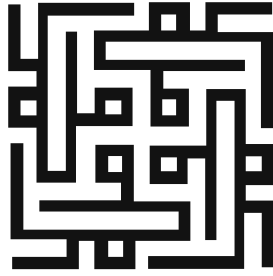



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Corum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Corum Çağrı Eğitim Foundation

Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)

Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)

Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor

Öğr. Gör. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)

İngilizce Kontrol / English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu / Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi), Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMIT (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),

Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),

Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),

Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),

Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University), Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL

Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

Email: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

2018 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 213

Şinasi GÜNDÜZ

NAMAZ VE YAHUDİLİKTEKİ GÜNLÜK İBADET 215

Mehmet AYHAN

NECÂŞÎ RİVÂYETLERİ BAĞLAMINDA

GİYÂBÎ CENAZE NAMAZI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR..... 239

Mustafa KİSBET

BEŞ VAKİT NAMAZIN CEMAATLE EDASINA DAİR FIKHÎ GÖRÜŞLER

VE DEĞERLENDİRİLMESİ..... 265

Samer ALAMAİREH

HASAN KÂFÎ AKHİSARÎ EL-BOSNEVÎ VE

RAVZÂTU'L-CENNÂT FÎ USÛLİ'L-İTİKÂDÂT ADLI ESERİ* 295

Ümit HOROZCU-Seyit Ali GÜŞEN

İLAHİYATÇILAR İÇİN HADİSLERE YAKLAŞIM ÖLÇEĞİNİN (İHYÖ)

GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK ÇALIŞMASI 321

Yunus AKYÜREK

SİYER VE İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE CAHİLİYE DÖNEMİ

KUREYŞ TOPLUMUNUN BİR PEYGAMBER BEKLENTİSİ VAR MIYDI? 339

سلمان أبو صعيليك

Süleyman Ebû Suaylik

اتجاهات الباحثين في الحديث الشريف في الأبحاث المنشورة في مجلة دراسات (الشريعة والقانون) 382

RESEARCHERS' TRENDS IN THE SCIENCE OF HADITH PUBLISHED IN THE JOURNAL

"DIRASAT" (SHARIA AND LAW SCIENCES)

"DIRASAT" DERGİSİNDE YAYINLANAN MAKALELERDEN HAREKETLE

HADİS İLMİNDE ARAŞTIRMACILARIN EĞİLİMLERİ

بدوي محمد الصاوي محمد

Bedevî Muhammed es-Sâvî Muhammed

مفضلية ثعلبة بن صعير؛ قراءة في وشائج الوحدة والارتباط 404

THALABA IBIN SOAIR'S "MUFADDALIYYE": STUDYING IN THE UNITY LINKS AND RELATIONSHIP

SÂLEBE BIN SU'AYR'IN MUFADDALIYYESİ: BİRLİK VE BAĞLILIK ÇERÇEVESİNDE BİR OKUMA

EDİTÖRDEN

İslami İlimler Dergisi'nin Aziz Okurları

Ülkemizde İslami ilimler sahasında bilgi üreten uluslararası dergilerden biri olan *İslami İlimler Dergisi*, yirmi yedinci sayısı ile karşınızda olmanın gururunu yaşamaktadır. Dergimiz yayın politikası icabı konulu çıkmayı tercih etse de kendisine ulaşan makaleleri hakemledikten sonra onları yayın sırasına koymakta, arada bir çıkardığı karma sayılarla da siz değerli okurlarıyla buluşturmaktadır. İşte, elinizdeki sayı bunlardan biridir.

Bu sayımızda sekiz makale yer almaktadır. Bu makalelerden altısı Türkçe, ikisi ise Arapçadır. Her biri ciddi bir araştırmanın mahsulü olan bu makalelerden Arapça olanlar yurt dışından dergimize gönderilen yazılardan seçilmiştir. Türkçe makalelerin ilki, Şinasi GÜNDÜZ'ün "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet" isimli makalesidir. Makalede, İslam egemenliği döneminde Yahudi kültüründeki günlük ibadet geleneğinin İslami uygulamalardan etkilendiği ifade edilerek Yahudilikte günlük ibadet (*tefila*) ve İslam'daki namazla ilgili olarak süregelen tartışmalar ele alınmaktadır. İkinci makale Mehmet AYHAN'ın "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar" adlı makalesidir. Makale, İslam âlimlerinin gıyâbî cenaze namazının kılınması hususundaki mervi rivayetlerin farklı yorumlanmalarından ortaya çıkan ihtilafları, Necâşî rivayetleri ile birlikte tahlil ederek incelemektedir. Üçüncü makale, Mustafa KİSBET'in "Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fıkhî Görüşler ve Değerlendirilmesi" adını taşımaktadır. İslam'ın beş şartından biri olan ve Hz. Peygamber'in toplu olarak kılınmasını özenle teşvik ettiği vakit namazlarının farz, değişik mezheplerce farkı eda biçiminin anlaşıldığı bunların ne olduğu ve nerede kendisini gösterdiği mevzuu üzerinde durulmaktadır. Makale namaz bağlamında mezhepler arasında sadece şekilde bazı farklılıkların olduğunu biçime taalluk eden çok ciddi farkların bulunmadığının altını çizerek önemli bir konuya işaret etmektedir.

Dördüncü makale ise Samer ALAMAİREH'in, "Hasan Kâfi Akhisarî el-Bosnevî ve *Ravzâtu'l-Cennât Fî Usûli'l-İtikâdât* Adlı Eseri" adlı çalışmasıdır. Osmanlı âlimlerinden olan Hasan Kâfi, kelâm ilminde temayüz etmiş ve Hanefi-Matüridiliğin Bosna'da yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu makale aynı zamanda Osmanlı Döneminde Balkan uleması hakkında da bize bir fikir vermesi açısından önem arz etmektedir.

Beşinci makale, Ümit HOROZCU ve Seyit Ali GÜŞEN'in birlikte yazdıkları "İlahiyatçılar İçin Hadislere Yaklaşım Ölçeğinin (İHYÖ) Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması" adlı makaleleridir. Bu çalışmada Türkiye'deki çeşitli ilahiyat fakültelerinden lisans ve lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra öğretim üyeleri üzerinde Hadislere Yaklaşım Ölçeğinin (İHYÖ) güvenirlik ve geçerlik analizine ilişkin bulgulara yer verilerek İHYÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Hadis ve psikolojinin verilerinden hareketle yapılan çalışma hadis algımızın neliği hususunda önemli bir katkı sağlayacaktır.

Altıncı makale, Yunus AKYÜREK'in "Siyer ve İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunun Bir Peygamber Beklentisi Var mıydı?" başlığını taşımaktadır. Kuşkusuz Cahiliye Arabının zihninde peygamber ve nübüvvet algısının ne olduğu sorusu Kur'an'ı anlamamız hususunda bize önemli katkılar sağlayacaktır. Bu nedenle bu makale bu hususta var olduğu bilinen boşluğa kısmen ışık tutacaktır.

Değerli okurlar yayınladığı Arapça makalelerle Arap âleminde tanınır bir yayın haline gelen dergimizin bu sayısındaki Arapça makaleler de sayının hem zenginleşmesi hem de çeşitlenmesine ciddi katkı sağlamışlardır.

Bu vesileyle gerek dergimizin bu sayısına yazı göndererek katkı sağlayan bilim insanlarına gerek sayının elinize ulaşmasında emeği bulunan meslektaşlarım ve dostlarıma teşekkür eder, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim...

Editör

NAMAZ VE YAHUDİLİKTEKİ GÜNLÜK İBADET

Şinasi GÜNDÜZ*

Öz

Yahudilikte günlük ibadet (*tefila*), İslam'daki namazla ilgili olarak süregelen bir tartışma konusudur. Bazıları Yahudi günlük ibadetlerinin özellikle şekil ve biçim açısından İslam'daki namazın (*salât*) kökeni olduğunu ve Hz. Muhammed'in namazı Yahudi kültür çevresinden öğrendiğini tartışmaktadır. Ancak Yahudilikte günlük ibadetlerin gelişimine dair tarihsel süreç bunun desteklememektedir; zira Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde İslam'daki namaza benzer bir şekil ve biçime rastlanmamaktadır. İlk elden Yahudi dinsel literatürü incelendiğinde Yahudilikte günlük ibadetlerin tapınıktaki günlük kurban ritüellerinden hareketle günde üç vakit olacak şekilde Yazıcı Ezra başkanlığındaki bir heyet tarafından düzenlendiği anlaşılır. İkinci Tapınağın yıkılışı sonrası günlük ibadet geleneğinde bazı değişiklikler oldu ve İslami dönemin başlangıcında günlük ibadetler genelde ayakta durmak suretiyle eda edilmekteydi. İlerleyen İslam egemenliği döneminde ise Yahudi kültüründeki günlük ibadet geleneği İslami uygulamalardan etkilendi. Sadece Anan ben David tarafından kurulan 8. yy Karailiği değil, ana gövde Rabbinik gelenek de İslam geleneğinden etkilendi. Böylelikle 12. yy'ın ünlü Yahudi din bilgini Maimonides, şekil ve biçim açısından ibadet öncesi temizlenme ritüelini ve ibadetleri yeniden düzenlemek suretiyle Rabbinik Yahudiliğin günlük ibadetlerini gözden geçirdi. Böylece kolların ve ayakların yıkanması, tam rükû ve secde gibi şekiller Ortaçağda Yahudiliğin hem Karailik hem de Rabbinik geleneğinde ortaya çıktı. Günümüz Yahudiliğine geldiğimizde, Rabbinik gelenek başlısı Yemen ve Etiyopya Yahudiliği gibi bazı gruplarla Karai ve Samiri Yahudiliği haricinde Yahudilerin kahir çoğunluğu günlük ibadetlerini genelde ayakta icra ederler ve tam rükû ve secde gibi ritüellere yer vermezler. Bununla birlikte genelde Talmide Ha-Rambam olarak bilinen bazı revizyonist gruplar Yahudi günlük ibadetlerinin şeklini ve biçimini Ortaçağda Maimonides gibi Yahudi din bilginlerinin tanımlamalarından hareketle yeniden inşa etmeye çalışmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, tefila, günlük ibadetler, Karailik, Rabbinik Yahudilik, Maimonides, namaz, İslam, Hz. Muhammed

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: sgunduz@istanbul.edu.tr

SALÂT AND THE DAILY PRAYER IN JUDAISM

Abstract

The daily prayer (tefilla) in Judaism is currently a debate of argument in connection to the daily prayers (salat) of Islam. Some argue that the Jewish daily prayers are the origin of Islamic prayers particularly in the context of form and shape, and that the Prophet Muhammad has learned it in a milieu of Jewish culture. However, the historical development of daily prayers in Judaism does not support this argument, since we do not trace such form and shape in Jewish daily prayers resembling salat in Islam at the period of prophecy of Muhammad. When the first-hand Jewish literature is examined it is seen that the daily prayers are arranged as three times daily rituals, mainly due to the daily sacrificial rituals in the temple, by an assemble headed by Ezra, the Scribe. After the destruction of the Second Temple, there has been some changes in the tradition of daily prayer, and at the very beginning of Islamic period it has been performing by standing in general. Later in Islamic domination period the tradition of daily prayers in Jewish culture has been influenced by Islamic customs. Not only the sect of Karaites of the 8th century, founded by Anan ben David, but also the Rabbinic tradition, the main body, was influenced by the Muslim tradition. Hence Maimonides, the famous Jewish scholar of the 12th century, reviewed the daily prayers of Rabbinic Judaism, reorganizing it as well as washing rituals in context of shape and form. Thus, such forms as washing arms and feet, full bowing down and prostration appeared in both Karaite and Rabbinic tradition of Judaism in the Middle Age. As for Judaism today, except for some groups such as Yemenite and Ethiopian Jews in Rabbinic context, and Karaite and Samaritan Jews in non-Rabbinic contexts, the majority of Jews perform their daily prayer rituals in standing and do not give place the ritual like full bowing down and prostration. However, some revisionist Jewish groups mainly known as Talmide Ha-Rambam try to reorganize the form and shape of Jewish daily prayer as it was described by Jewish scholars like Maimonides in the Middle Age.

Keywords: Judaism, tefilah, daily prayers, Karaites, Rabbinic Judaism, Maimonides, salat, Islam, Prophet Muhammad

Makalenin Geliş Tarihi: 10.09.2018; Makalenin Yayına Kabul Tarihi: 12.12.2018

Giriş

Aslında bu çalışmanın başlığı “Namazın kaynağı Yahudilikteki günlük ibadet mi?”, “Yahudilikte günlük ibadet olarak namaz var mı?”, ya da “Hz. Muhammed namazı Yahudilerden mi öğrendi?” şeklinde de verilebilirdi. Zira günümüzde özellikle sosyal medya ortamında belirli çevrelerin İslam’daki namazla (*salât*) ilgili bu bağlamda bir tartışma yürüttüğü biliniyor. Bu çevrelerin, Hz. Muhammed’in şekil ve biçim olarak namazı öğrendiği kaynak olarak Yahudiliğe, Yahudi geleneğine dikkat çektikleri, Hz. Muhammed’in bir bakıma namaz konusundaki öğretmenin / yol göstericisinin kendi zamanında Hicaz bölgesinde yaşayan Yahudiler olduğunu iddia ettikleri görülüyor.

Erken dönem hadis ve siyer kaynaklarının namazın nasıl kılınacağı konusunu Hz. Muhammed’e risâletin hemen akabinde Cebrail’in öğrettiğini belirtmesine rağmen,¹ bu çevrelerin, Hz. Muhammed’in bunu Yahudilerden görüp öğrenmiş olabileceğini, dolayısıyla o dönem Yahudilerinin İslam’daki namaz gibi içinde kıyam, kıraat, rükû, secde ve diz üstü oturuş gibi rükünlerden ve vakitleri belirlenmiş rekatlardan oluşan bir namazlarının olduğunu iddia etmeleri dikkati çekmektedir. Dile getirilen bu iddialara Yahudilik açısından dayanak olarak kullanılan veriler olarak da bazı çağdaş revizyonist Yahudi yazarların, Yahudilikteki günlük ibadetlere (*tefila*) yönelik yaptıkları tanımlamalarla günümüzdeki bazı Yahudi grupların İslam’daki namaza tıpatıp benzerlik gösteren bir ibadet eda ettiklerine dair online ortamda dolaşan bir takım görüntülerin kullanıldığı görülmektedir.

Bununla birlikte bu çevrelerce Yahudilikteki günlük ibadet konusunda çıkarımlarda bulunulurken, mahiyet, içerik ve şekil olarak ibadetlere (özelde günlük ibadetlere) ilişkin ritüellerin Yahudi geleneğindeki durumunun ve gelişim tarihinin dikkate alınmadığı dikkati çekiyor. Yahudi ibadetleriyle ilgili, birkaç Ortodoks revizyonist yazarın Yahudi günlük ibadet sisteminin yeniden inşasına yönelik yaptıkları çalışma dışında, Yahudi günlük ibadetlerine ve bunların gelişim tarihine dair ilk elden literatürün ve diğer materyalin göz ardı edildiği ya da bilinmediği görülüyor. Hatta bu çevrelerce kendi iddialarına dayanak olarak gösterilen bazı makaleler bile işlerine geldiği gibi kullanılıyor. Öyle ki Yahudi tefilasını /günlük ibadetini şekil ve biçim olarak İslam’daki namaza benzer şekilde tanımlamaya çalışan Yahudi yazarların, bu benzerliğe yönelik bazı tespit ve analizleri görmezden geliniyor. Örneğin bu konuda sosyal medya ortamında sıkça atıfta bulunulan Ben Abrahamson’un “Tracing the Derivation of Prayer Positions from Torah, to Temple Times,

1 Bu konuda bkn. İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, Mısır 1955, I, s. 244-245; Tirmizî, “salât”, 1: 149; Ebû Dâvud, “salât”, 2: 393.

to the Modern Practice” başlıklı çalışmasında, Ortaçağ Rabbinik geleneğine dayalı olarak Yahudi tefilasını İslam’daki namaz ibadetiyle karşılaştırarak yeniden restore etmeye çalışırken, şekil ve biçim olarak İslam’daki namaz ibadetinin Ortaçağ Rabbinik gelenek üzerindeki etkisine işaret ediyor olması görmezden geliniyor.² Bunun görmezden gelinmesinin nedeni oldukça açıktır. Zira böylesi bir durum, Hz. Peygamber’in namazı olsa olsa Yahudilerden öğrenmiş olabileceği yönündeki önyargıya dayalı paradigmaya tezat teşkil etmektedir.

Diğer taraftan şekil ve biçim olarak namazın Hicaz bölgesi Yahudilerinden öğrenilmiş olabileceğine dair iddiada genelde literal Kur’an okumalarına dayalı bir akıl yürütmenin esas alındığı ve bundan hareketle birtakım sonuçlara ulaşılmaya çalışıldığı dikkati çekiyor. İslam tarihinde, Hz. Muhammed’in Mekke döneminde namazı nasıl öğrendiğine ve icra ettiğine dair mevcut İslami literatüre, erken dönem hadis ve siyer kaynaklarına mesafeli duruluyor. Erken dönem İslami kaynaklara mesafeli durmanın kuşkusuz en görünür nedeni; sünnet, icmâ gibi İslam’ın tarihsel yaşanmışlığına dair geleneğin güçlü referanslarına şüpheyile bakan ve dini/İslam’ı yalnızca Kur’an’ın literal metninden hareketle anlamayı, daha doğru bir ifadeyle yeniden inşa etmeyi yöntem olarak benimseyen bir zihniyet yapısının Kur’an’dan hareketle iddialarını temellendirmeye çalışmasıdır.

Diğer yandan literal Kur’an okumalarından hareketle Hz. Muhammed’in namazı Yahudilikten aldığı ya da öğrendiği iddiası aslında oldukça ironiktir; çünkü Kur’an, henüz Mekke dönemindeyken Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dini/öğretiyi reddederken, bunu ona birilerinin öğrettiği iddiasında bulunan müşriklerden bahsetmekte ve onların bu iddialarını reddetmektedir. Nitekim, Hz. Muhammed’in tebliğiyle yüz yüze geldiklerinde bazı müşrikler, “ona bir insan öğretiyor” iddiasında bulunmuşlardı. Oysa Allah, onların böyle dediklerine dikkat çektikten sonra, “ima ettikleri kimsenin dili yabancısıdır; bu ise gayet açık bir Arapçadır” diyerek,³ müşriklerin bu iddiasının saçmalığını vurgulamıştır. Tefsir kaynakları müşriklerin ima ettikleri bu yabancı kişinin Mekke’de ehli kitaptan birileri (örneğin bir Hıristiyan köle) olduğunu tartışırlar. Kur’an’ın reddettiği bu iddia ilerleyen dönemlerde de sürdürülmüş ve ortaçağ boyunca özellikle çeşitli Yahudi ve Hıristiyan çevreler Kur’an da dahil din bağlamında tebliğ ve temsil ettiği hususlarda, ehli kitap geleneğine

2 Abrahamson, söz konusu çalışmasında Ortaçağ’da İslam’daki namazın Yahudi uygulaması üzerine etkisine şöyle dikkat çekmektedir: “It also opens the possibility that Islamic custom may have influenced medieval rabbinic custom”. Abrahamson, B., “Tracing the Derivation of Prayer Positions from Torah, to Temple Times, to the Modern Practice”, 2010, http://ebooks.rahnuma.org/religion/Comparative_Religions/Islamic-Jewish%20Prayer%20Positions.pdf

3 Nahl, 16/103.

mensup birilerinin (örneğin rahip Bahira'nın ya da Sergius'un) Hz. Muhammed'e hocalık yaptığı ileri sürülmüştür.⁴

Aslında son birkaç yüzyıldır oryantalistlerin, İslam'daki namazın Hz. Muhammed tarafından nereden ve nasıl alınmış olabileceğine dair benzer görüşler ileri sürdükleri bilinmektedir. Tıpkı Hz. Muhammed döneminde yaşayan Hicaz bölgesi gayrimüslimlerinin tutumunda olduğu gibi, Kur'an'ın vahiy ürünü olduğuna ve Hz. Muhammed'in risaletine inanmayan oryantalistler, Kur'an muhtevasında yer alan birçok hususla İslam'ın inanç ve ibadet sistemine Ortadoğu dinlerinden köken arama çabasında olmuşlardır. Bu minvalde İslam'ın taharet (Gusül ve *vudû*-abdest) ve namaz (*salât*) ibadeti ile ilgili olarak da İslam'ın zuhuru dönemi gayrimüslim çevrelere işaret edilmiştir. Örneğin İslami ibadetlerde ve bunun parçası olarak kullanılan kıraatte ve duada sıklıkla kullanılan *rabbu'l-âlemîn, allâhu ekber, ve rabbuke fekebbir* ve *fâtîha* gibi birçok kavram ve ifadenin Yahudi geleneğinde de bulunduğu⁵ ve bundan hareketle bunların Yahudilikten adapte edildiği ileri sürülmüştür. İslam'daki beş vakit namaz konusunda Pers etkisine dikkat çeken Goldziher yanında⁶ birçok oryantalist Yahudi-Hıristiyan bir kültür dünyasına işaret etmişlerdir. Arapça *slv* fiil kökünden türeyen *salât* teriminin Aramice/Süryanice *selota* (dua) kelimesinden geldiği ve İslam öncesi dönem şiirlerinde de yaygın olarak rastlanan bu terimin Arap diline Süryaniceden kazandırılmış olabileceği Nöldeke, Wensinck ve Horowitz gibi birçok oryantalist tarafından dile getirilmiştir.⁷ Bu terimin günümüz geleneksel Yahudi liturjisinde de "dua" anlamında kullanıldığına işaret edilmiştir.⁸ Louis Ginzberg gibi araştırmacılar, İslam'daki ibadet biçiminin muhtemelen Arap yarımadasındaki Yahudilerden etkilenme sonucu ortaya çıktığını tartışmışlardır. Başlarda kiblenin Kudüs'e dönük olmasına değinen Ginzberg, ana gövde Yahudi geleneğinden uzakta olan ve ibadetlerinde bir şekilde bazı arkaik formları temsil eden Hicaz bölgesi Yahudilerinin İslam ibadet şekillerinde etkili oldukları iddiasını dile getirmiştir.⁹

4 Bu konuda bkn. Gündüz, Ş., "Kur'an kıssalarının kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, muhteva ve kaynak açısından Torah kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Ankara: Fecr, 1998.

