus, Mersin olmak üzere Akdeniz bölgesinde yaşamaktadır.¹² Sayıları günümüzde yaklaşık iki buçuk milyon civarındadır.¹³ Alevi nüfusun yoğun yaşadığı illerden biri olan Hatay'da Gadir-i Hum bayramına ilgi oldukça yüksektir. Hatay'da yaşayan Alevilerin, Arapça konuştukları ve Kuran-ı Kerim'i okudukları bilinmektedir. Alevilerde bayramlar ibadetlerin önemli bir parçasını teşkil eder. Bu günler hem toplu ibadetlerin yerine getirildiği hem de sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştirildiği zamanlardır.¹⁴ Halkın bayram kutlamalarına resmi kurum ve kuruluş yetkililerinin yanı sıra son yıllarda emniyet personelinin de Samandağ Hızır Türbesine gelen ziyaretçilerin bayramlarını kutladığı ve onlara şeker, kolonya ve karanfil dağıtarak kutlamalara katıldığı gözlenmektedir.¹⁵

Gadir-i Hum'la ilgili yapılan çalışmaların genellikle İslam tarihinde mezhepsel bir ayrışmanın konusu olarak ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalar arasında; Bingöl'ün "İtikadi ve Tarihi Yönleriyle Gadir-i Hum Uygulamaları (Halkalı Örneği)" (2019) başlıklı yüksek lisans tezi Kars'ta ve İstanbul'da yaşayan Caferilerin Gadir-i Hum bayram uygulamalarını ele alması bakımından önemlidir. Bu çalışmanın bazı yerlerinde Hatay'da yaşayan Alevilerin Gadir-i Hum kutlamalarına değinilmiştir. Bir diğer araştırmacı Turan, "Nusayrilerde Gadir Hum, Fıraş ve Mubahale Bayramları" (2010) adlı makalesinde Nusayrilerin bayramlarını literatüre dayalı olarak ele almaktadır. Arslan'ın "Hatay (Antakya) Harbiye'de Arap Aleviliği (Nusayrilik)" (2008) başlıklı yüksek lisans tez araştırmasında da Hatay'da yaşayan Nusayrilerin bayramları hakkında bilgiler yer almaktadır. Diğer bir araştırmacı Türk'ün çalışmasında Hatay'da yaşayan Nusayrilerin kutlamaları hakkında bilgiler bulunsa da Hatay'da tüm alevi ve Nusayrileri kapsayan bir saha çalışmasına dayalı herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Özellikle günümüzde Gadir-i Hum olayı kutsal bir zaman dilimi olarak nasıl algılanmakta ve yaşanmaktadır? Hatay'da hangi kültürel ve geleneksel uygulamalar çerçevesinde kutlanmaktadır? Bu sorular nezdinde araştırma bulgularının daha iyi anlaşılması adına Dinler tarihinde Gadir-i Hum olayının farklı kaynaklara göre anlaşılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

¹¹ Mertcan, *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*, s305.

¹² Mehmet, Dönmez, "Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 0/54 (2010), ss.213-224.

¹³ Ali Yeral, Kişisel Görüşme, 17.09.2022, Defne/Antakya.

¹⁴ İnan, Keser, *Nusayrilik-Arap Aleviliği*, Karahan Kitabevi, Adana, 2006, s.123

¹⁵ Hatay'da Gadir-i Hum Bayramı kutlanıyor, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/hatayda-gadir-i-hum-bayrami-kutlaniyor/1933221> (Erişim Tarihi: 28.07.2022).

1. Tarihsel Bir Hadise Olarak Gadir-i Hum

İslam Tarihinde Gadir-i Hum'un adlandırması olayın geçtiği yer ile ilişkilendirilmiştir. Gadir, Mekke ile Medine şehirleri arasında bulunan Cuhfe¹⁶ mevkiine 3 mil (yaklaşık 4 km) uzaklıkta bulunan bir göletin ismidir.¹⁷ Hum ise göletin etrafını çevreleyen ağaçlı bölgeye verilen isimdir.¹⁸ Gadir-i Hum olayının olduğu yerde Hz. Peygamberin Veda Haccı dönüşünde hicretin 10. yılının 18. gününde (18 Zilhicce/17 Mart 632) dinlenmek için pek de uygun olmayan bu yerde dinlendiği ve Müslümanlara önemli mesajlar verdiği yer olarak bilinmektedir. Bu olay hem Sünni hem de Şii Müslümanlar tarafından kabul edilir ancak olayın içeriği konusunda iki mezhebin farklı yorumlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrılığın temelinde ise o gün Hz. Peygamberin yaptığı konuşmada Hz. Ali'yi halife tayin edip etmediği meselesi yatmaktadır. Sünni gelenek yaşanan olayının nedenini Hz. Ali'ye yönelik şikâyetler üzerine temellendirirken Şii gelenek bu olayı tamamen Hz. Ali'nin imameti/hilafeti ile ilişkilendirmekte ve Aleviliğin doğuşunu bu olaya dayandırmaktadır.

İslami kaynakların başında Kuran-ı Kerim'de Gadir-i Hum olayı geçmemekle birlikte Şii gelenek Maide suresinin 3. ve 67. Ayetinin bu olayla ilişkili olduğunu iddia etmektedir:

*“Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim”.*¹⁹

*“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir”.*²⁰

Maide suresinin Medine döneminde Hicretin 6. ya da 7. yılında indiği kabul edilir. Ancak bazı İslam âlimleri ilgili ayetin Gadir-i Hum olayından önce indiğini iddia etmiştir. Bu konu İbn Hişam, İbn Sa'd, Taberi gibi ilk devir müelliflerince zikredilmese de Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn-i Mace ve Hakim en-Nisabüri gibi Sünni muhaddislerin naklettikleri hadislerde geçmektedir.²¹ Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber bir sefer esnasında Gadîr-i Hum denilen yerde konaklamış, öğle namazını kıldırdıktan sonra önemli mesajlar vermek için Hz. Ali'nin elinden tutup, **“Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, ona dost**

¹⁶ “Cuhfe” denilen mevki günümüzde Suudi Arabistan'ın “Rabiğ” şehrinde bulunmaktadır.

¹⁷ Veccia Vaglieri, L., “Ghadîr Khumm”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, (Erişim tarihi: 27 Temmuz 2022).

¹⁸ Mehmet N. Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadir-i Hum*. Ankara: TDV Yay. 2021, s.7.

¹⁹ Maide, 5: 3.

²⁰ Maide, 5: 66-7.

²¹ Ethem R. Fırlı, “Gadir-i Hum” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2005) 13: 279

olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol!” dedikten sonra Hz. Ömer Hz. Ali ile karşılaşmış ve **“Ey Ali! Sen her müminin mevlâsı oldun”** diyerek onu tebrik etmiştir.²² Müslim ise Hz. Peygamber’in, Mekke ile Medine arasındaki Hum adı verilen bir mevkiye yaptığı konuşmada ölümünün yaklaştığına işaret ettiği, ashabına Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytini (sekaleyn) bıraktığını belirttiğini rivayet etmiştir.²³ Konuşmada geçen “Mevla”²⁴ sözcüğü veli, halife, imam, dost, efendi, arkadaş anlamlarına da gelmektedir.²⁵ Gadir-i Hum tartışmalarının merkezinde “Mevla/veli” المولى/الولي kelimesi bulunmaktadır. Şii-İmami kaynakların tamamı bu kelimeyi “imamet/hilafet” bağlamında değerlendirirken, Sünni kaynaklarda bu kelimenin lügat anlamlarından yola çıkılarak muhalif görüşler beyan edilmiştir.²⁶

Hadis kaynaklarından bazıları, bu hadisin vürûd sebebinin, Üsame’nin Hz. Ali’ye “Sen benim mevlâm değilsin, benim mevlâm Rasûlullah’tır” sözünün olduğunu naklederler. Hadis kaynaklarında yer belirterek mevlâ hadisini nakledenler de vardır. Ancak bu, Şia’nın kaynaklarında geçtiği gibi detaylandırılmış değildir. Sünnî kaynaklarda geçen mevlâ hadislerine dikkat edilirse, genelinde, Gadîri Hum hâdisesinden ziyâde, Hz. Ali’ye yönelik gelişen bazı olaylar neticesinde, Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’yi haklı bulmasına ve kendisine yönelik yapılan eleştirileri bertaraf edip, ümmetinin bu konudaki tavrını belirlemesine binaen söylendiği düşünülebilir.²⁷ Bu meşhur hadiseye aynı zamanda Gadir biatı denilmektedir. Bunu kabul edenler o günü büyük bir bayram günü saymaktadırlar. Çünkü o günün, dinin kemale erdiği, Yüce Allah’ın nimetini tamamlandığı ve Müslümanlığın bir din olarak kabul edildiği bir gün olduğu Kuran-ı Kerim’in tasdiki ile ispatlanmıştır. İşte bu ehemmiyetli hadiseye inanan Müslümanlar Hz. Ali’ye tabii olduklarından dolayı Alevi olarak adlandırılmışlardır.²⁸ Aleviliğin doğuşunu Gadir Hum’da yaşanan hadiseye dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

Hadislerin vahyin anlaşılmasındaki rolünü de doğrudan etkilemesi bakımından Şii geleneğe ait pek çok tefsirde “Bugün size dininizi ikmal ettim...”²⁹ Ayeti farklı bir takım hadislerden hareketle Gadir Hum olayı ile ilişkilendirilmiştir.³⁰ Şii âlim Ayetullah Hekim’e göre Gadir-i Hum hadisinden ve onunla ilgili hadiseden birkaç inanç ilkesi

²² Müsned, IV, 281; DİA, Gadir-i Hum, 279-280.

²³ Müslim, “Fezâi’lü’s-Sahâbe”, 36.

²⁴ Mevla/Veli sözcüğünün imamet/hilafet ilişkisinin Sünni ve Şii kaynaklara göre detaylı açıklaması için bkz. Mehmet N. Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadir-i Hum*. Ankara: TDV Yay. 2021

²⁵ DİA, Gadir-i Hum, 279-80

²⁶ Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadir-i Hum*, s.9.

²⁷ Mehmet N. Yazıcı, Gadir-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, s.132.

²⁸ Nasreddin Eskioçak, *Alevilik Nedir?* Antakya: Alevi İslam İnancını Yaşatma Derneği Yayınları, 6. basım, 2015, S.22-3.

²⁹ Maide, 5: 3.

³⁰ Eryılmaz, 2022: 46-7.

çıkarılmıştır. Bunlar: 1) İmamet, nübüvvet gibi Allah tarafından verilen bir mansıptır ve Allah Hz. Peygamberi bu mesajı açıklamakla görevlenmiştir. 2) İmama biat etmek ve biati bozmak, bir peygambere biat etmek ve bozmakla aynıdır ve aynı sonuçları beraberinde getirir. 3) Gadir-i Hum hadisesi aynı zamanda Hz. Ali'nin masumiyetini ortaya koyar. Ona yardım etmek, onun velayetine teslim olmak ve ona düşmanlık edene düşmanlık beslemek Hz. Peygamberin velayetine teslim olmakla, ona yardım etmekle ve düşüncelerine bağlı kalmakla bir tutulmuştur.³¹

Tarih kaynakları çerçevesinde değerlendirilecek olduğunda Gadir-i Hum hadisesine yer veren en eski tarihçi Belâzürî iken İbn Hişam ve İbn Sad eserlerinde Gadir-i Hum'dan bahsetmemektedir. Taberî ise Şîî geleneğin iddia ettiğinin aksine eserlerinde Gadir-i Hum ibaresine yer vermemektedir. Belâzürî hadise ile ilgili yalnızca Gadir-i Hum mevkiinde Hz. Peygamber'in; **“Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır”** sözlerini sarf ettiğini aktarmakta ve olayı herhangi bir ayetle ya da velayet yahut imametle ilişkilendirmemektedir.³² Fahrettin er-Razi, Maide suresinin 67. ayetinin çok önceden Yahudi ve Hristiyanlar hakkında indirildiğini söylemektedir.³³ Sünni gelenek ise bu ayetin iniş sebebinin Gadir Hum'la ilişkili olmadığını beyan eder. Bu görüşe göre imam tayin olayının nassla değil, halkın takdirine bırakıldığını, bu çerçevede ashabın hadisten edindikleri karinelere doğrultusunda ilk halifeyi seçtiklerini, netice itibarıyla, bu imamet meselesinin imanla alakalı bir mesele olmayıp fer'i ve tali bir mesele olduğunu kabul ederler.³⁴ İslam tarihinin en büyük kırılma noktalarının başında gelen Gadir hadisesi tamamlanınca, zamanın meşhur şairlerinden Hassan bin Sabit, Hz. Peygamberden müsaade alarak olayla ilgili bir şiir okur. Şiirin birkaç beytinin çevirisi şu şekildedir:

Nebileri haykırdı Gadir-i Hum'da, Onlara ne güzel haykırıştı orada!

“Mevla'nızla Peygamberiniz kimdir?” dedi. Orada kör gibi davranmayarak dediler ki:

Şüphesiz İlahın Mevla'mız, sen de Nebimizsin, Velayete karşı hiç birimizi de ters göremezsin.

Ona dedi ki: “Kalk ey Ali, şüphesiz ki ben, Benden sonra seni imam ve rehber seçtim.

Ben kimin Mevla'sı isem bu da velisi onun, Ona gerçekten takipçi ve yardımcı olun!”

Orada: “Rabbim Ali'nin dostuna dost ol, düşmanına düşman ol!” diye dua etti.³⁵

³¹ Ertuğrul Ertekin, Gadir-i Hum ve İslam Tarihindeki Önemi Üzerine Ayetullah Asfî ve Ayetullah Hekim ile Söyleşi, *Şiilik Araştırmaları I* (ed. O. K. Sarılioğlu), İstanbul: Önsöz Yay. 2018, s.338-9

³² Rumeysa Albayrak, İmamiyye Şiası'nda İmamet Delili Olarak Gadir-i Hum, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Konya, s.143.

³³ Fahreddin er-Razi, Mefatihü'l-Gayb, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981, XII, 52.

³⁴ Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 14.

³⁵ Ali Yeral, *Ehl-i Beyt Aleviliği*, İstanbul: Kevser yayıncılık, 2022, s.75-6; Allame Emîni, çev. Seyyid Ali Hüseyini Bohti, El-Gadir, Gadir-i Hum, İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları, 2021, s.34.

2. Gadir-i Hum Olayı ve İki Emanet

Gadir-i Hum hadisesinin teolojik ve kültürel yansımaları olmuştur. Hz. Peygamber o gün önemli mesajlar vermek üzere ““arkadakiler yetişsin, öndekiler geri dönsün”³⁶ diyerek özellikle Hz. Peygamber’in vasiyeti olarak nitelendirilecek mahiyetteki iki emanet (sekaleyn) Müslümanlar açısından önemlidir. Hz. Peygamber **“ben size iki değerli emanet bırakıyorum. Bunlardan biri diğerine göre daha büyük olup bereket ve etkisi gökten yere kadar uzanan Allah’ın kitabı, diğeri de Ehl-i Beyt’imdir. Bu iki emanet kıyamet günü havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır”** demiştir.³⁷ Burada Hz. Peygamber tarafından hem Allah’ın kitabı Kuran-ı Kerim’e hem de Ehl-i Beyt’e kıyamete kadar hürmet edilmesi gerektiği vurgulanarak Müslümanların iki emaneti birbirinden ayırmadan sahip çıkmaları gerektiği belirtilmiştir. Bu hadisi Şii müelliflerden Muhammed Takiy el-Hakim, Şia’nın en büyük delillerinden biri kabul etmiş ve buradan bazı sonuçlar çıkarmıştır. Ona göre Hz. Peygamber ashabına Kuran’ı ve Ehli Beyt’i ikisini birden vasiyet etmiştir. Kuran Allah’ın kelimidir, hatadan uzak olup masumdur. Öyleyse onun ayrılmaz parçası Ehli Beyt de masumdur. Yalnız birine tutunmak yetmez, ikisine birden sarılmayı emretmiştir. Ona göre yine bu hadisten kıyamet gününe kadar Ehli Beyt’in Kuran’ın yanında olduğu da anlaşılır.³⁸

Sünni bir kaynağa göre, bir Yahudi Hz. Ömer’e **“Sizin kitabınızda bulunan bir ayet eğer bize indirilseydi biz o gün bayram ilan ederdik”** dedi. Hz. Ömer, hangi ayet olduğunu sorunca, Yahudi **“Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetini tamamladım ve size din olarak İslam’ı beğendim”**³⁹ ayetini söyledi. Buna karşılık Ömer: **“Ben onun indirildiği gün ve yeri, kesin olarak bilmekteyim. O Resûlullah’a Cuma günü Arafat’ta nâzil oldu”** dedi.⁴⁰

Büveyhiler ve İlhanlılar ezana “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” ibaresini koymamış, bu şekilde ezan okumamışlardır. Ancak Safeviler ve Kaçarların hâkimiyeti döneminde ezan, “ibadete çağırın dînî bir sembol”⁴¹ olmaktan çıkarılmış, “siyâsî bir sembol” haline getirilmiştir. Bunun için de ona “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” ibaresinin eklenmesine müsaade edilmiş ve Şiilerin hâkim olduğu yerlerde bu şekilde

³⁶ K18, Kişisel Görüşme, 18.09.2022, Defne-Antakya.

³⁷ Müsned, III, 14,17,26,59; Tirmizi, “Menakıb”, 31.

³⁸ Muhammed Takiy el-Hakim, Usulü'l-Amme Li'l-Fıkhi'l-Mukarin, s.67'den akt. Cemal Sofuoğlu, Gadir-i Hum Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 26, Sayı 1 (1984), s.469.

³⁹ Maide, 5: 3

⁴⁰ Buhari, el-Câmi‘u’s-sahîh, “iman”, 32 akt. Eryılmaz, 2022: 16.

⁴¹ M. Ali Kirman, Halil Apaydın ve Mehmet Günaydın, *Ezan İbadete Çağrı Olarak*, İstanbul, Rağbet Yay. 2007.

ilave edilerek okunmaya devam etmiştir.⁴² Günümüzde Şii nüfusun yoğun olduğu İran ve Irak gibi ülkelerde ezanın, hayır ve bereket ummak maksadıyla “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” yanında “eşhedu enne Emîra’l-Mü’minin Aliyyen veliyyullah”, “eşhedu enne Emîra’l-Mü’minin Aliyyen huccetullah”, “eşhedu enne Mevlana Emîra’l-Mü’minin Aliyyen veliyyullah” gibi ilavelerle okunduğu bilinmektedir.⁴³

YÖNTEM

Hatay’da Gadir-i Hum bayramı ve kutlama geleneklerini konu alan bu çalışma Dinler Tarihinin tarihsel ve fenomenolojik yöntemine dayalı olarak nitel araştırma modeline göre hazırlanmıştır. Araştırmada katılımcılara 10 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu; Gadir Hum algısı, Gadir-i Hum bayramı öncesi, bayram günü ve sonrasında yapılan uygulamaları kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Araştırma soruları ile Hatay’da yaşayan Alevilerin Gadir-i Hum’u nasıl algıladıkları, Gadir-i Hum öncesinde, bayram gününde ve sonrasında yapılan kutlama gelenekleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’ndan 01.09.2021 tarihinde araştırma onayı alındıktan sonra saha çalışmasına başlanmıştır.

Tablo 1: Katılımcılara Dair Demografik Veriler

SIRA	CİNSİYET	YAŞ	MESLEK	YAŞADIĞI YER
1	Erkek	83	Kanaat Önderi	Harbiye/ Antakya
2	Erkek	52	Kanaat Önderi	Defne/ Antakya
3	Kadın	26	Öğrenci	Harbiye/ Antakya
4	Erkek	40	Öğretmen	Harbiye/ Antakya
5	Erkek	40	Esnaf	Serinyol/ Antakya
6	Erkek	42	Serbest meslek	Serinyol/ Antakya
7	Erkek	70	Emekli	Serinyol/ Antakya
8	Erkek	60	Çiftçi	Serinyol/ Antakya
9	Erkek	24	Esnaf	Serinyol/ Antakya
10	Erkek	19	Öğrenci	Serinyol/ Antakya
11	Erkek	33	Memur	Samandağ/ Antakya
12	Erkek	64	Emekli	Samandağ/ Antakya
13	Erkek	36	Öğretmen	Samandağ/ Antakya
14	Erkek	38	Öğretmen	Samandağ/ Antakya
15	Erkek	40	Öğretmen	Defne / Antakya
16	Kadın	33	Öğretmen	Defne/ Antakya
17	Kadın	66	Ev Kadını	Defne/ Antakya
18	Kadın	47	Öğretmen	Defne/ Antakya

⁴² Hanifi Şahin. “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”. *e-makâlât* 5, s. 1 (2012): 35-65.

⁴³ Hidayet Aydar. "Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 18 (Aralık 2017): 187-206, s.200.

Saha çalışması, Alevi nüfusunun yoğun olduğu Hatay ilinin Antakya, Defne ve Samandağ ilçelerinde Eylül 2021- Ağustos 2022 tarihleri arasında yürütülmüştür. Çalışmaya, Hatay’da yöresinde yaşayan gönüllü Alevi vatandaşların yanı sıra Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı (EHDAV) Genel Başkanı Ali Yeral ile Alevi İslam İnancını Yaşatma Derneği Başkanı Nasreddin Eskiocak katılmıştır.

BULGULAR

Bu çalışmanın bulguları Gadir-i Hum algısı, bayram öncesi hazırlıklar, bayram günü ve sonrası yapılan kutlama gelenekleri olmak üzere dört tema altında verilmiştir.

1. Gadir-i Hum algısı

Hatay’da yaşayan Alevilerin Gadir-i Hum bayramı kutlama geleneklerine geçmeden önce katılımcıların Gadir-i Hum algısını tespit etmek amacıyla **“Gadir-i Hum’un tarihsel geçmişi hakkında ne söylersiniz?”**, **“Gadir-i Hum denilince aklınıza ilk olarak ne gelmektedir?”** şeklinde sorular yöneltilmiştir. Verilen cevaplar analiz edildiğinde katılımcıların Gadir-i Hum denilen yerde gerçekleşen olay hakkında bilgiler verdikleri ve Şii kaynaklarda geçtiği şekliyle Hz. Ali’nin o gün Hz. Peygamber tarafından halife tayin edildiği yönünde güçlü bir algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların bu konudaki cevapları şu şekildedir:

*Gadir-i Hum Veda haccı zamanında hacdan sonra Gadir-i Hum denilen yerde toplandılar. Hz. Muhammed ve 100 binden fazla sayıda ashap bulunmaktaydı. Veda hutbesi okundu. Hz. Peygamber dinin tamamlandığını açıkladı, öğütler verdi. Hz. Peygamber orada herkesi kardeş ilan etti. Hz. Peygamber kendini Hz. Ali ile kardeş ilan etti. Orada Hz. Ali’yi kendisinden sonra gelecek imam olarak tayin etti. O sebeple Gadir-i Hum’un İslam tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Gadir-i Hum sırasında Kuran-ı Kerim’in son ayeti indi: **“Bugün sizin dininizi tamamladım ve size İslam’ı layık gördüm.”***

Gadir-i Hum, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’yi halife olarak ataması adına kutladığımız bayramdır. Bu nedenle her sene kutlanan bu bayramdan bahsederken Hz. Ali’nin halifeliği ve 12 imama duyduğumuz saygı ve sevgi zikredilir.

*Gadir Hum Mekke ve Medine arası bir yerde Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali’nin vasi tayin edildiği ve bunun açıklandığı yerdir. **“Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır”**, sözü burada kullanılmıştır. Hz. Ali’nin ilk halife ilan edildiği ve veda hutbesinde Hz. Muhammed kalem verilmemesinden dolayı bunu yazılı olarak belirtememiş olduğuna inanılıp mezhepleşmenin yolunda döşenen ilk taşdır. Çünkü Gadir Hum’da verilen talimata uyulmamıştır.*

Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye kendisinin halefi olarak tayin olduğu gün olarak ilan edilir. Gadir Hum özellikle bölgemizde yaşayan Arap Alevilerinin kutsal bayramıdır. En büyük dini bayram olarak kutlanmaktadır.

Gadir Hum velayetin, imametinin, hilafetin ve Müslümanların liderliğinin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye tüm Müslümanların şahadetinde verildiği gündür.

Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye velayetin verildiği tarihtir. Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi göstererek, "Ben kimin Mevlası isem, Ali de onun Mevlası'dır", der.

Gadir Hum bayram gününde vatandaşlar gece yarısından itibaren bayram günü boyunca Samandağ deniz kenarında bulunan Hz. Hızır Türbesine ve diğer kutsal mekânlara ziyarette bulunurlar. Bahhur denilen özel bir tütsü türü yakılır. Büyük kazanlarda hazırlanan, içerisinde buğday ve et olan Herise adı verilen yemek bayrama özel pişirilir ve dağıtılır.

Hum gölcüğü, hum bataklığı anlamını içeren bir mekân aklıma gelmektedir.

Hz. Ali Hz. Muhammed tarafından birinci Halife seçilmesine rağmen halifeliğin kendisine verilmediği ve cehennem kapılarının kapandığı gün akla geliyor.

Gadir-i Hum denilince akla Hz. Peygamberimizin Hz. Ali'yi emirilmüminin ilan ettiği akla gelir. Dinimizin tamamlandığı ve Hz. Peygamberin veda ettiği tarih akla gelir.

Cehennem ateşinin bile bir günlüğüne söndüğüne inanılır.

Hüseyin Türk'ün, *Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi* adlı çalışmasında Gadir-i Hum gününde cehennem ateşinin söndüğün inancına yer vermesi bu inancın varlığını desteklemektedir. O gün ölenin cennete gideceğine inanılır ve bayramı yapan ev dışında hiçbir yerde ateş yakılmaz ve herhangi ticari/dünyevi bir iş yapılmaz. Esnaf o gün dükkânlarını kapatır.⁴⁴ Araştırmaya katılanlara göre Gadir'i Hum barış, sevgi, kardeşlik, velayet, seyyitler⁴⁵ bayramı olarak algılanan en önemli bayramların başında gelmektedir.

2. Gadir-İ Hum Bayramı Öncesi Hazırlıklar

Gadir-i Hum bayramından günler öncesinde hazırlıklara başlanmaktadır. Katılımcıların bu konudaki cevapları şu şekildedir:

Gadir-i Hum, 1400 yıldır bayram olarak kutlanır. Genelde Ehl-i Beyt taraftarı, Şii ve Alevi kesiminde çok önemli bir yeri vardır. Gadir-i Hum bayramından önce evler temizlenir, yemekler yapılır, kurbanlar kesilir. Gadir-i Hum günü evler dolup taşar, o

⁴⁴ Türk, *Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi*, 2018, s.57.

⁴⁵ Ağrı'da yaşayan Caferiler arasında Gadir-i Hum Bayramı "Seyyitler" bayramı olarak da adlandırılmaktadır. Bkz. Mustafa Safa, "Ehl-İ Sünnet Geleneğine Bağlı Ağrı'da Azerilerin Dini Ve Sosyal Hayatı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 59, Ekim 2018, s.1418.

güne has herise yapılır. Tüm beldeye dağıtılır, mahalle-köy doyurulur, fakirlere ve çocuklara para verilir, dualar edilir ve Kuran-ı Kerim okunur.

Öncelikle bayram arifesinden bir gün önce bayram temizliği yapılmaktadır. Mahallemizde bayramı kutlayan aileler öncelikle bütçelerine göre kesecekleri büyükbaş ve küçükbaş hayvanları belirleyerek, pişirilecek aşa göre malzemeler ve araç-gereçleri temin ederler. Büyük zahmetlerle pişirilen “Herise” (Görsel 2) adlı yemek büyükbaş kurbanından yapılmaktadır. Maddi imkânı olmayan aileler, bayramı kutlayan ailelere erzak ya da maddi yardımda bulunarak bu hayra ortak olabilirler. Bayramın kutlanacağı mekânın temizlenmesinde hamilelerin, yeni doğum yapan, günah işlemiş, adı kötüye çıkmış veya özel günlerinde olan kadınların yardım etmesine izin verilmez. Arife günü pişirilecek aş için kesilen kurban eti dinlendirilir. O sırada ailece yemekler yenir. Bayram ibadetinden önce bayram aşının (Herise, çorba, çiğ et vs.) ihtiyaç sahipleri başta olmak üzere akraba ve mahalleliye dağıtılmış olması gerekir. Bu nedenle Bayram ibadetinin yapılmasıyla aslında yapılan hayır tamamlanmış kabul edilir. Bayram ibadetinin yapılacağı yeri temizlerken yaşça büyüklerimiz mekândaki eşyalar üzerine dua okuyarak abdest aldırır. Eşyaların üzerine hafif su serpilerek yapılan bu işlemde ibadetin yapılacağı yerdeki kötü enerji veya olumsuz inançlardan arındırılmış olduğuna inanılır.”

Gadir Hum Aleviler arasında kutlanan en büyük bayram olarak kabul edilir. Bayram yapılacak mekânlar tertemiz hale getirilir. Bayram günü pişirilecek olan Herise ve yemekler için gerekli olan hazırlıklar yapılır.

Bayramdan önce gerekli kurbanlık seçilir, herise pişirilmesinde gerekli olan buğday alınır. Bir gün öncesinde her şey yıkanılarak ev temizliği yapılır. Bu temizlik esnasında **“Reyhan Duası”** okunur. Temizliğe yardıma gelen kişilerin abdestli, temiz ve ahlaklı kişiler olmasına dikkat edilir. Kadınlar temizlik, ekme pişirme, küçük kazanlarda yapılan yemekleri pişirme işini üstlenirler. Bayramlarda çalışacak kadınların regl döneminde olmaması, hakkında kötü bir dedikodu bulunmaması, kocasından ayrı yaşıyor veya boşanmış olmaması ve yeni doğum yapmış olmamasına dikkat edilir.⁴⁶

Hatay’da yaşayan Alevilerdeki uygulamaya benzer şekilde Vorhoff’un *Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış* (2013) adlı çalışmasına göre çoğu yörelerde cemde kadınlar ayrı bir yerde bulunurlar ve hizmetlerin çoğunu erkekler üstlenirler. Kadın, cinsiyet ayrımını dayalı iş bölümüne uygun olarak ve onu pekiştirecek biçimde

⁴⁶ Ali İhsan Ökten, *Anadolu’nun Sırlı Aynası: Arap Alevileri (Nusayriler)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2017, s.103-104.

“aşçı”, “sofracı” ya da “süpürgeci” görevlerini üstlenirken cemde zakirliği genellikle erkekler üstlenirler.⁴⁷

Ev temizliği, ibadet alanları temizlenir. Varsa adak ve kurban hazırlanır. Ev ziyaretleri ve ibadetlere gitmek için hazırlık yapılır.

Adaklıklar alınır, o gün çalışılmadığı için ihtiyaçlar önceden alınır.

Gadir Hum bayramından önce etraf temizliği yapılmaktadır. Gelecek davetlilerin oturacağı, ikramların yapılacağı yerler düzenlenmektedir.

Gadir-i Hum bayramın masraflarını üstlenen ve bayrama ev sahipliği yapan aileler vardır ve bu ailelere bayram sahibi denir⁴⁸ Bu bayramların hazırlık aşamasında bayramda kullanılacak her şey (halılar, minderler, kap-kacak, herise (keşkek) kazanı...) yıkanır. Kurbanlık önceden alınır, buğday alınıp ayıklanır ve bayram yemeklerinin malzemeleri hazırlanır. Ekmek yapmak için un alınır ve tandır hazırlanır. Bütün bu hazırlık aşamasında kadının üzerine çok önemli görevler düşmektedir. Bu hazırlıkların büyük bir bölümünü kadınlar yapmaktadır.⁴⁹ Ayrıca kadınlar, çok erken saatlerde kabir ziyaretlerine çıkmaktadırlar. Sabahın çok erken saatlerinde gerçekleştirilen kabir ziyaretleri kadınlar tarafından çok fazla önemsenmektedir. Kabir ziyaretlerinin ardından türbe ziyaretleri başlamaktadır.⁵⁰

3. Gadir-i Hum bayram günü yapılanlar

Gadir-i Hum Bayramının genellikle bayram sahibinin evinde, ziyaret yerlerinde kutlandığı görülürken son yıllarda Gadir Hum konulu konferanslar⁵¹ (Görsel1) için spor salonlarının da tercih edildiği gözlenmektedir. Gadir-i Hum bayram günü yapılanlar katılımcıların cevaplarına göre şu şekildedir:

Harbiye Gümüşgöze mahallesinde Gadir-i Hum genellikle evlerde, türbelerde veya özel mülkiyete dayalı vakıf amaçlı açılan taziye evlerinde kutlanır. Nerede olursa olsun bayram günü yapılacak ibadet, kadınların görmeyeceği bir yerde (oda, dam, türbe içi vs.) yapılmaktadır. İbadet vaktinde kadınlar daha çok misafirlerin ağırlanması ve yemek ikramlarıyla ilgilenirler. Bayramı kutlayan birçok aile olduğu

⁴⁷ Karin Vorhoff, “Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s.269

⁴⁸ İnan, Keser, *Kent Cemaat Etnisite: Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık*. Ütopya yayınevi, Ankara, 2007, s.68.

⁴⁹ Gökben Över, “Nusayrilerde Kadın”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2011, s.37.

⁵⁰ Över, *Nusayrilerde Kadın*, s.38.

⁵¹ Hatay’da Gadir-i Hum bayramında “Hz. Ali-Gadir Hum Bayramı ve Kardeşlik” konulu konferanslar yerel, ulusal ve uluslararası alanda 2000 yılından bugüne Ehl-i Beyt Vakfı Genel Başkanı Ali Yeral’ın öncülüğünde kültür merkezleri ya da kapalı spor salonlarında düzenlenmektedir. Kişisel Görüşme, 17.09.2022, Harbiye/Antakya. Ayrıca bkz. Ali Yeral, *Gadir Konferansının Doğuşu*, İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2022.

için ibadet saatlerinin çakışmamasına dikkat edilir. Bayramın en erken saati ile akşam namazları içinde olmak kaydıyla gün içinde herhangi bir saatte ibadet yapılabilir. Bayram arifesi ve bayram günü mümkün olunca her zaman “bahur” tütsü yakılmış olur.

Hicri takvime göre mübarek Kurban bayramından bir hafta sonra Zilhicce Ayı'nın on sekizinci günü olarak mübarek Gadir bayramı kutlanmaktadır.

Kutlama için kesin bir yer olmamakla birlikte hep beraber ibadet ve dua edilecek her yer olabilir.

Eski zamanlarda Gadir-i Hum bayramı evlerde gizli ve endişeyle kutlanırdı. Ama Ali Yeral'ın EHDAV'ı 1998'de kurmasından ve ilk Gadir konferansını 2000 yılında vermesinden sonra, büyük salonlarda, mescitlerde kutlanır oldu. O gün her şey yıkanır, paklanır.. Gelenlerin oturacağı yer temiz olur. O günün anlamı ve Ehl-i Beyt'in hayatı, Hz. Ali'nin hayatı anlatılır. Tekrar tekrar yâd edilir. Herkes birbirinin bayramını kutlar.

Hatay, Adana, İskenderun, Tarsus-Mersin'de kutlanmaktadır. Adalarda bulunulur, kutsal mekânlar tavaf edilir, Gadir Hum konulu konferans ve etkinlikler düzenlenir.

Namaza girerken namaz kılacak tüm erkekler tarafından en az birer yudum içilmek suretiyle hazırlanan üzüm suyu (nakfi) hazırlanır. Ayrıca nakfi ile birlikte namaza girecek herkesin reyhan yapraklarını koklaması, ellerine sürmesi gerekir. Bu durumda namaza giren tüm erkeklerin namaz ortamında eşit olması ve aynı şekilde kokması sağlanmış olur. Bu sayede tüm insanlığın din karşısında eşitliğini ve üstünlük kabul etmediği sembolize edilmiş olur.

Yöremizde Gadir Hum bayramı günün ilk ışıklarıyla birlikte Hz. Hıdır Mekânını ziyaret edilmesiyle başlar. Bilinen dualar edilir ve büyük- yaşlı- mezarlık ziyareti yapılır.” “Gadir Hum bayramını yapacak olanlar koşulları uygunsuzsa kendi evlerinde koşulları uygun değilse ziyaretlerde kutlarlar. Kimi et dağıtırken, kimisi de Herise ve yemek hazırlayıp yetim ve fakirler öncelikli olmak üzere yemek dağıtılır.

Her bayram olduğu gibi bu bayramda da kesilip pişirilen kurbanın ihtiyaç sahibi ve eş dosta dağıtılması ve sonrasında ibadetin yapılmasıyla bayram kutlaması bitmiş olur. El birliğiyle bayramı yapan aileye yardım edilerek iyi dileklerde bulunulur. Bayram kazasız ve sorunsuz olması, herhangi bir olumsuz durumun yaşanmaması durumunda bazı erkeklerin şükür namazı da kıldığı bilinir. Bu Allah'ın verdiği nimetlere ve kuvvete duyulan minnet niteliğindedir.

Gadir Hum'da gün içinde ziyaret yerlerine gitmek oldukça önemlidir. Anadolu'nun farklı bölgelerinde görülen Hızır inancı Hatay'da yaşayan Alevilerde de görülmektedir. Hatay'ın Samandağ ilçesinde bulunan Hz. Hızır Türbesi Alevilerin en

çok ziyaret ettiği kutsal mekânların başında gelmektedir. İnanişâ göre Hz. Hızır ile Hz. Musa'nın bulunduğu kayanın olduğu yere türbe inşa edilmiştir. Türbe Gadir Hum ve Hıdırellez dışında diğer günlerde de inanç turizmi bağlamında Musa Ağacı ile birlikte ziyaret edilmektedir. Hızır türbesi başta olmak üzere diğer türbe ve ziyaret yerlerinin bayramlarda hem toplanma (cem) hem de ibadet maksadıyla tercih edildiği yerlerdir. Çünkü Hatay'da yaşayan Alevilerde, Anadolu Alevileri gibi bir Cem Evi bulunmamaktadır. Türk'ün (2005) araştırmasına göre Hatay'da türbelerin sayıca fazla olmasının nedeni, ibadet yeri olarak kullanılmasıdır. Türbeleri herkes sevdiği evliyanın adına vakfeder ve onun adına türbe yapmışlardır. Türbeleri ziyaret etme nedenleri arasında birinci sırada %34,6 ibadet etmek (dua etmek, namaz kılmak), ikinci sırada ise %25,3 sorunlara çare bulmak (dilekte bulunmak) gelmektedir.⁵² Keser'in (2008) çalışmasına göre de bayramlarda toplu ibadet bir din adamı önderliğinde özel bir alanda değil evlerin salon ya da antre gibi birçok kişinin aynı anda ibadet etmesini olanak sağlayan bölümlerde yapılmasıdır.⁵³ Çorum'da yaşayan Aleviler de Gadir-i Hum bayramını kutlamaktadırlar. Genellikle camide yapılan kutlamalara Kur'an okunmasıyla başlanır. Daha sonra Gadir-i Hum hakkında konuşmalar yapılır, şiirler okunur. Gelen misafirlere gönüllüler tarafından lokum, şeker ve meyve türü yiyecekler dağıtılır.⁵⁴ "2-3 hafta öncesinden seçilen erkek kurbanlık hayvan kesildikten sonra bayram sahibi gelen misafirlere "fudur" adı verilen sabah yemeğini ikram eder. Bu yemeğin ardından cemaatin ibadet edeceği yer temizlenir ve hazır hale getirilir.⁵⁵ Samandağ halkınca genellikle bu ziyaretin, ilçelerini koruduğuna; şayet bu ziyaret olmazsa denizin taşacağına inanılmaktadır. İnsanlar, temiz olmadıklarında ya da kıyafetlerinin uygun olmadığı zaman Hz. Hızır ziyaretinin karşısında yüzdüklerinde boğulacaklarına inanırlar.⁵⁶ Halk arasında bayramla ilgili olarak birtakım inanç ve ritüeller de oluşmuştur. Bu inanış ve uygulamalardan birkaçı şunlardır: Bayram gecesi yedi ziyaret mekânına gidenin cennete gideceğine inanılır.

Kadınlar ibadete giremediklerinden dolayı, bayramlarda genellikle türbe ziyaretlerinde bulunurlar. Türbenin kapısında yakılan tütsülerin koklanması, türbenin

⁵² Hüseyin Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları: Nusayrilik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.170-1.

⁵³ İnan, Keser, Kent Cemaat Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık, Ütopya Yay., Ankara, 2008, s.170.

⁵⁴ Atlan Demir ile yapılan mülakat, derleyen: A. Özaslan, "Gadir-i Hum" Türkiye'de Yaşayan Geleneksel Kutlamalar, haz. M. Öcal Oğuz & Erkan Aslan, Ankara, 2020, s.215

⁵⁵ Ali İ. Ökten, *Anadolu'nun Sırlı Aynası: Arap Alevileri (Nusayriler)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2017, s.104.

⁵⁶ Yasemin Demirel, "Hatay-Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2019, s.81.

kapısında kurban kesip dilek tutulması türbe ziyaretleri ile ilgili ritüeller arasında yer alır. Ziyaret yerlerinde tütsü yapmak için genellikle buhur taneleri bulunur.⁵⁷

Bayramın tarihi Hicri/Kameri hesaba göre olduğundan her yıl on gün öne çekilir. Bu nedenle her yıl aynı günde kutlanmaz. Bu yıl Temmuz'da kutlanmıştır. Bayram bir gündür.

Zilhicce ayının 18'inin fecir vaktiyle başlar. Gün bitimiyle biter. Ancak hafta olarak da Gadir-i Hum haftası olarak da anılır.

Hicri takvime göre Zilhicce ayının 18. gününde kutlanır. Arap Alevilerinde bayram, arifeyle bir önceki gün batımında başlar bayram günü güneş batana kadar devam eder ve bu sürede hiçbir dünyevi iş yapılmaz.

Gadir-i Hum bayramına özgü geleneksel yemekler hazırlanmaktadır. Kişinin adağına ve kendi isteğine göre herise (etli aşur), bulgur aşısı, pirinç çorbası veya son yıllarda çiğ et ikramı da yapılmaktadır.

Genelde Antakya yöresine ait olan ancak başka yerlerde de aşur, keşkek, dövme denilen herise dediğimiz yemek yapılır. Buğday, et, kuyruk yağı koyulur ve kazanda yapılan çok güzel bir yemektir. Bayramdan önce herkes toplanır. Kimisi kazan başında bekler herise yapımına yardım eder. Kimisi de sarma, dolma, içli köfte yapar. Emeği geçen insanlara güzel sofralar kurulur. Tüm mahalleye ikram edilir.

Gadir-i Hum bayramında genellikle herise adı verilen etli buğday aşısı yani keşkek yapılır. Bunun yanında etli bulgur pilavı, pirinç çorbası... toplu yemeklere uygun olan yemekler pişirilir ve ikram edilir.

Özel bir içecek yoktur. Meyve suyu, gazoz, ayran normalde ne içiliyorsa onlar içilir.

Bu yörede büyük kazanlarda hazırlanan, içerisinde buğday ve et karışımının olduğu Herise adı verilen özel yemek pişirilir ve paylaşılır. Bu yemeklerin en önemli özelliği gelen insanlara dağıtılarak paylaşılmasıdır. Diğer benzer adak ve kurbanlara benzer olarak Gadir Hum'da paylaşmak esastır.

Bayramda ana yemek olarak Herise veya pirinç çorbası, bulgur pilavı veya nohutlu buğday çorbası yapılır. Buna ek olarak kuru fasulye, süzme yoğurt, humus, siyah zeytin vs. gibi bayramı kutlayan kişinin maddi durumuna göre yemek çeşitleri yapılır.

Gadir-i Hum bayramında Ehl-i Beyt'in hayatını anlatan ilahiler/kasideler okunur. Tekrar tekrar Gadir-i hum olayı anlatılır. Çünkü çarpıtılmış ve eksiltiştir. Kuran-ı Kerim okunur. Dualar edilir. Hz. Muhammed'in Gadir-i Hum'da söylediği her şeye biat tazelenir. Ahde vefa gibi bir şeydir. Tekrar tekrar biat edilir.

⁵⁷ Fatma Ahsen Turan, Nusayrilerde Gadir Hum, Fıraş ve Mubahale Bayramları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.54, 2010, ss.291-297, 294.

Ziyaretlere gidilir, dualar edilir. Bayram ibadetleri yapılır.

Bayram kutlamaları geceden başlar. Çünkü sabah, ibadet edileceğinden yemeklerin de sabaha kadar hazır edilmesi gerekir. Bayramın yapıldığı evde gece kurbanlar kesilir. Etleri ayıklanır. Ve büyük kazanlarda yemek hazırlığına başlanır. Bu yemeklerin ne olacağına bayramı üstlenen aile reisi karar verir. Çoğunlukla yapılan yemekler bulgur pilavı ya da herise denilen yemeklerdir. Herise, buğdaydan yapılan etli bir yemektir. Yapımı çok zor olduğundan ve uzun sürdüğünden bu işi güçlü erkekler üstlenir. Kazanlara buğdayla beraber kesilen kurbanın etleri konur ve bunlar ağır ateşte pişirilir. Yemeğin iyi pişmesi için sık sık karıştırılması ve buğdayın iri ve özel kepçelerle dövülmesi gerekir. Aşlar pişirildikten sonra yoksullara aş dağıtılır ve maddi yardım yapılır.⁵⁸ Gadir bayramında Aleviler topluluklar şeklinde Habib-i Neccar dağına çıkarak orada Habib-i Neccar'ın mağara türbesini ziyaret edip buhur yakarlar. Daha çok Hatay Alevileri tarafından ziyaret edilen Mağarada mum yakmak, buhur yakmak, taş yapıştırmak gibi İslami olmadığı için resmi otorite tarafından yasaklanmış olan bazı inanç ve uygulamalar da görülmektedir.⁵⁹

Yaptığımız mülakatlarda son yıllarda Gadir-i Hum bayramında kesilen kurbanlardan pay almak için farklı yerlerden Alevi olmayanların da bayram kutlamaya geldikleri ifade edilmiştir. Ayrıca 22 senedir Gadir-i Hum bayramında düzenlenen Konferanslara bazı Alevi vatandaşların katılmadığı sadece evlerdeki kutlamaları tercih ettiklerini belirtmek durumundayız. Bu konuda Şeyh Nasreddin Eskiocak, Gadir-i Hum'da birlik, beraberlik ve kardeşlik atmosferinde adak kurbanların kesildiği, heriselerin pişirilip dağıtıldığı, ibadetlerin yapıldığı bir bayram olarak kutlanmasının ve ahlaklı, adil iyi bir insan olmanın her şeyden önemli olduğunu şu dizelerle aktarmıştır:

Çok gurbet gezdim başıma kalmadı bir taç,

Ne zengini tok gördüm ne de fakiri aç,

Şu çeşmenin haline bak içecek tası yok,

Kırma kimsenin kalbini bu dünyada,

*Yapacak ustası yok*⁶⁰

Bayramda Herise denilen etli ve buğdaylı çorba en sık yapılan yemektir. Bu yemek için büyükbaş hayvan kesilir. Büyükbaş alacak bütçesi olmayan aileler küçükbaş etinden yaptıkları pirinçli, nohutlu etli çorba sık yapılan yemeklerdendir. Kurbanlık alamayan ailelerin nohutlu pilav ve haşlanmış et dağıttıkları da görülür. Aynı zamanda çiğ et

⁵⁸ Nihad Yenmiş, “Arap Aleviliğinde Kutsal Günler ve Bayramlar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.54, 2010, ss.299-314, s.304.

⁵⁹ Hüseyin Türk, “Antakya’da Dinlerarası Hoşgörü ve Habib-i Neccar Örneği”. *Folklor/Edebiyat*, 22 (87) , 2016, ss.155-172, s.169. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe/issue/39340/463539>

⁶⁰ Nasreddin Eskiocak, Kişisel Görüşme, 17.09.2022, Harbiye/Antakya.

veya kâğıt kebabı yapıp misafirlere dağıtılmaktadır. Kazanda pişirilen Herise, çorba ve pilavların yanında normal ev yemekleri de yapılıp sofraya zenginleştirilir.

Nakfe dene üzüm suyu tarzı bir içecek içilebilir ama bu sadece Gadir Hum'a özgür olmayıp diğer bayramlarda da içilir.

Alevilerin diğer bayramlarında olmadığı gibi Gadir Hum bayramında da tüketilen üzüm suyu, ayran ve meyve suyu dışında özel bir içecek yoktur.

Gadir-i Hum bayramına özgü yapılan ibadetler, dualar ve ziyaretler oldukça önemlidir. Katılımcıların bu konudaki cevapları şu şekildedir:

Her zamanki dini ibadet ve zikir ritüellerimiz mübarek Gadir bayramında da devam etmektedir.

Adakta dualar edilir, dini vaaz verilir. Din adamları bu konuda yeni nesli ve halkı bilgilendirir.

Gadir Hum Bayramında Fatıha, İhlas, Nas, Ayetel Kürsi, Yasin-i Şerifler okunur. Hz. On iki imam'a ve Ehl-i Beyt'e salat ve selam içeren dualar ve ilahiler okunur.

Gadir-i Hum bayramına özel giyilen kıyafetler olmadığı katılımcılar tarafından ifade edilmiştir:

Gadir Hum gününde giyilen özel bir kıyafet yoktur.

Özel kıyafet olmamakla birlikte o gün herkes temiz kıyafetler giyer.

Özel bir kıyafeti yoktur. Normal zamanda ne giyiyorsan onu giyebilirsiniz. Önemli olan en temiz, en güzel kıyafetini giymektir.

Özel bir kıyafet yoktur, temiz olması ve avret yerlerini örtmesi şartıyla her türlü kıyafet giyilir. Özel bir kıyafet yoktur.

Bayrama özel kıyafetler yoktur. Ancak bayram arifesi ve bayram gününde kadın ve erkekler açık kıyafetler giymemeye dikkat ederler.

4. Gadir-i Hum bayramı sonrası yapılanlar

Hatay'da yaşayan Aleviler Gadir-i Hum bayramını içerisinde kutlamaların dışında ilave bir uygulama görülmez. Diğer bayramlarda olduğu gibi bayram sonrası temizlik yapılır, esnaflar dükkânlarına açarlar ve hayat normal akışında devam etmektedir. Katılımcıların bu konudaki cevapları şu şekildedir:

Gadir-i Hum bir gün hazırlık, bir gün bayram şeklinde kutlanır. Sonra her bayram gibi biter, sonrasında bir şey yapılmamaktadır.

Bayramdan sonra yapılan özel bir durum yoktur.

Özel bir şey yapılmaz. Gadir Hum günü ise dükkânlar açılmaz, esnaf çalışmaz.

Aleviler kendileri için en önemli bayram olan Gadir bayramında çalışmazlar ve dükkânların kepenklerini kapatırlar.⁶¹

Gadir-i Hum bayramından sonra normal bir günün akışı devam edilir, özel olarak yapılan bir şey yoktur.

Bayramdan sonra temizlik yapılır. Bayram günü gerekli ibadetler dışında hiçbir iş yapılmaz.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in Gadir-i Hum'daki hutbesi ve orada yaşananlar, hem Şii hem de Sünni kaynaklarda geçmekte olup hutbenin içeriği ve orada yaşananlara yönelik yorumlar ve tespitler bakımından özellikle imamet/hilâfet konusunda iki mezhep arasında önemli ihtilaflar bulunmaktadır. İslam âlimleri tarafından Gadir-i Hum hadisesi İslam tarihi, İslam mezhepler tarihi, hadis, tefsir ve İslam hukuku açısından incelenmiştir. Bu çalışmada kutsal bir zaman dilimi olarak Gadir-i Hum bayramı ve kutlama gelenekleri Dinler Tarihi çerçevesinde ele alınmıştır. Gadir-i Hum'da Hz. Peygamber'in sözleri Şii ve Sünni Müslümanlarca farklı şekilde ele alınıp yorumlanmıştır. Şii Müslümanlarca ilk kez Bağdat'ta Büveyhiler zamanında kutlanmaya başlandığı literatürde geçmekle birlikte günümüzde Gadir-i Hum, ülkemizde özellikle Akdeniz bölgesinde Hatay, Adana ve Mersin'de yaşayan Arap Aleviler tarafından her yıl Zilhicce ayının 18'inde kutlanmaktadır.

Hatay'da yaşayan alevilere göre Gadir-i Hum bayramı, Gadir-i Hum'da yaşanan hadisenin bir yıl dönümü olmanın ötesinde hem dinin kemale ermesi ve nimetin tamamlanmasının hem de Hz. Ali'nin nass ve tayin ile imamet/halifelik kutlanması olarak her yıl Zilhicce ayının 18. gününde birlik, beraberlik ve kardeşlik ortamında kutlanmaktadır. Bu kutlamalar çerçevesinde Hatay'da yaşayan Aleviler, kurbanlar kesip yemekler pişirerek dağıttıklarını, Hz. Hızır Türbesi'ni ve diğer ziyaret yerlerine giderek Kuran-ı Kerim okuduklarını ve buhur yakarak dua ettiklerini ifade etmişlerdir. Gadir-i Hum Aleviler için İslam Tarihinde yaşanan bir olayın mekânı olmanın ötesine geçen anlamlarla yüklenmiştir. Bu anlamlar dinin kemale ermesi, Hz. Ali'nin imam ve halife tayin edilmesi, Allah'ın kitabı Kuran-ı Kerim ve Ehl-i Beyt'e olan sevginin ve bağlılığının ifadesidir. Bundan dolayı Gadir-i Hum bayramının sembolik mesajlarından hareketle sadece Müslümanlar için değil tüm insanlar arasında sevgiyi, kardeşliği ve barışı tesis edecek kutsal bir zaman olarak düşünmek mümkündür. Gadir Hum üzerine yapılmış çalışmalarda ve yaptığımız mülakatlarda Gadir Hum gününün resmi tatil ilan edilmesi talebinde bulunmaktadır.

⁶¹ Türk, "Antakya'da Dinlerarası Hoşgörü ve Habib-i Neccar Örneği". s.163.

KAYNAKÇA / REFERENCE

- Akdoğan, Mehmet N. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadir-i Hum*. Ankara: TDV Yay. 2021.
- Bingöl, Esra, "İtikadi ve Tarihi Yönleriyle Gadir-i Hum Uygulamaları (Halkalı Örneği)", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.
- Demir, Ahmet İ., Şanlı, Yaşar. "Cem Dergisi'ne Göre Alevilik'te Sosyal Hayat, Kurumlar ve Gelenekler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11, 2017, s.7-51
- Demir, Habip, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10 / 2, 2017, ss.315-351. <https://doi.org/10.18403/emakalat.356099>
- Demirel, Yasemin, Hatay-Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2019.
- Dönmez, Mehmet, "Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/54 (2010), ss.213-224
- Emini, Allame, çev. Seyyid Ali Hüseyini Bohti, El-Gadir, Gadir-i Hum, İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları, 2021.
- Ertekin, Ertuğrul, Gadir-i Hum ve İslam Tarihindeki Önemi Üzerine Ayetullah Asifi ve Ayetullah Hekim ile Söyleşi, *Şiilik Araştırmaları I* (ed. O. K. Sarıaloğlu), İstanbul: Önsöz Yay. 2018
- Eryılmaz, Hasan, "Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü". *Tevilat* 3 / 1, 2022, ss. 13-32. <https://doi.org/10.53352/tevilat.1096165>
- Eskiocak, Nasreddin, *Alevilik Nedir?* Antakya: Alevi İslam İncancını Yaşatma Derneği Yayınları, 6. basım, Antakya, 2015.
- Fiğlalı, Ethem R. *Çağımızda İtikadi Mezhepler Tarihi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay. İzmir, 2004.
- Fiğlalı, Ethem R. "Gadir-i Hum" TDV İslâm Ansiklopedisi 13: 279. Ankara: TDV Yay. 2005.
- Güner, Ahmet, "Büveyhîler devrinde Bağdat'ta Kerbela / Aşure, Gadir-i Hum ve benzeri Şiî uygulamaları", *Çeşitli yönleriyle Kerbela*, Yıldız, A. ve Aksu, A. (Ed.), C.1, ss.325-329, Asitan Yayınları, Sivas, 2010.
- Keser, İnan, *Kent Cemaat Etnisite Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık*, Ütopya yayınevi, Ankara, 2008.
- Kirman, M. Ali, Halil Apaydın ve Mehmet Günaydın, *Ezan İbadete Çağrı Olarak*, İstanbul, Rağbet Yay. 2007.
- Mertcan, Hakan, *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*, 3. baskı, Karahan Kitabevi, Adana, 2015.
- Ortaylı, İlber, "Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali" *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Ökten, Ali İ. *Anadolu'nun Sırlı Aynası: Arap Alevileri (Nusayriler)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2017
- Över, Gökmen, Nusayrilerde Kadın, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2011.
- Özaslan, Ayşegül, "Gadir-i Hum" Türkiye'de Yaşayan Geleneksel Kutlamalar, haz. M. Öcal Oğuz & Erkan Aslan, Ankara, 2020.
- Turan, Fatma A. Nusayrilerde Gadir Hum, Fıraş ve Mubahale Bayramları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.54, 2010, ss.291-297.
- Türk, Hüseyin, "Antakya'da Dinlerarası Hoşgörü ve Habib-i Neccar Örneği" *Folklor/Edebiyat*, 22 (87), 2016, ss.155-172.
- Türk, Hüseyin, "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı.17, 2018: ss.51-73.
- Türk, Hüseyin, "Nusayrilik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri", *Folklor Edebiyat Dergisi*, cilt VII, sayı 28.

Türk, Hüseyin, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, İstanbul 2010.

Türk, Hüseyin, *Anadolu'nun Gizli İnancı: Nusayrîlik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Vorhoff, Karin, "Söylemde ve Hayattta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Yenmiş, Nihad, "Arap Aleviliğinde Kutsal Günler ve Bayramlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, Sayı 54, ss.299-314.

Yeral, Ali, *Ehl-i Beyt Aleviliği*, İstanbul: Kevser yayıncılık, 2. Baskı 2022.

Yeral, Ali, *Gadir Konferansının Doğuşu*, İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2022.

Görsel 1: 24. Gadir-i Hum Bayramı Konferans Afifi



Görsel 2: Gadir-i Hum'da pişirilen Herise yemeği



Extended Abstract

Feast of Gadir Hum As A Sacred Time (Arabic) Alevi Living in Hatay and Celebration Traditions

Religious holidays are perceived and celebrated by believers as exceptional times in the history of religions when the sacred is manifested. The festival of Gadir-i Hum, which is based on the event that took place in the place called Ghadir-i Hum in the history of Islam, is mentioned in different ways in Sunni and Shiite sources. It is beyond the scope of this article to re-discuss or resolve this issue where the two sects disagree. Gadir-i hum, celebrated by Alevi, is one of the most important religious holidays for Alevi living in Hatay, Adana and Mersin. Gadir-i Hum, which started to be celebrated for the first time in Islam History (352/963) in Baghdad during the reign of the Buyids, is celebrated every year by Arab Alevi living in the Mediterranean region, especially in Hatay, Adana, and Mersin. The traditions of celebrating the Gadir-i Hum feast of the Alevi living in Hatay discussed within the framework of the methodology of the History of Religions. In this study, a semi-structured interview form based on a qualitative model was used. An interview form consisting of ten questions was applied to the participants voluntarily after obtaining the necessary permission from the ethics committee. 18 people participated in the research. The qualitative data of the research was supported by observations. Gadir-i Hum feast in Hatay is celebrated as an important sacred time when sacrifices are made, "herise" is cooked and distributed, shrines are visited and prayers are made. Gadir Hum Feast Alevi will not only

celebrate the one year anniversary of the event that took place in Gadir Hum, but the perfection and finality of the religion will be completed, but also the Prophet. This celebration of appointment as imamate/caliphate of Ali on the 18th of Dhu al-Hijjah month, the sign of unity, solidarity and brotherhood among all people. This form of celebration is the place where the Alevis living in Hatay cooked and distributed the food by sacrificing sacrifices. To express prayers by burning incense and visiting for the Khidr Tomb and other holy places. According to those who participated in the research, Gadir-i Hum is developing at the beginning of the most important holidays, which are seen as the festival of peace, love, brotherhood, custody, and sayyids. Ghadir- Hum, seen on a map in Islamic History for Muslims, is heavily loaded with the history of the city. These meanings are the perfection of religion, Hz. The teaching of Ali's imam and caliph will depend on and depend on Allah's love for the Holy Quran and Ahl al-Bayt. We conducted, the demand to declare the Gadir Hum day as a public holiday is very important for unity, solidarity and brotherhood in the studies on Gadir Hum and in the interviews.

Keywords: Gadir-i Hum, Alevi, Hatay, Holy time, Tradition

İstahrî'nin Fıkhî Yönü ve İbadetler Bağlamında Muhalif Görüşleri *

The Fiqh Aspect of Istahri and his Opposition Views in the Context of Worship

İbrahim SİZGEN

ORCID: 0000-0003-3669-8589

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Türkiye, ibrahimsizgen@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 25.03.2022 Düzeltme/Revised: 10.05.2022 Kabul/Accepted: 23.05.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: Sizgen, İ. (2022). İstahrî Fıkhî Yönü ve İbadetler Bağlamında Muhalif Görüşleri. Antakiyat, 5(2), 209-231

Öz

Bulunduğu dönemin müctehidlerinden temel İslâmî ilimleri aldıktan sonra fıkıh ilmine yoğunlaşan İstahrî (ö. 328/940), başta Bağdat Şâfiî hukukçusu Enmâtî (ö. 288/901) olmak üzere birçok müctehidin ilmî eğitimine iştirak ederek zekâsı yanında fıkhî meseleleri kavrama yetisiyle ulemanın dikkatini çekmiştir. Bu nedenle İstahrî, müctehidlerin övgü ve iltifatlarına mazhar olmuştur.

Bu çalışmada, üçüncü neslin önde gelen fukahasından sayılan İstahrî'nin kısaca hayatına, eğitimine ve eserlerine değinilmiş, sonra ibadetler ekseninde mezhebe muhalif bazı görüşleri incelenmiştir. Bu çalışmada İstahrî'yi müntesibi olduğu mezhebe muhalefet etmeye sevk eden sâikler tespit edilerek onun fıkhî yönü ortaya konulmuştur. İstahrî'nin hayatına yer verilen tabakât kaynaklarında başta fûrû-ı fıkıh sahasında olmak üzere birden fazla eser telif ettiği belirtilse de kendisinden ictihâdî görüşlerini ihtiva ettiği derli toplu bir kitap –görüldüğü kadarıyla- günümüze intikal etmemiştir. Ancak şu kadarı var ki onun söz konusu ictihâdî görüşlerine Şâfiî mezhebinin birçok kaynaklarında yer verildiğine rastlanmıştır.

İstahrî, Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) tarafından mezhepte müftâ bih kabul edilen görüşlere ekseriyetle muvafık kalsa da bazı meselelerde mezhebe muhalif davranarak farklı görüşler ileri sürdüğü görülmüştür. Hiç şüphesiz bunda İstahrî'nin fıkhî birikimi başta olmak üzere fukaha arasında münazaracı, istidlâl metodunu arz etmedeki becerisinin kavî olması yanında ictihad amelîyesini etkin bir şekilde kullanmasının da rolü büyüktür. İstahrî'nin mezhebe büyük zenginlik kazandıran farklı görüşleri, -her ne kadar Şâfiî fukahası tarafından tenkide tabi tutulsa da- ictihad açısından dikkate değer görülmüştür. Kaldı ki onun ictihâdî şöhreti sadece müntesibi olduğu mezheple sınırlı kalmayıp başta Hanefî mezhebi olmak üzere Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin fıkıh kaynaklarında kendine yer bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müctehid, İstahrî, Ashâbü'l-vücûh, İbadet.

- Bu çalışma, “İstahrî'nin Muhalif Görüşleri Ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri (İbadetler Ve Aile Hukuku Özelinde)” adlı doktora tezimizden üretilmiştir.

Giriş

Mütekaddimîn dönemi Bağdat Şâfiî müctehidlerinden Enmâtî'nin yetiştirdiği önemli öğrencilerinden biri olan İstahrî'nin ictihad düşüncesinin ortaya çıkarılması müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin gelişimini anlama noktasında önemlidir.

İstahrî, Şâfiî fıkıh düşüncesinin mihenk taşlarından biri olduğu muhakkaktır. Nitekim onun ictihâdî görüşlerine gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı mufassal ve mukayeseli olarak kaleme alınan birçok temel eserde yer verilmiştir. Bu durum İstahrî'nin ulema nezdinde dikkate değer bir fakih olduğunu göstermektedir.

İstahrî'nin fûrû meselelerinde mezhebe muvafık kaldığı birçok görüşüne yer verildiği gibi Ebû Saîd el-İstahrî'nin hilâfına "جَلِيفاً لِأَبِي سَعِيدِ الْإِسْطَخْرِيِّ" "Bu, Ebû Saîd'in görüşüdür" veya "ذَهَبَ أَبُو سَعِيدٍ" "Ebû Saîd, şu görüşü ileri sürmüştü" şeklinde kayıtlar düşülerek bazı konularda muhalefet ettiği tespit edilmiştir.

Bu çalışmada İstahrî'yi kısaca tanıttikten sonra ibadet konuları ekseninde mezhebe muhalif davranmasına sevk eden sâiklere yer verilerek onun fikhî yönü ortaya konulacaktır.