5 Firestone, R., "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013, s. 703.

6 Mannot, G., "Şalât", in: *Encyclopaedia of Islam*, H.A.R. Gibb (ve diğerleri), Leiden, c. 8, s. 932.

7 Bkn. Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Leiden: Brill 2007, s. 198-199. Sadece İslam'daki namaz değil, namazla yakından ilişkili abdestin de (*vudu*) Yahudi etkisi altında İslam kültürüne girdiği oryantalistlerce yaygın şekilde savunulmaktadır. Bkn. Schacht, J., "Wudu", *The First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, Brill 1993, s. 1140-1141.

8 Firestone, "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", s. 702.

9 Ginzberg, L., "Adoration, Forms of", *The Jewish Encyclopedia*, 1906, c.1, s.211, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/855-adoration-forms-of>

Oryantalistler tarafından dillendirilen ve İslam'daki yalnızca namazın değil, namazla yakından ilişkili olan kıble, abdest, gusül ve teyemmüm gibi diğer ibadet biçimlerinin de köken itibarıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneğiyle yakından irtibatlı olduğu, Hz. Muhammed'in erken dönemlerden itibaren bu ibadet biçimlerini Yahudi ve Hıristiyan bir çevreden/gelenekten alıp öğrendiğine yönelik bu iddiaların, yalnızca oryantalist çevrelerle sınırlı kalmadığı, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi İslam dünyasından çeşitli kesimlerce de tekrarlanmakta olduğu dikkat çekicidir. Oryantalistlerin İslam'a köken arama çabaları bağlamında dillendirdikleri iddiaların ve kabaca son iki asırdır İslam dünyasında ortaya çıkan ve sünneti, icmâyı, hadisi ve erken dönem İslam kaynaklarını adeta göz ardı ederek yalnızca literal Kur'an okumalarından hareketle "nevzuhur bir İslam anlayışı" inşa etmeye çalışan kesimlerin amaç, gaye ve motivasyonlarının arka planı bir tarafa, ele aldığımız, günlük ibadet olarak namaza Yahudilikten bir köken arama teşebbüsünün ne kadar tutarlı olduğu, örneğin Yahudilikte günlük ibadetlerle ilgili durumun ne olduğu üzerinde ciddi olarak durulması gereken bir konudur. Bu çerçevede özellikle şu iki soru titizlikle cevaplanması gereken hususlardır: Yahudilik kutsal metinleri ve tarihsel gelişimi incelendiğinde *tefila*, yani Yahudilikteki günlük ibadetler konusunda neler söylenebilir? İslam öncesi dönemde ve Kur'an'ın nüzülü esnasında Yahudilikte, İslam'daki namaza ve abdeste benzer ya da karşılaştırılabilir bir ibadet var mıdır?

Bunlara Yahudilik açısından, Yahudiliğin tarihsel süreçte geçirdiği evreler göz önünde bulundurularak bir cevap aramak doğru olacaktır. İbadet sisteminin gelişimi açısından Yahudilik tarihi; tapınak öncesi dönem, birinci tapınak dönemi, ikinci tapınak dönemi ve Talmud, İslam egemenliği dönemi ve günümüz şeklinde çeşitli evreler halinde ele alınabilir.

Tapınak Öncesi Dönem

Bu dönemde Yahudilikte günlük ibadetlerle (*tefila*)¹⁰ ilgili belirli bir şeklin, vaktin ya da usulün olmadığı konusunda yaygın bir kanaat söz konusudur.¹¹ Bu döneme ilişkin kutsal metin ifadelerinde "Tanrınız Rabbe kulluk

10 Tefila; Tanrı ile övgü, şükran, meditasyon, ricada bulunmak ve benzeri şekillerde kurulan iletişim ifade tarzı olan ibadet şeklinde tanımlanmaktadır. Bkn. Basalel, Y., *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem 2002, c. 3, s. 725. Yahudi geleneğinde günlük ibadetle ilgili kullanılan terim olan *tefila*'nın tam olarak bunun karşılığı olmadığı, *tefila*'ın bundan daha kapsamlı bir anlamda kişinin kendini kalben tanrıya adayarak ibadet etmesi anlamına geldiği yönünde bazı yaklaşımlar vardır. Bundan başka Yahudi geleneğinde "tapınmak, kulluk etmek" anlamında *avodah* terimi, "dua ve yakarma" anlamına *bakaşah* ve "ibadet etme" anlamına *şevah* terimleri de vardır. Bkn. Freeman, T., "What is Tefillah? A Labor of the Heart", https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1452805/jewish/Tefillah.htm

11 Bkn. Hawary, M., "Prayer in Judaism and Islam", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013, s. 714.

edeceksiniz”¹² ve “bütün yüreğinizle Tanrıya ibadet etmek”¹³ gibi emirler yer almakla birlikte ünlü Yahudi bilgin Maimonides’in vurguladığı gibi Tanrıya yapılacak ibadetin sayısı, şekli ya da zamanı Torah’da belirlenmemiştir.¹⁴ Bununla birlikte Yahudi kutsal kitabından bu dönemde Tanrıya yakarmak için elleri açma, kendini yere atma ve başını dizleri arasına koyma gibi düzenli olmayan bazı münferit ibadet biçimlerinin varlığı anlaşılmaktadır. Örneğin Musa, henüz Mısır’dayken Rabbe ellerini açıp yakarmaktan bahseder,¹⁵ Yuşa ise Rabbin meleği önünde yüzüstü yere kapanıp secde eder.¹⁶ İlyas peygamber de ibadet için yere kapanarak yüzünü dizleri arasına koyar.¹⁷ Yine bu dönemde zaman zaman İsrailoğullarından putperestliğe temayül eden bazılarının Baal gibi çeşitli uluhiyetlerin putları önünde diz çöküp putu öptükleri de bilinmektedir.¹⁸ Tanrıya el açma, yere kapanma, methetme ve yakarma yanında patriarklar (ata-peygamberler) ve diğer peygamberler tarafından icra edilen kanlı (kesme ve yakma şeklinde) ve kansız kurban törenleri (*korbanot*) bu dönemdeki temel ibadet biçimi olarak dikkat çekmektedir. Ancak bunların günlük bir ibadet olarak yapılması, ya da bunların sayısına veya zamanına dair bir belirleme söz konusu değildir. Bununla birlikte lohusalık ve benzeri manevi kirlenme sayılan durumlarla günah işleme gibi durumlarda oluşan kirlenmeden arınmak ve şükran amacıyla yapılan kesme ve yakma şeklindeki kanlı ve tahıl sunusu şeklindeki kansız kurban törenleri vardır.¹⁹ Bu dönemde oluşan manevi kirlenme konusunda çeşitli temizlenme kuralları söz konusudur. Örneğin kesilen kurban kanlarının parmakla buluşma çadırının önüne doğru serpilmesi, kurbanı yakan kişinin giysilerinin yıkılması, kendisinin de yıkanması, herhangi bir cesede dokunan ve 7 gün kirli sayılan kişinin üçüncü ve yedinci günlerde temizlenme suyuyla kendini arındırması, kirli sayılan bazı objelerin üzerine su serpilmesi gibi temizlenme ritüellerine rastlanılır.²⁰ Bundan başka lohusalıktan temizlenme için belirli bir süre bekleme ve akabinde kurban sunma şeklindeki kurallar da vardır.²¹

12 Çıkış 23:25.

13 Yasanın Tekrarı 11:13.

14 Bkn. Maimonides, *Mishna Torah*, “hilkot tofila”, 1:1 (İngilizceye çeviri Eliyahu Touger, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/920161/jewish/Tefilah-and-Birkat-Kohanim-Chapter-One.htm)

15 Çıkış 9:29. Ellerini açıp Tanrıya yakarmak Yeşaya’nın ağzından Tanrının bir sözü olarak Birinci Mabet döneminde de görülür: ““Ellerinizi açıp bana yakardığınızda gözlerimi sizden kaçıracağım. Ne kadar çok dua ederseniz edin dinlemeyeceğim.” Yeşaya 1:15.

16 Yuşa 5:14.

17 1 Krallar 18:42.

18 Bkn. 1 Krallar 19:18.

19 Örneğin Bkn. Levililer 1; 6:8-13; 8:18-21; 16:24; 2; 6:14-23; 4:1-5; 6:24-30; 5:14-6; 7:1-6; 12; 17.

20 Bkn. Sayılar 19.

21 Bkn. Levililer 12:1-8.

Birinci Tapınak Dönemi

Düzenli ibadetler açısından Yahudilik tarihinde Bet Amikdaş'ın yani tapınağın inşası adeta bir milattır. Yahudi geleneğine göre kral Süleyman (MÖ 971-931) tarafından inşa edilen mabette kurban törenleri başlamıştır.²² Tapınağın inşasının gerçekleştiği MÖ 10. yy'dan tapınağın Babilliler tarafından yıkıldığı MÖ 6. yy'a kadar geçen Birinci Tapınak Dönemi'nde Yahudi geleneğindeki günlük ibadet, esas itibarıyla tapınakta yapılan törenlerle ilişkilidir. Tapınak sunumlarına dayalı olan bu formal dualar, kanlı kurban törenleri ve tahıl sunuları şeklindedir. Bu törenler bu dönem ibadetinin esasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu dönemde kişisel bazı dualara rastlandığı da bilinmektedir. Bu döneme ilişkin literatürde Tanrının huzurunda eğilmek, diz çökmek ve secde etmekten bahseden birtakım ifadelerle rastlanılır. Örneğin Mezmurlar'da, "gelin Rabbin önünde eğilelim, diz çökelim" denilmektedir.²³ Ancak bununla birlikte eğilmek, diz çökmek ve secde etmek düzenli bir günlük ibadet olarak değil ibadette bireysel bir tutum olarak karşımıza çıkar.

Tapınak döneminde tapınak kurallarıyla ilişkili çeşitli temizlenme ritüelleri de belirlenmiştir. Özellikle tapınakta kurban törenlerini icra edecek din adamları (Kohenler ve yardımcılar Leviler) için temizlenme kuralları detaylı olarak açıklanmıştır. Tapınağa giriş ve kurban törenleri öncesi kirlenme sayılan bazı durumlardan temizlenme istenirdi. İnsan ve hayvan cesedine değmeme, cüzam ve benzeri bedensel hastalıklardan uzak durma, meni ve mezi gibi kirliliklerden arınma şart koşulurdu. Kirlenme durumunda *mikve*-de (özel yapılmış havuz, akarsu, göl ya da nehirde) yıkanma gerekirdi.

İkinci Tapınak Dönemi ve Talmud

Babil sürgününün sona ermesi ve Zerubbabel tarafından tapınağın yeniden inşası²⁴ sürecinde Yahudilik tarihinde günlük ibadetler açısından önemli bir dönem başlamıştır. İkinci tapınağın inşası öncesi dönemde Yahudi geleneğinde belirli bir günlük ibadet şekli ya da belirli bir ibadet zamanı söz konusu değildir. Dualar ve dua vakitleri konusunda kişiye bağlı spontan bir durumun var olduğu kabul edilir.²⁵ MÖ 586'da Birinci tapınağın Babil kralı Nabukadnezar tarafından yıkılması sonrası başlayan diyaspora ve sonrası dönemde Yahudi geleneğinde mabette icra edilen günlük kurban törenlerine karşılık dua içerikli günlük ibadetler ortaya çıkmıştır. Örneğin Danyal kita-

22 I Krallar 8: 62-64.

23 "Gelin, tapınalım, eğilelim, bizi yaratan Rabbin önünde diz çökelim." Mezmurlar 95:6.

24 Ezra 4-6.

25 Bkn. Donin, H. Halevi, *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service*, Basic Books 1980, s. 10.

ında peygamber Danyal, Babil'deki evinden Kudüs yönüne yönelerek günde üç kez tanrıya dua etmektedir.²⁶ 1 Tarihler 23:30'da ise tapınakta icra edilen günde iki kez duadan söz edilir.²⁷

İkinci Tapınak Dönemi olarak adlandırılan bu dönemde günlük ibadetler açısından belirliyi figür “yazıcı Ezra”dır (Ezra ha-Sofer). Tapınağın inşası sonrası Kudüs'e dönen Ezra (y. MÖ 458) ve başkanlığındaki dini heyet (Büyük As-samble) bir dizi düzenlemeye gitmiş (y. MÖ 445) ve bunun bir parçası olarak da günlük ibadetlere ve bu ibadetlerde okunması gereken şükür dualarına ilişkin düzenlemeler (*semone esrey*, on sekiz kutsama), dua dizinleri karşımıza çıkmıştır.²⁸ Maimonides; Ezra ve başkanlığında oluşan dini meclisin tapınakta icra edilen günlük kurban törenlerinin sayısına karşılık olarak günlük ibadetlerin sayısını belirlediğini, dolayısıyla günlük icra edilen iki kurban karşılık günlük iki ibadet sayısının ortaya çıktığını ve buna üçüncü bir kurban karşılığı üçüncü bir günlük ibadetin eklendiğini tartışır. Böylelikle ona göre güneş yükseldiğinde ya da günün ilk üçte birinde icra edilen sabah ibadeti *shaharit*, öğle sonrası ibadeti *minha* ve sabah ibadeti sonrası icra edilen ilave ibadet *mussaf* belirlenmiştir. *Mussaf* (ilave) adı verilen bu dua Şabat'ta ve kutsal günlerde sabah duası sonrası icra edilmiştir. Maimonides, ayrıca zorunlu olmayan bir akşam ibadetinin (*arvit* ya da *maariv*) ihdas olduğunu da belirtir. Bu durumda Ezra'nın reformlarında sabah icra edilen *shaharit* ve öğle sonrası eda edilen *minha* ile gün batımı ile gece yarısı icra edilen ve zorunlu olmayan *arvit* günlük üç dua olarak karşımıza çıkmaktadır. Maimonides, bundan başka yılda bir kez Yom Kippur'da icra edilecek *Neilah* (kapanış) adında bir başka ibadetin de oluşturulduğunu vurgular.²⁹ Ezra tarafından günlük ibadete ilişkin inşa edilen günlük üç vakit dua (*shaharit*, *minha* ve *arvit*) ritüeline dayalı bu uygulama o tarihten itibaren Yahudi hukukunun (*halaka*) bir parçası olmuştur.³⁰ Bu dönemde tapınakta icra edilen günlük kurban törenleriyle birlikte bu günlük ibadetler de Yahudi günlük hayatında yer almıştır.

Diğer taraftan antik dönemde Yahudi din bilginlerinin dua sayısı ile ilgili çeşitli tartışmalar yaptıkları ve kutsal metinlerden hareketle günlük olarak

- 26 “Danyal yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Üst odasının Yeruşalim yönüne bakan pencereleri açtı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti, Tanrısına övgüler sundu. Ona tuzak kuran adamlar hep birlikte oraya gittiklerinde, onu Tanrısına dua edip yalvarırken gördüler.” Danyal 6:10-11. Ayrıca bkn. 1 Krallar 8:48.
- 27 “Rabbe şükretmek, övgüler sunmak üzere her sabah ve akşam tapınakta hazır bulunacaklardı.” 1 Tarihler 23:30.
- 28 Bkn. Berakoth 33a (*Soncino Babylonian Talmud*, tr. into English I. Epstein, <https://www.halachah.com/tcontents.html>)
- 29 Maimonides, *Mishna Torah*, “hilkot tofila”, 1:5-8.
- 30 Günde üç vakit dua ritüeline dair bir referans Mezmurlar 55:16-17'de de bulunur: “Bense Tanrı'ya seslenirim, Rab kurtarır beni. Sabah, öğlen, akşam kederimden feryat ederim, O işitir sesimi.”

eda edilmese de 7, 3, 4 ya da 2 vakit duadan söz ettikleri bilinmektedir. Örneğin bazıları Mezmurlar 119:164'ten hareketle 7 vakit duadan söz etmişler,³¹ bazıları ise 1 Tarihler 23:30'dan hareketle³² sayıyı 2 ile sınırlamışlardır. Yine bazıları da Mezmurlar 55:17'de söz edilen üç vakit duaya Mezmurlar 119:62'den hareketle³³ dördüncü bir vakit daha eklemiştir.

Talmud'daki bazı verilerden, bu dönemde tapınağa girerken bazı ziyaretçilerin diz çöktükleri (*keriah*), ellerini ve ayaklarını açarak (*hiştahavah*) yüz üstü yere kapandıkları (*kidah*) ve zemini öptükleri anlaşılmaktadır.³⁴ Yine Talmud'da belirli durumlarda *mikve'*de tam yıkanma (*tevila*) ile Şema okunması, *tefillin* ve *tallit* giyilmesi öncesi bir çanakta ellerin yıkanmasına (*netilah yedayim*) atıfta bulunulur.³⁵ Ayrıca yılda bir kez, Yom Kipur'da (Kefaret Gününde) baş rahip, kullanılması yasak olan kutsal ismi (tetragrammaton) açıktan telaffuz ettiğinde bunu duyan herkesin tam secde yapmasından söz eder.³⁶ Bundan başka din adamının tapındaki kurban töreni sonrası secde yapmasından bahseder.³⁷

İkinci Tapınak döneminin sonlarına ait olan Hıristiyan kutsal kitabında da Yahudilerin ibadet biçimiyle ilgili bazı verilere rastlanılır. Örneğin çeşitli incillerde, ana gövde Yahudi cemaatini oluşturan Ferisilerin ayakta dikilerek (*amidah*) ibadet ettiklerine dair kayıtlara yer verilir.³⁸

Babil Sürgünü sonrası MÖ 6. yy sonlarında (MÖ 538-515) inşa edilen ikinci tapınağın MS 70 yılında yıkılışı sonrası tapınak merkezli olarak icra edilen ibadet biçimleri ortadan kalkmıştır.³⁹ Bununla birlikte Talmud'da Rabbiler, günde üç vakitten oluşan ibadet geleneğine dikkat çekmişler,⁴⁰ ancak Rabbi Simeon gibi Talmudik figürler bu günlük ibadetlerin rutin bir görev (bir zorunluluk) olarak kabul edilmemesi gerektiğini de vurgulamışlardır.⁴¹

Günlük dualar tanzim edilmesi şeklinde benimsenen ve *avoda shebelov* (kalbin hizmeti) adı verilen⁴² bu ibadet yönteminin, günlük kurbanların ye-

31 "Doğru ilkelerin için seni günde yedi kez överim."

32 "RAB'be şükretmek, övgüler sunmak üzere her sabah ve akşam tapınakta hazır bulunacaklardı."

33 "Doğru hükümlerin için gece yarısı kalkıp sana şükrederim."

34 Sukkah 53a; Berakoth 34b. Ayrıca bkn. Megilah 22b.

35 Bkn. Berakoth 14b.

36 Bkn. J. Yoma 3.40d.

37 Tamid, Chapter VI.

38 "Ferisi ayakta dikilip kendi kendine şöyle dua etmiş: 'Tanrım, diğer insanlar gibi soyguncu, hak yiyici ve zina edici olmadığım için, hatta şu vergi görevlisi gibi olmadığım için sana şükrederim. Haftada iki gün oruç tutuyor, bütün kazancımın ondalığını veriyorum.'" Luka 18:11-12. Ayrıca bkn. Matta 6:5.

39 Firestone, "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", s. 702.

40 Berakoth 4b, 26b.

41 Bkn. Avoth 2.13.

42 Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. 3, s. 726.

rine ikame edildiği söylenir. Sabah ibadetinin Hz. İbrahim tarafından, öğle sonrası ibadetinin Hz. Yakub tarafından, akşam ibadetinin de Hz. İshak tarafından teşekkül ettirildiği belirtilir.⁴³ Tapınağın henüz ayakta olduğu dönemlerde genelde tapınağa giriş ritüellerinin bir parçası olarak zaman zaman değişilen eğilme ve eller ve ayaklar açılarak yüzüstü yere kapanma şeklindeki ritüellerin tapınak sonrası dönemde arka planda kaldığı, günlük ibadette ana bir yer tutan on sekiz kutsamanın (takdis duasının)⁴⁴ hep ayakta (*amida*) eda edildiği görülür.⁴⁵ Bununla birlikte ibadette gözleri göğe kaldırmak, öne eğmek ve secde konusunda zaman zaman bir takım tartışmaların yapıldığı da görülmektedir.⁴⁶ Örneğin Levililer 26:1'den hareketle tapınak dışında taş secde etmenin yasaklandığına dair bir tartışma ile kutsal kişilerin, dualarına karşılık bulacaklarından emin olmadıkça ibadette diz çökmekten sakınmaları gerektiğine dair tartışmalara rastlanır. Bu tartışmada, aksi durumun, yani ibadette diz çöktüğü halde duaların kabul olmaması durumunun halkı, Tanrının adil olmadığı gibi bir yanlış kanaate sevk edebileceği tehlikesi içerdiğine dikkat çekilir.⁴⁷ Bu arada bazı din bilginlerinin ibadetlerinde kişisel bir tercih olarak eğilme ve yere kapanma ritüeline yer verdiklerine dair nadir bazı referanslara da rastlanılır. Mesela, birinci yüzyıl din bilgini Rabbi Akiva'nın ibadet esnasında eğilme ve secdeye yer verdiğine dair bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre Akiva'yı ibadet esnasında odanın bir köşesinde bırakan kişiler geri döndüklerinde, onu tam karşı köşede bulmuşlardır. Bunun nedeni ise Akiva'nın ibadette yaptığı eğilme ve secde ritüelidir.