1. İstahrî'nin Kısa Biyografisi

1.1. Doğumu ve Eğitimi

Tam adı, Hasan b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ b. el-Fadl b. Beşşâr b. Abdilhamîd b. Abdillâh b. Hânî' b. Kabîsa b. 'Amr b. 'Âmir olup h. 244/858 senesinde İran'ın İstahr şehrinde doğmuştur.¹ Künyesi, Ebû Saîd olan müellif, "İstahrî" nisbesiyle şöhret bulmuş Bağdat Şâfiî fukahasıdır.²

İstahrî'nin -görüldüğü kadarıyla- terâcim kaynaklarında ilmî seyahatlerine değinilmemiştir; ancak bilinmeyen bir tarihte Bağdat'a giderek orada alanında uzman birçok muhaddisten hadis ilmi ve usûlü yanında Şâfiî fikhına ilişkin dersler aldığına yer verilmiştir.³ İstahrî'yi yaşadığı dönemin "İmâmî/Şeyhi" şeklinde nitelendiren⁴ Enmâtî'den fıkıh; Hafs b. Amr er-Rebâlî (ö. 258/872),⁵ Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz (ö. 265/878),⁶ Ahmed b. Mansûr er-Remâdî,⁷ Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885),⁸ İsâ b. Ca'fer el-Verrâk (ö. 272/886)⁹ ve

¹ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, (Dâru Hicr, byy h. 1413), 3/230; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, h. 1407), 1/109.

² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 8/206; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 15/250.

³ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, nşr. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 2/238.

⁴ Yâfi'î, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazan*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/218.

⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer A. Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000), 24/227; İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 247.

⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/ 251.

⁷ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, 247.

⁸ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, 3/230.

⁹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

daha birçok kişiden hadis ilmini tahsil etmiştir. O, fıkıh ve hadis sahasında mâhir olduğundan Irak muhiti Şâfiî fukahasının reisi kabul edilmiştir. Nitekim Ebû İshâk el-Mervezî, fıkıh tedris etmek üzere Bağdat'a geldiğinde İbn Süreyc ve İstahrî dışında fûrû-i fıkıh derslerine katılabileceği başka bir hoca göremediğini ifade etmiştir. Yine talebesi Ebû İshâk el-Mervezî, hocası İstahrî'nin huzurunda onun izni olmadıkça fetva veremediğini ifade ederek hocasının birikimine temas etmiştir.¹⁰ İstahrî, birçok kişiye fıkıh ve hadis ilimlerine yönelik dersler vermiştir. Bu bağlamda İstahrî'den ilim tahsil eden öğrencilerden öne çıkan bazı talebeleri ise şunlardır: Ebû İshâk el-Mervezî,¹¹ Ubeyd el-Fakîh (ö. 360/971),¹² Ebü't-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 373/983),¹³ Dârekutnî (ö. 385/995) ve diğerleri...¹⁴

1.2. Telifâtı ve Vefatı

İstahrî'nin birçok eser telif ettiğine değinilmiştir. Ancak bu eserler, basılı olarak ya da el yazması şeklinde –görüldüğü kadarıyla- günümüze ulaşmamıştır.

Bu eserler kısaca şöyledir:

a) Kitâbü'l-kadâ': Yargılama usûlüne dair yazdığı eseridir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu esere *Kitâbü'l-kadâ'*,¹⁵ Hacı Halife *Edebü'l-kâdî 'alâ mezhebi's-Şâfi'*,¹⁶ Ziriklî ise *Edebü'l-kadâ'*¹⁷ isimleriyle yer vermiştir. İsnevî alanında eşsiz olan bu eserin,¹⁸ hacimce küçük olduğunu belirtirken,¹⁹ İbn Kâdî Şühbe ise tek ciltten ibaret olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Râfi el-Kazvîni,²¹ Zekeriyâ el-Ensârî,²² İbn Hacer el-Heytemî,²³ Hatîb eş-Şirbînî,²⁴ Şemseddîn er-Remlî²⁵ ve daha birçok Şâfiî fukahası, söz konusu eserden nakilde bulunmuştur.

b) Şerhu'l-Müsta'mel fî fûrû'î'l-fıkh:, İstahrî tarafından Ebü'l-Hasen Mansûr b. İsmâîl et-Temîmî'nin (ö. 306/918)²⁶ fûrû-i fıkhla ilişkin telif ettiği *el-Müsta'mel* adlı esere şerh

¹⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 247-248.

¹¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, 1/109.

¹² İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., (Dimaşk: 1984), 15/245; Nail Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/669.

¹³ İbnü'l-Farâdî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu'l-'ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endeliüs*, nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1988), 2/116-117; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/546.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., (Dimaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972), 12/714.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1358), 6/302.

¹⁶ Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/1.

¹⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/179.

¹⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

¹⁹ İsnevî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/34.

²⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, 1/110.

²¹ Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 10/428; 13/142.

²² Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 2/453; 471; 3/71; 106.

²³ Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts), 7/92; 124.

²⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/142.

²⁵ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/233; 6/130.

²⁶ Aslen Mısırlı olan bu zat, şairliği yanında fakih kimliğine de sahiptir. Fıkıhî İmam Şâfiî'nin talebelerinden almıştır. Fûrû-i fıkhla dair birçok eser yazmıştır. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 3/478.

niteliğinde yazılmıştır.²⁷ Ancak bazı kaynaklarda söz konusu eserin Ebû Saîd el-İstahrî'ye değil de Ebû Muhammed el-İstahrî (ö. 384/994) adındaki bir fakihe ait olduğuna değinilmiştir.²⁸

c) Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele: İslâm matematikçisi Ebû Kâmil Şücâ' (ö. 339/950) tarafından hisâb ilmine dair yazılan *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı esere şerh mahiyetinde yazılmıştır.²⁹ Kitabın isminden hareketle içeriğinde denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemi konu edinmektedir.

d) el-Câmi' fi'l-hisâb: Matematik sahasına ilişkin telif ettiği eserdir.³⁰

e) el-Ferâ'izu'l-kebîr: İstahrî'nin miras hukukuna dair kaleme aldığı eserdir.³¹

f) eş-Şürût ve'l-vesâ'ik ve'l-mehâdir ve's-sicillât: Kaynaklarda ilgili kitabın içeriğine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.³² Ancak bahse konu kitabın tesmiyesinde yer alan kavramlar (şürût, vesâ'ik, mehâdir ve sicillât) üzerinden³³ kitabın içeriğinin genel olarak İslâm yargılama usûlü kapsamında yazıldığı, hukukî muameleleri, mahkemeye dair kayıtları, belgeleme ve tescil işini konu edindiği söylenebilir.

Yoğun ilmî tedrisat ve telif hayatından sonra İstahrî 328/940 yılı Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁴ Cenazesi, Bağdat kabristanlarından Bâbüharb'e defnedilmiştir.³⁵ İstahrî'nin ölüm tarihinin 328/940 olduğu hususunda ittifak söz konusu iken; hangi ay ve günde öldüğü hususunda ihtilaf mevcuttur. Bazı kaynaklarda İstahrî'nin 12 ya da 14 Cemâziyelâhir Cuma günü vefat ettiği kaydedilirken;³⁶ bazıları Perşembe günü öldüğünü ancak cenazesinin Cuma namazından önce kaldırıldığını ifade etmiş³⁷ bazıları da İstahrî'nin öldüğü günü belirtmeksizin ilgili yılın Şabân veya Rebiu'l-âhir ayında vefat ettiğine dair nakilde bulunmuştur.³⁸

2. Mezhebe Muhalif Görüşleri

2.1. Ağır Necâsetlerin Temizlenmesi

Necâset, hükmî ve hakîkî olmak üzere iki kısma ayrılır. Hükmî necâset; abdestsizlik ve cünüplük hallerini ifade eden ve bedende itibarî olarak mevcut olan pisliktir. Dolayısıyla abdest veya gusül alındığında söz konusu hükmî necâset giderilmiş olur. Hakîkî necâset ise; hakkında ruhsat olmaması durumunda namazın sıhhatine engel teşkil eden kan, idrar ve dışkı gibi dinen pis sayılan şeylerdir. Bu nevi necâset orta dereceli (mütevassıt)³⁹ necâsetler

²⁷ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* 2/1674; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955), 1/269.

²⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr: İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 119.

²⁹ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269; 415.

³⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), 393; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269.

³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/179.

³² İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269.

³³ Her bir kavramın kendine has detaylı anlamı için bkz, Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270-273.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24/227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/252.

³⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/233.

³⁶ İsnevî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, 1/34.

³⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/208.

³⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, 1/109.

³⁹ Hafîf (muhaffef) necâset ise henüz iki yaşını doldurmamış ve süt dışında herhangi bir gıda ağzına almayan erkek çocuğun bevidir ki sadece suyun serpilmesiyle temiz olur. Heyet, *el-Fikhu'l-menhecî*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/40-42.

kategorisinde değerlendirildiğinden bedene, elbiseye ya da namazgâha temas etmesi durumunda sadece su ile yıkanmaları yeterli görülmüştür. Ancak köpek, domuz ve bunlardan mütevellid olan canlıların artıkları, salyaları, ağız ve idrar gibi bütün eczası, zatı itibariyle necis olmaları hasebiyle ağır (muğallaz) necâsetler kategorisinde ele alınmıştır.⁴⁰ Bu bağlamda “Köpek, bir kabı diliyle yaladığı zaman onu birincisi toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın”⁴¹ hadisini referans gösteren Şâfiî müctehidler, söz konusu canlıların⁴² salya, idrar ve diğer eczasının bedene, elbiseye veya namazgâha temas etmesi neticesinde ilki toprakla olmak üzere toplamda yedi defa yıkanması gerektiğini belirtmişlerdir.⁴³ Ancak bu müctehidler, söz konusu idrar, salya ve diğer eczanın bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda kaç defa yıkanması gerektiği hususunda farklı görüş ileri sürmüşlerdir.⁴⁴

Şâfiîlerin kâhir ekseriyeti, Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) rivayet edilen “Köpek birinizin kabındaki suyu yalarsa, onu döksün ve kabı yedi defa yıkasın”⁴⁵ hadisine binaen idrar, salya ve diğer eczanın birden fazla temas etmesi durumunda ilki toprakla olmak üzere toplamda yedi defa yıkanması gerektiği yönünde hüküm beyan etmiştir. Nitekim bu hadiste yer alan *طَهُور* kelimesinden maksat *تَطْهِير* dir. Tathîr ise hades⁴⁶ (abdestsizlik) ya da zatı itibariyle necis olan herhangi bir şeyden (köpek veya domuzun salya vb.) temizlenmektir. Buna göre hadiste herhangi bir abdestsizlik bahse konu olmadığına göre buradaki tathîrden maksat sadece ağır necâsetten temizlenmektir.⁴⁷ Ayrıca İslâm dini malın zayi edilmesini israf kabilinden ele alıp yasaklamasına rağmen Hz. Peygamber’in köpek veya domuzun salya vb. eczasının suya teması sebebiyle pislenen suyun dökülmesini istemesi, mahalde ağır bir necâsetin söz konusu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca söz konusu hadisin mefhumunda köpeğin temas ettiği nesneyi kaç defa yaladığına bakılmaksızın sadece yedi defa yıkanması bildirilmiştir. Buna göre köpeğin her bir teması sebebiyle yıkamada ziyadelik söz konusu olsaydı bunu Hz. Peygamber tartışmasız bizlere iletirdi.⁴⁸

Mezhebin sahih görüşü bu olmakla birlikte⁴⁹ sahabeden Ebû Hureyre ve İbn Abbâs (ö. 68/687) yanında⁵⁰ Hanbelî fukahası,⁵¹ bu kanaattedir.

⁴⁰ Feşnî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hicâzî, *Tehzîbu tuhfeti’l-habîb fi şerhi Nihâyeti’t-tedrib*, (nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996), 64-65; Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba‘a*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 11-12.

⁴¹ Müslim, “Tahâret”, 91.

⁴² Domuzun necaseti, köpeğe kıyasla tespit edilmiştir. Ayrıca domuz, şâri’in nassı doğrultusunda etinin haram sayılması ve alım-satım hususunda ticarete konu edinmesinin yasaklanması bakımından necaset açısından köpekten daha kötü bir haldedir. Cezîrî, *el-Fıkh*, 12.

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1983), 1/19; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2007), 1/242.

⁴⁴ Mâverdî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu‘avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/310.

⁴⁵ Müslim, “Tahâret”, 279.

⁴⁶ Fıkıh literatüründe abdestsizlik, hayız, nifas veya cünüplük gerekçesiyle kişide meydana gelen hükmî kirliliktir. Kâf, Hasan b. Muhammed, *el-Ehemm fi fıkh Tâlibi’l-‘ilm*, (Yemen: Dâru’l-Mirâsi’n-Nebevî, ts), 7.

⁴⁷ Hüseyinî, Takiyuddîn Ebûbekir b. Muhammed, *Kifâyetu’l-ahyâr fi halli Ğâyeti’l-ihâsâr*, thk. Ali Abdulhamid Baltacı, (Dımaşk: Dâru’l-Hayr, 1994), 71.

⁴⁸ Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 2/75.

⁴⁹ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991), 1/32. Sahih görüş; Şâfiî mezhebi müctehidlerinin bir meseledeki farklı görüşleri arasından tercih edilen görüştür.

İstahrî ise, mezkûr idrar, salya ve diğer eczanın bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda her bir necâsetin birbirinden bağımsız olarak yedişer defa yıkanması gerektiğini söylemiştir. Buna göre köpek veya domuzun herhangi bir nesneyi iki defa kirletmesiyle ilki toprakla olmak üzere on dört; üç defa kirletmesiyle yirmi bir; on defa kirletmesiyle de toplamda yetmiş defa yıkanması gerekir. Bu bağlamda o, necâsete sebebiyet teşkil eden her bir durumun ziyade bulmasıyla necâsetin de arttığını, buna bağlı olarak da temizliğin hâsıl olabilmesi için yıkamanın da artmasının gerektiğini belirtmiştir.⁵²

İstahrî ile Şâfiî fukahası arasında cereyan eden tartışmanın medârı ilgili hadiste yer alan “الْكَلْبُ” ifadesindeki elif-lâm takısının delâletinin istiğrâk mı yoksa ‘ahd mi olduğu hususu üzerinde durduğu görülmüştür.⁵³ Buna göre söz konusu elif-lâmın istiğrâka delâlet ettiğini ifade eden İstahrî, ilgili hadiste yer alan إِذَا وَلَّغَ الْكَلْبُ ifadesini “birden fazla köpeğin yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin, birbirinden bağımsız olmak üzere yedişer defa yıkanması gerektiği” yönünde kanaate varmıştır. Söz konusu elif-lâmın ‘ahde delâlet ettiğini ifade eden Şâfiîlerin çoğunluğu ise mezkûr hadisteki ifadeyi, “bir köpeğin birden fazla yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin, ilki toprakla olmak üzere toplamda sadece yedi defa yıkanması gerektiği” yönünde hükme varmıştır.⁵⁴ Ancak bazı müteahhirîn Şâfiî hukukçuları “bir köpeğin birden fazla yalamasıyla meydana gelen necâsetin ilki toprakla olmak üzere toplamda sadece yedi defa; birden fazla köpeğin yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin ise birbirinden bağımsız olmak üzere yedişer defa yıkanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu müctehidler, ileri sürdükleri söz konusu kanaatle İstahrî ile Şâfiî fukahası arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır.⁵⁵

Mezhebin sahih görüşüne muhalefet eden İstahrî’nin ileri sürdüğü görüş, “zayıf görüş” olarak nitelendirilmiştir.⁵⁶ Nitekim köpek veya domuzun idrar, salya veya diğer cüzünün birden fazla olacak şekilde herhangi bir nesneye temasıyla müteneccis kılması muvacehesinde temizlenmesi için yıkama sayısının artırılması,⁵⁷ İslâm’ın insanlar için getirdiği kolaylık prensibine ters düşmektedir. Aslolan ise köpek veya domuzun salya veya diğer eczasından temizlenmek olduğuna göre bahse konu temizliğin ilgili hadis doğrultusunda -Hanefî hukukçularının bu konudaki yaklaşımında olduğu gibi-⁵⁸ bol suyla

Ancak bu görüşlerin dayandığı delillerden biri güçlüyken diğeri zayıf; ya da biri güçlüyken diğeri ikisi zayıf olabilmektedir. Bu durumda tercih edilen görüş “sahih” olarak nitelendirilir. Cuğaym, Numan, *Medhalun ile 'l-mezhebi 'ş-Şâfiî (ricâluhû ve usûluhû ve kütübühû ve istilâhâtuhû)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011) 173.

⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/19; Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/310-311.

⁵¹ Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh, *Metnu'l-Hirakî 'alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (Dâru's-Sahabe li't-Turâs, yy. 1993), 12.

⁵² Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/310.

⁵³ İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Hallûf el-Abdullah, (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 1/374.

⁵⁴ İbn Dakîkul'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/376-377.

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/310-311.

⁵⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/240.

⁵⁷ İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfi 'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 1/434.

⁵⁸ İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/ 255.

yıkanmasıyla mümkündür. Bu itibarla İstahrî'nin, ilgili konuda isabet etmediği söylenebilir. Bunda meseleye son derece *literal* yaklaşım sergilemesinin rolü büyüktür.

2.2. Eti Yenen Hayvanın İdrar ve Gaitası

İnsanoğlunun idrar ve gaitasının necis olduğu hususunda fukaha arasında karşıt görüş sergileyen yoktur.⁵⁹ Ancak bu durumun eti yenen hayvanlar hakkında geçerli olduğunu söylemek mümkün görülmemiştir. Nitekim fūrû-ı fıkıh kaynaklarında necis olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunan meseleler arasında eti yenen hayvanların idrar ve gaitasına da yer verildiği müşahede edilmiştir.⁶⁰

Bu bağlamda Şâfiîlerin kâhir ekserisi, ister eti yensin ister yenmesin her hayvanın idrar ve gaitasının necis olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü birtakım şer'î naslara ve kıyas deliline dayandırmıştır.

Şâfiî fukahasının konuya yönelik getirdiği deliller şöyledir:

a) “Yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.”⁶¹ Nitekim bu fakihler, idrar ve gaitanın söz konusu ayette geçen “pis şeyler” lafzının umumunun altına girdiğini belirterek selim tabiata sahip hiçbir insanın idrar ve gaitayı temiz şeyler kapsamında değerlendirmeyeceğini belirtmiştir.⁶²

b) “İdrardan sakının. Çünkü kabir azabının çoğu ondandır.”⁶³ Nitekim mezkûr nasta Hz. Peygamber, idrarın hangi canlıya ait olup olmasına bakmaksızın⁶⁴ mutlak surette idrardan sakınılması gerektiğini bildirmiştir.⁶⁵ Şayet idrar ve ona bağlı olarak gaita necis şeylerden olmasaydı Hz. Peygamber, bu şeylerden sakınılmasını istemezdi.⁶⁶

c) “Hz. Peygamber büyük abdeste çıkmıştı. Benden üç tas getirmemi istedi. İki taş buldum, üçüncüsünü bulamadım. Taş yerine tezek götürdüm. İki taşı aldı, tezeği atarak, -bu pistir-, dedi.”⁶⁷ Abdullah b. Mesûd'dan (ö. 32/652-53) rivayet olunan bu hadiste Hz. Peygamber'in, “رُكْسٌ” kelimesini gaita için kullandığı aşikârdır. Dolayısıyla gaita, zatı itibarıyla pis (necis) şeylerden olmasaydı⁶⁸ Hz. Peygamber -ihtiyacı olduğu halde- onu, رُكْسٌ (pis şey) ile nitelendirmezdi.⁶⁹

⁵⁹ Râfi'î, *el-'Azîz*, 1/36. Ancak Peygamberlerin idrar ve gaitalarının temiz olup olmadığı meselesi fukaha arasında tartışılmıştır. Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ, *İ'ânetu't-tâlibîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, (Halep: Şeriketu İsa el-Bâb, ts), 1/82.

⁶⁰ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/305-319.

⁶¹ Araf, 7/157.

⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/549.

⁶³ Dârekutnî, “Tahâret”, 464.

⁶⁴ İmrânî, *el-Beyân*, 1/417.

⁶⁵ Her ne kadar hadiste bevlden sakınılması istense de gaitayı da kapsadığı zikredilmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, 1/139; İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, thk. Abdulmunîm Halife, (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2011), 1/56.

⁶⁶ İbn Dakîkul'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/465.

⁶⁷ Dârekutnî, “İstinca”, 148.

⁶⁸ Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 2/70-71.

⁶⁹ Kaffâl, Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Hilyetu'l-'ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukaha*, thk. Yasin Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1980), 1/237.

d) Ayrıca onlar, idrar ve gaitayı hüküm açısından necâseti nasla sabit olan kana⁷⁰ mukayese ederek konuya yönelik serdettikleri şer'î nasları kıyas delili ile güçlendirmişlerdir.⁷¹

Mezhebin müftâ bih görüşü budur.⁷² Ayrıca İbn Ömer (ö. 73/693), Hasan-ı Basrî, Evzâf (ö. 157/774), Ebû Sevr⁷³ ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel⁷⁴ bu kanaattedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf eti yenen hayvanların sadece idrarını necis sayarken;⁷⁵ Süfyân es-Sevrî⁷⁶ Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve İmam Muhammed ise eti yenen hayvanların sadece idrarını temiz addetmiştir.⁷⁷

İstahrî ise, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğunu beyan etmiştir.⁷⁸ İstahrî ileri sürdüğü bu görüşünü, aşağıdaki delillerle temellendirmiştir:

a) *“Ureyne veya Ukle kabilesinden bir grup insan, Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına giderek: Yâ Resulellah! Biz hayvancılıkla uğraşp sülle beslenen insanlarız. Medine'nin havası bize yaramıyor, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara, devletin hazinesine ait develerin ve çobanın bulunduğu yere gitmelerini ve orada develerin süt ve idrarından içmelerini söyledi.”*⁷⁹ Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) rivayet edilen bu hadiste Hz. Peygamber, İslâm'la henüz yeni tanışan Ureyne/Ukle kabilesine eti yenen hayvanlardan olan devenin idrarını içebileceklerini tavsiye etmiştir. Şayet eti yenen hayvanların idrarı necis olsaydı, Hz. Peygamber onlara ağızlarını yıkamalarını emrederdi.⁸⁰

b) *“Eti yenen hayvanın idrarında bir beis yoktur.”*⁸¹ Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690) rivayet ettiği mezkûr hadiste Hz. Peygamber, eti yenen hayvanın idrarının mutlak manada temiz olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁸²

c) *“Hz. Peygamber, deve üzerinde kabeyi tavaf etti.”*⁸³ İbn Abbas'tan rivayet edilen bu hadiste Hz. Peygamber'in, deve vasıtasıyla kabeyi tavaf ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda devenin idrar ve gaitası necis olsaydı Hz. Peygamber, kabenin kirlenmemesi için deve ile tavafı gerçekleştirmezdi.⁸⁴

⁷⁰ Bakara, 2/173.

⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/251; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, (Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1417), 1/155.

⁷² Nevevî, *Ravda'tu-tâlibîn*, 1/16.

⁷³ İmrânî, *el-Beyân*, 1/418; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, 1/237.

⁷⁴ İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/220.

⁷⁵ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/54.

⁷⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü ihtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/125.

⁷⁷ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 1/30. Ancak Hanefilerde sahih kabul edilen görüşe göre eti yenen hayvanların hem idrarı hem de gaitası necistir. Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/51.

⁷⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, 1/36; Dimyâtî, *Î'ânetu't-tâlibîn*, 1/82. Nevevî, bu meselede İstahrî'ye nispet edilen iki görüş olduğuna değinmiştir. Bunlardan birinde İstahrî, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğunu söylerken; diğer görüşünde de Şâfiî fukahası ile aynı kanaati paylaşmıştır. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 1/16.

⁷⁹ Nesâî, “Muhârebe”, 7.

⁸⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/549.

⁸¹ Dârekutnî, “Tahâret”, 461.

⁸² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/307.

⁸³ Buhârî, “Mesâcid”, 45.

⁸⁴ İmrânî, *el-Beyân*, 1/419.

Atâ, Nehaî, (ö. 96/714) İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742),⁸⁵ Mâlikî hukukçular⁸⁶ yanında eti yenen hayvanın sadece gaitasının temiz olduğu hususunda İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ve Züfer⁸⁷ İstahrî ile aynı görüşe sahiptir. İki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel⁸⁸ bu görüşte olmakla birlikte Hanbelî fukahasının genel kanaati⁸⁹ İstahrî ile örtüşmektedir.

Görüldüğü üzere İstahrî, bu hususta mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak onun ileri sürdüğü deliller fukaha tarafından ciddi manada eleştirilmiştir. Şâfiî fukahasının İstahrî'nin konuya yönelik temellendirmelerine yapmış olduğu eleştiriler şunlardır:

a) Ureyne/Ukle hadisinin eti yenen hayvanın idrar ve gaitasının temiz olduğuna hüccet teşkil etmez. Nitekim bu hadiste deve idrarının tedavi maksadı güderek içile bilirliğine dair delil söz konusudur.⁹⁰

b) Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği hadisin raviler silsilesinde Ebû Cehm (ö. 70/690) yer almaktadır. Bu şahsın kişiliği "mechûl" olması sebebiyle mezkûr hadis literatürde zayıf olarak nitelendirilmiştir.⁹¹

c) İbn Abbas'tan rivayet edilen hadise gelince; Hz. Peygamber'in deve ile kabeyi tavaf ettiği hadisi doğru olmakla birlikte onun henüz bebek olan Ümâme bint Ebi'l-Âs'ı (ö. 50/670) namazdayken taşıdığı da net bir şekilde bilinmektedir. Buna göre bebek, hayvana nispeten -idrar ve gaitayı etrafa yayma noktasında- daha beter bir konumda olmasına rağmen Hz. Peygamber, bu durumdan sakınmamıştır. Ayrıca devenin fitratı gereği seyir halindeyken bevletmeyeceğini ve dışkılamayacağını bilen Hz. Peygamber'in bu tutumu, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğuna yönelik delil teşkil etmez.⁹²

Eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğuna dair İstahrî'nin ileri sürdüğü hadislerin yorum ve tartışmaya son derece açık olduğu anlaşılmaktadır.⁹³ Konuya matuf olarak zikredilen delillerin Şâfiî fukahası tarafından güçlü bir şekilde yorumlanması neticesinde İsrahrî'nin bu meselede zayıf kaldığı düşünülmektedir. Ancak iaşesini özellikle besicilikle kazanan kişilerin iş hayatında söz konusu hayvanların idrar ve gaitasından sakınmaları oldukça güç gözükmektedir. Dolayısıyla bu insanların, İstahrî ile aynı kanaate sahip olduğu tespit edilen Atâ, Nehaî, İbn Şihâb ez-Zührî gibi ictihadlarıyla İslâm hukukuna önemli ölçüde katkı sunan müctehidlerin konuya ilişkin ileri sürdükleri kanaati

⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/250.

⁸⁶ Berâzi'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tehzîb fi 'htisâri'l-Müdevvene*, nşr. Muhammed el-Emîn, (Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002), 1/172.

⁸⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/50.

⁸⁸ İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, nşr. (Beyrut: Dâru'l-Menâr, 1983), 1/307.

⁸⁹ İbnü'l-Lahhâm, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'li ed-Dımaşkî, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), 398-399.

⁹⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/306; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/549.

⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/251; Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/205.

⁹² İmrânî, *el-Beyân*, 1/419.

⁹³ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Fetâva'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1/86; Cebrîn, Abdullah b. Abdilazîz, *Teshîlu'l-fikh*, (Riyad: Medâru'l-Vatan, 2015), 1/626-627.

benimsemeleri, şâri'in makâsına münasip düşmektedir. Zira o, "kullardan güçlüğü giderilmesi"ni murat etmiştir.⁹⁴

2.3. Bayram Namazının Hükümü

İslâm'ın şîârından olan bayram namazının meşruiyeti Kur'an,⁹⁵ sünnet⁹⁶ ve icma ile sabittir.⁹⁷ Güneşin doğuşuyla başlayıp zevale yönelmesine kadar devam eden bayram namazı iki rekattir. Güneş zevale meylettikten sonra öğle namazının vakti girmiş olduğundan bu vakitten sonra bayram namazı kılınmaz.⁹⁸

Hadis külliyyatında Hz. Peygamber'in her daim bayram namazını kıldığına dair birçok rivayete yer verilmesi,⁹⁹ İslâm hukukçularını bayram namazının hükümü hususunda birbirinden farklı görüşler ortaya koymaya sevk etmiştir.

Bayram namazının hükümü hususunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen üç farklı görüş vardır. Bunlar; farz-ı kifâye, vâcip ve müekked sünnettir. Ancak Hanefî mezhebinde en sahih kabul edilen görüşe göre bayram namazı vâciptir. Hanefî fukahasını bu kanaate sevk eden husus, Hz. Peygamber'in nafilâ namazları, -teravîh ve kusûf namazı müstesna- cemaatle kılmaması yanında¹⁰⁰ hayatı boyunca söz konusu namaza devam etmesidir. Bu bağlamda Hanefî müctehidler, o'nun bayram namazını her daim cemaatle kılmasını bayram namazının nafilâ namazlardan olmadığına; meşruiyetinden bu yana bir defa dahi olsun söz konusu namazı terk etmemesi de bayram namazının hükmen vâcip olduğuna delâlet ettiğini belirtmişlerdir.¹⁰¹

Şâfiî fukahasının baskın olduğu çoğunluğa göre bayram namazı, müekked sünnettir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, birtakım şer'î nassa ve kıyasa dayandırmışlardır.

Şâfiî fukahasının meseleye ilişkin delilleri şunlardır:

a) *"Beş vakit namaz dışında herhangi bir farz namaz yoktur"*¹⁰² ve *"Bir gün ve bir gecede beş vakit namaz vardır. Peki, bunun dışında üzerime farz namaz var mıdır? diye Arabî, Hz. Peygamber'e sorduğunda; "hayır, ancak nafilâ olarak kılarсан başka"*¹⁰³ hadisleri.

⁹⁴ Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (Huber: Dâru İbni Affân, 1997), 1/477.

⁹⁵ Kevser, 108/2.

⁹⁶ İbn Mâce, "Salât", 155.

⁹⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/611.

⁹⁸ Selkîni, İbrahim b. Muhammed, *el-Fıkhü'l-İslâmî ahkâmu'l-'ibâdât*, Mektebetü (Lübnan: Dâru'l-'Ulûm, 2014), 360.

⁹⁹ Tirmizî, "Salât", 384.

¹⁰⁰ Ancak Hanefî fukahasının Hz. Peygamber'in nafilâ namazları cemaatle kılmadığı iddiası, tutarlı görülmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, başta İbn Abbâs olmak üzere birçok sahabeyle nafilâ namazları cemaatle kıldığı bilgisine kaynaklarda yer verilmiştir. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 2/567.

¹⁰¹ Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/275.

¹⁰² İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, (Mağrib: Vezâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1967), 13/260.

¹⁰³ Müslim, "Salât", 8.

Nitekim mezkûr naslarda Hz. Peygamber'in, farz namazı beş vakitle sınırlandırmıştır. Buna göre bayram namazı farz olsaydı Hz. Peygamber, beş vakitle sınırlamada bulunmazdı.¹⁰⁴

b) Bayram namazı, yağmur ve kuşluk namazı gibi ezan ve kâmetin meşru olmadığı namazlardandır.¹⁰⁵ Bu itibarla bayram namazı, yağmur ve kuşluk namazına benzemektedir. Buna göre yağmur ve kuşluk namazı hükmen müekked sünnet olduğu gibi bayram namazı da hüküm bakımından müekked sünnettir.¹⁰⁶

Mezhepte sahih kabul edilen kanaat müekked sünnet olmakla birlikte¹⁰⁷ başta Zeyd b. Ali (ö. 122/740),¹⁰⁸ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed olmak üzere¹⁰⁹ Mâlikî,¹¹⁰ bir rivayette Ahmed b. Hanbel¹¹¹ ve Zâhirî hukukçular¹¹² bu minvalde görüş belirtmiştir.

İstahrî ise bayram namazının farz-ı kifâye olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.¹¹³ Onun bu hususta kıyas delilini kullandığı ve İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin kavlini referans aldığı görülmüştür. Nitekim ona göre bayram namazı, Allah yolunda cihad etmek gibi İslâm'ın şîârındandır. İslâm'ın kuvvetli alametinin terki dinde gevşeklîğe (tehâvün) yol açacağından hükmen farz-ı kifâye olması gerekmektedir.¹¹⁴ Bunun yanında İstahrî bayram namazını, cenaze namazına mukayese etmiştir. Nitekim cenaze namazında ard arda tekbirler telaffuz edildiği gibi bayram namazında da peşpeşe tekbirler getirilmektedir. Buna göre cenaze namazı, farz-ı kifâye olduğu gibi bayram namazı da hükmen farz-ı kifâyedir.¹¹⁵ Ayrıca o bu görüşünü, İmam Şâfiî'nin "cuma namazına katılması vâcip olan kişinin bayram namazına da iştirak etmesi vâciptir"¹¹⁶ kavliyle güçlendirmiştir. Nitekim İstahrî, söz konusu kavli "*farz-ı ayn olarak cuma namazına katılması gereken kişinin, kifâî olarak bayram namazına katılması vâciptir*" şeklindeki kavlini yorumlayarak bayram namazının hükmen farz-ı kifâye olduğu kanaatine varmıştır.¹¹⁷ İlgili meselede Hanbelî mezhebinin kuvvetli gördüğü kanaatte,¹¹⁸ bu yöndedir.

¹⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/262-263; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/315.

¹⁰⁵ İmrânî, *el-Beyân*, 2/625.

¹⁰⁶ Râfi'î, *el-'Azîz*, 2/347.

¹⁰⁷ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 2/70.

¹⁰⁸ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, (Lübnan: Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, 2004), 661.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/270.

¹¹⁰ Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/568.

¹¹¹ Bayram namazının hükmü hususunda Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen üç farklı görüş vardır. Bunlar; farz-ı kifâye, farz-ı ayn ve müekked sünnettir. Ancak ilerde de belirtildiği üzere bu konuda mezhebin benimsediği kanaat, bayram namazının farz-ı kifâye olduğudur. Merdâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 2/420.

¹¹² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/3; 19.

¹¹³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 2/611.

¹¹⁴ Râfi'î, *el-'Azîz*, 2/347.

¹¹⁵ İmrânî, *el-Beyân*, 2/625; Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/385.

¹¹⁶ Müzenî, *Muhtasar*, 48.

¹¹⁷ Mâverî, *el-Hâvî*, 2/483.

¹¹⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/420.

Bu konuda mezhebin sahih kabul ettiği görüşe muhalefet eden İstahrî, mezhep içerisinde eleştirilmiş; ileri sürdüğü görüş, Şâfiî fukahası tarafından “galat” olarak yorumlanmıştır.¹¹⁹ Nitekim onlar, İstahrî'nin konuya yönelik dayanak olarak getirdiği İmam Şâfiî'nin ilgili kavlinin, tevile açık olduğunu belirterek söz konusu kavilde geçen “vücûb” kelimesinden “müekketlik” manası kastedildiğini ifade etmişlerdir.¹²⁰ Kaldı ki Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye isnat ettiği söz konusu kavi, İmam Şâfiî'nin hiçbir eserinde rastlanmamıştır.¹²¹ Ayrıca İstahrî'nin bayram namazını, tekbirlerin ard arda telaffuz edilmesi yönüyle hüküm bakımından cenaze namazına mukayesesini, yağmur duasıyla bozulmaktadır.¹²² Nitekim yağmur duası, içerisinde peş peşe tekbir ve tehlillerin yer aldığı bir namazdır. İçerisinde peş peşe tekbirlerin yer aldığı gerekçesiyle hiçbir fakih yağmur duasının vâcip olduğu kanaatine kâil olmamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in her daim bayram namazına devam etmesi söz konusu namazın vâcip olduğu yönünde kati bir delil teşkil etmez aksine müekked sünnet olduğu yönünde kanaat oluşturur.¹²³ Aynı şekilde bayram namazı, hüküm bakımından farz olsaydı beş vakit namaz için ezan ve kâmet meşru olduğu gibi bayram namazı için de ezan ve kâmet meşru olurdu.¹²⁴ Ancak bayram namazı için ezan ve kâmetin meşru olduğunu dillendiren hiçbir fakihe rastlanmamıştır.

Bayram namazının hükmü hususunda fukaha arasında cereyan eden tartışmada farz-ı kifâye olduğu kanaati tercih açısından isabetli gözükmektedir. Bunun en bariz delilini “*Rabbın için namaz kıl*”¹²⁵ ayeti oluşturmaktadır. Nitekim içerisinde İkrime, Atâ ve Katâde'nin de yer aldığı bir grup sahabe ve Tâbiîn, ilgili ayette geçen “namaz” kavramından maksadın bayram namazı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bayram namazını her daim kıldığı yönündeki tevâtür derecesine ulaşmış birçok şer'î nassı yanında İslâm halifeleri ve selefin bu konuda göstermiş oldukları ilgi ve alakaya müstenid olarak fukahanın çoğu söz konusu namazın İslâm'ın şeâirinden olduğu kanaatinden hareketle mezkûr ayetteki “namaz kıl” emrinin vücûba delâlet ettiğini ifade etmişlerdir.¹²⁶ Bu bağlamda söz konusu hususların hâkim olduğu anlayış doğrultusunda bayram namazının farz-ı kifâye olduğu kanaatinin güçlü olması hasebiyle dikkate değer olduğu aşikârdır.

2.4. Cem-i takdimde Farzların Peş peşe Kılınması

Fıkıh terimi olarak öğle ile ikindi ya da akşam ile yatsı namazlarını birleştirerek edâ etmeye “cem” denir. Fürû-ı fıkıh kaynaklarında genellikle “el-Cem'ü beyne's-Salâteyn” başlığı altında incelemeye konu olan bu mevzu, cem-i takdîm ve cem-i te'hîr olmak üzere iki kısma

¹¹⁹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû'i's-şâfiîyye*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, (Beyrut: 2009), 2/455.

¹²⁰ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 2/611; Râfi'î, *el-'Azîz*, 2/348.

¹²¹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/455.

¹²² İmrânî, *el-Beyân*, 2/625.

¹²³ Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 186.

¹²⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/2. Hanbelî hukukçular, ezan ve kâmetin sadece farz-ı ayn kategorisinde olan namazlar için söz konusu olacağını ifade ederek Şâfiî fukahasını bu hususta eleştirmiştir. İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/180.

¹²⁵ Kevser, 108/2.

¹²⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/224.

ayrılmıştır. İkinci namazını öğle namazı vaktinde, yatsı namazını da akşam namazı vakti içerisinde kılmaya cem-i takdîm; öğleyi, ikinci namazına ya da akşamı, yatsı namazına erteleterek edâ etmeye de cem-i te'hîr denilmektedir. Sabah namazı ise hiçbir surette bir başka namazla cem edilemez. Esas vakti içerisinde edâ edilmesi zorunludur.¹²⁷ Cem-i te'hîrle kılınan namazlarda müvâlâtın (her iki namazın peş peşe kılınması) şart koşulması muhtelefun fih konulardan olduğu gibi¹²⁸ cem-i takdîmle kılınan namazlarda da bu husus tartışma içeren meselelerden olmuştur. Ancak cem-i takdîmde müvâlât hususu ile alakalı olarak kaynaklarda İstahrî'nin mezhebe muhalif görüşüne yer verilmiş olması münasebetiyle burada sadece cem-i takdîmle kılınan namazlarda müvâlâtın şart olup olmadığı konusuna temas edilecektir.

Şâfiî müctehidler nezdinde şer'î ruhsatlar kategorisinde değerlendirilen¹²⁹ cem-i takdîmin dayanağını İbn Abbâs'tan rivayet edilen "*Korku ve sefer olmaksızın Hz. Peygamber, Medine'de öğle ile ikinci namazlarını birlikte kıldırdı, ayrıca akşam ile yatsı namazlarını da birlikte kıldırdı*"¹³⁰ hadis teşkil etmektedir. Bu bağlamda onlar, asgari seksen dokuz km'lik mubah bir yolculuğa çıkan, sağanak yağmur sebebiyle mescide gidip gelmede cefaya uğrama endişesi olan¹³¹ ve hac ibadeti sırasında Arafat ve Müzdelife'de bulunan mükelleflerin cem-i takdîm olarak farz namazları edâ edebileceğine hükmetmiştir. Ancak namazların cem-i takdîm şeklinde edâ edilebilmesi için niyet, tertib ve seferîliğin cem edilecek namazın iftitah tekbirine kadar devam etmesi gibi birtakım şartlar ileri sürmüştür.¹³² Şâfiî müctehidler için fûrû kaynaklarında detaylı olarak inceledikleri bu şartlarda müttefik oldukları görülürken; cem'î takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olup olmadığı hususunda ise ihtilaf ettikleri gözlemlenmiştir.

Cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olduğunu belirten Şâfiîlerin kâhir ekseri, bu hususta birtakım şer'î ve aklî temellendirmelere müracaat etmiştir. Şâfiî fukahasının konuya ilişkin istidlâli şunlardır:

a) "*Hz. Peygamber, iki namazı cem ettiğinde aralarında bulunan revâtib sünnetleri terk etti*"¹³³ hadisi. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber'in cem-i takdîm olarak kıldığı namazda revâtib sünnetleri terk ettiği belirtilmiştir. Söz konusu revâtiblerin terkinden de cem-i takdim olarak kılınan namazlarda müvâlâtın gerekli olduğu mefhumu ortaya çıkmaktadır.¹³⁴

¹²⁷ Erdebîlî, *el-Envâr li a'mâli'l-ibrâr*, thk. Seyyid Osman, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/190.

¹²⁸ Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/57.

¹²⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/95.

¹³⁰ Müslim, "Salât", 54.

¹³¹ Yağmur nedeniyle cem'î takdîm yapabilmenin şartı, yağmurun her iki namaz anında devam etmesidir. Buna göre ilk namazın selamından sonra yağmur durmuşsa bu durumda cem'î takdîm yapılamaz. Dımaşkî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Rahmetu'l-ümme fi ihtilâfi'l-eimme*, nşr. Muhammed Abdulhalik ez-Zenâî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 46.

¹³² Cüveynî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 2/467.

¹³³ İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed, *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr fi tahrîci kitâbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Hamdi Abdülmecid, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1410), 1/207.

¹³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/266.

b) Her iki namaz, cem-i takdîm sebebiyle tek bir namaz mesabesine indirgenmiştir.¹³⁵ Dolayısıyla namaz esnasında namaza dair rekâtlarin peşpeşe kılınması vâcib olduğu gibi cem-i takdîm olarak kılınan her iki namazın da ara verilmeden peşpeşe kılınması gerekli görülmüştür.

c) Cem-i takdîm, şer'î ruhsatlardandır. Buna göre cem-i takdîmle kılınmak istenen namazlarda müvâlâtın terki, söz konusu ruhsata hâle getirir.¹³⁶ Ancak abdest, ezan ve kâmet gibi hususlarla meydana gelen kısa bir fasıla cem'e zarar vermez.¹³⁷

d) Cem edilerek kılınan namazlardan sonra ikinci namazın herhangi bir rekâtinde rükünler hususunda noksanlık olduğu hatırlanması halinde her iki namazın iade edilmesinin gerekliliği müvâlâtın şart olduğunun delili teşkil etmektedir.¹³⁸ Buna göre her iki namaz arasına yanılma veya bayılma gibi ârizî sebeplerin girmesi halinde bu durumda müvâlât olmadığı gerekçesiyle cem'i takdîm şer'an geçersiz olur ve birleştirilmesi istenen ikinci namaz, asıl vakti içerisinde kılınır.¹³⁹

Mezhepte zâhir olarak nitelendirilen görüş budur.¹⁴⁰ Ayrıca Hanefî,¹⁴¹ Mâlikî¹⁴² ve iki görüşten birinde Hanbelî hukukçular da bu kanaattedir.

Cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olmadığını ifade eden İstahrî, bu kanaati Şâfiî fukahâsından Ebû Âsım el-Abbâdî'nin (ö. 458/1066) imam Şâfiî'ye isnad ettiği "cem' niyeti getirerek evde akşamı daha sonra da mescide gidip orada da yatsı namazını edâ etmek caizdir" kavline dayandırmıştır.¹⁴³ Nitekim ilgili nasta cem-i takdîmle kılınan her iki namazda müvâlât şart koşulsaydı cem' niyeti ile akşam namazından hemen sonra yatsı namazının kılınması gerekirdi. Ayrıca İstahrî, cem' niyeti olsa dahi her bir namazı –farziyet açısından- münferit yani birbirinden bağımsız görmektedir. Bu açıdan o ikinci namazın, birinci namazın vakti içerisinde kılınması şartıyla peşpeşe edâsını zorunlu görmemiştir. Horasân Şâfiî müctehidlerinden Ebû Alî es-Sekafî (ö. 328/940),¹⁴⁴ Takiyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328)¹⁴⁵ ve iki rivayetten birinde Hanbelî müctehidler¹⁴⁶ bu kanaattedir.

Bahse konu meselede İmam Şâfiî'nin ilgili kavli ve akli temellendirmesi doğrultusunda meseleye yaklaşarak mezhebin zâhir görüşüne muhalefet eden İstahrî, mezhep içerisinde

¹³⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmami's-Şâfiî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/197.

¹³⁶ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 2/472.

¹³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/201.

¹³⁸ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 2/276.

¹³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/98.

¹⁴⁰ Râfi'î, *el-Azîz*, 2/242.

¹⁴¹ Cem'i takdîm hususunun sadece Arafat'ta öğle ile ikindiye, cem etmek suretiyle hacılar için geçerli olduğunu kabul eden Hanefî hukukçuları, cem edilecek söz konusu namazlar arasında hiçbir surette fasıla olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Onların bu kanaati, cem'i takdîm olarak kılınacak namazlarda müvâlâtın şart olduğuna delâlet etmektedir. İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Emeyrât, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/441.

¹⁴² Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-celil li şerhi Muhtasari'l-Halîl*, thk. Zekeriyâ Emeyrât, (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. 2003), 2/516.

¹⁴³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/375.

¹⁴⁴ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/345.

¹⁴⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/342.

¹⁴⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatif Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004), 1/105.

eleştirilmiştir. Nitekim Şâfiî uleması, İstahrî'nin ileri sürdüğü kanaatin, “Hz. Peygamber, iki namazı cem ettiğinde aralarında bulunan revâtib sünnetleri terk etti”¹⁴⁷ şer’î nassının muktezasıyla çeliştiğinden “galat” olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁸ Bununla birlikte fukaha, İmam Şâfiî'nin mezkûr kavlinin tevile açık olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Kaldı ki fukahanın tevile açık olarak değerlendirdiği söz konusu kavlî, İmam Şâfiî'nin tevil içermeyen “öğle ve ikinci namazları, öğle vakti peşpeşe olacak şekilde kılındığında... cem etmiş olur”¹⁵⁰ kavliyle çeliştiği görülmüştür.

Şâfiî fukahasının görüşü isabetli gözükmemektedir. Nitekim cem'den kastedilen mana, peşpeşe ve birlikteliktir. Dolayısıyla cem edilecek namazlarda müvâlâtın şart olmadığını iddia etmek, cem'den kastedilen manaya ters düşer.¹⁵¹ Ayrıca namaz, vakitleri tayin edilen taabbûdî hususlardandır. Taabbûdî konularda esas alınması gereken merci Hz. Peygamber'in tatbikidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in cem-i takdîm olarak kıldığı namazlarda her zaman müvâlâtta bulunduğu değinilmiş,¹⁵² ancak görüldüğü kadarıyla kaynaklarda müvâlâtı terk ettiğine dair herhangi bir nassa temas edilmemiştir. Bu da cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olduğuna delil teşkil eder.

2.8. Birinci Tahallülün Vakti

Kelime olarak tahallül, تَحَلُّلٌ fiilinin masdar eki olup sözlükte “yemin etmede istisnada bulunmak” manasındadır.¹⁵³ Fıkıh terimi olarak ise “ihram yasaklarının nihayete ermesi, ihramdan çıkma” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵⁴

İslâm hukukçuları, hac ibadetine¹⁵⁵ yönelik iki tahallülün olduğuna temas etmişlerdir.¹⁵⁶ Bunlar; birinci (küçük) tahallül ve ikinci (büyük) tahallüldür. İkinci tahallülün gerçekleşebilmesi için cemerâta taş atma, kurban kesme, traş olma, ziyaret tavafı ve sa'yin kati surette yapılmış olması gerekmektedir. Söz konusu ibadetlerin tamamının yapılmasıyla meydana gelen ikinci tahallül neticesinde cinsel ilişki dâhil olmak üzere ihram yasaklarının bütünü ortadan kalkmış olur.¹⁵⁷

Birinci tahallülün gerçekleşebilmesi için hangi ibadet/ibadetlerin yapılmış olması gerektiği hususunda fukaha, ihtilaf etmiştir. Hanefî hukukçularına göre traş olmak haccin

¹⁴⁷ İbnü'l-Mülakkin, *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr*, 1/207.

¹⁴⁸ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/345.

¹⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/375.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/98.

¹⁵¹ Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, (Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, ts), 146.

¹⁵² Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr fi halli Ğâyeti'l-ihlisâr*, thk. Ali Baltacî, (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994), 139.

¹⁵³ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 4/1675; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986), 79.

¹⁵⁴ Kâf, *el-Ehemm*, 293.

¹⁵⁵ Umre ibadetinin ise sadece bir tahallülü vardır. O da sa'yin tamamlanmasından sonra saçları traş etmek veya kısaltmak suretiyle gerçekleşir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/140; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/103.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/22; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/320.

¹⁵⁷ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/417-418; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû' (Tashihu'l-Fürû' ile birlikte)*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 6/57.

vâciplerinden olduğundan cemerâtın taşlanmasıyla sonra traşın yapılmasıyla birinci tahallül meydana gelir.¹⁵⁸ Atâ, Ebû Sevr¹⁵⁹ ve Mâlikî hukukçularına göre birinci tahallül, sadece cemerâtın taşlanmasıyla gerçekleşir.¹⁶⁰ Şâfiî¹⁶¹ ve Hanbelî fukahasına¹⁶² göre ise birinci tahallül cemerâta taş atma, traş olma ve ziyaret tavafından herhangi ikisini ifa etmekle meydana gelir.

Birinci tahallülün hangi ibadetin yapılmasıyla meydana geldiği konusu ihtilafli olsa da fukaha, birinci tahallülün meydana gelmesi neticesinde nikâh akdi, mübaşeretle bulunma (eşlerin çıplak bedenle birbirlerine sarılmaları) ve cinsî münasebet (cimâ') dışında kalan diğer ihram yasaklarının sona ereceği hususunda hemfikirdir.¹⁶³ Ancak birinci tahallülün vakti hususunda hemfikir oldukları söylenemez.

Şâfiî fakihlerin çoğuna göre birinci tahallülün vakti, cemerâta fiilî olarak taş atmakla başlar. Onlar bu hususta Hz. Aişe'den rivayet olunan "*İçinizden biriniz cemretu'l-'akabe'ye taş atsa ve sonrasında traş olsa, kadın dışında güzel koku, elbise ve diğer şeyler ona helal olur*"¹⁶⁴ hadisi delil getirmiştir. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, birinci tahallülün meydana gelmesini traş olma yanında cemerâta fiilî bir şekilde taş atmaya bağlamıştır.¹⁶⁵ Bu da birinci tahallülün vaktinin cemerâta taş atılmasıyla başladığına delâlet etmektedir. Doktrinde esah kabul edilen görüş budur.¹⁶⁶ Hanefî fukahası başta olmak üzere¹⁶⁷ Mâlikî¹⁶⁸ ve Hanbelî hukukçuları yanında¹⁶⁹ Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-Merverrûzî¹⁷⁰ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise birinci tahallülün vakti, cemerâta taş atma vaktinin¹⁷¹ sadece girmesiyle başlar. Dolayısıyla ona göre cemerâta taş atılın atılmasının birinci tahallülün vakti girdiği an, birinci tahallül gerçekleşmiş olur. İstahrî, bu kanaate kıyas delili neticesinde varmıştır. Nitekim o, hac ibadetindeki tahallül olayını oruçtaki iftar açmaya mukayese etmiştir. Şöyle ki, hac ve oruç kendilerine kefaretin taalluk etmesi bakımından birbirine

¹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/140.

¹⁵⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/460.

¹⁶⁰ Karavî, Muhammed el-Arabî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 255; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, 4/125.

¹⁶¹ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/272-273. Şâfiî mezhebinde şâz görülen veçhe göre birinci tahallül, sadece cemerâta taş atmakla meydana gelir. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/104.

¹⁶² Ancak iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel birinci tahallülün, sadece cemerâtın taşlanmasıyla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/41.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/22; İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-vasît*, 3/400.

¹⁶⁴ Beyhakî, "Hac", 207.

¹⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/190.

¹⁶⁶ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/104.

¹⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3/157.

¹⁶⁸ Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, 4/125.

¹⁶⁹ Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004), 5/2160.

¹⁷⁰ İmrânî, *el-Beyân*, 4/347.

¹⁷¹ Cemerâta taş atma vakti, İslam hukukçuları tarafından muhtelif fih konularındadır. Hanefî ve Mâlikî müctehidlerine göre cemerâta taş atma vakti, kurban bayramı günü güneş doğduktan sonra başlarken; Şâfiî ve Hanbelî fukahasına göre ise kurban bayramı gecesinin yarısından itibaren başlar. Aynî, *el-Binâye*, 4/261; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/52.

benzeyen iki ibadettir. Kişi, iftar vaktinin girmesiyle yeme-içmeyi –iftarını açmasa dahi-kendine helal kılmaktadır. Aynı şekilde kişi, cemerâta taş atma vaktinin girmesiyle –atmasa dahi- ihram yasaklarından bir bölümünü kendine helal kılmaktadır.¹⁷² Ayrıca İstahrî, cemerâti taşlama vaktinin girişini, birinci tahallülün meydana gelmesi hususunda taşlama fiili ile aynı mesabede değerlendirmiştir.¹⁷³ Dolayısıyla ona göre birinci tahallülün vukuu için cemerâti taşlama eyleminin bilfiil yapılmasına gerek yoktur. Bu hususta mücerreden cemerâti taşlama vaktinin girmesi yeterlidir.¹⁷⁴ Zâhirî müctehidler, bu konuda İstahrî gibi düşünmektedir.¹⁷⁵

Görüldüğü üzere İstahrî bu konuda mezhebin müftâ bih görüşüne muhalif tutum sergilemiştir. Nitekim onun bu tutumu, mezhep içerisinde “şâz, hata ve zayıf” olarak nitelendirilerek tenkit edilmiştir. İlgili hadiste geçen إِذَا رَمَيْتُمْ إِفْرًا ifadesi, birinci tahallülün gerçekleşmesi için fiilen cemerâta taş atılmasını açık bir şekilde belirtmektedir.¹⁷⁶ Ayrıca İstahrî'nin cemerâti taşlama vaktinin girişini, taşlama fiili ile aynı mesabede görmesi isabetsizdir. Çünkü mücerreden vaktin girişi ile söz konusu ibadet sâkit olmamaktadır. Dolayısıyla cemerâti taşlama vaktinin girmesi ile bir nevi taşlama fiilinin yerine getirildiği söylenemez. Zaten cemerâtın taşlanması haccın vâciplerinden olup söz konusu vacibin vaktinin mahza girmesiyle vücûbiyet kişinin zimmetinden sâkit olmamaktadır. Dolayısıyla cemerâti taşlama vücûbiyetinin sâkit olabilmesi, kişinin bilfiil cemerâti taşlamasıyla ya da cemerâti taşlama vaktini fevt etmesiyle mümkündür. Aynı şekilde cemerâta taş atma, kurban kesme, traş olma, ziyaret tavafı ve sa'yın ittifakla bilfiil yapılmasıyla ikinci tahallülün vakti girdiği gibi cemerâta fiilî olarak taş atmakla da birinci tahallülün vakti girmiş olur. Bununla birlikte İstahrî'nin hac ibadetindeki tahallülü, oruçtaki iftara benzetmesi tutarsızdır. Nitekim kişi, oruç ibadetinde zamanın çıkması sebebiyle (iftar vaktinin girmesiyle) muftir (iftar eden); cemerâta taş atma vaktini fevt etmesi sebebiyle de muhil (ihram yasaklarını kendine helal kılan) olmaktadır. Buna göre kişi, iftar zamanının girmesiyle yeme-içme eyleminde bulunmadığı müddetçe muftir olmadığı gibi cemerâti taşlama vaktinin girmesiyle fiilî olarak taşlama olmadıkça da muhil olamaz.¹⁷⁷

SONUÇ

Üçüncü nesil Şâfiî hukukçulardan olan İstahrî, usûlde mezhep kurucusu İmam Şâfiî'yi takip etmiş; içtihatlarında Kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi aslî ve ferî delilleri kullanarak fikhî meselelerde ictihad ameliyesini etkin olarak işletmesi sonucu kendi tercihlerini açıklamış, yer yer de ibadetler ekseninde mezhebe muhalefet ettiği görülmüştür. Ancak onun bu muhalefeti doktrin içerisinde “hata, zayıf, galat ve şâz” gibi ifadelerle nitelendirilmiştir. Bu durum onun, ilmüne itibar edilmeyen bir fakih olmadığı izlenimini vermektedir; ancak böyle

¹⁷² Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/190.

¹⁷³ Râfi'î, *el-'Azîz*, 3/428.

¹⁷⁴ İmrânî, *el-Beyân*, 4/347.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/139.

¹⁷⁶ İmrânî, *el-Beyân*, 4/347.

¹⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/190; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/418.

bir kanaat isabetli değildir. Nitekim bu tür nitelemeler İstahrî'nin tamamen içtihat ehli olmasından neşet etmektedir.

Bu çalışmada ilmî birikiminin doğal bir sonucu olarak İstahrî'nin ibadetlere ilişkin bir takım meselede mezhebe aykırı görüşleri ve onu muhalif davranmaya sevk eden sâikler tespit edilmiştir. Bu sâikler şu şekilde özetlenebilir:

- İmam Şâfiî'nin kadîm veya cedîd kavlini Şâfiî fukahasının aksine farklı yorumlaması,
- Meseleye literal yaklaşması, kıyas ya da aklî temellendirmede bulunması,
- Bazı meselelerde şer'î nasların zâhirine tutunması ya da zarureti ön planda tutması.

İstahrî, ibadetler özelinde mezhebe muhalif davrandığı meselelerin bazısında yukarıda kaydedilen sâiklerden sadece biriyle istidlâlde bulunurken bir kısmında ise birden fazla sâikle temellendirmeye gitmiştir. Şöyle ki İstahrî'nin eti yenen hayvanın idrar ve gaitasının temiz olduğuna şer'î nas ve aklî temellendirme ekseninde vardığı görülmüştür. Ağır necaset kategorisinde değerlendirilen köpek veya domuzun idrar, salya ve benzeri cüzünün bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda her bir necâsetin birbirinden bağımsız olarak yedişer defa yıkanması yönündeki kanaati ise meseleye literal bağlamda yaklaştığını ve bu yüzden mezhebe muhalefet ettiğini göstermektedir. Yine onun cem edilen iki namaz arasında müvâlât şartını koşmadığından iki namaz arasında -kâmet getirebildiği gibi nafîle de kılınabileceği, birinci tahallülün -iftar vaktinin girmesine kıyasen- cemerâta taş atma vaktinin girmesiyle mümkün olacağı şeklindeki ictihadlarına da görüldüğü üzere kıyas yoluyla varmıştır. Bazen de onun Şâfiî'nin kavli (kadîm veya cedîd) yanında kıyas delilinden hareket ederek mezhebin müftâ bih kanaatine muhalefet ettiği görülmektedir. Buna örnek olarak bayram namazının hükmü gösterilebilir. Nitekim İstahrî, bu meselede bayram namazının farz-ı kifâye olduğu yönünde kanaat ortaya koymuş söz konusu kanaatini de İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin ilgili kavli yanında bayram namazını eda edilmesi bakımından cenaze namazına mukayese etmiştir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Apaydın, H. Yunus. "Humus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Berâzi'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*. nşr. Muhammed el-Emîn, Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*. thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezâr, Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle ts.
- Cebrîn, Abdullah b. Abdilazîz. *Teshîlu'l-fikh*. Riyad: Medâru'l-Vatan, 2015.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Cuğaym, Numan. *Medhalun ile'l-mezhebi's-Şâfiî (ricâluhû ve usûluhû ve kütübühû ve ıstılâhâtuhû)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ. *İ'ânetu't-tâlibîn*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Halep: Şeriketu İsa el-Bâb, ts.
- Dimaşkî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Rahmetu'l-ümme fî ihtilâfi'l-eimme*. nşr. Muhammed Abdulhalik ez-Zenâtî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Erdebîlî, Cemâlüddîn Yûsuf b. İbrâhîm. *el-Envâr li a'mâli'l-ebrâr*. thk. Muhammed Seyyid Osman, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/205. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Cebir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/195. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Feşnî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hicâzî. *Tehzîbu tuhfeti'l-habîb fî şerhi Nihâyeti't-tedrib*. nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1417.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Durru'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heyet, *el-Fıkhü'l-menhecî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Heytû, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtu müctehidi's-şâfiîye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Hüseynî, Takiyuddîn Ebûbekir b. Muhammed. *Kifâyetu'l-ahyâr fî halli Ğâyeti'l-ihtisâr*. thk. Ali Abdulhamid Baltacî, Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.
- Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyn b. Abdillâh. *Metnu'l-Hırakî 'alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Dâru's-Sahabe li't-Turâs, yy. 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1358.
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. nşr. Muhammed Hallûf el-Abdullah, Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009.

- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvût ve dğ., Dimaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972.
- İbnü'l-Farâdî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed. *Târîhu'l-'ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*. nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. Hafız Abdülalim Han, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, h. 1407.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühüm, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. (el-Muğnî içinde) Beyrut: Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1983.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'î ed-Dimaşkî. *el-İhtiyârâtu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk: 1984.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Kitâbü'l-Fürû'*. (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfi'î, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafz Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr fî tahrîci kitâbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. thk. Hamdi Abdülmeccid, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1410.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. nşr. Zekerıyyâ Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'iyye*. thk. Muhyedîn Ali Necîb, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1992.
- *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb 1986.
- *Fetâvâ ve mesâil İbni's-Salâh fî't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*. thk. Abdülmütî Emin Kal'acî, Beyrut: 1986.
- *Şerhu müşkili'l-Vasît*. thk. A. Halife, Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2011.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Cidd: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İsmâîl Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1951-1955.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kâf, Hasan b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ehemm fî fikh Tâlibi'l-'ilm*. Yemen: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, ts.

- Kaffâl, Ebubekir Muhammed b. Ahmed. *Hilyetu'l-'ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukaha*. thk. Yasin Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1980.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhuz-zekât dirâseten mukâreneten liahkâmihâ ve felsefetihâ fî dav'il-Kur'ân ve's-sünne*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1973.
- Karavî, Muhammed el-Arabî. *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî lişerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîrî, h. 1323.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, Kuveyt: Müessesetu Garâs, 2004.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât, Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdirrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. nşr. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930.
- Okuyucu, Nail. "İstahrî, Ebû Saîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/669. İstanbul: TDV Yay. 2016
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahru'l-mezheb fî furû'i's-şâfi'iyye*. thk. Târik Fethî es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Selkînî, İbrahim b. Muhammed. *el-Fıkhü'l-İslâmî ahkâmu'l-'ibâdât*. Mektebetu Lübnan: Dâru'l-'Ulûm, 2014.
- Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, Dâru Hicr, byy h. 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Huber: Dâru İbni Affân, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-evâtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Lübnan: Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2004.
- *es-Seylu'l-cerrârû'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Asl*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. nşr: İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü ihtilâfi'l-'ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b Es'ad. *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm lî'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Extended Abstract

The Fiqh Aspect of Istahri and his Opposition Views in the Context of Worship

The mujtahids of the ashabu'l-wujuh have a great importance in Shafi'i Fiqh. Because it is accepted that these mujtahids have existed since Imam Shafii. Therefore, they have had a great role and influence in the Shafi'i sect with their positions and their views, especially in the emergence and development of the Shafi'i sect.

Istahri, who is regarded as one of the Companions who concentrated on the science of fiqh after taking lessons in Islamic sciences, one of the mujtahids of the period, participated in the scientific education of many mujtahids, especially the Baghdad Shafi'i jurist Enmati (d. 288/901), and attracted the attention of the scholars with his intelligence as well as his ability to comprehend fiqh issues. Because of this, Istahri was praised and complimented by the mujtahids. Thanks with his knowledge of fiqh, he was appointed "qadi" by the caliphs of

the period to decipher the sharia conflicts that were deciphering among the people in Qom Province, one of the important religious centers of Iran, and in Sicistan, which is now the border region between Iran and Afghanistan. He was appointed to Baghdad, which is one of the centers of science, culture and history of the Islamic world, as "muhtasib" in order to supervise public morals and public order. In the biography sources, which include the life of İstahri, it is stated that he wrote more than one book, especially in the field of fiqh. A tidy book containing this ijtihâd views has not reached our day -as far as it can be seen-. However, it has been found that his ijtiḥad views are included in many sources of the Shafi'i school.