Bu dönemde manevi kirlilik durumunda mikve'de dinsel arınma bağlamında iki ritüel dikkati çekmektedir. Birincisi adet dönemi biten ya da doğum yapan kadınla ilgilidir. Bu durumda olan kadın belirli bir müddet geçtikten sonra mikve'de yıkanmak suretiyle arınmak zorundadır. Bu arınma gerçekleşmeksizin karı-koca ilişkileri haramdır; ancak bu dönem içindeki kirlilik kadının dua etmesine engel olarak görülmez.⁴⁸ Mikve'de yıkanmayla ilgili ikinci ritüel ise kendisinden meni gelen erkekle ilgilidir. Böylesi durumda olan bir kişi ibadet ya da Torah çalışması için mikve'de yıkanıp arınmak zorundadır. Nitekim günümüzde de bazı ultra-ortodoks Yahudi cemaatlerde erkeklerin her sabah dua için mikve'de yıkanması bir adet olarak kabul edilir.⁴⁹

43 Berakoth 26b.

44 Tefila günümüzde 19 beraha'dan oluşur. Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. 3, s. 726.

45 Ginzberg, "Adoration, The Forms of", s. 210.

46 Bkn. Yevamoth 105a;

47 Megillah 22b.

48 Talmudun Niddah kitabı böylesi durumlardaki kadınların temizlenme kurallarını detaylı olarak ele alır.

49 Hawary, "Prayer in Judaism and Islam", s. 719.

Tapınak döneminde kutsal mekân/tapınak ritüelinin bir parçası olarak özellikle kohenlerin (Harun oğullarının) manevi kirlilikten arınmak amacıyla ellerini ve ayaklarını yıkamaları kuralı,⁵⁰ tapınak sonrası dönemde yemek öncesi ya da belirli kirlilik durumlarında ellerin bileklere kadar yıkanarak temizlenmesi şeklinde sürdürülmüştür.⁵¹ Günlük ibadetler bağlamında ise, sadece sabah ibadetinde ellerin bileklere kadar yıkanması şeklindeki zorunlu olmayan bir ritüel karşımıza çıkmaktadır.⁵²

Babil Talmudu'nda su dışında bir şeyle ibadet öncesi ellerin temizlenmesi konusunda bir tartışma da dikkati çeker. Buna göre dua öncesi ellerin yıkanması şeklindeki temizlenme ritüelinin su bulunmadığı durumlarda toprak, çakıl taşı ya da talaş gibi bir şeyle yapılmasının temizlik anlamında kabul edilebilir olduğu tartışılmaktadır.⁵³

Tapınağın yıkılması sonrası döneme genel olarak bakıldığında bu dönem Yahudiliğinde Talmud öğretilerine dayalı Rabbinik gelenek doğrultusunda günlük üç dua ibadetine yer verildiği ve ayakta yapılan bu ibadette okunan dualara paralel olarak sallanma ve zaman zaman eğilme ritüelinin bulunduğu bilinmektedir. Tapınağın yıkılışı öncesi dönemde daha ziyade tapınak ve tapınakta kurban ritüeli merkezli, tapınağa girişte eğilme, diz çökme ve yüz üstü yere kapanma şeklinde icra edilen ibadet biçimlerinin bu dönemde bir tarafa bırakıldığı dikkati çekmektedir. Eller ve ayakların açılıp yüzü koyun yere uzanmak şeklindeki tam secdenin günlük ibadetlerden ziyade Yom Kipur'da uygulandığı,⁵⁴ ayrıca yeni yıl gününe tekabül eden Roş Haşana'da başın kol üzerine konulması şeklinde icra edilen bir çeşit secdeye de yer verildiği bilinmektedir. Günlük ibadete hazırlık anlamında zorunlu bir taharet uygulamasının olmadığı, ancak sabah kalkıldığında sabah duasına (*şaharit*) hazırlık babında ellerin bileklere kadar yıkanması şeklinde isteğe bağlı (zorunlu olmayan) bir ritüelin bulunduğu görülmektedir.

50 "Yıkanmak için tunç bir kazan yap. Ayaklığı da tunçtan olacak. Buluşma Çadırı ile sunağın arasına koyup içine su doldur. Harun'la oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkayacaklar." Çıkış 30:18-19.

51 Bu konudaki geleneğe Hıristiyan kutsal metinlerinde de atıfta bulunulur: "Ferisiler, hatta bütün Yahudiler, atalarının geleneği uyarınca ellerini iyice yıkamadan yemek yemezler. Keza, çarşıdan dönünce, yıkanmadan yemek yemezler. Ayrıca kâse, testi ve bakır kapların yıkanmasıyla ilgili başka birçok geleneğe de uyarlar." Markus 7:3-4. Ayrıca bkn. Matta 15:1-20.

52 Ellerini bileklere kadar yıkanması konusundaki kurallar Seder Tohoroth'in "Yedayim" kısmında ele alınır.

53 Bkn. Berakhot 15a.

54 Gürkan, S.L., *Yahudilik*, (dördüncü baskı), İstanbul: İSAM Yayınları 2012, s. 201.

İslam Egemenliği Dönemi

Kur'an'ın nüzulü döneminde Hicaz bölgesinde yaşayan Yahudilerin, Talmud öğretilerini esas alan Rabbinik geleneğe bağlı olduklarından kuşku yoktur. Nitekim Rabbinik gelenekte yer alan *rav* (*rabay*, *rabbanim*) ve *haver* terimlerinin Arapça formları, Kur'an'da Yahudi cemaatin dini önderleri için kullanılmaktadır:

لَوْلَا يَنْهَيْهِمُ الرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

"Bunları, *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!"⁵⁵

Bunlardan *rabbâniyyûn* (*rabbanim*) terimi, Babil Talmud geonimiyle (akademisiyle) ilgili bir kendini tanımlamadır; *ahbâr* (*haver*) ise Rabbinik elitin bir parçası olmamakla birlikte onlarla birlikte olan bir alt-sınıfı ifade etmektedir.⁵⁶

İslam'ın erken döneminde Hicaz bölgesinde (Medine ve civar bölgelerde) yaşayan Yahudilerin inanç esaslarını ve ibadet anlayışlarını gösteren kendilerine ait ilk elden bir kaynak elimizde olmamakla birlikte, halakayı, yani dini hukuku, Talmud geleneği çerçevesinde kabul ettikleri ve bu doğrultuda Rabbinik gelenekte uygulanmakta olduğu şekliyle ibadetlerini ifa ettikleri söylenebilir. Bu durumda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, günlük ibadetle ilgili olarak Rabbinik gelenek doğrultusunda muhtemelen günlük ibadet öncesi (sabah kalkıldığında) el yıkama, ayakta yapılan (*amida*) ibadette okunan dualara paralel olarak sallanma gibi bazı ritüellere yer vermiş olmalıydılar. Mabet sonrası dönemde şekillenen ibadet biçimine paralel olarak secde, Hicaz bölgesi Yahudilerince de günlük ibadetin zorunlu bir parçası olarak görülmemiş,⁵⁷ muhtemelen dönemin Rabbinik geleneğine paralel olarak Yom Kipur'da eller ve ayaklar açılıp yüz üstü yere kapanarak icra edilen bir gelenek olarak uygulanmıştır. Bununla birlikte secde, yine yukarıda değindiğimiz Talmud'daki Rabbi Aki-va'yla ilgili anlatıda da görüldüğü gibi zaman zaman bazı kişilerin ibadette yer verdikleri bir tutum olarak da görülmüş olmalıdır.⁵⁸ Nitekim Kur'an'da zaman

55 Maide 5/63. Ayrıca bkn. Maide 5/44; Ali İmran 3/79, 146; Tevbe 9/31, 34.

56 Newby, G.D., "The Jews of Arabia at the Birth of Islam", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013, s. 46. Yahudi din bilginleriyle ilgili "Rabbi" tanımlamasına Matta incilinde de değinilir: "Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini 'Rabbî' diye çağırmasından zevk duyarlar." Matta 23:7.

57 Bkn. Arslantaş, N., *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul: Kuramer 2016, s. 384-385. İslami dönemde Rabbinik Yahudilerin ibadetlerinde secde etmemeleri konusu 10. yy Karai din bilgini Kırkısânî tarafından da eleştiri konusu yapılmaktadır. Bkn. Arslantaş, *aynı eser*, s. 385 n. 220.

58 Mabedin yıkılışı sonrası Rabbinik gelenekte secdenin neredeyse tamamen ortadan kalkmış olmasının nedenlerine dair çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, secdenin daha ziyade mabetle ilişkili bir ritüel olarak uygulanması ve

zaman *ehli kitâb* olarak tanımlanan kesim içerisinde İslam mesajına olumlu baktığı ve Kur'an'a iman ettiği vurgulanan bazı kişilerin, geceleri ayakta durup secdeye kapandıklarının belirtilmesi bu bağlamda olmalıdır.⁵⁹

Diğer taraftan, Kur'an'ın nazil olduğu dönem Yahudilerinin kıyam, kıraat, rükû, secde ve dizüstü oturuş gibi rükünler içeren namaza olumlu bir gözle bakmadıkları bir realitedir. Nitekim Kur'an, Yahudilerin namaz ibadetini bir alay ve eğlence konusu yaptıkları tespitini yapmakta ve onları kınamaktadır:

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

“Siz namaza çağırdığınız vakit, onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır.”⁶⁰

Bununla birlikte İslam egemenliği döneminin ilerleyen sürecinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında karşılıklı bir kültürel etkileşimin olduğu bir vakiadır. Nitekim bu nedenle olsa gerektir ki İslam düşünce ve bilim geleneğinde, felsefe, kelam ve tefsir başta olmak üzere çeşitli alanlarda Yahudi ve Hıristiyan geleneği etkisiyle yeni bir takım yorum biçimleri ve ekoller ve buna bağlı literatür ortaya çıkmıştır. Ancak bu etkileşim tek yönlü bir durum olarak kalmamış, İslam toplumu içerisinde zimmî statüsüyle yaşayan birçok gayrimüslim kesimin bir şekilde İslam kültüründen etkilenmesi biçiminde de tezahür etmiştir. Nitekim Ortaçağ'da İslam egemenliği altında yaşamını sürdüren Yahudi geleneğinde önemli birçok Yahudi din bilgininin İslam kültürüyle yakın ilişki içerisinde olduğu ve başta kelam ve felsefe olmak üzere Müslüman dünyada yürütülen tartışmalardan ve üretilen fikirlerden uzak olmadıkları bilinmektedir. Hatta Yahudi toplumunun önde gelen çeşitli simalarının İslam kelamının, felsefesinin ve fıkhnın ciddi şekilde etkisi altında kaldığı tartışılmaktadır. Burada miladi 8. yüzyılda yaşayan ve Rabbinik Yahudilik karşıtı yaklaşımlarıyla tarih sahnesine çıkan Karai mezhebinin kurucusu Anan ben David ile Ortaçağ Rabbinik Yahudiliğinin önemli şahsiyetleri arasında 10. yüzyılda yaşayan Saadya Gaaon (Said ibn Yusuf el-Feyyumi, 882-942) ve 12. yy'da yaşamış olan Maimonides (Musa ibn Meymun, 1138-1204) gibi isimleri özellikle zikretmek gerekir. Bu etkileşim sürecinde, bir taraftan güçlü İslam etkisine karşı polemik tarzı eserler yazılmaya ve Müslümanlara bir bakıma cevap verilmeye çalışılırken, diğer taraftan bu din bilginlerince Yahudi geleneği çeşitli yönlerden gözden geçirilme yoluna

mabedin yıkılışı ile bu imkânın ortadan kalkması yanında, Yahudi geleneği içinde ortaya çıkan Hıristiyanlığın bazı akımlarında secdeye yer verilmesinin Yahudileri secdeden uzaklaştırmış olabileceği tartışılmaktadır.

59 “Hepsi bir değildirler. Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyan bir topluluk da vardır. Allah'a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar, hayır işlerinde de birbirleriyle yarışırırlar. İşte onlar iyi insanlardır.” Ali İmran 113-114. Ayrıca bkn. İsrâ 17/107-109,

60 Maide 5/58.

gidilmiştir. Örneğin bunlardan Saadya Gaaon, dünyanın yaratılışı, Tanrının birliği, ilahi emirler, insan özgürlüğü ve yeniden diriliş gibi konular üzerinde durduğu *kitâbu'l-emânât ve'l-itikâd* başlıklı eserinde bir bakıma İslam kelamına cevap vermeye çalışmakta ve bunu yaparken, birçok araştırmacının not ettiği gibi, Mutezilenin etkisi altında kalmaktadır.⁶¹

Burada ele almakta olduğumuz günlük ibadetlerle ilgili olarak, özellikle Anan ben David ile ünlü din bilgini Maimonides üzerinde durulmayı hak etmektedir. Abbasî halifesi el-Mansur (755-774) zamanında yaşayan Anan ben David (y. 715-795) tarafından kurulan Karai mezhebi, Yahudiliği Rabbinik geleneğin arındırma iddiasıyla ortaya çıkan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren dikkat çekici bir akımdır. Yahudi kutsal metni Tanah'la birlikte Talmud geleneğini esas alan Rabbinik Yahudilikten farklı olarak, dini konularda sadece Tanah'ı esas almayı ön plana çıkarmış ve Yahudi din bilgilerinin yani Rabayların yorum, görüş ve fetvalarına dayalı Talmud'un dinde referans olarak alınmasına karşı çıkmıştır. Bu yaklaşım doğrultusunda tüm Rabbinik ibadet şekillerini de sorgulamış ve ibadetleri kutsal kitaptan hareketle yeniden inşa etme yoluna gitmiştir.

Abbasiler döneminde bu özellikleriyle ortaya çıkan bu akımın neden ya da nelerden etkilendiği ciddi bir tartışma konusudur. Ancak birçok araştırmacı Anan ben David'in, İslam düşüncesinden ve fıkından etkilenmiş olduğu hususunda hem fikirdir. Nitekim Karai geleneğine ait bazı rivayetler de bunu desteklemektedir. Öyle ki anonim (yazarı belli olmayan) bir Karai eserinde Hanefilik mezhebi imamı Ebû Hanîfe Numan bin Sabit'in, Anan ben David'in Müslüman akıl hocası/danışmanı olduğu belirtilir. Elia ben Abraham'a göre Anan ben David, Yahudi cemaat tarafından ayrılıkçı bir kişi olarak suçlanıp, Müslüman yöneticilerce bu nedenle hapse atıldığında, hapisanede meşhur İslam hukukçusu Ebû Hanîfe Numan bin Sabit'le bir müddet bir arada kalmış, onunla yaptığı görüşmelerden ve tartışmalardan etkilenmiştir.⁶² Öyle ki kendisine yöneltilen suçlamalardan ve bununla ilgili verilen cezadan kurtulabilmek için de Ebû Hanîfe'nin tavsiyesinden yararlanmış; ondan aldığı akılla, kendi hareketinin farklı bir dini akım/mezhep olduğunu savunmuş ve bu sayede hapisaneden kurtulmuştur.

Anan ben David, kendisi üzerinde fikirleriyle etkili olan Ebû Hanîfe'nin özellikle *re'y* anlayışından ve kıyas yönteminden hayli etkilenmiştir. Öyle ki

61 Bkn. Kalimi, I., "Medieval Sephardic-Oriental Jewish Bible Exegesis: The Contributions of Saadia Gaaon and Abraham ibn Ezra", Z. Zohar (ed.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, New York University Press 2005, s. 104, 117 n. 13; Gürkan, *Yahudilik*, s. 47, 114.

62 Bkn. de Harkavy, A., "Anan ben David: Founder of the Karaite Sect", *The Jewish Encyclopedia*, Isidore Singer, 1906 edition, New York, v. 1, s. 554-555.

bu iki hususun Karailiğin de özellikleri arasında olduğuna dikkat çekilir.⁶³ Rabbinik Yahudi geleneğine karşı çıkan ve onun ibadet anlayışını reddeden Karailik akımının, İslam kelmından ve fıkhından ciddi şekilde etkilenmiş olduğu Karai geleneği incelendiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Çeşitli araştırmacılar, İslam hukuk usulünün kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklindeki referans sıralamasının önemli ölçüde Karai geleneği tarafından da adapte edildiğinde hem fikirdirler. Nitekim İslam fıkıh usulüne paralel şekilde Karai geleneğinde de kutsal kitabın hukukta ilk referans olarak kabul edildiğini ve sonra da icmanın (*'edah* ya da *qibbus*) ve kıyasın (*heqqeş*) esas alındığını ifade ederler.⁶⁴ Benzer şekilde Rabbinik Yahudilikte fazla bir önem arz etmeyen ve günlük ibadetlerde yer verilmeyen tam rükû, secde, diz üstü oturuş gibi bazı rükünlere Karai geleneğinde yer verilmesi de İslam fıkıh ekollerinin bir etkisidir. Günlük ibadette günümüze kadar uygulanagelen bu ibadet şekilleriyle ilgili olarak 15. yy Karai din bilgini Edirneli Elijah Başyati ibadette 8 vücut hareketine dikkat çekmiştir. Bunlar ibadet esnasında ayakta durma, elleri kaldırma, boyun bükme, gözleri göğe doğru kaldırma, başı hızla eğme, diz seviyesine kadar eğilme, diz çökme ve tam secde etmedir. Bu geleneğin İslam etkisiyle ortaya çıktığı, özellikle de Karai mezhebinin kurucusu Anan ben David üzerinde etkili olan Hanefi fıkhının etkisiyle bu geleneğin teşekkül ettiği, araştırmacılarca altı çizilen bir husustur.⁶⁵

İslami dönemde Karai Yahudiliğinin savunduğu fikirler ve Yahudi dini yasantsısına dair (bu arada günlük ibadetlere dair) yaptığı düzenlemeler Rabbinik geleneğe bağlı Yahudi din adamlarınca ve rabaylarca bir taraftan eleştiri ve tartışma konusu yapılırken, diğer taraftan Rabbinik gelenek de kendisini yenilemekten geri durmamıştır. Nitekim bu çaba neticesinde amentü formülasyonu (*emunot*) çalışmalarından Yahudi hukukunun kodifiye edilmesine kadar birçok çalışma yapılmıştır. Bu hususta Ortaçağ Rabbinik Yahudiliğinde yukarıda kısaca bahsettiğimiz Saadya Gaaon ile Maimonides'in kuşkusuz özel yeri vardır. Her iki isim de Ortodoks Yahudiliğin amentüsünün formüle edilmesinden, Yahudi kelmalarının ve din felsefesinin temsil edilmesine ve yanlış düşüncelere ve akımlara karşı doğru kabul edilen inançlarla düşüncelerin savunulmasına kadar birçok çalışma yapmış ve haklı olarak günümüz Yahudiliği üzerinde üzerine kalıcı bir etki bırakmışlardır.

63 Bkn. Astren, F., "Karaites Historiography and Historical Consciousness", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003, s. 35; Gil, M., "The Origins of the Karaites", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003, s. 77. Anan'ın hapishane yaşamıyla ilgili rivayetler bazılarınca eleştirilmiştir. Bkn. Gil, "The Origins of the Karaites", s. 78.

64 Bkn. Astren, F., "Islamic Contexts of Medieval Karaism", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003, s. 161.

65 Bkn. Elijah Bashiatsi, *Aderet Eliyahu, 104b, Odessa: Y. Beim 1870 (L. Ginzberg, "Adoration, Forms of", 210-211'den naklen).*

Birçok araştırmacı önceki dönemde yetişmiş Farabi (v. 950), İbn Sina (v. 1037), İbn Bâcce (v. 1138) ve Gazzali (v. 1111) ile Maimonides'in çağdaşı olan İbn Rüşd (v. 1198) gibi birçok ünlü İslam düşünürünün/felsefecisinin Maimonides'in fikirleri üzerinde etkili olduğu kanaati taşır⁶⁶ ve dolayısıyla Maimonides'in 12. ve 13. yy İslam düşüncesinden bağımsız ele alınmaması gerektiğini vurgular. Maimonides tarafından derlenen on üç maddelik amenu formülasyonu terkibi İslam kelamıyla ve İslam iman esaslarıyla karşılaştırılma açısından ilginçtir.

İslam kültürünün Maimonides üzerindeki etkisi yalnızca felsefe ve kelam ile sınırlı değildir; Joel Kramer ve Gideon Libson gibi çeşitli araştırmacıların da vurguladığı gibi⁶⁷ İslam fıkhi ve fıkıh terminolojisi de Maimonides üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Maimonides'in Mişna üzerine tefsiri (*kitâbu's-sirâc*) İslam fıkıh usulü geleneğinin etkisini taşımaktadır.⁶⁸ Yine o, Torah üzerine yaptığı kodifikasyonda, *mişna torah*'da, kendisinden yaklaşık 200 yıl kadar önce yaşayan Anan ben David'in kurucusu olduğu Karailik akımında olduğu gibi Yahudi günlük ibadetleri konusunda da bir düzenleme yapmıştır. Sözlü Yahudi geleneğinin ifadesi olan Talmud'a dayalı Rabbinik geleneği reddeden Karai geleneğinin aksine Maimonides, Mişna Torah'ın "hilkot tefila" kısmında Talmud'daki Rabbinik yazarların görüşlerini yorumlama suretiyle günlük ibadetleri yeniden ele almıştır.

Maimonides'in günlük ibadetler konusundaki yaklaşımları genel itibarla yukarıda tanımladığımız şekilde Talmud'da günlük ibadetler konusundaki verilere paraleldir. Ancak bununla birlikte Maimonides'in ibadetlerle ilgili yaptığı tanımlamalarda ve düzenlemelerde içinde yaşadığı dönemdeki egemen İslam kültürünün etkisiyle rükû ve secde gibi hareketlere de vurgu yaptığı görülmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, dize doğru tam eğilme şeklindeki rükû ile tam secde genel günlük ibadetin bir parçası olmayıp genelde İkinci Tapınak döneminde tapınağa giriş esnasında yapılan bir ritüeldir. Tapınağın yıkılışı sonrası dönemde ise bunlar bir tarafa bırakılmış, yalnızca Yom Kipur gibi dönemlerde belirli durumlarda icra edilen ya da Rabbi

66 Maimonides üzerindeki İslami etki konusunda örneğin bkn. Ivry, A.L., "Islamic and Greek Influences on Maimonides", in S. Pines, Y. Yavel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dardrecht 1986, s. 139-156; Pessin, S., *The Influence of Islamic Thought on Maimonides*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N Zalta, 2005; Storm, J.-Erik G., "The Influence of Islamic Sects on Maimonides: Weighing the Evidence", http://www.academia.edu/24821053/The_Influence_of_Islamic_Sects_on_Maimonides_Weighing_The_Evidence

67 Bkn. Libson, G., "Interaction between Islamic Law and Jewish Law During the Middle Ages", in E.I. Cuomo (ed.), *Law in Multicultural Societies*, Jerusalem 1989; Stroumsa, S., *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press 2009, s. 65-66.