Although İstahri mostly agrees with the views accepted as muftâ bih in the madhab by Rafi al-Kazvini (d. 623/1226) and Nevevi (d. 676/1277), it has been seen that he put forward different views by acting against the madhab on some issues. Undoubtedly, İstahri's knowledge of debating, strong use of evidence method and effective use of ijtiḥad have a great role in this. İstahri's different views, which enriched the sect, were considered remarkable in terms of ijtiḥad, although they were criticized by the Shafi'i scholars and these views are mainly of Mâverdü's (d. 450/1058) al-Havi'l-kebir, Şîrâzî's (d. 476/1083) al-Muhezzeb, Cüveynî's (d. 478/1085) It has been mentioned in many Shafi'i fiqh works, especially his Nihayat al-matlab. Moreover, it cannot be said that his ijtiḥadi reputation was limited only to the sect of which he was a follower. Because the views and preferences put forward by İstahri have been examined in many works that are subject to classification in a mukaran way, as well as the fiqh sources of the Maliki, Hanbali and Zahiri sects, especially the Hanafi sect.

In this study, after briefly mentioning the life and scientific personality of İstahri, who is considered as one of the leading fuqaha of the third generation, who is evaluated in the category of "ashâb al-wücûh" in the order of Shafi'i mujtahid, some of his opinions against the sect will be examined in the axis of worship. With the study in question, the motives that led İstahri to oppose the sect he is a follower of will be determined and his fiqh aspect will be revealed.

Keywords: Mujtahid, İstahri, ashabu'l-wücûh, worship

Mizah Tarzlarının Dinî Yönelim Üzerindeki Etkisi¹

The Effect of Humor Styles on Religious Orientation

Yusuf EMRE

ORCID: 0000-0002-1395-5207

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Türkiye,
mr_ysf@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 20.08.2022 Düzeltme/Revised: 27.08.2022 Kabul/Accepted: 31.09.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Emre, Y. (2022). Mizah Tarzlarının Dinî Yönelim Üzerindeki Etkisi. Antakiyat, 5(2), 232-245

Öz

Mizah ve dindarlık çok boyutlu olgulardır. Aralarındaki ilişkiler de buna bağlı olarak karmaşık bir yapıdadır. Teorik olarak iki olguya dair çeşitli varsayımlar bulunmasına rağmen bu varsayımların sınanmaya ihtiyacı vardır. Mizah ve dindarlık ile ilgili az sayıda uygulamalı çalışma olsa da mizah tarzları ile dinî yönelim arasındaki teorik varsayımı test edecek çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu çalışmanın amacı mizah tarzları ile dinî yönelim arasındaki ilişkileri incelemektir. Olumlu mizah tarzlarından olan katılımcı ve kendini geliştirici mizah tarzı ile olumsuz mizah tarzlarından olan saldırgan ve kendini yıkıcı mizah ile dinî yönelim arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Bu amaç doğrultusunda Şırnak Üniversitesi öğrencilerinden 304 kişiye online anket uygulanmıştır. Mizah tarzlarını ölçmek için Mizah Tarzları Ölçeği, dinî yönelim ile ilgili veri toplamak için de İçsel Dinî Yönelim Ölçeği kullanılmıştır. Veriler SPSS 21 paket program ile işlenmiştir. Hipotezi sınamak için çoklu doğrusal regresyon analizi uygulanmıştır. Sonuçlar, mizah tarzlarının dinî yönelimi anlamlı seviyede etkilediğini göstermiştir. Mizah tarzlarından yalnızca saldırgan mizah tarzı dinî yönelimi anlamlılık seviyesinde yordadığına ulaşılmış; katılımcı mizah, kendini geliştirici mizah ve kendini yıkıcı mizah ise anlamlılık seviyesinde olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Yönelim, Mizah, Mizah Tarzları, Olumlu Mizah, Olumsuz Mizah.

¹ Araştırmamız için etik kurul izni E-74546226-050.03-41553 sayı numarası ile 25.05.2022 tarihinde Şırnak Üniversitesi Etik Kurulundan alınmıştır.

GİRİŞ

Bu çalışma olumlu ve olumsuz mizah türlerinin dinî yönelim ile ilişkisini konu edinmektedir. Konuyla ilgili daha önceki bir çalışmada mizah anlayışı ile dinî hayatın farklı görüntüleri arasında bazı değişkenlerde düşük düzeyde anlamlı diğerlerinde ise anlamlılığa ulaşmayan sonuçlar elde edilmiştir (Emre, 2019). Bu sonuçlar mizah anlayışının dindarlık ile doğrudan değil dolaylı bir ilişkiye sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Söz konusu çalışma sonucunun belirsizliğini, din ile mizahın birbirini dışlayan özelliklere sahip olması ile açıklamak mümkündür. Diğer bir ifadeyle dinler mizahı her yönüyle onaylamamaktadır. Özellikle olumsuz mizah olarak da ifade edilen mizah tarzı, dinin sınırlandırmasına ve sansürüne maruz kalır (Saroglou, 2004). Öte yandan olumlu mizah ile din arasında ise uyum, bağlantı hatta ortaklıktan bahsedilebilir. Ancak söz konusu bu tür teorik varsayımların uygulamalı araştırmalar ile sınanmaya ihtiyacı vardır. Bu çalışmada mizah tarzları ile dinî yönelimler arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Literatürden hareketle olumlu mizah türleri ile dinî yönelimler arasında pozitif, olumsuz mizah türlerinde ise negatif yönde ilişki beklentisi söz konusudur. Üniversite öğrencileri örneğinde gençlerin mizaha yaklaşımları ile dinî yönelimleri arasındaki ilişkiler incelenmiş ve araştırma hipotezi sınanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Psikoloji açısından yaklaşıldığında mizah, bireyin karşılaştığı uyumsuzlukları komik olarak algılaması ve bununla eğlenebilmesi olarak tanımlanabilir (Martin, 2000; Thorson & Powell, 1993). Mizah özellikle toplumsallaşan ve bu süreç ilerledikçe ciddi işlerle daha çok ilgilenen yetişkinler için ihtiyaç halini almaktadır. Zira insanın odaklanmaya ve ciddi işler yapmaya ihtiyaç duyduğu kadar eğlenmeye, rahatlamaya ve dinlenmeye de ihtiyacı vardır. Söz konusu ihtiyaçları mizaha hayatında yer veren insanların daha rahat giderebildiğini söylemek mümkündür (Kuiper vd., 1993). Mizahın insan hayatındaki fonksiyonları bununla sınırlı değildir. Eğlenmenin yanı sıra zorluklarla baş etme (Lefcourt & Martin, 1986), iletişime renk katma (Treger vd., 2013), yapılan eleştiriyi korunaklı hale getirme (Freud, 2003), konuşma ve anlatıda dikkat toplama (Ulloth, 2002) gibi çok sayıda katkı sunabilmektedir.

Literatürde söz konusu işlevlerden hareketle mizahın çoğunlukla olumlu özelliklerinin çalışıldığı görülmektedir (Yerlikaya, 2009, s. 3). Ancak mizahın sınırları olumsuz diyebileceğimiz sonuçları da içeren şekilde geniştir. Mizah üretmede amaç eğlenmektir. Ancak sosyal ortamda bir kişinin eğlencesi zaman zaman başkasının üzülmeye, onurunun kırılmasına hatta öfkelenmesine neden olabilmektedir. Mizahın olumlu özelliklerine yapılan orantısız ilgi, olumsuz içerik ve potansiyelini gölgede bıraktığı için bu durum, mizah hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Mizahi içeriklerin günlük yaşantıda olumlu olabildiği gibi olumsuz sonuçlara da neden olduğu açıktır. Saldırgan mizah olarak da ifade edilen muhatabını aşağılayan, rencide eden ya da değersizleştiren mizahi içerikler yıkıcı olabilmektedir (Kuiper vd., 1993). Sadece olumlu özelliklere odaklanmak, söz konusu süreci görmezden gelmeye neden olmaktadır.

2. Mizah Tarzları

Mizah temelde olumlu ve olumsuz mizah şeklinde ikiye ayrılır. Olumlu mizah, espri/şaka yapan kişinin de mizahi içeriğe maruz kalan kişinin de eğlendiği türdür (Emre, 2020b). Bu mizah tarzında mizahi eylem karşılıklı eğlence ve memnuniyet sağlar. Olumlu mizahı Freud (2003) sağlıklı savunma mekanizması olarak tanımlarken, Maslow (1954) ve Allport (1961) ise olumlu kişilik özellikleriyle ilişkilendirir. Frankl'a (2009) göre bu mizah türü insanı olumsuzluklardan korumanın etkili bir yoludur. Kültürümüzde yer bulan latife ve nükte kavramları da dolaylı anlatım tekniği ile üretilen, kırıcı olmadan gülmeyi ve ders vermeyi (Türer, 2003, s. 110) amaçlayan mizahi içerikler olması bakımından olumlu mizah sınırları içinde yer alır.

Olumsuz mizahta ise daha ziyade tek taraflı eğlenme söz konusudur (Emre, 2020b). Mizah üreten kişiler mizahın saldırgan yönünün başkalarını rahatsız edeceği kaygısı taşımaz. Yapılan ağır şakalar, onur kırıcı ve küçük düşürücü espriler, alay etme vb. mizahi içerikler özellikle diğer kişiler tarafından hoşgörü ile karşılanamıyorsa olumsuz mizah türüne girer. Olumlu ya da olumsuz mizah türünde saldırı ögesi vardır (Feinberg, 2004). Ancak olumsuz mizahta empatik bir tavır ve sorumluluk yoktur. Ofansif ya da saldırgan mizah olarak nitelenen mizah özellikleri olumsuz mizahı karakterize eder.

Martin (2007) bahsi geçen mizah tarzlarını detaylandırmıştır. Olumlu mizahı katılımcı ve kendini geliştirici mizah, olumsuz mizahı ise saldırgan ve kendini yıkıcı mizah olmak üzere dört başlıkta ele almıştır.

Kendini geliştirici (self-enhancing) mizah: Bu mizah türü, hayatın uyumsuzluklarıyla eğlenebilme, zor yaşam olayları karşısında dahi mizahi tutumu sürdürebilme, mizah ile ilgilenme gibi eğilimleri ifade eder (Martin, 2007, s. 278). Bireyin hayatına katkı sağlayabilecek mizahi içeriklerden faydalanmayı esas alır. Mizah Tarzları Ölçeğinde olaylara mizah açısından yaklaşabilme, iyi hissetme ve sorunlarla başa çıkma konusunda mizah kullanımı ile ilgili maddeler içermektedir (Martin vd., 2003, s. 71).

Katılımcı (affiliative) mizah: Olumlu mizah türündeki katılımcı mizah, karşılıklı eğlenmeyi amaç edinen bir eğilime sahiptir. Şaka yapılırken karşıdaki kişinin bundan nasıl etkilenebileceği dikkate alınır. Başkalarını üzebilecek türde mizah üretmekten kaçınılır. Diğer insanlarla eğlenmek, daha samimi olabilmek ve olası gerilimleri azaltmak için fıkra anlatma ya da şakalar yapma eğilimini ifade eder. Mizah üreten de mizaha muhatap olan da eğlendiği için kişilerarası bağlılığı artırdığı ve hoşgörü çerçevesinde bir kullanımı olduğu düşünülebilir (Martin, 2007, s. 211). Bu mizah tarzı psikolojik iyi oluş, benlik saygısı, neşelilik, sosyal yakınlık ile pozitif ilişkili; ciddiyet, kaygı ve depresyon ile negatif ilişkilidir (Martin vd., 2003).

Kendini yıkıcı (self-defeating) mizah: Bu mizah türü, bireyin kendini küçük düşürme pahasına komik olma çabası, hiçbir sınır gözetmeden kendini şakalara maruz bırakma gibi özelliklerle tanımlanır (Martin vd., 2003). Kendini yıkıcı mizahı kullanan birey üzgün olsa bile kendi duygularını saklayıp mutluymuş gibi davranabilir. Bazen de kişi başkalarının onayını

almak ya da sevimli görünebilmek adına mizahi içerikler kullanmayı tercih edebilir. Hatta başkalarının kendisini aşağılayan şakalar yapmasına müsaade etme ve buna gülme eğilimi şeklinde ortaya çıkabilir (Yerlikaya, 2009, s. 32). Kendini yıkıcı mizah türü kaygı, depresyon, saldırganlık, psikiyatrik belirtiler ile pozitif ilişkilidir. Diğer taraftan benlik saygısı ve psikolojik iyi oluş ile olumsuz ilişkilidir (Martin vd., 2003, s. 71).

Saldırgan (aggressive) mizah: Olumsuz mizahın tüm karakteristiklerini taşıyan mizah türüdür. Bu mizah tarzında alay etme, başkalarını eleştirme veya çıkar doğrultusunda insanları manipüle etmek amacıyla mizah kullanılabilir. Yapılan şaka ya da esprilerin başkaları üzerindeki olumsuz olabilecek sonuçları dikkate alınmaz. Çoğunlukla farklılıklar üzerinden ve dış grup bağlamında ötekileştirici bir dil oluşturulur. Irk, cinsiyet, din vb. grupları aşağılamak için sıklıkla müracaat edilir. Cinsiyet açısından bakıldığında bu mizah biçimi erkeklerde kadınlara nispetle daha yaygın görülmektedir (Martin vd., 2003, s. 71).

3. Mizah Tarzları ve Din

Pozitif psikolojiye olan ilginin canlı olmasından hareketle (Martin vd., 2003) ve eğlence kültürünün etkisi altında mizah ile mizahın olumlu potansiyeli arasında kurulan eşitlik, mizah-din ilişkilerini açıklamayı güçleştirmektedir. Zira ahlaki ilkeleri teminat altına alma ve bu ilkelerin bireyin hayatında yer bulmasını önemseyen dinler, mizahın alay etme ve küçük düşürme gibi kişiyi olumsuz etkileyebilecek potansiyeline ve abartılı yönlerine ahlaki standartlarla sınır koyar. Bu durum mizah ile din arasındaki ikircikli ilişkinin temel sebeplerinden biri olarak görülebilir.

3.1. Olumlu Mizah Tarzı ve Din

Mizah, bireyin diğer insanlarla olan etkileşimi konusunda önemli bir iletişim aracı olabilmektedir. Ayrıca grup içindeki kişiler mizahi bir dil üretebildiği ölçüde uyumlu olma ve olası gerginlikleri sona erdirmeye başarılı olabilmektedirler (Semrud-Clikeman & Glass, 2010). İletişimin kolaylaştığı, grup uyumunun arttığı ve gerginliklerin kontrol altına alındığı bir sosyal düzen şüphesiz din açısından da değerlidir. Söz gelimi İslam kültüründe selamlaşmaya verilen önem, kişiler arası iletişime katkı sağlama çabası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca insanların birbirleriyle uyum içinde yaşaması, olası gerginlik durumunu barışçıl şekilde aşma çabası din açısından da değerlidir.

Mizah doğası gereği içinde saldırı unsuru taşıdığı için, mizahın nesnesi konumundaki kişileri hoşgörülü olmaya zorlar (Emre, 2020a). Bu bağlamda özellikle mizahla ilgilenen bireylerin kendilerini hoşgörü açısından daha fazla olgunlaştırdığı söylenebilir. Konuya din açısından yaklaşıldığında hoşgörü önemli bir değer olarak karşımıza çıkar (Yılmaz, 2004). Zira farklılıklara saygı göstermek, ötekini olduğu gibi kabul edebilmek ve farklılıklara rağmen bir arada uyumlu bir şekilde yaşayabilmek hoşgörü değerinin insanlar tarafından içselleştirilmesine bağlıdır.

Olumlu mizahın bir diğer özelliği bireye zor zamanlarla başa çıkma konusunda sağladığı faydadır. Mizah, durumu yeniden değerlendirme yoluyla fark edilen tehdit unsurunu azaltmak suretiyle rahatlamayı kolaylaştırır (Dionigi & Gremigni, 2012). Bu açıdan sıkıntılar karşısında mizahi çaba sergilemek, aslında sorunların düşünüldüğü kadar büyük olmadığını görmeyi sağlar (Allport, 1961, s. 301). Din, mizahın bu özelliğini desteklemekle birlikte bireyin yaşamına sunduğu anlamlarla benzer bir işlevi paylaşır. Dinî argümanlar kişinin yaşadığı zor durumlarda alternatif anlamlar üreterek dinî başa çıkma aracılığıyla kişiye destek sunabilir (Pargament, 1997).

Öte yandan mizahın olumlu özellikleri hakkında İslam kültüründe yer bulan bilgiler de araştırma örnekleme açısından önemlidir. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatına dair yapılan rivayetlerden hareketle mizahın olumlu potansiyelinin O'nun yaşamının içinde olduğu görülmektedir. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in neşeli bir mizaca sahip olduğu rivayet edilir (Altınay, 2004, s. 84). Bu durum hayatındaki örneklerle desteklenmektedir². Söz gelimi Hz. Peygamber eşleri, çocukları ve yakın arkadaşlarıyla şakalaşmayı sevdiği, onlara takılmak için benzetme yöntemi ile isimler kullandığı belirtilmektedir (Doğan, 2004). Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in olumlu mizaha hayatında yer verdiği ve gülme, eğlenme ve şakalaşmayı belirli sınırlar içinde onayladığı görülmektedir (Köten, 1994).

3.2. Olumsuz Mizah Tarzı ve Din

Mizah bir iletişim aracı olarak düşünüldüğünde olumlu amaçlar için kullanılabilceği gibi olumsuz sonuçlar doğurabileceği tarzda da üretilmektedir (Kirsh & Kuiper, 2003). Bireyin benlik duygusuna ve sosyal ilişkilerine zarar veren bu olumsuz mizah özellikleri (Yerlikaya, 2009) geçmişten bu yana birçok düşünür ve bilim insanı tarafından gündeme getirilmiştir.

Gülme teorilerinden üstünlük kuramının ilk temsilcileri olarak kabul edilen Platon (Çev. 2013) ve Aristoteles (Çev. 2004) gülmenin insan doğasına zararlarını dile getirmişlerdir. Gülmeyi alay etme ile eşdeğer gören bu anlayışa göre mizah aşağılık şeylere ilginin göstergesi, başkalarının ayıbını açığa çıkarma dolayısıyla ahlak bozucu etkiye sahip bir eğilimdir (Emre, 2020b, s. 34). Benzer bir bakış açısıyla Hobbes (2007) alay etme ve başkalarının zaaflarıyla eğlenmeyi özgüveni düşük kişilere yakışan bir davranış olarak görür. Bahsi geçen düşünürlerin olumsuz mizah nitelikleriyle ilgili görüşleri ve özellikle geleneksel din yorumlarının uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Zira her iki kesimin de gülmenin olumsuz potansiyeline dikkat çekip ahlaki ilkelerden yana tavır aldığı görülmektedir.

Olumsuz mizahta görülen saldırı unsuru sosyal ilişkilere zarar verir. Irkçı, cinsiyetçi vb. dille yapılan ya da dış gruba yönelik üretilen olumsuz mizah içerikleri gerginliği artırabilir. Mizahın bu şekilde kullanımı, dinin ortaya koymaya çalıştığı ahlaki değer ve erdemlerle (Diğerkâmlık, duygudaşlık, onur vb.) çelişir. Dolaylı ya da doğrudan düşmanlık besleme ve saldırgan davranışlar tüm dinî gelenekler tarafından kınanır. Zira dinî kişiliğin en belirgin

² Detaylı bilgi için bkz. (Altınay, 2004; Doğan, 2004; Emre, 2020b)

özelliklerinden biri toplum yanlısı davranmaktır (Saroglou, 2004, s. 257). Dolayısıyla içinde hoşgörü bulunmayan saldırgan mizah öğeleri din açısından sakıncalı olarak değer kazanır.

Hız. Peygamberin olumsuz mizah ile ilgili tutumuna bakıldığında, mizahi içerikleri genelleyici bir tutumla onaylamadığı söylenebilir. Yapılan şaka ve esprilerin insan ilişkilerine zarar veren, onur kıran, insanları manipüle etme aracı olan mizah tarzlarını yasakladığı anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber'in sözlerinden hareketle mizahın olumsuz yönleri hakkında temelde üç konuda sınırlandırma getirdiği görülmektedir (Emre, 2020b, ss. 101-102). Bunlardan ilki; yapılan şakaların *abartılmaması, tadında bırakılmasıdır*. Diğer bir ifadeyle bireyin hayatındaki mizahi unsurlar gündelik hayatın ve insan ilişkilerinin düzenini temin eden ciddiyete zarar verecek ölçüde olmamalıdır. İkinci sınırlama mizahi içerik üretilirken *yalan söylenmemesidir*. Zira insanları kandırıp onların içine düştüğü zor durumla eğlenmek kişiler arası ilişkileri zedelediğinden tasvip edilmemektedir. Son olarak mizahi içeriklerin *onur kırıcı olamaması* önemsenmiştir. Yani olumsuz mizah tanımında olduğu gibi tek taraflı eğlence için başkalarının üzülmeye, kendini kötü hissetmesine neden olabilecek türde mizahtan uzak durulması vurgulanmıştır.

YÖNTEM

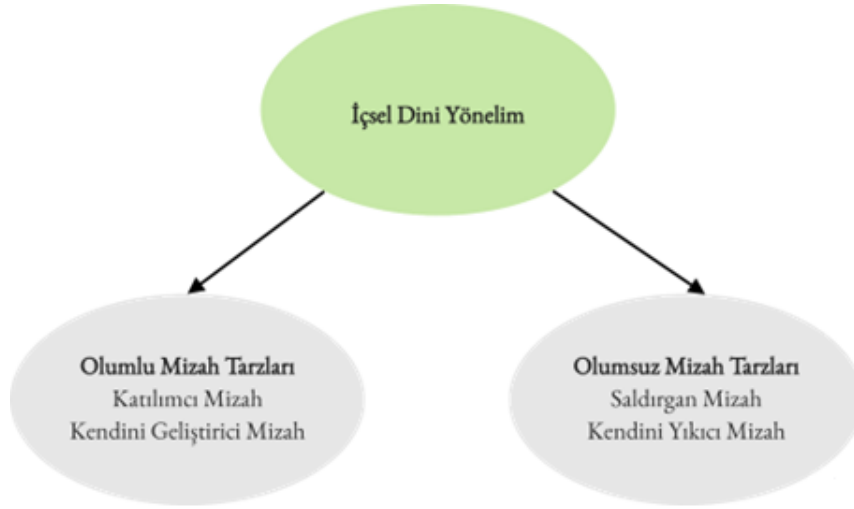
Hipotez

Yukarıdaki tartışmalardan hareketle üniversite öğrencilerinin dinî yönelimlerinin olumlu mizah tarzları (katılımcı ve kendini geliştirici mizah) ile pozitif yönde ilişkili olduğu, diğer taraftan olumsuz mizah tarzları (saldırgan ve kendini yıkıcı mizah) ile negatif yönde ilişkili olduğu yönünde bir varsayım öne sürülebilir. Buna göre araştırmada sınanmak istenen hipotez aşağıda sunulmuştur:

H1: Mizah tarzları, içsel dinî yönelimi anlamlılık düzeyinde yordamaktadır. İçsel Dinî Yönelim ile olumlu mizah tarzlarından Kendini Geliştirici ve Katılımcı Mizah arasında pozitif yönde anlamlı, olumsuz mizah tarzlarından Kendini Yıkıcı ve Saldırgan Mizah arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

Araştırma Modeli

Tarama modelinde tasarlanan bu çalışma, betimsel ve nicel bir araştırmadır. Çalışmanın amacı üniversite öğrencilerinin din yönelimleri ile mizah tarzları arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmektir. Araştırma modeli Şekil 1'de sunulmuştur.



Şekil 1. Araştırma Modeli

Bu modele göre öğrencilerin dinî yönelimleriyle mizah tarzları arasındaki ilişkiyi incelemek ve dinî yönelimin olumlu (Kendini Geliştirici ve Katılımcı) mizah ve olumsuz (Kendini Yıkıcı ve Saldırgan) mizah tarzlarını yordayıp yordamadığını tespit etmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi uygulanacaktır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Şırnak Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma kapsamında 321 öğrenciden kolay örnekleme yöntemi ile online anket üzerinden veriler toplanmıştır. Eksik ve hatalı veri nedeniyle bu anketlerden 16 tanesi geçersiz sayılmıştır. Toplamda 305 anket işleme alınmıştır. Veriler SPSS 21 programı aracılığı ile işlenmiş ve analiz yapılmıştır.

Tablo 1’de katılımcıların demografik değişkenlerine dair cinsiyet, öğrenim görmekte oldukları sınıf ve bölüm bilgisi verilmiştir.

Tablo 1. Demografik Değişkenler

Değişkenler		F	%
Cinsiyet			
	Erkek	104	34,1
	Kadın	197	64,6
	Belirtilmemiş	4	1,3
Sınıf			
	Hazırlık	18	5,9
	1. Sınıf	85	27,9
	2. Sınıf	103	33,8
	3. Sınıf	47	15,4
	4. Sınıf	46	15,1
	Belirtilmemiş	6	2,0

Bölüm		
İlahiyat Fakültesi	99	32,5
Mühendislik F.	25	8,2
Ziraat Fakültesi	5	1,6
Güzel Sanatlar F.	22	7,2
İBBF	2	0,7
Sağlık Bilimleri F.	17	5,6
Cizre MYO	31	10,2
Silopi MYO	18	5,9
Şırnak MYO	12	3,9
Sağlık Hizmetleri MYO	25	8,2
İdil MYO	12	3,9
BESYO	18	5,9
Turizm ve Otel İşl. Y.O.	14	4,6
Belirtilmemiş	4	1,6

Araştırmaya katılan öğrencilerin en küçüğü 17, en büyüğü ise 51 yaşındadır. Katılımcıların yaş ortalaması 23,34'tür. 11 kişi yaş bilgisini boş bırakmıştır.

Ölçme Araçları

Araştırma verileri anket aracılığıyla toplanmıştır. Çevrimiçi olarak hazırlanmış olan anketler öğrencilere Whatsapp ve Google Classroom uygulamaları üzerinden ulaştırılmıştır. Anket formunda ilk olarak demografik özellikleri belirlemek amacıyla oluşturulan sorulara yer verilmiştir. Buna ek olarak çalışmada aşağıda belirtilen ölçekler kullanılmıştır.

İçsel Dinî Yönelim Ölçeği: Öğrencilerin dinî yönelimlerini ölçmek için Hoge (1972) tarafından hazırlanan ve Karaca'nın (2000) Türkçeleştirmiş ve geçerlilik ve güvenilirliğini test etmiş olan *İçsel Dinî Yönelim Ölçeği* kullanılmıştır. Karaca (2001) "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu" isimli makalesinde ölçeğin içsel tutarlılığını 0.85, güvenilirlik katsayısını ise 0.76 olduğunu tespit etmiştir. 10 maddeden oluşan ölçeğin ilk 7 maddesi olumlu, sonraki 3 maddesi ise olumsuz cümle yapısına sahiptir. Ölçekte 5'li likert formatı kullanılmış ve puanlamada olumsuz cümle yapısıyla ifade edilen 3 maddenin puanları ters çevrilmiştir.

Mizah Tarzları Ölçeği: Mizah tarzları hakkında veri toplamak için Martin vd. (2003) tarafından geliştirilen, Yerlikaya'nın (2003) Türkçe'ye uyarladığı *Mizah Tarzları Ölçeğine* yer verilmiştir. 32 maddeden oluşan bu ölçekte "Kesinlikle katılmıyorum... Tamamıyla katılıyorum" şeklinde 7'li Likert formatı kullanılmış, katılımcılardan her bir maddeye hangi ölçüde katılıp katılmadıkları bu format üzerinden doldurmaları istenmiştir. Martin (2003), *Katılımcı mizah* için 0.80, *kendini geliştirici mizah* için 0.81, *saldırgan mizah* için 0.77 ve *kendini yıkıcı mizah* için 0.80 iç tutarlılık (Cronbach) bildirmiştir. Yerlikaya'nın (2003) çalışmasında ise Cronbach alfa katsayıları, *Katılımcı Mizah (KM)* alt boyutu için 0.57, *Kendini Geliştiren Mizah (KGM)* için 0.79, *Saldırgan Mizah (SM)* için 0.60 ve *Kendini Yıkan Mizah*

(KYM) tarzı için 0.73 olarak bulmuştur. Ölçekteki olumsuz maddelerin (1, 7, 9, 15, 16, 17, 22, 23, 25, 29 ve 31) puanları ters çevrilmiştir.

BULGULAR

Katılımcıların mizah tarzlarının dinî yönelimini anlamlı bir şekilde yordayıp yordamadığını tespit etmek için uygulanan çoklu doğrusal regresyon analizinin sonuçları Tablo 2 ve Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 2. İçsel Dinî Yönelim ve Mizah Tarzları Alt Boyutlarına İlişkin Aritmetik Ortalama, Standart Sapma ve Korelasyon Değerleri

Değişken	\bar{x}	S	KGM	KM	SM	KYM
İçsel Dinî Yönelim	37.85	7.30	.034	-.050	-.322**	-.067
Yordayıcı değişkenler						
KGM	30.45	10.02	-	.284	-.164	.419
KM	37.91	8.28	-	-	-.062	.087
SM	21.96	7.81	-	-	-	.155
KYM	23.73	8.67	-	-	-	-

** p< .01

Tablo 3. İçsel Dinî Yönelim ve Mizah Tarzları Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Ait Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata	β	T	p
Sabit	46.980	2.446	-	19.206	.000
KGM	.005	.047	.007	.106	.916
KM	-.062	.050	-.071	-1.247	.213
SM	-.302	.053	-.323	-5.659	.000
KYM	-.011	.052	-.014	-.219	.826

R= .330, R²= .109, F(4-300)= 9.140, p= .000

Tablo 2'de mizah tarzlarının içsel dinî yönelimini gösteren korelasyon değerlerine bakıldığında içsel dinî yönelim ile mizah tarzlarından sadece saldırgan mizah (SM) arasındaki ilişkinin [r(305)= -.322, p<.01] anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmektedir. İçsel dinî yönelimle diğer mizah tarzları olan kendini geliştirici mizah [r(305)= .034, p>.05], katılımcı mizah

[$r(305) = -.050, p > .05$], kendini yıkıcı mizah [$r(305) = -.067, p > .05$] arasındaki ilişkiler anlamlılık seviyesinde değildir.

Tablo 3'teki çoklu doğrusal regresyon analizinin sonuçlarına göre mizah tarzlarını ölçen 4 değişken hep birlikte değerlendirildiğinde, içsel dinî yönelim puanlarıyla anlamlı bir ilişki içinde oldukları görülmektedir. Bu 4 yordayıcı değişken, içsel dinî yönelim puanlarındaki toplam varyansın yaklaşık %11'ini anlamlı bir şekilde açıklamaktadır ($R = .330, R^2 = .109, p < .01$). Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında yordayıcı değişkenlerin içsel dinî yönelim üzerindeki görece önem sırası saldırgan mizah (SM), katılımcı mizah (KM), kendini yıkıcı mizah (KYM), ve kendini geliştirici mizah (KGM) şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde ise sadece saldırgan mizah (SM) değişkeninin içsel dinî yönelim üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu görülmektedir. Kendini geliştirici mizah (KGM), katılımcı mizah (KM), kendini yıkıcı mizah (KYM) değişkenlerinin içsel dinî yönelim üzerinde anlamlı bir yordayıcı olmadıkları tespit edilmiştir. Buna göre içsel dinî yönelimi üçüncü değişken olan saldırgan mizah daha güçlü bir şekilde etkilemektedir. Analiz sonucunda ortaya çıkan içsel dinî yönelim denklemi şu şekildedir: İçsel dinî yönelim = $(.005 \times KGM) + (-.062 \times KM) + (-.302 \times SM) + (-.011 \times KYM) + 46.980$

TARTIŞMA ve SONUÇ

Araştırma bulguları, oluşturulan hipotezi orta derecede doğrulamıştır. Hipotez ile uyumlu olarak mizah tarzları içsel dinî yönelimi anlamlılık düzeyinde yordamıştır. Ayrıca, içsel dinî yönelim ile saldırgan mizah tarzı arasındaki ilişki negatif yönde anlamlılık seviyesine ulaşmıştır. Ancak kendini geliştirici mizah, katılımcı mizah ve kendini yıkıcı mizah ile içsel dinî yönelim arasında anlamlılık seviyesine ulaşmayan sonuçlar hipotezi desteklememiştir.

Söz konusu bulgulara göre mizah tarzları dinî yönelim üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir. Ancak bu etki sadece saldırgan mizah tarzında anlamlılık seviyesine ulaşabilmektedir. Bu durum dinî yönelimi yüksek öğrencilerin saldırgan mizaha karşı olumsuz bir tutum içinde olduğunu göstermektedir. Literatürde aynı değişkenlerle yapılan araştırma tespit edilemese de benzer çalışma sonuçlarına bakıldığında, araştırma sonucu ile uyumlu olarak, Özgen (2014) olumlu dinî başa çıkma ile saldırgan mizah tarzı arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulmuştur. Başka bir çalışmada Saroglou (2004) kadınlarda dindarlıktan ve erkeklerde maneviyattan yüksek puan alan katılımcıların saldırgan mizah tarzını daha az kullandıklarını tespit etmiştir. Saldırgan mizahın dinî yönelimle olumsuz bir ilişkiye sahip olması beklenen ve anlaşılır bir durumdur. Saldırgan mizah türünün karakteristiklerinden olan başkasının kusurlarıyla eğlenmek, espri ve şaka yaparken karşıdaki kişinin bu durumu nasıl karşılayacağını umursamama din açısından kabul edilebilir değildir. Öte yandan teorik çerçevede de belirtildiği gibi dinler ahlaki standartları temin etme adına inananlardan çok sayıda değeri içselleştirmesini bekler. Söz gelimi diğerkâmlık, nezaket, iyilikseverlik gibi değerler saldırgan mizah tarzı ile uyumlu değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in saldırgan mizah unsurlarını sınırlandıran sözlerinin bulunması da bu konuda önemli bir faktör olabilir.

Bir diğ er bulgu, dinî yönelimi etkileme konusunda anlamlılık seviyesine ulaşmayan kendini yıkıcı mizah ile ilgili sonuçtur. Olumsuz mizah tarzlarından olan kendini yıkıcı mizahta bireyin onurunu ve kendine olan saygısını düşünmeden mizahi unsurları kullanması söz konusudur. Yalnızca eğlenmek için kişilerin kendilerini küçük düşürme eğilimlerinin dinî yönelimle negatif yönde ilişkili olabileceği varsayımı gündeme getirilmiş ancak araştırma sonucu bu hipotezi desteklememiştir. Bu sonuç dindar öğrenciler açısından kendini yıkıcı mizah tarzı özelliklerinin saldırgan mizah kadar rahatsız edici olarak algılamadıkları anlamına gelmektedir. Kendini yıkıcı mizah, her ne kadar olumsuz mizah tarzı kategorisinde yer alsada başkasına zarar söz konusu değildir. Geleneksel dinî söylemdeki ve Hz. Peygamberin olumsuz mizah ile ilgili sözlerindeki³ vurgunun daha ziyade başka insanlarla olan ilişkiye odaklandığı düşünüldüğünde araştırma sonucu daha anlaşılır olmaktadır. Ayrıca özellikle son yıllarda sosyal medya aracılığıyla üretilen mizah içeriklerinin önemli bir kısmının bu tarz yapıldığı düşünüldüğünde öğrencilerin kendini yıkıcı mizahı “olumsuz” bağlamda değerlendirmemiş olma ihtimali söz konusudur.

Kavramsal çerçevede olumlu mizah ile din arasındaki benzerlikten ve Hz. Peygamber’in olumlu mizah özelliklerine hayatında yer vermesi açısından katılımcı mizah ve kendini geliştirici mizah tarzlarının dinî yönelim ile pozitif ilişki beklentisi, bulgular tarafından desteklenmemiştir. Bu sonuç üniversiteli öğrencilerin olumlu mizah özellikleriyle din arasında bir bağ kuramıyor olmasıyla ya da geleneksel dinî anlayışta yer bulan mizah konusunda genelleyici olumsuz bakıştan etkilenmeleriyle ilgili olabilir.

Dinî yönelim ile mizah tarzları arasındaki anlamlılık seviyesine ulaşmayan ilişkiler, bu mizah türlerinin dindarlık değişkeninden ziyade kişilik özellikleri ve kognitif tutumlar gibi farklı değişkenlerin düzenleyici ya da aracı etkisinin olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Önceki çalışmalarda (Emre, 2019; Emre & Özgen, 2017; Özgen, 2014; Saroglou, 2004) da yinelendiği gibi mizah ile dindarlık değişkenleri arasındaki ilişki ya düşük düzeyde kalmakta ya da anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır. Bundan sonraki yapılacak çalışmalarda kişilik değişkeni de kullanılarak söz konusu ilişkilerin incelenmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. Holt, Rinehart and Winston.
- Altınay, R. (2004). İslam mizahının ortaya çıkışı ve ilk örnekleri I. *Nüsha*, 4(15), 77-96.
- Aristoteles. (2004). *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Doğan, Y. (2004). Hz. Peygamber ve mizah. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 191-203.
- Emre, Y. (2019). *Üniversite öğrencilerinde mizah anlayışı ve dindarlık: Çukurova üniversitesi örneği* [Yayınlanmamış doktora tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

³ Söz gelimi mizah üretirken yalan söylememek, abartıya kaçmamak ve başkasının onurunu kırmamak gibi kurallar ötekine zarar vermeme konusunda birleşmektedir.

- Emre, Y. (2020a). Bazen mizah sadece güldürmez: Din ve mizah üzerine teorik bir yaklaşım. İçinde Z. Sağır (Ed.), *Din Psikolojisi Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler* (ss. 159-182). Dem yayınları.
- Emre, Y. (2020b). *Din ve mizah*. Eskiye Yayınları.
- Emre, Y. & Özgen, G. (2017). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışlarının bazı değişkenlere göre incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17 (1), 277-298.
- Feinberg, L. (2004). Mizahın sırrı. *Millî Folklor*, 16(62), 105-113.
- Frankl, V. E. (2009). *İnsanın anlam arayışı* (S. Budak, Çev.). Okuyan Us Yay.
- Freud, S. (2003). *Espiriler ve bilinçdışı ile ilişkileri* (E. Kapkın, Çev.). Payel Yayınevi.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2001). Din psikolojisinde metod sorunu ve bir dindarlık ölçeğinin Türk toplumuna standardizasyonu. *EKEV Akademi Dergisi*, 3(1), 187-201.
- Kirsh, G., & Kuiper, N. (2003). Positive and negative aspects of sense of humor: Associations with the constructs of individualism and relatedness. *Humor-international Journal of Humor Research-HUMOR*, 16, 33-62.
- Köten, A. (1994). Asr-ı saadette mizah. İçinde V. (Ed.) Akyüz, Bütün yönleriyle asr-ı saadette İslam (C. 4, ss. 455-484). Beyan Yayınları.
- Kuiper, N. A., Martin, R. A., & Olinger, L. J. (1993). Coping humour, stress, and cognitive appraisals. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 25(1), 81-96.
- Lefcourt, H. M., & Martin, R. A. (1986). *Humor and life stress*. Springer-Verlag.
- Martin, R. A. (2000). Humor and laughter. *Encyclopedia of Psychology, Vol. 4*. (ss. 202-204). American Psychological Association.
- Martin, R. A. (2007). *The psychology of humor: An integrative approach*. Elsevier Academic Press.
- Martin, R. A., Puhlik-Doris, P. L., Gray, J., & Weir, K. (2003). Individual differences of uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of the Humor Styles Questionnaire. *Journal of Research in Personality*, 37(1), 48-75.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. Harper & Row, Publishers Inc.
- Özgen, G. (2014). *Üsküdar bölgesinde görev yapan öğretmenlerin mizah tarzları ve dini başa çıkma tarzları arasındaki ilişki* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Platon. (2013). *Philebos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Saroglou, V. (2004). Being religious implies being different in humour: Evidence from self- and peer-ratings. *Mental Health, Religion & Culture*, 7(3), 255-267.
- Semrud-Clikeman, M., & Glass, K. (2010). The relation of humor and child development: Social, adaptive, and emotional aspects. *Journal of Child Neurology*, 25(10), 1248-1260.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1993). Development and validation of a multidimensional sense of humor scale. *Journal of Clinical Psychology*, 49(1), 13-23.
- Treger, S., Sprecher, S., & Erber, R. (2013). Laughing and liking: Exploring the interpersonal effects of humor use in initial. *European Journal of Social Psychology*, 43, 532-543.
- Türer, O. (2003). Latife. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 27, s. 110). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Ulloth, J. K. (2002). The benefits of humor in nursing education. *Journal of Nursing Education*, 41(11), 476-481.

- Yerlikaya, E. E. (2003). *Mizah Tarzları Ölçeği'nin (Humor Styles Questionnaire) uyarlama çalışması* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı.
- Yerlikaya, E. E. (2009). *Üniversite öğrencilerinin mizah tarzları ile algılanan stres, kaygı ve depresyon düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yayınlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, H. (2004). Hz. Peygamber'in eğitiminde bir ilke olarak hoşgörü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 109-132.

Extended Abstract

The Effect of Humor Styles on Religious Orientation

Humor and religion are multidimensional phenomena. Related to this, the relationships between them are complex. It can be thought that there are harmony and common features between religion and positive humor. However, negative humor features are restricted and censored by religion. Theoretically, although there are various assumptions about the two phenomena, these assumptions need testing. In this study, an answer was sought to the question of what kind of relationship there is between humor styles and religious orientations. Based on the literature, there is an expectation of a positive relationship between positive humor types and religious orientations, and a negative relationship between negative humor types and religious orientations. In this study, the relationships between university students' humor styles and religious orientations were examined and the following research hypothesis was tested.

Humor styles predict intrinsic religious orientation at the level of significance. There is a positive significant relationship between Intrinsic Religious Orientation and Affiliative Humor and Self-Enhancing Humor from positive humor styles, and a negative significant relationship between Aggressive Humor and Self-Defeating Humor, which are negative humor styles.

This study, which was designed in a survey model, is a descriptive and quantitative research. The sample of the research is Şırnak University students. A questionnaire was used as a data collection tool in the research. Questionnaire forms prepared online were delivered to the participants via Whatsapp and Google Classroom applications. In the questionnaire form, firstly, the questions formed in order to determine the demographic characteristics were included. In addition, the following scales were used in the study.

The Intrinsic Religious Orientation Scale developed by Hoge (1972) was used to measure students' religious orientation. The first 7 items of the scale, which consists of 10 items, have a positive sentence structure and the next 3 items have a negative sentence structure. A 5-point Likert scale format was used in the scale, and the scores of 3 items expressed with negative sentence structure in scoring were reversed.

To collect data on humor styles, Martin et al. (2003) developed by Humor Styles Scale. In this 32-item scale, a 7-point Likert scale format was used as "I totally disagree... I totally agree". Participants were asked to fill in the extent to which they agreed or disagreed with each item using

this format. Data were processed with SPSS 21 package program. Multiple linear regression analysis was performed to test the hypothesis.

The results showed that humor styles significantly affected religious orientation. Of the humor styles, only the aggressive humor style predicted the religious orientation at the level of significance; self-defeating humor, affiliative humor and self-enhancing humor did not reach the level of significance.

According to the results of the multiple linear regression analysis, when the 4 variables measuring humor styles are evaluated together, it is seen that they are in a significant relationship with the intrinsic religious orientation scores. These 4 predictor variables significantly explain approximately 11% of the total variance in intrinsic religious orientation scores ($R = .330$, $R^2 = .109$, $p < .01$).

The research findings moderately confirmed the hypothesis. Consistent with the hypothesis, humor styles predicted intrinsic religious orientation at the level of significance. In addition, the relationship between intrinsic religious orientation and aggressive humor style reached the level of negative significance. However, the results that did not reach the level of significance between self-enhancing humor, affiliative humor, self-defeating humor and intrinsic religious orientation did not support the hypothesis.

According to the research findings, humor styles have a significant effect on religious orientation. However, this effect can reach the level of significance only in offensive humor style. This situation shows that students with high religious orientation have a negative attitude towards aggressive humor.

The expectation of a positive relationship between affiliative humor and self-enhancing humor styles with religious orientation was not supported by the findings. This result may be related to the fact that university students cannot establish a connection between positive humor and religion.

Keywords: The Psychology of Religion, Religious Orientation, Humor, Humor Styles, Positive Humor, Negative Humor.

Dilcilerin Kırâate Yaklaşımı: Sîbeveyh Örneği¹

Linguists' Approach to Qirâat: The Example of Sîbeveyh

Muhammed TÜRKMEN

ORCID: 0000-0003-3535-4012

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Adana/Türkiye,
muhammet_oruc01@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 27.10.2022 Düzeltme/Revised: 04.12.2022 Kabul/Accepted: 05.12.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf/Cite as: Türkmen, M. (2022). Dilcilerin Kırâate Yaklaşımı: Sîbeveyh Örneği. Antakiyat, 5(2), 246-265

Öz

Kirâatü's-Seb'a (yedi kırâat) adı altında tasnif edilen kırâatler her ne kadar senet bakımından doğru kırâatler arasında yer alsa da zaman zaman bazı dilci ve müfessirler tarafından tenkit edilmiştir. Bunun temel nedeni dilcilerin ictihad bakımından ortaya koydukları dil kurallarıdır. Bu çalışmada öncelikle kırâat kelimesinin sözlük ve istilâh anlamları verilmiştir. Daha sonra kırâat ve dil âlimlerinin kırâatlere yaklaşımları ile dil âlimlerinin kırâatlerle ilgili benimsedikleri eleştirel üslup ve bunun muhtemel sebepleri irdelenmeye çalışılmıştır. Sonrasında ise Sîbeveyh'in kırâate karşı yaklaşımı ele alınmıştır. Basra mektebinin en önemli dilcilerden biri olan Sîbeveyh, el-Kitâb adlı eserinde Arapça kurallarını inşa ederken çok sayıda kırâate değinmiştir. Sîbeveyh, kırâatler hakkında gerekli gördüğü yerlerde dille ilgili açıklamalara da yer vermiştir. Kırâatlerin senetlerine yer vermeyen ve onları bu açıdan değerlendirmeyen Sîbeveyh, kırâatlerin kârielerini genellikle zikretmiş, bazen zikrettiği kırâatin kârisi hakkında ihtilâf olduğuna işaret etmiştir. Kırâatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu belirten Sîbeveyh, kendi gibi dilcilere nazaran kırâatlere karşı gayet nazik ve mutedil bir üslup kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kırâat, Dilbilimciler, Sîbeveyh.

¹ Bu makale "Sibeveyh'in Ayetler İle İstişad Yöntemi ve Kırâatlere Nahiv Açısından Yaklaşımı" başlıklı doktora tezinde üretilmiştir.

GİRİŞ

Kırâat kelimesi Arapça قرأ fiilinin semâî masdarından türeyip bir araya getirme,² toplama,³ birleştirme⁴ ve okuma⁵ anlamına gelmektedir. Nitekim Arapçada قريئ الماء في الحوض/Suyu havuza topladım,⁶ şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

Kırâat ilminin tanımı ve kapsamıyla ilgili farklı tariflerin yapıldığı görülmektedir. Ancak bu tariflerden en özeti ve en kısası ‘Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429)’ye aittir: “Kur’ân kelimelerinin eda şeklini ve farklılığını nakleden ve bu farklılıkları sahiplerine isnâd eden bir ilimdir.”⁷ Buna benzer bir tanım da ‘Abdulfettâh el-Kâdî (ö.1403/1992)’ye aittir: “Kur’ân kelimelerinin nutuk şeklini ve edâ yollarını ve farklılığını nakleden kimseye isnâd edilmek suretiyle öğreten bir ilimdir.”⁸

Mütevâtir yedi kırâat, senet bakımından olmasa da Arapça kurallarına uyum sağlama bakımından her dönemde ihtilaf konusu olmuştur. Bu durum az da olsa Hz. Peygamber zamanında da yaşanmıştır. Nitekim bazı sahâbîler arasında Kur’an’ın farklı şekillerde okunması noktasında ihtilaflar yaşanmıştır. Bununla birlikte olayın Hz. Peygamber’e intikal etmesi sonucu konuya açıklık getirilmiş ve mesele çözüme kavuşmuştur.

Dilbilimciler bazı kırâatleri kendi zamanlarında veya önceki devirlerde meydana gelmiş olan kural ve kaidelere uymaması ölçüsünde eleştirmişlerdir. Bu bakımdan dilsel boyutu yönüyle kırâatlere zayıf, hatalı, kabîh, çirkin, nadir, ğalat vb. vasıflarla nitelendirmişlerdir. Kırâatleri dilsel açıdan kategorize etme ve onlara dil mantığı ile yaklaşma meselesi daha çok Basra mektebine müntesip olan âlimlerde görülen bir üsluptur. Çünkü Basra ekolünde dil, Mushaf ve senedin yanı sıra bir kırâatin sahih kabul edilme konusunda önemli bir kriter addedilmiştir. Ne var ki bu yaklaşım zamanla her isteyen kırâati kendi dil anlayışına göre değerlendirebilir şeklinde bir yanılığa neden olmuştur.

Basra ekolünün dil sınırları için çizdiği kriterlere uymayan bazı kırâatler, tabiatıyla eleştiriye maruz kalmıştır.⁹ Bilindiği üzere kırâatler günümüze nakil yoluyla gelmiştir. Nakil ile gelen bu kırâatlerin dilsel nedenlerden ötürü eleştirilmesine, bunların zayıf veya merdut

² Ferâhîdî, Halîl, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Riyad, 2009. V, 204, İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1996. I, 128. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1993. I, 368. Yine bkz. Ahmed Muhtâr, *Mu‘cemu'l-lugati'l-‘Arabiyye*, Kahire, 2008. III, 1789.

³ Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtâru's-Sihâh*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999. I, 249.

⁴ Ferâhîdî, Halîl, *Kitâbü'l-‘Ayn*, V, 204. İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, I, 128.

⁵ Ferâhîdî, Halîl, *Kitâbü'l-‘Ayn*, V, 204. İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, I, 128.

⁶ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, I, 368.

⁷ Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 9.

⁸ Kâdî, ‘Abdulfettâh, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-‘aşri'l-mutevâtira*, Dâru'l Kitâbi'l-‘Arabî, Beyrut, t.s. s. 7. Tarifler hususunda daha fazla bilgi edilmek için bkz. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, Riyad, t.s., s. 355; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1998.s. 6.

⁹ Çakıcı, İrfan, *şaz kırâatlere yöneltilen eleştiriler üzerine bir inceleme*, Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl: 4 – Sayı: 7, Yıl: 2021, s. 368.

olarak görülmesine neden olmuştur.¹⁰ Bizim bu çalışmadaki amacımız, dilbilimcilerin kırâatlere yaklaşım tarzlarını örneklerle ortaya koymak ve bu eleştirilerle ilgili muhtemel gerekçeleri sunmaktır. Çeşitli nedenlerle dilciler tarafından ortaya konan kırâatleri dilsel eleştiriye tabi tutma eylemi, tarihsel süreç içerisinde farklı okumaları redde ve inkâra varan boyutlara ulaşmıştır.

1. Dilcilerin Kırâate yaklaşımı

Kitâbu's-Seb'â (yedi kırâat) adı altında tasnif edilen kırâatler sahih veya mütevatir olsalar da bazı dil âlimleri tarafından tenkite tabi tutulmuştur. Bunun sebebi ise Basra ve Kûfe mekteplerinin Arap dilinin kurallarını tesis ederken izlemiş oldukları yöntemdir. Nitekim bazı kırâatlerin sahih olmasına rağmen Basra ekolüne mensup dil bilimcileri tarafından dil bakımından kimi sebeplerden ötürü zayıf, merdut ve lahn olarak nitelendirilmiştir. Sözkonu âlimlerin mütevatir kırâate karşı sergilemiş oldukları bu tutum kendilerinden sonra gelen âlimler tarafından kınanmıştır. Bu hususta Basra dilbilimcilerini Sibeveyh öncesi ve Sibeveyh şeklinde iki guruba ayırmak mümkündür. Birinci grup kırâatlere karşı daha yumuşak sözler ile tenkitte bulunurken, ikinci grup bu doğrultuda sınır tanımaz olmuşlardır. Örneğin ilk nesilden sayılan Hafîl b. Meleman'ın (هن أطهر لكم)¹¹ kırâati ile ilgili 'Vallâhi korkunç.' ifadesi ile endişesini dile getirmiştir.¹² İkinci nesilden sayılan Ebû Osmân el-Mâzinî ise (وجعلنا لكم فيها)¹³ ayetinin hemze ile okunan kırâatinin yanlış bir kırâat olduğunu, yüzüne bile bakılmaz bu kırâatin Nâfi' b. 'Abdirrahmân b. Ebî Nu'aym'den nakledildiğini onun da Arapçadan hiçbir şey anlamadığını söylemiştir.¹⁴ Muhammed 'Adime kırâatlere yönelik eleştiri kapısını Basralıların açtığını, Kûfelilerin de aynı minval üzere yürüdüklerini aktarmaktadır.¹⁵ Şevkî Dayf'e göre ise kırâatlere karşı tenkidi Ferra ile Kisâî açmıştır.¹⁶ Kırâate dil açısından yaklaşmak Basra Mektebine mensup dilciler tarafından daha sık rastlanmaktadır, çünkü onlara göre dil kırâatinin sıhhati yönünde önemli bir kriter görülmektedir.¹⁷ Diğer bir ifadeyle kırâate yaklaşım noktasında Basra ile Kûfe Mektebi arasındaki fark şudur: Kûfe Mektebi kırâati ön planda tutup dili ikinci plana bırakırken Basra mektebi dili ön planda tutup kırâati ikinci plana bırakmışlardır. Buna göre Basralılar dilde kendi kurmuş oldukları ve mezheb ile uyuşmayan bazı kırâatleri sahih de olsa tevil etmişler ve hatta yeri geldiğinde reddetmişlerdir.¹⁸

¹⁰ Rifat Ablay, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kırâatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Yıl: 2020, s.22.

¹¹ Hüd, 11/78.

¹² Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm, Muhammed Harûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988. II, 397.

¹³ Hicr 15/20.

¹⁴ İbn Cinnî, *el-Munsif*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, Kahire, 1954, s. 307.

¹⁵ Muberrred, *el-Belâga*, thk. Ramazan 'Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1985, s. 5.

¹⁶ Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Maarif, 1990, Kahire, s. 157.

¹⁷ Albay, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Âmir Kırâatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", s. 39.

¹⁸ Bayraktutan, Osman, "Kırâatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış", *İğdır Üniversitesi, İfader*, 2018, Sayı:12, Cilt: 77, s.75.

Hicrî II. yüzyıldan sonra kırâatler dil açısından ele alınıp bu hususta ifrata varacak derecede ileri gidildiği bir dönem olarak görülmektedir.¹⁹

Kırâat ile istişhâd etme hususunda dil âlimleri farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bazı dilciler Âsım (ö. 127/745), Hamza ve İbn 'Âmir gibi meşhur kırâat âlimlerini tenkit etmiş ve okumuş oldukları bazı kırâatlerin Arapçadan uzak olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰

Şayet bir kırâat hem mütevâtir hem de kıyasa aykırı değilse Basra ve Kûfelilere göre bununla istişhâdda bulunmak mümkündür. Ancak şaz bir kırâati ise Kûfeliler kabul ederken Basralılar reddetmiştir.²¹

Basralıların reddetmiş oldukları kırâatlere örnek verilecek olursa; İbn 'Âmir'in (وَكَذَلِكَ) (زَيْنَ لَكْتِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâati buna örnektir. Yani diğer kırâatlerden farklı olarak (أولادهم) kelimesinin nasb, (شركائهم)'in ise cer ile okunmasıdır. Bu kırâat, Basralılara göre dil kurallarına uymamaktadır. Zira bu kırâate göre mefulün bih, muzâf ve muzâfun ileyh arasına girerek onları birbirinden ayırmıştır. Bu da Basra ekolüne mensup dilciler arasında kabul edilmemiştir. Buna dayanarak bu kırâatin yanlış olduğunu dolayısıyla böyle bir kırâat ile istişhâd olamayacağını söyleyip sadece şiir zaruretine binaen mümkün olacağını belirtmişlerdir.²²

Kûfe ekolüne mensup dilcilere gelince onlar, bu kırâati kabul etmişlerdir ve ona kıyas ederek muzâf ve muzâfun ileyh arasına fasıla girmesinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir.²³

Başka bir örnek verilecek olursa, Basra ekolüne mensup âlimlerin İbn 'Âmir'in (ö. 118/736) (ولا تتبعان) kırâatini reddetmeleridir. Ancak Kûfeliler bu kırâati kabul ederek müsennâ bir fiilin nûn-i muhaffefe ile tekid olabileceğini öne sürmüşlerdir.²⁴

Yine Basralılar Nâfi' b. 'Abdirrahmân (ö. 169/785)'in (جعلنا لكم معائش) kırâatini zayıf olarak kabul etmişlerdir.²⁵ Hatta Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863), Nâfi'i, "O Arapçanın ne olduğunu bilmiyordu"²⁶ sözleriyle tenkit etmiştir.

Sonuç itibarıyla Basralılar, kırâati kendi kıyaslarına uymadığı zaman bazen yanlış bazen zayıf bazen de şaz olarak nitelendirmişlerdir. Bu sebeple Basralılar, kırâat ile istişhâd

¹⁹ Sisi, 'Abdulbâki, *Kavâ'idu nakdi'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, Dâru Kunûz-i İşbilya, Riyad, 2006, s. 162.

²⁰ Nehhâs, el-Mısırî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. G. Zâhid, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1988, II, 369; Taberî, el-Âmulî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. A. et-Turkî, Dâr'u Hicr, Kahire, 2001, V, 106.

²¹ Mahzûmî, Medî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecihe*, nşr. Şerike Mektebeti el-Halebî, Mısır, 1958, s. 437.

²² Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 2003, s. 352. Ayrıca bkz. Hâtir, *Menhecu Sibeveyh fî'l-istişhâd bi'l-Kur'ân*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 2008, s. 470.

²³ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 354.

²⁴ Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ*, s. 440.

²⁵ Derviş, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, Dâru'l-Yemame, Dimaşk, 1995, III, 309.

²⁶ Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, III, 309.

konusunda Kûfelere göre çok az istişhâdda bulunmuşlardır. Hatta kırâat mütevatir olsa bile galat, yanlış, lahn ve zayıf gibi nitelemelerde bulunmuşlardır.²⁷

Kûfelilerde ise böyle bir nitelmeyle rastlanılmamıştır. Ya da kârinin böyle bir kırâat ile okumasını en azından zayıf addetmeyip bununla ilgili bir sebep bulmaya çalışmışlardır. Basra dil âlimleri ise herhangi bir sebep aramaksızın daha çok kırâate yönelmişlerdir.²⁸

Bununla birlikte Kûfe ekolüne mensup olup da kırâatleri reddeden dilciler de olmuştur. Bunun en bariz örneği Ebû Zekeriyâ Ferrâ'dır (ö. 207/822). Nitekim Ferrâ, birçok kırâati reddetmiş yahut da şaz ve kabîh gibi tabirler ile nitelemiştir. Bununla ilgili iki örnek verilebilir: Birincisi, (وَلَا يَتَمَّمُ) ayetindeki (وَلَا يَتَمَّمُ) kelimesini, Kisâ'nin (وَلَا يَتَمَّمُ) şeklinde okumasıdır. Ancak Ferrâ, hocası Kisâ'nin bu kırâatini kabul etmeyip şu şekilde tenkit etmiştir: “Kesre (ـِ) ile okunması bana fethâ (ـَ) ile okunmasından daha hoş geliyor. Nitekim Kisâ fethâ ile okumuştur. Bence o tefsir ilmi ile alakalı hiçbir şey bilmiyordur.”²⁹ İkinci örnek ise, (لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مَعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ) ayetini Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (لَا يَحْسِبَنَّ) şeklinde okumasıdır. Ferrâ ise bu kırâatin Arapçada zayıf olduğunu belirtmiştir.³¹

Bunun yanı sıra Basra ekolünden olup hiçbir kırâate karşı çıkmayan dilciler de bulunmaktadır. Bunun örneği ise Sîbeveyh'tir. Zira Sîbeveyh, kırâati (القراءة سنة يجب اتباعها/Kırâat uyulması gereken bir vaciptir) şeklinde dokunulmaz olduğunu ifade etmiştir.³²

Bu iki ekol dışında dilciler kırâate karşı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimileri şaz kırâat ile istişhâd etmeyi hiçbir şekilde kabul etmezken kimileri de her iki ekol arasında orta bir yol izlemiştir. Bunun en açık örneği Osman b. Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî, her ne kadar Basralıların görüşüne meyiletse de kırâat konusunda daha mutedil bir tavır sergilemiştir. Ancak her şeye rağmen bazı kırâatler onun tenkidinden nasibini almıştır. Örneğin Ebû Bekr, Âsım'ın (ö. 127/745) (وقيل من راق) kırâatini “*Âsım'ın kırâatine gelince من 'deki 'u beyan etmesi irabta ayıptır*”³³ sözleri ile eleştirmiştir.

Ebû Hayyân el-Endelusî, (ö. 745/1344) kırâatle istişhâd hususunda orta bir yol benimseyerek ne Kûfeliler gibi şaz kırâate dayanmış ne de Basralılar gibi kırâatla ilgili sert bir tutum sergilemiştir. Ebû Hayyân, kırâatlerin fasih Araplar'ın dili üzerine indiğine inansa da her kırâat ile istişhâd edilmesinin uygun olmadığını öne sürmüştür. Bu nedenle görüşlerini her zaman yedi kurrânın kırâati ile destekleme yoluna gitmiştir. Zira Ebû Hayyân'a göre

²⁷ Sizgen, İbrahim, Şâfiî Mezhebinin Muharrirlerinden İmâm Râfiî (ö. 623/1226), Ankara, 2018.

²⁸ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 2010, II, 44.

²⁹ Enfâl, 8/72.

³⁰ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 418.

³¹ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 259. Ferrâ''nın reddetmiş olduğu diğer kırâatlere ile ilgili bkz. I/14, 24, 29, 125, 145, 223, 283, 241, 265, 314, 357, 360, 373, 414, 419, 459, 473, - II/22, 75, 91, 119, 127, 130, 132, 139, III/46, 74, 111.

³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

³³ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, 'Alemlü'l- Kütüb, Beyrut, t.s., I, 91.

kırâatlerin en sahihi bu yedi kurrânın icmâ etmiş olduğu kırâatlerdir. Dolayısıyla o hiçbir zaman mütevatir kırâatler arasında tercihte bulunmamıştır.³⁴

İbn Mâlik (ö. 672/1274) ise diğer dilcilere göre tamamen farklı bir yöntem izlemiş olup mütevatir kırâatlerle istiḥâd ettiği gibi şaz kırâatlere de başvurmuştur. Aynı zamanda Âsım ve Hamza gibi kâriilerin kırâatini eleştiren dilcileri de ayıplamıştır.³⁵

Dilcilerin bazı kırâatleri tenkit etmelerinin veyahut onu yanlış bir kırâat olarak görmelerinin nedeni şu şekilde özetlenebilir:

1. Dil bilimcilerin kırâate yönelik tenkitsel tutumları her ne kadar daha sonra gelen âlimler tarafından tabii karşılanmamış olsa da dilbilimciler tarafından normal karşılanmıştır, çünkü onlar dilcidir. Bu bakımdan karşılarına çıkan kırâati dil açısından değerlendirmişlerdir. Eğer kendi görüşlerine uyan bir kırâat ise kabul etmişlerdir yoksa çeşitli tevellere gitmişlerdir. Bunun en açık örneği ise söz konusu âlimlerin şaz kırâat ile istiḥâd etmeleridir. Nitekim şaz kırâat sened bakımından sahih olmayan ancak dil kurallarının inşası bakımından önemli istiḥâd kaynakları arasında yerini almıştır. Sonuçta dilbilimciler kırâate sened itibariyle değil de dil penceresinden bakmışlardır; Arap diliyle uyuşan bir kırâat ise almışlar yoksa çeşitli nedenler redetmişlerdir.

Netice itibariyle dilbilimcilerin kırâati dilsel açıdan değerlendirmeleri ve bu sebeple eleştirmeleri kendileri açısından çok da ehemmiyet arz eden bir durum olmamıştır. Zira hedef, kırâatlerinin rivâyet yönünden ziyade dayandığı dilsel kuralların mahiyetidir. Bu sebeple bir kırâati dil açısından tenkit etmek, nakli ile ilgili bir probleme neden olmamakta, sadece dil bakımından diğerlerine göre kuvvetli olup olmadığının ortaya konulmasıdır. Bilindiği üzere bir kırâat mushaf resmine mutabık, sened itibariyle kuvvetli bir zincire sahip ve Arapça vecihlerden birine uyuyorsa o kırâat sahih bir kırâat olarak kabul edilmiştir. Ancak Arapça şartında bir esneklik gösterilmemesi ve onun mutlak kriter olarak kabul edilmesi ciddi manada sahih görülmüş kırâatlerin reddine sebep olmuştur, böylelikle nice şaz kırâat sahih ve nice sahih kırâat şaz olarak görülmüştür. Dilciler Arapçayı kırâat ile değil, kırâati Arapça ile tashih etmişlerdir. Ne var ki bu tutum dil ile kırâat arasında birtakım zıtlışmalara neden olmuştur.

2. Dil açısından eleştirilen bazı kırâatler kurrâ hakkında bazı vehimlere, hatta onların bazı kırâatler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları düşüncesine kapılıp onları tenkide tabi tutmuşlardır.³⁶ Dilcilerin bu hususta dile getirdikleri eleştiriler şu şekildedir:

İbrâhîm sûresinin 22. ayetindeki (بِمُصْرِحِي) kelimesi Hamza ve Süleymân b. Mihrân (A'meş), tarafından (بِمُصْرِحِي) şeklinde okunmuştur.³⁷ Ferrâ bu kırâati şu şekilde tenkit etmiştir: “Böyle bir kırâat kurra tarafından sehven okunmuş olabilir, çünkü onlar kendilerini

³⁴ Hadîsî, Hadîce, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1966, s. 417.

³⁵ Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. R. Osman, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998, II, 1005.

³⁶ Temel, Ali, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı”, *Dinbilimleri*, Cilt Sayı: 2, 2015, s. 99.

³⁷ İbn Mucâhid, Ebû Bekr, Ahmed b. Musa, et-Temîmî, *Kitâbu's-seb'a*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1978, s. 362.

*vehimden çok az yerde kurtarabilmişlerdir*³⁸ Ahfeş böyle bir kırâati hiçbir Araptan duymadığını belirtmiştir.³⁹ Zeccâc bu kırâatin tüm dilciler tarafından çürük ve çirkin olarak karşılandığını dile getirmiştir.⁴⁰ Zemahşerî ise zayıf olarak nitelendirmiştir.⁴¹

3. Dilbilimciler ve özellikle Basralılar kırâatin tüm vecihlerini bilmeden ve onlarda hassas bir inceleme yapmadan kendi dil usullerini inşa etmeye başlamışlardır. Ancak dil esnekliğini hesaba katmayıp ve bu hususta bir sınır belirtmeyip daha sonra sahih bir kırâat ile karşılaştıklarında onu kubuh, lahn, zayıf ve çürük gibi vasıflar ile kendilerini savunmaya kalkışmışlardır.⁴²

4. Zaman zaman iş dilciler ve kurrâ arasında çekişmelere ve hatta taassuba kadar gitmiştir. Nitekim Kisâî hakkında *“O şaz ve lahn olan kırâatleri dinlerdi ve onu asıl olarak görürdü, böylece nahvi fesade uğrattı.”* şeklinde onu dışlayıcı ifadeler dile getirmişlerdir, öyle ki bu taassub ve çekememezlik ona ait kırâatleri reddetmeye kadar gitmiştir.⁴³

5. Dilciler bazen bir dil kuralını yaygın bir Arap lehçesini dikkate alarak koymuşlar, ancak en doğru ve en sağlamı bakımından herhangi bir incelemede bulunmamışlardır. Konuyla ilgili örnek Hamza ez-Zeyyât’ın (ö. 156/773) (كوكب درِّيء)⁴⁴ kırâatidir.⁴⁵ Bu kırâat birçok âlim tarafından lahn olarak görülmüştür. Örneğin Nehhas bu kırâati *“Bu kırâat lahn olarak görülmüştür, zira Arapçada (fiilun/فَعِيل) kalıbında hiçbir kelimeye rastlanmamıştır.”*⁴⁶ diye tenkit ederken, Ferrâ ise sözkonusu kırâate *“Bu yabancı bir kelimedir. Arap dilinde ben böyle bir kelime hiç görmedim.”*⁴⁷ şeklinde yaklaşmıştır:

6. Bazı dilciler, kırâatin ferdî içtihad sonucu meydana geldiğini düşünmüştür.⁴⁸ Buna bir örnek verilecek olursa İbnu’l-Muneyyir el-İskenderî, İbn ‘Âmir’in (وكذلك زين لكثير من) (المشركين قتل أولادهم شركائهم) kırâatini ele aldıktan sonra şöyle bir eklemeye bulunmuştur: *“Zemahşerî böyle kırâatin, İbn ‘Âmir’in şahsi ictihâdı sonucu meydana geldiğini ileri sürmüştür.”*⁴⁹

Yine konuyla ilgili başka bir örnek verilecek olursa; Ebû Gânim Ahmed b. Hamdân (ö. 333/945), İbn ‘Âmir’in bu kırâatini şu şekilde değerlendirmiştir: *“İbn ‘Âmir’in bu kırâatinin Arapçada hiçbir yeri yoktur. Böyle bir kırâat ancak âlim hatası olarak görülmelidir.”*⁵⁰ Ebû Gânim’in bu sözünden sanki İbn ‘Âmir böyle bir kırâati kendi içtihadından yola çıkarak ortaya atmış zannını taşımaktadır. Hatta bazı dilcilere göre kırâat zabtında dilciler kurrâdan daha üstündür:⁵¹

³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 428.

³⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 428.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 428.

⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 428.

⁴² Taleb, ‘Abdulhamîd, *Tarihu’n-Nahvi ve Usûlu*, Mektebeu’s-Şebâb, Mısır, 1976, s. 85.

⁴³ Hamavî, Yakût, *Mu’cemu’l-buldân ve mu’cemu’l-udebâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, 2, 62.

⁴⁴ Nur, 24/35.

⁴⁵ Herevî, M. b. Ahmed, *Kitâbu me’âni’l-kırâât*, Mektebetu’l-Buhûsi’l-İslamiyye, Riyad, 1991, II, 207.

⁴⁶ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IV, 44.

⁴⁷ Enbârî, *z-Zâhir fi me’âni kelimâti’n-nâs*, thk. Hatim Salih, Muessetu’r-Risale, Beyrut, 1992, I, 196.

⁴⁸ Zurkânî, Muhammed ‘Abdulazîm, *Menâhilu’l-irfân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İbn Osmân, I, 415.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1998, II, 69.

⁵⁰ Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Alî, *Fethu’l-kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dımaşk, 1979, II, 188.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 171.

7. Dilciler kendi görüşlerini kanıtlamak için bazı kırâatleri, yanlış, galat ve Arapça'dan uzak gibi kavramlarla niteleme yoluna gitmişlerdir.⁵²

8. Bazı kırâatlerin “er-Resmî'l-Osmâniye” uymaması, dilciler tarafından reddedilmiştir.⁵³

9. Bazı mütevatir kırâatler tek bir senedle rivâyet edilmesi nedeniyle reddedilmiştir. Buna örnek olarak Bakara sûresindeki (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه)⁵⁴ ayetidir. Zira bu ayet, İbn Kesîr kırâatine göre (فتلقى آدم من ربه كلمات) şeklinde cumhûra göre ise (فتلقى (آدم من ربه كلمات) olarak okunmuştur.⁵⁵ Bu nedenle Muhammed Hâdî Ma'rife, İbn Kesîr'in kırâatini, “*Dil zevkine uymuyor*” diyerek reddetmiştir.⁵⁶

10. İtikadî ve mezhebî sebeplerle kırâati reddeden tefsirciler olmuş ve her ne zaman kendi mezhepleri ile çelişirse gerek dil gerekse nahiv bakımından dışlamışlardır. Buna örnek olarak (وكلم الله موسى تكليماً) kırâati verilebilir. Böyle bir kırâat Zemahşerî'nin itizâlî görüşüne uymadığı için tüm mütevâtir kırâatleri hiçe saymıştır. (وكلم الله موسى) şeklinde okunan Yahyâ b. Vessâb'ın (ö.103/721) şaz kırâatini tercih etmiştir.⁵⁷

11. Mütevâtir kırâatin şaz olarak görülmesi meselesi. Bazı dil ve tefsir âlimleri tarafından mütevâtir kırâat olsa da şaz kırâatler içerisinde yer almıştır. Özellikle Kırâatu's-Seb'a'yı Kırâatu'l-Aşereye tamamlayan kırâatler böyledir. Örneğin Ebû Ca'fer'in kırâati, İbn Cinnî'ye göre şaz kabul edilirken⁵⁸ el-Vâsitiye göre mütevâtir kabul edilmiştir.⁵⁹

12. Bilindiği üzere Mütevâtir Seb'a veya Aşere kırâatlerin tasnifi dördüncü asrın başlarında İbn Mucâhid'in kaleme almış olduğu *Kitâbu's-Seb'a* adlı bir çalışmayla meydana gelmiştir. Dolayısıyla genel anlamda bu süre zarfından önce yaşamış olan Ebû'l-Abbâs el-Muberrred, Ebû İshâk ez-Zeccâc, Ebû Ca'fer en-Nahhâs gibi dilciler kırâatleri tenkit etmişlerdir. Belki de mütevâtir bir kırâat olduğunu bilmiş olsalardı bu kadar eleştirip tenkit etmeyeceklerdi. Nitekim bu zamandan sonra gelen İbn Mekkî, İbn Hişâm ve Ebû Hayyân gibi âlimlerde böyle bir şeye rastlanmamıştır.

Netice itibariyle, Kırâatler gerek dilciler gerekse dilbilimci müfessirler tarafından yukarıda dile getirilen birtakım sebeplerden yola çıkarak eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştirilenler içerisinde şaz kırâatler olduğu gibi icma ile mütevatir kabul edilmiş kırâatler de bu eleştirilerden nasibini almıştır ve kırâatin dil açısından tenkit edilmesi itiraz görmemiştir. Bu anlayış ilk dönem eserlerinde sıkça dile getirilen “القراءة لا تُخالفُ لأنَّ القراءة سنة”/Kırâate muhalefet edilmez zira kırâate uymak vaciptir.” ilkesiyle örtüşmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla taabbudî veya tevkîfî anlayış zaman zaman geçerliliğini yitirmiştir.

2. Sîbeveyh'in Kırâatlere Yaklaşımı

Basra mektebibin en önemli isimlerinden biri olan Sîbeveyh, dil ve kırâat arasında gayet itidalli ve dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. Bunun yanı sıra kırâatin hüccet olma noktasında

⁵² Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2003. II, 145.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 66.

⁵⁴ Bakara, 2/37.

⁵⁵ Kâdî, 'Abdulfettâh, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mutevatira*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, s. 30

⁵⁶ Ma'rife, Muhammed Hâdî, *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Te'âruf, Beyrut, 2011. II,149.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 591.

⁵⁸ Hamad, Gânim, *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Amman, 2001, s. 131.

⁵⁹ Vâsiti, Necmuddîn, *el-Kenz fi'l-kırâati'l-'Aşr*, es-Sekâfetu'd-Dînîyye, Kahire, 2004, I, 111.

diğer Basralı dilcilere nazaran saygılı bir duruş benimsemiştir. Ondan sonra gelen dilcilerin bu saygın tavrı devam ettirdiklerini söylemek güçtür. Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde zayıf, çürük, kubuh gibi eleştiri ıstılahlarına rastlanmakla birlikte o bu kavramları hiçbir zaman ne kırâate karşı ne de karilere karşı kullanmamıştır. Ancak kırâatekiler benzer cümleler kurarak ve bunun üzerine bu dil zayıftır veya kabihtir şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁶⁰ Sîbeveyh dil kuralları inşasında kıyası ve sema'ı ölçü olarak görmüş olmakla birlikte hiçbir kırâati dile uymaması sebebiyle reddetmemiştir. Aynı şekilde diğer dilciler gibi kırâatin Arapça kurallarına uymayan kırâat vecihlerini kabih veya çürük gibi menfi vasıflar ile tenkit etmeyi de uygun görmemiştir, sadece tespit edilememiş veya unutulmuş bir dil lehçesi olduğunu söylemiştir.⁶¹ Sîbeveyh bu yumuşak tutumuyla dil ile kırâat arasında itidalli bir rol oynayarak her ikisi arasında sağlam bir denge kurmayı başarmıştır. Sonuç itibarıyla Sîbeveyh'i diğer dil âlimlerinden ayırt eden özellik, onun kırâatlerin lehinde müspet bir duruş sergilemiş olmasıdır. Kırâatte normal dışı bir durum sözkonusu ise o, durumu kırâat üzerinde değil de lehçeler ve dilin akıcılığı üzerinden değerlendirmiştir. Lehçelerden bu konuyla ilgili örnekler verdikten sonra verdiği bu örneklerin Arapçada az, kabih veya zayıf olduğuna hükmetmiştir.⁶² Örneğin Sîbeveyh (وقال نسوة في المدينة) kırâatini şu şekilde değerlendirmiştir: “*Bil ki Araplardan kimi (ضربوني قومك) veya (أخواك ضرباني) demişlerdir ki bu da çok azdır. Bu hususta Ferazdak şu beytini söylemiştir:*

ولكن
ديافي أبي أبوه
بحوران
السليط
يعصرن

Amr b. 'Afra' da kim oluyor onun anası ve babası, Şam'da Deyyaf köyünden üzüm sıkın bir aşiretin oğulları.

Sîbeveyh'in yaşadığı asırda mütevâtir, ahâd, meşhûr ya da şaz gibi kırâat taksimatı henüz mevcut değildi. Yukarıda da zikredildiği üzere kurra ve kırâatle ilgili tasnif dördüncü asrın başlarında İbn Mucahid'in yazdığı *Kitâbu's-Seb'a* adlı eseriyle gündeme gelmiştir.

Sîbeveyh her hâlükârda diğer Basra ekolü dilcileri gibi hiçbir kırâati zayıf ya da yanlış gibi vasıflarla nitelendirmemiştir. O, kırâati zikretmiş, daha sonra Arap kelâmına dayanarak bununla ilgili çeşitli tevillerde bulunmuştur. Zira Sîbeveyh bir kelimenin ya da bir cümlenin Araplar tarafından konuşulduğunu işittiğinde onu doğru kabul etmiştir. Böyle bir kelime ya da cümlenin Araplardan gelmesi koşuluyla o cümle üzerine kıyas edilerek onu fasih ve selim bir cümle addetmiştir. Nitekim Sîbeveyh konuyla ilgili şunları söylemektedir: “*Bir Arap'ın okumuş olduğu bir kelimeyi başka bir Arap farklı şekilde okumuş olsa her ikisi de doğru okumuştur.*”⁶⁴

⁶⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 34.

⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 155.

⁶² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 34.

⁶³ Acemî, *Dîvânu Ferazdak*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.s. 22.

⁶⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 263.

Sîbeveyh “Kelâmu’l-‘Arab”a muhalefet etmediği gibi “ القراءة لا تُخالفُ لأنَّ القراءة سُنَّةٌ /Kırâate muhalefet edilmez zira kırâate uymak vaciptir.”⁶⁵ sözünü dile getirerek hiçbir kırâate itiraz da etmemiştir.

Sîbeveyh’in kırâatlere karşı bu ilımlı yaklaşımıyla ilgili birkaç örnek vermek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Sîbeveyh, Îsâ b. Omer’in (والسارق والسارقة) ve (الزانية) (الزانية) şaz kırâatini şu şekilde desteklemiştir: “Bazı insanlar (والسارق والسارقة) ve (الزانية) (الزانية) nasb şeklinde şeklinde okumuştur. Bu okunuş biçimi Arapça’da doğru olmakla birlikte çoğunlukla ref ile okumuşlardır.”⁶⁶

Başka bir örnekte ise Sîbeveyh kırâati şu şekilde savunmuştur: “Allah’ın (إنا كلُّ شَيْءٍ بِقَدْرِ خَلْقَانِهِ بِقَدْرِ) ⁶⁷ ayetine gelince (زيداً ضربته) manasında yorumlamak gerekir ki bu da çok güzel bir Arapçadır. Buna benzer Allah’ın (وأما ثمودٌ فهدينا لهم) ⁶⁸ sözüdür. Kaldı ki kırâate muhalefet edilmez” ⁶⁹

Sîbeveyh’in “Ancak kırâate muhalefet edilmez” sözünden de anlaşıldığı üzere o kırâatlere muhâlef etmek bir yana, bilakis ona karşı saygı içerisinde olmuştur.

2.1. Sîbeveyh’in Kırâat Bilgisi

Sîbeveyh’in Kur’ân ve kırâat alanında geniş bilgi birikimine sahip olduğu aşikârdır. Bu birikimin *el-Kitâb* adlı eserinde öne çıktığı görülmektedir. Bunda hocası Halîl’in büyük bir katkısı bulunmaktadır. Zira Sîbeveyh, kendisi için gerek anlam ve gerekse dil yönünden sorun teşkil eden ayetleri hocasına sormuştur. Örneğin (إذا جاءت لا يؤمنون وما يشعركم إنها) ⁷⁰ ayetini (وما يدريك أنه لا يفعل) kelimesinin (إنها) şeklinde gelmeme sebebini Halîl’e sormuştur. Halîl de böyle bir yerde (إنها)’nin pek güzel/hasen olmadığını belirtmiştir.⁷¹

Sîbeveyh zamanın okunan kırâatlerin kimler tarafından okunduğu ve hangi beldeye nispet edildiği bilinmiştir. Sîbeveyh’in de okunan bu kırâatler ve kurrâlar hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu görülmüştür. Ancak onun bu kırâatlerin hangisinin mütevatir hangisinin şaz olduğu konusunda herhangi bir tasnife gittiği görülmemiştir, çünkü o zaman henüz böyle bir sınıflandırma meydana gelmemiştir. Sîbeveyh’in kırâatler veya kurrâlar ile ilgili birikimine *el-Kitâb*’ta sık sık rastlanılmıştır. Onun Ebû ‘Amr b. ‘Alâ (ö. 154/771), ‘Abdurrahmân b. Hurmuz el-A’rac (ö. 117/735), Ubey b. Kâ’b (ö. 33/654 [?]) İbn Mes’ûd (ö. 32/652-53) gibi birçok Kurrâ’nın ismini zikretmesi⁷² buna örnek gösterilebilir.

⁶⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

⁶⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 144.

⁶⁷ Kamer, 54/49.

⁶⁸ Fussilet, 41/17.

⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

⁷⁰ En’am, 6/109.

⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 123.

⁷² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 95, 187, 389, III, 143.

Bunun yanı sıra Sîbeveyh, kurrâ'nın yerlerinden ve şehirlerinden de bahsetmiştir. Örneğin Medine ehli,⁷³ Mekke ehli⁷⁴ ve Kûfe ehli⁷⁵ gibi şehir isimleri ve nisbeler zikrettiği görülmektedir. Sîbeveyh'in kurrâ'nın veya şehirlerin ismini zikretmesi, onun şehir ve şehircilikle ilgili bilgisini göstermesi açısından önemlidir. Bu durum aynı zamanda Sîbeveyh'in Arap dili ve lehçeleriyle ilgili derinlikli bilgi sahibi olmak için seyahatler yaptığını da göstermektedir.

Sîbeveyh, hiçbir kırâatı reddetme yoluna gitmemiştir. Bazı kırâatlerde zayıf, nadir ve az gibi ifadeler kullansa da bundan kasdı kırâat olmamıştır. Onun bu ifade tarzındaki metodu; önce kırâatı zikretmesi daha sonra o kırâate paralel yapıda bir cümle söylemesi, daha sonra da böyle cümlenin Arapçada kabih veya nadir olduğunu belirtmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁷⁶

Sîbeveyh, her zaman “أَتَّ الْقِرَاءَةَ لَا تُخَالَفُ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ السُّنَّةَ /Kırâate muhalefet edilmez zira kırâate uymak vaciptir”⁷⁷ ilkesine uyararak hiçbir kırâatı reddetmemiştir. Örneğin yedi kırâatten sayılan (سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ)⁷⁸ kırâatini yorumlarken çirkin ve zayıf, tabirini kullanmıştır.⁷⁹ Ancak anlaşılan o ki Sîbeveyh, burada kırâatin kendisini kast etmeyip bunu açıklamak verilen örnekteki dil üslubunu kastetmiştir. Zira o, herhangi bir kırâatı değerlendirdiğinde وهي قليلة/Ki bu da azdır⁸⁰ ve وهي ضعيفة/Ki bu da zayıftır⁸¹ gibi ifadelerle değerlendirmelerde bulunmuş ve hiçbir kırâatı reddetmemiştir. Bunu bir örnekle somutlaştırmak mümkündür: “Ebû ‘Amr’ın (يا صالح يتنا) kırâatı ile okuduğunu iddia etmişlerdir. Yani o, hemzeyi (أ), ye (ي) şeklinde okumuştur. Ancak bu bana göre zayıf bir dildir. Çünkü buna kıyas olarak (يا غلا موحل) demek de mümkündür, ancak böyle bir cümle Arapçada zayıftır.”⁸²

İslamiyetin başlarında kırâat ile ilgili bir ilim henüz ortaya çıkmış değildi. Bu durum dördüncü yüzyılın başında İbn Mucâhid *Kitâbü's-Seb'â* adlı eserini kaleme alıncaya kadar devam etti. Ondandır kırâat ilmiyle ilgilenen âlimler tespit edilmiş ve kırâat, “İlmu'l-Kırâat” adıyla ilmî bir disiplin hâline gelmiştir.

Sîbeveyh'in *el-Kitâb'* incelendiğinde 376 ayet ile istişâdda bulunduğu ve bunun 157 ayeti -ki bu, yaklaşık olarak ayetlerin % 40'ına tekabül etmektedir.- kırâatlerle ilgili olmuştur. Görüldüğü üzere bu, toplam ayet sayısı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 140.

⁷⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 196.

⁷⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 399.

⁷⁶ Hâtır, *Menhecu Sîbeveyh fi'l-istişâd bi'l-Kur'ân*, s. 247.

⁷⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

⁷⁸ Câsiye, 45/21.

⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 34.

⁸⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 338.

⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 58.

⁸² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 338.

Bu başlıkta Sîbeveyh'in cuhmûrun kırâatini alması ve diğerlerine değinmemesi, daha sonra başka kırâatlere işaret etmesi, bazı Kurrâ'nın kırâatini öne alması, on kırâatin (Aşere Kurrâsının) dışına çıkması, şaz kırâatler ile istişhâd etmesi gibi başlıklara yer verilecek ve böylece onun kırâatlere dair yaklaşımı ele alınacaktır.

2.2. Cumhurun Kırâatiyle İstişhâd Etmesi ve Diğerlerine Değinmemesi

Sîbeveyh kırâatlerin en doğrusu ile istişhâd ettiği gibi genel anlamda kahir ekseriyetin görüşünü aktarmaya özen göstermiş ve diğer kırâatlere değinmemiştir. Örnek olarak şunlar nakledilebilir: (ما كان حجتهم إلا أن قالوا)⁸³ ve (وما كان جواب قومه)⁸⁴ ayetlerinde (حجتهم) ve (جواب) kelimeleri cumhur kırâati ile nasb olarak okunmuştur. Sîbeveyh bunu delil gösterek (كان)'nin haberinin öne geçmesi yönünde istişhâdde bulunmuştur.⁸⁵ Ancak ref ile yani (حجتهم) ve (جواب) ile okuyan el-Hasen b. el-Basrî (ö. 110/728) ve Hammâd b. Seleme'in (ö. 167/784) kırâatine işaret etmemiştir.⁸⁶

Başka bir örnek verilecek olursa (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ)⁸⁷ ve (من بعد ما جاءهم)⁸⁸ ayetleri ile istişhâd ederken cumhurun kırâati ile yetinerek⁸⁹ (فَمَنْ جَاءَهُ) diye okuyan el-Hasen el-Basrî'nin kırâatini hiçbir şekilde almamıştır.⁹⁰

Son olarak konuyla ilgili şu örnek verilebilir: (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون)⁹¹ Sîbeveyh (أنت)'den bahsederken böyle bir ayet ile istişhâd etmiştir. Ancak Medine ve Basra Kurrâsı (هذه) (وَأَنْتَ هَذِهِ) şeklinde okusa da⁹² Sîbeveyh o kırâate hiçbir şekilde işarete bulunmamıştır.⁹³

2.3. Mushafın Geneline Muhalif Kıraati İyi Bir Dil Olarak Görmesi

Sîbeveyh, eserinin bazı yerlerinde cumhurun kıraatına muhalif olan bir kıraatı Araplar arasında geçerli olduğunu ve aynı zamanda, iyi bir Arapça olarak nitelendirmiştir. Buna Sîbeveyh'in şu değerlendirmesi örnek olarak verilebilir: *"Bil ki (ي/يا)'nın nida hâlinde kalması Arapçada güzel görülür. İster vakıf hâlinde söylensin ister vasıl fark etmez. Örneğin (يا غلامي أقبل) demen mümkündür.*⁹⁴ Nitekim Ebû Amr (ياعبادي فاتقون)⁹⁵ şeklinde okumuştur."⁹⁶

⁸³ Câsiye, 45/25

⁸⁴ A'râf, 7/82.

⁸⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 50.

⁸⁶ Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, s. 502.

⁸⁷ Bakara, 2/275.

⁸⁸ Âl-i imrân, 3/105.

⁸⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 39.

⁹⁰ Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fârûki'l-Hadîse, Kahire, 2002, III, 359.

⁹¹ Mü'minûn, 23/52.

⁹² Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kahire, 2001, XVIII, 60.

⁹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 127.

⁹⁴ Sizgen, İbrahim, *Râfî el-Kazvînî ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü*, Marifetname, cilt 9, Sayı 1, 2022. 163.

⁹⁵ Zümer, 38/16.

⁹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 210.

Başka bir yerde ise Sîbeveyh, (ما هذا بشرًا)⁹⁷ kıraatini (ما هذا بشرًا)⁹⁸ şeklinde okunduğunu ve bu şekildeki kıraatin Benî Temim'in diline göre olduğunu belirtmiştir.⁹⁹

Başka bir örnekte ise Sîbeveyh, bir kıraati Arap lehçelerine göre şu şekilde açıklamıştır: “Bazıları (إن الله نِعْمًا يعظكم به)¹⁰⁰ şeklinde okuyarak اء/ع harfini sükûn ile değil de hareke ile okumuştur. ... Ebû'l-Hattâb böyle bir dilin Huzeyl Kabilesine nispet edildiğini söylemiştir. Yani (أَعِبَّ) örneğinde olduğu gibi kesre (ـِ) ile okumuşlardır.”¹⁰¹

2.4. Kırâate Kıyas Etmesi ve Onu Asıl Olarak Görmesi

Sîbeveyh, bazen benimsemiş olduğu görüşte kırâati asıl olarak görmüş ve daha sonra buna benzer kuralları zikretmiş olduğu kırâate kıyas etmiştir. Bununla ilgili şu örnekler verilebilir:

Sîbeveyh, (مَنْ) ismini ele alırken (ومن تقنت منكن لله ورسوله)¹⁰² kırâatini zikretmiştir ve burada (من) isminin (التي) anlamı verdiğini, dolayısıyla (تقنت) fiili müenneslik (te/ت)'si ile geldiğini ileri sürmüştür. Bu durumdan hareketle burada nasıl ki müennes hâlinde (te/ت) ile geliyorsa cemi hâlinde (و/vâv) ve (ن/nûn), tesniye halinde ise (ل) ve (ن/nûn) ile gelmesinin mümkün olduğunu söyleyerek¹⁰³ söz konusu kırâate kıyas etmiştir.

Başka bir yerde Sîbeveyh, önce (في أربعة أيامٍ سواءٍ)¹⁰⁴ kırâatini zikrederek şöyle bir kıyasta bulunmuştur: ¹⁰⁵ “Bazıları (في أربعة أيامٍ سواءٍ) şeklinde okumuştur, Halîl ise (سواءٍ) isminin (مستويات) manasına geldiğini söyleyerek, şayet (هذا درهم سواءٍ) dersin, (هذا درهم) demiş gibi olursun.” der. Sîbeveyh'in vermiş olduğu örnekteki ism-i fail (تام) anlamına gelen (سواء) kelimesini ayetteki (مستويات) anlamına gelen (سواء) kelimesine kıyas etmiştir.

Diğer bir yerde ise Sîbeveyh şu şekilde bir kıyaslamada bulunmuştur: “Yüce Allah'ın şu sözüne gelince (إِنَّ تَرَنِي أَنَا أَفْلٌ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا)¹⁰⁶ burada (أنا) zamiri, fasl veya sıfat olarak kabul edilebilir. Yine buna benzer bir şekilde Yüce Allah'ın (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه) ¹⁰⁷ sözüdür. Ancak Araplardan birçok insan bu tür durumlarda (هو) ve diğer ref zamirlerini mübteda, sonrasında gelen cümleyi ise haber olarak nitelendirmişlerdir. Nitekim bize gelen rivayete göre Ru'be'nin (أظن زيدا هو خيرٌ منك) şeklinde

⁹⁷ Yusuf, 12/31.

⁹⁸ İbu'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002, II 263.

⁹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I60 .

¹⁰⁰ Nisâ, 4/ 58.

¹⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 439.

¹⁰² Ahzâb, 33/31.

¹⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 415.

¹⁰⁴ Fussilet,41/10. Kırâatin aslı (سواء).

¹⁰⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb* II,119.

¹⁰⁶ Kehf, 18/39.

¹⁰⁷ Müzzemmil, 73/20.

okuduğu bildirilmektedir. Bunun yanı sıra İsa, birçok insanın (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ)¹⁰⁸ şeklinde okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁰⁹

Sîbeveyh, (هو) ve diğer ref zamirlerini mübtedâ, daha sonrasında gelen cümlelerin haber olarak irâb edilmesini İbn Mesûd ve Ubey b. Kâ'b'in (هم الظالمون) şeklinde okunan şaz kırâatine kıyasta bulunmuştur. Buna göre (هم) zamirini mübteda, (الظالمون) ismini ise haber olarak irâb etmiştir.

2.5. Cumhuriyet Kırâatini Alıp Daha Sonra Başka Kırâatlere İşaret Etmesi

Sîbeveyh'in kırâat ile istişhâd yönteminden biri de kimi zaman bir kırâatle istişhâdda bulunup sonrasında başka bir kırâate yönelmesidir. Örneğin Sîbeveyh, (أَنْ) harfinin birinci fiili nasb edip ikinci fiili etkilememesi hususunda cumhurun kırâati olan (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرُ)¹¹⁰ ayetiyle istişhâdda bulunmuş, daha sonra (فَتُذَكَّرُ)¹¹¹ ref ile okuyan Kûfelilerin kırâatine işarete bulunmuştur.¹¹²

Buna benzer başka bir örnekte Sîbeveyh, cumhurun kırâatini zikretmiştir. Örneğin (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا), (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) ve (سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا) ayetlerinde cumhurun ref ile okumasını delil getirmiştir.¹¹³ Daha sonra da İsbâ b. Omer b. es-Sekâfî (ö. 149/766), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/747-48) gibi kırâat âlimleri (وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ), (وَالزَّانِيَةَ وَالزَّانِيَةَ) ve (سُورَةَ) kelimelerini nasb ile okunan kırâatlerini dile getirmiştir.¹¹⁴

Başka bir yerde ise (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)¹¹⁵ ayetindeki (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) kelimesini önce ref, daha sonra ise nasb ile okunduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Yine (قُلْ إِنَّ (قُلْ إِنَّ) ayetindeki (يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمَ الْغُيُوبِ رَبِّي) kelimesinin (عَلَامٌ) şeklinde okunduğunu dile getirmiştir.¹¹⁷ Ref kırâati cumhurun kırâati olmuş, nasb kırâati ile ise İsbâ b. Omer ve İbn Ebî İshâk okumuştur.¹¹⁸

Sîbeveyh farklı kırâatlere işâret ederken hocası Hafîl'e de referansta bulunmayı ihmal etmemiştir. Yorumunda zorlandığı kırâat vecihlerinde hocasından yardım almıştır. Hafîl ise öğrencisinin kendisine sorduğu soruları dil yönüyle cevaplandırmıştır. Örneğin (وَمَا يُشْعِرُكُمْ)

¹⁰⁸ Zuhruf, 43/76. Ayetin aslı (هم الظالمين)

¹⁰⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II,392.

¹¹⁰ Bakara, 2/282.

¹¹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 54.

¹¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 39.

¹¹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 142.

¹¹⁴ Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. F. Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1950, 31

¹¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 91.

¹¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 91.

¹¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 147.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 88.

(أَتَاهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ¹¹⁹) ayetindeki (إنها) kırâatini sorduğunda Halîl, bunu gerekçesiyle birlikte izah etmiştir.¹²⁰

2.6. Şaz Kırâatlerle İstişhâdda Bulunması

Daha önce zikrettiğimiz gibi Sîbeveyh'in yaşadığı dönemde Seb'a/yedi ya da Aşere/on adıyla ne bir ilim dalı ne de bu ilim dalının temsilcileri konumundaki kurrâ söz konusudur. Hicri dördüncü asrın başında bu ilim dalının ortaya çıkma süreci de başlamış oldu. Ancak Sîbeveyh'in kırâatleri, hatta kurrânın adı ve beldesini bilmesi onun Arap diline dair ciddi bir bilgi birikimine sahip olduğunun göstergesidir. Bunun yanı sıra Sîbeveyh Araplar tarafından konuşulan ancak birçok insan tarafından bilinmeyen kelimeleri veya irâb vecihlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim İbn Mekkî b. Ebî Tâlib (ملك يوم الدين)¹²¹ kırâatini ele alırken şöyle bir hatırlatmada bulunmuştur: *“Ebû 'Amr, lamî/لSükûn (ـُ) ile okumak süretiyle (مَلِك) şeklinde okumuştur. (فَحْدٌ) ve (فَحْدٌ) örneğinde olduğu gibi (مَلِك) de medih ve nidâ bakımından nasb ile gelmesi mümkündür. Şu da bilinsin ki biz bu vecihleri Kur'ân'da böyle okunsun diye nakletmiyoruz. Ancak irâb yönlerini ortaya çıkarmak için zikretmişizdir.”*¹²²

Sîbeveyh, nahivle ilgili bir meseleyi ele alırken o meseleyi yakında ilgilendiren, aynı zamanda kanıtlayan tek bir ayete değinirken ve benzer diğer ayetlere değinmediği yerler olmuştur. O, zaman zaman ele aldığı kırâatler hakkında “zayıf” ya da “çok az” şeklinde değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bu durum, bazı modern araştırmacılar tarafından Sîbeveyh'in mütevatir kırâati reddettiği şeklinde eleştirilere sebep olmuştur.¹²³ Ancak yukarıda da vurgulandığı üzere kırâat ilmi, tüm bu taksimatıyla Sîbeveyh zamanında henüz ortaya çıkmamıştır. Nitekim İbn Mucâhid ile Sîbeveyh arasında yaklaşık 120 yıllık bir zaman dilimi mevcuttur. Buna rağmen onu, kırâatleri zayıf görmesi ya da reddetmesi gibi hususlarla itham etmek gerçeği yansıtmamaktadır.

Sîbeveyh, aşere/on kırâat arasında yer almayan çok sayıda şaz kırâat ile de istişhâdda bulunmuştur. Konuyu somutlaştırma adına bu kırâatlerden bazı örnekler vermek yerinde olacaktır:

“هذا بعلي شيخ”¹²⁴ kırâati 'Abdullâh b. Mesûd ve Süleymân b. Mihrân (A'meş)'e ait olan şaz bir kırâattir.¹²⁵ Sîbeveyh bu şaz kırâat ile şu şekilde istişhâdda bulunmuştur: *“(هذا) (عبد الله منطلق) de (منطلق) kelimesinin ref ile gelmesini, Halîl iki nedene bağlamıştır. Birincisi*

¹¹⁹ En'âm, 6/109.

¹²⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 123.

¹²¹ Fatihâ, 1/3.

¹²² Mekkî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1990, I, 69. Ayrıca bkz. Hâtır, *Menhecu Sîbeveyh*, s. 243.

¹²³ Mekkî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, I, 69.

¹²⁴ Hûd, 11/72.

¹²⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, s. 135; el-Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hattâb 'Abdulhamîd b. 'Abdilmecîd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Tah. Hudâ Mahmûd Kara'a, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990, I, 26.

takdireni (هذا عبد الله هو منطلق) şeklinde olaması; ikincisi ise her ikisinin de (هذا)'nin haberi olarak irâb edilmesidir. Nitekim 'Abdullâh b. Ubey (هذا بعلي شيخ) şeklinde okumuştur."¹²⁶

1. "حوراً عيناً"¹²⁷ kırâati Abudullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Kâ'b rivayet edilen şaz bir kırâattir.¹²⁸

Sîbeveyh, bu şaz kırâati harf-i cerin gizlenmesi hususunda şu şekilde dile getirmiştir: "Eğer ki (مررتُ بعمرو وزيداً) cümlesi Arapçada doğru bir cümledir, zira başta fiil gelmiş, ism-i mecrur ise mefûlün bih yerine gelmiştir. Anlamı ise (مررتُ بعمرو وأتيتُ زيداً) şeklindedir. Buna benzer el-'Accâc'ın şu sözüdür: يَذْهَبْنَ فِي نَجْدٍ وَعَوْرًا غَائِرًا. Burada (غورا غائرا ويسلكن) demek istemiştir. Çünkü (يسلكن) fiili (يذهبن) anlamına gelmektedir. Harf-i cere ihtiyaç duyan fiilin harf-i ceri hazf olunmaz. Zira câiz olmuş olsaydı (زيد) yani (مررتُ ب) fiilini söylemeden dememiz mümkün olurdu ki buna benzer bir şekilde Ubey b. Kâ'b (حوراً عيناً) şeklinde okumuştur."¹²⁹

2. "وإذن لا يلبثوا خلفك إلا قليلاً"¹³⁰ kırâati Ubey b. Kâ'b ve 'Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivayet edilen şaz bir kırâattir.¹³¹

Sîbeveyh, bu kırâati şu şekilde dile getirmiştir: "Bil ki (إذن) kelimesi (و/vâv) ile fiil arasında gelmiş ise iki seçenek bulunmaktadır. Birinci amel etmesi (حسبتُ) ve (أرى) fiillerinin iki isim arasında gelip de amel ettikleri gibi örneğin (زيداً حسبتُ أخاك). İkincisi ise amel ettirmemektir. Yani aynı şekilde (حسبتُ) ve (أرى) fiillerinin amel etmemesi gibidir. Örneğin (زيد حسبتُ أخوك), bazı Mushaflarda da (وإذن لا يلبثوا خلفك إلا قليلاً) okunduğu görülmüştür."

3. "والسارق والسارقة"¹³² kırâati İsâ b. Omer'in okumuş olduğu, aynı zamanda Sîbeveyh'in de Arapça'da güçlü bir yere sahip dediği şaz bir kırâattir.¹³³

Sîbeveyh zikretmiş olduğumuz bu şaz kırâatleri delil göstererek bir nahiv kuralını ispat etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Arapların konuşmuş oldukları kelime ve cümleleri böyle bir kırâat ile kanıtlamıştır. Bununla ilgili olarak Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde Hâris b. Nehîk'in şu şiirini örnek vermiştir:

لَيْبُكَ يَزِيدُ وَمُخْتِطٌ مَمَّا
ضَارِعٌ تُطِيحُ الطَّوَائِحُ

Yezid'e (ölünce) meskin fakir ve ihtiyaç sahipleri ağlasın, ki ondan ölüm ve kütülükler vazgeçsin.

Ve daha sonra da şair (ضارعٌ) kelimesini ref ile okumuştur. Cümlenin takdiri ise (ليبه) (ضارعٌ)'dır şeklinde yorumlamıştır. Sîbeveyh, bunun doğru olduğunu savunmuş ve şu şaz

¹²⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 83.

¹²⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 253.

¹²⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 253.

¹²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I,95 .

¹³⁰ İsrâ, 17/76.

¹³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 92.

¹³² Mâide, 4/38.

¹³³ 'Abdul'âl Sâlim Mekrem, *el-Halkatu'l-mefkûde fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, Lübnan, t.s., s. 173.

sayılan kırâati (وَكذلكَ زَيْنَ لِكثيرَ منَ المُشركينَ قتلُ أولادِهِم شركاؤُهُم) ¹³⁴ ayeti ile kanıtlamıştır. ¹³⁵

Yine Sîbeveyh, (inne/إنّ)nin amel etmeme hususunda en-Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604 [?])'nin şu şiirini dile getirmiştir:

قَالَتِ أَلَا
لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ
إِلَى
حَمَامَتِنَا

Keşke şu gökyüzünde uçan gövercinlen bizim olsaydı ve bir yarısı kadar da olaydı bana yeterdi bana.

Bu şiirin doğruluk yönünü (بعوضة) kelimesinin ref ile okunan (أَنْ إِنْ اللهُ لَا يَسْتَحْيِي) ¹³⁶ şaz kırâatiyle kanıtlamıştır. ¹³⁷

Başta da zikrettiğimiz gibi Sîbeveyh'in şaz kırâatler ile istişhâdda bulunmayı bir sorun olarak görmemiştir. Zira onun amacı, Arapların bilmediği ya da duymadığı kelimeleri ortaya çıkarmak ve bunun doğruluk payını kanıtlamak için bazen mütevatir kırâat, bazen şaz kırâat, bazen de şiir ile doğrulamaktır.

2.7. Sîbeveyh'in Şiirle Kırâatlere Destek Olması

Sîbeveyh, bazen bir kırâati değerlendirdiğinde söz konusu kırâatin doğruluğunu kanıtlamak adına arabilerden duymuş olduğu bir şiiri öne sürmüştür. Sîbeveyh'in şu sözü buna örnek olarak verilebilir: "Bizlere gelen bilgiye göre Medine ehli şu ayeti ref ile okumuştur. (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما) (لا يكلم الله البشر إلا وحياً أو يرسل رسولاً) ¹³⁸ Allah bilir bu ayetin tevili şu şekildedir: (عتابك السيف), (تحيتك الضرب) Nitekim Araplardan (وكلامك القتل) diyenler olmuştur. Bunun yanı sıra 'Amr b. Ma'd b. Yekrib şöyle bir beyit zikretmiştir:

وَحَيْلٍ دَلَفْتُ
قَدْ لَهَا
تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ
ضَرْبٌ

"Atımla şövalyelere sessiz sessiz yaklaştım ve onlara acıtıcı bir darbe ile selam vererek aralarından yardım geçtim."

Sîbeveyh'in burada kast ettiği şey, (يرسل) fiili (يكلم) fiilinin bedeli olarak gelmesidir. Böylece onun gibi ref alâmetini almıştır. Aynı zamanda bedel, mübdel minhunun cinsinden olmamasının hiçbir sorun teşkil etmediğini söylemiş ve buna kanıt olarak da şairin yukarıdaki beytini aktarmaya çalışmıştır. Şiirdeki istişhâd yeri ise (ضرب) isminin kendi cinsinden olmayan (تحية) ismine bedel olarak gelmesidir.

¹³⁴ En'âm, 6/137.

¹³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb* I, 288. el-Hasen el-Basrî'nin şaz kırâatidir.

¹³⁶ Bakara, 1/26.

¹³⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 127.

¹³⁸ Şûrâ, 42/52.

¹³⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 50.

SONUÇ

Netice itibariyle dilbilimcilerin kırâatlere karşı eleştirel bir yaklaşım sergiledikleri açıkça görülmektedir. Hatta mütevâtir ve sahih kabul edilen kırâatler de bu eleştirilerden nasibini almıştır. Durum böyleyken dilciler tarafından kırâatlerin eleştiri konusu olmasında bir sakınca görülmemiştir. Zaman geçtikçe kırâate karşı bu eleştirel tutumda az da olsa bir esnekliğin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte dilciler nezdinde kırâatlerin zayıf ya da sahih addedilmesi bir tercih meselesi olarak kabul edilmiştir. Sonuçta onlar kırâate senet olarak değil, dil açısından yaklaşmışlardır. Ancak dili esas alarak Arapça kurallarına uymayan tüm sahih kırâatleri hiçe saymak kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu yöntemle nice sahih kırâat zayıf ve nice şaz kırâat de sahih kabul edilmiştir. Neticede bu şekilde aracı amaç haline getirme gibi bir yanılsa düşülmüştür. Kırâatleri dil bilimsel yönden eleştirenler daha çok Basra mektebine mensup olanlar veya onların görüşlerinden etkilenen dilcilerdir. Basra'da yetişmiş kırâat imamları dışındaki birtakım kurrânın rivayet ettiği kırâatler eleştiriye maruz kalmış ve bunlara *lahn*, *zayıf* veya *merdut* yakıştırmaları yapılmıştır. Sîbeveyh kırâatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu, dolayısıyla nakle dayandığını belirtmiş ve kırâatlerin Mushaf hattına uygun olması gerektiğini söylemişlerdir. Sîbeveyh, kırâatleri dil açısından ele almış ve onların dile uygunluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ancak kırâatleri incelerken dile uygun bulmadıkları bazı kırâatleri tenkit ettiği de bir gerçektir. Bunun yanında dille uyumlu gördüğü bir kısım şâz kırâatleri de benimsemiştir. Bununla birlikte Sîbeveyh, hiçbir kırâati doğrudan eleştirmemiştir ya da onu *zayıf*, *kubuh/çirkin*, *merdut* ve *nadir* gibi vasıflar ile nitelendirmemiştir. O, bir kırâati ele almış ve daha sonra bu kırâate pareler olarak örnek Arapça bir cümle kurmuştur. Söz konusu kırâati, Arapça başka bir cümleyle örneklendirerek eleştirmek istediği hususu bu örnek üzerinden yapmıştır. Sîbeveyh, Basra mektebine mensup bir dilci olmasına rağmen diğer Basralı dilbilimcilerinin aksine kırâatlere karşı daha mutedil ve daha saygılı bir yaklaşım sergilemiştir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- 'Abdul'âl S. Mekrem, *el-Halkatu'l-mefkûde fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, Muessesetu'r-Risale, Lübnan, 1987
- Acemî, *Dîvânu Ferazdak*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.
- Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyye*, Kahire, 2008.
- Albay, Rifat, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Âmir Kırâatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, Sayı 16.
- Bayraktutan, Osman, "Kırâatlere Dil Mantiğine Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış", *Iğdır Üniversitesi, İfader*, 2018, Sayı:12, Cilt: 77.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Çakıcı, İrfan, "Şâz Kırâatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 4 – Sayı: 7, Yıl: 2021, Nisan.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1990.
- Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, Dâru'l-Yemame, Dımaşk, 1995.

- Dimyâtî, Ahmed b. M. el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1950.
- Ebû Hayyân, Muhammed, *İrtişâfu'd-darab*, thk. Receb Osmân, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998.
- el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ M. Kara'a, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1990.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *Letâifu'l-işârât*, Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Riyad, 1987.
- Enbârî, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnsâf*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 2003.
- Enbârî, z-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs, thk. Hatim Salih, Muessetu'r-Risale, Beyrut, 1992.
- Ferâhîdî, Halîl, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Riyad, 2009.
- Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 2010.
- Hadîsî, Hadîce, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1966.
- Hamad, Gânim, *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Amman, 2001.
- Hamavî, Yakût, *Mu'cemu'l-buldân ve mu'cemu'l-udebâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1977.
- Hâtır, *Menhecu Sîbeveyh fî'l-istişhâd bi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 2003.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu me'âni'l-kırâât*, Mektebetu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Riyad, 1991.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- İbn Cinnî, *el-Munsif*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, Kahire, 1954.
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1996.
- İbn Mucâhid, Ahmed b. Musa, et-Temîmî, *Kitâbu's-seb'a*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1978.
- İbu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Kâdî, 'Abdulfettâh, el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâ'âti'l-aşri'l-mutevâtira, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fârûki'l-Hadîse, Kahire, 2002.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Te'âruf, Beyrut, 2011.
- Mahzûmî, Medî, *Medresetu'l-Kûfe*, Şerike Mektebeti Mustafâ el-Babî el-Halebî, Mısır, 1958.
- Mekkî, Muhammed, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Muberrred, *el-Belâga*, thk. Ramazan 'Abduttevâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1985.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed, *i'râbu'l-Kur'ân*, thk. Gâzî Zâhid, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtâru's-Sihâh*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999.
- Rifat Ablay, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kiraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Yıl: 2020.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm, Muhammed Harûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988.
- Sisi, 'Abdulbâki, *Kavâ'idu nakdî'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, Dâru Kunûz-i İşbiya, Riyad, 2006.
- Sizgen, İbrahim, *Râfi' el-Kazvînî ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü*, Marifetname, cilt 9, Sayı 1, 2022.
- Sizgen, İbrahim, *Şâfi' Mezhebinin Muharrirlerinden İmâm Râfi' (ö. 623/1226)*, Ankara, 2018.
- Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2003.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Alî, *Fethu'l-kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1979.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, thk. A. et-Turkî, Dâr'u Hicr, Kahire, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kahire, 2001.
- Taleb, 'Abdulhamîd, *Tarihu'n-Nahvi ve Usûlu*, Mektebeu'ş-Şebâb, Mısır, 1976.
- Temel, Ali, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı", *Dinbilimleri*, Cilt Sayı 2, 2015, s.99.
- Vâsitî, Necmuddîn, *el-Kenz fî'l-kırâeti'l-Aşr*, es-Sekâfetu'd-Dînîyye, Kahire, 2004.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed, *Tâcû'l-Arûs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- Zurkânî, Muhammed 'Abdulazîm, *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Osmân, 1999.

Extended Abstract

Linguists' Approach to Qirâat: The Example of Sîbeveyh

Although the recitations classified under the name of Kiraa's-Seb'a (seven recitations) are among the correct recitations in terms of deed, from time to time, they have been dealt with by some linguists and commentators with the view of criticism and criticism, the main reason for this is the language rules that linguists have established through ijtiha. In this study, firstly, the dictionary and invasive meanings of the word qira'at are stated, the different approaches of recitation and language scholars to recitation are mentioned, and the reasons for the linguistic scholars to use a critical style that they have adopted against qira'ah are given, and then Sîbeveyh's approach to qira'ah is discussed. Sîbeveyh, who is one of the most important linguists who founded the Basra school, mentioned many recitations while constructing the Arabic rules in his book al-Kitâb and included linguistic explanations he deems necessary about those recitations. Sîbeveyh, who did not include the documents of the recitations and did not evaluate them from this point of view, generally mentioned the profits of the recitations, sometimes pointing out that there was a disagreement about the profit of the recitation he mentioned. Sîbeveyh, who stated that recitations are a sunnah to be followed, used a very gentle and moderate style compared to linguists like himself. Sîbeveyh, one of the most important names of the Basra school, displayed a very moderate and balanced approach between language and recitation. In addition, he adopted a respectful stance compared to other Basra linguists at the point of being a proof of recitation. It is difficult to say that the linguists who came after him continued this respectable attitude. Although there are terms of criticism such as weak, rotten, kubuh in Sîbeveyh's work al-Kitâb, he has never used these concepts neither against the qira'ah nor against the karis. However, the recitations made similar sentences and made an assessment that this language is weak or kabih. Although Sîbeveyh saw qiyas and sema as criteria in the construction of language rules, he did not reject any recitation because it did not fit the language. Likewise, like other linguists, he did not find it appropriate to criticize aspects of recitation that do not comply with the Arabic rules of qira'ah, with negative qualities such as kabih or rotten, he just said that it is a language dialect that could not be identified or forgotten. With this soft attitude, Sîbeveyh played a moderate role between language and recitation, and succeeded in establishing a solid balance between them. As a result, the feature that distinguishes Sîbeveyh from other language scholars is that he took a positive stance in favor of recitations. If there is an abnormal situation in recitation, he evaluated the situation not on the recitation but on the dialects and fluency of the language. After giving examples from the dialects on this subject, he judged that these examples were few, kabih or weak in Arabic. In the century when Sîbeveyh lived, there was not yet any division of recitation such as mutawatir, ahâd, famous or shaz. As mentioned above, the classification related to qurra and recitation came to the fore in the early fourth century with the book Kitâbu's-Seb'a written by Ibn Mujahid. In any case, like other Basra school linguists, Sibewayh did not characterize any recitation as weak or wrong. He recited the recitation, and then made various interpretations about it based on Arabic theology. Because when Sîbewayh heard a word or a sentence spoken by Arabs, he accepted it as correct. Provided that such a word or sentence comes from the Arabs, it is compared to that sentence and considered it a clear and benign sentence. As a matter of fact, Sîbeveyh says the following on the subject: "If an Arab read a word, another Arab read it differently, both of them read it correctly."

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Qirâat, Linguists, Sîbeveyh.

Rivayetlerde Kıraatler Açısından Hz. Osman Mushafı'nın Kaynaklığı¹

Being Source of Othman Mushaf in Terms of Recitations in the Narrations

Oghız Najmaaldeen Suliman SULIMAN

ORCID: 0000-0002-5393-1728

Öğr. Gör., Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay /Türkiye
onajmaldeensulimansuliman@mku.edu.tr

Ahsen YILMAZ

ORCID: 0000-0002-9546-9551

Arş. Gör., Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay /Türkiye
ahsen.yilmaz@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 07.03.2022 Düzeltme/Revised: 07.09.2022 Kabul/Accepted: 09.09.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Suliman, N. O. & Yılmaz, A. (2022). Rivayetlerde Kıraatler Açısından Hz. Osman Mushafı'nın Kaynaklığı. Antakiyat, 5(2), 266-283

Öz

Kur'ân'ın nâzil olduğu çağda Arap yazısının yetersizliği yaygın olarak kabul edilen bir husustur. Nüshalarda noktalama ve harekelemenin bulunmayışı birçok problemi beraberinde getirmiştir. Hz. Ömer, hafızların bir kısmının Yemame'de öldürülmesi üzerine Kur'ân'ın bir araya getirilmesi konusunda Hz. Ebu Bekir'i teşvik etmiştir. Hz. Ebu Bekir döneminde mushaf haline getirilen Kur'ân, Hz. Osman döneminde istinsah edilerek çoğaltılmıştır. Zeyd b. Sabit, Kur'ân'ın cemi ve istinsahı konusunda önemli bir aktördür. Daha sonra lehçelerden ve daha başka sebeplerden dolayı farklı kıraatler meydana gelmiştir ki bu farklı kıraatleri hadis rivayetlerinden öğrenmekteyiz. Kıraat âlimleri senedleri bakımından kıraatleri mütevatir, meşhur, âhâd, şâz, mevdu' ve müdreç (kıraat üzerine açıklama ve tefsir ile ziyade edilmesi) olmak üzere ayırmışlardır. Bunlardan mütevatir ve meşhur olanları makbul addedilirken, diğerlerine itibar edilmemektedir. Bu çalışmada, rivayet ilmindeki Hz. Osman nüshasını ve kıraat farklılıklarını ifade eden rivayetleri tespit etmek amaçlanmıştır. Bağlantıları tespit edebilmek için Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman dönemlerini izahın ardından Hz. Osman Mushafı'nın ortaya çıkışı ve rivayet farklılıklarının rivayet ilmine yansımaları tespit edilecektir. Araştırmada ilgili hadislerin tespiti ve tahrîcinin yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, hadis, Osman mushafı, kırâat

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bu araştırmanın amacı rivayet ilmi açısından Hz. Osman mushafının tespiti ve bu nüshanın kıraat farklılıklarına verdiği imkana dair rivayetlerin değerlendirilmesidir. Bu bağlamda ilaveten konunun anlaşılması için kıraat ilmi ve tarihi hakkında özet olarak bilgiler de sunulmuştur. Asıl amaç ise kıraat farklılıklarının tespitinde rivayet ilminin rolünü ortaya çıkarmaktır. Konuya giriş mahiyetinde Kur'ân'ın inzâli, cem'i ve istinsahı konusunda bazı bilgiler verilmiştir. Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman döneminde meydana gelen gelişmeler başlıklar halinde aşama aşama ele alınmıştır. Hz. Osman mushafına ve kıraat farklılıklarının kaynaklığına işaret eden rivayetler hadis ilmi açısından değerlendirilmiştir. Hadisleri tahric eden temel hadis kaynakları yanında tefsirler ve kıraate ait eserlerden de istifade edilmiştir. Elde edilen neticeler sonuç bölümünde aktarılmıştır. Rivayetlerin muhteva değerlendirmelerinde hadis şerhleri ve diğer kaynaklardan yararlanılmıştır. el-Mektebetü's-Şâmile programı da çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Biyografik bilgiler için başta tabakat ve tarih kitapları olmak üzere TDV İslam Ansiklopedisinden yararlanılmıştır. Kıraat ile ilgili İbnü'l-Cezerî'nin "en-Neşr" adlı eseriyle ve Süyûtî'nin "el-İtkân" adlı eserinden önemli derecede istifade edilmiştir.

Hz. Peygamber, bir taraftan kendisine peyderpey indirilen Kur'ân vahyini hem sözlü hem de yazılı olarak sahabeye aktarırken diğer taraftan onun nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini de göstermiştir. Sahabe de bunu koruyup ezberleme ve kendilerinden sonrakilere aktarma konusunda büyük çaba sarf etmiştir. Kur'ân-ı Kerim, "Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilip tevâtüren nakledilen mushaflarda yazılı olan ve okunmasıyla ibadet edilen muciz bir kelimedir." şeklinde tarif edilir.² Bu tarifte "Kur'ân'ın tevâtüren nakledilmesi, mushaflarda yazılı olması ve okunmasıyla ibadet edilmesi" şeklinde ifade edilen üç nitelik öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın cem'inden maksat ya kalplerde ezberden okunarak muhafaza edilmesi ya da yazılmasıdır.

Kur'ân'ın tedvini ve cem'i üç aşamada ele alınacaktır.

1. Aşama: Hz. Peygamber (ö. 11/632) dönemi
2. Aşama: Halife Ebu Bekir (ö. 13/634) dönemi
3. Aşama: Halife Osman b. Affan (ö. 35/656) dönemi

2 Subhî Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*, 1 Cilt (Beirut: Dârü'l-'lmi li'l-melâyîn 1397/1977), 1/21.

1.1. Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân-ı Kerim'in Yazılması

Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber'in kalbine zamanla, aşama aşama, ayet ayet, sure sure yaklaşık 23 yılda indirildi.³ Hz. Peygamber Kur'ân-ı Kerim'i sahabeye tüm detayı ile indiği kadar aktarır sahabe de bunu aynı şekilde alıp koruma noktasında gayret gösterirdi. İçlerinde Kur'ân-ı Kerim'i yazma konusunda özel seçilmiş sahabe vardı.

1.1.1. İnen Ayetlerin Ezberlenmesi ve Uygulanması

Hz. Peygamber döneminde sahabe Kur'ân-ı Kerim'i muhafaza etme noktasında ayeti ezberler ve hayatlarına geçirirlerdi. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bunun önemi daha çok anlaşıldı. Çünkü mushaflar asıl nüshanın kılavuzluğu ile yazıldı. Mushafları muhafaza etme yönünde sahabenin kullandığı diğer bir yöntem ise yazarak kayıt altına almalarıydı.⁴ Netice itibari ile Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân'ın tamamı hem sahabenin ezberindeydi hem de yazıya geçirilmişti. Öte yandan bir mushaf haline getirilmemişti.⁵

Bazı âlimler Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin kırk üç olduğunu söyler. Bunlardan Mekke'de dört halife ve Abdullah b. Ebî Serh (ö. 36/656-57), Saîd b. Âs (ö. 59/679), Saîd'in oğulları Hâlid (ö. 14/635) ve Ebân (ö. 13/634), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Abdullah b. Erkam (ö. 64/684); Medine'de Zeyd b. Sabit (ö. 45-54/665-674), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Ebu Abdillâh Şurahbîl b. Hasene (ö. 18/669), Hanzale b. Rebî' (ö. 45/665), Sabit b. Kays (ö. 12/633), Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Sa'd b. Ebu Vakkâs (ö. 55/675), Hâlid b. Velîd (ö. 21/642), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Amr b. Âs (ö. 43/664) bazılarıdır. Aralarında Hz. Peygamber'e en yakın olup ve daima onun yanında olanlar Zeyd b. Sabit ile Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) idi.⁶

1.1.2. Kur'ân'ın Yazılması Emri ve Diğer Sözlerin Bu Nüshalara Yazımının Yasaklanması

Hz. Peygamber'in zamanında Kur'ân'ın yazımında nokta ve hareke kullanılmamıştır.⁷ Sahabe Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den alıp yazarken kenarına kendine göre notlar da alırdı. Bu durum Kur'ân'ın tek bir kitap haline getirilmesini zorlaştırdı. Bunun nedeni nüshalar arasında farklılıklar olmasıydı. Bundan dolayı Hz. Peygamber ayetlerin dışında bir şey yazılmasını yasaklamıştır.

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın kitâbetiyle ilgili hadis kitaplarına yansıyan delil ve şahitler çoktur. İmam Müslim'in, Ebu Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/694) tahric ettiği rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Benden Kur'ân'ın dışında bir şey yazmayınız. Her kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa onu hemen yok etsin. Benden

3 Ebu Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebu Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî (ö. 665/1267), *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, 1 Cilt (Beirut: Dâru Sâdir, 1395/1975), 1/29.

4 Muhammed Bekir İsmâil (ö. 1426/2005), *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'an*, 1 Cilt (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1419/1999), 1/98; Zürcânî, Muhammed Abdülazîm (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Haleb: İsa el-Bâbî, ts.). 1/272.

5 Yaşar Kurt, *Kıraat Tarihinin Meseleleri*, Samsun 2013, ty. s. 31.

6 Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/367.

7 Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/258.

hadis rivayet edin; bunun bir sakıncası yok. Ama her kim benim üzerimden kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlasın.”⁸

1.1.3. Kur’ân’daki Ayet ve Surelerin Tasnifi

Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerim’in ayet ve surelerin yazımında, tasnifinde sahabeyi uyarmış, sahabe de buna göre ayet ve sureleri sıralamıştır.⁹ Rivayetlerden anlaşılan husus Hz. Peygamber’e Cebrail her bir ayet ve surenin yerleştirilmesi gereken yer hakkında bilgilendirmek için de inmiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel’in Osmân b. Ebi’l-Âs’dan (ö. 51/671) hasen bir tarikle rivayetle şöyle dediği nakledilmektedir: “Ben Peygamber ile oturuyordum. Peygamber gözlerini yukarı dikti. Sonra sanki yere degecekmiş gibi bakışlarını indirdi. Sonra gözlerini dikti ve dedi ki: Cibril bana geldi ve şu ayeti şu surenin şu kısmına koymamı emretti. Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor”.¹⁰

Sahabe tarafından yazılan ayetler yan yana konulurdu. Bunlar birbirlerine bağlı olacak şekilde bir araya getirilir ve şiraze ile birbirine bağlanırdı. Zira Zeyd b. Sabit: “Biz bir gün Resûlullah’ın yanında idik. Parçalar üzerinde Kur’ân (ayetlerini) tanzim ediyorduk.”¹¹ Yani Hz. Peygamber’in yanında onun yönlendirmesi ile ayetleri teker teker bağlardık demektedir. Osman tarikiyle gelen diğer bir hadiste şöyle rivayet edilir: Rasûlullah’a ayetler indirilmekte iken vahiy kâtiplerini çağırır ve “Bu ayetleri şu surelerin şurasına koyunuz” buyururdu.¹² Ayetlerin tertibi yanında Hz. Peygamber’in günlük namazlarda, Cuma, bayram ve gece

8 Müslim, İbn el-Haccac, Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî (ö.261/875), *Sahîh-i Müslim el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, 5 Cilt (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs el-Arabi, ts.) “ez-Zühd ve’r-Rekâik”, 16 (No. 3004). Ayrıca bkz. İbn Hanbel, Ahmed Ebu Abdullah eş-Şeybânî (ö. 240/855), *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnâ’ût, 50 Cilt (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 17/149 (No. 11085); 17/151 (No. 11087); 17/250 (No. 11158); 17/443 (No. 11344); 18/94 (No. 11536). Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (ö.255/869), *Sünen Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, 4 Cilt (Suûdiye: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “el-Mukaddime”, 42 (No. 464, 465); Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/899), *Sünen Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, 4 Cilt (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “el-İlim”, 3 (No. 3648); Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk (ö. 279/892), *Sünen et-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., 5 Cilt (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975), “Ebvâbu’l-İlim”, 11 (No. 2665).

9 Kur’anın Kerim’de ayetlerin tertibinde cumhurun görüşü tevkifi olduğu yönündedir. Bunun yanında surelerin tertibinde üç görüş mevcuttur. İctihadi, tevkifi, surelerin çoğu tevkifidir. Surelerin tertibinde icthadi diyenler İmam Malik, Kadı Ebu Bekir Bakillani, İbn Faris. Delilleri Sahabe Mushafının dizilişine bakıldığında muhtelifdir. Surelerin dizilişi tevkifidir diyenler; Ebu Bekir Bakillanî, Ebu Bekir İbnü’l-Enbârî, el-Kirmânî, et-Taybî, İbnü’l-hısâr, Beyhâkî vd. delillerine gelince ayetlerin tertibi tevkifi olduğu gibi surelerin tertibi de Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Üçüncü görüş ise Kur’an-ı Kerim surelerinin tertibi çoğunlukla tevkifidir. Seb’it-tuvâl (yedi uzun sure), havamîm (hâ mîm ile başlayan sureler) gibi. Bu görüşün sahipleri İbn Atiyye, İbn Hacer el-Askalanî vd. Bu bağlamda Suyûtî, Kur’anın hepsi tevkifidir. Tevbe ve Enfâl sureleri hariç. Tevkifidir diyenlerin delillerine gelince Delillerine gelince. Hz. Peygamber bir hadisi şerifinde Zehraveyni (Bakara ve Âl-i İmran) okuyun buyurmuştur. (Müslim) bir başka rivayette Hz. Peygamber uyumadan önce ihlas, felak, nâs surelerini peş peşe okurdu.

10 İbn Hanbel, *Müsned*, 29/441 (No. 17918); Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), en-Nahl 16/90.

11 İbn Hanbel, *Müsned*, 35/448 (No. 21606); 35/483 (No.21607); Tirmizî, *Sünen*, “Menâkip”, 145 (No. 3954).