68 Gürkan, *Yahudilik*, s. 47.

Akiba örneğinde olduğu gibi bazı münferit durumlarda nadiren görülen bir ritüel haline gelmiştir. Diğer taraftan günde üç vakit olan ve zorunlu olarak da görülmeyen ibadet, hafifçe eğilmelerle birlikte ayakta icra edilen bir ritüel olarak süregelmiştir. Nitekim Maimonides de ana hatları itibarıyla bu ritüele eserinde yer vermiştir. Örneğin ibadetin sayısının her kişinin yeteneğine/istidadına göre değişebileceğini, kimi günde bir kez kimi de birkaç kez kutsal tapınak yönüne (Kudüs'e) dönerek ibadet edebileceğini belirtmiştir.⁶⁹ Günlük üç vakit ibadetin (*şaharit*, *minha* ve *arvit*) Ezra tarafından teşekkül ettirildiği, buna Şabat'ta, bayramlarda ve Roş Kodeş'te *musaf*'ın eklendiğini, Yom Kipur'da ise bir beşinci ibadet olan *neilah*'ın ilave edildiğini belirtmiştir.⁷⁰ Bununla birlikte daha önceki uygulamalarda alışılmadık bazı kurallar Maimonides tarafından vurgulanmıştır. Bunlar arasında örneğin sabah ibadeti için kişinin yüzünü, ellerini ve ayaklarını yıkadıktan sonra ibadete başlaması,⁷¹ ibadette vücudun örtünmesi, ibadet mekânının temizlenmesi, dikkati dağıtacak şeylerden uzak olma ve kalben niyet gibi durumlara dikkat edilmesi⁷² ile ibadet esnasında ayakta durma, tapınağa yönelme, vücudu ibadete hazırlama, uygun giysi, uygun yer, sesini ayarlama, eğilme ve secdeden oluşan sekiz hususa riayet edilmesi gerektiğinin vurgulanması⁷³ dikkat çekicidir. Maimonides tarafından belirtilen, sabah kalkıldığında ve sabah duası öncesi bu geleneksel temizlenme ritüeli zorunlu değildir.⁷⁴ Yine Maimonides'in kişi ayakta ibadet ederken ayaklarının yan yana olması gerektiği, gözlerinin aşağıya, kalbinin ise yukarıya yönelik olması, sağ el sol elin üzerinde olacak şekilde ellerin kalp üzerinde olması gerektiği ve amidada dua okurken kişinin sesini fazla yükseltmemesi ama çok sessiz de olmaması, kendi sesini duyabileceği tonda dua etmesi gerektiği yönündeki vurguları da oldukça dikkat çekicidir.⁷⁵

Daha önceki dönemde görülmeyen ve Maimonides tarafından Mişna Torah'da günlük ibadetlerle ilgili belirtilen bu dikkat çekici kuralların İslam ibadet usulü ile yakın benzerliği doğal olarak akla İslami etki çağrışımını getirmektedir. İslam felsefesinden ve kelimelerinden etkilenmiş olan Maimonides, -daha önceleri Anan ben David'in yaptığı gibi- günlük ibadetteki usuller konusunda da İslam fıkından etkilenmiş gözükmektedir. Maimonides'in günlük ibadetlerle ilgili bu düzenlemeleri Yahudi literatürüne dayandırma çabaları bu durumu değiştirmemektedir.

69 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 1:3.

70 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 1:8.

71 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 4:3.

72 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 4:1.

73 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 5:1.

74 Firestone, "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", s. 706.

75 Maimonides, *Mishna Torah*, "hilkot tofila", 5:4, 9.

Mişna Torah'da günlük ibadette eğilme ve secde hususuna riayeti vurgulayan Maimonides'in diğer taraftan İslam'daki secde ve rükû ile ilgili olarak, bunun bir putperest adetin devamı olduğu imasında bulunması da manidardır. Maimonides'in bu yaklaşımı Ortaçağ'da İslam egemenliği döneminde Yahudi geleneğinin Müslümanların namazındaki secde ve rükûya yönelik eleştirel yaklaşımlarına dikkat çekici bir örnek mahiyetindedir. Bu konuda Maimonides görüşlerini, Müslümanların hac ibadeti üzerine polemik yapan bir hahama gönderdiği *İggeret ha-Şemad* adıyla bilinen bir mektupta ifade etmektedir. Maimonides, yaşadığı zamanda Mekke'de putlar bulunduğu ve Müslümanların hac ibadetinin içerik itibarıyla putperest bir yapı arzettiği yönünde görüş bildiren bu hahama karşı, Müslümanların putperest olmadıklarını belirtirken, secde ve rükû sırasında baş eğme şeklindeki ibadet biçimleriyle putperest ibadet biçimleri arasında irtibat kurmaktadır. Maimonides bir taraftan dünyada hiçbir Müslümanın diliyle ya da kalbiyle putperestlik amaçlı ibadet etmediğini söylerken, diğer taraftan Peor putuna ibadet şekliyle Müslümanların ibadet şekli arasında bağ kurmakta ve secde ve rükûyu bu puta tapma ile ilişkilendirmektedir.⁷⁶

Özetle Kur'an'ın nazil olduğu dönem Yahudi geleneğinde günlük ibadetler Talmud öğretilerine paralel tarzda eda edilmektedir. Buna göre günlük ibadetler; zorunlu olmayan ve ayakta bazen hafif eğilmelerle icra edilen günde üç vakit dua şeklinde bir ibadet biçiminden ibarettir. Bu ibadetler arasında sabah ibadeti yine zorunlu olmayan bir el yıkama ritüeli de içermektedir. Ancak İslam egemenliği döneminin ilerleyen devirlerinde, kabaca Abbasiler dönemi ve sonrasında gerek Karai Yahudiliğinde gerekse ana gövdeyi oluşturan Rabbinik Yahudilikte şekil olarak günlük ibadetlerde ve ibadete hazırlıkta daha önceki dönemlerde olmayan birtakım düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Yüzün, ellerin ve ayakların yıkanması ve ibadette dizlere doğru tam eğilme ve secde gibi rükünler içeren bu düzenlemeler, her ne kadar Yahudi geleneği içerisinde referansla temellendirilmeye çalışılsa da açıkça İslam fıkhnının etkisiyle ortaya çıkan bir yeniliktir.

Günümüz Yahudiliğinde Günlük İbadet

Günümüz Ortodoks Yahudi geleneğinde günde üç kez ibadet geleneği (sabah icra edilen *Şaharit*, öğle sonrası yapılan *Minha* ve akşam yapılan *Arvit ya da Maariv*) devam etmektedir. Sabah kalkıldığında ve sabah duası öncesi zorunlu olmayan bir temizlenme ritüeli vardır.⁷⁷ Bu ibadetler şekil ve biçim

76 Bkn. Meral, Y., *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017, s.187-190.

77 Firestone, "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", s. 706.

olarak İslam'daki namazdan farklıdır. Kudüs'teki tapınağa yönelerek yapılan bu ibadetler ayakta eda edilmekte ve ibadet esnasında eğilme, ileri geri hareket etme gibi ritüeller içermektedir. Bununla birlikte Ortodoks Yahudilik içerisindeki bazı grupların Maimonides'in Mişna Torah'ında bahsedildiği tarzda Yahudi günlük ibadetlerinde ayakta durma, eğilme, oturma, secde ve sallanma şeklindeki rükünlere vurgu yaptığı ve günümüz Yahudi ibadetini bu şekilde yeniden inşa etme doğrultusunda bir çaba içinde olduğu da bilinmektedir.⁷⁸ Ayrıca Yemen ve Etiyopya Yahudileri gibi Rabbinik gelenek bağılı bazı gruplarla Karai Yahudileri ve Samiriler⁷⁹ gibi Rabbinik geleneğe bağlı olmayan bazı cemaatlerin de ibadette rüku ve secdeye yer verdikleri bilinmektedir. Bunlardan Yemen Yahudileri günlük ibadetlerinde *amida* sonrası niyazda da (*tahanum*) secdeye yer verirler. Bundan başka Ortodoks Aşkanazi Yahudi cemaatinin kutsal Roş Haşana ve Yom Kipur'da secdeye yer vermekte olduğu bilinmektedir.

Diğer taraftan günümüz Yahudiliğinde günlük ibadetin İslam'daki namazla karşılaştırılması açısından dikkat çekici bir örnek "Talmide ha Rambam" (Rambam'ın öğrencileri) ve "Dor Daim" gibi isimlerle bilinen revizyonist/öze dönüşçü bazı grupların uygulamalarıdır. İnternet ortamında dolaşan bu gruplara ait videolar, sıklıkla namazla Yahudi günlük ibadeti karşılaştırmasına örnek olarak kullanılmakta, Yahudilerin bu ibadetinin hemen hemen İslam'daki namazla aynı olduğu tezi bununla desteklenmeye çalışılmaktadır.

Özellikle Maimonides'in Mişna Torah'ını kendilerine yol gösterici bir referans olarak alan bu gruplar, aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte Yahudi ibadetini biçim ve içerik açısından yukarıda tanımladığımız gibi Maimonides'ten hareketle yeniden yapılandırmaya, inşa etmeye çalışmaktadır. Ana gövde Ortodoks cemaat tarafından kabul görmeyen marjinal kesim-

78 Bu konuda örneğin bkn. Donin, *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service*, s. 37 vd; Ben Abrahamson'un "Tracing the Derivation of Prayer Positions from Torah, to Temple Times, to the Modern Practice" (http://ebooks.rahnuma.org/religion/Comparative_Religions/Islamic-Jewish%20Prayer%20Positions.pdf)

79 İbadetlerinde Gerizim Dağı'na yönelen Samirilerde sabah ve akşam olmak üzere günlük iki duaya ilaveten Şabat'ta öğle sonrası üçüncü bir dua daha vardır. Samiriler, dua öncesi eller, ağız, burun, yüz ve ayakların yıkanması şeklinde bir ritüele de yer verirler. Araştırmacılar İslami dönemlerden itibaren mevcudiyeti bilinen bu uygulamanın ne kadar eskiye dayandığını tespitinin zorluğuna dikkat çekerler. Bkn. Pummer, R., "Samaritan Rituals and Customs", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989, s. 651, 676. Bununla birlikte birçok araştırmacı, tıpkı yukarıda Karailik ve Rabbinik Yahudilik örneklerinde de vurguladığımız gibi, İslam egemenliği döneminde Samiriliğin de İslam'dan etkilendiğini tartışmaktadır. Özellikle Samiri din hukukunun (halakasının) İslami terminolojinin ciddi etkisi altında olduğuna, yine *kitâbu't-tabbâh* gibi Samiri dini literatüründe kelam gibi İslam bilim dallarının etkisinin görüldüğüne dikkat çekilmektedir. Bkn. Wedel, G., "Halachic Literature", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989, s. 468-471; Shehadeh, H., "The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989, s. 480, 487.

ler olan bu gruplardan özellikle Talmide ha-Rambam, ya da Rambamcılar, diğerlerine göre Talmud'a dayalı dini hukukun, halakanın, en ideal şekilde Maimonides'in Mişna Torah'ından hareketle yeniden ihya edileceğini kabul konusunda daha katıdırlar. Bu gruplar, yere kapanma şeklindeki secdenin yalnızca kutsal günlerde değil yıl boyu Amida'nın her eğilme rükünde yapılması gerektiğini düşünmektedirler.

Sonuç

Sonuç olarak; Yahudilik tarihinde günlük dua ibadeti açısından iki önemli dönem vardır. Bunlardan ilki Ezra dönemidir; bu dönemde Ezra daha önceki devirlerdeki tapınak merkezli kurban törenlerinden hareketle dua ağırlıklı bazı günlük ibadetleri ve bu ibadetlerdeki kutsama dualarını sistematize etmiştir. Böylelikle sabah, öğle sonrası ve akşam icra edilen günlük ibadetlerle, Şabat ve kutsal günlerde sabah sonrası ilave bir dua ile Yom Kipur'da eda edilen bir diğer dua ritüeli ortaya çıkmıştır. Ayakta icra edilen bu günlük ibadetler için ellerin bileklere kadar yıkanması şeklinde zorunlu olmayan bir arınma ritüeli de söz konusudur. Günlük ibadetler konusunda Talmud (ve buna dayalı Rabbinik) geleneği önemli ölçüde Ezra başkanlığındaki heyet tarafından belirlenen bu düzenlemeye dayalıdır. Talmud'da bireysel bir tercih olarak nadiren ibadette secdeye yer verildiğine dair bazı anlatılar yer alsa da bu dönem günlük ibadetlerinde tam rükû ve secde gibi rükünler yer almaktadır. BU dönem Yahudiliği günlük ibadetleri zaman zaman eğilme şeklindeki sallanmalarla ayakta icra edilen bir dua olarak İslam'daki namazdan tamamen farklı bir yapı arzetmektedir. Kur'an'ın nazil olduğu dönem Hicaz bölgesi Yahudileri de Rabbinik gelenekteki bu yapıyı sürdürmüşlerdir.

Yahudilikte günlük ibadetlerin gelişimi açısından ikinci önemli dönem İslam egemenliği dönemidir. İslam egemenliği altında İslam kelimadan, felsefesinden ve fıkından ciddi şekilde etkilenen Yahudi din bilginlerinden bir kısmının Abbasiler döneminden itibaren günlük ibadetler konusunu da İslam fıkhı doğrultusunda yeniden revize etme yoluna gitmişlerdir. Böylelikle 8. yy'da Anan ben David, Talmud'u esas alan Rabbinik Yahudiliği reddederek sonraları Karailik diye adlandırılan bir akımın teşekkülünü sağlamış ve bu akım Yahudiliğin günlük ibadetlerini İslam'daki namaza benzer şekilde yeniden düzenlemiştir. Benzer bir çaba Rabbinik gelenek içerisinde 12. yy'da Maimonides tarafından da gerçekleştirilmiştir. Günümüz Ortodoks Yahudiliği üzerinde de oldukça etkili olan Maimonides, *Mişna Torah* isimli önemli çalışmasında Yahudi günlük ibadetlerini İslam'daki namaza benzer bir tarzda yeniden yorumlamıştır. Kuşkusuz bu din bilginleri günlük ibadetleri yeniden revize ederken kendi dini referanslarından hareketle bunu yaptıkları iddia-

sındadırlar; ancak daha önceki dönemlerde bir kural olarak görülmeyen ya da uygulanmayan bazı kurallar ihdas etmeleri ve bunda İslam'daki namazın rükünlerine paralel bir sistematığı esas alarak yapmaları, onların bu çabalarında İslam fıkhnının etkisini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

İslam egemenliği döneminde Anan ben David ve Maimonides gibi din bilginlerince Yahudi günlük ibadetleri konusunda yapılan bu düzenleme günümüze kadar Rabbinik geleneğe bağlı olmayan Karai Yahudileri ile Rabbinik geleneğe bağlı Yemen ve Etiyopya Yahudileri gibi bazı gruplar tarafından yaşatılmıştır. Bununla birlikte Ortodoks Yahudilerin çoğunluğu daha önceki Talmud geleneği doğrultusunda günlük ibadetlerin ayakta bazı sallanmalarla eda edilen bir ibadet şeklinde kabul etmişlerdir. Bundan başka bu gruplar Yom Kipur gibi kutsal günlerde ibadetlerini secdeyi de içerecek şekilde icra etmektedirler. Bununla birlikte kabaca son bir buçuk asırdır Ortodoks Yahudilik içerisinde Talmud'u ve dini hukuku (halakayı) Maimonides'in yorumları doğrultusunda anlamayı esas alan bazı akımlar, diğer konularda olduğu gibi günlük ibadetlerin icrası konusunda da Maimonides'in görüşlerini esas almayı ön plana çıkarmışlardır. Talmide ha-Rambam, Rambamistler ya da Dor Daim gibi isimlerle anılan ve aralarında Kabala'ya ilişkin bazı konularda farklılıklar olan bu gruplar Yahudi günlük ibadetlerini Maimonides'in Mişna Torah'da tarif ettiği tarzda, yani ayakta durma, tam eğilme, tam secde ve oturuş gibi rükünleri de içerecek şekilde toplam 8 rükünden oluşan bir şekilde eda etmeye dayalı olarak yeniden revize etme yönünde bir çaba ve kamuoyu oluşturma gayreti içerisinde oldukları görülmektedir.

Kaynakça

- ABRAHAMSON, B., "Tracing the Derivation of Prayer Positions from Torah, to Temple Times, to the Modern Practice", 2010, http://ebooks.rahnuma.org/religion/Comparative_Religions/Islamic-Jewish%20Prayer%20Positions.pdf
- ARSLANTAŞ, N., *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul: Kuramer 2016.
- ASTREN, F., "Karaites Historiography and Historical Consciousness", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003.
- Astren, F., "Islamic Contexts of Medieval Karaism", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003.
- BASALEL, Y., *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem 2002.
- DE HARKAVY, A., "Anan ben David: Founder of the Karaite Sect", *The Jewish Encyclopedia*, Isidore Singer, 1906 edition, New York, v. 1.
- DONİN, H. Halevi, *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service*, Basic Books 1980.
- FİRESTONE, R., "Rituals: Similarities, Influences, and Processes of Differentiation", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013.
- FREEMAN, T., "What is Tefillah? A Labor of the Heart", https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1452805/jewish/Tefillah.htm
- GİL, M., "The Origins of the Karaites", M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill 2003.
- GİNZZBERG, L., "Adoration, Forms of", *The Jewish Encyclopedia*, 1906, c.1, s.211, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/855-adoration-forms-of>
- GÜNDÜZ, Ş., "Kur'an kıssalarının kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, muhteva ve kaynak açısından Torah kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Ankara: Fecr, 1998.
- GÜRKAN, S.L., *Yahudilik*, (dördüncü baskı), İstanbul: İSAM Yayınları 2012.
- HAWARY, M., "Prayer in Judaism and Islam", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013.
- IVRY, A.L., "Islamic and Greek Influences on Maimonides", in S. Pines, Y. Yavel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dardrecht 1986.
- İBN HİŞÂM, *Sîretü İbn Hişâm*, Mısır 1955.
- JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Leiden: Brill 2007.
- KALİMİ, I., "Medieval Sephardic-Oriental Jewish Bible Exegesis: The Contributions of Saadia Gaaon and Abraham ibn Ezra", Z. Zohar (ed.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, New York University Press 2005.
- LİBSON, G., "Interaction between Islamic Law and Jewish Law During the Middle Ages", in E.I. Cuomo (ed.), *Law in Multicultural Societies*, Jerusalem 1989.
- MAİMONİDES, *Mishna Torah*, İngilizceye çeviri Eliyahu Touger, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/920161/jewish/Tefilah-and-Birkat-Kohanim-Chapter-One.htm
- MANNOT, G., "Şalât", in: *Encyclopaedia of Islam*, H.A.R. Gibb (ve diğerleri), Leiden, c. 8.
- MERAL, Y., *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017.

- NEWBY, G.D., "The Jews of Arabia at the Birth of Islam", A. Meddeb, B. Stora (eds.), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton University Press 2013.
- PESSİN, S., "The Influence of Islamic Thought on Maimonides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N Zalta, 2005.
- PUMMER, R., "Samaritan Rituals and Customs", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989.
- SHEHADEH, H., "The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989.
- Soncino Babylonian Talmud*, tr. into English I. Epstein, <https://www.halakhah.com/tcontents.html>
- SCHACHT, J., "Wudu", *The First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, Brill 1993.
- STORM, J.-Erik G., "The Influence of Islamic Sects on Maimonides: Weighing the Evidence", http://www.academia.edu/24821053/The_Influence_of_Islamic_Sects_on_Maimonides_Weighing_The_Evidence
- STROUMSA, S., *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press 2009.
- WEDEL, G., "Halachic Literature", A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr 1989.

NECÂŞÎ RİVÂYETLERİ BAĞLAMINDA GIYÂBÎ CENAZE NAMAZI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Mehmet AYHAN*

Özet

İslam âlimleri gıyâbî cenaze namazının kılınması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf kendilerine ulaşan hadis rivâyetlerinden ve bunların farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Bazı fakihler konuyla ilgili rivâyetlerden hareketle bu uygulamanın Hz. Peygamber'e özel (hasâisü'n-nebî) olduğunu iddia ederken diğer ulemâ bunun umûmî olduğunu, dolayısıyla herkes için gıyâbî cenaze namazı kılınabileceğini savunmuştur. Bu makalede farklı görüşlere dayanak kabul edilen Necâşî'nin gıyâbî cenaze namazı ile ilgili rivâyetler tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivâyet, Necâşî, Gıyâbî Cenaze Namaz

Discussions on Funeral Prayer in Absentia in the Context of Narratives on Neçâşi

Abstract

Islamic scholars disagree over funeral prayer in absentia. This disagreement stems from obtaining different hadith narratives and interpreting them differently. Based on these narratives, some scholars argue that this practice is exclusive to the Holy Prophet (hasâisü'n-nebî), while some other scholars assert that this practice is common, not exclusive, so funeral prayer can be performed for every death. In this study, narratives about Necâşî's funeral prayer in absentia are evaluated.

Keywords: Hadith, Narrative, Neçâşi, Funeral Prayer in Absentia

Giriş

Tarih boyunca Hz. Peygamber'in (s.a.) uygulamaları -genel anlamıyla- sünnet ve bunun yazılı vesikaları olan hadisler, Müslümanlar için dinin anlaşılması ve yaşanmasında Kur'ân'dan sonraki en önemli kaynaktır. Hz. Peygamber'in bütün fiilleri önemli olmakla birlikte bunların dinî bakımdan bağlayıcılığı sürekli olarak ulemânın gündeminde olmuştur. Resûlullah'ın (s.a.) tasarrufları en genel anlamda bağlayıcı olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır.¹

* Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Kocaeli, Turkey, orcid.org/0000-0003-1836-7807, muhayhan02@gmail.com.

1 Bu tasniflere misal olarak bk. Muhammed Tahir b. Âşûr b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şeriatî'l-İslamiyye*, (İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2011), 43 vd; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 38-39; Muhsin Koçak v.dğr., *Fıkıh usulü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 68 vd. Bu konuda ya-

Resûlullah'ın, Necâşî'nin² (r.a.) gıyâbında eda ettiği cenaze namazına dair rivâyetler bağlayıcı olup olmaması bakımından tartışma konusu olmuştur. Söz konusu gıyâbî cenaze namazının *hasâisü'n-nebî*³ olduğu yahut bunun özel bir durum olmayıp herkes için uygulanabilir olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

İslam âlimleri cenaze namazıyla ilgili rivâyetlerden ve uygulamalardan⁴ hareketle hazırda bulunan cenazenin namazının kılınması hususunda görüş birliği içindedir. Ancak günümüzde uygulaması sıklıkla gündeme gelen⁵ cismen bulunmayan (gâib) bir kişinin cenaze namazı için böyle bir icmâdan söz etmek mümkün değildir.⁶

Bu makalede söz konusu görüşlere dayanak olarak zikredilen gıyâbî cenaze namazı ile ilgili rivâyetler incelenecektir. Öncelikle gıyâbî cenaze namazının Resûlullah'a (s.a.) özel olduğunu savunanların dayandıkları hadisler ele alınacaktır.

pılmış müstakil bir çalışma için bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010).

- 2 Necâşî Habeş kralları için kullanılan bir unvandır. Necâşî'nin asıl ismi Ashame'dir. Hz. Peygamber (s.a.) hicretin 9. yılında Habeşistan'da vefat eden Necâşî'nin ölümünü aynı gün haber vermiş ve gıyabında cenaze namazını ashâbiyla birlikte kılmıştır. Bilgi için bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2: 554; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve marifetü ahvali sahibî's-şerîa*, thk. Abdulmuti Kalacî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 4: 412; Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravdü'l-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.) 2: 117; Levent Öztürk, "Necâşî, Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 37: 476-477.
- 3 Allah Teâlâ'nın sadece Hz. Peygamber'e lutfettiği özellikleri belirten bir terimdir. *Hasâis* kelimesi has kelimesinden masdar olup *hassiyetün* kelimesinin çoğuludur. Meziyetler ve üstün özellikler anlamındadır. Bilgi için bk. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut : Dâru Sadır, t.y.), "hss" mad. 7: 24; Kâmus Tercemesi, II, 1176. Ayrıca bilgi için bk. Erdiç Ahatlı, "Hasâisu'n-Nebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 277-281.
- 4 Resûlullah'ın (s.a.) cenaze ile uygulamaları için bk. Şemsettin Kırış, "Hz. Peygamber'in Cenaze ile İlgili Uygulamaları", *Turkish Akademik Research Review 2/2* (Haziran/June 2017): 41-61.
- 5 Gıyâbî cenaze namazı genellikle ülkemiz dışında şehit düşen müslümanlarla ilgili olarak gündeme gelmektedir. Büyükşehirler başta olmak üzere birçok il ve ilçede gıyâbî cenaze namazı kılınmaktadır. İlgili haberlere misal olarak bk. <https://www.aa.com.tr/tr/gun-nun-basliklari/sehit-filistinliler-icin-sela-okundu-giyabi-cenaze-namazi-kilindi/1146469>; <http://www.hurriyet.com.tr/besnide-giyabi-cenaze-namazi-kilindi-40534136>, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/baskentte-arakan-icin-giyabi-cenaze-namazi-kilindi,90TJCp-KoIU-cM7-jzVSP2w>; <http://www.iha.com.tr/haber-idlibteki-saldirida-olenler-icin-giyabi-cenaze-namazi-kilindi-635243/>. Ayrıca gıyâbî cenaze namazı kılmanın hükmünü merak eden vatandaşlar tarafından diyanete fetva sorulmuş ve Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı bu soruyu cevaplamıştır. Konuyla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Kararı için bk. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/343/giyabi-cenaze-namazi-kiliniabilir-mi>
- 6 Bilgi için bk. Nevevî, *el-Mecmû*; 5: 150; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 139; Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 67; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 1: 312; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 554; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 8: 233; Şinkîfî, *Şerhu Halîl b. İshâk el-Mâlikî*, 1: 324.

A. GIYÂBÎ CENAZE NAMAZI KILMANIN HZ. PEYGAMBER'E ÖZEL OLDUĞUNU SAVUNANLARIN DAYANDIKLARI RİVÂYETLER

Hız. Peygamber'in (s.a.) Necâşî'nin (r.a.) namazını gıyâbî olarak kılmasını *hasâisü'n-nebî* olarak değerlendirenler bu kanaatlerini çeşitli rivâyetlere dayandırmışlardır.

Söz konusu uygulamanın Resûlullah'a (s.a.) has bir fiil olduğunu söyleyenlerin en önemli dayanaklardan birisi Hız. Peygamber'in (s.a.) Necâşî'nin namazını kıldığı ancak bunun gıyâben olmadığı görüşüdür. Bunun mesnedi de Necâşî'nin naaşının Medîne'ye getirilip cenaze namazının kılındığına ya da Hız. Peygamber'in (s.a.) onu (keşfen) görerek namazını kıldığına dair rivâyetlerdir. Şimdi bu hadisleri inceleyelim.

I- İmrân b. Husayn Hadisleri

Gıyâbî cenaze namazının Hız. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğunu iddia edenler sahâbî İmrân b. Husayn'dan (ö. 52/672) nakledilen bazı hadisleri delil olarak göstermişlerdir. İmrân b. Husayn'dan (r.a.) gelen rivâyetler her iki görüş sahipleri tarafından delil olarak kullanılmıştır.

Bu rivâyetlerden ikisi Necâşî'nin cenaze namazı kılınırken naaşının musallâda bulunduğunu kesin bir şekilde diğer ikisi ise zann ifadesiyle belirtmektedir. Bunları Necâşî'nin musallâda bulunduğunu kesin bir dille ifade eden rivâyetlerden başlayarak inceleyelim.

a. Tahâvî Rivâyeti

Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933) Necâşî'nin cenaze namazıyla ilgili hadisi

İmrân b. Husayn > Ebu'l-Muhelleb > Ebû Kilâbe > Yahyâ b. Ebû Kesîr > Ebân b. Yezîd el-Attâr > Müslim b. İbrahim el-Ezdî > Muhammed İbn Huzeyme kanalıyla Hız. Peygamber'den (s.a.) şöyle nakletmektedir:

« إن أحاكم النجاشي قد مات ، فصلوا عليه » قال : ونحن نرى أن الجنازة قد أتت قال : فصفنا فصلينا عليه ، وإنما مات بالحبيشة ، فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة

“(Hız. Peygamber buyurdu ki): ‘Kardeşiniz Necâşî vefat etmiştir, Haydi onun cenaze namazını kılın.’ (râvî, devamla şöyle aktarmıştır:;) “Biz Necâşî'nin cenazesinin geldiğini gördük ve saf yapıp cenaze namazını kıldık. O, Habeşistan'da vefat etmişti. Cenazesi Medîne'ye geldiğinde Hız. Peygamber onun namazını kıldırdı.”⁷

Tahâvî bu rivâyeti “Necâşî'nin namazının Medîne'de Resûlullah tarafından kılındığına ve bu esnada Necâşî'nin naaşı Medîne'de miydi yoksa Ha-

7 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-âsar Müşkilü'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 12: 329.

beşistan'da mıydı? Buna dair nakledilen rivâyetin müşkilinin giderilmesine dair bab" da nakletmiştir.⁸

Tahâvî, hadisi yorumlarken Allah'ın kudretiyle Necâşî'nin cesedinin Ha-beşistan'dan Medine'ye getirildiğini ve Resûl-i Ekrem'in de onun namazını Medine'de vefat eden birinin cenazesi gibi kıldığını belirtir. Bu olayı, İsrâ mucizesini müşriklerin yalanlayıp Mescid-i Aksâ ile ilgili sorular sormaları üzerine Resûlullah'ın onu görerek cevap vermesi hadisesine benzetir. Tahâvî'ye göre Allah Teâlâ Hz. Peygamberle Beyt-i Makdis arasındaki mesafeyi kaldırdığı gibi Necâşî'nin cenazesiyle Medîne arasındaki uzaklığı da kaldırmıştır.⁹

Tahâvî, yukarıdaki rivâyeti hocası İbn Huzeyme (ö. 311/924)¹⁰ kanalıyla nakletmektedir. Ancak tespitimize göre hadisi mezkûr şekliyle Tahâvî hari-cinde rivâyet eden başka bir müellif bulunmamaktadır.¹¹

Hadiste Necâşî'nin naaşının Medîne'ye nasıl getirildiğine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Ancak Tahâvî konuyla ilgili bapta bunun nasıl gerçekleştiğine dair yorumlarda bulunmuştur. Tahâvî'nin yaptığı bu yorumlardan hareketle hadisin sıhhatine dair bir endişe taşımadığını söyleyebiliriz.

Tahâvî hadisinin isnadının incelediğimizde rivâyeti İmrân b. Husayn'dan nakleden tabîînden Ebu'l-Muhelleb'tir. İsmi Amr yahut Abdurrahmân'dır. Ebu'l-Muhelleb Amr b. Muâviye el-Cermî el-Basrî. *Kütüb-i sitte*'nin çoğunda rivâyetleri vardır. Buhârî ondan *Edebu'l-Müfred*'te rivâyette bulunmuştur.¹² İclî (ö. 261/875), İbn Hibbân (ö. 354/965), Zehebî (ö. 748/1347) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) onun sika olduğunu belirtmiştir.¹³ Hadisi Ebu'l Muhelleb'den kardeşinin oğlu Ebû Kılâbe nakletmiştir.

Abdullah b. Zeyd b. Amr el-Cermî Ebû Kılâbe el-Basrî (ö. 104/722). Ebû'l-muhelleb'in yeğenidir. İbn Hibbân'a göre sika'dır.¹⁴ Zehebî¹⁵ ve Alâî (ö. 761/1359) onun müdellis olduğunu söyler.¹⁶ Ebû Kılâbe'den ise hadisi Ebû Nasr Yahyâ b. Ebû Kesîr el-Yemâmî (ö. 129/747) almıştır.

8 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12: 329.

9 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12: 330.

10 Muhammed b. Huzeyme sika bir muhaddistir. Bilgi için bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3: 537.

11 Araştırmamızda İbn Huzeyme'nin Necâşî'nin cenaze namazına dair herhangi bir rivâyeti-ne tesadüf edemedik.

12 Ebû'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî es-mâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 34: 329; Aynî, *Mağâni'l-ahyâr*, 5: 358.

13 İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzibü't-Tehzib* (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 12: 250.

14 Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed (b.y.: Dâru'l-fıkr, 1395/1975), 5: 2.

15 İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*, 21; Suyûtî, *Esmâu'l-mudellisîn*, 69.

16 Bk. İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*, 21.

Iclî¹⁷ ve İbn Hibbân Yahyâ b. Ebû'in sika olduğunu belirtmiştir.¹⁸ İbn Hacer onun hakkında sikatun sebtun nitelemesinde bulunur. Ancak tedlis ve irsal yaptığı da belirtir.¹⁹ Nesâî (ö. 303/915) onun müdellis olduğunu belirtmiştir.²⁰ İsnaddaki Yahyâ'dan sonraki râvî Ebân'dır.

Kütüb-i sitte'de birçok rivâyeti bulunan Ebân b. Yezîd el-Attâr (ö. 163/779), hadis âlimlerine göre sika olarak kabul edilmiştir.²¹ Rivâyeti Ebân'dan aktaran ise Müslim b. İbrâhim'dir.

Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî (ö. 222/836). Iclî²², İbn Sa'd (ö. 230/845)²³, Ebû Hâtim er-Râzî²⁴ ve İbn Hibbân'a (ö. 354/965)²⁵ göre sikadır.²⁶ Bu rivâyeti Müslim'den nakleden ise Tahâvî'nin hocası İbn Huzeyme'dir.

Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Neysâbûrî (ö. 311/924). İbn Hibbân onu sikalar arasında zikretmiştir.²⁷ Zehebî de onun sika olduğunu belirtmiştir.²⁸

Hadisimizi sened açısından değerlendirdiğimizde sika râvilerden oluştuğunu görmekteyiz. Her ne kadar râviler arasında müdellisler olsa da bunlar hadisin sıhhatine zarar verecek derecede değildir. Ayrıca Şuayb el-Arnaut'un da belirttiği gibi hadisin isnadı Müslim'in şartlarına göre sahihtir. Hadisin Ebu'l-Muhelleb dışındaki râvileri Buhârî ile Müslim'in müşterek ricâlinden-dir ve sikadır. Ebu'l-Muhelleb ise sadece Müslim'in râvilerindedir.²⁹

b. Ebû Avâne Rivâyeti

Necâşî'nin cenaze namazı kılınırken cesedinin huzurda olduğuna dair ikinci rivâyet Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsitî'ye (ö. 176/792) aittir. Kaynaklarda muallak olarak nakledilen Ebû Avâne rivâyeti İmrân b. Husayn'a isnad edilmektedir. Ebû Avâne, hadisi

"Hz. Peygamber'in arkasında namaz kıldık. Cenazenin önümüzde olduğu-
nu gördük."³⁰ şeklinde rivâyet etmektedir.

17 Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 357.

18 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31: 509; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11: 268.

19 Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 596.

20 İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*, s. 36; Suyûtî, *Esmâu'l-müdellisîn*, s. 106.

21 Bk. Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 1: 199; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 68; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s. Haydarabad: 1952/1371'in ofseti), 2: 299.

22 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10: 122; Aynî, *Mağâni'l-ahyâr*, 5: 38.

23 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10: 122.

24 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10: 122; Aynî, *Mağâni'l-ahyâr*, 5: 38.

25 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10: 123.

26 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10: 122-123.

27 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9: 133.

28 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3: 537.

29 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12: 329.

30 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülâzîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Muhammed Fuâd

Ebû Avâne hadisinin isnadı bazı eserlerde şu şekilde tasrih edilmektedir. Ebû Avâne mezkûr rivâyeti Ebân (ö. 163/779) ve diğerleri yoluyla Yahyâ'dan (ö. 129/747) almıştır.³¹

Bu rivâyetin hadis kaynaklarında mevsul bir isnadı bulunmamaktadır. Bu hadis, isnadındaki inkita sebebiyle zayıftır. Dolayısıyla kendisiyle istidlal edilecek bir sıhate sahip değildir.

c. Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân Rivâyeti

Necâşî'nin bedeninin Hz. Peygamber'in (s.a.) önünde olduğu halde cenaze namazının kılındığı kanaatini ifade eden bir rivâyet Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Hibbân tarafından nakledilmektedir. Konudan bahseden kaynaklar genellikle İbn Hibbân rivâyetinden bahsetmekte *Müsned*'deki rivâyeti zikretmemektedirler.³² Öncelikle *Müsned-i Ahmed*'deki rivâyeti inceleyelim.

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ> Harb> Abdussamed> Ahmed isnadıyla nakledilen rivâyete göre: "Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: Şüphesiz ki kardeşiniz Necâşî vefat etmiştir. Onun cenaze namazını kılınız. (İmrân sonra şöyle devam etti:) Hz. Peygamber (önde) biz onun arkasında saf yaptık ve Hz. Peygamber cenaze namazını kıldırıldı. Biz Necâşî'nin cenazesini Hz. Peygamber'in önünde zannediyorduk."³³

Hadisin isnadını incelediğimizde râvî halkasının Yahyâ b. Ebû Kesîr'e kadar Tahâvî hadisiyle müşterek olduğunu görürüz. *Müsned* hadisinde rivâyeti Yahyâ'dan alan kişi Harb'dir.

Harb b. Şeddâd el-Yeşkurî (ö. 161/777). İbn Hacer'e göre sika'dır.³⁴ Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), Katâde (ö. 117/735), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi hadisçilerden rivâyette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'e göre bütün seyhlerinden rivâyetlerinde güvenilirdir. Yahya b. Ma'în (ö. 233/848) ve Ebû

Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb, (Beirut: Dâru'l-Marife, t.s.) 3: 188; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2001), 8: 172; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî, *Şerhu Muvatta el-İmam Mâlik*, thk. İbrahim Atve İvaz, Mustafa el-Babi el-Halebi (Kahire: 1382/1962), 2: 81; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhi münteka'l-ahbar*, Mustafa el-Babi el-Halebi, (Kahire: y.y. t.s.) 4: 87, 438; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'î İmâm Mâlik*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Beirut: Dâru'l-kalem, 1991), 2: 108; Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 9; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, 4: 135.

31 Misaller için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12: 172; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4: 87, 438; Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 7; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, 4: 135.

32 Misaller için bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 283-284; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4: 87, 438; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2: 121.

33 Ahmed, 4: 446 (20005).

34 İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 2: 224; *Takrîbu't-Tehzib*, 155.

Hâtim onun hakkında sâlih değerlendirmesi yapmıştır. İbn Hibbân ve İbn Hacer onu sika olarak zikretmiştir.³⁵ İsnadda bir sonraki râvî Abdussamed'dir.

Abdussamed b. Abdulvâris b. Sa'd et-Temîmî (ö. 207/822). Etbâu't-tâbiîn'in küçüklerinden olup *Kütüb-i sitte* ricâlındendir. Ebû Hâtim³⁶ ve İbn Hacer'e³⁷ göre sadûk'tur. İbn Sa'd³⁸ ve İbn Hibbân'ın değerlendirmesine göre sika'dır.³⁹

Müsned rivâyetinin isnadı güvenilir râvilerden oluşmaktadır.

Muhtevaları benzer olan rivâyeti İbn Hibbân İmrân b. Husayn'dan şu isnadla nakletmektedir:

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ> Evzâî> Velîd b. Müslim>Abdurrahmân b. İbrahim>Abdullah b. Muhammed b. Selm> İbn Hibbân

"Hz. Peygamber (s.a.) bize şöyle haber verdi: Şüphesiz ki kardeşiniz (Necâşî) vefat etmiştir. Kalkınız ve onun cenaze namazını kılınız. Peşinden Resûlullah (namaz için) kalktı. Ashâb da Hz. Peygamber'in arkasında saf tuttu. Resûl-i Ekrem (namaz için) dört tekbir aldı. Onlar cenazenin önlerinde hazır bulunduğunu düşünüyorlardı."⁴⁰

İbn Hibbân hadisinin Yahyâ b. Ebû Kesîr'e kadar olan isnadı Ahmed b. Hanbel ve Tahâvî rivâyetleriyle müşterektir. Ancak Yahyâ'dan sonra isnad değişmektedir.

Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774). İbn Sa'd⁴¹, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848),⁴² Iclî,⁴³ ve İbn Hibbân⁴⁴ Evzâî'nin (ö. 157/774) sika olduğunu belirtmişlerdir. Hadisi Evzâî'den alan Velîd b. Müslim'dir.

Velîd b. Müslim Ebu'l-Abbâs ed-Dımaşkî (ö. 195/810). Buhârî'ye (ö. 256/870) göre 195 yılında vefat etmiştir.⁴⁵ Iclî⁴⁶ ve İbn Hibbân'a göre sika'dır.⁴⁷ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise Velîd b. Müslim'in zayıf olduğu kanaatindedir.⁴⁸ Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre onun sika olduğu hususunda ulemanın icmâı vardır.⁴⁹

35 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 5: 526; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2: 224; *Takrîbu't-Tehzîb*, 155.

36 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 102.

37 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 356.

38 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6: 327.

39 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 414.

40 İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 7: 369. Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2: 121.

41 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17: 315; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6: 217.

42 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17: 315.

43 Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 83.

44 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6: 240.

45 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8: 153.

46 Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 342.

47 İbn Hibbân *es-Sikât*, 9: 222.

48 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, 3: 187.

49 Bk. Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ*, 705.

Zehebî, Velîd'in Evzâî'den (ö. 157/774) mu'an'an rivâyetlerinin muteber olmadığını, onun kezzâb râvilerden tedlis yaptığını belirtmiştir.⁵⁰ İsnadda Velîd hocası Evzâî'den انشدح edâ sigasıyla rivâyette bulunmuştur. Ancak Velîd'in Evzâî'den yaptığı rivâyetlerle ilgili çok miktarda eleştiri bulunmaktadır.⁵¹

İbn Hacer ise onun sadûk olmakla birlikte tedlis yaptığını ifade eder.⁵²

Rivâyette hadisi Velîd b. Müslim'den nakleden talebesi Abdurrahmân'dır.

Abdurrahmân b. İbrahim (ö. 245/859). İclî⁵³, Ebû Hâtim, Nesâî ve Dâre-
kutnî (ö. 385/995) Abdurrahmân b. İbrâhim'in sika olduğunu bildirmişler-
dir.⁵⁴ İbn Hacer de onun hakkında sikatun hâfizun mutkinun değerlendirmesi
yapmıştır.⁵⁵ Abdurrahmân'dan sonraki râvi ise Abdullah'tır.