12 İbn Hanbel, *Müsned*, 1/459 (No. 399); 1/529 (No. 499); Ebu Dâvûd, *Sünen*, “İstiftâhu’s-Salât”, 10 (No. 786, 787); Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîrü’l-Kur’an”, 10 (No. 3086).

namazlarında ardı ardına okuduğu sureler, surelerin tertibi konusunda örnek olmaktadır. Bu yönden bakıldığında surelerin tertibinin de tevkifi olduğu söylenebilir.¹³

İmam Ahmed ve Tirmizî'nin naklettiği diğer bir rivayette Zeyd b. Sabit Kur'ân'ın tasnifi hakkında şu bilgileri aktarıyor: "Biz bir gün Resûlullah'ın yanında idik. Parçalar üzerinde Kur'ân (ayetlerini) tanzim ediyorduk. O: Şam'a ne mutlu! buyurdular. Biz: "Bu mutluluk nereden geliyor Ey Allah'ın Resûlü?" diye sorduk. O: "Çünkü (Rahman'ın) melekleri onun üzerine kanatlarını geriyorlar!" buyurdular.¹⁴

Cebraîl'in yönlendirmesi ile Hz. Peygamber tarafından ashaba mushafın tertibinin öğretildiği nakledilmektedir. Müsned ve Sünenlerde bu rivayet, Abdullah b. Abbâs'dan (ö. 68/688) yapılan rivayette şöyledir. Osman b. Affân'a mesânî surelerden olan Enfâl suresi ile ayetlerinin sayısı yüz civarında olan Berâe (Tevbe) suresinin arasını birleştirmenize, ikisi arasına besmele yazmamanıza ve yedi uzun surelerin arasına koymanıza sebep nedir? Hangi sebep sizi böyle yapmaya sevk etti, dedim. Osman şu cevabı verdi: Rasûlullah'a ayetler indirilmekte iken vahiy kâtiplerini çağırır ve "Bu ayetleri şuraya, bunları şuraya koyunuz" buyururdu. Ona bir ayet indiğinde o yine böyle söylerdi. Enfâl suresi; Medîne'de inen ilk surelerdendi. Berae (Tevbe) ise Kur'ân'ın son inen suresidir. İkinin konusu da aynı şeyden bahseder dolayısıyla ben ikisini bir sure zannediyorum. Rasûlullah, bu iki surenin ayrı mı bir mi olduğunu açıklamadan vefat etmiştir. Bundan dolayı Râsulullah bu surenin başına besmeleyi yazdırmadığı için ben de besmeleyi yazdırmadım. Yedi uzun sure arasına koydum.¹⁵

Bu rivayetten, Hz. Peygamber'in sure ve ayetlerin mushafta hangi sırada olacağına dair ashabına bilgiler verdiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın tedvininde ilgili hususların dikkate alındığı açıkça görülmektedir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) maksadı, nâzil olan müteferrik ayetlerin Hz. Peygamber'in işaretiyle surelerin ilgili kısmına tertiple toplanmasıdır.¹⁶

Sahabe hakkında şu hususlardan da bahsetmemiz gerekir. Sahabe yeri geldiğinde anladıkları gibi yazarlardı. Daha sonra onları istedikleri şekilde kendilerine ait mushaf oluşturmak üzere bir araya getirirlerdi.¹⁷ Bu sahabe mushafları karşılaştırıldığında birbirleri ile uyuşmazdı. Kimileri gazve için yolculuğa çıktığında o esnada inen ayetleri kaçırdıkları. Gazve sonrası döndüklerinde kaçırdıkları ayetleri tamamlayamazlardı. Bunun nedeni yeni ayetlerin iniyor olmasıydı. Bu durum mushafların birbirinden farklı olmasına neden oldu.

13 Yaşar Kurt, *Kıraat Tarihinin Meseleleri*, s. 39.

14 İbn Hanbel, *Müsned*, 35/448 (No.21606); 35/483 (No. 21607); Tirmizî, *Sünen*, "Menâkip", 145 (No. 3954).

15 İbn Hanbel, *Müsned*, 1/459 (No. 399); 1/529 (No. 499); Ebu Dâvûd, *Sünen*, "İstiftâhu's-Salât", 10 (No. 786, 787); Tirmizî, *Sünen*, Tefsîrû'l-Kur'an, 10 (No. 3086).

16 el-Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066), *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acı, 7 Cilt (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 7/147; es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4 Cilt (Mısır: Genel Mısır Heyeti Kitap Merkezi, 1394/1974), 1/203.

17 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/247.

Rivayetlere göre Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın yazımı konusunda pek çok husus belirlenmiştir.

1.1.4. Nesh Edilen Ayetlerin Yazılan Mushafardan Silinmesi

Bazı zamanlar Hz. Peygamber bize daha önce inen ayeti sildirir yeni gelen ayeti yazdırırdı. O ayetlerin hükmü nesh olmuştu. Bu ayetler kitapta yer almazdı. Vahyin Hz. Peygamber'e inişinin son hali olan arza-i ahira'dan (son arza)¹⁸ hemen sonra Hz. Peygamber vefat etmişti. Okunmayan ayetler hakkında Hz. Peygamber vefat etmeden önce sahabeyi, onları yazmaması konusunda uyarmıştı.¹⁹ Hz. Peygamber bir ayet nesh olmuş ise onu kaldırıp diğer ayetlerden ayırtırdı.

1.2. Hz. Ebu Bekir Döneminde Kur'ân-ı Kerim'in Cem'i

Hz. Ebu Bekir hilafetinin ilk yıllarında dinden dönenlerle mücadele ve 632 yılı Yemâme Savaşı gibi pek çok sorunla uğraşmak zorunda kaldı. Yemâme'de çok sayıda hafız sahâbe şehit oldu. Sayılarının beş yüze yakın olduğu İbn Kesîr tarafından rivayet edilir.²⁰ İbn Hacer el-Askalânî ise yedi yüz kadar olduğunu belirtir.²¹ Bu olay Müslümanları derinden sarstı. Özellikle Ömer b. Hattab bu haberi alınca hemen Ebu Bekir'in yanına gitti. "Yetiş Yâ Ebu Bekir, hafızların hepsinin ölüp Kur'ân'ın elden gitmesinden korkuyorum. Buna bir çözüm üret dedi." Ebu Bekir ise duraksadı. "Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım." Dedi. Hz. Ömer, bu konu hakkında Hz. Ebu Bekir'i ikna etmek için onun yanına sürekli gidip geldi. En sonunda Kur'ân-ı Kerim'in yok olması endişesi noktasında ikna oldu. Zeyd b. Sabit'in yanına gitti. Zeyd b. Sabit de var olan özellikler bir başka sahabide bir arada bulunmazdı. Onu diğer sahabilerden ayrıcalıklı kılan yönü, diğer vahiy kâtiplerinden daha fazla yazmış olması, Kur'ân'ın arza-i ahira'dan yani vahyin son haline şahit olmuş olmasıdır. Zeyd b. Sabit olayın devamını şu şekilde nakletmektedir: "Ebu Bekir beni ikna etmek için ısrarlarını sürdürdü. Nihayet Allah Ebu Bekir ve Ömer'in aklına yatana, benim de aklıma yatırdı. Sonunda Kur'ân'ı bir araya getirmek üzere o güne kadar hurma dallarında, yassı taşlar üzerinde yazılı olanları ve hafızların hafızalarında bulunanları toplamaya başladım."²²

18 Arz kelimesi Peygamber Efendimiz'in her sene Ramazan ayında Cebrâil ile o zamana kadar gelmiş olan Kur'an ayetlerini karşılıklı birbirlerine arz etmeleridir. Bu arzlar Peygamberimizin vefat ettiği sene Ramazan ayında iki defa olmuştur. İşte bu son arzdan kasıt Hz. Peygamber'in son yaptığı arzıdır. Bu arzda Zeyd b. Sabit hazır bulunmuştur. Bu hususta Hâkim en-Nisâbü'rî'nin naklettiği, Zehebî'nin de sahih olduğunu belirttiği bir haberde Semüre b. Cündeb, "Kur'ân, Resûlullah'a birçok defa arz edilmiştir. Onlar derlerdi ki, bizim şu kıraatimiz son arza göredir." diyerek, arza hâdisesinin birçok defa gerçekleştiğini ve Mushaf'ın arza-i ahiraya göre cemedildiğini belirtmiştir". bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, 4 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990), "Tefsîr" (No.2904); Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: 1991), 2/698.

19 Bâküllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsam el-Kudât, 2 Cilt (Amman: Dâru Feth, 1422/2001), 1/362, 363.

20 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *Fezâ'ilü'l-Kur'ân* 1 Cilt (Karire: Mektebetü İbn Teymiye, 1416/1996), 1/58.

21 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/12.

22 İbn Hanbel, *Müsned*, 1/224 (No. 57), 1/228 (No. 76), 35/501 (No. 21640), 35/505, 506 (No. 21643, 21644), 35/510 (No. 21652); Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi (ö. 256/870), *Sahîh-i*

Buhârî'nin (ö. 256/870) bu hususta naklettiği diğer bir rivayete göre; Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: “Ebu Bekir Yemâme’de şehîd olanların ölümüne müteâkib haber yollayıp beni çağırıldı. Yanında Ömer b. Hattâb’da bulunuyordu. Ebu Bekir bana şu sözleri söyledi: Ömer bana geldi ve Yemâme gününün şiddetli harbinde Kur’ân hafızlarından birçoğu şehit oldu. Ben diğer harb sahalarında da harbin şiddetli olup Kur’ân hafızlarının şehit edilmelerinden, bu sebeple de Kur’ân’dan büyük bir kısmın zayi olup gitmesinden endişe ediyorum. Ben senin, Kur’ân’ın kitap hâlinde toplanmasını emretmeni düşünüyorum, dedi. Ben Ömer’e: Rasûlullah’ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsın? Dedim. Ömer: Vallahi bu hayırdır, dedi ve beni görüşüne ikna etmeye çalıştı. Nihayet Allah benim göğsümü bu iş için açtı ve ben de Ömer’in düşündüğü gibi düşündüm. Zeyd dedi ki: Bu sözlerden sonra Ebu Bekir, bana hitaben şunları söyledi: Sen genç ve akıllı bir erkeksin, biz seni hiçbir kusurla itham etmiyoruz. Sen Rasûlullah için vahyi yazıyordun. Buna binaen sen Kur’ân’ı ara ve onu bir araya topla! Zeyd buna karşı: Vallahi eğer bana dağlardan bir dağın nakledilmesini teklif etmiş olsalardı, o iş benim üzerime, bana emrettiği bu Kur’ân’ı toplama işinden daha ağır olmazdı, dedi. Zeyd dedi ki: Sizler, Rasûlullah’ın yapmadığı bir işi nasıl yapıyorsunuz? Ebu Bekir: Allah’a yemîn ederim ki, bu hayırlı bir iştir, dedi ve Ebu Bekir bana gelmeye devam etti. Nihayet Allah, Ebu Bekir’le Ömer’in akıllarını yatırdığı ve göğüslerini ferahlandığı bu işe, benim de aklımı açtı ve gönlümü ferahlandırdı. Bunun üzerine ben de Kur’ân’ın ardına düşüp gereği gibi araştırdım ve onu yazılı bulunduğu hurma dallarından, ince taş levhalardan ve hafızların ezberlerinden topladım. Nihayet Tevbe Suresi’nin sonunu Ebu Huzeyme el-Ensârî’nin (ö. 37/657) yanında buldum. O âyeti ondan başka kimsenin yanında bulmadım. Bu âyet, (And olsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.)²³ Ayetinden surenin sonuna kadar devam eden âyetti. Neticede toplanan bu sahifeler, Allah kendisini vefat ettirinceye kadar Ebu Bekir’in yanında bulundu. Sonra hayatı müddetince Ömer’in yanında kaldı. Bundan sonra Ömer’in kızı Hafsa’nın (ö. 45/665) yanında kaldı.”²⁴

Zeyd b. Sabit, Kur’ân’ın cem’i konusunda tek başına görevli değildi. O komisyonun başkanıydı. Onunla Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Übey b. Kâ’b gibi sahabe vardı. Zeyd b. Sabit bir yerde takıldığında bunların dışında sahabeden de yardım almıştır. Hz. Ebu Bekir’in emriyle vahyi koruma altına alma noktasında önemli bir sistem geliştirmiş ve kendi hıfzı, kitabeti ile yetinmeyip iki kıstas belirlemiştir. Bunlardan; Hz. Peygamber’in gözetimi altında yazılanlar ilk sırada, hafızların ezberinde bulunanlar ise ikinci kıstas olarak belirlenmiştir.

Buhârî el-Câmiu’s-Sahîh, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, 9 Cilt (Beirut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 12 (No. 2807); “el-Megâzî”, 17 (No. 4049); “Tefsîrül-Kur’an”, 62 (No. 4679); “Tefsîrül-Kur’an”, 246 (No. 4784); “Fedâilü’l-Kur’an”, 3 (No. 4986); “Fedâilü’l-Kur’an”, 4 (No. 4989), el-Ahkâm, 37 (No. 7191); “et-Tevhid”, 22 (No. 7425); Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîrül-Kur’an”, 10 (No. 3103).

23 Tevbe 9/90.

24 İbn Hanbel, *Müsned*, 1/224 (No. 57); 1/238 (No. 76), 35/501 (No. 21640), 35/505, 506 (No. 21643, 21644), 35/510 (No. 21652); Buhârî, *Sahîh*, “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 12 (No. 2807); “el-Megâzî”, 17 (No. 4049); “Tefsîrül-Kur’an”, 62 (No. 4679); 246 (No. 4784); “Fedâilü’l-Kur’an”, 3 (No. 4986); 4 (No. 4989); “el-Ahkâm”, 37 (No. 7191); “Tevhid”, 22 (No. 7425); Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîrül-Kur’an”, 10 (No. 3103).

Hız. Ebu Bekir'in Kur'ân'ın cem'i konusunda Zeyd b. Sabit'e ve Hız. Ömer'e teklifte bulunması hakkında senedi hasen olup münkatı' isnadla Hişâm b. Urve (ö. 146/763), O da Babası Urve'den (ö. 94/713) nakletmektedir. Yemâme gününün şiddetli harbinde Kur'ân hafızlarından birçoğu şehit olunca Hız. Ebu Bekir Kur'ân'ın zayı olup gitmesinden endişe edip, kayıp olmasını diye Ömer b. el-Hattâb ve Zeyd b. Sabit'e: "Mescidin kapısında birlikte oturun, şayet birileri Allah'ın kitabından bir ayet getirirse ve iki şahitle desteklerse onu alıp yazınız." dedi.²⁵

Zeyd b. Sabit Kur'ân'ın cem'inde; ben bu ayeti Hız. Peygamber'den işittim diyen birinin beraberinde iki şahidinin olmasını, onların da hıfzı ve kitabetinde aynı ayetin bulunmasını, Hız. Ebu Bekir'in emri doğrultusunda şart koydu.²⁶ Bu rivayetten anlaşıldığı üzere ayetler Zeyd b. Sabit'in hıfzında kayıtlıdır ve elinin altında kendine ait sahife bulunmaktadır. Hız. Ebu Bekir bu konuda Zeyd'e yetki vermiştir. Zeyd buna rağmen kendini tek başına delil kabul etmemiştir. Alemüddin es-Sehâvî bu hususta şöyle demiştir; "Zeyd b. Sabit, Ebu Bekir'in emrine uyarak Hız. Peygamber'in onay verdiği ve aynı zamanda yedi harfe de uygun olan ayetlerin iki şahitle desteklendiğinde getirilen verinin alınmasını şart koşmuştur.²⁷ Süyûtî, "Bu rivayetin senedinde kopukluk vardır. Ancak ricâli sikadır."²⁸ demektedir.

Konuyla ilgili isnadı sahih bir diğer rivayet Yahya b. Abdurrahman b. Hâtib'den (ö. 104/723) şu şekilde nakledilmektedir: "Hız. Ömer Kur'ân'ı cem' etmek istediğinde Müslümanlara seslenip şöyle dedi: Her kim Hız. Peygamber'in huzurunda Kur'ân'dan bir şey almışsa onu bize getirsin. Sahabe ise ayetleri kâğıtlara (es-Suhuf),²⁹ tahta parçasına (el-Elvâh)³⁰ ve enli hurma dallarına (el-Usub)³¹ yazmışlardır. Hız. Ömer, sahabenin sahifelerinde ve hıfzında kayıtlı olan ayetleri iki adil şahit ile getirmedikleri takdirde kabul etmezdi."³²

İbn Hacer konu ile ilgili şu bilgileri nakletmektedir: İki adil şahitten maksat "hıfz" ve "kitabettir". Ebu Şâme (ö. 665/1267) ise şöyle nakletmektedir: Onların bundan maksadı komisyonda Hız. Peygamber'in gözetimi dışında ve onun onayı olmadan yazılan ayetlerin

25 Ebu Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929), *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde, 7 Cilt (Kahire: el-Fârûk'l-Hâdîse, 1423/2002), 1/51; Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed (ö. 643/1245), *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Abdülhak Abdüddâim Seyfu'l-Kâdî, 1 Cilt (Beyrut: Müessesetü'l-Kutübi's-Sekâfiyye, 1419/1999), 1/17.

26 İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/59.

27 Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ'*, 1/17; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/55.

28 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/205.

29 "Sahîfe" kelimesinin çoğul olup "sayfalar" anlamına gelen "suhuf", burada, sahabe elinde bulunan ve üzerine ayet yazılmış kâğıt anlamına gelmektedir. bk. Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, 9 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1422/2002), 4/1517.

30 "Elvâh" levha kelimesinin çoğulu olup burada, sahabe elinde bulunan ve üzerine ayet yazılmış tahta anlamına gelen bir malzemedir. bk. Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4/1517.

31 Usub (العُصْب): Asîb (عصيب) kelimesinin çoğuludur. Hurma/palmiye dalı demektir. Dalın yaprakları soyulup işlendikten sonra enli tarafına yazı yazılırdı. Başka bir görüşe göre asîb, yaprak bitmeyen enli hurma/palmiye dalı demektir. Yaprak bitene "sa'p" (السَّعْف) denir. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/14.

32 Saîd b. Mansûr, Ebu Osmân b. Şu'be el-Horasânî el-Cûzcânî (ö. 227/842), *et-Tefsîr min Sünen Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid, 5 Cilt (Rıyad: Dâru's-Sumayî, 1417/1997), Tefsîr Suretü'l-Mâide, 212, (No. 1053); İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/62, 113.

mushafa kaydedilmesine engel olmaktadır. Onların amacı sadece ve sadece Hz. Peygamber'in gözetiminde kayıt altına alınanları kabul etmektir. Yalnız hafızalarında kayıtlı olması yetmez.³³ Buradan da anlaşıldığı üzere hıfz etmek tek başına yeterli görülmemiş, kitâbetin önemi vurgulanmaktadır.

Bir başka rivayette Kur'ân'ın cem'i ile ilgili şöyle bir ayrıntı söz konusudur. Hz. Ebu Bekir Kur'ân'ın cem'ini emretti. Zeyd b. Sabit komisyonun başındaydı. Tevbe suresinin son ayetinin kitâbetini ve hıfzını sadece Huzeyme b. Sabit'in (ö. 37/657) yanında buldu. Şahidi olmadığı halde onun getirdiğini kabul etti. Çünkü Hz. Peygamber "Onun şahitliği iki kişinin şahitliğine denktir." buyurmuştur. Bu konunun açıklaması arka sayfadadır. Hz. Ömer ise recm ile ilgili şu ayeti getirmiştir. (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَى فَاِجْمُوهُمَا الْبَيِّنَةُ) yani: "İster yaşlı/evli erkek ister yaşlı/evli kadın olsun zina edeni muhakkak recmedin." Ancak iki şahidi olmadığından Zeyd onun getirdiği bu ayeti yazmadı. Denildi ki bu ayet Ahzab suresindeydi daha sonra hükmü baki tilaveti nesh oldu.³⁴

Süyûtî'nin "İtkân" adlı eserinde bu hadisin Ebu Bekir Muhammed b. Ešte el-İsfahânî'nin (ö.360/971) "Kitâbü'l-Mesâhif" adlı eserinde geçtiği nakledilmektedir. Ancak "Mesâhif" denilince akla İbn Ebu Dâvûd'un eseri gelir. İbn Ešte'ye ait bir "Mesâhif" olduğu sadece Süyûtî'de geçmektedir. Eserin nerede olduğu bilinmemektedir.

İbn Hacer, Huzeyme b. Sabit'in getirdiği ayet hususunda yalnız olmadığını ifade eder. Onun ile Hz. Ömer, Hz. Osman, Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sabit'in kendisinde de var olduğunu söyler. Dolayısıyla İbn Hacer'e göre, Huzeyme b. Sabit şahitsiz olarak bir ayet getirmemiştir. O, Hz. Peygamber'den ayeti hıfzına ve kitâbetine kaydederken Hz. Osman şahit olmuştur. Hz. Ömer de bu ayeti Hz. Peygamber'den Ebu Huzeyme'nin getirdiği şekilde almışlardır. Übey b. Kâ'b da Hz. Peygamber beni aynı böyle okuttu diye şahitlikte bulunmuştur. Nihayetinde Huzeyme b. Sabit yalnız değildir.³⁵ Ayrıca Hz. Ömer'in getirdiği recme dair ayetin mushafa yazılmama sebebi olarak kiraati nesh edildiği bildirilmesi yanında Hz. Peygamber'in sildirdiği şeklinde anlamak da mümkündür.

Hz. Ebu Bekir Kur'ân'ı cemetmeyi yöntem olarak iki şarta bağladığı görülmektedir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in gözetimi altında yazılan ayet olması diğeri ise hafızların ezberinde bulunmasıdır. Hz. Ebu Bekir, aralarında bir anlaşmazlık ortaya çıktığında Kureyş lehçesinin tercih edilmesi ve tilaveti nesh olunan ayetlerin yazılmaması, üzerinde icmâ olunan tevatür ayetlerin yazılmasını emretti. Cem'u'l-Kur'ân meselesinde o dönemde yaşayan sahabe tarafından Hz. Ebu Bekir'in metodu kabul gördü. Aynı zamanda büyük sahabenin övgüsüne mazhar oldu. Nitekim Ali b. Ebi Tâlib şöyle demiştir: "Mushaflar konusunda insanların en hayırlısı Hz. Ebu Bekir'dir. Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun. O,

33 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/205, 206.

34 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/206; el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî (ö. 1270/1854), *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, 16 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 11/140.

35 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/15, 16.

Kur'ân-ı Kerim'i iki kapak arasında toplayan ilk kişidir.”³⁶ Başka bir rivayette yine Ali b. Ebi Tâlib şöyle demektedir: “Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Kur'ân'ı cemedinceye kadar Cuma namazı dışında dışarı çıkmayacağıma dair yemin ettim. Benim yapmak istediğimi Ebu Bekir yaptı ve Kur'ân-ı Kerim'i cemetti.” Son rivayet hakkında İbn Hacer bu hadisin isnadında kopukluk olduğunu söylemiştir. Önce gelen Abdu Hayr (ö. 81-90/701-709)³⁷ rivayeti daha güvenilirdir. Ona itibar edilir.³⁸

Hz. Ebu Bekir'in takip ettiği bu yöntem, ayetlerin tevatür olarak aktarılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla farklı malzemelere yazılı olan Kur'ân ayetlerinin kâğıtlara yazılmasını ve mushafa kaydedilmesini kolaylaştırmıştır.

Hz. Peygamber veya Hz. Ebu Bekir'in döneminde Kur'ân'ın yazılması ve bir araya getirilmesi; Usub³⁹ (العُصْب), lihâf⁴⁰ (اللِّخَاف) ve sudûru'r-ricâl⁴¹ (صُدُورِ الرَّجَالِ) gibi vasıtalarla gerçekleştirilmiştir. Bir başka rivayette: rikâ'⁴² (الرِّقَاعُ), kita'u'l-edîm⁴³ (قِطْعُ الْأَدِيمِ), azmu'l-ektâf⁴⁴ (عَظْمُ الْأَكْتَفِ) el-adlâ'⁴⁵ (الأَصْلَاحُ), el-aktab⁴⁶ (الْأَقْتَابُ) ve benzer malzemeler geçmektedir. Rivayetler, Hz. Ebu Bekir döneminden önce Kur'ân-ı Kerim'in bazı malzemeler üzerine yazılı olduğunu kanıtlar ancak onun halifeliği döneminde Kur'ân'ın tamamı iki kapak arasına toplanmak suretiyle mushaf haline getirilmiştir. Hafız İbn Hacer ise bu konuda: “Kur'ân-ı

36 İbn Ebu Dâvûd, *Mesâhif*, 1/49.

37 Abdu Hayr b. Yezîd el-Hayvânîy b. Hemedânî Yahmud Ebu'l-'Umâra el-Kûfî, ikinci tabakadan sayılan tabîinin büyüklerindedir. Ebu Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce onun hadisini tahrîc etmişlerdir. İbn Hacer ve Zehebî'ye göre sika râvidir. Hz. Ali'den hadis rivayet edenler arasında en güveniliridir. Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtîb el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir, thk. Muhammed Abdülkadir Ata*, 8 Cilt, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1410/1990), 6/224. Bkz. Yahyâ b. Maîn, İclîye göre sika bir râvidir. Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî (ö. 742/1342), *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf*, 35 Cilt (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 16/469. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiru ve'l-a'lâm, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf*, 15 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/ 2003), 2/1139; İbn Asâkir, *Târîhu Dîmaşk*, 2/978.

38 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/204.

39 Usub (العُصْب): Asîb (عُصْب) kelimesinin çoğuludur. Hurma/palmye dalı demektir. Dalın yaprakları soyulup işlendikten sonra enli tarafına yazı yazılırdı. Başka bir görüşe göre asîb, yaprak bitmeyen enli hurma/palmye dalı demektir. Yaprak bitene “sa'f” (السَّعْف) denir. bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (ö. 852/1448), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî*, 13 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1960), 9/14.

40 Yazı yazmak için üretilen ince, yassı ve yumuşak taş/mermer levhalar veya topraktan yapılan kil tabletler demektir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/14.

41 Sudûru'r-Rical (صُدُورِ الرَّجَال): Sadr kelimesinin çoğulu olup burada zihin ve hafıza kastedilmektedir. bk. Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr, 1 Cilt (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1414/1994), 1/185.

42 Ruk'a (رُقْعَة) kelimesinin çoğulu olup yazı yazmak için kullanılan deri (bir nevi parşömen), yaprak veya kâğıt parçaları demektir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/14.

43 Kitabu'l-Edîm (قِطْعُ الْأَدِيم): Deri parçaları demektir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/16.

44 el-Ektâf (الْأَكْتَف): Ketif (كْتَف) kelimesinin çoğuludur. Kürek kemiği parçası demektir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/208.

45 el-Adlâ' (الاصْلَاح): dıl' (ضلع) kelimesinin çoğuludur. Kaburga kemiği demektir. bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/207.

46 el-Aktab (الاقْتَاب): Kateb (قَتَب) kelimesinin çoğuludur. Devenin üzerine bir araç koyup onun üzerinde yazarlardı. bk. Ekram 'Abd Halife Hamed ed-Düleymî, *Cem'ul-Kur'an (Dirase Tahlîliyye li-mervîyyâtihi)* 1 Cilt (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1427/2006), 1/33.

Kerim'in önce el-Edîm ve el-Usub'a daha sonra Hz. Ebu Bekir döneminde kâğıtlarda toplandığını nakletmektedir.⁴⁷

Netice itibariyle Hz. Ebu Bekir'in döneminde Kur'ân-ı Kerim'i cemetmesi konusunda Zeyd b. Sabit'in detaylı bir sistem ile bu olayı yönetmesi daha önce benzeri görülmemiş bir metottu. Bu metot kontrollü bir şekilde ve hassasiyet gösterilerek uygulanmıştır.

1.3. Hz. Osman Döneminde Kur'ân-ı Kerim'in Cem'i

Bu dönemde Müslümanlar İslam'ın farklı beldelerine yayıldılar. Kültür ve medeniyet açısından gelişmeler yaşandı. Hz. Peygamber'i görmeyip vahyin nüzûlüne şahit olmayan yeni bir nesil yetişti. Bunun yanında İslam bölgelerinden her birine gönderilen sahabe gittikleri yerde kıraatleri ile meşhur oldular. Örneğin; Şam, Übey b. Kâ'b ile; Kûfe Abdullâh İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ile; diğer bölgeler Yemen, Kûfe, Basra'da Ebu Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) ile meşhur oldu. Yukarıda sayılan sahabeden her biri Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Peygamber'den hıfz ve sema yoluyla alarak birbirinden farklı kıraatleri okuyorlardı.⁴⁸ Bunun yanında kıraat vecihlerinde sahabe arasında farklı okuyuşlar meydana geldi. Bu ihtilaflar Kur'ân'ın kıraati konusunda ihtilafın kapısını araladı.

Ebu Kılâbe'den (ö. 104/722) nakledildiğine göre bu dönem şöyle tasvir edilmektedir: "Hz. Osman'ın hilafeti döneminde öğretmen, belirli bir kişinin kıraatine göre okuturdu. Çocuklar bir araya gelince birbirlerinden farklı okuyuşlara sahip oldukları görüldü. Aralarında kargaşa meydana geldi. Ebu Bekr Eyyûb b. Ebî Temime Keysân es-Sahtiyânî (ö. 131/749), bu kargaşanın hocalara kadar ulaştığını söyler. Hz. Osman'a haber gidince "Siz daha benim yanımdayken böyle bir ihtilafa düştünüz. Öyleyse uzakta olanların ihtilafı ve hatada ısrarları sizden daha şiddetlidir, Ey Muhammed'in ashabı tek bir mushafa (imam) tabi olmak için toplanıp bir araya gelin."⁴⁹ Enes b. Mâlik ise (ö. 93/711) durumu şöyle anlatır: "Öğrenciler arasında kıraat ihtilafına dair şiddetli tartışmaların hocalara kadar uzandığı haberi Hz. Osman'a ulaştı. Benim yanımda okuyuş üzerinden birbirinizi yalanlıyor hata yapıyorsunuz. Öyleyse uzakta olanların ihtilafı ve hatada ısrarları sizden daha şiddetlidir. Bunun üzerine Hz. Osman Ey Muhammed'in ashabı tek bir mushafa (imam) tabi olmak için toplanıp bir araya gelin" dedi.⁵⁰

Dönemin bir başka tanığı olarak Yezid b. Muaviye el-'Amirî (ö.?) de olay hakkında şunları anlatmaktadır: "el-Velid b. Ukbe'nin (ö. 61/680-81) döneminde ben mescidin içinde bir ders halkasındayken Huzeyfe de orada bulunuyordu. Halkada kıraat alanında mahir olmayan kimseler de bulunuyordu. İçlerinden birileri Ebu Musa el-Eş'arî'nin kıraatini okuyanların Kinde (Beni Kinde) kapılarında, Abdullah İbn Mes'ud'un kıraatini okuyanların ise

47 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/208, 209.

48 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/21.

49 İbn Ebu Dâvûd, *Mesâhif*, 1/95; Süyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, thk. Dr. Ali Cuma, 13 Cilt (Kahire, yy., 1423/2002), 29/230, (No. 32041).

50 Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdf el-Hacri el-Misri (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, 16 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995), 8/132 (No. 3118); Süyûtî, *el-İtkân*, 1/209.

Abdullah'ın evinin kapısında ayrı gruplar halinde toplanmalarını emretti. Daha sonra Bakara suresi (وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ayeti okuyuşunda ihtilaf ettiler. Bazıları burada yazılan şekli ile okurken bazıları (وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ) şeklinde okudu. Huzeyfe bu duruma şahit olunca sinirden gözleri kıpkırmızı oldu. Birden yerinden kalkıp yakasına yapıştı. Sizden öncekiler de aynen sizin yaptığınız gibi ihtilafa düştüler. İçimizden birinin Hz. Osman'ın yanına gidip bu durumu anlatması gerekir.”⁵¹

Yukarıda sahabenin aralarında ihtilaf ettikleri ayetin ilk kıraati olan “Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin”⁵² mütevâtir iken, ikinci kıraati olan “Haccı ve umreyi Allah emrettiği için evini kastederek tam yapın” ise şâzdır.⁵³ Bu kıraat Hz. Ali ve İbn Abbas'ın müdrec⁵⁴ olan kıraatidir.⁵⁵ Tartışma ciddileşip büyüyünce neredeyse yeryüzünde büyük bir fitne meydana gelecek endişesiyle Huzeyfe bineğine binip Hz. Osman'ın yanına ulaştı ve ona durumu anlattı. Huzeyfe, Hz. Osman'ın yanına geldi ve “Ey Emîrül-mü'minin! Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi, kitapları hakkında ihtilafa düşmeden, bu ümmetin imdadına yetiş!” Hz. Osman derhal Hz. Hafsa'ya birisini yollayarak: “Sendeki suhufu bize gönder, istinsah edip sana tekrar iade edeceğiz” diye haber saldı. Hz. Hafsa da gönderdi. Hz. Osman Kur'ân'ın istinsahı için Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Said b. As ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'a (ö. 43/663-64) emretti: Onlar da bunu istinsah ettiler. Hz. Osman Kureyşli gruba: “Kur'ân-ı Kerim'le ilgili olarak herhangi bir hususta siz ve Zeyd b. Sabit ihtilaf edecek olursanız, onu Kureyş lisanına uygun olarak yazın. Çünkü Kur'ân onların lisanı üzere indi” dedi. Çalışma esnasında heyet bu minval üzere hareket etti. Suhufu mushaflar halinde ortaya koyma işi bitince, Hz. Osman her diyara bir mushaf gönderdi. Ayrıca bunun haricinde kalan bir sahife veya mushafın yakılmasını emretti.⁵⁶

Hz. Osman'ın çoğalttığı nüshaları her bir beldeye göndermesi ve gönderilen nüshanın dışındaki nüshaların yok edilmesini emretmesi, Hz. Osman'ın tek başına değil, bilge sahabeler ile aralarında icmâ etmeleri üzerine bir araya getirdikleri bir karardı. Hz. Osman tek bir nüsha haline gelinceye kadar onlarla istişare yapmıştır. Bir nüsha meydana gelince onu çoğalttılar. Çoğaltılan mushaf, yanında bir mektup ile bir sahabenin eşliğinde birden fazla beldeye gönderildi. Mektupta, gönderilen mushafın dışında nüshaların yok edilmesi emri yazılıydı.⁵⁷

51 İbn Ebu Dâvûd, *Mesâhif*, 1/66. Not: Burada geçen şahsın kim olduğu kaynaklarda belirtilmediğinden ismini zikredemedik.

52 el-Bakara 2/196.

53 Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl, *el-Kıraat ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm*, Yayınlanmış Doktora Tezi, 1 Cilt (Mekke: Camiatü Ümmi'l-kurâ, 1412/1992), 1/391.

54 Ayetlere Tefsir kabilinden yapılan ziyadeler, açıklamalardır. bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/431.

55 Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 24 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 3/12; İbn Ebu Dâvûd, *Mesâhif*, 1/192

56 Buhârî, *Sahîh*, “Menâkıb”, 4 (No. 3506); “Fedâilü'l-Kur'an”, 3 (No. 4987); Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîrül-Kur'ân”, 10 (No. 3104).

57 Ziya Şen, *Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 36, ss.31-50, s.48.

Hicretin 25. Senesinde Hz. Osman mushafın çoğaltılması konusunda on iki kişiden söz aldı. Onlar Zeyd b. Sabit, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs, Abdurrahmân İbnü'l-Hâris b. Hişâm, Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85), Abdullah b. Ayyaş (ö. 71-80/691-699), Kesîr b. Eflah (ö. 61-70/681-690), Enes b. Malik, Malik b. Enes'in dedesi Malik b. Ebî Âmir (ö. 112/731), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Ebân b. Saîd (ö. 13/634) gibi kişilerden oluşmaktadır. Hz. Osman, komisyonun çalışmaları hakkında sürekli bilgi almaktaydı ve komisyonun aralıksız çalışarak görevini tamamlamasını teşvik etmekteydi. Bu konuda devamlı olmaları konusunda sürekli onlarla konuşurdu.⁵⁸

Hz. Osman döneminde Kur'ân-ı Kerim'in toplanmasında takip edilen yöntemin birincisi: Hz. Osman, son arzuda Kur'ân-ı Kerim nasılsa ona itibar ederek geliştirilen bir metot tuttu. İkincisi: Mushafların yazımının, bilinen bütün vecihleri kapsıyor olmasına önem verdi. Öyle ki Hz. Peygamber'den tevatürle gelen kıraatlerin hepsi bu kitapta bulunsun. Onun için şu örnekte olduğu gibi surenin lafzi/yazımı yönü kıraatlerin tamamını kapsardı. Örneğin (نُسْرَهَا) kelimesinde olduğu gibi nokta ve hareke koyulmayıp bir kıraate göre (نُسْرَهَا) diğer kıraate göre ise (نُسْرَهَا) şeklinde okunabilirdi.⁵⁹ Bir diğeri ise (فَسُوا) kelimesinde olduğu gibi nokta ve hareke koyulmayıp bir kıraate göre (فَتَبَّئُوا) diğer kıraate göre ise (فَتَبَّئُوا) şeklinde okunabilirdi.⁶⁰ Bu kıraatlerin hepsi sahih ve mütevâtirdir. Mushafta nokta ve hareke konulmamasının nedeni sahih kıraatleri kapsasın dıyedir.

Ayetin yazım şekli, farklı sahih ve mütevâtir kıraatleri içinde barındırmaya uygun değilse buna çözüm olarak her bir kıraatin farklı iki nüshaya kaydedilmesi yönündeydi. Yani sahabe, Kur'ân'ı istinsah ederken Kur'ân metinlerinin Hz. Osman mushafında yazılış biçiminin farklı kıraatleri kapsayacak şekilde olmasına özen göstermişlerdir. Hatta bir mushafta yazılması mümkün olmayan farklı kıraatleri farklı mushaflarda belirtmeye çalışmışlardır. Buna örnek olarak Tevbe suresi yüzüncü âyette, bir mushafta (تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ) ⁶¹ şeklinde mân'siz, diğer mushafta ise (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) şeklinde mân'li gelmiştir. (تَحْتَهَا) kelimesini İbn Kesîr, (مِنْ) harfini ilâve edip mecrûr olarak (مِنْ تَحْتِهَا) şeklinde okumuştur. Diğer kıraat imamları ise (مِنْ) olmaksızın mansûb olarak (تَحْتَهَا) okumuşlardır.⁶²

Bir rivayette bu durum şöyle anlatılır: Hz. Osman, mushafın yazılması için Hz. Ömer'in evinde bulunan Hz. Ebu Bekir'in cemettiği sahifelerin alınıp yazılması için Kureyş'ten ve Ensar'dan on iki sahabe görevlendirdi. Hz. Hafsa'dan mushafı aldılar. Kur'an metni

58 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/257.

59 el-Bakara 2/259; (نُسْرَهَا) kıraati, Nâfi', İbn Kesîr, Ebu Amr, Ebu Ca'fer ve Ya'kûb tarafından okunmaktadır. (نُسْرَهَا) kıraati ise İbn Âmir, Âsım, Hamza, el-Kisâî, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir tarafından okunmuştur. bk. Muhammed b. Muhammed b. Sâlim (ö. 1422/2002), *el-Hâdî Şerhu Tayyibetin-Neşr fi'l-karâ'âti'l-âşir*, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 2/89.

60 el-Hucurât 49/6; (فَتَبَّئُوا) kıraati, Hamza, el-Kisâî ve Halefü'l-Âşir tarafından okunmuştur. (فَتَبَّئُوا) kıraati ise Nâfi', İbn Kesîr, Ebu Amr, Ebu Ca'fer, İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb tarafından okunmuştur. bk. İbnü'l-Cezerî Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-karâ'âti'l-âşir*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/251.

61 et-Tevbe 9/100.

62 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/258.

hususunda aralarında yazım işlerinde ihtilaf varsa not alınır. Eğer bir kelime üzerinde aralarında bir ihtilaf olursa; Muhammed İbn Sîrîn (ö. 110/728) şöyle dedi: İhtilaf edilen yer not alınır ve arza-i ahira'da geçtiği haline ulaşıncaya kadar beklenirdi. Arza-i ahira kıraatin son şekli olduğundan ona itibar edilerek mushafa kaydedilirdi.⁶³

H. Osman'ın bu konuda şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Ey Muhammed'in ashabı tek bir mushafa (İmam) tabi olmak için toplanıp bir araya gelin. H. Osman'ın emri üzere derhal toplandılar. Aralarında bir ayet üzerinde ihtilaf olursa filan kişiye H. Peygamber böylece okuttu diye o kişinin peşinden gidilirdi. Eğer üç günlük uzaklıkta bile ise o gelinceye kadar ilgili yerde boşluk bırakılır geldiğinde ise o yer tamamlanırdı."⁶⁴

Netice itibariyle H. Osman bu ayetleri öyle yazdırdı ki mushaf sahih kıraatlerin hepsini kapsadı. H. Osman, gittikleri yerlerde sahih kıraatleri okutsunlar diye her bir mushaf ile birer sahabe, Kur'an Muallimi gönderdi.

Bunlar:

1. Medine'de Zeyd b. Sabit, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Urve b. Zübeyr.
2. Mekke'de Abdullah b. Sâib (ö. 70/689-90) ve Ubeydullah b. Umeyr (ö. ?).
3. Şâm'da Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670).
4. Kûfe'de Ebu Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692).
5. Basra'da Âmir b. Kays (ö. 53/673).

Bu sahabi imamlar buldukları beldede tabi oldukları kıraat üzere öğretip okuttular.⁶⁵

Ebu Bekir döneminde dağınık malzeme üzerinde yazılı ayetler bir araya getirildi. Mushaf şeklinde Hafsa'nın emanetine verildi. H. Osman döneminde ise Hafsa'daki mushaftan çoğaltma işlemi kıraat farklılıkları da gözetilerek gerçekleştirildi. Öte yandan sure tertibine göre iki kapak arasında toplandı. Bunun yanında noktasız ve harekesiz halde yazıldı ki kıraat farklılıklarını içinde barındırsın.⁶⁶

Netice itibariyle H. Osman döneminde çoğaltılan mushaflar sahih kıraat farklılıklarını bir arada toplamıştır. Bu Mushafın özelliği ile Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiğini belirtmiştir. Ancak bu nüshalar ezber yoluyla farklı kıraatlerle farklı merkezlerde Kur'an Muallimi rehberliğinde okunmuş ve eğitimi sağlamıştır. Bu vesileyle yedi ayrı kıraatin de mütevatiren ve üç meşhur kıraatle günümüze ulaşması sağlanmıştır. Bugün Türkiye'de, Aşere-Takrib, İslam aleminde ise Aşru's-Suğra ve Aşru'l-Kübra adı altında bu kıraat ilmi belirli merkezlerde ehline okutulmaktadır.

63 İbn Ebu Dâvûd, *Mesâhif*, 1/104.

64 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/209.

65 Ebu Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî (ö. 496/1103), *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl*, 5 Cilt (Medine: Mecma'ul-Melik Fahd, 1423/2002), 1/141.

66 Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/45.

SONUÇ

“Rivayetlerde Kıraatler Açısından Hz. Osman Mushafı’nın Kaynaklığı” adlı çalışmadan aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Cebrail sadece vahiy indirmek için değil ayetlerin tertibi konusunda filan ayeti filan yere koyun şeklinde bilgilendirmek için de inmiştir.⁶⁷ Hıfz ve kitabet yöntemi Hz. Peygamber’in ashabına öğrettiği önemli bir veriyi koruma yöntemi olarak benimsenmiştir. Hz. Ebu Bekir döneminde Kur’an’ın cem’i meselesinde hıfzı ve kendine ait sahifesi olması nedeniyle Zeyd b. Sabit başkan seçilmiştir. Hz. Ebu Bekir bu konuda Zeyd’e yetki vermiş ancak hıfz ve kitabet yöntemini mushafın ve mütevatir kıraatlerin tespitinde şart koşmuştur. Kur’an ayetlerini tespitte râvide hıfz ve kitabet şart koşarak aksi takdirde bir yöntemle tespiti reddetmiştir. Zeyd b. Sabit detaylı bir sistem kurarak ilmî açıdan büyük bir hassasiyet göstermiş ve tüm incelikleri ile kontrollü bir şekilde bu olayı yönetmiş daha önce benzeri görülmemiş bir metot kullanmıştır.

Mushafın yazımı konusunda tek bir yazım şekli kullanılması âlimlerin genel bir görüşüdür. Hz. Osman’ın yazdırdığı yazım şeklinin dışına çıkılması caiz değildir. Bazıları da Resm-i Osmânî’nin yazılış şeklinin istilâh olup tevkîfî olmadığını ifade etmektedir. O dönemde sahabeler kendi aralarında mushafın hattı açısından bir yazım şeklinde ittifak edip sonraki dönemlere bu şekliyle aktarımını sağlamışlardır. Bunun yanında Arap yazımının kuralları da göz ardı edilmemek kaydıyla. Bahsi geçen tercihler arasında birinci görüşün daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Alî el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü’l-mefâtih şerhü mişkâtü’l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1422/2002.
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1415/1995.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li’l-Kur’ân*. thk. Muhammed İsam el-Kudât. 2 Cilt. Amman: Dâru Feth, 1. Basım, 1422/2001.
- Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kıraat ve Eseruhâ fî’l-Tefsîr ve’l-Ahkâm*. Yayınlanmış Doktora Tezi. 1 Cilt Mekke: Cami’atü Ümmi’l-Kura, 1412/1992.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ’ilü’n-nübüvve*. thk. Abdülmütî Kal’acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1408/1988.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *El-Câm’iu’s-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.

67 Osman b. Ebü’l-Âs (ö. 51/671) anlatıyor: “Rasulullah’ın yanında oturuyordum. Birden gözlerini yukarıya dikti. Sonra neredeyse yere yapıştıracak gibi doğrulttu, sonra yine dikti ve Cebrail bana gelip bu ayeti şu surede buraya koymamı istedi.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/441 (No. 17918).

- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen Dârimî*. thk. Huseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suûdiye: Dâru'l-Muğni, 1. Basım, 1412/2000.
- Ebu Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasaru't-Tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl*. 5 Cilt. Medîne: Mecma'ul-Melik Fahd, 1423/2002.
- Ebu Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen Ebî Davûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebu Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1395/1975.
- Ekram 'Abd Halife Hamed ed-Düleymî. *Cem'ul-Kur'ân*. Dirâse Tahliliyye li-merviyyâtihi. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf (ö. 742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 35 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 16/469.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1414/1994.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: 1412/1991.
- Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1436/2014.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebu Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abde. 7 Cilt. Kahire: el-Fârûk'l-Hdîse, 1. Basım, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1379/1960.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebu Abdullah eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâ'ût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1416/1996.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Baġdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata, 8 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1410/1990), 6/224.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali M. ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kurt, Yaşar, *Kiraat Tarihinin Meseleleri*, ty. Samsun, 1434/2014.
- Ma'sarâvî, Ahmed îsâ, *el-Kırââtü'l-vârideü fi's-Sünne*. 1 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2. Basım, 1429/2008.
- Muhammed b. Muhammed b. Sâlim. *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1417/1997.
- Muhammed Bekir İsmâil. *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1419/1999.
- Müslim, İbn el-Haccac, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh-i Müslim el-Musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâs el-Arabi, ts.
- Sa'id b. Mansûr, Ebu Osmân b. Şu'be el-Horasânî el-Cûzcânî. *et-Tefsîr min Sünen Sa'id b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumayî, 1417/1997.

- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Abdülhak Abdüddâim Seyfu'l-Kâdfî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kutübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 24. Basım, 1421/2000.
- *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İmi li'l-melâyîn, 10. Basım, 1397/1977.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: Genel Mısır Heyeti Kitap Merkezi, 1394/1974.
- Şen, Ziya, Hz. *Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 36, ss.31-50, s. 48.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Müşkilü'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415/1995.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *Sünen et-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Haleb: İsa el-Bâbî, 3. Basım, ts.

Extended Abstract

Being Source of Othman Mushaf in terms of Recitations in the Narrations

The aim of this research is to determine the Mushaf in terms of narration science and to determine and evaluate the narrations about the differences in recitation. In this context, brief information about the science and history of recitation is also presented. The main purpose is to reveal the role of the science of narration in the determination of recitations. As an introduction to the subject, some information has been given about the Qur'an's revelation, its collection and its istinsah. The period of the Prophet, Abu Bakr and the developments that took place in the Othman period were discussed in stages, under headings. Relevant narrations in hadith books have been identified. The subject was supported by different sources and when necessary, the rumors were evaluated in terms of reliability. Obtained results are presented in the conclusion section. Although our study is limited to Kutub-i tis'a, we have pointed out the content evaluations of the narrations by looking at the hadith sources before and after. The works in the "Maktabah Shamilah - Islamic Library" program were used as a source in the study. For biographical information, "TDV Encyclopedia of Islam", especially history and history books, was used. On recitation, "İbnü'l-Cezerî's work en-Neşr" and "Süyûtî's el-İtkan work" have been benefited significantly.

In the age when the Qur'an was revealed, the inadequacy of Arabic script is a widely accepted issue. The absence of punctuation and movement in the copies brought along many problems. After some of the hafizes were killed in Yemame, Umar told he encouraged Abu Bakr. The

Qur'an, which was turned into a Mushaf during the reign of Abu Bakr, It was copied and reproduced during the Othman period. Zeyd b. Sabit He is an important actor in the collection and copying of the stable Qur'an. Later, different recitations occurred due to dialects, which we learn from hadith narrations. Recitation scholars have divided recitations (qira'ahs) into mutawatir, famous, ahad, shad, mawdu' and mudrec (increasing recitation with explanation and commentary) in terms of their proofs. While the mutawatir and famous ones are considered acceptable, the others are not respected. In this context, it is debatable whether the recitations are taqqifi or tabbudi, or whether they have a quality that can change according to dialects. In this research, It is aimed to determine the narrations expressing the Othman copy and the differences in recitation. Therefore, Prophet, Abu Bakr and Othman times, The emergence of the Othman Mushaf and the reflections of the differences in narration on the science of narration will be determined. In the research, it is aimed to determine the related hadiths and to compile them. Under the title of the compilation of the Qur'an and the conditions of sound recitation, Prophet, Abu Bakr and The developments that took place in the Ottoman period are summarized. The study is completed with a conclusion by examining the narrations about the differences in the Qur'an.

In the hadiths, the following conclusions were reached from the article titled The in terms of recitations in the narrations Othman origin of mushaf:

Revelation was sent down to the Hz. Prophet by Allah through Gabriel. However, Gabriel would descend not only to send revelation, but also to inform about the arrangement of the verses in the form of sheep. The Companions He was meticulous about getting the revelation from the Prophet. At this point, they used two methods. These are called hifz and inscription. In this respect, the method of hifz and inscription It has been adopted as a method of protecting important data that the Hz. Prophet taught to his companions. In the period of Abu Bakr, Zayd b. Sabit chairman was elected. The reason for this is the Qur'an Zayd b. Sabit It is recorded in the memory of he has his own page under his hand. Although Abu Bakr authorized Zayd b. Sabit in this matter, he did not accept himself as evidence. In determining the Mushaf of the Qur'an, he stipulated hifz and inscription as a condition for the narrator, otherwise he refused to detect it with a method of memorization or inscription. In this regard, the importance of memorization and inscription in determining information was emphasized. In this respect, Zayd b. Sabit by establishing detailed system, he showed great sensitivity in terms of science and managed this event in a controlled manner with all its subtleties and used an unprecedented method.

Keywords: Quran, Hadith, Othman Mushaf, Quran Recitation

Hadis Metninin Sünnete Arzı: Hadisciler ve Çağdaş Fikrin Konuya Yaklaşımı

عرض متن الحديث النبوي على السنة وموقف المحدثين والحداثيين من العرض

Khalil OROT

ORCID ID: 0000-0002-1903-7714

KSÜ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş /Türkiye,
khalil.orot@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 23.09.2022 Düzeltme/Revised: 02.11.2022 Kabul/Accepted: 14.11.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: Orot, K. (2022). Hadis Metninin Sünnete Arzı: Hadisciler ve Çağdaş Fikrin Konuya Yaklaşımı. Antakiyat, 5(2), 284-301

Öz

Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin isnadı açısından olduğu kadar metni açısından tenkid edilerek günümüze ulaşmasında selef alimleri gayret sarfemişlerdir. Bu sebeple hadis metninin Hz. Peygamber'e sadece sahih bir isnadla ulaşmasıyla yetinmemişler hadisin menini akla, Kur'an'a sabit sünnete, muhteva bütünlüğü olan diğer hadislerle, tarihi vakaya uygunluğu açısından değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede klasik ve modern dönemde bir çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar sayesinde hadislerin sahihi, zaafı ve uydurulmuş olduğuna hükümler verilmiştir. Araştırmamızda klasik ve modern yaklaşımlar çerçevesinde hadislerin metnini sabit sünnete ya da diğer hadislerle arz yöntemi açısından değerlendirilmiştir. Modern dönemde hadislerin tespitinde aklın ve hislerin kabul etmediği bazı örnek rivayetler incelenerek araştırmalara işaret edilerek analiz ve değerlendirmeler yapılmıştır. Klasik ve modern dönemde hadise bakışı ekileyen hususlarda ilmi verilerin bir yöntem olarak bulguları esas alan yaklaşımların genel kabul gördüğü ifade edilebilir. Hz. Peygamber'in insanlığa ait ve onun tarihine ait bilgileri mi yoksa vahye müstenit açıklamaları mı sorusu da bu çerçevede ele alınmıştır. Araştırmanın temel amacı Nebevî metinleri sabit sünnete arz ederek Nebevî hadislerde metin tenkidinin önemini ortaya koymaktır. Dolayısıyla kendisinden nakledilen rivâyet ve hadislerin gerektiği gibi en doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. araştırma aynı zamanda misal ve hadis örneklerine yer vererek metin tenkit prensiplerine arz konusunun nasıl ele alındığını, bu konuda hadisçilerin ve çağdaş düşünürlerin konuya yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Rivayetler, Metin, Arz Yöntemi, Modern/Çağdaş yaklaşımlar

المخلص:

يهدف هذا البحث إلى كشف أهمية نقد المتن في الحديث النبوي من خلال عرض المتن النبوي على السنة الثابتة وبالتالي نخلص إلى فهم الحديث النبوي فهماً صحيحاً موافقاً للسبب الذي ورد الحديث من أجله مع الأخذ بالحسبان الزمان والمكان المرتبط بالواقعة المتعلقة بالحديث النبوي. ويعرض هذا البحث نماذج للأحاديث وكيفية عرضها للقواعد والأسس المنهجية التي أعتادها الحديث قديماً وحديثاً في نقد المتن وخاصة متن الحديث النبوي. والبحث يتناول في المطلب الأول موقف الصحابة من عرض السنة على السنة وموقفهم من هذه المسألة واهتمام الصحابة بالسنة النبوية بشكل عام. وكذلك يتعرض المقال لمعنى عرض السنة على السنة وموقف المختصين في الحديث ويتناول وجهة نظر المفكرين الحديثيين المهتمين بنقد متن الحديث بشكل عام ونقد المتن بالعرض على متن حديثي مثله. ويذكر البحث روايتين دار حولهما الحديث والنقاش في نقد المتن كنماذج لمسألة عرض السنة على السنة. ويتناول البحث أيضاً أسباب اختلاف الألفاظ في الحديث الواحد وإمكانية التعارض بين السنة القولية والسنة الفعلية. وفي نهاية البحث ينتهي الموقف الذي هو أقرب للمعقول وأكثر قبولاً بذكر الأدلة وأسباب الترجيح في ذلك.

كلمات مفتاحية: منهج العرض ، السنة، الروايات، الصحابة، الحديثيين.

المقدمة

موضوع نقد المتن ما يزال يثير اهتمام الكثير من الباحثين في علم الحديث والمشتغلين في هذا المجال ونجد العديد من المؤلفات والدراسات والمقالات التي تناولت مسألة نقد متن الحديث النبوي وقد شملت هذه الدراسات جوانب كثيرة للنقد من نقد الحديث بالعرض على القرآن الكريم أو حديث مثله أو على العقل وكذا عرض متن الحديث على الوقائع والأحداث التاريخية ومثله العرض على العلم التجريبي أو كليات الدين ومبادئه. وكل هذا الجهد المبذول في هذا المجال هدفه الرئيسي هو الإحاطة بجوهر المتن الحديث النبوي والوقوف على صحة المنقول عن النبي وتمييز الغث من الثمين والضعيف من القوي وبذلك يظهر حقيقة المنسوب إلى النبي حقيقة وما قاله فعلاً ويتبين بوضوح ما وضع على لسانه من أقوال وأضيف إليه من أفعال زوراً وبهتاناً. وكان من أسس ومقاييس نقد المتن النبوي مقياس عرض الحديث المنقول عن النبي على السنة أو الأحاديث الأخرى التي نقلت عنه للوقوف على مدى التوافق بين هذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه والتي تحتوي على مضمون واحد أو تروي حادثة تاريخية أو واقعة من الوقائع التي وقعت في العصر النبوي .

وهذه المقالة تبحث هذا المقياس من مقاييس النقد مشتملة على معنى العرض على السنة مع التعرض على موقف الصحابة واهتمامهم بهذا النوع من العرض وكذا موقف أهل الحديث قديماً ومعاصرين والحداثيين من هذا العرض ومدى توجههم وتقبلهم له داعماً ذلك بالأمثلة التي تعني البحث وتظهر الهدف المنشود من المقال للعلن.

ويشتمل هذا البحث على ستة مطالب:

المطلب الأول: الصحابة وموقفهم من السنة النبوية.

المطلب الثاني: معنى نقد المتن النبوي بعرضه على باقي السنة، واهتمام الصحابة بهذا النوع من النقد.

المطلب الثالث: نقد المتن النبوي بعرضه على السنة عند المحدثين والحداثيين.

المطلب الرابع: اختلاف الألفاظ وتعدد الروايات في الحديث الواحد، والأسباب الداعية إلى ذلك.

المطلب الخامس: تعارض السنة القولية مع السنة الفعلية.

المطلب السادس: مقارنة الحديث النبوي مع غيره من الأحاديث

المطلب الأول: موقف الصحابة من السنة النبوية:

حظيت السنة النبوية مكانة مهمة في الدين الإسلامي واعتبرت لدى عموم علماء الدين عامة - والمحدثين خاصة - المصدر الثاني للتشريع الإسلامي تلي مرتبة المصدر الأول و الذي هو كتاب الله تعالى، ولذلك حرص النبي المصطفى على تبليغها وإيصالها للناس، بل كان يأمر الناس بالحفظ والتبليغ عنه، فمثلاً كان يقول لهم: «أحفظوه وأخبروه من وراءكم»¹، وقوله: «لبيغ الشاهد الغائب»²، بل أمرهم بكتابتها، بعد أن كان ينهاتهم عن ذلك، لحكمة ذكرها أهل العلم³، أشار عبد الله بن عمرو بن العاص إلى شكاية الرواة من أصحاب رسول الله من عدم الحفظ التام لما يسمعون منه عليه السلام حيث تساءلوا عن كتابة ما يسمعون ويضعفون في حفظه من الأحاديث، فأشار النبي إليهم أن يكتبوها⁴. ويذكر عبد الله بن عمرو أيضاً، أنه كان يكتب كل شيء يسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحاول حفظه إلا أن الناس نهوه عن فعل ذلك متعللين ببشرية النبي وأن بشريته تقتضي الكلام في حال الرضا وفي حال الغضب، مما تسبب هذا التعلل في إمساك عبد الله بن عمر عن الكتابة مدة حتى عرض هذا الأمر على رسول الله، فأومأ المصطفى بأصبعه إلى فيه وقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق⁵.

فلو لم تكن السنة من الدين لما أمرهم بحفظها وكتابتها، ولما كابدوا في حفظها وتحملوا العناء في سبيل ذلك، ومما يؤكد الاعتناء والاهتمام ما نقله أنس رضي الله عنه أنهم حين كانوا يجالسون النبي يسمعون منه الحديث، فإذا انصرفوا من مجلسه قاموا بمذاكرة ما سمعوه من أحاديث حتى يحفظوها⁶، وكذا يشهد للأمر ما سلكه الصحابي الراوي المكثّر أبو هريرة رضي الله عنه من مسلك في تقسيم ليله إلى ثلاثة، فثلث منها جعلها لنومه وراحته، وثلثها الثاني يمضيها في قيام الليل، وثلثها الآخر يستغلها في مذاكرة الأحاديث التي تلقاها من رسول الله أو سمعها من أصحابه⁷. ولو لم تكن السنة من الدين في نظر المحدثين والرواة لما تجشموا المشاق والصعاب، وكابدوا عناء السفر وتركوا الأهل والولد والوطن في سبيل طلب الحديث، ومن ذلك سعيد بن المسيب حيث كان يضرب في الأرض اللبالي والأيام المتواليّة في سبيل الحصول على رواية واحدة أو حديث تهامى إلى سمعه أن رجلاً قد تحمله، وقيل للشعبي: من أين لك هذا العلم كله فقال: بنفي الاعتماد والسير في البلاد، وصبر كصبر الجماد، وبكور كبكور الغراب⁸، والرحلة في طلب الحديث يدل على أن الصحابة لم يقصروا في تبليغ سنته صلى الله عليه وسلم ونشرها وتعليمها للناس، حتى ملأت الآفاق، وصار أهل الحديث يطلبونها من كل حذب وصوب، وكل هذا يشير إلى أن النبي لم يرحل من هذه الحياة ويلحق بالرفيق الأعلى حتى أرسى مجتمعاً كاملاً على سنته، وأقامه على هديه، وارتوى من حديثه حتى انتشر في الآفاق، وأشار الشيخ المودودي للمجتمع الذي كونه النبي فترة رسالته حتى تكامل هذا المجتمع بتخلقه حول سنته وهديه المستنبط من كل حركة من حركاته حتى انتقله إلى الآخرة، وكيف أن هذا

¹ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط5، دمشق، 1993م، كتاب العلم 25 (رقم: 87)، 291.

² البخاري، كتاب العلم 3 (رقم: 104)، 51/1.

³ ذكر أهل العلم أن النهي كان خاصاً بكتابة غير القرآن مع القرآن على ورق واحد خشية الالتباس بينهما، انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، ط3، 1419هـ - 1999م، ص286، محمد مصطفى الأعظمي، ودراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ - 1980م، ص78-79.

⁴ أحمد بن حنبل، مسند أحمد أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب أرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص (رقم: 7017)، 591/11.

⁵ مسند أحمد مسند عبد الله بن عمرو بن العاص (رقم: 6802)، 406/11.

⁶ محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث وعلومه ومصطلحاته، ص67.

⁷ أبو عبد الله محمد عبد الله الدارمي، سنن الدارمي (مسند الدارمي)، تحقيق حسين أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط1، 2000م، 322/1.

⁸ إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م، 100/9.

المجتمع ضم بين أكنافه الآلاف من الناس الذين سمعوا أحاديثه وكانوا شهوداً على أفعاله وتشيروا هديه الراقي عليه أفضل الصلاة والتسليم ثم تناقلوا هذه الأحداث والوقائع للأجيال التي تلتهم حتى وصلت إلينا⁹.

ولا يغير من هذه الحقيقة -أن السنة من صلب الدين وجوهره- ما يثيره الحداثيون من شبهات قد تخدش هذه الحقيقة أو تضعفها، من مثل زعمهم أن معظم الأحاديث رويت بالمعنى دون اللفظ، الأمر الذي أفقدها الثقة والمصداقية، كما يذهب إلى ذلك الحداثيون من أمثال أبو رية إذ يشير إلى أن مصادر الحديث وكتبه المعتمدة يكاد يخلو من الأحاديث الموصوفة بالحديث الصحيح أو الحسن وقد ورد في هذه المصادر باللفظ نفسه الذي نطق به الرسول وتم ضبط تراكييب الجملة الواحدة على حقيقتها، ويستنتي أبو رية بعض الألفاظ المفردة المنثورة هنا وهناك وقد حافظت على حقيقتها كما وردت من مصدرها ولكنها قليلة ونادرة لا ترقى إلى درجة الاستدلال والاحتجاج بها، ويرجع أبو رية الحديث المسمى بالصحيح في اصطلاح أهل الصناعة إلى أن المقصود منه صحيح في نظر روايته ولا يعني ذلك صحة الحديث في ذاته¹⁰. كلامه هذا هو الظاهر، وأما قصده المختبئ خلف هذا الكلام فلا يخفى على عاقل، فهو يريد أن يقرر أن معظم أحاديث السنة رويت بالمعنى، وما روي باللفظ لا يكاد يذكر، وهذا كاف للتشكيك في السنة، والطعن في صحتها من زاويته¹¹.

والحقيقة أن هذا الكلام صحيح من جانب، لكن فيه إغفال لجانب مهم وهو أنهم أجازوا الرواية بالمعنى بشرط الفهم للحديث، وبدون الفهم لا تقبل الرواية، فأبى مانع من الرواية بالمعنى إذا قدر الراوي على توصيل الفكرة التي يريد بها الشارع، لا سيما عندما نعلم أن الشرع لم يتعبدنا بلفظ الحديث كما هو الشأن في القرآن الكريم¹². أليس من سمع منك حديثاً وفهمه فهماً صحيحاً، ثم نقله إلى الآخرين كما فهمه ولو لم ينقله بحرفيته، فإنه يكون قد بلغ عنك ونقك كلامك؟ وهكذا هو الشأن بالنسبة للصحابة الكرام مع حديث النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، مع العلم أن منهم من يمتلكون ملكة الحفظ فكانوا يؤدون الحديث بحرفيته رضوان الله تعالى عنهم.

المطلب الثاني: معنى نقد المتن النبوي بعرضه على باقي السنة واهتمام الصحابة بهذا النوع من النقد:

لم يقع الباحث على تعريف واضح لمعنى عرض المتن النبوي على غيره من نصوص السنة، ولكن فيما يظهر للباحث أن معناه: قبول المتن النبوي أو رده بناء على مدى موافقته لما هو محفوظ أو مشهور من السنة، أو مخالفته لها، ولما كانت السنة النبوية في نظر الصحابة مصدر هام من مصادر التشريع، بل إنها عندهم تلي القرآن الكريم¹³، لم يكن هذا يمنعهم من رد بعض الأحاديث التي رويت على السنة بعض الصحابة مما يخالف المحفوظ من السنة النبوية، وهم في ذلك يستندون إلى أمرين اثنين:

⁹ انظر: محمد طاهر حكيم غلام رسول، السنة في مواجهة الأباطيل، دعوة الحق (سلسلة شهرية تصدر مع مطلع كل شهر عربي - السنة الثانية: 1402 هـ ربيع الأول العدد 12، ص 112.

¹⁰ أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية دار المعارف، القاهرة، ص 8.

¹¹ انظر: السنة في مواجهة الأباطيل، محمد طاهر حكيم، ص 131.

¹² انظر: المصدر نفسه، ص 132.

¹³ ففي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في كتاب الله؟»، قال: أجتهد رأيي، ولا ألو

فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله». سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي

داود، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، كتاب الأفضية 23 (رقم: 3592)، 303/3.

الأول: أن رواية هذه المتون رغم أنهم من الصحابة، لم يمنع ذلك من نقدها، لاعتقادهم أن الوهم والنسيان له مدخل في رواية الحديث، والصحابة غير معصومين.

الثاني: أن عدالة هؤلاء الرواة غير كافية لصحة المتن وقبول الرواية.

فمن ذلك: ما قام به عمر وعلي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم، وغيرهم، من تقديم لمتون سمعوها من غيرهم من الصحابة بعد أن عرضوها على ما حفظوه من السنة المطهرة، وما شاع منها بين الصحابة، ومما يساق كشاهد على ذلك ما رواه عبيد بن رفاعة من موقف زيد بن ثابت وقتواه المتعلق بالغسل الإنزال، حيث أنه كان يفتي أنه ليس على المرء غسل من جماع لا إنزال فيه ويكفيه في ذلك غسل الفرج والوضوء. إلا أن السائل الذي لم يطمئن لفتوى زيد يأتي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وهو في جمع من الصحابة بينهم علي ومعاذ بن جبل ويخبره بفتوى زيد في الغسل من جماع من غير إنزال، فما كان من عمر إلا ويطلب بحضور زيد بن ثابت ويتثبت منه مصدر فتواه وهل عنده ما يستدل به من حديث أو رواية وكذا يسأل الرهط من الصحابة فيشير عليه رضي الله عنه أن يسأل أمهات المؤمنين إن كان عندهم شيء من ذلك ظهرن عليه. فيجد عمر بغيته عند السيدة عائشة رضي الله عنها برواية تخالف فتوى زيد بن ثابت حيث نقلت عائشة رواية قالت فيها: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل». فقال عمر عند ذلك: لا أعلم أحداً فعله ثم لم يغتسل إلا جعلته نكالا¹⁴.

ففي هذا الحديث يتجلى واضحاً كيف ردّ عمر ما تناقله وأفتى به زيد بن ثابت، لما هو مشتبه بين الصحابة وأمهات المؤمنين، بل إن قول عائشة ورايتها للحديث المحفوظ عندها، فيه ردّ لحديث: «الماء من الماء»، واضح، لأن عائشة أدري بالأحوال الخاصة بالنبي صلوات الله عليه من غيرها ولهذا كان موقف عمر الأخذ بالرواية التي نقلتها ورده ما جاء من طريق زيد.

ويمكن هنا أن نذكر مثالا آخر في تعامل الصحابة مع الروايات المتعارضة وكيف أنهم يقومون بعرض الرواية التي تنقل إليهم على الروايات المحفوظة عندهم، وبذلك يصلون إلى الفهم الصحيح للحديث والوصول إلى الحقيقة المطلوبة. فمن ذلك ما كان عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسألة مس الطيب للمحرم بعد الرمي والطلق حيث أنه كان يرى حرمة مس الطيب والنساء للمحرم قبل الطواف والتحلل ويستند في ذلك لما ثبت عنده: «إذا رميتم وحلقتم فقد حلّ لكم كل شيء، إلا الطيب والنساء»¹⁵. وكان ابن عمر -أيضاً- يذهب إلى ذلك. ولكن السيدة عائشة وابن عباس ردّا ما ذهب إليه عمر وابنه من حرمة الطيب بعد الإحرام، وناقشا مستند عمر وابنه والرواية التي ساقوها بعرض هذه الرواية على الروايات التي تتضمن إباحة الطيب بعد الرمي والطلق مباشرة، واستندا إلى ما حفظاه من السنة، فقد روي أن عائشة رضي الله عنها قالت: «أنا طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله وإحرامه»¹⁶. وأما ابن عباس فقد ورد عنه قوله: «إذا رميتم الجمره حلّ لكم كل شيء إلا النساء حتى تطوفوا بالبيت. فقال رجل: والطيب يا أبا العباس؟ فقال له: إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضح رأسه بالمسك، أو طيب هو أم لا؟»¹⁷.

¹⁴ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة، تحقيق: د رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، ص62

¹⁵ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عطا، دغر الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، كتاب الحج، (رقم: 9597) 222/5.

¹⁶ المصدر نفسه، كتاب الحج، (رقم: 9591) 221/5.

¹⁷ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب المناسك، 25، (رقم: 1011/2 (3041).

ومن الأمثلة كذلك موقف علي بن أبي طالب رضي الله عنه من شرب الماء وقولاً حيث أنه عندما بلغه أن أناساً يكرهون شرب الماء قائماً، فما كان منه إلا أن يقف أمام الناس ويشرب واقفاً ثم يرفق فعله هذا بما شاهده من شرب النبي قائماً مستندلاً بهذه الرواية على صحة موقفه وردة لما تتناقله الناس من الشرب قائماً¹⁸

ويظهر جلياً من هذه الأمثلة وغيرها كيف أن الصحب استخدموا عرض المتن على السنة الثابتة أو المحفوظ منها لدى الناقدين، كمقياس من مقاييس نقد المتن النبوي، بغية معرفة المتن الصحيح من غير الصحيح.

المطلب الثالث: نقد المتن النبوي بعرضه على السنة عند المحدثين والحداثيين:

ومن قواعد نقد المتن التي اعتمدها المحدثون عرض المتن على عموميات السنة، وأصولها العامة، وذهب إلى هذا عدد من المحدثين، وقالوا إذا تعارض متن الرواية مع المبادئ العامة التي تشتمل عليها السنة فعند هذه الحالة يحكم على هذه الرواية بالرد، وأكد كثير من المحدثين أن الخبر إن خلا من الشواهد والمتابعات التي تشهد له وتقويه وتدعمه وكان هذا الخبر في أصله ومثله مخالف للأصول المستنبطة من السنة عند ذلك يعلم يقيناً أن هذا الخبر مكذوب وما وضعه إلا راويه الذي تفرد بروايته وشذبه عن الجماعة¹⁹. وذهب كثير من مشاهير المحدثين إلى أن الحديث الغريب لا يحتج به ولو كانت روايته عن كبار الرواة الثقة من أمثال مالك ويحيى بن سعيد وغيرهم من أئمة أهل الحديث²⁰.

والمحدثون في هذا الشأن إنما سلكوا مسلك الصحابة في رد أحاديث بعرضها على ما حفظوه من السنة، كما فعلت عائشة وعمر وعلي وابن عباس، قاموا بنقد متون وروايات سمعوها من صحابة آخرين بعرض هذه الروايات على متون أصح منها أو محفوظة مشهورة من السنة النبوية، كما سبق أن ذكرنا ذلك.

موقف الحداثيين من عرض المتن على باقي السنة:

لم يجد الباحث -فيما اطلع عليه- أن الحداثيين قد لجؤوا إلى نقد المتن النبوي من خلال عرضه على عموم أحاديث السنة، والسبب في ذلك حسب ما يظهر للباحث أنهم يرفضون خبر الأحاد بدعوى أنه ليس وحياً²¹، فلا داعي لعرضه، وحجتهم في ذلك أنه لو كان وحياً للزم به الصلاة كالقرآن الكريم²²، وقالوا أيضاً: إنه غير قطعي، فلا يمكن الاعتماد عليه والاستدلال به في مسائل الدين، ولذلك فهم يرون أن الأخذ به مقصور على عصر نزول الوحي دون غيره من العصور²³. حتى الحديث المتواتر لم يسلموا به، فقد زادوا في شروط قبوله على ما وضعه المحدثون من الشروط، الأمر الذي جعل الحديث المتواتر لا وجود له²⁴، بل صرح بعضهم أن المتواتر هو الجانب العملي من السنة فقط، ولهذا يؤكدون أن المصدر الذي يجب أن

18 البخاري، كتاب الأشربة 77 (رقم: 5292)، 130/5.

19 محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبذ التميمي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م، 1/155.

20 أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه، تحقيق محمد الصباغ، بيروت، دار العربية، 1974م، ص29.

21 انظر في تفصيل ذلك: الحارث فخري عيسى عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، مصر، 2000، ص119-133، وذكربا أوزون، جناية البخاري، رياض الريس للنشر، ط1، ص59.

22 انظر أدلتهم في: عايب ذياب ووالي عبد الرزاق، المتون التي انتقدها الحداثيون في صحيح البخاري، الجامعة الجزائرية، 2020، ص62 وما بعدها.

23 حارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، ص152.

24 انظر لمعرفة هذه الشروط: المتون التي انتقدها الحداثيون في صحيح البخاري، عرض ونقد ص59.

يكون العمدة في الدين الإسلامي هو نصوص القرآن والسنة المتواترة، ثم يفصلون المقصود من السنة المتواترة على أنها سنن رسول الله العملية مثل كيفية الصلاة وصفة أدائها وكذا الحج ومناسكه الواردة عن النبي عليه الصلاة والسلام²⁵.

لكن الحدائين نقدوا أحاديث بعرضها على ما يسمونه بماهية الإسلام وروحه العامة، ويقصدون بماهية الإسلام وروحه، جوهره، وبما أن هذا الجوهر قابل للتغيير باستمرار ويمكن أن يجدد تشكله، وليس من المعطيات والأمور الثابتة²⁶ يستنبط ويكتشف دائماً بشكل يوازي تطور الوعي عند الإنسان²⁷. هذا الادعاء يفضي بداهة إلى أن فهم النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة للنصوص غير ملزم للجبل الذي جاء بعدهم، بل كل أهل عصر ومصر بإمكانهم أن يفهموا النصوص فهما خاضعاً للظروف الاجتماعية والأحوال الواقعية التي يعيشونها، فلكل عصر عقول ورجال²⁸. هذا الموقف الذي سلكه الحدائين دفعهم إلى إنكار جملة من الأحاديث التي يرون أنها تخالف روح الإسلام من ذلك:

- رواية: «من بدل دينه فاقتلوه»²⁹ وكذلك رواية: «لا يقتل مسلم بكافر»³⁰. فقد ردوا هذين الحديثين بدعوى مخالفتها لما جاء به الإسلام من الحرية والعدالة.
- كما أنكروا حديث حادثة شق الصدر بدعوى أن الإسلام دين واقعي وأن العبرة في التكليف بما يتمتع به الإنسان من العقل والحرية والإرادة³¹.

المطلب الرابع: نماذج من مواقف العلماء من عرض الحديث على السنة:

- تحدث الشيخ عبد الفتاح أبو غدة عن اهتمام الصحابة بنقد متن الحديث عن طريق عرضه على باقي السنة، ثم قال: "وهذا العرض للخبر المروي على المحفوظ -يعني من السنة- هو مما يعبر عنه في علم المصطلح بنقد المتن" و أشار أبو غدة إلى أنه يمكن التأكيد على أن لاشتغال بمسألة دراسة الرواي والمتن المروري ودراسة الإسناد من حيث الصحة والضعف بدأ في أواخر القرن الأول من الهجرة النبوية، واعتبر أن هذه الخصوصية ما هي إلا رعاية إلهية فيها حكمة بالغة تحققت على إثرها حفظ السنة النبوية، حيث قال: " وهذه عناية ربانية تحققت لحفظ هذه السنة، والصحابة الأجلة متوافرون والتابعون العلماء الأخيار المتلقون عنهم متكاثرون، فلم يتح للفساد أو التوليد للأخبار -الذي أرادته الأهواء- أن يستقر ويحظى بالقبول والعمل، بل قام النقد والتمحيص في وجهه من أول يوم"³².
- وأما الدكتور محمد عجاج الخطيب فقد تحدث عن القواعد التي كان الصحابة يهتمون بها في رواية الحديث وتناقله -عبر عنها بالخطوط الكبرى- فذكر من جملتها أنهم كانوا يهتمون عن رواية المنكر المخالف لما اشتهر من السنة، وأنهم كانوا يحثون دائماً نقل الروايات والأحاديث المعروفة والمشهورة عند الثقة ويأمرون بنشر هذه الأحاديث بين طلاب العلم، وأشار إلى تنبيهات علي رضي الله عنه في تحديث الناس على قدر عقولهم وبما يعرفون

²⁵ محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص395.

²⁶ حارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص274.

²⁷ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م، ص70.

²⁸ انظر: عبد العظيم المطعني، الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرض وتفنيد ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1420هـ - 1999م، ص123.

²⁹ البخاري، كتاب الجهاد والسير 60 (رقم: 2854) 1098/3.

³⁰ البخاري كتاب الجهاد والسير 60 (رقم: 2882) 1110/3.

³¹ انظر لمزيد من الأمثلة: المتون التي انتقدتها الحدائين في صحيح البخاري ص112 وما بعدها.

³² عبد الفتاح أبو غدة ، لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار عالم الكتب، ط1، 1984، ص40.

- والتحديث بما هو مشهور لدى الجميع وترك عما ينكرونه من الأمور، وأن ذلك هو الأساس المعمول به للحيلولة دون بث الشائعات والأمور الواهية من الأحاديث³³.
- كما ذكر الشيخ مصطفى السباعي القواعد التي ينتقد بها المتن فذكر من هذه القواعد: "ألا يخالف القرآن أو محكم السنة.... ثم قال: على هذه الأسس الرصينة المحكمة جردوا أنفسهم لنقد الأحاديث وتمييز صحيحها من سقيمها، ولا شك أنها أسس سليمة لا يستطيع المنصف أن يكابر في قوتها وعمقها وكفايتها"³⁴.
- ويرى الشيخ محمد أبو زهو أن من الأدلة التي تدل على رد الحديث ووضعه أن يكون مخالفاً..... لدلالة السنة المتواترة... ثم مثل على ذلك بالأحاديث التي تدل على أن من يسمى بأحمد ومحمد لا يدخل النار، فهو مخالف للمعلوم من الدين بالضرورة من أن النار لا يجار منها بالألقاب بل بالإيمان والعمل الصالح³⁵.

المطلب الخامس: اختلاف الألفاظ، وتعدد الروايات في الحديث الواحد، والأسباب الداعية لذلك:

ذكر ابن حجر وغيره من علماء الحديث جملة من الأسباب التي نشأ عنها تعدد الروايات في الحديث الواحد:

- 1- وهم بعض الرواة أو النساخ، وسهوههم عن تأدية الحديث بلفظه، وهو أمر واقع تنبه إليه كبار علماء الحديث، وأشاروا إلى أن الوهم حاصل لا محالة وأنه من طبيعة البشر، ونقلوا أمثلة كثيرة على وقوع الوهم حتى من كبار المحدثين والعلماء بل قالوا الوهم حاصل حتى من الصحابة فيما رووه من أحاديث. فنجد الحافظ ابن رجب الحنبلي ينقل لنا تعجب عبد الله بن المبارك فيقول: "ومن يسلم من الوهم؟ وقد وهمت عائشة جماعة من الصحابة في رواياتهم للحديث"³⁶. وألف الإمام الزركشي كتاباً عن هذه المسألة³⁷، وقال مسلم في بيان هذه الحقيقة: "فليس من ناقل خبر وحامل أثر من السلف الماضين إلى زماننا، وإن كان من أحفظ الناس وأشدهم توثيقاً وإتقاناً لما يحفظ وينقل إلا الغلط والسهو ممكن في حفظه ونقله"³⁸. وقال الإمام الترمذي: "لم يسلم من الخطأ والغلط كبير أحد من الأئمة مع حفظهم"³⁹.

وقد ذكر الإدليبي نماذج من وهم الرواة⁴⁰:

- من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «شر الكسب: مهر البغي، وثمن الكلب، وكسب الحجام»⁴¹، وفي رواية أيضاً لمسلم: «ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وكسب الحجام خبيث»⁴².

³³ محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، دمشق، 1988م، ص156.

³⁴ مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، ص302.

³⁵ محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص483.

³⁶ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الرزقاء، ط1، 1407هـ - 1987م، 94/1.

³⁷ اسمه: الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، تحقيق وتخريج: د رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ - 2001م.

³⁸ بحوث في المصطلح، ماهر الفحل [المكتبة الشاملة]، 12/1.

³⁹ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 431/1.

⁴⁰ انظر: صلاح الدين بن أحمد الإدليبي، منهج نقد الحديث عند علماء الحديث النبوي، دار الفتح، ط1، 2013، ص301 وما بعدها.

⁴¹ أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله (صحيح مسلم)، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955، كتاب المساقاة، 22، (رقم: 1568)، 1199/3.

⁴² المصدر نفسه، كتاب المساقاة، 22، (رقم: 1568)، 1199/3.

فنبه الإدلبي على أن هاتين الروايتين تحطان من شأن الحجامة والاكتساب منها، وهي حرفة، بل نوع من الطب، وديننا يبحث على العمل، فكيف يكون ذلك؟

يقول: وهنا يبرز دور علماء الحديث في نقد المتن، ثم ذكر: أن هذا من وهم الراوي، واستشهد على ذلك بأمور:

- أن أنس سئل عن أجر الحجام، فقال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، حجمه أبو طيبة، وأعطاه صاعين من طعام، وكلم مواليه، فخففوا عنه، وقال: إن أمثل ما تداويتم به الحجامة والقسط البحري، وقال: لا تعذبوا صبيانكم بالغمز من العذرة، وعليكم بالقسط⁴³.

- وقول ابن عباس: حجم النبي صلى الله عليه وسلم عبد لبني بياضة، فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم أجره، وكلم سيده فخفف عنه من ضربيته ولو كان سحتاً، لم يعطه النبي صلى الله عليه وسلم⁴⁴.

- وفي رواية أخرى لابن عباس: احتجم النبي صلى الله عليه وسلم وأعطى الحجام أجره، ولو علم كراهية لم يعطه⁴⁵.

- كما أن رواية مهر البغي وثمان الكلب وكسب الحجام قد رويت بوجه آخر، بإبدال عبارة (كسب الحجام) بـ (حلوان الكاهن)، ففي حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن⁴⁶.

- وعند أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه: «لا يحل ثمن الكلب، ولا حلوان الكاهن، ولا مهر البغي»⁴⁷.

وخرج الإدلبي بنتيجة مفادها: أن رافع بن خديج وهم في روايته (كسب الحجام) لأنها تخالف الثابت من فعله صلى الله عليه وسلم.

2- الإدراج: والمقصود أن يدخل الراوي شيئاً من كلامه في نص الحديث شرحاً لبعض معانيه أو تعليقاً عليه كما

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: «للعبد الملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبرُّ أمي، لأحببت أن أموت وأنا مملوك»⁴⁸.

وفي رواية عند مسلم: «للعبد المملوك المصلح أجران» يقول أبو هريرة: والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك. قال الزهري: بلغنا أن أبا هريرة لم يكن يحج حتى ماتت أمه لصحبته⁴⁹.

3- رواية الحديث بالمعنى، إذ بعض العلماء جوز رواية الحديث بالمعنى⁵⁰. ومثل الرواية بالمعنى تقطيع الحديث

كما يفعل البخاري في الأحاديث المتكررة فإنه يقوم باختصارها أو تقطيعها على أن لا يكون لذلك صلة بما قبله أو بعده كي لا يؤدي ذلك إلى وقوع خلل في المعنى⁵¹.

4- ضبط ألفاظ الحديث من قبل النساخ، كما حصل مع ابن مالك النحو - كما يروي الحافظ القسطلاني - أنه وجد

على المجلد الأخير من النسخة اليونانية بخط ابن مالك، وكان أحد نساخ صحيح البخاري، فقد جاء فيه: "فكلما مر بهم لفظ ذو إشكال بيّنت فيه الصواب، وضبط على ما اقتضاه علمي بالعربية⁵². كما نبه القاضي عياض على خطورة مسألة إصلاح الخطأ وتقويم اللحن، ثم بين الطريقة السليمة في التصحيح قائلاً: "وأحسن

⁴³ البخاري، كتاب الطب 79 (رقم: 5371)، 2156/5.

⁴⁴ مسلم، كتاب المساقاة 22، (رقم: 1577)، 1205/3.

⁴⁵ البخاري، كتاب العتق 54 (رقم: 2159)، 796/2.

⁴⁶ مسلم، كتاب الأيمان (رقم: 1567)، 1198/3.

⁴⁷ أبو داود، سنن أبي داود، أبواب الإجارة (رقم: 3484)، 279/3.

⁴⁸ البخاري، كتاب الإجارة 42 (رقم: 2410)، 900/2.

⁴⁹ مسلم، كتاب الأيمان (رقم: 1665)، 1284/3. وللمزيد من الاطلاع في هذه المسألة ينظر: Tuzcu, Recep, Buhârî'nin

Sahih'inde Müdrec Hadislerin Tespiti, *Sahîh-i Buhârî: Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 2020, s. 143-167

⁵⁰ ذكر ابن حجر أن البخاري ممن يجوزون رواية الحديث بالمعنى، انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 1/136.

⁵¹ انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 1/105.

⁵² انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط7، 1323هـ، 41/1.

ما يعتمد عليه في الإصلاح أن ترد تلك اللفظة المغيرة صواباً في أحاديث أخرى، فإن ذكرها على الصواب في الحديث أمن أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقل، بخلاف إذا كان إنما أصلها بحكم علمه ومقتضى كلام العرب، كما نبه أبو سليمان الخطابي على ألفاظ من هذا في جزء أيضاً⁵³، كما تنبه النسائي إلى مسألة إصلاح اللحن، يقول: "إن كان شيئاً مما تقوله العرب - وإن كان في غير لغة قريش- فلا يغير، لأن النبي كان يكلم الناس بلسانهم، وإن كان ما لا يوجد في كلام العرب، فرسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلحن"⁵⁴.

المطلب السادس: تعارض السنة القولية والسنة الفعلية:

أولاً: المراد بالسنة القولية والسنة الفعلية:

- المراد بالسنة القولية: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وكل ما صدر عنه بعبارة أو ما في حكمها، كقول الصحابي (أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا)، فهي في حكم أقواله صلى الله عليه وسلم، فيخرج بالتعريف القرآن الكريم والأحاديث القدسية لأنها من قول الله تعالى⁵⁵.
 - المراد بالسنة الفعلية: هي كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأعمال المتعلقة بالتشريع وبيان الأحكام، والتترك مع قيام الداعي بمثابة الفعل، لأنه كف عن الفعل⁵⁶.
- ثانياً: هل من الممكن أن يقع التعارض بين أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله؟
اتفق العلماء على إمكانية وقوع التعارض بين الأقوال، ولكن اختلفوا في تصور وقوع ذلك في الأفعال على مذهبيين:
الأول: وهم القائلون: يتمتع وقوع التعارض بينهما، وهو قول معظم الأصوليين.
قالوا: إن الفعلين المتعارضين لا يمكن أن يقعا في زمن واحد، وبحال تعدد الزمان فلا تعارض، قال العلائي: "وهذا القول هو الذي أطبق عليه جمهور أئمة الأصول"⁵⁷. وقال الشوكاني: "والحق أنه لا يتصور تعارض الأفعال"⁵⁸.
الثاني: القائلون: يجوز وقوع التعارض بينهما، وهو قول جماعة من أهل الأصول⁵⁹.

أما تعارض الأقوال مع الأفعال:

فبالنظر في كلام الأصوليين⁶⁰ يظهر أنه لا يقع التعارض بين الأقوال النبوية وبين الأفعال إلا إذا تحققت أمور أربعة:

⁵³ انظر: عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1389هـ - 1970م، ص187.
⁵⁴ انظر: المرجع السابق، ص183.
⁵⁵ محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، الكحلاني ثم الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م، ص82، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، والأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت، 1406 هـ / 1986م، ص79.
⁵⁶ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، 2004، 419/4.
⁵⁷ الحافظ صلاح الدين العلائي، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، تحقيق: محمد إبراهيم الحقاوي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ - 1996م، ص59.
⁵⁸ محمد بن علي، الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 112/1.
⁵⁹ ينظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م، 43/6.
⁶⁰ انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي 261/3 وما بعدها، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي، الشوكاني، 81-79/1، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م، 2/269/.

أولها: أن يكون القول عاماً يشمل جميع المخاطبين، فإن كان موجهاً لفرد من أفراد المكلفين، لم يقع التعارض، ومن الأمثلة على ذلك أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يُضحى بما دون السنة من الماعز، ثم رخص لأبي بردة، فقد قال له صلى الله عليه وسلم: «ضح بالجدع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك»⁶¹.

ثانيها: أن يكون الفعل داخل فيما يجب فيه التأسى والاتباع.

ثالثها: أن يكون الفعل متعارضاً مع القول، بصورة من صورة التعارض التي نصّ عليها الأصوليون.

رابعها: عدم معرفة المتقدم من المتأخر، فإن علم؛ كان المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً، سواء أكان فعلاً أو قولاً، ومن أمثله قوله صلى الله عليه وسلم: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»⁶².

ففي هذا الحديث جمع بين الرجم والجلد في حق المحصن، وهو منسوخ بترك الجلد في حق ماعز والغامدية⁶³.

صور لوقوع التعارض بين السنة القولية والسنة الفعلية:

اختلف الأصوليون في عدد الصور التي وقع فيها التعارض بين الأقوال والأفعال، وقد أوصلها الشوكاني إلى ثمانية وأربعين قسمًا⁶⁴، ثم ذكر أن معظمها ليس عليه أمثلة تطبيقية، باستثناء أربعة عشر قسمًا عثر لها على أمثلة تدل عليها⁶⁵.

وهذه بعض الصور التي وقوع فيها التعارض بين السنة القولية والسنة الفعلية، وموقف العلماء من هذا التعارض:

- 1- الصورة الأولى: أن يفيد القول العموم بالنسبة للمكلف، ثم يأتي الشارع بما يعارضه، فعلاً مطلقاً، كالنهى عن استقبال القبلة أو استنبارها عند قضاء الحاجة، ثم فعله ذلك داخل البيوت، فللعلماء في هذه الصورة ثلاثة أقوال:
 - أ- أن الفعل مخصص للقول، سواء تقدم الفعل أو تأخر، وهو قول الشافعي وجملة من أصحابه⁶⁶.
 - ب- أن القول يبقى على عمومه في حق المكلفين، وأن الفعل خاص بالشارع دون غيره. وهو قول أبي الحسن الكرخي⁶⁷.
 - ت- التوقف، باعتبار أنهما دليلين تعارضاً، ولا بد من مرجح خارجي، وهو قول القاضي عبد الجبار⁶⁸.
- 2- أن لا يكون القول من صيغ العموم، ولا يعلم تاريخه، هل هو متقدم على الفعل أم متأخر عنه، ومثاله: أن الشارع نهى عن الشرب قائماً، وقد ثبت أنه فعل ذلك! وللعلماء في هذه الصورة ثلاثة أقوال:
 - أ- الأول: تقديم القول على الفعل، وهو قول جمهور أهل الأصول⁶⁹، واستدلوا بعدة أدلة، منها: أن القول له دلالة، بخلاف الفعل لا دلالة له في نفسه وإنما لأمر خارج عنه وهو وجوب الإتيان، فكان القول أقوى⁷⁰، أن القول يتناول المكلف على

⁶¹ البخاري، كتاب الأضاحي 76 (رقم: 5235)، 2112/5.

⁶² مسلم، كتاب الحدود 29 (رقم: 1690)، 1316/3.

⁶³ انظر: خالد بن مفلح آل حمد، مجلة العدل، تعارض السنة القولية والفعلية دراسة تطبيقياً (بحث محكم)، العدد 49، 1432هـ، ص 36-37.

⁶⁴ وبعضهم زاد على ذلك، فقد أوصلها صاحب شرح الكوكب المنير إلى اثنتين وسبعين صورة، انظر: تقي الدين أبو اليقظة محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح،

شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ، 1997م، 326/2 وما بعدها.

⁶⁵ الشوكاني، إرشاد الفحول، 81-79/1، وقد ذكر الشوكاني أنه نقل هذا عن الزركشي. انظر: البحر المحيط 261/3.

⁶⁶ انظر: الحافظ صلاح الدين العلائي، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، ص79.

⁶⁷ انظر: المرجع السابق، ص82.

⁶⁸ انظر: المرجع السابق، ص83.

⁶⁹ انظر: المرجع السابق، ص100-101.

⁷⁰ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة،

كل حال، أما الفعل فلا يتناول المكلف حال تقدم على القول، فالقول مقطوع في تناوله، والفعل مشكوك فيه، والمقطوع مقدم على المشكوك⁷¹.

ب- الثاني: تقديم الفعل على القول، وهو ما ذهب إليه الباقلاني، واستدل على مذهبه هذا بأن الفعل أبلغ في الدلالة على المراد من القول، ولما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة لم يبينها، وإنما قال للسائل: اجعل صلاتك معنا⁷²، من هنا قدم الفعل على القول.

ت- أنهما في الحكم سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بدليل، وهو قول أبي المظفر السمعاني⁷³، واستدل على قوله بأن كل منهما -القول والفعل- يحصل به البيان، فكانا سواء، ولا تقديم لأحدهما على الآخر إلا بمرجح.

ويظهر أن منشأ الخلاف يرجع إلى: هل الفعل بمجرد مقتضى الوجوب أو لا؟ فمن قال إن الفعل بمجرد يدل على الوجوب مطلقاً، رجح تقديمه على القول أو توقف، لتكافؤ الأدلة في نظره، ومن يرى أن الفعل إنما يدل على ما دون الواجب كالاستحباب أو الإباحة ذهب إلى وجوب تقديم القول مطلقاً⁷⁴. وقد أشار إلى منشأ الخلاف الحافظ العلائي فقال: "... اعلم أن الكلام في ذلك مبني على مسألة فعله صلى الله عليه وسلم: ماذا يدل عليه في حق الأمة"⁷⁵. واختلافهم في هذه المسألة انبنى عليه الاختلاف السابق.

المطلب السابع: مقارنة الحديث النبوي مع غيره من الأحاديث:

المقارنة بين الأحاديث النبوية تنقسم إلى قسمين:

مقارنة من حيث اللفظ، ومقارنة من حيث المعنى، وسوف يكتفي الباحث في هذا المطلب بالإشارة إلى المقارنة من حيث المتن واللفظ مع ذكر الأمثلة التي توضح فائدة هذه المقارنة، وتظهر المراد والمقصود منها.

مقارنة المتن واللفظ:

إن المقارنة بين روايات الحديث النبوي في الموضوع الواحد سواء باللفظ أو المعنى تنطوي على أهمية بالغة، وقد نبه أئمة الحديث إلى تلك الأهمية، وأشاروا إلى تلك الفائدة، لأن الحديث المتضمن للموضوع الواحد حين تجتمع طرقه المتعددة عندها يظهر المراد منه جلياً، ولي من الحكمة الأخذ برواية والإعراض عن الروايات الباقية كما أشار إلى ذلك الحافظ أبو زرعة يقول الحافظ⁷⁶. وكما سيتبين لنا في المثال الذي سنذكره فإن فهم الحديث الواحد في كثير من الأحيان يتوقف على جمع وجوده المختلفة المنتورة في كتب المحدثين وأثارهم، وهو الموقف الذي سلكه وعبر عنه يحيى بن معين وكذا أحمد بن حنبل، لأن الحديث يفسر بعضه بعضاً لذلك كان لزاماً على الباحث والمشتغل بالحديث الوقوف على طرق الحديث وأن يجمع هذه الطرق ويضعها نصب حين قيل الخوض في فهم أي متن أو رواية تعرض عليه⁷⁷. أما الوقوف على رواية في الموضوع واحد دون باقي الروايات فهذا ليس من شأن الراسخين، بل هو من اتباع الهوى وعمل أصحاب الشبهات، كما يقول الشاطبي رحمه الله⁷⁸.

بيروت، ط2، 1401هـ، 399/1.
71 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ - 1997م، 389/3.

72 أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم النشر، ط1، 1994م، 373/1.
73 انظر: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، 310/1-313.

74 انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 268/3.

75 انظر: الحافظ صلاح الدين العلائي، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، ص95.

76 أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طرح التثريب في شرح التقریب، الطبعة المصرية القديمة، 181/7.

77 أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود طحان، مكتبة المعارف، الرياض، 856/2.

78 انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عبد الهاللي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م، 174/1.

وهذا الذي أشرت إليه في الأعلى لم ينتبه له كثير من الحداثيون المشتغلون والمهتمون بنقد الحديث ومنتبه، ولهذا شرعوا وبدون روية في استعمال معول الطعن في الأحاديث الصحيحة والمثبتة في صحاح المصادر المعتمدة لدى أهل العلم والحديث، أخذوا بإنكار الحديث ورده لمجرد أن متنه غير مفهوم ويوحى بالتعارض والإشكال أو أن الألفاظ والمعاني أو الأسلوب لا يلائم – حسب زعمهم طبعاً- قد صدرت من نبي مفوه بارع في اختيار الألفاظ والكلمات، لذلك طرحوا الكثير من الأحاديث انطلاقاً من هذا الفهم والمنهج المتبع وادعوا من غير تثبت أن ما رده من روايات يأبى العقل الرزين معناها ويأنف العلم إثباتها ولا يؤيدها الواقع المحسوس وترفضها المتون المتواترة⁷⁹.

أقول: لا يسع الباحث الذي يبتغي من دراسته تحرير مسألة ما، أو الخروج بحكم فقهي لأمر ما، أو الوصول إلى نتائج دقيقة في قضية معينة، أن يقتصر فيها على رواية واحدة مما له صلة بموضوعه، بل ينبغي أن يستقري كل ما ورد في المسألة المراد دراستها، للوصول إلى نتائج علمية صحيحة، وما أجمل ما قاله أحدهم "وكم من مسألة وقع فيها الخلاف بسبب أن كل طرف من الأطراف تكلم بدليل أو أكثر، وأغفل بقية الأدلة في الباب، أو جمع فلم يستوعب، ففاته المخصص أو المبين أو المقيد. وهذا من أعظم الأبواب التي وقع بسببها الخلاف"⁸⁰. حيث قد نجد الحديث المروي بإسناد صحيح ولكن في الوقت نفسه متن هذا الحديث يتضمن حكماً مخالفاً لما جاءت به الروايات الأخرى والتي تناولت الموضوع نفسه مع فارق ملحوظ هو أن هذه الروايات أكثر شهرة أو ثقة وقبولاً من الحديث الأول. فعند ذلك يلجأ الباحث إلى جمع طرق الحديث ويقارن بين الروايات سنداً ومتناً ويتبع منهج المقارنة والعرض في نقد المتون، حيث يعرض الرواية المخالفة على تلك الروايات إلى أن يصل للفهم الصحيح للحديث ويعتمد النص الراجح ويرد المرجوح.

وللوقوف على مسألة مخالفة متن الحديث للأحاديث الثابتة والمشهورة وللمقارنة بين ألفاظ المتون اختار الباحث حديث أبي الأحوص المتعلق بشرب النبيذ والذي يفهم منه جواز الشرب للمسكر إذا كان دون مرتبة السكر، المخالف من حيث المتن للروايات التي تناولت الموضوع نفسه. نجد في حديث أبي الأحوص متن الرواية " اشربوا في الظروف ولا تسكروا" وتمسك كثيرون بمتن هذه الرواية للدفاع عن رأيهم في جواز شرب النبيذ وحله، وجعلوا منها حجة لمذهبهم، إلا أن روية أبي الأحوص مخالف مخالفة فاحشة لمتن الروايات المشهورة والثابتة التي تناولت الموضوع نفسه. وعند عرض متن رواية أبي الأحوص على تلك الروايات يتبين لنا جلياً وهم أبي الأحوص والخطأ الفاحش الظاهر الذي وقع فيه عند جملة (ولا تسكروا)، حيث نجد أن كل تلك الروايات جاءت باللفظ المحفوظ عند المحدثين والذي ينهى عن شرب المسكر ولا يجزه كما فهم من رواية الأحوص. فمن هذه الروايات " ولا تشربوا مسكراً" وكذلك رواية " ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية ولا تشربوا مسكراً " ومثله حديث "واجتنبوا كل مسكر" وغيرها من الروايات. فمن خلال عرض الروايات على بعضها أو ما هي أوقى وأثبت منها نجد أن ما من أحد قال الذي قاله وراوه الأحوص، وبه يتبين لنا وهم الأحوص في روايته لهذا الحديث مما يجعلنا نرد روايته ونرجح عليها الروايات التي تحرم شرب النبيذ لأنها أقوى منها وأثبت وهي الروايات المشهورة عند أهل الحديث والمشتغلين به، وبهذه يزول التعارض الظاهري بين متون الروايات بما يغلق الباب أمام المتخربين المتصدين في الماء العكر لإيجاد حجة ولو كانت واهية للتمسك بها وتدعيم موقفهم ومذهبهم من خلالها على عدم قبول الأحاديث للتعارض الحاصل بين متونها مما يستعصي على الفهم الصحيح للحكمة والحكم الإلهي المراد من خلالها⁸¹.

79 محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص19.

80 جمال بن نصر عبد السلام، كيف تحرر مسألة فقهية، دار العقيدة، ط1، 1432هـ - 2011م، ص7.

81 أحمد زكي، ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1955م، ص44.

النتيجة:

مما سبق من البحث ومن خلال التعرض لموقف الصحابة في الفترة التي عايشوا فيها الأحاديث النبوية وكيف أنهم اهتموا كثيراً بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم محاولين فهمها فهما يليق بمقام من نطق بها، وكذلك نفهم منهج المحدثين الذين استلموا لواء الدفاع عن السنة وحمائيتها وحاولوا فهمها الفهم الصحيح من غير زيغ أو تأويل لا يتوافق مع المنطق والمعقول، ونجد أنهم حاولوا إيجاد الأجوبة الشافية والمقنعة في حال وجود التعارض بين الأحاديث التي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يطرحوا أي حديث بمجرد وجود إشكال ظاهر في الحديث عند عرضه على حديث آخر مثله. وكان موقفهم في هذه الحالة إيجاد التوفيق والجمع بين هذه الروايات من خلال إحالة سبب التعارض ومرجعه إلى الراوي ووجهه وليس إلى المروي وهذا يستدعي التعمق في البحث والتدقيق للوقوف للجوهر الصحيح واللفظ الأقرب إلى الرواية التي نطق بها النبي صلى الله عليه وسلم مع القناعة التامة عندهم أن هذه الرواية في غالب الظن نسبتها إلى النبي نسبة صحيحة. بينما نجد موقف الحداثيين المعاصرين نقد المتن النبوي من خلال عرضه على عموم أحاديث السنة، أنهم لم يبذلوا أي جهد يذكر في هذا المضمار والسبب في ذلك حسب ما يظهر للباحث أنهم يرفضون خبر الأحاد كلياً، فلا داعي إذا لعرضه أو تضييع الوقت بمعرفة صحة متنه أو ضعفه أو وضعه ونسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وحجتهم في ذلك أنه غير قطعي، فلا يمكن الاعتماد عليه والاستدلال به في مسائل الدين، ولذلك فهم يرون أن الأخذ به مقصور على عصر نزول الوحي دون غيره من العصور. حتى الحديث المتواتر لم يسلموا به، فقد زادوا في شروط قبوله على ما وضعه المحدثون من الشروط، الأمر الذي جعل الحديث المتواتر لا وجود له، بل صرح بعضهم أن المتواتر هو الجانب العملي من السنة.

المصادر والمراجع

- 1- ابن العراقي عبد الرحيم بن الحسين، طرح التثريب في شرح التثريب، الطبعة المصرية القديمة.
- 2- ابن حبان محمد، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.
- 3- ابن حنبل أحمد، مسند أحمد أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب أرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م.
- 4- ابن رجب زين الدين، شرح علل الترمذي، مكتبة المنار، الرزقاء، ط1، 1987م.
- 5- ابن كثير إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988 م.
- 6- ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- 7- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه، تحقيق محمد الصباغ، بيروت، الدار العربية، 1974م
- 8- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- 9- أبو رية محمود، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة.
- 10- أبو زهو محمد محمد، الحديث والمحدثون، الرياض، 1984م.
- 11- أبو زيد نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.
- 12- أبو غدة عبد الفتاح، لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار عالم الكتب، ط1، 1984.
- 13- آل حمد خالد بن مفلح، تعارض السنة القولية والفعلية دراسة وتطبيقاً (بحث محكم)، مجلة العدل، العدد 49، 1432هـ.
- 14- الإدلبي صلاح الدين، منهج نقد الحديث عند علماء الحديث النبوي، دار الفتح، ط 1، 2013 .
- 15- الأعظمي محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ط1، 1980م.
- 16- الباحثون المسلمون، العلاج بأبوال وألبان الإبل بين العلم والخرافة، نشر: موقع الموسوعة القرآنية.
- 17- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط5، دمشق، 1993م.
- 18- البغدادي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مكتبة المعارف، الرياض.
- 19- البيهقي أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق محمد عطا، دغر الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2003م.
- 20- الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- 21- الجوزية محمد بن قيم، الطب النبوي، دار السلام، الرياض، 1433هـ.
- 22- الخطيب محمد عجاج، أصول الحديث وعلومه ومصطلحاته، دار الفكر، بيروت، 2016.
- 23- الخطيب محمد عجاج، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، دمشق، 1988م.
- 24- الدارمي محمد عبد الله، سنن الدارمي (مسند الدارمي)، تحقيق حسين أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط 1، 2000 م.
- 25- الدينوري عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتبة الإسلامي، مؤسسة الإشراف، ط3، 1999م.
- 26- الرازي فخر الدين، المحصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1997م.
- 27- الزركشي بدر الدين، الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001م.
- 28- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م.
- 29- السباعي مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، .
- 30- السبكي تقي الدين، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م.
- 31- السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- 32- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، 2004.
- 33- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992م.
- 34- الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، 1992.
- 35- الصنعاني محمد بن إسماعيل، إجابة السائل شرح بغية الأمل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م.
- 36- الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، عالم النشر، ط1، 1994م.
- 37- العقل ناصر، الاتجاهات العقلانية الحديث، دار الفضيلة، بيروت، ط1، 2001م.
- 38- العائلي الحافظ صلاح الدين، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1996.
- 39- الفتوح تقي الدين، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م.
- 40- القسطلاني شهاب الدين، إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط7، 1323هـ.
- 41- المطعني عبد العظيم، الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرض وتقنيدي ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1999م.
- 42- المعلمي عبد الرحمن، الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، المطبعة السلفية، بيروت، 1406 هـ / 1986م

- 43- المناوي عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ط1، 1356هـ.
- 44- النسائي أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001 م.
- 45- أوزون زكريا، جنابة البخاري، رياض الريس للنشر، ط1، 2004.
- 46- بدران عبد القادر بن أحمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1401هـ.
- 47- حارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة النبوية، دار السلام، مصر، 2000.
- 48- حوى سعيد، الرسول، دار السلام، 2006م.
- 49- رضا صالح بن أحمد، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001م.
- 50- زكي أحمد، ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1955م.
- 51- عايب ذياب ووالي عبد الرزاق، المتون التي انتقدتها الحداثيون في صحيح البخاري، الجامعة الجزائرية، 2020.
- 52- عبد السلام جمال بن نصر، كيف تحرر مسألة فقهية، دار العقيدة، ط1، 1432هـ - 2011م، ص7.
- 53- عتر نور الدين، السنة المطهرة والتحديات، مجلة مركز بحوث السنّة والسيرة - قطر، العدد الثالث، 1988 م.
- 54- غلام رسول محمد طاهر حكيم، السنة في مواجهة الأباطيل، دعوة الحق السنّة الثانية: 1402 هـ العدد 12.
- 55- محمود كمال ومحمد عبد المنعم حسين، كلمة الطب في حديث الذباب، مجلة الأزهر في عدد رجب سنة 1378هـ.
- 56- مسلم بن حجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله (صحيح مسلم)، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.
- 57- ملا خاطر خليل إبراهيم، الإصابة في صحة حديث الذبابة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، الرياض، ط1، 1405هـ.
- 58- منتصر خالد، وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، ط1، 2005م.
- 59- يوسف الحاج أحمد، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مكتبة ابن حجر، دمشق، ط2، 2003م.

61-Tuzcu, Recep, Buhârî'nin Sahih'inde Müdrec Hadislerin Tespiti, *Sahih-i Buhârî: Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 2020

Extended Abstract

The Confronting the Hadith of the Prophet with his Sunnah: The Opinions of Hadithists and Modern Thinkers

The subject of criticism of the text continues to arouse the interest of many researchers in the sciences of hadith and those working in this field. We find many books, studies and articles that dealt with the issue of criticism of the text of the hadith As well as the presentation of the body of the hadith on historical facts and events, and the same is the presentation on experimental science or the faculties of religion and its general principles. All this effort expended in this field has the main objective of capturing the essence of the text of the hadith of the Prophet, standing on the extent of the authenticity of what was reported from the Prophet, peace and blessings of God be upon him, and distinguishing the rich from the precious and the weak from the strong. What was put on his tongue from the words and actions added to him falsehood and slander. One of the foundations and criteria of criticism of the Prophet's text was the measure of presenting the hadith transmitted from the Prophet to the Sunnah or other hadiths that were quoted from him, may God's prayers and peace be upon him, in order to determine the extent of compatibility between these hadiths attributed to the Prophet, may God bless him and grant him peace, which contain one content or narrate a historical incident or a fact from The facts that took place in the era of the Prophet, may God bless him and grant him peace.

This article discusses this criticism scale, including the meaning of presenting to the Sunnah with an exposure to the position of the Companions and their interest in this type of presentation, as well as the position of the ancient people, contemporary and modernists from this presentation and the extent of their orientation and acceptance of it, supporting this with examples that enrich the research and show the desired goal of the article to the public .

The research deals with the first requirement, the position of the Companions from presenting the Sunnah to the Sunnah, their position on this issue, and the Companions' interest in the Prophetic Sunnah in general. The article also deals with the meaning of presenting the Sunnah to the Sunnah and the position of specialists in hadith, and it deals with the viewpoint of modern thinkers who are interested in critiquing the body of hadith in general and the criticism of the text by presenting it on the body of my hadiths like it. The research mentions two narrations around which the hadith and discussion revolved in the criticism of the text as models for the issue of presenting the Sunnah to the Sunnah. The research also deals with the reasons for the difference of words in the same hadith and the possibility of conflict between the verbal and actual Sunnah. At the end of the research, the position that is closer to reasonable and more acceptable ends with mentioning the evidence and the reasons for the weighting in that..

Keywords: Presentation, Criticism, Sunnah, Narrations, Companions, Modernity.

Fıkıh Usulünde Kâsır İletle Ta'îl Meselesi

The Issue of Causation (Ta'îl) with Deficient Effective Cause (Kâsır İlet) in Fiqh Method

التعليل بالعلة القاصرة في القياس الأصولي دراسة تأصيلية

Yusuf BULUTLU

ORCID ID: 0000-0003-0810-8879

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dr. Öğrt. Görevlisi Bursa /Türkiye,
yusufbulutlu@uludaq.edu.tr

Mohammad Ali Yousef ABU EİD

ORCID ID: 0000-0002-2183-6785

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi Bursa /Türkiye,
moharastirmalar@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info

Geliş/Received: 30.06.2022 Düzeltme/Revised: 29.07.2022 Kabul/Accepted:21.08.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Bulutlu, Y. and Abu Eid, M. A. (2022). Fıkıh Usulünde Kâsır İletle Ta'îl Meselesi.
Antakiyat, 5(2), 302-322

Öz

Kâsır iletle ta'îl, fıkıh usulünün en önemli başlıklarından biri olup kıyas bağlamında bir çok usulcü tarafından üzerinde ihtilaf edilen bir konu olmuştur. Fıkıh usulü âlimlerinin bir kısmı kâsır iletle ta'îli caiz görürken, diğer kısmı ise illetin müteaddî (geçişli) olmasını şart koşarak kâsır iletle ta'îlin yapılamayacağı görüşündedir. Bu çalışmada söz konusu problemin anlaşılması bağlamında bilinmesi zorunlu olan "illet", "kıyas", "kasr" ve "te'diye" kavramları açıklanmış, kavramların dil ve terim anlamlarına değinilmiştir. Bilimlerde terim anlamlarının yerleştirildiğinde, dilsel anlamların gözetildiği göz önüne alınarak bu konudaki ihtilafın ve çatışmanın noktasal yerinin belirlenmesi için çalışmada analitik okuma izlemiştir. Ardından ihtilafın tam olarak anlaşılabilmesi için usulcülerin fikir ayrılığına düştüğü noktalar belirlenerek konu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Akabinde görüşlerin dayanak olarak ileri sürdükleri delillerin yanında her iki grubun kâsır iletle ta'îlin cevazı hakkındaki görüşleri aktarılmıştır. Her iki tarafın delilleri tek tek değerlendirilerek bu konudaki güçlü deliller belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma sonucunda üç önemli bulguya rastlanılmıştır. Bunlardan ilki, kasır illetin mansûs ve müstanbit olabileceği, mansûs olan illet-i kâsırın illet olarak ittifakla kabul edildiği, ihtilafın illet-i kasırın müstanbit olan türünde olduğudur. İkincisi kâsır illetin müstanbit olanında icma olduğu bazıları tarafından iddia edilmişse de bu iddianın doğru olmadığı bu nedenle Subkî'nin bu rivayeti garip bulduğudur. Son olarak Hanefiler arasında kâsır iletle hüküm konusunda ihtilaf olduğu Irak Hanefileri ile Semerkant Hanefileri arasında görüş varlığının net olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışma sonucunda araştırmacılar tercih ettikleri görüş ve karşı görüş delillerini eleştirel değerlendirerek kâsır iletle ta'îl yapılabileceği sonucuna varmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, İlet, Kıyâs, Kâsır İlet, Te'diye.

المخلص

تُعتبر مسألة التعليل بالعلة القاصرة إحدى المسائل التي اختلف فيها الأصوليون في أحد أهم الأبواب الأصولية، وهو باب القياس، الذي يعتبر أحد أهم الأدلة الإجمالية في علم أصول الفقه؛ حيث يورده الأصوليون في الكتب الأصولية تالياً لذكر أدلة الكتاب والسنة والأجماع. وقد تناولت هذه الدراسة مسألة جواز التعليل بالعلة القاصرة عند الأصوليين، حيث أجاز ذلك بعض الأصوليين، ورفضه فريق آخر من الأصوليين اشترط في العلة القياسية أن تكون متعدية، ولم يصحح التعليل بالعلة القاصرة. وقد تضمنت الدراسة على سبيل الإجمال قراءة مفهومية لأهم المفاهيم التي ينبغي بيانها في معرض دراسة هذه المسألة، وهي مفاهيم (العلة) و (القياس) و (القصر) و (التعدية)، حيث تطرقت الدراسة لمعاني هذه المصطلحات لغة واصطلاحاً؛ إذ إن المعاني الاصطلاحية توضع في العلوم بملاحظة معانيها اللغوية، وقد جاء ذلك متبوعاً بالقراءة التحليلية في هذه الدراسة، والمتضمنة لتحرير محل النزاع الذي اختلف فيه الأصوليون في هذه المسألة؛ لما في ذلك من أهمية في بيان المحل الدقيق الذي اختلف فيه، ثم أُتبِع ذلك بذكر أقوال الأصوليين في هذه المسألة، مع بيان الأدلة التي استند إليه كل فريق من الأصوليين فيما ذهب إليه، ومناقشة هذه الأدلة على سبيل الإيجاز، وقد جاء ذلك كله متبوعاً ببيان القول الراجح في هذه المسألة من وجهة نظر الباحثين. ثم ختمت الدراسة بخاتمة موجزة تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحثان.

الكلمات المفتاحية: (العلة، القياس، أصول الفقه، العلة القصر، التعدية)

المقدمة

فإن علم الأصول يُعد الحصن المنيع الذي يضم في ثناياه مناهج الاستنباط والاستدلال المرضية عند علماء الأصول، وهو العلم الذي شُرِفَ بجمعه بين المنقول والمعقول، في صورة جليلة جعلته يتصف بوصف الحاكمية على غيره؛ إذ تُعرض عليه المسالك المتبوعة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وتتمايز بواسطته الاجتهادات والمدارك، وبالتالي الأحكام المستنبطة صحيحها من فاسدها.

وإن باب القياس من علم الأصول قد حاز على اهتمام بالغ من قبل الأصوليين، خصوصاً ما يتعلق بمباحث ومسائل العلة؛ إذ إنها أساس القياس الذي يدور عليه. وقد نظر الأصوليون للعلة باعتبار عدة، فنظروا إليها باعتبار كونها وجودية أو عدمية، ونظروا إليها باعتبار كونها بسيطة أو مركبة، ونظروا إليها باعتبار كونها قاصرة أو متعدية، وهي المسألة المراد بحثها في هذا المقام.

ومسألة اشتراط التعدية في علة القياس الأصولي من المسائل التي اختلف فيها الأصوليون، وتطرق لها الإشكالات فيما يتعلق بنسبة الأقوال فيها، ودعوى الإجماع على أحد الأقوال فيها، مما جعل من الحريّ التطرق لذلك في ثنايا هذه الدراسة.

وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين:

الأول: القراءة المفهومية

ويشتمل على بيان أهم المصطلحات الواردة في ثنايا الدراسة بإيجاز حسب ما يقتضيه المقام، مسبقاً كلُّ منها بمعناه اللغوي؛ إذ إن المعاني الاصطلاحية موضوعة بلحاظ المعاني اللغوية ابتداءً.

الثاني: القراءة التحليلية

ويشتمل على ذكر أقوال العلماء في المسألة مشتملاً على تحرير محل النزاع في المسألة؛ لبيان المحل الدقيق الذي اختلف فيه الأصوليون في هذه المسألة، وذكر أدلة كل فريق من الأصوليين فيما ذهب إليه والإيرادات التي اتجهت لهذه الأدلة، مختتمة بالترجيح في هذه المسألة في ضوء الأدلة الواردة في المسألة.

المبحث الأول: القراءة المفهومية

اعتاد الباحثون عند شروعهم بمقصودهم من التصنيف أن يفتتحو بحثهم بذكر المعنى اللغوي للمصطلحات الذي يدور عليه البحث، وهذا إنما لعلمهم بأن المعاني الاصطلاحية الموضوعة في العلوم إنما هي موضوعة بلحاظ المعنى اللغوي أصلاً، وعليه لا يستقيم الشروع ببيان المقصود من المصطلحات الخاصة في مجال مخصوص قبل معرفة أصل المعنى اللغوي للفظ الذي قام أهل ذلك الاختصاص باستخدامه في اصطلاح خاص لهم، حيث إنّ الطبع يقتضي لمعرفة الفرع (المعنى الاصطلاحي) انتقال الذهن إليه مروراً بالأصل (المعنى اللغوي) الذي انثُرَ منه. وعليه فإن هذا يقتضي بيان المعنى اللغوي متبوعاً بالمعاني الاصطلاحية على سبيل الإيجاز لكل من مصطلحات (العلة) و (القياس) و (القصر) و (التعدية)، وهو ما سيأتي في المطالب الآتية من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة الموجزة في أنها تسلط الضوء على إحدى المسائل المندرجة في أحد أهم المباحث الأصولية، وهو باب القياس، الذي لا يخفى أنه يشكل المصدر المتجدد في استيعاب القضايا والوقائع المتجددة إعمالاً للفكر الإلحاقى الذي يتضمنه القياس، بإلحاق ما لم ينص الشارع عليه إلى ما تم النص عليه وفق منهجية واضحة المعالم، متحدة الضوابط.

كما تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تعالج مسألة أصولية نظرية ذات امتداع عملي في عملية الاستنباط؛ حيث إن القول باشتراط التعدية في العلة الأصولية يقود إلى استثناء العديد من العلل التي نصم الأصوليون على اندراجها في سلك العلل القاصرة المقتصرة على محلها، مما يضيف جانباً عملياً على هذه المسألة.

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي عالجت موضوع العلة على سبيل العموم:

أولاً: العلة عند الأصوليين: للدكتور عبد الحكيم السعدي.

ثانياً: تعليل الأحكام الشرعية (دراسة وتطبيقاً): لأحمد محمد العنقري.

وهي كما يظهر من صيغتهما العنوانية يتعلقان بموضوع العلة والتعليل على سبيل العموم، ولم تبحث مسألة التعليل بالعلة القاصرة بخصوصها بشكل موسع، كما هو حال الدراسات

ذات الطابع العام، التي لا تلتفت كثيراً إلى المسائل بتفصيلها. وقد تميزت هذه الدراسة عنهما بكونها جاءت خاصة في بحث مسألة التعليل بالعلة القاصرة، وتحقيق الأقوال فيها، بعيداً عن الإجمال الذي أحاط بنسبة الأقوال فيها، كما سيأتي.

المطلب الأول: العلة لغة واصطلاحاً:

العلة لغة:

والعِلَّةُ، بالكسر: المرَضُ. وأصلها: عَلَّ يَعْلُ، وَاَعْتَلَّ، وَأَعْلَهُ اللهُ تَعَالَى، فَهُوَ مُعَلٌّ وَعَلِيلٌ.¹

وجاء في مقاييس اللغة لابن فارس في باب (عَلَّ):

"وَالْأَصْلُ النَّالُ: الْعِلَّةُ: الْمَرَضُ، وَصَاحِبُهَا مُعْتَلٌّ. قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: عَلَّ الْمَرِيضُ يَعْلُ عِلَّةً فَهُوَ عَلِيلٌ. وَرَجُلٌ عِلَّةٌ، أَي كَثِيرٌ الْعِلَلِ".²

العلة اصطلاحاً:

أما العلة في الاصطلاح فقد جاء في تعريفها على سبيل الإيجاز مذاهب عدة في تفسير لمعنى المقصود منها، وهي على سبيل السرد والإجمال:

الأول: العلة هي المُعَرَّف للحكم

أي أن العلة بالنسبة لأصحاب هذا المذهب بمثابة العلم الدال على الحكم، فمتى وجد هذا المعنى فلا بد أن يتواجد معه الحكم، وهذا المذهب هو اختيار الإمام البيضاوي وكثير من الحنفية والحنابلة.³

الثاني: الوصف المؤثر في الأحكام لجعل الشارع، لا لذاته.

وهذا المذهب يمنح العلة وصف التأثير في الأحكام، إلا أنه يجعل هذا التأثير من قبيل الأمور الجعلية التي جعلها الشارع وأعطاه للعلة، فهي ليست مؤثرة في إيجاد الأحكام بذاتها، وهو قول الغزالي وبعض الأصوليين.⁴

الثالث: الوصف المؤثر بذاته في الحكم

بمعنى أن العلة هي الموجب للحكم الشرعي بذاتها ابتداءً، بناء على جلب المصلحة ودفع المفسدة، وهو المذهب المنقول عن المعتزلة.⁵

¹ ينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة/2005م)، 1035/1.

² أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة/1979م)، 14/4.

³ ينظر: محمد بن عمر البيضاوي، المنهاج مع شرح الإسني والنبخشي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/2005م)، 37/3؛ محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الفكر العربي/دون ذكر مكان النشر، الطبعة الأولى/1999م)، 207؛ عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة عند الأصوليين، (دار البشائر الإسلامية/بيروت، الطبعة الثانية/2000م)، 70.

⁴ ينظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1993م)، 280؛ محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي/دون ذكر مكان النشر، الطبعة الأولى/1994م)، 165/3؛ الإسني، نهاية السؤل، 39/3. السعدي، مباحث العلة عند الأصوليين، 73.

⁵ ينظر: محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1983م)، 704/2.

الرابع: الباعث على التشريع

وهو ما ذهب إليه الإمام الأمدي وابن الحاجب، وهو قريب مما ذهب إليه جمهور الأصوليين في قولهم بأن العلة ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة.⁶

الخامس: الصفة التي يتعلق بها الحكم الشرعي. وهو القول المنقول عن الإمام مالك وفقهاء المالكية.⁷

المطلب الثاني: القياس لغة واصطلاحاً

القياس لغة:

أصلها قَيْسٌ: قاسَ يقيس، قِيسٌ، قَيْسًا وقِياسًا، فهو قَائِسٌ، والمفعول مَقْيَسٌ. يقال: قاسَ الأرضَ: قَدَّرَ طولَها وعرضَها، ومثله: قاسَ القماشَ. وقاسَ الشيءَ بالشيءِ: قَدَّرَهُ عَلَى مِثَالِهِ.⁸

القياس اصطلاحاً:

أما القياس اصطلاحاً فقد عرفه أبو الخطاب الكلوزاني بأنه: "تحصيل حكم الأصل في الفروع لاشتباهاها في علة الحكم".⁹ وقد عرف الفقهاء القياس كما نسبه إليهم السمعاني في القواطع: "طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها؛ ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه في حكمه؛ لاستوائهما في المعنى"¹⁰.

وقد عرفه جمهور المحققين من المتكلمين كما نسبه إليهم الفخر الرازي في المحصول بأنه: "حَمَلُ معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، في إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما".¹¹

أما فيما يتعلق بالمعاني اللغوية والاصطلاحية لكل من القصر والتعدية، فسيتم التطرق في المطلب الثالث للمعنى اللغوي لكل منهما، والتطرق للمعاني الاصطلاحية لهما في المطلب الرابع؛ باعتبار أنهما من قبيل المفاهيم المتضادة، ويتميز كل منهما بذكر الآخر، فكان الأولى أن تذكر معاً؛ منعاً للتكرار.

المطلب الثالث: القصر والتعدية لغة

القصر لغة:

6 ينظر: علي بن محمد الأمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر)، 176/3؛ عثمان بن عمر ابن الحاجب، *مختصر المنتهى الأصولي*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/1994م)، 213/2.

7 السعدي، *مباحث العلة عند الأصوليين*، 91.

8 ينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الخامسة/2000م)، 263/1؛ أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، (عالم الكتب/دون ذكر مكان النشر، الطبعة الأولى/2009م)، 1183/3.

9 ينظر: محمود بن أحمد الكلوزاني، *التمهيد في أصول الفقه*، تحقيق: مفيد أبو عثمينة، (مكة المكرمة: دار إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر)، 358/3.

10 منصور بن محمد السمعاني، *قواطع الأدلة من الأصول*، تحقيق: محمد حسن، (بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1999م)، 70/2.

11 الرازي، *المحصول في علم الأصول*: 5/5.

الوصف، فيقال: علة تحريم الربا في النقدين هي الثمنية، فيكون التعليل قد تحقق بوصف الثمنية التي لم يُخلق في غيرها. ولم يقبل الحنفية هذا المسلك في تعليل تحريم الربا وذهبوا إلى أن علة تحريم الربا فيهما اتحاد الجنس، وهذه العلة متعددة تتوافر في غيرهما، بخلاف الثمنية المقصورة على محلها.¹⁸ وكذلك من الأمثلة على العلة القاصرة تعليل حرمة الخمر بكونه معتصراً فقط، وتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، وتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بكونه خارجاً منهما.¹⁹

المبحث الثاني: القراءة التحليلية

المطلب الأول: تحرير محل النزاع

من المعلوم أن الأصوليين في معرض تقسيمهم للعلة وبيانهم لأنواعها قد نظروا إلى جهات ملاحظة متعددة، فعندما نظروا لجهة الصحة والبطلان قالوا: العلة إما صحيحة وإما باطلة. وعندما نظروا إلى جهة التركيب من عدمه قالوا: العلة إما مركبة وإما بسيطة.

لكن الذي يتصل ببحثنا ومحل النزاع الذي نشده هو العلة باعتبار انقسامها إلى علة مستنبطة وعلة منصوصة؛ إذ إن هذه الجهة هي محل عناية الأصوليين عند معالجتهم لهذه المسألة. ومن الملاحظ أن الأصوليين في معرض بحثهم لمسألة اشتراط التعدية في العلة قد تجاوزوا تعريف كل من مصطلح (العلة المنصوصة) و (العلة المستنبطة)، ولعل ذلك لظهور المعنى المراد من كل منهما، وترك التعريف لظهور المعنى منهج مطروق ومُلاحظ في المدونة الأصولية. لذا يمكن القول زيادة في البيان وبملاحظة موارد سياق استعمال المصطلحين في المدونة الأصولية إن:

العلة المنصوصة: العلة التي نص الشارع على كونها علة لهذا الحكم.

أما العلة المستنبطة: فهي العلة التي لم ينص الشارع على عليتها، بل اجتهد المجتهد بالبحث عنها بواسطة مسالك العلة، وقام باستنباطها واعتبارها دون سائر الأوصاف.