Abdullah b. Muhammed b. Selm b. Habîb b. Abdulvâris Ebû Muhammed
el-Firyâbî el-Makdisî (ö. 310/922). Zehebî'ye göre muhaddislerin imamı,
âbid ve sikadır.⁵⁶ Muhammed b. Selm'in hocaları arasında Muhammed b.
Rumh, Harmele b. Yahyâ ve Hişam b. Ammâr gibi muhaddisler vardır. Kendi-
sinden de İbn Hibbân, Ebû Ahmed b. Adî ve Ebû Bekr Ali b. el-Mukrî gibi ha-
disçiler rivâyette bulunmuştur. Ebû Hâtim onun sika olduğunu söylemiştir.⁵⁷

Bu hadisin isnadı müdellis bir râvi olan Velîd b. Müslim'den dolayı tenkit
edilmiştir. Her ne kadar Velîd b. Müslim bu hadiste tahdisen rivâyette bulun-
sa bile tenkitlerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır.

Gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.) özel olduğuna dair nakle-
dilen bu hadisleri inceledikten sonra İmrân b. Husayn'dan Necâşî'nin cenaze
namazıyla ilgili rivâyet edilen bütün hadislerin kaynaklara intikaline baka-
biliriz.

II. İmrân b. Husayn Hadislerinin Kaynaklara İntikali

İmrân b. Husayn rivâyetlerinin hadis kaynaklarına intikalini incelemek
için öncelikle söz konusu hadislerin sened formlarına bakılacaktır. Ardından
bu rivâyetler isnad ve metin açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

50 bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4: 348; a mlf. *el-Mûkıza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*, neşr Abdülfet-
tah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1405/1985), 46.

51 Velîd'in Evzâî'den انشدح rivâyet sigasıyla yaptığı nakillerin hucdet olduğu da söylenmiştir.
Velîd'in Evzâî'den yaptığı rivâyetlerle ilgili eleştiriler için bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4:
348.

52 Bk. İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*, 51.

53 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 71.

54 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16: 499.

55 Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 335.

56 Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 27: 344.

57 Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 27: 344.

a. İmrân b. Husayn Hadislerinin Sened Formları

İmran b. Husayn hadislerinin temel hadis kaynaklarına nasıl ulaştığını görebilmek için isnad formlarının tespitine ihtiyaç bulunmaktadır. İsnad formlarından kastımız İmrân b. Husayn'dan gelen rivâyetlerin metinlerini zikretmeksizin hangi tarihlerle kaynaklara intikal ettiğini ortaya çıkarmaktır. İmran b. Husayn hadislerinin isnad formlarını çıkardığımızda⁵⁸ aşağıdaki şekilde bir tablo ile karşılaşırız. Bizim tespitimize göre İmran b. Husayn hadisi yirmi bir ayrı formda yani yirmi bir ayrı isnadla gelmiştir. Bunların tamamı merfû rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu sebeple isnadların başında Resûlullah (s.a.) kısmı yazılmamıştır.

Aşağıda öncelikle isnad formlarına ardından bunların yorumlanmasına yer verilecektir.

İmrân b. Husayn > Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ b. Ebû Kesîr > Ebân b. Yezîd el-Attâr> Müslim b. İbrahim el-Ezdî> Muhammed İbn Huzeyme> Ebû Câfer et-Tahâvî⁵⁹

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ> Evzâî> Velîd b. Müslim>Abdurrahmân b. İbrahim>Abdullah b. Muhammed b. Selm> İbn Hibbân⁶⁰

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ> Harb b. Şeddâd> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî⁶¹

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kilâbe> Yahyâ> Harb> Abdussamed> Ahmed⁶²

İmrân b. Husayn>Muhammed b. Sîrîn>Yûnus>Abdula'lâ>İbn Ebî Şeybe⁶³

İmrân b. Husayn>Muhammed b. Sîrîn>Yûnus>Abdula'lâ>Ahmed⁶⁴

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Muhammed b. Sîrîn>Yûnus b. Ubeyd>Bîşr b. el-Mufaddal> Affân> Ahmed⁶⁵

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Muhammed b. Sîrîn>Yûnus b. Ubeyd>Bîşr b. el-Mufaddal>Humejd b. Mes'ade ve Ebû Seleme Yahya b. Halef>Tirmizî⁶⁶

58 Bilgi için bk. Ali Akyüz, *Hadîs Edebiyatının Sened Atlası ve Muvatta'ın sened formları çizelgesi*, 3 vd.; Mehmet Ayhan, *Ebû İshâk es-Seb'î ve Hadis*, (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2012), 69 vd. Bir hadisin kaynaklara ulaşmasıyla ilgili farklı bir çalışma için bk. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016).

59 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12: 329.

60 İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 7: 369.

61 Tayâlisî, *Müsned*, 2: 183 (889).

62 Ahmed, 4: 446 (20005).

63 İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 3: 362 (12074).

64 Ahmed, 4: 439 (19941); 4: 441 (19963).

65 Ahmed, 4: 439 (19942).

66 Tirmizî, *Cenâiz*, 49.

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Muhammed b. Sîrîn>Yûnus >Bişr b. el-Mufaddal> Muhammed b. Abdulmelik>Bezzâr⁶⁷

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb Ammi Ebî Kılâbe > Muhammed b. Sîrîn>Yûnus b. Ubeyd>Bişr b. el-Mufaddal>Müsedded> Muâz>Taberânî⁶⁸

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb> Muhammed b. Sîrîn>Yûnus>Bişr b. el-Mufaddal>İsmail b. Mesûd> Nesâî⁶⁹

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Ebû Kılâbe>Yûnus> Bişr b. el-Mufaddal >Yayhâ b. Halef ve Muhammed b. Ziyâd >İbn Mâce⁷⁰

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Ebû Kılâbe>Yûnus>Hüşeym>Ahmed⁷¹

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Ebû Kılâbe>Yûnus>Hüşeym>Amr b. Râfi'>İbn Mâce⁷²

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> Eyyûb>İsmail >Ali b. Hucr ve Amr b. Zurâre en-Neysâburî> Nesâî⁷³

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> >Eyyûb>Abdulvehhab es-Sekafi>İbn Ebî Şeybe⁷⁴

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> Eyyûb> İbn Uleyye> Yayhâ b. Eyyûb>Müslim⁷⁵

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> Eyyûb> İsmail b. İbrahim>Amr b. Zûrâre>Ahmed b. Seleme>Ceddî>Ebû Sâlih b. Ebî Tâhir ibni binti Yayıâ b. Mansûr el-Kâdî>Beyhakî⁷⁶

İmrân b. Husayn>Ebu'l-Muhelleb>Ebû Kılâbe>Hâlid el-Hazzâ>Mahbûb b. El-Hasen>Ahmed⁷⁷

İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> Eyyûb> İsmail b. İbrahim> Ahmed⁷⁸

İmrân b. Husayn> İbn Sîrîn >Yûnus >Ebî> Abdussamed> Ahmed⁷⁹

b. İmrân b. Husayn Hadislerinin İsnad Açısından Değerlendirilmesi

İmrân b. Husayn rivâyetlerinin isnadına bakıldığında onun tâbîinden iki râvisi olduğu görülmektedir. Ebu'l-Muhelleb ve Muhammed b. Sîrîn. İmrân b.

67 Bezzâr, *Müsned*, 2: 31.

68 Taberânî, *el-Evsat*, 13: 245 (8530).

69 Nesâî, *Cenâiz*, 72.

70 İbn Mâce, *Cenâiz*, 33.

71 Ahmed, 4: 431 (19867).

72 İbn Mâce, *Cenâiz*, 33.

73 Nesâî, *Cenâiz*, 72.

74 İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 3: 362 (12073).

75 Müslim, *Cenâiz*, 67.

76 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4: 50 (7279).

77 Ahmed, 4: 433 (19890).

78 Ahmed, 4: 433 (19891).

79 Ahmed, 4: 439 (19941).

Husayn hadisleri çoğunlukla Ebu'l-Muhelleb tarikiyle kaynaklara intikal etmiştir. Tesbit ettiğimiz yirmi bir tarikten sadece üç tanesi İbn Sîrîn diğerleri Ebu'l-Muhelleb vasıtasıyla yayılmıştır.

Muhammed b. Sîrîn rivâyeti Yûnus>Abdula'lâ kanalıyla İbn Ebî Şeybe'ye, Yûnus>Abdula'lâ ve Yûnus >Ebî> Abdussamed tarikiyle Ahmed b. Hanbel'e ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki yedi isnadı içinde en kısa olanı İbn Sîrîn tarikiyle olandır.

Ebu'l-Muhelleb tarikiyle meşhur olan rivâyetin ise iki râvisi bulunmaktadır. Ebû Kılâbe ve İbn Sîrîn'dir.

Muhammed b. Sîrîn yukarıdaki isnadda hadisi doğrudan İmrân b. Husayn'dan alırken burada Ebu'l-Muhelleb vasıtasıyla nakletmiştir. Kaynaklarda yaygın olan da bu tarikittir. Muhammed b. Sîrîn rivâyeti Yûnus b. Ubeyd>Bişr b. el-Mufaddal ve Yûnus b. Ubeyd>Abdula'lâ tarikiyle kaynaklara ulaşmıştır. Bişr b. el-Mufaddal'dan sonra hadis bir çok kanaldan yayılmıştır. İbn Ebî Şeybe İmrân b. Husayn hadisini Yûnus b. Ubeyd>Abdula'lâ tarikiyle alırken Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe'yle müştereken Yûnus b. Ubeyd>Abdula'lâ tariki yanında Yûnus b. Ubeyd>Bişr b. el-Mufaddal ve Yûnus>Ebî>Abdussamed isnadlarıyla rivâyet etmiştir.

İmrân b. Husayn hadisi Ebû Kılâbe'den sonra yaygınlık kazanmıştır. Ebû Kılâbe'nin Yahyâ b. Ebû Kesîr, Yûnus b. Ubeyd, Eyyûb ve Hâlid el-Hazzâ olmak üzere dört öğrencisi bulunmaktadır. Hadis, kaynaklara bu dört râvi aracılığıyla ulaşmıştır.

Yahyâ b. Ebû Kesîr'in Ebân b. Yezîd el-Attâr, Evzâî ve Harb b. Şeddâd olmak üzere üç râvisi bulunmaktadır. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (204/819) hadisi doğrudan Harb'den alırken Ahmed b. Hanbel Abdussamed vasıtasıyla almaktadır. Tayâlisî rivâyeti hadisin en erken kaynağı durumundadır.

Yûnus b. Ubeyd, Ebû Kılâbe ve İbn Sîrîn'in müşterek râvisidir. Bişr b. el-Mufaddal da iki tarikin müşterek râvisidir. Rivâyet Bişr b. el-Mufaddal'dan sonra şöhret kazanmıştır. Bu kanaldan hadis Ahmed, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Taberânî'ye ulaşmıştır.

Ebû Kılâbe'nin bir diğer öğrencisi olan Eyyûb vasıtasıyla hadis İbn Ebî Şeybe, Müslim, Nesâî ve Beyhakî'ye ulaşmaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin her iki isnadı da humâsîdir.

Rivâyet Ebû Kılâbe'nin dördüncü râvisi Hâlid el-Hazzâ onun da talebesi Mahbûb b. el-Hasen kanalıyla Ahmed b. Hanbel'e ulaşmaktadır.

Hadisimizin isnad değerlendirmesinden sonra metnine geçebiliriz.

c. İmrân b. Husayn Hadislerinin Metin Açısından Değerlendirilmesi

İmrân b. Husayn hadislerini metin bakımından incelediğimizde Ahmed, İbn Hibbân ve Tahâvî rivâyetlerinin bir çok sahih hadise muhalif durumda olduğunu görürüz. Tahâvî, Necâşî'nin bizzat bedeninin Medîne'ye getirildiği ifadesiyle teferrüd etmiştir.

Bir çok kaynak tarafından hadis

فَصَفَّفْنَا كَمَا يُصَفُّ عَلَى الْمَيِّتِ، وَصَلَّيْنَا عَلَيْهِ كَمَا يُصَلَّى عَلَى الْمَيِّتِ

ziyadesiyle nakledilmiştir.⁸⁰ Hadisin bu kısmında Necâşî'nin namazı saflar halinde ve hazırda bulunan cenazenin namazı gibi kılındığı belirtilmiştir. Kanaatimize göre bu kısım râvi tasarrufundan⁸¹ dolayı Ahmed ve İbn Hibbân rivâyetlerinde cenazenin önlerinde oldukları düşüncesine/zannına dönüşürken Tahâvî ve Ebû Avâne rivâyetinde bizzat cenazenin gelmesi/görünmesi şeklinde rivâyet edilmesine dönüşmüştür.

Beyhakî rivâyetinde rastladığımız bir malumat râvi tasarrufu kanaatimizi desteklemiştir. Beyhakî de bilgi şu şekildedir: ⁸²

وَرَوَاهُ يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ فَرَادَ فِيهِ : قَالَ فَصَمْنَا خَلْفَهُ كَمَا يُصَفُّ عَلَى الْمَيِّتِ وَصَلَّيْنَا عَلَيْهِ كَمَا يُصَلَّى عَلَى الْمَيِّتِ .

Beyhakî, yukarıda aktardığımız “namazın saflar halinde ve hazırda bir cenaze gibi kılındığına” dair ziyadeyi Yayhâ b. Ebû Kesîr'in Ebû Kılâbe'den naklettiğini belirtmektedir.⁸³

İmrân b. Husayn hadislerinin Yahyâ tariki ile gelen isnadlarını tekrar gözden geçirdiğimizde Yahyâ'dan sonraki râvilerin Ahmed b. Hanbel rivâyeti için Harb, İbn Hibbân için Evzâî, Tahâvî rivâyeti için Ebân b. Yezîd el-Attâr şeklinde olduğunu görürüz.

Rivâyeti müşterek isnadla nakleden Ebû Dâvûd et-Tayâlisî hadisi doğru Harb'den alırken Ahmed b. Hanbel Abdussamed vasıtasıyla almaktadır. Tayâlisî rivâyetinde Necâşî'nin cenazesinin hazır bulunduğu dair herhangi

80 Hadisler için bk. Tayâlisî, *Müsned*, 2: 183 (889); Ahmed, 4: 439 (19941), 4: 439 (19942); Tirmizî, *Cenâiz*, 49; Nesâî, *Cenâiz*, 72; Taberânî, *el-Evsat*, 13: 245 (8530).

81 Râvi tasarrufu ile ilgili çalışmalar için bk. Bünyamin Erul, “Rivâyet Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII (2001): 173-212; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM yayınları, 2009).

82 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4: 50 (7279).

83 Beyhakî, metni “يُشِجُّ أَجْدَالَ يَنْعِي هَيْلَعِ أَوْلَ صَرَفِ أَوْمَوقِ تَامِ دَقِّ مَكَاخِ أَنْ” olan hadisi isnad formlarında zikrettiğimiz İmrân b. Husayn> Ebu'l-Muhelleb> Ebû Kılâbe> Eyyûb> İsmail b. İbrahim>Amr b. Zürrâe>Ahmed b. Seleme>Ceddî>Ebû Sâlih b. Ebî Tâhir ibni binti Yayıyâ b. Mansûr el-Kâdî isnadıyla almıştır. Beyhakî'nin rivâyetinde ziyade bulunmamaktadır. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4: 50 (7279).

bir ifade bulunmadığına göre buradaki ziyade Harb'den kaynaklanmamıştır. Ahmed rivâyetinde hadisi Harb'den aktaran râvi Abdussamed'den kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Tahâvî ve İbn Hibbân rivâyetlerinde ise Yahyâ'dan sonraki râvilerin birinden kaynaklanmış olmalıdır. Yahyâ, hadisi yukarıda naklettiğimiz şekilde naklettiğine göre sonraki râviler onun ifadelerini değiştirerek nakletmiştir.

İmrân b. Husayn hadislerinden sonra gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.) ait bir uygulama olduğunu savunanların delil olarak kullandıkları diğer bir rivâyete geçebiliriz.

III. Vâhidî Rivâyeti

Gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğunu savunanların bir diğer dayanakları Vâhidî rivâyetidir.⁸⁴

Vâhidî (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-nüzûl* adlı eserinde muallak olarak Câbir, Enes, İbn Abbas ve Katâde'den şöyle nakleder:

لما مات نعاہ جبریل علیہ السلام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیوم الذی مات فیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأصحابہ: اخرجوا فصلوا علی أخ لکم مات بغير أرضکم فقالوا: ومن هو فقال: النجاشی فخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى البقیع وكشف له من المدینة إلى أرض الحبشة فأبصر سریر النجاشی وصلی علیہ وكبر أربع تكبيرات واستغفر له وقال لأصحابہ: استغفروا له

"...Necâşî vefat edince Cebrâil aleyhisselâm onun vefat ettiği gün bunu Resûlullah'a (s.a.) haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) ashabına: 'Kalkınız (çıkınız) ve sizin beldeniz dışında vefat etmiş bir kardeşinizin cenaze namazını kılınız', buyurdu. Bunun üzerine ashab: Ölen kimdir? (Ya Resûlallah (s.a.) dediler. Hz. Peygamber (s.a.): Necâşî'dir, buyurdu. Resûlullah (s.a.) hemen Bakî' kabristanına gitti. Hz. Peygamber'e (s.a.) Medîne'den Habeş toprakları keşfen gösterildi. Necâşî'nin yattığı yer gösterildi ve Hz. Peygamber (s.a.) bunun üzerine onun cenaze namazını kıldı. Bu namazda dört tekbir aldı ve Necâşî için af dileğinde bulundu. Ashabına da: Onun için Allah'tan bağışlanma dileyin, buyurdu."⁸⁵

Kaynakların genellikle Vâhidî'ye atıf yapmalarına rağmen⁸⁶ rivâyeti Vâhidî'den önce Sa'lebî (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinde naklet-

84 Gıyâbî cenaze namazıyla ilgili olarak zikredilen bir diğer rivâyet Muâviye b. Muâviye hadisidir. Söz konusu rivâyet doğrudan Necâşî ile ilgili olmadığı için ayrı bir çalışmaya bırakılmıştır. İlgili hadis için bk. Ebû Yâ'lâ, *Müsned*, 7: 257 (4267).

85 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Isam b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 1: 93; Aynî, *Umde-tü'l-kârî*, 8: 119; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2: 121; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 2: 59. Zemahşerî'nin *Keşşaf* adlı tefsirinde Vâhidî'den farklı olarak keşfen ibaresi yer almamaktadır. Krş. için bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407), 1: 459.

86 Misaller için bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 283-284; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4: 87, 438; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2: 121.

mektedir.⁸⁷ Muhtemelen Vâhidî de rivâyeti hocası Sa'lebî'den nakletmiş olmalıdır. Rivâyetlerin isnad formu ve muhtevası aynıdır.

Vâhidî, ayrıca diğer rivâyetlerde görmediğimiz bazı bilgiler aktarmaktadır. Bunlar arasında Necâşî'nin vefatını Cebrâil'in bildirmesi⁸⁸, yine onun yat-tığı yerin yükseltilmesi gibi ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.⁸⁹

Vâhidî rivâyetinde dikkat çeken bir diğer husus ise hadis kaynaklarında bulunmayan *Necâşî'nin keşfen görülmesi* ibaresidir. Adeta rivâyet, tefsir kaynaklarına geçerken form değiştirmiştir. Bu formun bazı tefsir kitaplarında aynen korunduğu da görülmektedir.⁹⁰

Vâhidî'nin rivâyeti munkatı'dır. Dolayısıyla zayıftır. Bu rivâyet delil olarak kullanılacak sıhhatte değildir.

Buraya kadar olan kısımda gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber (s.a.) mahsus olduğunu savunanların dayandıkları rivâyetlere yer verildi. Çalışmanın ikinci kısmında ise gıyâbî cenaze namazının Resûlullah'a (s.a.) özel olmadığını söyleyenlerin dayandıkları hadislerle yer verilecektir.

B. GİYÂBÎ CENAZE NAMAZI KILMANIN HZ. PEYGAMBER'E ÖZEL OLMADIĞINI SAVUNANLARIN DAYANDIKLARI RİVÂYETLER

Gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.) özel olmadığını savunanlar öncelikle Resûlullah'ın Necâşî'nin cenaze namazını kılmasını herhangi bir şarta bağlamamasına dayanmaktadır.

Bu görüşü savunanların esas delili bu konuda gelen rivâyetlerin âm⁹¹ olması ve Necâşî'nin cenaze namazı kılınırken naaşının huzurda bulunması gerektiğine dair herhangi bir tahsis içermemesidir.

Öncelikle bu konudaki âm rivâyetleri inceleyelim.

87 Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an, Tefsirü's-Sa'lebi*, thk. el-İmam Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 3: 238.

88 Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşaf*, 1: 459; İbn Hacer, *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb esbâbü'n-nüzûl*, thk. Abdülhakim Muhammed el-Enis (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1418/1997), 2: 819. İbn Hacer de Necâşî'nin vefat haberini Cebrâil'in (s.a.) Hz. Peygamber'e (s.a.) bildirdiğini nakletmiş, ancak bu bilgiye dayanak olarak herhangi bir kaynak zikretmemiştir. Bk. İbn Hacer, *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, 2: 819.

89 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1: 93 vd.

90 Misaller için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 238; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1: 93; el-Hâzin, *et-Tefsirü'l-hâzin*, 1: 471; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî, *Tefsirü'l-Beğavî*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 2: 155; İbn Hacer, *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, 2: 819; Şirbînî, *Tefsirü's-Sirâcü'l-Münîr*, 1: 224; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 2: 125. Buradan hareketle tefsir kitaplarındaki rivâyetlerin hadis kaynaklarıyla mukayeseli çalışmalarının yapılması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

91 Âm, "sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız" mânasına usûl-i fıkıh terimi. Bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Âm", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/am> (20.07.2018).

1. Gıyâbî Cenaze Namazıyla İlgili Âm Rivâyetler

Kaynaklarda gıyâbî cenaze namazı kılınmasıyla ilgili çok sayıda hadis yer almaktadır. Söz konusu hadisler muhtevaları açısından birçok konuyu içermekle⁹² birlikte neredeyse tamamının ortak noktası Necâşî Ashame'nin cenaze namazından bahsetmeleridir.

Necâşî'nin cenaze namazının kılınması ile ilgili hadisler aşıptan İmrân b. Husayn, Câbir, Ebû Hüreyre, Huzeyfe b. Useyd el-Gıfârî, Cerîr, Âişe, İbn Ömer, İbn Abbâs, Mücemmi' bin Cârîye el-Ensârî, Saîd b. Zeyd, Enes b. Mâlik ve Zeyd b. Hârice el-Ensârî'nin (r.a.) de bulunduğu on iki kişilik bir grup tarafından nakledilmiştir.⁹³

Burada zikredeceğimiz rivâyetler Buhârî başta olmak üzere *kütüb-i tis'a* ve diğer hadis kaynakları tarafından bize aktarılmıştır. Öncelikle Buhârî'de geçen bir rivâyet isnadıyla incelenecek ardından diğerlerine misaller verilecektir.

Buhârî, Necâşî'nin cenaze namazıyla ilgili *Sâhîh*'inin *Cenâiz* ve *Menâkibu'l-Ensâr* kitaplarında altı bab başlığı altında on iki rivâyete yer vermiştir. Bunlardan yedisi Ebû Hüreyre'den (r.a.) beşi de Cabir b. Abdullah'dan (r.a.) nakledilmiştir.

Buhârî, *Menâkibu'l-Ensâr* kitabının *Bâbü mevî'n-Necâşî* kısmında

Câbir>Atâ>İbn Cüreyc>İbn Uyeyne>Ebu'r-Rebi'>Buhârî isnadıyla nakledilen bir hadiste:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ مَاتَ النَّجَاشِيُّ مَاتَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ فَقَوْمُوا فَصَلُّوا عَلَيَّ
أَخِيكُمْ أَصْحَمَةَ.

'Hz. Peygamber (s.a.) Necâşî'nin vefat ettiği gün şöyle buyurdu: Bugün sâlih bir zat vefat etti. Kalkınız, kardeşiniz (Necâşî) Ashame'nin cenaze namazını kılınız.'⁹⁴

92 Bizim sınıflandırmamıza göre bu hadisler: Sâlih kul Necâşî'nin vefat ettiğini Hz. Peygamber'in (s.a.) bildirmesine dair rivâyetler, Necâşî için istiğfarın emredilmesine dair rivâyetler, Kardeş Necâşî'nin cenaze namazının kılınmasının emredilmesiyle ilgili rivâyetler, cenaze namazının dört tekbirle kılınmasına dair rivâyetler, saflarla kılınmasından bahseden rivâyetler, Cenaze namazının Baki'de/Musallâ'da kılınmasıyla ilgili rivâyetler, Necâşî'nin Medine dışında vefat ettiğini ifade eden rivâyetler, Necâşî'nin vasıflarından bahseden rivâyetler, Münafıkların Necâşî'nin cenaze namazına itirazları ve konu ile ilgili ayetlerin nüzûlü, Necâşî'nin cenazesinin görülmediğine dair rivâyetler, Necâşî'nin kabrinin nurlandığına dair rivâyetler, Necâşî'nin namazdaki kıblesine itirazlar ve Bakara 115. ayetin nüzûlü şeklinde olmak üzere bir çok konu ile ilgilidir.

93 Hadisler için bk. Buhârî, *Cenâiz*, 4, 55, 61, 65; *Menâkibu'l-Ensâr*, 38; Nesâî, *Cenâiz*, 72; İbn Mâce, *Cenâiz*, 33; Ahmed, 4: 431 (19867), 4: 433 (19890), 4: 433 (19891), 4: 439 (19941), 4: 439 (19942), 4: 446 (20005), İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 7: 369; Taberânî, *el-Kebîr*, 5: 218. Ayrıca bk. Müslim, *Cenâiz*, 67; Nesâî, *Cenâiz*, 72; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:50 ; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 3: 362-363 (12073-12080).

94 Buhârî, *Menâkibu'l-Ensâr*, 38.

Buhârî hadisinin isnadını incelediğimizde Buhârî'nin rivâyeti hocası Ebu'r-Rebî'den aldığını görmekteyiz.

Ebu'r-Rebî' Süleymân b. Dâvûd el-Ezdî ez-Zehrânî el-Basrî (ö. 234/848). Yahyâ b. Mâîn, Ebû Zur'a er-Râzî, Nesâî ve İbn Hacer'e göre sika'dır.⁹⁵ Hakında imâm, hâfız, muhaddisü'l-kebîr, sadûk ve esbet⁹⁶ gibi ta'dîl lafızları kullanılmıştır. Ebu'r-Rebî' hadisi Süfyân'dan rivâyet etmiştir.

Süfyân b. Uyeyne b. İmrân Ebû Muhammed el-Kûfî el-Hilâlî (198/813). Meşhûr bir muhaddis olan Süfyân hakkında sika⁹⁷, sebt⁹⁸, hasenu'l-hadîs⁹⁹, imâm¹⁰⁰, hâfız ve hucet gibi ta'dîl ifadeleri kullanılmıştır.¹⁰¹

Süfyân b. Uyeyne için İmam Şafiî; "İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne olmasaydı Hicaz'ın ilmi kaybolurdu." demiştir.¹⁰² Süfyân hadisi hocası İbn Cüreyc'ten nakletmiştir.

Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767). İbn Cüreyc için imam, allâme, hâfız, şeyhu'l-Harem¹⁰³, sika, fakih, fâdil¹⁰⁴ ve sadûk¹⁰⁵ gibi ta'dîl lafızları kullanılmıştır. Hadis râvisi olarak tedlis yaptığı ve başka sebeplerden dolayı çeşitli eleştirilere maruz kalsa da âlimlerin çoğu tarafından sika sayılmıştır.¹⁰⁶ İbn Cüreyc ise hadisi Atâ b. Ebî Rabâh'tan almıştır.

Atâ b. Ebî Rabâh el-Eslem el-Kuraşî (114/732). İclî¹⁰⁷, İbn Hibbân¹⁰⁸ ve İbn Hacer¹⁰⁹ Atâ b. Ebî Rabâh'ın sika olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca onun hakkında imâm, şeyhu'l-İslâm, müftî'l-Harem¹¹⁰ ve müftî Mekke¹¹¹ gibi ta'dîl ifadeleri kullanılmıştır.

İbn Hacer Atâ b. Ebî Rabâh'ı tedlîs yapanlar arasında zikretmiştir.¹¹² Hakında tedlis ve irsal gibi eleştiriler bulunsa da hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre sika bir muhaddis olarak kabul edilmiştir.¹¹³

95 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 676; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 424; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 251.

96 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 676.

97 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 1: 417; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 403.

98 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 1: 417.

99 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 119.

100 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 245.

101 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 119-121; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 245.

102 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 482; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 119.

103 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 396.

104 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 363.

105 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 352.

106 Hakında bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 339-352.

107 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 135.

108 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 198.

109 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 391.

110 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 86.

111 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 2: 135.

112 İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdekkisîn*, 51.

113 Bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 86-97.

Buhârî rivâyetinin isnadı sika râvilerden oluşmaktadır. Bazı râvilerle ilgili tenkitler bulunsa da bunların hadisin sıhhatine mani olacak derecede değildir.¹¹⁴

Konumuzla ilgili birkaç hadise daha yer verelim.

Ebû Hüreyre'den nakledilen bir başka rivâyet ise şöyledir: "Hz. Peygamber (s.a.) Habeş Meliki Necâşî'nin vefat ettiği gün bunu (ashâbına) haber verdi ve 'kardeşiniz için Allah'tan (c.c.) başışlanma dileyiniz' buyurdu."¹¹⁵

Buhârî ve Müslim'in Ebû Hüreyre'den müşterek olarak naklettikleri bir hadis şöyledir: "Hz. Peygamber (s.a.) Necâşî'nin vefat ettiği gün bunu (ashâbına) haber verdi. Ashâbıyla *birlikte musallâya gidip orada saf yaparak dört tekbirle cenaze namazını kıldırdı.*"¹¹⁶

Câbir b. Abdullah'dan rivâyet edilen bir başka hadiste ise: "Resûl-i Ekrem (s.a.) şöyle buyurdu: Bugün Habeşli sâlih bir zat vefat etti. Haydi o zatın cenaze namazını kılın. Hemen saf yaparak namaza durduk. Hz. Peygamber (s.a.) bize namazı kıldırdı. Râvi Ebû'z-Zübeyr ayrıca Câbir'in: 'Ben ikinci safta bulunuyordum.' dediğini aktardı."¹¹⁷

İmrân b. Husayn'ın naklettiği hadiste de: "Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: Şüphesiz ki kardeşiniz (Necâşî) vefat etmiştir. Kalkınız ve onun cenaze namazını kılınız."¹¹⁸

Burada misal olarak zikrettiğimiz ve kaynaklarda geçen diğer hadislerde de görüleceği gibi Resûlullah (s.a.) Necâşî vefat ettiğinde bunu ashâbına haber vermekte ve onlarla birlikte cenaze namazını gıyâben eda etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) Necâşî'nin cenaze namazını kılarken bu uygulamayı kendisine hasretmemiş aksine ashâbına cenaze namazına katılmalarını emretmiştir. Ashâb da Resûl-i Ekrem'in (s.a.) emrine uyarak cenaze namazını saflar halinde kılmışlardır. Ayrıca ashâbın gıyâbî cenaze namazının kendi dönemlerine ait bir durum olduğuna dair herhangi bir beyanı bulunmamaktadır.

Gıyâbî cenaze namazıyla ilgili umûmî rivâyetlerden sonra bu konuda bir başka delil olarak zikredilen namaz esnasında Necâşî'nin naaşının musallâda bulunmadığını ifade eden hadislere geçebiliriz.

114 Çalışmamızın sınırları gereği burada misal olarak Buhârî rivâyetinin isnadını inceledik. Buraya almadığımız diğer rivâyetlerde çoğunlukla sahih ve hasen hadislerden oluşmaktadır. Misal için bk. Buhârî, Cenâiz, 4, 55, 61, 65; Menâkibu'l-Ensâr, 38; Muvatta', Cenâiz, 771.

115 Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 38; Müslim, Cenâiz, 63; Nesâî, Cenâiz, 72.

116 Buhârî, Cenâiz, 4, 55, 61, 65; Menâkibu'l-Ensâr, 38; Muvatta', Cenâiz, 771.

117 Buhârî, Cenâiz, 55, Menâkibu'l-Ensâr, 38; Müslim, Cenâiz, 62,63, 64, 65, 66, 67; Nesâî, Cenâiz, 72.

118 Müslim, Cenâiz, 67; Nesâî, Cenâiz, 72; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:50 (681); Ahmed, 4: 433 (19891); Ebû Şeybe, *Musannaf*, 3: 362 (12073).

2. Cenaze Namazı Kılınırken Necâşî'nin Naaşının Musallâda Bulunmadığını İfade Eden Rivâyetler

Necâşî'nin gıyâbî cenaze namazını konu edinen umûmî rivâyetlerin mefhûmunun yanında Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve diğer kaynaklarda onun Medîne dışında vefat ettiğini açıkça belirten hadisler bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetler Necâşî'nin naaşının musallâda bulunmadığını (dolaylı olarak) ifade eden (بَغِيرِ أَرْضِكُمْ)¹¹⁹ ve (بَغَيْرِ بِلَادِكُمْ)¹²⁰ şeklinde kayıtlar taşımaktadır.

Ayrıca Taberânî'nin (ö. 360/971), Zeyd b. Hârice el-Ensârî'den naklettiği rivâyette Necâşî'nin naaşının musallâda olmadığı sarih bir şekilde anlatılmaktadır. Söz konusu rivâyet şu şekildedir:

"Necâşî'nin vefat haberi Resûlullah'a ulaşınca şöyle buyurdu: Şüphesiz ki kardeşiniz vefat etmiştir. Peşinden Hz. Peygamber (s.a.) *namaz için (musallâya) çıktı. Arkasında iki saf olarak namaza durduk. (Fakat) Hiçbir şey görmüyorduk.*"¹²¹

Ayrıca İmam Muhammed, el-Muvatta'da isnadını kaydetmeksizin şu ifadeye yer vermektedir:

"Necâşî Habeşistan'da vefat ettiği halde Hz. Peygamber Medîne'de onun cenaze namazını kılmıştır. Hz. Peygamber'in namazı bereket ve (günahları) temizleyicidir. Onun bu namazı diğer namazlar gibi değildir. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür."¹²²

İmam Muhammed'in muallak olarak naklettiği haber de açıkça Necâşî'nin Medîne dışında olduğu halde cenaze namazının kılındığını belirtmektedir. Ayrıca bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu belirtmesi de dikkat çekicidir.¹²³

Burada naklettiğimiz hadisler gıyâbî cenaze namazıyla ilgili umûmî rivâyetleri destekleyici mahiyettedir.

C. NECÂŞÎ RİVÂYETLERİNİN FIKHÎ TARTIŞMALARA YANSIMALARI

Gıyâbî cenaze namazını mevzu edinen fakihler konuyla ilgili Necâşî rivâyetleriyle istidlal etmişlerdir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu ulemânın çoğunluğu gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.)

119 Konuyla ilgili hadisler için bk. İbn Mâce, Cenâiz, 33 (1537); Ahmed, 3: 400 (15292), 4: 7 (16147); Tayâlisî, *Müsned*, 2: 395 (1164); Taberânî, *el-Kebîr*; 3: 178 (3047).

120 Ahmed, 3: 369 (14962), 4: 7 (16146); Beyhakî, *Sünenü's-Suğrâ*, 3: 68 (1140); *Sünenü'l-Kübrâ*, 4: 50 (6819).

121 Taberânî, *el-Kebîr*; 5: 218; Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 3: 1179 (2990).

122 Muvatta', Cenâiz, 318. (Muhammed b. Hasen Rivâyeti).

123 Nitekim yukarıda naklettiğimiz rivâyetlerden hareketle Necâşî'nin bedeninin Medîne'ye getirildiğine yahut cenazesinin keşfen görüldüğüne dair görüşlerine Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in katılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır Ancak bu görüş Hanefîlerin genel yaklaşımı değildir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 67; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*; 1: 312. Ayrıca Hanefî fakihlerin gıyâbî cenaze namazı ile ilgili görüşleri için bk. Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivâyetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 363 vd.

has olmadığı ve kılınmasının caiz olduğu kanaatindedir. Ekseriyeti Hanefî ve Mâlikî mezhebine mensup fakihlere göre ise bu namaz Hz. Peygamber'e özeldir ve gıyâbî olarak kılmak doğru değildir.¹²⁴ Görüşlerini savunurken her iki grubun da temel dayanakları daha önce zikrettiğimiz söz konusu rivâyetlerdir. Ancak bu rivâyetlerin tespitinden ve yorumlanmasından kaynaklanan bir tartışma bulunmaktadır.

Gıyâbî cenaze namazının sadece Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğunu iddia edenler bunu çeşitli gerekçelerle izah etmişlerdir. Bunlardan bir tanesine göre:

Mesafe ortadan kaldırılıp yer dürülmüştür yahut Necâşî'nin yattığı yer yükseltilmiştir. Böylelikle Resûlullah (s.a.) Necâşî'nin cesedini görerek cenaze namazını kılmıştır. Dolayısıyla burada gıyâbî bir namazdan bahsedilemez.¹²⁵ Mâlikîler'den Kurtubî (ö. 671/1273) bu kanaate sahip olanlardandır. O, Necâşî'nin cenaze namazı ile ilgili yapılan yorumları ve bunlara yapılan itirazları naklettikten sonra kendi tercihini şu şekilde ifade eder: "İlk yorum (mesafe ortadan kaldırılarak Hz. Peygamber'in Necâşî'nin cenazesini bizzat görmesi) en güzel olanıdır. Çünkü cesedi bizzat görünce buradaki namaz gâibin namazı olmaz, görünen hazırda olan kişinin namazı olur."¹²⁶ Zürkânî (ö. 1122/1710) de Kurtubî'yle benzer bir kanaate sahiptir.¹²⁷

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Mâlikîler'in Hz. Peygamber'in (s.a.) Necâşî'nin cesedini görerek namazını kıldığına dair iddiaya itiraz ettiklerini, Allah (c.c.) için mesafeyi ortadan kaldırmanın zor olmadığını, ancak onların dini bir konuda sahih ve sabit hadislerle dayanmak gerektiği husûsunu belirttiklerini nakletmiştir.¹²⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu aktarımından Mâlikîler'in Hz. Peygamber'in (s.a.) Necâşî'yi görerek cenaze namazı kıldığına dair rivâyetleri sahih görmedikleri anlaşılmaktadır.

İmam Nevevî de yerin katlanarak mesafenin kaldırılması şeklindeki bir yoruma şiddetli bir şekilde muhalefette bulunmaktadır.¹²⁹ İbn Dakîkû'l-İd¹³⁰ (ö. 702/1302) ve İbn Teymiye (ö. 728/1338)¹³¹ Necâşî'nin cesedinin yüksel-

124 Burada gıyâbî cenaze namazının mekruh olmasından caiz olmamasına kadar bir takım farklı hükümler verilmektedir. Bilgi için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 150; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 139; Serahşî, *el-Mebsût*, 2: 67; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1: 312; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 554; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 8: 233; Şinkâtî, *Şerhu Halîl b. İshâk el-Mâlikî*, 1: 324; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 52; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2: 24-285; Mehmet Şener, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7:355.

125 Bu değerlendirmelere misal olarak bk. Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2: 82; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 283 vd.; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4: 87, 438.

126 Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2: 328-329.

127 Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 11.

128 Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 9.

129 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 150-151; Zürkânî, *Şerhu Muvatta'*, 2: 59.

130 Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2: 82; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4: 87, 438.

131 Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 282.

tilerek Hz. Peygamber'in (s.a.) huzuruna getirildiğine dair bir iddianın ancak nakille bilineceğini, dolayısıyla böyle bir ihtimalle hükmün sabit olamayacağını ifade etmektedir.

Mesafenin kaldırılarak Hz. Peygamber'in (s.a.) Necâşî'nin bizzat naaşı üzerine cenaze namazı kılması şeklinde bir yoruma karşı çıkanlar bu rivâyetlerin sıhhatine itimat etmemektedir. Dolayısıyla böyle bir yorumdan hareketle bu şekilde cenaze namazı kılmanın Resûlullah'a mahsus olduğu fikrine katılmamışlardır.

Gıyâbî cenaze namazının Hz. Peygamber'e (s.a.) özel olduğuna dair ikinci iddia şudur:

Habeş Meliki Necâşî için kılınan gıyâbî cenaze namazı ona özel ve istisnai bir durumdur. Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra da ashabın böyle bir uygulamasına rastlanmamıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğer ashab (r.a.) için İslâm beldelerinde gıyâbî cenaze namazı kılınmamıştır.¹³²

Gıyâbî cenaze namazının Necâşî'ye has bir durum olmadığını iddia eden Şâfiî, Hanbelî ve diğer ulema, karşı grubun görüşlerine şu şekilde itiraz etmektedir:

Şayet gıyâbî cenaze namazı sadece Hz. Peygamber'e (s.a.) ait bir uygulama olsaydı bunu ashabına emretmezdi. Ayrıca visal orucunda olduğu gibi Hz. Peygamber'in sadece kendisine has olan durumu belirtmesi gerekirdi. Dolayısıyla söz konusu namazın hususiyetine dair kesin bir delil söz konusu değildir.¹³³

Şâfiî fakihlerden Beğavî (ö. 516/1122) "*gıyâbî cenaze namazı ile ilgili rivâyetlerde hususiyet vardır*" demenin caiz olmadığını da belirtmektedir. Zira Resûlullah bu namazı münferiden değil cemaatle kılmıştır. Aksi halde Resûl-i Ekrem (s.a.) böyle bir şey yapmazdı.¹³⁴ Nevevî de Necâşî'nin cenaze namazıyla ilgili olarak "*bu konuda hususilik kapısını aralanırsa şer-i şerîf'in pek çok hükmü ortadan kalkar*" diyerek bu konuda yapılan tevili kabul etmemektedir.¹³⁵

Necâşî'nin gıyâbî cenaze namazının kılınmasını özel bir şarta bağlayanlar da bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar, Necâşî'nin memleketinde onun cenaze namazını kılacak kimse bulunmadığı için Resûlullah'ın kıldırıldığını söylemektedir. Bu görüşte olanlara gelecek olursak:

Kütüb-i sitte müelliflerinden Ebû Dâvûd'un *Şirk Beldesinde Ölen Müslüman İçin Namaz Babı*¹³⁶ adıyla bir bab başlığı koymasından onun bu kana-

132 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3: 98.

133 Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 12.

134 Bk. Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 5: 341, 342.

135 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 150-151; Zürkânî, *Şerhu Muvatta'*, 2: 59.

136 Bk. Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 62.

atte olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁷ Hattâbî (ö. 388/998) ise Necâşî örneğinden hareketle vefat ettiği yerde namazı kılınmayanların gıyâbî olarak cenaze namazlarının eda edilebileceğini ifade etmiştir. Onun bu kanatını Abdülvâhid İsmâil b. er-Rüyânî (ö. 502/1108) güzel bulmuştur. Ahmed b. Hanbel'den bir rivâyete göre o da bu görüştedir.¹³⁸ Bu görüşe katılanlar arasında İbn Teymiye¹³⁹ (ö. 728/1338) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'yi (ö. 751/1350) de zikretmek mümkündür.¹⁴⁰

Öte yandan İbn Hibbân *Sahîh*'inde Necâşî ile ilgili rivâyetlerden hareketle koyduğu iki bab başlığıyla, başka bir beldede vefat edenler için gıyâbî cenaze namazının kılınabileceğini belirtmiştir.¹⁴¹ Ancak İbn Hibbân, gıyâbî cenaze namazının kılınmasını diğerlerinde olduğu gibi vefat ettiği yerde kılınmamış olması şartına bağlamamıştır. İbn Hacer de bu şarta karşı çıkanlar arasındadır. İbn Hacer, *Necâşî'nin beldesinde kılınmadığı için Hz. Peygamber (s.a.) onun cenaze namazını gıyâben kılmıştır*, diyenlerin bu konuda bir delillerinin olmadığını belirtmektedir. O ayrıca kendisinin böyle bir bilgiye vakıf olmadığını da belirtmektedir.¹⁴²

Şevkânî (ö. 1250/1834) ise 'gıyâbî cenaze namazının beldesinde namazı kılınamayanlara özgü bir mazeret olduğunu' söyleyenler dışında gıyâbî cenaze namazına mani bir durum olmadığını ve gıyâbî cenaze namazının kılınabileceğini belirtmektedir.¹⁴³

Türkiye Diyanet Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı da Resûlullah'ın (s.a.) Necâşî'nin gıyâbında namazını kılmasını gerekçe göstererek gıyâbî cenaze namazının kılınabileceğini belirtmiştir.¹⁴⁴

SONUÇ

Necâşî'nin gıyâbî cenaze namazına dair İmrân b. Husayn'dan nakledilen rivâyetler bu namazın Hz. Peygamber'e has olduğunu iddia eden ve bunun hasâisten olmadığını ifade edenler tarafından delil olarak kullanılmıştır.