والمحل الذي اختلف فيه علماء الأصول في هذه المسألة هو العلة القاصرة المستنبطة كما سيأتي، أي أنهم اتفقوا على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة، أو المجمع على عليتها التي ألحقها بالعلة القاصرة المنصوصة باعتبار أن الإجماع ملحق بالنص، ويتم التعامل معه باعتباره نصاً.

لكن ومما ينبغي أن يُقال في هذا المقام أن حصر الخلاف في العلة القاصرة المستنبطة، ودعوى الإجماع على ذلك لا يخلو من إشكال ينبغي التنويه إليه.

18 ينظر: محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول في شرح نهاية السؤل، (القاهرة مكتبة بحر العلوم، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر): 282/4؛ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البيهقي، بيروت: دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر، 315/3.

19 الزركشي، البحر المحيط، 218/7؛ زابلا تبتكم: بتمركلا تمكم، لوصولاً تيارد يلا لوصولاً تياهن، دنهلا مبحرلا دبعن دمحم 8/3519م، 2007م/لولا. تمعطلا

ذكر كثير من الأصوليين إجماع الكل على أن العلة القاصرة المنصوصة، أو المجمع عليها يجوز التعليل بها بلاخلاف، وإن الخلاف واقع في جواز التعليل بالعلة القاصرة حال كونها مستنبطة لا منصوصاً عليها، ومن هؤلاء صفي الدين الهندي في نهاية الوصول،²⁰ والقاضي الباقلاني في التقريب والإرشاد،²¹ وابن النجار في شرح الكوكب المنير وغيرهم.²²

لكن هذا الإجماع معترض بما قاله ابن السبكي في الإبهاج حيث قال: "وأعرب القاضي عبد الوهاب في الملخص فحكى مذهباً ثالثاً بأنها لا تصح على الإطلاق، سواء كانت منصوصة أم مستنبطة، وقال: هو قول أكثر فقهاء العراق، وهذا يصادم ما نقلناه من وقوع الاتفاق في المنصوصة، ولم أر هذا القول في شيء مما وقفت عليه من كتب الأول سوى هذا".²³

وهذا النص صريح بحكاية خلاف الإجماع من القاضي عبد الوهاب المالكي، بل وأكثر من هذا أنه نسبته إلى أكثر من فقهاء العراق، والغريب أيضاً كما قال ابن السبكي هو عدم وجود هذا القول عند غير القاضي عبد الوهاب، وبهذا يُعلم أن دعوى الإجماع في هذا ليست بالأمر المتفق عليه تماماً حتى في العلة القاصرة المنصوصة، لما تقدم نقله عن القاضي عبد الوهاب.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة

اختلفت الأصوليون في جواز التعليل بالعلة القاصرة على قولين اشتهرا في كتب الأصول، لكن هذه النسبة لم تخلُ من إشكال؛ لأن أحد الأقوال نُسب لأحد المذاهب على الإطلاق، لذا فلا بد من تحقيق نسبة الأقوال لأصحابها، حتى تصح نسبة كل قول إلى قائله.

القول الأول:

يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وهو قول مالك والشافعي وأكثر أصحابهما، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو قول أكثر المتكلمين من أهل السنة.²⁴ وهو قول القاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.²⁵

القول الثاني:

لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وهو قول الحنفية، وأكثر الحنابلة، وإحدى الروايتين عن أحمد.²⁶

وهو قول أبي عبد الله البصري، والكرخي.²⁷ ومن الجدير بالذكر في معرض تقرير الأقوال في هذه المسألة من الإشارة إلى أن في نسبة القول الثاني إلى الحنفية على إطلاقه إشكالاً،

20 ينظر: 8/3490: □□□□□ □□□□□□□□□□، ي دنهلا

21 ينظر: محمد بن أحمد المحلي، البدر الطالع بشرح جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/2005م)، 371/2.

22 ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/53.

23 ينظر: عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج بشرح المنهاج، (بيروت دار ابن حزم، الطبعة الأولى/2004م)، 1670/3.

24 محمد بن أحمد التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1983م)، 89. محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، شرح المنهاج، (الرياض: دار الرشد، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر)، 734/2. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/52؛ السبكي، الإبهاج، 1670/3.

25 الهندي، نهاية الوصول، 3519/8.

26 ينظر: محمود بن أحمد الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة/1979م)، 47.

حيث لم يتفق جميع الحنفية على هذا القول، بل إن الخلاف حاصل بينهم في هذه المسألة، وإن كان كثير من الأصوليين قد نسبوا هذا القول إليهم على إطلاقه.

وفي مقدمة من نسب هذا القول على إطلاقه على الحنفية صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح حيث قال: "ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا، وعند الشافعي يجوز؛ لأنه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية، وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما؛ إذ غير الحجرين لم يُخلق ثمنًا، والخلاف فيما إذا كانت العلة مستنبطة، فإن كانت منصوطة يجوز عليها اتفاقاً"²⁸.

وقد نسب البخاري صاحب كشف الأسرار القول بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة إلى جمهور الحنفية، خلافاً لمشايخ سمرقند.²⁹

وقد أشار العلامة محمد بخيت المطيعي في حاشيته على نهاية السؤل لهذه القضية، وذكر أن نسبة هذا القول إلى الحنفية بإطلاق لا يصح ولا يستقيم، وأشار إلى أن الأصوليين ساروا في ذلك تبعاً لصدر الشريعة حيث نسبته إلى الحنفية بإطلاقه كما تقدم نقله. قال المطيعي: "وبناء على ذلك فنسبة ذلك الخلاف في العلة القاصرة المستنبطة لجميع الحنفية مبينة على ظاهر عبارة صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه ... ولكن ظاهر تلك العبارة غير مراد، بل المراد جمهور الحنفية ما عدا مشايخ سمرقند منهم، فإن هؤلاء يوافقون الشافعية في جواز التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة"³⁰. وبما تقدم عن المطيعي يُعلم أن نسبة القول الثاني إلى الحنفية على إطلاقه ليس مما يصح، لمخالفة حنفية سمرقند باقي الحنفية، وموافقهم للشافعية والمالكية أصحاب القول الأول.

وإذا علم هذا، فلا بدّ بعد تحرير محل النزاع في المسألة وذكر الأقوال فيها من التنبيه على أمرين:

أولاً: أن القول بإجماع العلماء على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوطة محل نظر؛ لما تقدم ذكره من حكاية القاضي عبد الوهاب بوجود خلاف في ذلك أيضاً، وأن الخلاف جارٍ بها كما جرى في التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، ونسبه إلى أكثر فقهاء العراق.

ثانياً: لا تصح نسبة القول بعدم جواز التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة إلى عموم الحنفية، بل إلى جمهورهم، حيث ذهب حنفية سمرقند إلى جواز التعليل بها.

المطلب الثالث: الأدلة والمناقشة

من المعلوم أن المعمول به في المدونة الأصولية هو ذكر أدلة كل فريق على مذهبه بعد نسبة الأقوال إلى أصحابها، ومناقشة هذه الأدلة والتعليق عليها قبولاً أو ردّاً، وعليه يمكن إيراد أدلة كل مذهب على ما ذهب إليه فيما يأتي:

27 الهندي، نهاية الوصول: 3519/8.

28 ينظر: عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، التوضيح على التنقيح، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر)، 260/2.

29 البخاري، كشف الأسرار عن أصول النيزدي، 315/3.

30 المطيعي، سلم الوصول، 277/4.

أولاً: أدلة جمهور الحنفية القائلين بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة

الدليل الأول:

الأصل في التعليل أن لا تكون العلة ظنية، إلا أن هذا الأصل مخصص بالعلة المتعدية؛ لأن العلة المتعدية يُحتاج إليها لكثرة فوائدها، فأجزنا العلة المظنونة في المتعدية؛ للحاجة إليها، أما القاصرة فبقيت على أصل المنع.³¹

الدليل الثاني:

انتفاء الفائدة في التعليل بالعلة القاصرة، وما لا فائدة فيه يكون نصبه عبثاً، وهو محال في حق الله تعالى.³²

الدليل الثالث:

أن العلة الشرعية أماره، فلا بد أن تكون كاشفة عن شيء من الأحكام، والعلة القاصرة لا تكشف عن شيء من الأحكام، فلا تكون أماره، وبالتالي فلا تكون علة.³³

الدليل الرابع:

أن المثبت للأحكام هو النص، وعنده لم يبقَ للتعليل حكم إلا التعدية، وعليه فلا معنى للعلة إن لم تكن متعدية.³⁴ وقد نوقشت أدلة جمهور الحنفية بما يأتي:

مناقشة الدليل الأول:

عدم التسليم بأن الأصل هو عدم التعليل بالمظنون؛ لأن الدليل قام على جواز العمل بالمظنون، والعمل بالمظنون بهذا الاعتبار إنما يكون عملاً بالمقطوع؛ إذ إن العمل بالظن مستند إلى القطع.³⁵

مناقشة الدليل الثاني:

عدم التسليم بانتفاء الفائدة في التعليل بالعلة القاصرة؛ حيث إنها تشتمل على الفائدة، وإن الفائدة غير منحصرة في إثبات الأحكام ابتداءً حتى يُقال إنه ليس ثمة فائدة من التعليل بالعلة القاصرة، بل إن العلم بعلة الحكم ولو لم تكن متعدية يجعل النفس أميلَ إلى مطابقة الأحكام للحكم، فيدفع هذا إلى تلقّيها بقبول زائد على الامتثال للحكم فقط.³⁶ وكذلك يمكن القول: إن من فوائد التعليل بالعلة القاصرة ما يأتي:

31 ينظر: محمد بن عمر الرازي، *المحصول من علم الأصول*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى/1994م)، 250/2.

32 الهندي، *نهاية الوصول*، 3525/8.

33 الهندي، *نهاية الوصول*، 3526/8.

34 المطيعي، *سلم الوصول*، 297/4.

35 ينظر: علي بن محمد الأمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية/2008م)، 250/2؛ الهندي، *نهاية الوصول*، 3525/8.

36 ينظر: ابن النجار، *شرح الكوكب المنير*، 314/4؛ الهندي، *نهاية الوصول*، 3525/8؛ النملة، *المهذب في أصول الفقه المقارن*، 2150/5.

أولاً: أنه إذا ثبت كون العلة القاصرة علة للحكم في محل، فلو وجد فيه وصف آخر مناسب متعدد يمتنع تعدية الحكم به لمعارضة العلة القاصرة، ما لم يدل دليل على استقلاله بالعلة، بخلاف ما لو ثبت كون القاصرة علة له، فإن التعدية حينئذ للحكم بواسطة الوصف المناسب المتعدي من غير افتقار إلى دلالة دليل على استقلاله.

ثانياً: ازدياد العلم بما كانا غافلين عنه، والعلم بالشيء فائدة لا محالة، لضرورة كون العلم بالشيء أكثر نفعاً من الجهل به.

ثالثاً: إعانة المكلف على تحصيل الثواب، حيث إن امتثاله للحكم الشرعي معلوم العلة بالنسبة إليه، يجعل تطبيق امتثاله للحكم الشرعي أعظم أجراً مما لو كان امتثالاً مجرداً عن المعنى الذي شرع من أجله الحكم، والعلة القاصرة كالتعدية في ذلك، فتكون الفائدة ثابتة للتعليل بالعلة القاصرة.³⁷

مناقشة الدليل الثالث:

يجاب على الدليل الثالث الذي استدل به جمهور الحنفية بأن العلة القاصرة وإن كانت لا تكشف عن شيء إلا أن في التعليل بها فائدة لا تخفى، ويدل عليه ما تقدم ذكره من فوائد يمكن تحصيلها بالتعليل بالعلة القاصرة، ولا يُسلم لجمهور الحنفية محاولتهم حصر الفائدة بالأحكام، والتي أسموها (الفائدة الفقهية).³⁸

مناقشة الدليل الرابع:

التعدية هي فائدة التعليل وإذا كان المثبت للحكم هو النص، وهذا بناء على مذهب الحنفية، أما الشافعية فقد ذهبوا إلى أن المثبت هو العلة، ولا معنى لذكر علة الحكم سوى كونها مثبتة له.³⁹ وبعبارة أخرى: إن حصر فائدة التعليل بالتعدية مبني على القول بالتلازم بينهما، والشافعية ومن وافقهم لا يقولون بذلك؛ لأنه لا يلزم من وجود العلة تعديتها، فالتعدية ليست وصفاً ذاتياً لا ينفك عن العلة.

كما لا يصح القول بالترادف بين مفهومي التعليل والتعدية؛ لأن كلاً منهما يشتمل على مفهوم مغاير للآخر، فلا يصح القول بترادفهما.

ثانياً: أدلة الجمهور القائلين بجواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة

الدليل الأول:

إن صحة تعدية العلة إلى الفرع فرغ صحتها في نفسها، ولو توقفت على نفسها امتنع ذلك؛ للزوم الدور الباطل.⁴⁰

37 النملة، المذهب في أصول الفقه المقارن، 2150/5؛ الرازي، المحصول، 315/5؛ الأمدي، الإحكام، 217/3.

38 ينظر: مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (القاهرة: مكتبة صبيح، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر)، 134/2؛ المطيعي، سلم الوصول، 279/4.

39 ينظر: عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية البناني على النبر الطالع، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/2005م)، 355/2.

40 الهندي، نهاية الوصول، 3523/8.

مناقشة الدليل الأول:

أجيب على هذا الاستدلال بالقول: إن الحاصل في محل آخر لا يكون هو بعينه؛ لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين، بل هو مثله، وعليه فليس ثمة دور.⁴¹

الدليل الثاني:

انقضاء الإجماع على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة، ولا فرق بين العلة القاصرة المنصوصة والعلة القاصرة المستنبطة في هذا المقام؛ لأن الفرق بينهما في الاستنباط وعدمه لا غير، وعلى هذا يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة إلحاقاً لها بالمنصوصة.⁴²

مناقشة الدليل الثاني:

وقد نوقش هذا الدليل بأن هذا قياس مع الفارق؛ حيث إن الداعي للتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة هو النص، ولا يصح القياس على ذلك، لعدو وجود الدليل الذي ينص على جواز التعليل به.⁴³ كما يمكن القول بأن الإجماع منعقد على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة، بخلاف المستنبطة، وبالتالي فلا يصح قياس هذا على ذلك، لأن الأصل هو التعدية في العلة، والإجماع مخرج للقاصرة المنصوصة، وتقى المستنبطة على أصل اشتراط التعدية.⁴⁴

الدليل الثالث:

إن القول ببطلان التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة مما لا يصح بوجه؛ لأن القول بامتناع التعليل بها لا يخلو إما أن يكون لسبب ذاتي فيها، أو لانقضاء الفائدة في التعليل بها. أما الأول فلم يدل عليه دليل، ولم يقل به أحد، والواقع خلافه كما في التعليل بالعلة القاصرة المتعدية. أما الثاني فغير مُسلم؛ لاشتمال التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة على العديد من الفوائد كما تقدم ذكره.⁴⁵

مناقشة الدليل الثالث:

إن غاية ما ذكرتموه من الفوائد لا يفيد إلا غلبة الظن بها، وليس دالاً على سبيل القطعي على تحقق الفائدة في التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وما كان كذلك لا يح التعليل عليه؛ لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.⁴⁶ كما أن هذه الفوائد المزعومة ليست بشيء نظراً لأن الفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الأحكام، والعلة القاصرة المستنبطة لا تثبت حكماً شرعياً.⁴⁷

الدليل الرابع:

41 الهندي، نهاية الوصول، 3523/8. الأمدي، الإحكام، 216/3.

42 ينظر: جمال بن عبد الرحيم الإسني، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية)، الطبعة الثالثة/2011م)، 311. الهندي، نهاية الوصول، 3523/8.

43 الأمدي، الإحكام: 217/3.

44 ينظر: يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية)، الطبعة الأولى/2002م)، 37/4.

45 ينظر: محمد بن عمر الرازي، المعالم في أصول الفقه، (بيروت: دار عالم الكتب)، الطبعة الأولى/1999م)، 21/2.

46 الأمدي، الإحكام، 218/3.

47 التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 134/2.

أن الطرق الدالة على عليية العلة من المناسبة والسبر والتقسيم والدوران قد تدل على عليية الوصف القاصر، فوجب أن يكون كغيره؛ لحصول غلبة الظن فيهما على حد سواء.⁴⁸

مناقشة الدليل الرابع:

أجيب على هذا الدليل بعدم وقوع ذلك؛ حيث إن الصورة التي ذكرها الجمهور مثلاً على العلة القاصرة المستنبطة غير مسلمة بالنسبة للقائلين بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، لأن القول بأن علة تحريم الربا في التقدين هي الثمنية، هو قول الجمهور فقط خلافاً للحنفية، أما الحنفية فقد ذهبوا إلى أن علة تحريم الربا فيهما اتحاد الجنس، ويترتب على ذلك عدم التسليم بإمكان تحضي العلة بالطرق الدالة على العلية لعدم الدليل على ذلك، ومثال الجمهور ليس مسلماً ابتداءً.⁴⁹

الدليل الخامس:

أن العلة القاصرة وإن لم تكن متعدية إلى غير محلها الأول، فهي تنفي الحكم عن المحل الذي لا تتواجد فيه، أي أنها نفت الحكم عن غير المحل الأول، وإن لم تثبته لآخر، وهكذا تتعدى بالمعنى.⁵⁰

مناقشة الدليل الخامس:

يجاب على ذلك بالقول: إن الفائدة الفقهية المرجوة من التعليل هي إثبات الأحكام، لا غير، وبالتالي فإن نفي الحكم عن المحل الذي لا تتواجد فيه من قبيل الأمور العدمية، وبالتالي فلا يمكن القول أن ذلك إثبات لحكم لضرورة التفريق بين الإثبات والنفي.⁵¹

المطلب الرابع: الترجيح

بعد ذكر أقوال العلماء في المسألة، وأدلة كل فريق ينبغي على الباحث أن يرجح الرأي الذي رآه أقرب للصواب، دون تعصب وتحيز وهوى، والذي نرجحه بعد ملاحظة أدلة كل فريق، أن قول الجمهور الذين ذهبوا إلى جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة هو أولى بالاعتبار، لعدة أمور منها:

أولاً: قوة أدلة الجمهور الذين ذهبوا إلى هذا الرأي، وتماشيا مع فروعهم الفقهية.

ثانياً: إن أدلة القائلين بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لم تسلم من المعارضة، بل تطرق الرد إليها جميعها.

ثالثاً: يمكن القول: إن التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة له أثر في إثبات الأحكام تبعاً، وإن لم يثبتها ابتداءً؛ لأن النص غير الظاهر في دلالاته إذا انضم إليه قياس يعضده في المعنى،

48 ينظر: عبد الملك بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/2001م)، 90/2.

49 المطيعي، سلم الوصول، 282/4؛ البخاري، كشف الأسرار، 315/3؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 134/2.

50 الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، 47.

51 التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 134/2.

زاد الظن باشمال النص على هذا الحكم، ولولا اشتمال العلة القاصرة على معنى معتبر لما كان لها معنى في تقوية دلالة النص، وفي هذا دلالة على اعتبارها.

رابعاً: إن القول بالتلازم بين العلة والتعدية، بمعنى أنه لا يتصور وجود العلة إلا متعدية، قد لا يتماشى مع القول بالعلل الشرعية؛ لأن القول بشرط التعدية في العلة مبني على التلازم العقلي بينهما، وليس هذا بصحيح؛ لأن العلة لما اعتبرت علة اعتُبرت بجعل الشارع لها كذلك، لا لذاتها، وكذلك فإن جعل العلة متعدية كان بجعل الشارع لها كذلك، لا لذاتها، واشتراط التعدية فيها دائماً قد يوهم بأن العلة مستلزمة للتعدية فعلاً، وليس هذا بصحيح.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة الموجزة لهذه المسألة يمكن تلخيص أهم نتائجها فيما يأتي:

أولاً: إن محل النزاع الذي اختلف فيه علماء الأصول في مسألة التعليل بالعلة القاصرة، هو العلة القاصرة المستنبطة؛ لأن الاتفاق حاصلٌ بينهم على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة، أو المجمع على عليتها التي ألحقها بالعلة القاصرة المنصوصة باعتبار أن الإجماع ملحق بالنص، ويتم التعامل معه باعتباره نصاً.

ثانياً: إن ما نقله كثير من الأصوليين من أن الإجماع قد انعقد على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فيه نظر؛ لما نقله القاضي عبد الوهاب المالكي من أن أكثر أهل العراق على عدم جواز ذلك، وهو ما دفع ابن السبكي كما تقدم لوصف هذا المنقول عن القاضي عبد الوهاب بالغرابة.

ثالثاً: إن نسبة القول بعد جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة إلى الحنفية على سبيل الإطلاق ليس بصحيح؛ لما حققه العلامة المطيعي من أن ذلك كان اتباعاً من الأصوليين لصدر الشريعة، وأنه ذلك ليس بصحيح؛ نظراً لموافقة حنفية سمرقند للشافعية والمالكية في قولهم بجواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قائمة

المراجع

ابن الحاجب، عثمان بن عمر. مختصر المنتهى الأصولي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/1994م.

ابن عقيل، علي. الواضح في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله تركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى/1999م.

ابن النجار، محمد بن أحمد. شرح الكوكب المنير في أصول الفقه. مكة المكرمة: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية/2009م.

الأرموي، محمود بن أبي بكر. التحصيل من المحصول. تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى/1988م.

- الإسنوي، جمال بن عبد الرحيم. *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول*. بيروت: دار الكتب العلمية ، الطبعة الثالثة/2011م.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن. *شرح المنهاج*. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر.
- الأمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية/2008م.
- الأمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. *كشف الأسرار عن أصول البزدوي*. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر.
- البصري، محمد بن علي. *المعتمد في أصول الفقه*. تحقيق: محمد خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى/1403هـ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. *المنهاج مع شرح الإسنوي والنبخشي*. بيروت: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى/2005م.
- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. *حاشية البناني على البدر الطالع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/2005م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. *التلويح على التوضيح*. مصر: مكتبة صبيح ، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر.
- التلمساني، محمد بن أحمد. *مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1983م.
- الجرجاني، علي بن محمد. *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى/1403هـ.
- الجويني، عبد الملك بن يوسف. *البرهان في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/2001م.
- الحميري، نشوان بن سعيد. *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*. تحقيق: حسين العمري. بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى/1420هـ.
- الرازي، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: محمد عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة/1979م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الخامسة/1420هـ.
- الرازي، محمد بن عمر. *المحصول من علم الأصول*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى/1994م.
- الرازي، محمد بن عمر. *المعالم في أصول الفقه*. دار عالم الكتب، الطبعة الأولى/1999م.
- الرجراجي، الحسين بن علي. *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى/1425هـ.

- الرهوني، يحيى بن موسى. *تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل*. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى/2002م.
- الزركشي، محمد بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. دون ذكر مكان النشر: دار الكتب، الطبعة الأولى/1994م.
- الزنجاني، محمود بن أحمد. *تخريج الفروع على الأصول*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة/1979م.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي. *الإبهاج بشرح المنهاج*. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى/2004م.
- ن.س.د. دمحم: قيقحت. □□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□□□. دمحم ن.د. روصنم يناعمسلا. 1999م/لؤلأمةعبطلا، تيملعلا ب تكلا راد :تورييد.
- السعدي، عبد الحكيم السعدي. *مباحث العلة عند الأصوليين*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية/2000م.
- الشوكاني، محمد علي الشوكاني. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: أحمد عزو عناية. بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى/1999م.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. *التوضيح على التنقيح*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر.
- الغزالي، محمد بن محمد. *المستصفى من علم الأصول*. تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/1993م.
- الفرهيدي، الخليل بن أحمد. *معجم العين*. مكتبة ودار الهلال/دون ذكر مكان وتاريخ النشر.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة/2005م.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد. *التمهيد في أصول الفقه*. تحقيق: مفيد أبو عمشة. مكة المكرمة: دار إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى/دون ذكر تاريخ النشر.
- المحلي، محمد بن أحمد. *البر الطلع بشرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية/2005م.
- مختار، أحمد، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى/1429هـ.
- المطيعي، محمد بخيت. *سلم الوصول في شرح نهاية السؤل*. القاهرة: مكتبة بحر العلوم، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر.
- النملة، عبد الكريم. *المهذب في أصول الفقه المقارن*. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى/1999م.
- الهندي، محمد بن عبد الرحيم. *نهاية الوصول إلى دراية الأصول*. مكة المكرمة: مكتبة الباز، الطبعة الأولى/2007م.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Âmidî, Ali bin Muhammed. *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Baskı. 2008.
- Basrî, Ebu Hüseyin el-Basri. *el-Mu'temed fi usulî'l-fkih*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım. 1403.
- Beydâvî, Abdullah bin Ömer. *El-Minhâc maa şerhi'l-İsnevî ve'l-Bedeşî*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Baskı. 2005.
- Buhârî, Abdülaziz bin Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kitab'il-ilâmi, ts.
- el-Bennânî, Abdurrahman bin Câdullah. *Hâşiyetu'l-Bennânî ala bedru't-tâli'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Baskı 2005.
- el-Cürcânî, Ali bin Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye,1. Baskı. 1403.
- el-Cüveynî, Abdülmelik bin Yusuf. *el-Burhân fi usûli'l-fkih*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye,1. Basım. 2001.
- el-Ferâhidî, Halil bin Ahmed. *Mu'cemu'l-ayn*. y.y. Mektebetu dâru'l-hilâl, ts.
- el-Feyrûzâbâdî, Muhammed bin Yakub. *el-Kâmus'ul-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r- risâle,3. Baskı. 1979.
- el-Hindî, Muhammed bin Abdurrahim. *Nihâyetu'l-vusûl ila dirâyeti'l-usûl*. Mekke: Mektebetu'l-Bâz, 1. Basım. 2007.
- el-Humeyrî, Neşvân bin Saîd. *Şemsu'l-u'lûm ve devâi kelâmî'l-Arab mine'l-kulûm*. thk. Hüseyin Ömerî. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1. Basım.1420.
- el-Kelûzânî, Mahfuz bin Ahmed. *et-Temhid fi usulî'l-fkih*. Beyrut: Dâru-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- el-Mahallî, Muhammed bin Celaluddin. *el-Bedru't-tâli bişerhi cemu'l-cevâmi'*. Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Basım. 2005.
- el-Mutî'î, Muhammed Behît. *Süllemu'l-vusûl, fi şerhi nihâyeti's-sûl*. Mektebetu bahru'l-ulûm, ts.
- en-Nemle, Abdülkerim. *el-Mühezzeb fi usulî'l-fikhi'l-mukâren*. Riyad: Mektebetur-rüşd, 1. Basım. 1999.
- Ermevî, Mahmud bin Ebu Bekir. *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*. Beyrut: Müessesetü'r- risâle,1. Baskı. 1988.
- er-Racrâcî, Hüseyin bin Ali. *Rafu'n-nikâb an tenkîhi's-Şihâb*. Riyad: Mektebetu'r-rüşd 1. Basım. 1425.
- er-Râzî, Ahmed bin Firâs. *Mu'cemu Mekâyisi'l-lugâh*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- er-Râzî, Muhammed bin Ebî Bekir. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Dâru'l-asriyye, 5. Basım. 1420.
- er-Râzî, Muhammed bin Ömer. *el-Mahsûl mine'l-Usûl*, Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, 1994.

- er-Râzî, Muhammed bin Ömer. *el-Meâlimu fi usûli'l-fkih*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1999.
- er-Rehûnî, Yahya bin Musa. *Tuhfetu'l-mesûl fi şerhî muhtasaru muntahâ's-sûl*. Dubâi: Dâru'l-Buhûsi li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım. 2002.
- es-Sa'dî, Abdulhakîm. *Mebâhisi'l-ille inde'l-usûliyyin*. Beyrut: Dâru beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım. 2000.
- es-Sem'ânî, Mansûr bin Muhammed. *Kavâtrî'u-l-edille, mine'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım. 1999.
- es-Sübki, Abdulvehhâb bin Ali. *el-İbhâc bi-Şerhi'l-minhâc*. Dâru İbn Hazm, 1. Basım. 2004.
- eş-Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşadi'l-fuhûl ila tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmad Izzu. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1. Basım. 1999.
- et-Tilmisânî, Muhammed bin Ahmed. *Miftahi'l-vusûl ila binai'l-furû ala'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı. 1983.
- ez-Zerkeşî, Muhammed bin Bahâdır. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fkih*. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1994.
- ez-Zincânî, Mahmud bin Ahmed. *Tahrîcu'l-füru' ala'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 3. Baskı. 1979.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım. 1993.
- İbn Âkîl, Ali. *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 1. Baskı. 1999.
- İbn en-Neccâr, Muhammed bin Ahmed. *Şerhu'l-kevkebi'l-münir fi usuli'l-fkih*. Mekke: Mektebetu abîkan, 2. Baskı. 2009.
- İbn Hâcip, Osman bin Ömer. *Muhtasaru'l-müntaha'l-Ûsulî*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye,
- İsfahânî, Mahmud bin Abdurrahman. *Şerhu'l-minhâc*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.
- İsnevî, Cemal bin Abdurrahim. *Et-Temhid fi tehrîci'l-füru' ala'l-usul*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Muhtâr, Ahmed. *Mu'cemu'l-lugâti'l-arabiyye el-muâsıra*. Beyru: Âlemu'l-kütüb, 1429.
- Sadruş-Şerîa, Abdullah bin. Mesud. *et-Tavdîh ala't-tenkîh*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Taftazânî, Mesud bin Ömer. *et-Telvîh ala't-tavdîh*. y.y. Mektebetu Sabîh ts.

Extended Abstract

The Issue of Causation (Ta'lîl) with Deficient Effective Cause (Kâsır Illet) in Fiqh Method

The issue of justification with the minor cause is one of the issues in which the fundamentalists differed in one of the most important fundamentalist chapters, which is the chapter on analogy, which is considered one of the most important overall evidence in the science of jurisprudence. Where the fundamentalists mention it in the fundamentalist books next to mention the evidence of the Book, the Sunnah and the consensus. This study dealt with the issue of the permissibility of justification for the minor cause of the fundamentalists, as some fundamentalists permitted this, and another group of the fundamentalists rejected it. The study included, in general, a conceptual reading of the most important concepts that should be clarified in the course of studying this issue, which are the concepts of (cause), (measurement), (shortness) and (transgression). Where the study touched on the meanings of these terms, linguistically and idiomatically; As idiomatic meanings are placed in sciences by observing their linguistic meanings, and this was followed by the analytical reading in this study, which included liberating the place of conflict in which the fundamentalists differed on this issue; Because of the importance of this in explaining the exact location in which they differed, then this was followed by mentioning the statements of the fundamentalists on this issue, with an explanation of the evidence on which each group of the fundamentalists relied on what they went to, and a discussion of these evidences in brief, and all of that was followed by a statement The most correct opinion on this issue from the point of view of researchers. Then the study concluded with a brief conclusion that includes the most important results reached by the researchers.

Keywords: Measurement, Jurisprudence Origins, Limitation, Exceeding.

İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkiti Esasları¹

Criteria of Content Criticism That Ibn Hibban Employs in Kitâb Al-Mecrûhîn

Süleyman b. Abdullah es-Seyf

Dr., Hâil Üniversitesi /Suudi Arabistan, s.alsaif@uoh.edu.sa

çev. Mehmet Ali ÇALGAN

ORCID ID: 0000-0002-5780-5067

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye,
mehmetcalgan@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 14.09.2022 Düzeltme/Revised: 10.10.2022 Kabul/Accepted: 11.10.2022

Çeviri / Translation

Atıf / Cite as: Çalgan, M. (2022). İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkiti Esasları.
Antakiyat, 5(2), 323-348

¹ Bu yazı, Dr. Süleyman b. Abdullah es-Seyf'in Suudi Arabistan'da yayınlanan Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye'de 2019 senesi 189. sayının 97-221 sayfaları arasında yayınlanmış olan "Meâyir Nakdi'l-Metn inde'l-İmâm Ebî Hâtim b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn" isimli makalesinin ihtisar edilmiş şekilde tercümesidir (asıl makalenin künyesi: Süleyman b. Abdullah es-Seyf, "Meâyir Nakdi'l-Metn inde'l-İmâm Ebî Hâtim b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn", Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye 189 (2019), 97-221). Müellif, yazısında İbn Hibbân'ın metnini sorunlu bulduğu otuz dokuz tane hadisi genişçe incelemiştir. Her hadisi incelerken İbn Hibbân'ın hatalı ve sahih bulduğu hadislerin tam metinlerini çeşitli kaynaklardan iktibasla nakletmiş, ayrıca ilel, rical, şerh ve diğer ilgili hadis kaynaklarından incelenen rivayet ve râvi hakkında önemli bilgileri kendi izah ve değerlendirmeleriyle beraber aktarmıştır. Makale bu şekliyle haliyle hayli hacimlidir (124 sayfa). Dolayısıyla, tercüme için okuyucunun konuyu anlaması için gerekli ve yeterli kısmı seçilmiştir. İlgili okuyucular geniş bilgi için makalenin aslına müracaat edebilirler. Metindeki köşeli parantezler içindeki bilgiler metnin anlaşılmasının kolay olması için tarafımızca eklenmiştir. Müellifin sonuç kısmında araştırmacılara metin tenkiti araştırmaları konusunda yaptığı tavsiyeler ve araştırma konusu teklifleri kıymetlidir. İbn Hibbân'ın metnini tenkit ettiği hadislerin bir kısmı mevzuat, ilel ve duafa eserlerinde yer alırken bir kısmı da Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i gibi kaynaklarda geçmektedir. İbn Hibbân'ın mablûb, münker ve bâtil gibi bazı tabirleri bilinen dar ıstılah mânaları dışında daha geniş biçimde kullandığı görülmekte olup bu kullanımlarla ilgili bilgi dipnotlarda verilmiştir. İncelenen örneklerde hadisçilerin râvilerin merviyât bilgisine hakimiyetlerinin rivayetleri değerlendirmede önemli bir rol oynadığı dikkat çekmektedir. Yine, dikkat çeken bazı hususlara dipnotlarda yer verildiği görülmüştür. Müellif İbn Hibbân'ın kullandığı metin tenkiti kıstaslarını sekiz başlıkta toplamıştır. Müellif İbn Hibbân'ın kullandığı metin tenkiti kıstasları arasında yer vermese de 35. örnekte geçen İbn Hibbân'a ait şu ifade ("Bir insan bu özelliklere sahip olur, sonra Kitab'a, sünnete, icmaya, kıyasa ve akla muhalif bir haber naklederse bu naklinin terk edilmesini hak eder") Kurân-ı Kerim, akıl, kıyas ve icmanın da İbn Hibbân'ın metni değerlendirirken dikkate aldığı ölçüler arasında olduğunu göstermektedir. Yine, 37. örnekte de icmaya muhalefetin bir kıstas olarak kullanıldığı görülmektedir. Makalede bazı örnekler birden fazla kriteri ilgilendirdiği için tekrar edilmiştir. Son olarak, makalede metinde olabilecek illet türlerine farklı ve ilginç örnekler sunulmaktadır. Mesela, 20. örnekte yanlışlıkla, müttefekun aleyh iki hadisin metinlerinden birer parça alınıp birleştirilerek ortaya çıkan hatalı bir metin incelenmektedir. İbn Hibbân ve Kitâbu'l-Mecrûhîn hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 91-99.

Öz

Bu makalede hadisçilerin metin tenkiti sahasındaki çabaları münekkit alimlerden birisi olan Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî'nin Kitâbu'l-Mecrûhîn'de yer alan sözlerini incelemek suretiyle gösterilecektir. Bu araştırmada kullanılacak örnekleri belirlemede istikrâ (tümevarım), münekkitlerin sözlerini mukayesede ve neticelere ulaşmada ise tahlil metodunu kullandım. Bu araştırma neticesinde senedle temsil edilen râvinin cerh ya da ta'dil şeklinde tenkiti ile onun rivayet ettiği metnin tenkiti arasında büyük bir irtibat olduğu ve başlarında İbn Hibbân olmak üzere hadisçilerin metin tenkiti konusunda gösterdikleri ihtimam ve başarı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu sebeple, araştırmacılara bu araştırmanın aynısını diğer münekkit alimlere de tatbik etmelerini tavsiye ederim. Başarıya ulaştıran yüce Allah'tır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Hibbân, Kitâbu'l-Mecrûhîn, Metin Tenkiti.

GİRİŞ

Bismillahi'r-Rahmâni'r-Rahîm.

Yüce Allah'a hakkıyla hamd ve şükür, salat ve selam da insanların hidayetine vesile olan bir kandil olan Peygamberimiz ve Efendimiz olan Muhammed b. Abdullah el-Hâşimî'ye, onun temiz ailesine ve kıymetli ashabına ve din gününe kadar onlara ihsan ile tabi olanlara olsun.

Yüce Allah bu dini korumayı üzerine almış, bunun için bu uğurda en kıymetli şeylerini harcayan, gece gündüz çalışan ve bu büyük vazifeyi üstlenen insanlar yetiştirmiştir. Bu insanların önde gelen bir kısmı sünnetleri koruyan, hadislerden yalanları uzaklaştıran hadisçiler olup bunlar her nesilde bu işi sürdürmüş ve üçüncü asrın başında büyük gayret sahibi bir alim, Ebu Hâtim İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), Allah ona rahmet eylesin ve ondan razı olsun, gelmiştir.

Araştırmanın Konusu

İbn Hibbân'ın telif ettiği eserlerden birisi Kitâbu'l-Mecrûhîn olup bu kitabına çeşitli meseleler hakkında nükteler, hadisleri ta'lil [illetini bulma] kaideleri, cerh ve ta'dil karineleri koymuş, böylece bu kitap gerçekten hadis ilimleri ve ta'lil kaideleri konusunda bir kitap hüviyeti kazanmıştır. Bu sebeple, bu değerli kitabın farklı yönlerinden birisine odaklanmayı ve kitabı başından sonuna kadar inceleyerek bu konuyu incelemeyi arzuladım. Konu olarak İbn Hibbân'ın bu eserinde metin tenkiti için kullandığı ölçüleri seçtim.

Araştırmanın Önemi

Bu konu hiç şüphesiz oldukça önemli olup bunu şu maddelerde sunabiliriz:

-Hadisçilerin metni ihmal edip senedle ilgilendikleri yönündeki şüpheyi reddetmek

-İbn Hibbân'ın hadis ilminde, hadis ta'lilinde ve cerh ve ta'dilde konumu

- Özellikle bir hadis aliminin metodu üzerinden metin tenkitinin hadis ilimlerindeki önemi

Araştırmanın Metodu

Özet bir şekilde ifade edecek olursak, istikrâ (tümevarım) metoduyla İbn Hibbân'ın metin tenkiti yaptığı yerleri genel bazı kaidelere ulaşmak için inceledim. Daha sonra tahlil ve mukayese metoduyla hadisi, râvisini ve alimlerin hadisin metni hakkındaki görüşlerini araştırdım. Metodumu daha tafsilatlı bir şekilde anlatmak gerekirse, şu adımları izledim:

-Kitabı baştan sonra tarayarak İbn Hibbân'ın râvinin tercemesi altında zikrettiği rivayetlerden tenkit ettiği metinleri topladım.

-İbn Hibbân'ın tenkit sebebini muhalefet, muaraza ya da başka bir şekilde açıkça belirttiği metinlerle araştırmamı sınırladım. Bu sebeple sadece "bu hadis batıldır ya da sâkittir" diyerek açıklama yapmadığı hadisleri almadım. Bunların sayısı çok fazladır ve bunların da muhakkak toplanması ve incelenmesi gerekmektedir. Ancak bu araştırmada ilk bahsettiğimiz (tenkit sebebi açıkça belirtilenler) hadisler, kullanılan metin tenkiti kaidelerinin daha açık bir şekilde belirlenmesi için tercih edilmiştir.

-İbn Hibbân'ın metnini tenkit ettiği hadisi ilmî bir şekilde ve illetli bulunan yönünü açığa çıkaracak şekilde tahrir ettim ve bunları dipnotlarda gösterdim.

-İbn Hibbân'ın metinle alakalı sözünü naklettikten sonra ilim ehlinin söz konusu metnin tenkitiyle alakalı sözlerini naklettim.

Araştırmanın Planı

Mukaddimededen sonra birinci bölümde İbn Hibbân'ın kısaca hayatı, Kitâbu'l-Mecrûhîn hakkında bilgi ve metin tenkitinin tarifi verilecektir. İkinci bölümde ise İbn Hibbân'ın bu eserinde kullandığı metin tenkiti ölçüleri sekiz başlıkta incelenmiştir. Bunlar,

1-Ma'ruf olan sünnete muhalefet sebebiyle metnin tenkiti,

2-Aynı hadisin sahih rivayetine muhalefet sebebiyle metnin tenkiti,

3-Râvinin ma'ruf olan merviyâtına muhalefet sebebiyle metnin tenkiti,

4-Hz. Peygamber'in şemâiline ve sahâbe-i kirâmın siyerine muhalefet sebebiyle metnin tenkidi,

5-Dinin asıllarına ve kaidelerine muhalefet sebebiyle metnin tenkidi,

6-Sahabenin meşhur fetvalarına muhalefet sebebiyle metnin tenkidi,

7- Hz. Peygamber'in kelamına yakışmaması sebebiyle metnin tenkidi,

8-İbn Hibbân'ın fikhî mezhebine muhalefet sebebiyle metnin tenkidi.

Önemli sonuçları zikrettiğim bir bölüm ile araştırma son bulmaktadır. Yüce Allah'dan bu araştırmayı benim için ve onu okuyan ve istifade edenler için faydalı kılmasını dilerim.

İBN HİBBÂN VE KİTÂBU'L-MECRÛHÎN İSİMLİ ESERİ

Bu muhakkik hâfız âlimin tam ismi Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî es-Sicistânî'dir. Büst şehrinde iki yüz yetmiş yedi senesinde doğmuştur. Hicrî üç yüz senesinde yirmi yaşlarında ilim talebine başlamıştır. İki bin hocadan ders almış, bunun için doğuda Şaş, batıda İskenderiye'ye uzanan kırk beldeye yolculuk yapmıştır. Çeşitli ve faydalı eserler telif etmiştir. Büst şehrinde üç yüz elli dört senesinde bir Cuma gecesi vefat etmiştir.

İbn Hibbân et-Târîhu'l-Kebîr isimli bir eser telif etmiş, daha sonra bunu ihtisar ederek es-Sikât ve el-Mecrûhîn isimli iki esere dönüştürmüştür. İkinci kitap el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ismiyle meşhur olmuş, bazı eserlerinde ed-Duafâ bi'l-ilel ismiyle de zikretmiştir.

1. Ma'ruf olan sünnete muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

Ma'ruf ve meşhur sünnete muhalif olmak, metin tenkitinin yerleşmiş kaidelerindedir. Münekkitlerin pek çoğu bu kaideyi tatbik etmişlerdir. İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de en fazla zikrettiği sebep de budur. Bu bölümde İbn Hibbân'ın bu sebebe dayanarak metinlerini tenkit ettiği rivayetlerden vâkif olduklarımı takdim edeceğim.

Metin 1: İbn Hibbân, Ebân b. Süfyan el-Makdisî'nin tercemesinde şöyle der:²

Fudayl b. Abbas-Hişam b. Urve-babası-Abdullah b. Abdullah b. Ubey tarihiyle "Uhud'da dişim isabet aldı. Rasûlullah altından bir diş takmamı emretti."³ sözünü nakletti.

² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed İbn Hibban, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin* thk. Hamdi Abdulmecid Selefî (Riyad: Dârü'l-Sumey'î, 1420), 1/93.

Bunu ondan Muhammed b. Gâlib el-Antâkî rivayet etmiş olup bu haber mevzûdur. Mustafa “Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir”⁴ buyurmuşken nasıl altından bir diş takılmasını emreder? İbn Hibban’ın sözü burada biter.

Araştırmacı der ki: İbn Hibbân’ın bu hadise mevzû demesi ve hadisin metnini erkeklere altının haram oluşu sebebiyle illetli bulması tartışmalıdır. Çünkü altının haram olmasına ihtiyaç hali istisna teşkil eder. Abdurrahman b. Tarafe dedesi Arfece b. Es’ad’ın burnunun kesildiğini, yapraktan bir burun taktığını bunun da koktuğunu bunun üzerine Hz. Peygamber’in ona altından bir burun edinmesini emrettiğini nakletmiştir.⁵ Ebû Dâvûd ve Tirmizî bu haberin olduğu bâba “Dişleri altınla sağlamlaştırmak” başlığını koymuşlardır. Tirmizî, bu haberi naklettikten sonra “Ehl-i ilimden pek çokları dişlerini altınla desteklediklerini nakletmişlerdir; bu haberde onlar için hüccet vardır” demiştir.

Bu sebeple alimler İbn Hibbân’ın mevzû hükmünü eleştirmişlerdir. Zehebî şöyle demiştir: “Sadece gösterdiğin gerekçeyle mevzû hükmünü vermek tartışmalıdır [fîhi nazar].”⁶

Metin 2: İbn Hibbân, Ebân b. Süfyan el-Makdisî’nin tercemesinde şöyle der:⁷

Ubeydullah b. Ömer-Nâfi’-İbn Ömer yoluyla “Rasulullah bir insanın uyuyan veya konuşan birine doğru namaz kılmasını yasakladı.” hadisini rivayet etmiştir. Bu haber mevzûdur. Hz. Peygamber gece namaz kılarken Hz. Aişe kendisi ile kible arasında olurken⁸ nasıl uyuyana karşı namaz kılmayı yasaklar? Bu şeyh ve hadisi ile ihticâc caiz olmaz, ancak uzmanlar itibar amaçlı olarak göz önünde bulundurulabilirler.

Araştırmacı der ki: İbn Hibbân’ın bu illetlendirmesini hafızlar uygun görmüş, onun sözünü nakletmiş veya eklemeye bulunmuşlardır. İbnu’l-Cevzî, bu hadisi

³ Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık Bezzâr, *el-Müsned (el-Müsnedü’l-kebir, el-Bahrü’z-zehhâr)* thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1409), 3/384; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî İbn Adî, *el-Kamil fi duafâi’r-ricâl* thk. Adil Abdulmevcud (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418), 5/174, 175; 6/414.

⁴ Meşhur bir hadis olup sahabelen Ebu Musa, Ali, Ömer ve diğerleri (ra) nakletmiştir. Hadis hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer Askalânî, *Telhisü’l-habir fi tahric-i ehadisi’r-Rafüyyi’l-kebir* thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas (Müessesese Kurtuba, 1416), 1/86-87.

⁵ es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed M. Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.) hadis no: 4232; Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr A. Mârûf (Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), hadis no: 1770.

⁶ Zehebî, *Mizanü’l-i’tidal fi nakdi’r-ricâl* thk. Ali M. Bicavi (Beyrût: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, ts), 1/7.

⁷ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/93.

⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 1422), hadis no: 512; Müslim, *es-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, ts), hadis no: 512.

naklettikten sonra bunun sahih olmadığını zira Ebân b. Süfyan'ın teferrüd ettiğini ve yalancı olduğunu belirtmiş, sonra İbn Hibbân'ın sözünü aktarmıştır.⁹

Metin 3: İbn Hibbân, İshak b. Abdullah'ın tercemesinde şöyle der:¹⁰

Münker hadisler nakletmiştir. Bunlardan birisinde Zeyd b. Eslem-Atâ b. Yesar-Ebu Hüreyre yoluyla “Namazı kadın, köpek ve eşek bozmaz. Önünden geçeni gücün yettiğince engelle. Eğer vurman gerekiyorsa ona vur, çünkü sen şeytana vurmuş olursun.” rivayetini aktarmıştır. Bu haberin hem isnadını hem de metnini değiştirmiştir [kalb etmiştir]. Doğrusu Atâ b. Yesâr-Ebu Said el-Hudri yoluyla Rasulullah'ın “Biriniz namaz kılarken kimsenin, önünden geçmesine izin vermesin. Eğer geçmek isterse onunla dövüşsün zira o ancak bir şeytandır.”¹¹ hadisidir. Ebu Said yerine Ebu Hüreyre'yi koymuş, metni de değiştirmiş, metinde olmayan bir şey eklemiştir ki bu da “Namazı kadın, köpek ve eşek bozmaz” sözüdür. Halbuki sahih haberler Rasulullah'ın kadın, köpek ve eşek geçtiğinde namazın iade edilmesini emrettiği¹² şeklindedir.

Metin 4: İbn Hibbân, İshak b. İbrahim'in tercemesinde şöyle der:¹³

Fudayl-İbn Uyeyne-İsmail b. Ebi Halid-İbn Ebi Evfa yoluyla “Hz. Peygamber umrelerinden birisinde Mekke'ye girdi. Mekke halkı O'na bozulmuş salatalık atıyor, biz de onu koruyorduk.” haberini aktardı. Bu aslı olmayan mevzû bir haberdir. İsmail b. Ebi Halid-İbn Ebi Evfa yoluyla meşhur olan haber “Hz. Peygamber umre yaparken beraberdik. Beyt'i tavaf etti, biz de tavaf ettik. Safa ile Merve arasında sa'y yaparken biz O'nu Mekke halkı ok atmaması ve başka bir şey isabet ettirmemesi için koruyorduk.”¹⁴ İsmail b. Ebi Halid'den mahfuz olan budur. Mekke halkının bozuk salatalık atması yalandır, böyle bir şey bu umrede olmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber Kureyş ile arasında güvence olduğu bir halde, üç gün kalıp ayrılmak üzere Mekke'ye girmiştir. Orada üç gün kalıp Meymune ile evlenmiştir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Zehebî de İbn Hibbân'ın sözünü aktardıktan sonra şöyle demiştir: “İbn Ebi Evfa kimsenin Hz. Peygamber'e bir şey attığını söylememiş, sadece sahabenin tedbirli davrandığını haber vermiştir.”¹⁵

Metin 5: İbn Hibbân, Eş'as b. Sevvar'ın tercemesinde şöyle der:¹⁶

⁹ İbnü'l-Cevzi, *el-İlelü 'l-mütenahiye fi'l-ehâdîsi'l-vahiye* (Mekke: el-Mektebetu'l-ımdadiyye, ts), 1/434.

¹⁰ İbn Hibban, *el-Mecrâhîn*, 1/141-142.

¹¹ Buhârî, *es-şahîh*, hadis no: 509; Müslim, *es-sahîh*, hadis no: 505.

¹² Müslim, *es-sahîh*, hadis no: 510.

¹³ İbn Hibban, *el-Mecrâhîn*, 1/148.

¹⁴ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, hadis no: 1600, 1791.

¹⁵ Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal*, 1/178.

Eş'as, Nafi-İbn Ömer yoluyla "Rasulullah muhacirlerin ihramda elbiselerini vers ve zaferan ile boyamalarını yasakladı" sözünü nakletmiştir. Bu maktûb bir metindir.¹⁷ Doğrusu Nafi-İbn Ömer yoluyla "vers ve zaferan olan elbise giymeyi yasakladı" şeklinde olup muhacirlerin zikredilmesi ve Ensar ve diğer müslümanlar arasında onların tahsis edilmesi yalandır. Hz. Peygamber kadınlar dışında müslümanlardan kimseyi böyle bir konuda tahsis etmemiştir. Sadece ihramlı kişiye elbiselerini vers ve zaferan ile boyamasını yasaklamıştır. Eş'as hadisi ihtisar etmek isterken metni değiştirmiş [kalb etmiş] ve mânayı farklılaştırmıştır.¹⁸ İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Zehebî de hadisi zikrettikten sonra bunun hata olduğunu, Hz. Peygamber'in Ensar'ı bırakarak muhacirleri tahsis etmediğini belirtmiştir.¹⁹

Metin 6: İbn Hibbân, Ravh b. Guteyf'in tercemesinde şöyle der.²⁰

Zühri-Said b. Müseyyeb-Ebu Hureyre yoluyla Rasulullah'ın "Namaz dirhem kadar kan sebebiyle iade edilir." sözünü nakletmiştir. Ebu Hatim şöyle söylemiştir: "Bu hiç şüphesiz mevzû bir haberdir. Rasulullah bunu söylememiş, Ebu Hüreyre bunu O'ndan rivayet etmemiş, Said b. Müseyyeb bunu zikretmemiş, Zühri de bunu dememiştir. Bu sözü Küfeliler uydurmuşlardır. Sünnetin aksine olan her söz ve bu sözün sahibi terk edilir." İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Metin 7: İbn Hibbân, Rifde b. Kudâa'nın tercemesinde şöyle der.²¹

Evzai-Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr-babası-dedesi yoluyla Rasulullah'ın (namazda) her eğilip kalkmasında ellerini kaldırdığını nakletmiştir. Bu haberin isnadı maktûb, metni de münkerdir.²² Hz. Peygamber her eğilip kalkmada ellerini kaldırmamıştır. Zühri'nin Salim-babası yoluyla verdiği haberler bunun zıddını tasrih eder. Zira Hz. Peygamber iki secde arasında bunu yapmamıştır. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

¹⁶ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/193.

¹⁷ İbn Hibbân'ın maktûb kelimesini lügat manasıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Zira ikinci misalde ve bu misalde metne yapılan ziyadelere "kalb etmek" ifadesiyle işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tabirle istilâh manasından ziyade metnin genel anlamda değiştirilmesini kastetmektedir. (çeviren notu)

¹⁸ Bu ifadeden Eş'as'ın tasarrufunun kasıtlı bir yalan olmadığı anlaşılmakta, dolayısıyla İbn Hibbân'ın "yalan" ifadesini bu mânada kullanmadığı görülmektedir. (çeviren notu)

¹⁹ Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal*, Eş'as b. Sevvar'ın tercemesi.

²⁰ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/368.

²¹ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/381.

²² Görüldüğü üzere, münker kelimesi açıkça metindeki hatayla irtibatlandırılmıştır. (çeviren notu)

Araştırmacı der ki: Mehna, Ahmed'e ve Yahya'ya bu hadisi sormuş, ikisi de sahih değildir demişlerdir.²³

Metin 8: İbn Hibbân, Ziyad b. Abdullah'ın tercemesinde şöyle der:²⁴

İdris el-Evdî-Avn b. Ebi Cuheyfe-babası yoluyla Bilal'ın Rasulullah için çifter çifter (her lafzı iki defa söyleyerek) ezan okuduğunu, kameti de aynı şekilde yaptığını nakletmiştir.

Bu batıldır. Bilal Rasulullah için çifter çifter ezan okumamış, kamet getirmemiştir. Bilal'ın ezanı çift, kameti ise tektir. Bu haberi Sevrî ve diğer insanlar Avn b. Ebi Cuheyfe'den uzun şekilde nakletmişler, ancak ne ezanın ne de kametin çifter okunduğunu söylememişlerdir. Sadece Bilal'ın dışarı çıktığını ve ezan okuduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Metin 9: İbn Hibbân, Salih b. Nebhân'ın tercemesinde şöyle der:²⁵

Salih, Ebu Hüreyre yoluyla Rasulullah'ın "Kim mescidde cenaze namazı kılsa onun bir şeyi (sevabı) yoktur." sözünü²⁶ nakletmiştir. Bu haber batıldır. Mustafa (sav) nasıl kim mescidde cenaze namazı kılsa onun bir şeyi (sevabı) yoktur deyip de kendisi Süheyl b. Beydâ'nın namazını mescidde kılar?²⁷ İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Metin 10: İbn Hibbân, Abdullah b. Kurz'un tercümesinde şöyle der:²⁸

Zühri-Said b. Müseyyeb yoluyla Büsre bint Safvan'ın Rasulullah'ı elinde koyun eti olduğu, yaslandığı bıçakla kesip yediği bir halde gördüğünü, kamet getirildiğinde ise bıçağı ve eti bırakıp abdest almadan namaz kıldığını haber verdiğini nakletmiştir. Bu haber batıldır.²⁹ Büsre'nin erkeklik organına dokunmak sebebiyle abdestin gerekmesi dışında Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadis bulunmamaktadır. Mezkûr rivayet Zühri'nin Said b. Müseyyeb'den naklettiği rivayetler arasında da yer

²³ İbn Hacer Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991/1412), 3/253.

²⁴ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/384.

²⁵ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/465.

²⁶ Sünen-i Ebu Davud, hadis no: 3191; Sünen-i İbn Mâce, hadis no: 1517; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 15/454. Çeviren notu: İbn Hibbân'ın metnini tenkit ettiği hadislerin bir kısmı muteber sayılan hadis kaynaklarında da yer almaktadır.

²⁷ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 973.

²⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/511.

²⁹ İbn Hibbân görüldüğü üzere hatalı bulduğu pek çok habere batıl demekle beraber bunla her zaman uydurmaya kastetmemektedir. Mesela bu örnekte senedde ve metinde hata bulunmakla beraber haber uydurma bir haber değildir. Dolayısıyla, İbn Hibbân'ın lafızlara nasıl manalar yüklediği, bu lafızları kullanımından yola çıkarak tespit edilmelidir.

almamaktadır.³⁰ Zühri-Said-Ebu Hüreyre kanalıyla getirdiği bu metin ise Zühri-Cafer b. Amr-babası yoluyla nakledilmekle beraber³¹ metinde geçen “yaslanıyordu” lafzı mahfuz değildir. Zira Rasulullah “Ben yaşlanarak yemek yemem.” buyurmuştur.³²

Metin 11: İbn Hibbân, Abdullah b. Nafi'nin tercemesinde şöyle der:³³

Babası-İbn Ömer yoluyla Hz. Peygamber'den “Rikâzda (defindede) onda bir vergi vardır.” sözünü aktarmıştır. Bu aslı olmayan batıl bir haberdir. Bu haberin sıhhatinin olmadığı tespitini ancak bu hadis sanatında bir ilmi olmayan kişi yadırgar. Hz. Peygamber rikazda onda bir verdi vardır diye asla söylememiştir. O (sav) ancak “Rikazda beşte bir vergi vardır.” buyurmuştur.³⁴ İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Metin 12: İbn Hibbân, Ali b. Hüseyin en-Nesevî'nin tercümesinde şöyle der:³⁵

Mübeşşir b. İsmail-Evzai-Yahya b. İbn Kesir-Ebu Kalabe-Ebu Muhacir-Büreyde yoluyla “Hz. Peygamber ile bir gazadaydık, dönünce ve Medine'ye varınca insanların sabah namazını kılıyor olduklarını gördük. Hz. Peygamber sabah namazının öncesinde kıldığı iki rekat namazı kılmamıştı. Bu sebeple Hafsa'nın odasına girdi, iki rekatı kıldı, sonra çıkarak insanlarla beraber namaza katıldı.” Bu haber Evza'nın bu senedle aktardığı şu hadisle maktûbdur: “Yağmurlu günlerde namazı erken kılın. Zira kim ikindi namazını terk ederse ameli boşa gider.”³⁶ Öte yandan, Hz. Peygamber'den bu konuda mütevatir şekilde gelen haber şudur: “Hz. Peygamber geldi ancak Abdurrahman b. Av'ı sabah namazında öne geçirmişlerdi. Hz. Peygamber iki rekat namazını kılmamıştı ancak namaza katıldı. Abdurrahman namazı bitirince O kaçırdığı ilk rekatı kıldı, sonra da insanlara (namazı zamanında kılarak) iyi yaptınız dedi.”³⁷

2. Aynı hadisin sahih rivayetine muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

İlk bölümde meşhur ve ma'ruf sünnete muhalefet sebebiyle metnin tenkitini gördük. Bu bölümde ise başka hadislerle değil, aynı hadisin sabit ve meşhur rivayetine muhalefet sebebiyle başka bir rivayetinin metninin tenkiti kast edilmektedir. Bununla beraber bazı örneklerde İbn Hibban'ın her iki metodu birlikte kullandığı da görülmektedir. Bu metod İbn Hibban'ın en sık kullandığı ikinci metod olmuştur.

³⁰ İbn Hibbân'ın bu tespitleri Zühri'nin Said b. Müseyyeb'den, Büsre'nin de Hz. Peygamber'den yaptığı sahih rivayetlerin hafızlarca bilindiğini, yani hafızların sağlam bir merviyât bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu bilgiyle uyuşmayan haberler ise hatalı kabul edilmektedir (çeviren notu)

³¹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 208; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, hadis no: 355.

³² Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 5498.

³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/513.

³⁴ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 1499; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, hadis no: 1710.

³⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/91.

³⁶ Sünen-i İbn Mace, hadis no: 694.

³⁷ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, hadis no: 274.

Metin 13: İbn Hibbân, İshak b. Abdullah'ın tercümesinde şöyle der:³⁸

Münker hadisler nakletmiştir. Bunlardan birisinde Zeyd b. Eslem-Atâ b. Yesar-Ebu Hüreyre yoluyla “Namazı kadın, köpek ve eşek bozmaz. Önünden geçeni gücün yettiğince engelle. Eğer vurman gerekiyorsa ona vur, çünkü sen şeytana vurmuş olursun.” rivayetini aktarmıştır. Bu haberin hem isnadını hem de metnini değiştirmiştir [kalb etmiştir]. Doğrusu Atâ b. Yesâr-Ebu Said el-Hudri yoluyla Rasulullah'ın “Biriniz namaz kılarken kimsenin, önünden geçmesine izin vermesin. Eğer geçmek isterse onunla dövüşsün zira o ancak bir şeytandır.”³⁹ hadisidir. Ebu Said yerine Ebu Hüreyre'yi koymuş, metni de değiştirmiş, metinde olmayan bir şey eklemiştir ki bu da “Namazı kadın, köpek ve eşek bozmaz” sözüdür. Halbuki sahih haberler Rasulullah'ın kadın, köpek ve eşek geçtiğinde namazın iade edilmesini emrettiği⁴⁰ şeklindedir.⁴¹

Metin 14: İbn Hibbân, İshak b. İbrahim'in tercümesinde şöyle der:⁴²

Fudayl-İbn Uyeyne-İsmail b. Ebi Halid-İbn Ebi Evfa yoluyla “Hz. Peygamber umrelerinden birisinde Mekke'ye girdi. Mekke halkı O'na bozulmuş salatalık atıyor, biz de onu koruyorduk.” haberini aktardı. Bu aslı olmayan mevzû bir haberdir. İsmail b. Ebi Halid-İbn Ebi Evfa yoluyla meşhur olan haber “Hz. Peygamber umre yaparken beraberdik. Beyt'i tavaf etti, biz de tavaf ettik. Safa ile Merve arasında sa'y yaparken biz O'nu Mekke halkı ok atmaması ve başka bir şey isabet ettirmemesi için koruyorduk.”⁴³ İsmail b. Ebi Halid'den mahfuz olan budur. Mekke halkının bozuk salatalık atması yalandır, böyle bir şey bu umrede olmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber Kureyş ile arasında güvence olduğu bir halde, üç gün kalıp ayrılmak üzere Mekke'ye girmiştir. Orada üç gün kalıp Meymune ile evlenmiştir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Zehebî de İbn Hibbân'ın sözünü aktardıktan sonra şöyle demiştir: “İbn Ebi Evfa kimsenin Hz. Peygamber'e bir şey attığını söylememiş, sadece sahabenin tedbirli davrandığını haber vermiştir.”⁴⁴

³⁸ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/141-142.

³⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 509; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 505.

⁴⁰ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 510.

⁴¹ Bu örnek ilk bölümde üçüncü hadiste geçmişti. Ancak İbn Hibban hadisin metnini tenkit için iki sebep kullanmıştır. İlk sebep, Ebu Said hadisinin metnini değiştirmesi. İkincisi ise, köpek, eşek ve kadının geçmesiyle namazın iadesini ifade eden rivayetlere muhalefet etmesidir.

⁴² İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/148.

⁴³ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 1600, 1791.

⁴⁴ Bu örnek ilk bölümde dördüncü hadiste geçmişti. Ancak bu bölümde de zikrettim zira İbn Hibban hadisin metnini tenkit için iki sebep kullanmıştır. İlk sebep, İbn Ebi Evfa'nın sahih rivayetine muhalefet etmesidir. İkincisi ise, Hz. Peygamber'in yedinci senedeki kaza umresi hakkındaki sünnet ve siyerdeki ma'ruf bilgiye muhalefet etmesidir.

Metin 15: İbn Hibbân, Eyyub b. Muhammed'in tercemesinde şöyle der:⁴⁵

Şeddad b. Ebi Şeddad-Atâ-İbn Abbas yoluyla Rasulullah'ın "Kim içki içer de sarhoş olmazsa, bir hafta namazı kabul olmaz, bu sürede ölürse cahiliyye ölümü ile ölmüş olur. Kim içki içer de sarhoş olursa, kırk gün namazı kabul olmaz, bu sürede ölürse cahiliyye ölümü ile ölmüş olur. Sonra eğer tövbe ederse yüce Allah tövbesini kabul eder. İkinci defa buna dönerse, benzer şekilde olur, üçüncü defa buna dönerse, benzer şekilde olur, dördüncü defa buna dönerse, yüce Allah'ın ona tîbetü'l-habâl içirmesi hak olur." dediğini, tîbetü'l-habâlın ne olduğu sorulduğunda ise cehennem ehlinin irini olduğunu söylediğini nakletmiştir. Bu hadisin aslı vardır ancak râvi hadiste olmayan bazı şeyler eklemiştir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Araştırmacı der ki: Herhalde İbn Hibban hadisin "Kim içki içer de sarhoş olmazsa,..." kısmını yadırgamıştır. Bu kısım Nesaî'de mevkuf olarak Abdullah b. Ömer'den gelmiştir: "Kim içki içer de sarhoş olmazsa, karnında ya da damarlarında ondan bir şey olduğu müddetçe namazı kabul olmaz, bu sürede ölürse kafir olarak ölmüş olur. Kim içki içer de sarhoş olursa, kırk gün namazı kabul olmaz, bu sürede ölürse kafir olarak ölmüş olur."⁴⁶ Öte yandan, hadisin geri kalan kısmının metni ma'ruf olup İbn Abbas'dan, İbn Ömer'den ve Abdullah b. Amr'dan iyi senedlerle gelmiştir.

Metin 16: İbn Hibbân, Eş'as b. Sevvar'ın tercemesinde şöyle der:⁴⁷

Eş'as, Nafi-İbn Ömer yoluyla "Rasulullah muhacirlerin ihramda elbiselerini vers ve zaferan ile boyamalarını yasakladı" sözünü nakletmiştir. Bu maktûb bir metindir. Doğrusu Nafi-İbn Ömer yoluyla "vers ve zaferan olan elbise giymeyi yasakladı" şeklinde olup muhacirlerin zikredilmesi ve Ensar ve diğer müslümanlar arasında onların tahsis edilmesi yalandır. Hz. Peygamber kadınlar dışında müslümanlardan kimseyi böyle bir konuda tahsis etmemiştir. Sadece ihramlı kişiye elbiselerini vers ve zaferan ile boyamasını yasaklamıştır. Eş'as hadisi ihtisar etmek isterken metni değiştirmiş [kalb etmiş] ve mânayı farklılaştırmıştır. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Zehebî de hadisi zikrettikten sonra bunun hata olduğunu, Hz. Peygamber'in Ensar'ı bırakarak muhacirleri tahsis etmediğini belirtmiştir.⁴⁸

⁴⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/183.

⁴⁶ Sünen-i Nesaî, hadis no: 5684.

⁴⁷ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/193.

⁴⁸ Bu örnek ilk bölümde beşinci hadiste geçmişti. Ancak bu bölümde de zikrettim zira İbn Hibban hadisin metnini tenkit için iki sebep kullanmıştır. İlk sebep, İbn Ömer'in hadisinin maktûb hali olmasıdır. İkincisi ise, Hz. Peygamber'in sünnetindeki ma'ruf bilgiye muhalefet etmesidir zira O bu hükmü kadınları dışında kimseye has kılmamıştır.

Metin 17: İbn Hibbân, Bahr b. Keniz'in tercümesinde şöyle der:⁴⁹

Bu râvi, Zühri-Humeyd b. Abdurrahman yoluyla Ebu Hüreyre'nin şöyle dediğini aktarmıştır: “Bir bedevi gelip ya Rasulallah helak oldum der. Ne seni helak etti deyince, Ramazan'da hanımım ile beraber oldum der. Hz. Peygamber neden böyle yaptığını sorunca bacağına beyazlığı ve ayaklarının güzelliği hoşuma gitti der. Bunun üzerine Rasulallah azı dişleri görülecek kadar güler ve bir köle azat edebilir misin diye sorar. Hayır cevabı verilince peş peşe iki ay orucu sorar. Buna da gücüm yetmez denilince altmış yoksulu doyurması istenir. Buna da benim bir şeyim yok denilir. Hz. Peygamber'e içinde yirmi sa' hurma olan bir sepet getirilir. O da bunları sadaka vermeye başlar. Bunun üzerine adam vallahi Medine'de bizden daha ihtiyaç sahibi yoktur der. Bunun üzerine Rasulallah hurmaları adama verir ve bozduğu oruç yerine bir gün kaza etmesini emreder.”

Bu hadis sahihtir ancak Bahr b. Keniz, Zühri'nin ashabından kimsenin nakletmediği bazı şeyleri ilave etmiştir. Mesela: “bacağına beyazlığı ve ayaklarının güzelliği hoşuma gitti” sözü. Yine, “O da bunları sadaka vermeye başlar.” kısmı. Yine, “yerine bir gün kaza etmesini emreder.” kısmı.

Metin 18: İbn Hibbân, Hafs b. Ömer'in tercemesinde şöyle der:⁵⁰

İbn Ebi Zî'b, İbrahim b. Sa'd, Yezid b. İyaz ve Malik b. Enes-Zühri yoluyla Said b. Müseyyeb'in Sa'd'a “Ali hakkında Rasulallah'tan bir şey duydun mu?” diye sorduğunu, onun da “Evet, Rasulallah'ın onun için birden fazla defa ‘Medine sensiz veya bensiz olmaz. Sen benim yanımda Harun'un Musa yanında olması gibisin. Ancak benden sonra peygamber yoktur.’ buyurduğunu işittim” dediğini nakletmiştir.

Bu haber ne Said b. Müseyyeb'in, ne Zühri'nin ne de Malik'in naklettiği hadisler arasında yer almaz.⁵¹ Malik sadece, Yahya b. Said-Said b. Müseyyeb-Sa'd yoluyla “Resulallah benim için Uhud gününde iki şeyi bir araya getirerek ‘Ok at, annem babam sana feda olsun’ demiştir” hadisini⁵² nakletmiştir.

Hafs b. Ömer, Yezid b. İyaz'ın haberinin metnini bilerek ya da bilmeyerek Malik b. Enes-Zühri-Said b. Müseyyeb isnadına taşımış ve bu isnada İbn Ebi Zî'b ve İbrahim b. Sa'd'ı da ilave etmiştir. Ancak bu hadis bu son iki kişinin hadislerinden de değildir.

“Medine sensiz veya bensiz olmaz” sözü batıl olup Rasulallah bunu asla söylememiş, Sa'd bunu rivayet etmemiş, Said b. Müseyyeb bunu anlatmamış, Zühri bunu dememiş, Malik de nakletmemiştir. Ayrıca ben Malik ve Zühri'nin Ali hakkında

⁴⁹ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/220.

⁵⁰ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/314.

⁵¹ Burada bir kez daha hadis alimlerinin merviyât bilgisinin önemi devreye girmektedir (çeviren notu)

⁵² Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 3725; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 2412.

herhangi bir menkıbe içeren bir hadis naklettiklerini de bilmiyorum.⁵³ Kalbim bu haberin mevzû olduğuna meylediyor. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Metin 19: İbn Hibbân, Ziyad b. Abdullah'ın tercümesinde şöyle der:⁵⁴

İdris el-Evdî-Avn b. Ebi Cuheyfe-babası yoluyla Bilal'ın Rasulullah için çifter çifter (her lafzı iki defa söyleyerek) ezan okuduğunu, kameti de aynı şekilde yaptığını nakletmiştir.

Bu batıldır. Bilal Rasulullah için çifter çifter ezan okumamış, kamet getirmemiştir. Bilal'ın ezanı çift, kameti ise tektir. Bu haberi Sevrî ve diğer insanlar Avn b. Ebi Cuheyfe'den uzun şekilde nakletmişlerdir, ancak ne ezanın ne de kametin çifter okuduğunu söylememişlerdir. Sadece Bilal'ın dışarı çıktığını ve ezan okuduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.⁵⁵

Metin 20: İbn Hibbân, Zum'a b. Salih'in tercemesinde şöyle der:⁵⁶

Zühri-Enes b. Malik yoluyla "Rasulullah için bir koyunun sütü sağıldı. O süttten içti, sonra su isteyip ağzını çalkaladı ve (sütün) yağı vardır dedi." hadisini aktarmıştır.⁵⁷ Bu fahiş bir hatadır. Hadisin "sütü sağıldı" kısmına kadarında râvi isabet etmiştir. "sonra su isteyip ağzını çalkaladı ve (sütün) yağı vardır dedi" kısmı ise Zühri tarafından Ubeydullah b. Abdullah-İbn Abbas kanalıyla aktarılmaktadır.⁵⁸ Hadisin baş tarafının devamı ise şu şekildedir: "Ebu Bekir solunda, bir bedevi ise sağındaydı. (Hz. Peygamber) Bedeviye uzatarak 'önce sağdan' buyurdu."⁵⁹ Dolayısıyla râvi Enes'in hadisinin baş tarafını getirmiş, ardından İbn Abbas'ın hadisi ile birleştirmiştir.⁶⁰

Metin 21: İbn Hibbân, Süfyan b. Muhammed'in tercümesinde şöyle der:⁶¹

Süfyan b. Uyeyne-Muhammed b. Münkedir-Urve-Aişe yoluyla Rasulullah'ın "Çoğu sarhoş edenin azı da haramdır." hadisini aktarmıştır. Bu söz şu bir haberle maktûbdur: Süfyan b. Uyeyne, Zühri-Ebi Seleme-Aişe yoluyla Rasulullah'ın "Sarhoş

⁵³ Yine, merviyât bilgisine dikkat çekilmektedir. (çevirenin notu)

⁵⁴ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/384.

⁵⁵ Bu örnek ilk bölümde sekizinci hadiste geçmişti. Ancak bu bölümde de zikrettim İbn Hibban hadisin metnini tenkit için iki sebep kullanmıştır. İlk sebep, sünnetten maruf olanın Bilal'in çifter çifter kamet getirmediğidir. İkincisi ise, hadisin maruf olan rivayetine (Bilal çıktı ve ezan okudu) muhalif olmasıdır.

⁵⁶ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/390.

⁵⁷ Sünen-i İbn Mace, hadis no: 501'de de aynı senedle geçmektedir.

⁵⁸ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 211; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 358.

⁵⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 2352; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 2029.

⁶⁰ Bu ilginç örnekte yanılma neticesinde iki sahih hadisin metninin birbirine karışması söz konusu olmuştur. Söz konusu râvi hakkında İbn Hibban salih bir kişi olduğunu ancak hata yaptığını belirtir. Mezkûr haber metinde illete güzel bir örnek teşkil etmektedir. (çevirenin notu)

⁶¹ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/455.

eden her içki haramdır.”⁶² hadisini aktarmıştır. Süfyan b. Muhammed hem isnadı hem de metni değiştirmiştir [kalb etmiştir].⁶³ İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

Dârekutni şöyle demiştir: “Çoğu sarhoş edenin azı da haramdır.” Bu lafız Zühri’den sahih olarak gelmemiştir.⁶⁴

Metin 22: İbn Hibbân, Leys b. Ebi Süleym’in tercümesinde şöyle der.⁶⁵

Mücahid ve Atâ-Ebu Hüreyre yoluyla şu haberi nakletmiştir: “Bir adam gelip helak oldum dedi. Neden sorusuna Ramazan’da hanımım ile beraber oldum cevabını verdi. Bir köle azat etmesi söylenince imkan bulamıyorum dedi. Bir deve kurban et denilince yine bulamıyorum dedi. Adam oturdu. Birisi bir şeyler getirdi. Adama bunu tasadduk et, bu senin günahını telafi eder denilince ‘Ya Rasulallah ailemden daha ihtiyaç sahibi yok’ dedi. Bunun üzerine Rasulallah bu sana ve ailene olsun buyurdu.”⁶⁶

Bu haberde geçen “bir deve kurban et” sözü batıl olup Rasulallah asla bu sözü söylememiştir. O adama sadece “iki ay peş peşe oruç tut”⁶⁷ demiştir. İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

Metin 23: İbn Hibbân, Muhammed b. Mus’ab’ın tercümesinde şöyle der.⁶⁸

Evzaî-Zühri-Ubeydullah b. Abdullah-İbn Abbas yoluyla “Rasulallah sahibinin attığı ölü bir koyunun yanından geçti ve buyurdu ki ‘Canımı elinde tutanan yemin olsun ki, dünya yüce Allah katında bu koyunun sahibi katında değerinden daha az değere sahiptir.’”⁶⁹

Bu metin bu isnadla batıldır. İnsanlar şu haberi Zühri-Ubeydullah b. Abdullah-İbn Abbas yoluyla aktarmıştır: “Rasulallah ölü bir koyunun yanından geçti ve buyurdu ki ‘Derisiyle faydalansaydınız.’ Ama o ölüdür denilince ‘Onun sadece yenmesi haramdır’ buyurdu.”⁷⁰ İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

Araştırmacı dedi ki: Muhammed b. Mus’ab iki hadisin lafızları ve kısaltaları benzediği için hata etmiştir.

⁶² Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, hadis no: 242; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, hadis no: 2001.

⁶³ Dikkat edilirse, bu örnekteki maktûb tarifi bu kelimenin ıstılah mânasıyla tam olarak örtüşmemektedir. İbn Hibban bu kelimeyi sened ve metni tamamen değiştirmese de kısmen değişikliği içerecek şekilde daha geniş anlamli olarak kullanmaktadır.

⁶⁴ Dârekutni, *el-İlel’-varide fi’l-ehâdisi’n-nebeviyye*, thk. M. Selefî (Riyad, 1985), 14/305.

⁶⁵ İbn Hibban, *el-Mecrâhîn*, 2/239.

⁶⁶ et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat* thk. Târık b. İvedullah (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1415), 2/218.

⁶⁷ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, hadis no: 1936; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, hadis no: 1111.

⁶⁸ İbn Hibban, *el-Mecrâhîn*, 2/310.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/168, hadis no: 3047.

⁷⁰ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, hadis no: 1492; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, hadis no: 363.

Metin 24: İbn Hibbân, Yezid b. Ebi Ziyad'ın tercümesinde şöyle der:⁷¹

Süfyan b. Uyeyne, Yezid b. Ebi Ziyad'ın Mekke'de Abdurrahman b. Ebi Leyla yoluyla Bera b. Azib'den "Rasulullah'ı namaza başlarken ellerini kaldırırken gördüm" haberini nakletmiştir. Süfyan, Yezid'in Küfe'ye geldiğinde bu hadise "sonra tekrar etmedi (ellerini bir daha kaldırmadı)" sözünü eklediğini bildirmiş ve bu sözü ona telkin ettiklerini düşündüğünü belirtmiştir.

İraklılar bu habere namazda rükuya giderken ve rükudan kalkarken elleri kaldırmama konusunda dayanmışlardır ancak haberde "sonra tekrar etmedi" kısmı yoktur. Bu sözü Küfeliler Yezid b. Ebi Ziyad'a ömrünün sonlarında telkin etmişler, o da bu telkinden etkilenmiştir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

İbn Hacer şöyle demiştir: "Alimler 'sonra tekrar etmedi' sözünün Yezid b. Ebi Ziyad'ın hadise eklemesi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu kısım olmaksızın aynı hadisi ondan Şube, Sevrî, Halid et-Tahhân ve başka hafızlar nakletmiştir."⁷²

Metin 25: İbn Hibbân, Yahya b. Yakub'un tercümesinde şöyle der:⁷³

Muharib b. Dessar-Cabir yoluyla Rasulullah'ın "Sirke ne güzel bir katıktır. Kişiye şer olarak kendisine takdim edilene öfkelenmesi yeter." buyurduğunu nakletmiştir.⁷⁴

Râvi haberin ikinci cümlesini kendisi eklemiş olup bu kısım Rasulullah'ın sözü değildir. Mis'ar, Süfyan ve Şu'be Muharib-Cabir yoluyla Rasulullah'ın sadece "Sirke ne güzel bir katıktır." buyurduğunu nakletmişlerdir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

3. Râvinin ma'ruf olan merviyâtına muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

Her râvinin maruf ve meşhur olan rivayetleri vardır. Alimlerin bu râvinin bilinen merviyâtı içinde olduğunu bilmedikleri bir rivayet çıkarsa, bu durum bu rivayetin metin tenkitine uğramasına sebep olur. İbn Hibbân bu metodu Kitâbu'l-Mecrûhîn'de kullanmıştır ve kullanım sıklığı bakımından bu metot üçüncü sırada yer almaktadır. Bu kısımda bu metodun kullanımına rastladığım örnekleri sıralayacağım.

Metin 26: İbn Hibbân, Hafs b. Ömer'in tercemesinde şöyle der:⁷⁵

İbn Ebi Zi'b, İbrahim b. Sa'd, Yezid b. İyaz ve Malik b. Enes-Zühri yoluyla Said b. Müseyyeb'in Sa'd'a "Ali hakkında Rasulullah'tan bir şey duydun mu?" diye

⁷¹ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 2/451.

⁷² İbn Hacer Askalânî, *Telhisü'l-habir fi tahric-i ehadisi'r-Rafiyyi'l-kebir*, thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas (Müesseses Kurtuba, 1416), 1/401.

⁷³ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 2/496.

⁷⁴ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdulalî Ab. Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 5/51.

⁷⁵ İbn Hibban, *el-Mecrûhîn*, 1/314.

sorduğunu, onun da “Evet, Rasulullah’ın onun için birden fazla defa ‘Medine sensiz veya bensiz olmaz. Sen benim yanımda Harun’un Musa yanında olması gibisin. Ancak benden sonra peygamber yoktur.’ buyurduğunu işittim” dediğini nakletmiştir.

Bu haber ne Said b. Müseyyeb’in, ne Zühri’nin ne de Malik’in naklettiği hadisler arasında yer almaz.⁷⁶ Malik⁷⁷ sadece, Yahya b. Said-Said b. Müseyyeb-Sa’d yoluyla “Rasulullah benim için Uhud gününde iki şeyi bir araya getirerek ‘Ok at, annem babam sana feda olsun’ demiştir” hadisini⁷⁸ nakletmiştir.

Hafs b. Ömer, Yezid b. İyaz’ın haberinin metnini bilerek ya da bilmeyerek Malik b. Enes-Zühri-Said b. Müseyyeb isnadına taşımış ve bu isnada İbn Ebi Zî’b ve İbrahim b. Sa’d’ı da ilave etmiştir. Ancak bu hadis bu son iki kişinin hadislerinden de değildir.

“Medine sensiz veya bensiz olmaz” sözü batıl olup Rasulullah bunu asla söylememiş, Sa’d bunu rivayet etmemiş, Said b. Müseyyeb bunu anlatmamış, Zühri bunu dememiş, Malik de nakletmemiştir. Ayrıca ben Malik ve Zühri’nin Ali hakkında herhangi bir menkıbe içeren bir hadis naklettiklerini de bilmiyorum.⁷⁹ Kalbim bu haberin mevzû olduğuna meylediyor. İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.⁸⁰

Metin 27: İbn Hibbân, Abdullah b. Kurz’un tercemesinde şöyle der.⁸¹

Zühri-Said b. Müseyyeb yoluyla Büsre bint Safvan’ın Rasulullah’ı elinde koyun eti olduğu, yaslandığı bıçakla kesip yediği bir halde gördüğünü, kamet getirildiğinde ise bıçağı ve eti bırakıp abdest almadan namaz kıldığını haber verdiğini nakletmiştir. Bu haber batıldır.⁸² Büsre’nin erkeklik organına dokunmak sebebiyle abdestin gerekmesi dışında Hz. Peygamber’den naklettiği bir hadis bulunmamaktadır. Mezkûr rivayet Zühri’nin Said b. Müseyyeb’den naklettiği rivayetler arasında da yer

⁷⁶ Yine, merviyât bilgisine dikkat çekilmektedir (çeviren notu)

⁷⁷ İmam Mâlik’in hadis yöntemi için bk. Recep Özdemir, İmam Mâlik’in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri, Amasya İlahiyat Dergisi, 2016, sayı: 7, s. 179-213; Recep Özdemir, İmâm Mâlik’in Fıkında “Sünnet” Kavramı, EKEV Akademi Dergisi, 2016, cilt: XX, sayı: 67, s. 333-350.

⁷⁸ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, hadis no: 3725; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, hadis no: 2412.

⁷⁹ Yine, merviyât bilgisine dikkat çekilmektedir (çeviren notu)

⁸⁰ Bu örnek ikinci bölümde on sekizinci hadiste geçmişti. Ancak bu bölümde de zikrettim zira İbn Hibban hadisin metnini tenkit için iki sebep kullanmıştır. İlk sebep, bunun “Rasulullah benim için Uhud gününde iki şeyi bir araya getirerek ‘Ok at, annem babam sana feda olsun’ buyurdu” şeklindeki, hadisin sahih rivayetine muhalefet etmesidir. İkincisi ise, râvinin maruf hadislerinden olmamasıdır zira İbn Hibbân “ben Malik ve Zühri’nin Ali hakkında herhangi bir menkıbe içeren bir hadis naklettiklerini de bilmiyorum” demiştir.

⁸¹ İbn Hibbân, *el-Mecrâhîn*, 1/511.

⁸² İbn Hibbân görüldüğü üzere hatalı bulduğu pek çok habere batıl demekle beraber bunla her zaman uydurmayı kast etmemektedir. Mesela bu örnekte senedde ve metinde hata bulunmakla beraber haber uydurma bir haber değildir. Dolayısıyla, İbn Hibbân’ın lafızlara nasıl mânalar yüklediği, bu lafızları kullanımından yola çıkarak tespit edilmelidir.

almamaktadır.⁸³ Zühri-Said-Ebu Hüreyre kanalıyla getirdiği bu metin ise Zühri-Cafer b. Amr-babası yoluyla nakledilmekle beraber⁸⁴ metinde geçen “yaslanıyordu” lafzı mahfuz değildir. Zira Rasulullah “Ben yaşlanarak yemek yemem.”⁸⁵ buyurmuştur.⁸⁶

Metin 28: İbn Hibbân, Abdulvahid b. Nafi'nin tercümesinde şöyle der:⁸⁷

Abdulahid b. Nafi şöyle demiştir: İkinci okunduğu sırada Medine'deki mescidden geçiyordum. Mescid'e girdim. Namaz bittikten sonra yaşlı birisi 'Bilmiyor musun babam Rasulullah'ın bu namazı ertelemeyi emrettiğini haber verdiğini' diyerek müezzini ayıplamaya başladı. Yaşlı adamın kim olduğunu sorduğumda Abdullah b. Rafi b. Hadic dediler.⁸⁸

Bu haber Rafi b. Hadic'den nasıl sahih olabilir? Halbuki kendisi Hz. Peygamber'den ikindinin erken kılınması ile ilgili mutemed olan haberin râvisidir. Bu haber şöyledir: Biz Hz. Peygamber ile ikindiye kılardık. Sonra güneş daha batmadan deve keser, on parçaya ayırır, pişirir, pişmiş eti yedik.⁸⁹ Bu haber sahihdir, râvileri de Medine ehlinde güvenilir kişilerdir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

İmam Buhârî de aynı hatalı haberi naklettikten sonra “Bu habere mutabaat edilmemiştir” [lâ yutâbeu aleyh] demiştir.⁹⁰ Daha sonra senediyle beraber “Biz Hz. Peygamber ile ikindiye kılardık. Sonra güneş daha batmadan deve keser, on parçaya ayırır, pişirir, pişmiş eti yedik” hadisini nakletmiş ve “Bu daha sahihtir” demiştir.⁹¹

Dârekutni de “Bu hadis ne Rafi'den ne de başka bir sahabiden sahih olmaz. Sahih olan haber Rafi b. Hadic ve başka sahabeden gelen ve bu haberin zıddı olan

⁸³ İbn Hibbân'ın bu tespitleri Zühri'nin Said b. Müseyyeb'den, Büsre'nin de Hz. Peygamber'den yaptığı sahih rivayetlerin hafızlarca bilindiğini, yani hafızların sağlam bir merviyât bilgisine sahip olduklarını göstermektedir. Bu merviyât bilgisiyle uyuşmayan haberler ise hatalı kabul edilmektedir. (çevirenin notu)

⁸⁴ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 208; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, hadis no: 355.

⁸⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 5498.

⁸⁶ Bu örnek birinci bölümde onuncu hadiste geçmişti. Ancak bu bölümde de zikrettim zira İbn Hibban hadisin metnini tenkit için üç sebep kullanmıştır. İlk sebep, bunun râvinin sahih rivayetine muhalefet etmesidir. İkincisi ise, râvinin maruf hadislerinden olmamasıdır zira İbn Hibbân “Büsre'nin erkeklik organına dokunmak sebebiyle abdestin gerekmesi dışında Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadis bulunmamaktadır” demiştir. Üçüncü sebep ise, bunun Hz. Peygamber'in davranış tarzına uymamasıdır zira O yaşlanarak yememektedir.

⁸⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/139.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 25/108, hadis no: 15805; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994), 4/267.

⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, hadis no: 2485; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, hadis no: 625.

⁹⁰ Dolayısıyla metin teferrüd etmiş olmaktadır ki bu durum da metinde bir hatanın olduğuna dair kuvvetli bir ihtimale işaret etmektedir. (çeviren notu)

⁹¹ Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/89.

haberdir ki bu da ikinci namazının vakti girdiğinde acele edilerek kılınmasıdır.” demiştir.⁹²

Metin 29: İbn Hibbân, Abbas b. Dahhak’ın tercümesinde şöyle der.⁹³

Abdullah b. Ömer b. Rimmâh-Ebu Muaviye-A’meş-Ebu Salih-Ebu Hüreyre yoluyla Rasulullah’dan “Kim ‘Allah’ lafzında bulunan ‘he’ harfini tek gözlü (هـ) değil de çift gözlü yazarsa, yüce Allah ona bir milyon sevap yazar, bir milyon günahını siler ve bir milyon derece yükseltir.”

Bu haber hiç şüphesiz bir uydurmadır. Çünkü Abdullah b. Ömer b. Rimmâh’ın ve Ebu Muaviye’nin A’meş’den aktardığı her şey yazılmıştır ancak bu haber onlar arasında bulunmamaktadır. İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

İbnu’l-Kayyim da senede bakmadan bir metnin uydurma olduğunun nasıl anlaşılabilirliğini izah ettikten sonra bu haberi örnek olarak vermiştir.⁹⁴

Metin 30: İbn Hibbân, Muhammed b. Huzeyfe’nin tercümesinde şöyle der.⁹⁵

İbn Uyeyne-Ziyad b. Alâka-Muğire b. Şube yoluyla Hz. Peygamber’den “Dikkat edin yalana şahitlik yapan kimse haksız vergi toplayıcısı ile beraber ateştedir.” şeklinde bir haber nakletmiştir.

Bu haber batıldır zira İbn Uyeyne, Ziyad b. Alâka’dan ancak dört hadis duymuştur. Bunlar:

-Hz. Peygamber’in ayakları şişene kadar namaz kıldığına dair Muğire b. Şube hadisi

- Hz. Peygamber’i Kaf sûresi 10. ayeti okurken duyduğuna dair Kutbe b. Malik hadisi

-Bedevilerin Rasulullah’a soru sorduklarına şahit olmasına dair Usame b. Şerik hadisi

-Her müslümana nasihat (samimi ve hayırhah olma) hakkında Cerir hadisi⁹⁶

4. Hz. Peygamber’in şemâiline ve sahâbe-i kirâmın siyerine muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

⁹² Dârekutni, *Sünenü’l-Dârekutni* thk. el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004/1424), 1/261.

⁹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/183.

⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü’l-münif fi’s-sahih ve’z-zaif*, thk. A. Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü’l-Matbuati’l-İslamiyye, 1983/1403), 43.

⁹⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/279.

⁹⁶ Bu örnek de merviyât bilgisinin önemine işaret etmektedir. Hadis alimleri bir rivayeti incelerken zihinlerinde olan hadis veritabanı ile mukayese edip onun sıhhatini anlamaktadırlar. (çeviren notu)

İbn Hibbân'ın kullandığı metin tenkiti ölçülerinden birisi de haberin Rasulullah'ın ve sahabenin şemailine uygun düşmesidir.

Metin 31: İbn Hibbân, Said b. Zî La've'nin tercümesinde şöyle der.⁹⁷

Ömer b. Hattab'ı içki içerken gördüğünü söyleyen bir deccaldır.⁹⁸ Ömer b. Hattab insanlara Medine'de Rasulullah'dan "İçki beş şeyden olur. İçki akli sarhoş eden şeydir."⁹⁹ hadisini naklettiği halde kendisi nasıl içki içebilir? Üstelik Ömer İslam'ın başında da içki içmiyor ve "Aklımı gideren bir şeyi içmem" diyordu. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Buhârî, anılan râvi hakkında, Hz. Ömer'in içki içtiğine dair haberi sebebiyle "insanlara hadisinde muhalefet eder" demiş, ayrıca bu râvinin tanınmadığını belirtmiştir. Ayrıca, Şa'bi-İbn Ömer-Ömer yoluyla gelen "Ey insanlar içki haram kılınmıştır. İçki beş maddeden olur. İçki akli gideren şeydir." sözünü aktarmıştır.¹⁰⁰

İbn Ebi Hatim de babasına bu râviyi sormuş, babası da hadisinin değersiz olduğunu, Şa'bi ve Ebu İshak dışında kimsenin ondan rivayet etmediğini, Ömer'den içkinin ruhsatına dair bir haber naklettiğini ve insanlara hadisinde muhalefet ettiğini bildirmiştir.¹⁰¹

Metin 32: İbn Hibbân, Seleme b. Hafs'ın tercemesinde şöyle der.¹⁰²

Yahya b. Yeman-İsrail-Semmak-Cabir b. Semüre yoluyla "Rasulullah'ın sol ayağındaki serçe parmağı dışarı çıkıktı." haberini aktarmıştır. Bu münker bir haberdir ve aslı yoktur. Rasulullah'ın yaratılışı mutedil idi. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

İbn Kesir de bu haber hakkında garib demiştir.¹⁰³

Metin 33: İbn Hibbân, Alâ Ebu Muhammed'in tercemesinde şöyle der.¹⁰⁴

Enes b. Malik'ten şöyle bir haber aktarmıştır: "Rasulullah ile beraber Tebük'teydik. Güneşin geçmişte olmadığı kadar güçlü bir ışıkla doğduğunu gördüm. Rasulullah'a bu durumu sorduğumda bana 'Muaviye b. Muaviye el-Leysî Medine'de öldü. Yüce Allah onun cenaze namazı için yetmiş bin melek gönderdi. Zira gece gündüz yürürken otururken kalkarken ihlas sûresini okurdu. Cebrail ya Rasulullah

⁹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/396.

⁹⁸ İbn Sad, *et-Tabakat*, thk. Muhammed A. Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4/218.

⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, hadis no: 4691; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, hadis no: 3032.

¹⁰⁰ Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebîr*, 3/471; Buhârî, *et-Tarihü'l-evsat*, 1/300.

¹⁰¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/18.

¹⁰² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/425.

¹⁰³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409), 8/471.

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/172.

yeryüzünü senin için düreyim mi böylece bu kişinin namazını kılırsın deyince kabul ettim, namazını kılıp döndüm” demiştir.”¹⁰⁵

Bu hadis münkerdir, mutabaat edilmemiştir. Ben Rasulullah’ın ashabından Muaviye b. Muaviye el-Leysî isminde kimseyi de tanımıyorum. İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

5. Dinin asıllarına ve kaidelerine muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

Hadis alimleri için metin tenkitinde önemli bir kriter metnin dinin asıllarına ve kaidelerine muhalefet edip etmemesidir. İbn Hibban da bu kurala dikkat etmiştir. Aşağıda bu konuda tespit edebildiğim bazı örnekler yer almaktadır.

Metin 34: İbn Hibbân, Eyyub b. Abdusselam’ın tercümesinde şöyle der:¹⁰⁶

Zındığa benzeyen bir şeyh olup Ebu Bekre yoluyla İbn Mesud’dan “Yüce Allah öfkelendiği zaman arş üzerinde şişer hatta arşın taşıyıcılarına ağır gelir” sözünü aktarmıştır. Hammad b. Seleme ondan rivayet etmiştir. Ancak bu râvi yalancı olup böyle bir hadisin ne zikredilmesi ne de yazılması helal değildir. Bu adamın bir dehrî olup müslümanları bu gibi uydurmalarla şüpheye düşürmeye çalışırdı. Yüce Allah’a O’nun öfkesine bizi yaklaştıracak bir halden sığınırız. İbn Hibbân’ın sözü burada bitmiştir.

Metin 35: İbn Hibbân, Ebu Zeyd’in tercümesinde şöyle der:¹⁰⁷

İbn Mesud’dan mutabaat edilmeyen haberler nakleder, kim olduğu, babası ya da memleketi bilinmez.

Bir insan bu özelliklere sahip olur, sonra Kitab’a, sünnete, icmaya, kıyasa ve akla muhalif bir haber naklederse bu naklinin terk edilmesini hak eder.¹⁰⁸ İbn Mesud’dan Hz. Peygamber’in nebiz (bekletilmiş hurma suyu) ile abdest aldığını nakletmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Beyhakî, *Şuabu’l-Îmân*, thk. Abdulalî A. Hâmid (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1423/2003), 4/153.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/182.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/514.

¹⁰⁸ Görüldüğü üzere, İbn Hibbân metin tenkiti kıstaslarının çoğuna açıkça işaret etmektedir.

¹⁰⁹ Sünen-i Ebi Dâvûd, 84; Sünen-i Tirmizi, 88; Sünen-i İbn Mace, 384. Çevirenin notu: Tirmizî hadisi naklettikten sonra alimlerin görüşlerini zikretmiş, sonra da nebizle abdest alınmamasının Kuran’a daha yakın ve daha doğru olduğunu, Nisa 43. ayeti delil göstererek belirtmiştir. Bu bilgi, Tirmizî’nin hadislerin Kur’an’a uygunluğuna ihtimam gösterdiğine işaret eder. Kütüb-i Sitte müellifleri belli maksatlarla zayıf hadis nakletmişler, gerektiğinde bunlar hakkında bilgiler vermişlerdir. Kütüb-i Sitte’de zayıf hadis kullanımı hakkında önemli bir çalışma için bk. Ayşe E. Şahyar, *Kütüb-i Sitte’den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti, Metodolojik Anlam ve Yorum* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).

İbn Adî, bu hadisin sahih olmadığını, zira Kur'an'a muhalif olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰

6. Sahâbenin meşhur fetvalarına muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

Bu ölçü alimler tarafından nadiren kullanılmakla beraber İbn Hibban bu kıstasla bazı hadislerin metnini tenkit etmiştir. Aşağıda buna dair bazı örnekler yer almaktadır.

Metin 36: İbn Hibbân, Celd b. Eyyub'un tercümesinde şöyle der:¹¹¹

Celd b. Eyyub Basra ehlinden olup "Hayız üç dört beş altı yedi sekiz dokuz on gün olur. On günün üstünde olan istihazedir." hadisini nakletmiştir. Rasulullah'ın ashabından kimsenin bu şekilde fetvası olduğunu bilmiyoruz.

Araştırmacı der ki: Erken dönem ve geç dönem alimleri Celd b. Eyyub'un bu hadisini inkar etme konusunda ittifak etmişlerdir. Mesela Şafiî bu konuda şunları söylemiştir: Bana İbn Uleyye, Celd b. Eyyub-Muaviye b. Kurre-Enes b. Malik yoluyla "Kadının hayzı üçten on güne kadardır" sözünü nakletmiştir. Ayrıca bana İbn Uleyye, Enes'in ailesinden bir kadının istihaze kanı gördüğünü, bu durumu İbn Abbas'a sorduklarını, onun da bu konuda fetva verdiğini bildirmiştir. O halde nasıl olur da Enes'in yanında bu konuda bir ilim olduğu halde İbn Abbas'a soru sormaya gerek duyarlar?¹¹²

Metin 37: İbn Hibbân, Abdullah b. Ebi Leyla'nın tercümesinde şöyle der:¹¹³

Ali'den "Kim imamın arkasında kıraat yaparsa fitrata aykırı davranmış olur" sözünü nakletmiştir. Bu Ali'den aslı olmayan bir sözdür. Çünkü Ali'den meşhur olan ifade onun imamın arkasında kıraati gerekli gördüğüdür.¹¹⁴ Bu İbn Ebi Leyla meçhul birisi olup Ali'den bu münker haberden başka bir söz nakletmemiştir ki müslümanların icması bu sözün batıl olduğuna kesinlikle şahadet eder. Çünkü sahabe döneminden günümüze kadar namaz ehlinden ilim sahibi olanlar namazda imamın arkasında kıraat yapanın namazının kabul olacağına ihtilaf etmemişlerdir. Küfe ehli sadece imam arkasında kıraatı terk etmişlerdir ancak bunun caiz olmadığını

¹¹⁰ İbn Adî, *el-Kamil fi duafâi'r-ricâl*, 9/194.

¹¹¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/248.

¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1355), 1/479.

¹¹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/497.

¹¹⁴ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Y. El-Hut (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 1/328.

söylememişlerdir. Dolayısıyla bunların imamın arkasında kıraati caiz görmeleri hususundaki icmaları İbn Ebi Leyla'nın bu haberinin batıl oluşuna delildir.¹¹⁵

Buharî de şöyle demiştir: “Bu haber sahih değildir. Çünkü İbn Ebi Leyla'nın oğlu Muhtar tanınmamaktadır. Onun babası İbn Ebi Leyla'dan, babasının da Ali'den hadis işitip işitmediği de bilinmemektedir. Hadis ehli böyle biriyle hüccet getirmez. Zühri'nin Abdullah b. Ebi Rafi'den, onun da babasından naklettiği hadis ise daha açık ve daha sahihtir (أدل وأصح).¹¹⁶

7. Hz. Peygamber'in kelamına yakışmaması sebebiyle metnin tenkiti

Alimlerin metin tenkitinde sıkça kullandıkları bir kıstas sözün bozuk ya da yakışıksız olması sebebiyle Hz. Peygamber'in kelamına yakışmamasıdır. Aşağıda buna dair İbn Hibbân'dan bazı örnekler yer almaktadır.

Metin 38: İbn Hibbân, İbrahim b. Amr'ın tercümesinde şöyle der:¹¹⁷

Babası-Abdulaziz b. Ebi Revad-Nafi-İbn Ömer yoluyla Rasulullah'dan şu sözü aktarmıştır: “İnsanlar üç sınıftır. Kim yüce Allah'ın katındaki isterse gök ona gölgelik, yer ona döşek olur. Dünya işlerinden bir şeyle uğraşmaz. Kendini Allah'a adar. Bu kişi toprağı ekmediği halde ekmek yer. Ağaç dikmediği halde meyve yer. Allah'a tevekkül ederek ve sevap bekleyerek dünya işleriyle tasalanmaz. Tüm mahlukat rızık peşinde yorulur, helalinden kazanır ve hesaba çekilirken bu kişiye rızıkını hesap olmadan alır ta ki ölüm gelene kadar. İkinci kişi, ilkinin gücünün yettiğine gücü yetmez. Kendisini örtecek bir ev, üzerini kapatacak bir elbise, iffetli kalacağı bir zevce ister. Helal rızık talep eder, Allah da rızıkını helalinden nasip eder. Bir kadına talip olsa ona verilmez, birisinde hakkı olsa alamaz, ama başkasının ondaki hakkı alınır... Rahata ve ikrama kavuşana kadar dünyada üzüntülüdür. Üçüncü kişi, insanlarda olanı ister, güzel bir ev, iyi binekler, gösterişli elbiseler ister...Malı helalinden de haramından da kazanır. Onun ahirette bir nasibi yoktur.”

Bu söz İbrahim b. Amr'ın teferrüd ettiği bir haberdir. Bu haber Rasulullah'nın, İbn Ömer'in veya Nafi'nin sözü değildir. Bilakis Hasan'a ait bir kelimdir.

8. İbn Hibbân'ın fikhî mezhebine muhalefet sebebiyle metnin tenkiti

¹¹⁵ Çeviren notu: Müellifin sahabenin meşhur fetvalarına muhalefet başlığı altında verdiği bu örnekte aslında İbn Hibban tarafından daha genel olarak icmaya muhalefetin metin tenkiti kıstası olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir.

¹¹⁶ Buhârî, *el-Kıraatu halfe'l-imam*, 81. Çevirenin notu: Buharî bir yandan seneddeki kusura, bir yandan da metnin daha sahih olan hadislerle muhalefetine dikkat çekmektedir. Zira metindeki bir hata her zaman zayıf bir râviden kaynaklanmak zorunda olmasa da genel olarak durum böyledir.

¹¹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/109.

Bu kıstas nadir kullanılmakla beraber İbn Hibbân bunu kullanmıştır. Bu da onun metin tenkitinde farklı metodları kullandığını gösterir. Aşağıda buna dair bazı örnekler yer almaktadır.

Metin 39: İbn Hibbân, Hasan b. Ebi Cafer'in tercümesinde şöyle der.¹¹⁸

Ebu Zübeyr-Cabir yoluyla "Rasulullah eğitilmiş köpek dışında kedi ve köpeğin satış bedelini yasaklamıştır." hadisini aktarmıştır.¹¹⁹ Bu haberin bu lafızla aslı yoktur. Ne eğitilmiş bir köpeğin ne de başkasının parası caiz değildir. İbn Hibbân'ın sözü burada bitmiştir.

Beyhakî şöyle demiştir: Hz. Peygamber'den köpeğin parasının yasak oluşu ile alakalı sahih hadisler bu istisna olmadan gelmiştir. Bu istisna sadece köpeklere sahip olmakla alakalı sahih hadislerde mevcuttur. Belki de sahabe ve tabiundan sonraki râviler iki grup hadisi benzerliklerinden dolayı karıştırmış olabilirler. Doğrusunu yüce Allah bilir.¹²⁰

TARTIŞMA VE SONUÇ

Yüce Allah'a hamd ederek bu araştırmamızın sonunda, aşağıdaki önemli neticelere ulaşılmıştır:

-Metnin tenkiti hadisçiler için senedin tenkitinden daha az önemli olmamıştır.

-Cerh ve ta'dil alimlerinin râvinin adaletine veya cerhine istidlal etmelerinde dikkate aldıkları alametlerden birisi râvinin naklettiği metinlerin tenkitden selamette olmasıdır.

-İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de metin tenkitlerinde râvinin durumu ile naklettiği münker veya eleştirilmiş metinler arasında irtibat kurmada öne çıkmıştır.

-İbn Hibbân eleştirdiği râvilerin pek çok rivayetini paylaşmakla ve kullandığı metin tenkiti ölçülerinin çeşitliliği ile hadis tenkitinde ve özellikle metin tenkitinde öne çıkmıştır.

Araştırmacılara bu noktada şunları tavsiye ediyorum:

-İbn Hibbân'ın genel bir şekilde tenkit ettiği ve belli bir izah sunmadığı diğer metinleri toplamak ve bu tenkitler için gerekli olan izahı bulmaya çalışmak. Bu araştırma bir yüksek lisans veya doktora tezi olabilir.

¹¹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/287.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/302, hadis no: 14411. Sünen-i Nesaî, hadis no: 4295, 4668. Nesaî mezkûr hadisin sahih olmadığını ve münker olduğunu belirtmiştir.

¹²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 6/10.

-Bu araştırmamanın benzerini İbn Hibbân'ın dışındaki münekkitlere uygulamak, özellikle de cerh ve ta'dilde eserleri olanlara, İbn Adî, Ukaylî, Zehebî ve İbn Hacer gibi.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. Şuabu'l-Îmân. thk. Abdualî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. es-Sünenü'l-kübra. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1355.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebîr, el-Baḥrû'z-zeḥḥâr). thk. M. Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. ed-Duafaü's-sagir. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. et-Tarihü'l-evsat. thk. Muhammed b. İbrâhim el-Leheyran. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1998/1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. et-Tarihü'l-Kebîr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Ref'ü'l-yedeyn fi's-salat. thk. Bediuddin Raşidi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996/1416.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'u's-şâḥiḥ. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. Su'âlâtü'l-Berkani li'd-Dârekutni riv. Kereci anhu. thk. Abdürrahim Kaşgari. Lahor: Kütübhan-e Cemili, 1404.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye. thk. Mahfuzürrahman Selefî. Riyad: Daru Taybe, 1985.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. Sünenü'd-Dârekutni. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004/1424.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. el-Kifaye fi' ilmi'r-rivaye. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürçani. el-Kamil fi duafâi'r-ricâl. thk. Adil Abdulmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. İlelü'l-hadis. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1985.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. el-Cerh ve't-ta'dil. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1425.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi anî'l-müsned li'l-imam Ahmed. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1402.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. Fethü'l-bârî bi şerḥi Şahîḥi'l-Buhârî. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. Telhisü'l-habir fi tahric-i ehadisi'r-Rafiiyyi'l-kebir. thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas. Müessese Kurtuba, 1416.

- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. Tehzibü't-Tehzib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991/1412.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin. thk. Hamdi Abdulmecid Selefî. Riyad: Dârü'l-Sumey'î, 1420.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. Şerhu İleli't-Tirmizi. thk. Nureddin İtr. Riyad: Dârü'l-Atâ, 1421.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. et-Tahkik fî ehâdîsi'l-hilaf. thk. Müs'ad es-Sa'denî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. el-İlelü'l-mütenahiye fi'l-ehâdîsi'l-vahiye. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. el-Menarü'l-münif fi's-sahih ve'z-zaif. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1983/1403.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. el-Bidâye ve'n-nihaye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Köktaş, Yavuz. "Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (2002), 41-73.
- Makdisi, Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Tahir. Etrafü'l-garaib ve'l-efrad min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutni. thk. Mahmûd Nassar, Seyyid Yusuf. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Özdemir, Recep. İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri. Amasya İlahiyat Dergisi, 2016, sayı: 7, s. 179-213.
- Özdemir, Recep. İmâm Mâlik'in Fıkında "Sünnet" Kavramı. EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2016, cilt: XX, sayı: 67, s. 333-350.
- Şahyar, Ayşe Esra. Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti, Metodolojik Anlam ve Yorum. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şâyi, Abdurrahman b. Süleyman. el-Ehâdis elletî Kâle fihâ el-İmâmu'l-Buhârî (Lâ Yutâbeu Aleyhi) fî't-Târîhu'l-Kebîr. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. el-Mu'cemü'l-evsat. thk. Târık b. İvedullah. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-İlelü'l-kebîr. thk. Subhî es-Semerrâî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. ed-Duafaü'l-kebir. thk. Abdülmü'ti Kal'aci. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl. thk. Ali Muhammed Bicavi. Beyrut : Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Extended Abstract

Criteria of Content Criticism That Ibn Hibban Employs In Kitâb Al-Mecrûhîn

This research highlights the efforts of Hadith scholars in criticizing the (hadith) through following the sayings of one of the scholars, by the name: Abou Hatim ibn Hibban Al-Busty, through his book "Al-Majrouheen". I utilized the inductive approach in gathering the examples, and utilized the analytical approach in the comparison among Critics comments, to extract the results.

Through this study, I came up to find: the great link between the criticizing the narrator, which represent the Sanad (chain) regarding criticizing and praising it, and criticizing the text which he narrates, I also find out that the interest of hadith and critic scholars on this matter, and their prominence in it, headed by the Imam Abou Hatim ibn Hibban Al-Busty. Imam Abu Hatem ibn Hibban al-Basti, and therefore I recommend that researchers apply this study to other scholars of critics.

Key Words: Hadith, Ibn Hibban, Al-Majrouheen, Content criticism.

KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)¹

Müellif: Mes'ûdî

Mütercim: Ramazan Şeşen

(İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018, 288 sayfa)

ISBN: 9789752484559

Hatice METİN

ORCID: 0000-0002-2818-3529

Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye
htcmtn.571@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 10.08.2022 Düzeltme/Revised: 29.08.2022 Kabul/Accepted: 14.09.2022

Kitap İncelemesi / Book Review

Atıf / Cite as: Metin, H. (2022). Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih), Antakiyat, 5(2), XXX XXX

Öz

Önemli İslam tarihçilerinden, aynı zamanda coğrafya âlimi ve seyyah Mes'ûdî'nin (ö. H.345/M. 957) günümüze ulaşan iki eserinden birisi, yukarıda künyesini verdiğimiz *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf* (Coğrafya ve Tarih) adlı eseridir. Mes'ûdî, bu eseri H.345/M.956 yılında Fustat'ta tamamlamıştır. İslam âleminde pek çok âlime ve çalışmaya kaynaklık etme niteliği taşıyan bu eserin Avrupa'da tanınması ise 1894 yılında Fransızcaya tercümesi ile olmuştur. 1938 yılında Kahire'de basılmıştır. Türkçe çevirisini İslami dönem eserleri ile ilgili çalışmaları ve İlk İslam-Türk devletleri özellikle Eyyûbiler tarihi uzmanı olan Prof. Dr. Ramazan Şeşen yapmıştır. Bilindiği üzere Ramazan Şeşen *İbn Fadlan Seyahatnamesi* başta olmak üzere ilk dönem İslam tarih ve coğrafyasına ait eserlerin Türkçeye kazandırılmasında çok önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Coğrafya, Mes'ûdî, Devir.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Mütercim İslam coğrafyacılığı ve eserleri hakkında kısa bilgileri verdikten sonra Mes'ûdî ve eserlerini önsözde ele almıştır. Önsözden sonra mütercimin faydalanmış olduğu “Bibliyografya” yer almaktadır.

Mes'ûdî önsözde eserin yazılma amacından ve diğer eserlerinden bahsetmektedir (s.19-23).

Eser coğrafya ve tarih şeklinde değerlendirebileceğimiz iki ana bölümden oluşmaktadır.

Kitabın giriş bölümü dokuz başlıktan oluşmaktadır. Astronomi biliminden, gök cisimlerinin etkilerinden ve astronomi âlimlerinin görüşlerinden (s.25-29), zaman ve zamanın bölümlerinden, mevsimlerin başlama ve bitiş tarihlerinden, bu konuyla ilgili farklı düşüncelerden (s.29-31), rüzgâr ve yönlerinden (s.31-34), yer şekilleri ve özelliklerinden, iklimlerden ve bunların orada yaşayan insanlara etkilerinden (s.35-50), denizler ve nehirleri anlatırken de med-cezirin etkilerinden bahsetmektedir (s.51-66).

Coğrafyanın hemen hemen tüm alanlarına ait olan eserin giriş bölümünde müellif detaylı bilgiler için daha önce yazdığı eserlere atıflar yapmaktadır. İslam coğrafyasının dışındaki farklı yerler, toplumlar ve kültürlere de yer vermiştir. Mes'ûdî'nin coğrafya açısından en önemli özelliği, coğrafyanın üzerinde yaşayan insan, hayvan ve bitki örtüsünü doğrudan etkilediğine dair düşüncesidir.²

Eserin coğrafyaya ait ilk kısmında müellif kendi eserleri; *Fünûnü'l- maârif ve mâ cerâ fi'd- dühûri's- sevâlif*, *Kitabü'l- İstızkâr*, *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher* dışında astronomiye dair Batlamyus'un (168[?]) *el-Macastî [el-Mecistî]*³, mevsimler konusunda *Erbau makalat [el-Mağâlâtü'l-erba']*, *et-Tîslû ve'l-ğurûb*, *Meskûnü el-Arz (Coğrafya) [Geographia/Kitâbü'l-Coğrâfyâ fi'l-ma'mûre mine'l-arz]*, *el-Medhal ile's-sınâati'l-küriyye* (Küre inşasına giriş), Aristo'nun (MÖ.384-322) *Kitabü's-Semâi ve'l-âlem* (Gök ve Âlem = De Coele), *el-Âsarü'l-uluviyye (Meteoroloji) [Meteorologica /el-Âşârü'l-'ulviyye]*, *Kitâbü's-semâ ve'l-âlem* (Kosmoloji), yer şekilleri konusunda Yakub b. İshak el- Kindî'nin (H.252/M.866) *Resmü'l-ma'mur mine'l-Arz [Resmü'l-ma'mûr fi'l-arz]*, iklimlere dair Marinos'un (130[?]) *Coğrafya kitabı*, Halife Me'mun'un (H.218/M.833) coğrafyacılar ve astronomlara yaptırdığı harita olan *es-Sûretü'l-Me'mûniyye*, denizler ve nehirler konusunda Kindî'nin öğrencisi Ahmed b. et - Tayyib'in (H.286/M.899) *Menafîü'l-bihar ve'l-cibal ve'l-enhar*, Ebû Osman Amr b.

² Casim Avcı, “Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin”, TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004; 29: 353-355).

³ Eser isimleri mütercimin yazdığı şekilde aynen verilmiştir. Köşeli parantez içindekiler ise DİA'da geçtiği şekilde tarafımızca eklenmiştir.

Bahr el-Câhız'ın (H.255/M.869) *el-Ahbar anî'l-emsar ve acâibü'l-büldan [Kitâbü'l-Emsâr ve 'acâ'ibü'l-büldân]*, Selmûye'nin (H.226/M.841) *Abbasi Devleti ve Horasan Emirleri*, İskender el-Afrodisî'nin (ö.III. yy. ilk yarı) *el-Âsârü'l- uluviyye şerhi*, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdadbih'in (H.300/M.912-13) *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memalik*, Muhammed b. Ahmed b. En-Necm b. Ebû Avn el-Kâtib'in (H.322/M.934) *en-Nevâhî ve'l-âfâk ve'l ahbar anî'l-büldan [Kitâbü'n-Nevâhî ve'l-büldân]* adlı eserlerinden söz etmektedir.

Eserin coğrafya bahsini bitirdikten sonra bir nevi Tarih bölümünün önsözü mahiyetindeki “Geçmişte Yaşayan Yedi Millet” (Farslar, Süryaniler, Yunanlılar, Afrikalılar, Türkler, Hindliler ve Çinliler) hakkında bilgiler vermektedir (s.66-70).

Daha sonra eserde tarih bölümüne geçilmektedir. Bu kısımda müellif kendi eserleri *Fünûnü'l-maârif ve mâ cerâ fi'd-dühûri's-sevâlif*, *el-İstizkar li mâ cerâ fi sâlifî'l-a'sâr*, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, *Ahbârü'z-zaman ve men ebâdehü'l-hıdsan mine'l-ümemi'l-mâziye ve'l-ecyâli'l-hâliye ve'l-memâlikü'd-dâsire*, *Kitâbü'l-evsat*, *Mekâtîlü fûrsani'l-Acem*, *el-Makâlat fi usûli'd-diyânât*, *Kitâbü'l-mesâil ve'l-ilel fi'l-mezâhib ve'l-milel*, *Kitâbü sirri'l-hayat*, *Zehâirü'l-ulûm el-Mesûdiyyât*, *Vaslü'l-mecâlis*, *Fünûnü'l-ahbar ve durûbü's-siyer ve'l-â'sar*, *Tekallübü'd-düvel ve teğayyürü'l-ârâ ve'l milel*, *Risâlet el-beyan*, *el-İbâne fi usûli'd-diyâne*, *Hazâinü'd-dîn ve sirrü'l-âlemin*'in dışında, Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ'nın (H.209/M.834) *Mekâtîlü fûrsani'l-Arab [Kitâbü Meķâtîli'l-fürsân]*, Farslılara ait olan eserler; *Kihnâme*, *Hüdaynâme ve Âyinnâme*, Theon el-İskenderânî'nin *Kanun*, Aristo'nun *Politika*, *Kitâbü'l-hayavan [Kitâbü'l-Hayevân]*, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, *Sem'ul-kiyân (Fizika)*, *Kitâbü's-semâ ve'l-âlem* (Kosmoloji), *Metafizik (Mâba'de't-tabîa)*, *Beytüzzeheb risaleleri*, Eflatun'un (MÖ.427-347) *el-Fahs an meliki'l-medîneti'l-fâdıla* (İdeal şehir hükümdarını inceleme), *Fedon*, *Politika*, *Timavs [Timaios]*, Batlamyus'un *Coğrafya*, *Kitabü'l Macastî*, *el-Makâlâtü'l-erba*, *Kanun ve Kitâbü'l-mûsîkâ*, Galinos'un [Galenos-Câlinûs] (200) *Ahlakü'n-nefs*, Hipokrat'a (MÖ. 375[?]) nisbet edilen; *Kitâbü'l-fusul [Kitâbü'l-Fuşûl]*, *Kitâbü takdimeti'l-marife [Takdimetü'l-ma'rife]* yani *Kitâbü'l emrazi'l-hâdıse* (Kronik olmayan hastalıklar), *Kitabü mâi's-şâ'ir* yani *Kitabü tedbiri'l emraz*, *Kitâbü epidemia* yani *Kitâbü'l-ehviye ve'l büldan [Kitâbü'l-Ehviyye ve'l-miyâh ve'l-büldân]*, Hipokrat 'ın kendi adını taşıyan torunlarından söz edilen *Kitâbü'l-ustukussât*, Maniheizm'in kurucusu Mani'ye (276) ait *Kenz (Hazine)*, *Sifrü'l-esfar*, *Cebbele ve Şaberekan*, İskenderiyeli Theon'un (405) *Zîc*, Aratos'un (MÖ.240) *Sûratü'l-felek ve'l-kavakib*, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (H.313/M.925) *Kitâbü'l-mansûrî*, Muhammed b. Kesîr el-Fergânî'nin (H.247/M.861) *Kitâbü's-selâsîne faslen*, Muhammed b. Musa el-Harezmi'nin (H.232/M.847) *Zîc*, Habeş b. Abdullah el-Hâsib'in (H.250/M.864) *Sindhind*, *ez-Zîcü'l-mümtehan ve Zîcü's-şah [Zîcü's-Şâh]*, Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ'nın *Menâkibü Kurayş ve fazâilühâ*, *Dîbac [Kitâbü'd-Dîbâc]*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam'ın (H.224/M.838) *Ĝarîbü'l-hadis [Ĝarîbü'l-*

hadîs], Zübeyr b. Bekkar'ın (H.256/M.870) *Kitâbü ensâbi Kurayş*, bir mevâlinin elinde bulunan *el-Behârîn fî imâmet el-Ümeviyyin*, Ebû Abdullah Muhammed b. Davud b. el-Cerrah'ın (H.296/M.908) *Ahbâru'l-vüzerâ [Kitâbü'l-Vüzerâ]*, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Cahşiyârî'nin (H.331/M.942-43) *Ahbâru'l- vüzerâ ve'l-küttâb [Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb]*, Ahmed b.Yahya b. Cabir el-Belazürî'nin (H.279/M.892-93) *Fütûhü'l-büldan*, Abdurrahman b. Abdullah b. el-Hakem el-Mısırî'nin (H.257/M.870) *Fütûhu ve'l-İskenderiye ve'l Mağrib ve'l Endelüs ve ahbâruhâ [Fütûhu Mısır ve'l-İskenderiyye ve'l-Mağrib ve'l-Endelüs ve ahbâruhâ]*, İbn Ebî Tahir'in (H.280/M.893) *Ahbârü Bağdad [Târîhu (Kitâbü) Bağdâd]*, Hüseyin b. Musa el-Vasiyet, *Kitâbü'l-ğayme* ve *Kitâbü't-teslim* adlı eserlerinden söz etmektedir. [Bunların yanı sıra milletlerin dinlerini konu edinirken kendi zamanında mevcut bulunan Farsçaya çevrilmiş bazı Avesta sûrelerinden, Tevrat'ın Arapça tercümelerinin Nevbahtî'nin (H.310/M.922) *Batınîlere Reddiye*, İbn en-Necm el-Kâtib'in *Müzhebe*'in varlığından ve çoğunu bizzat gördüğü mütercimlerinden de söz etmektedir.

Tarih bölümü hükümdarlıklar çerçevesinde ele alınmış olup “Fars Hükümdarları” ile başlamaktadır. Fars hükümdarları ve devirlerinde yaşanan olaylar hakkında bilgi verilmektedir (s.71-76). Daha sonra Mülûkü't-Tavâif' [1031-1090]⁴ olarak bilinen hükümdarlar (s77-79) ve Sâsâniler [256-651] anlatılmaktadır. Fars hükümdarları dönemlerinde geçen haberlere sistematik olarak yer verildiği görülmektedir (s.79-87).

“Yunan Hükümdarları” başlığı altında, Büyük İskender'in babası Philippe'ten [MÖ.382-336] Kleopatra'ya [MÖ.69-30] kadar on altı Yunan hükümdarının toplam hüküm sürdükleri yılların (293 yıl 18 gün) bilgisi verilmekte ve bu hükümdarlar ayrı ayrı sistematik şekilde ele alınmaktadır (s.89-91). Sonrasında Yunanlı filozoflar ve onların fikirlerinden, bu konulara geniş yer verdiği kendi eserinden bahsetmektedir (s.91-95).

“Roma Hükümdarları” tarihinde Gaius Sezar'dan 956 yılında hüküm süren Kostantin b. Leon b. Basil'e kadar yetmiş sekiz hükümdarın putperest ve Hristiyan olanları, hüküm sürdükleri yıllar ve zamanlarında gerçekleşen önemli olaylar, konsiller (s.97-116), hicretten 622'den 956 yılına kadar Rum (Bizans) hükümdarları (s.116- 127), Rum ülkesinin ulaştığı sınırlar ve temalar (kolordular) hakkında bilgiler verilmektedir (s.130-134). [s.128-129'da yer alan “7-9. yüzyıllarda Anadolu'da Thema Teşkilâtı” başlıklı haritanın kaynağının belirtilmemiş olmasını bir eksiklik olarak söyleyebiliriz.]

Müellif Roma konusunu işlerken “Cahiliye Devri Arapları” şeklinde ayrı bir başlık altında “tübba” adı verilen hükümdarlar hakkında bilgiler verdikten sonra

⁴ Köşeli parantez içindeki bilgiler eserin dışında verilen ek bilgilerdir.

(s.135-137) “Müslümanlarla Bizans arasında yapılan esir değişimleri” başlığıyla diğer bir konuyu ele almaktadır. Esir değişimlerinin Abbasiler döneminde Şam, Mısır, İskenderiye, Malatya ve Cezîre sınırlarında gerçekleşmiş olduğunu bu bölümde verilen bilgilerle öğrenmekteyiz. Rumlar-Araplar arasında yapılan esir değişimlerinde; değişime verilen isimler, kimin döneminde ve kimler tarafından gerçekleştiği, esir sayısı ve verilen fidye miktarları hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu konunun ayrıntılı olarak ele alındığı eserin adını vermektedir (s.139-143).

Esir değişimlerinden sonra “Milletlerin Kullandıkları Takvimler” konusu anlatılmaktadır. Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar farklı milletlerin ve inançların, tarihin başlangıcı kabul ettikleri olaylar ve tarihin başlangıcı kabul edilen olaylara göre yılların karşılaştırılması (s.145-149), İslamiyet öncesi her Arap kabilesinin meşhur savaşlarını tarihin başlangıcı kabulünü (s.149-156), çeşitli milletlerin kullandığı Güneş ve Ay takvimi, Araplarda cahiliye dönemi nesî konusu, İslam’la bu durumun değişmesi (s.157-161) ve astronomların görüşleri ele aldığı konulardır (s.161-164).

Eserde bundan sonra İslam tarihi kısmına geçilmektedir. İlk önce Hz. Peygamber’in doğumu, peygamber olarak gönderilmesi [bi’ set], hicret (s.165-170) ve hicretten sonraki on bir yılda gerçekleşen gazve, seriye, sevârib (gündüz seriyesi) ve meydana gelen diğer olaylar (s.170-196), veda haccı ve vefatı ele alınmakta (196-201) son olarak da Hz. Peygamber’in kâtiplerinden bahsedilmektedir (s.201-202).

Dört Halife Devrinde [M.632-661] ilk olarak Hz. Ebû Bekir’in hilafet dönemi [632-634]ele alınmakta; tam adı ve Hz. Peygamber ile birleşen nesebi, hilafeti sırasında meydana gelen olaylar, vefat tarihi, hilafet süresi, fiziki özellikleri (şemâilleri), kâtipleri, kadısı, mührünün yazısı, devam eden soyu hakkında bilgi verilmektedir (s.203-205). Daha sonra Hz. Ömer [634-644], Hz. Osman [644-656] ve Hz. Ali [656-661] ile ayrıca bölümün sonunda Hz. Hasan’ın hilafetlerine benzer şekilde yer verilmektedir (s. 206-213).

Emevîler Devri [661-750] Muâviye b. Ebî Süfyan [661-680] ile başlamaktadır. Bu bölüm halifenin tam ismi, biat edilen tarih, anne adı, hilafeti döneminde gerçekleşen olaylar, ölüm yeri ve tarihi, hilafet süresi, fiziki ve diğer özellikleri, kâtipleri, mührünün yazısı hakkında bilgilerden oluşmaktadır (s.215-216). Muâviye’den sonra II. Mervan b. Muhammed’e [744-750] kadar diğer on iki Emevî halifesi ile ilgili bilgiler de benzer şekilde ele alınmaktadır (s.216-232). Mervan b. Muhammed’in öldürülmesinden sonra Emevîlerin durumu ve Endülüs Emevîleri [756-1031] ayrı birer başlık altında konu edinilmektedir (s.232-237).

Abbasiler Devri [750-1258] eserin son başlığını oluşturmaktadır. Ebû’l Abbas es-Seffah [750-754] ile başlayan ve eserin tamamlanma tarihi 956 yılına kadar Abbâsiler

dönemi; dört halife ve Emevîler Dönemi'nde olduğu gibi halifelere biat tarihi, halifelerin annelerinin adları, dönemlerinde meydana gelen olaylar, vefat tarihi ve yerleri, hilafet süreleri, fiziki ve diğer özellikleri, mühürlerinin yazısı, kadıları ve hâcipleri hakkında bilgiler bu bölümde ele alınmıştır (s.239-240). Abbasilerden Ebû'l Abbas es-Seffah ile beraber yirmi iki halife ve dönemleri aynı tertip üzere verilmektedir. Bunların son üçü Müttekî [940-944], Müstekfî [944-946] ve Mutî'nin [946-974] icraatlarından bahsetmemesinin nedeni olarak da halifeliklerinin sadece sözde kalması, idareyi başkalarının ele alması şeklinde açıklamaktadır (s. 241-276).

Kitap genel bir indeks ile sona ermektedir.