İmrân b. Husayn rivâyetleri hadis kaynaklarına Ebû Kılâbe ve İbn Sîrîn tarafından ulaştırılmıştır. Ancak İbn Sîrîn'inin doğrudan sahâbî İmrân'dan

137 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188.

138 Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 9: 12.

139 Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 283; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188.

140 Kurtûbî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kurân*, 2: 82; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4: 87, 438. İbn Kayyim, *Zâdu'l-meâd*, 1: 205-206.

141 Bk. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 7: 364, 365.

142 Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 188.

143 Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4: 87. Bilgi için bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/343/gyabi-cenaze-namazi-kilinabilir-mi>

144 Bilgi için bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/343/gyabi-cenaze-namazi-kilina-bilir-mi>

olan rivâyetleri rağbet görmemiş, Ebû Kılâbe vasıtasıyla naklettikleri tercih edilmiştir.

Gıyâbî cenaze namazının sadece özel bir duruma ait olduğunu iddia edenler Tahâvî, Ebû Avâne, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân rivâyetleriyle istidlal etmişlerdir.

Sözkonusu rivâyetler Yahyâ b. Ebû Kesîr kanalıyla nakledilmiştir. Yahyâ'dan gelen dört tarikten Ebû Dâvûd et-Tayâlisî rivâyeti hariç diğerleri cenaze namazı kılınırken Necâşî'nin bedenlen hazırda olduğunu ifade eden/ihsas eden hadislerdir. Dört tarikin ve diğer İmrân hadislerinin en erken kaynağı durumunda olan Tayâlisî rivâyetinde ise Necâşî'nin namazının gıyâben kılındığı ifade edilmiştir.

Tahâvî, Necâşî'nin cenazesinin Medîne'ye getirilmesi rivâyetiyle teferrüd etmiştir. Ebû Avâne rivâyeti ise muallak bir rivâyettir. İbn Hibbân rivâyeti Velîd b. Müslim'den dolayı tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel rivâyeti isnadı itibariyle sika râvilerden oluşmakla birlikte metin olarak diğer rivâyetlere muhalif durumdadır.

Ayrıca İmrân b. Husayn'dan gelen bütün rivâyetler incelendiğinde toplam yirmi bir ayrı isnad olduğu görülmektedir. Buna göre Tahâvî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân rivâyetleri diğer on sekiz hadise muhalif durumdadır. Buradaki muhalefet râvi tasarrufundan kaynaklanmıştır. Necâşî'nin cenaze namazı hazırda bulunan cenazeye benzetilmiş fakat bu teşbih bazı râviler tarafından itibas edilerek cenazenin bizzat musallada bulunmasına dönüştürülmüştür.

Gıyâbî cenaze namazının Necâşî'nin durumuna özel olduğunu iddia edenlerin delillerinden bir diğeri Vâhidî rivâyetidir. Ancak bu rivâyet de kendisiyle istidlal edilecek sıhhatte değildir.

Gıyâbî cenaze namazına dair âm rivâyetlerde bu namazın sadece o döneme ait bir durum olduğuna dair bir tahsis bulunmamaktadır. Hadislerde böyle bir tahsisin bulunmaması gıyâbî cenaze namazının sadece Hz. Peygamber'e (s.a.) has bir uygulama olmadığının en önemli delili olarak kabul edilmektedir.

Öte yandan umûmî rivâyetlerinin muhtevası yanında Necâşî'nin naaşının musallada bulunmadığını ifade eden kayıtlar onun bizzat yahut keşfen görülerek namazının kılındığına dair iddiaların doğru olmadığı kanaatini desteklemektedir.

Sonuç olarak elimizdeki mevcut rivâyetlerden hareketle gıyâbî cenaze namazının sadece Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir.

KAYNAKLAR

- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisu'n-Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 277. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Şeybânî. *el-Müsned*. Haz. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Akyüz, Ali, *Hadîs Edebiyatının Sened Atlası ve Muvatta'nın Sened Formları Çizelgesi*. İstanbul: y.y. 1997.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1988.
- Ayhan, Mehmet. *Ebû İshâk es-Seb'î ve Hadis*. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2012.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî Aynî. *Umde-tü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavî. *Tefsîrû'l-begavî Mealimü't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah Nemr. 2. bs. Riyad: Daru Taybe, 1993.
- Begavî. *Tefsîrû'l-Begavî/Mealimü't-tenzil*. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî. *Delâilü'n-Nübüvve ve marifetü ahvali sahibi's-şerîa*. Thk. Abdulmuti Kalacî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2002.
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414/1994.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivâyetlerine Ters Düşen Hükmümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Dihlevî, Şah Veliyullah ed-Dihlevî. *Huccetullahü'l-baliğâ*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM yayınları, 2009.
- Ebû Yâ'lâ el-Mevsilî. Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebû Ya'la el-Mevsilî*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dârül-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Erul, Bünyamin. "Rivâyet Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII (2001): 173-212.
- Hazin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hazin. *Lübabü't-te'vil fi me'ani't-tenzil Tefsirü'l-Hazin*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- <http://www.hurriyet.com.tr/besnide-giyabi-cenaze-namazi-kilindi-40534136>, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/baskentte-arakan-icin-giyabi-cenaze-namazi-kilindi,90TJCpKoIU-cM7-jzVSP2w>
- <http://www.iha.com.tr/haber-idlibteki-saldirida-olenler-icin-giyabi-cenaze-namazi-kilindi-635243/>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/am> (20.07.2018).
- <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/343/giyabi-cenaze-namazi-kilinabilir-mi>

- <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/sehit-filistinliler-icin-sela-okundu-gi-yabi-cenaze-namaz-kilindi/1146469>
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Thk. Abdülmu'ti Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcanî İbn Adî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Thk. Yahyâ Muhtâr Ğazâvî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Muhammed b. Ali Kinani İbn Arrâk. *Tenzî-hü's-şerîati'l-merfua ani'l-ahbâri's-şenîati'l-mevzua*. Thk. Abdülvehhab Abdül-latif, Abdullah Muhammed es-Sıddik. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s. Haydarabad: 1371/1952'in ofseti.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî. *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Abdülhakim Muhammed el-Enis. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1418/1997.
- İbn Hacer Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülazîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhıbbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- İbn Hacer Askalânî. *Takribü't-Tehzib*. Thk. Muhammed Avvame. Haleb: Dârü'r-Reşid, 1408/1988.
- İbn Hacer Askalânî. *Tehzibü't-Tehzib*. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Muhallâ*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-türâs, t.s.
- İbn Hibbân. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Büstî. *Kitâbü's-sikât*. Thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed. B.y.: Dâru'l-fikr, 1395/1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Haz. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Daru Sadr, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, t.s.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bi-dâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Arizatu'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri 1-2-3*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, el-Kâsânî. *Bedâi'ü's-sanâ'i'fî tertîbi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-küt-tâbi'l-Arabî, 1982.
- Kırış, Şemsettin. "Hz. Peygamber'in Cenaze ile İlgili Uygulamaları". *Turkish Akademik Research Review* 2/2 (Haziran/June 2017): 41-61.
- Koçak, Muhsin, Nihat Dalgın, Osman Şahin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî. *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i İmâm Mâlik*. Thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1991.

- Mizzî, Ebû'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhü'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikir, t.s.
- Öztürk, Levent. "Hz. Peygamber Döneminde Cenazeler ve Kabirler". *İSTEM (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) Dergisi* 2/4 (2004):131-146.
- Öztürk, Levent. "Necâşî, Ashame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 76-77. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Levent. *Etiyopya'da İslamiyet: Asr-ı Saadette Habeşistan'la Münasebetler*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi Sa'lebi. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an, Tefsirü's-Sa'lebi*. Thk. el-İmam Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî. *Lübabü'n-nükul fî esbâbi'n-nüzûl*. Der. Ahmed Abdüşşafi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheyli. *er-Ravdü'l-ünûf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî Şâmî. *Sübü'l-hüda ve'r-reşad fî sireti hayri'l-ibad*. Thk. Mustafa Abdülvahid. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1990.
- Şener, Mehmet. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 354-357. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî. *Neylü'l-evtar şerhi münteka'l-ahbar*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, t.s.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad Ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şirbîni, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şâfiî Şirbini. *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Kerim es-Siracü'l-münir*. Thk. Ahmed İzzu İnaye Dimaşki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1425/2004.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi. *Tarihü't-taberi Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Taberî. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1986.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsar Müškilü'l-âsar*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tahir b. Âşûr, Muhammed Tahir b. Âşûr b. Muhammed et-Tunusi İbn Âşûr. *Makâsîdü'ş-şeriatî'l-İslamiyye*. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2011.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Thk. Isam b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru'l-Islâh, 1412/1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. Thk. Nureddin Itr. Katar: t.s.
- Zehebî. *el-Kâşif, fî ma'rifeti men lehu rivaye fi'l-kütübi's-sitte*. Thr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvame. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.

- Zehebî. *el-Mûkıza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*. Neşr Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbuatî'l-İslamiyye, 1405/1985.
- Zehebî. *Mîzânu'l-i'tidâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Zehebî. *Siyeru a'lami'n-nübela*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: 1982.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî. *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1407.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî. *Şerhu Muvatta el-İmam Mâlik/Şerhu Muvatta'/Ebcetü'l-mesalik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmam Mâlik*. Thk. İbrahim Atve İvaz, Mustafa el-Babi el-Halebi. Kahire: 1382/1962.

BEŞ VAKİT NAMAZIN CEMAATLE EDASINA DAİR FIKHÎ GÖRÜŞLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa KİSBET*

Öz

İslam dininde beş vakit farz namazın toplu halde kılınması, Hz. Peygamber tarafından önemle üzerinde durulmuş bir ibadet şeklidir. Vakıt namazlarının cemaatle kılınmasına verilen önem bu şekilde toplu ibadetin farz, vacip veya sünnet olduğuna dair içtihatları ortaya çıkarmıştır. Bu hükümleri toplum (kifâî) ve fert (aynî) açısından ayıranlar da olmuştur.

Cemaatle namaz ile ilgili bu ihtilafların temelinde rivayet edilen hadislerin farklı şekilde değerlendirilmesi yatmaktadır. Hadislerin bir kısmından cemaatle namazın bir gereklilik olduğu ortaya çıkmakta iken, diğerleri cemaatle namazın ferdi namaza üstün olduğuna işaret etmektedir. Fukahâ tarafından toplumda artan şekilde görülen genel ahlaki yozlaşma gerekçesi ile kadınların cami cemaatlerine katılmalarına soğuk bakılmıştır.

Beş vakit namazın mescitlerde ikamesi ise, şart olmayıp, sünnettir. Cemaatle namazın müstehap ve mekruh görüldüğü durumlarda ise, cemaatin sağladığı birlik ruhunun korunmasının amaçlandığı görülmektedir.

Fakihler, ilgili hadislerdeki durumlara kıyas yaparak, bazı doğal olayları, sağlık problemlerini ve kişiye ciddi zarar verecek ya da huzurunu bozacak durumları, mescitlerdeki cemaate katılmaya mazeret olarak görmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Cemaat, Cemaatle Namaz, Cami, Mescit.

OPINIONS ABOUT THE EXECUTION OF THE FIVE DAILY PRAYERS WITH THE CONGREGATION AND EVALUATIONS

Abstract

Performing the five daily prayers in congregation (jamaat) is a ritual that was accentuated by the Prophet Muhammad (pbuh). The importance given introduced various opinions on whether performance in congregation is fard, wajeib or sunnah. Some has classified those acts as collective (kifai) and individual (ayni).

Those disagreements about prayer in congregation are originated from different evaluation of the narrated hadith. In some of the hadith, prayer in congregation is arisen as an obligation while in others prayer in congregation is referred as superior to individual prayer. By

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-9201-2778, e-mail: mkisbet@kastamonu.edu.tr

the Fukahâ because of increasingly observed general moral corruption in society, women's joining the mosque congregation as unfavorable.

Prayers of five times in masjids is not obligatory but sunnah. In cases when prayer in congregation is regarded as mustahab and makrooh, it is seen that protection of the spirit of unity provided by the congregation is purposed.

Scholars, comparing situations in the related hadith, have of the opinion that some natural events, health problems, cases which may cause serious harm to the individual or disturb the peace are excuses for not participating in congregation.

Keywords: Prayer, Congregation, Prayer in Congregation, Mosque, Masjid.

Makalenin Geliş Tarihi: 03.09.2018; Makalenin Yayına Kabul Tarihi: 04.12.2018

Giriş

Hemen hemen her gün içinde bulunduğumuz cemaatle namaz ibadeti, İslam dininin direği ve en önemli ibadeti olan namazın ikamesine en büyük destektir. Nitekim Hz. Peygamber (sas.) devrinden beri müslümanlar, farz namazları sürekli olarak cemaatle ifa etmeye çalışmışlar, cemaate katılmayı da kişi için ayıplanacak bir kusur kabul etmişlerdir. Çalışmamızda fıkıh mezheplerinde farz, vacip veya sünnet olarak görülen cemaatle namaz ile ilgili hükümleri ve gerekçelerin tespiti amaçlanmıştır.

Konunun bazen bir mezhebin fakihleri arasında bile farklı hükümlerle değerlendirilmesi kesin bir sonuca ulaşmanın zor olduğunu göstermiştir. Ancak öne sürülen gerekçelere bakıldığında görüşlerin ortasını bulmak da mümkün görünmektedir. Cemaatle namaz hususunda şüphesiz en önemli deliller, Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili sünnetidir. Konu ile ilgili içtihatların çeşitliliği, sünnetteki bu delillerin yorum farklarına dayanmaktadır.

Cemaatle namazın fıkhi hükmü hakkında bir tebliğden¹ başka müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Bu makalede ise cemaatle namaz ile ilgili fıkhi görüşler ilgili tebliğe göre daha geniş boyutta ele alınmış ve yakın ilişkili birkaç konu da çalışmaya dâhil edilmiştir.

Cemaatle namaz konusu amel ile ilgili olduğundan, farz veya vacip kabul edilmesinin sonucu da (günah) aynıdır. Bunun için cemaatin farz veya vacip olduğuna dair görüşler aynı başlık altında incelenecektir. Daha sonra sünnet olduğuna dair görüşlere yer verilecek ve genel bir değerlendirme yapı-

1 Rahmi Yaran, "Ferdî Namaz-Cemaatle Namaz' adlı Tebliğin Müzakeresi", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami: Tartışmalı İlmî Toplantı (18 - 19 Ekim 2008)*, ed. Bedrettin Çetiner, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi; 55* (İstanbul: İSAV: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2009), 161-168.

lacaktır. Bundan sonra da kadınların cemaatle namazı hususundaki görüşler aktarılıp, konu günümüz açısından değerlendirilecektir. Peşinden cemaat ile ilgili iki özel durum müstehap ve mekruh cemaat olarak incelenecektir. Son olarak da cemaat ile namaz ibadetinden muaf tutulmayı sağlayan durumlar ana hatları ile ele alınacaktır. Bu konuların daha sonra yapılacak çalışmalar-da geniş ve müstakil olarak incelenmesi de mümkündür.

Araştırmada yalnızca fihki hükümler ortaya çıkarılması yanında, kronolojik sıraya göre içtihatlardaki değişim sürecinin tespiti de yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın temel kaynakları her mezhebin muteber ve fetvaya esas kabul edilen fikh kitaplarıdır.

Cemaatle namaz ile ilgili güncel çalışmalar sınırlı sayıda olup daha çok cami merkezli, din görevlilerine hitap eden tebliğler tarzındadır.² Konunun önemli olmasına rağmen üzerinde yapılan çalışmaların azlığı kanaatimizce cemaatle ibadetin ifası zorlaşması ve cemaatle namaza verilen önemin de azalmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışma ile müslüman bir toplumda günlük hayatın merkezinde olması gereken farz namazların cemaatle ifasının, fihki olarak öneminin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

1. Konu ile İlgili Başlıca Nasslar

Cemaatle namaz konusunda fikh kitaplarının genelinde aşağıdaki ayet ve hadislere sıkça başvurulmaktadır. Fikh kitaplarında sıkça kullanılan bu nassları hem toplu halde sunmak hem de ilerleyen bölümlerde tekrarlamak için konuya bu naslarla giriş yapılacaktır.

1.1. Ayetler:

1. Beraberce rükû yapılması ile ilgili ayet:

*وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰعِيْنَ

“Namazı tam kılın, zekâtı da hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin!” (el-Bakara, 2/43)

Bu ayette, namazın bir parçası olan rükû ile namazın tamamı kastedilmektedir. Ayette cemaatle namaz emredilmektedir.³

2 YECDER (Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği. Sancaktepe, İstanbul) tarafından düzenlenen “Ulusal Din Görevlileri Sempozyumları” ve bir önceki dipnotta geçen İSAV tarafından düzenlenen “Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami” sempozyumlarında sunulan bildirimler bunlara örnek verilebilir. Konu ile ilgili fihki mahiyetteki Türkçe tek çalışma ise, bir önceki dipnotta geçen, R. Yaran’a ait müzakeredir.

3 Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985), 1: 39. Benzer anlamdaki ayetler için bk. Al-i İmrân, 3/43, el-Hac, 22/77.

2. Korku namazı ilgili ayet:

*وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا

“Sen de içlerinde olup onlara namaz kıldırınca, onlardan bir kısmı seninle namaza dursunlar, silahlarını alsınlar, secde ettiklerinde de (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olanlar gelip seninle namazlarını kılsınlar ve onlar da tedbirlerini ve silahlarını alsınlar. O kâfirler isterler ki, siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil olun ve üstünüze birden baskın yapsalar. Eğer size yağmur sebebiyle bir sıkıntı gelir yahut hasta olursanız silahlarınızı bırakmanızda günah yoktur. Yine de tedbirinizi alın. Muhakkak ki, Allah, kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır”. (en-Nisâ, 4/102)⁴

1.2. Hadisler:

Cemaatle namaz konusunda delil gösterilen hadisler iki grupta toplanmaktadır. Bunlardan bir kısmı tehdit ve kınama içerip gereklilik bildirmekte, bir kısmı da daha faziletli olduğunu ifade etmektedir.

a. Cemaatle namazın gerekliliğini bildiren hadisler:

1. Gereklilik bildiren hadislerin başında tahrik veya yakma hadisi olarak isimlendirilmesi mümkün olan, Hz Peygamber’in, vakit namazları için mes-cide gelmeyenlerin evlerini yakmak istediğini söylediği meşhur hadisi gelmektedir:

*إِنْ أَثْقَلَ صَلَاةَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ وَصَلَاةَ الْفَجْرِ وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لِأَثْوَمَا وَلَوْ حَبُوا وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَ بِالصَّلَاةِ فَتَقَامَ ثُمَّ أَمُرَ رِجَالَ فَيُصَلُّوا بِالنَّاسِ ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِيَ بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حِزْمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ فَأُحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْتُهُمْ بِالنَّارِ

Münafıklara en ağır gelen namaz yatsı ve sabah namazıdır. Eğer bu namazlardaki fazileti bilselerdi emekleyerek bile gelirler ve onları eda ederlerdi. Nefsimi kudret eliyle tutan Allah’a yemin olsun ki, içimden şöyle geçti: Odun için emir vereyim de odun toplansın. Sonra namaz için emir vereyim de bunun için kamet okunsun.

4 Bu ayette tarif yapılan namaza “korku namazı” denilmiştir. Müslüman askerlere düşmanın saldırı tehdidi varsa, namaz kılacak cemaat ikiye ayrılır ve ilk grup namazın yarısını (sabah ise, 1. öğle ise, 1. ve 2. rekâtını) imamla kıldıktan sonra yerine geri döner. Sonra ikinci grup imama uyar ve diğer rekâtları kılıp ikinci secde veya oturuştan sonra yerine geri döner. İmam münferit olarak namazını tamamladıktan sonra birinci grup kıratsız ikinci grup kıraatlı olarak namazını tamamlar. *İlmihal: İman ve ibadetler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 1: 334. Korku namazının hükmünün Hz. Peygamber döneminden sonra devam edip etmediği ihtilafıdır. Ancak bu ihtilaf mezkûr ayetin delil olarak kullanımına engel değildir.

Sonra birisine emredeyim; cemaate imam olsun. Sonra bu odunlardan birer bağ taşıyanlarla namaza katılmayanlara gideyim ve evlerini ateşle yakayım.⁵

2. Hz. Peygamber'in âmâ bir sahabisini cemaate katılmama hususunda mazur görmemesine dair rivayetler:

*عن أبي هريرة، قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل أعمى، فقال: يا رسول الله، إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد. فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرخص له، فيصلني في بيته، فرخص له، فلما ولى، دعاه، فقال: «هل تسمع النداء بالصلاة؟» قال: نعم، قال: «فأجب».

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre âmâ bir sahâbî cemaat ile namaza katılmayacağını beyan için Hazreti Peygamber'e:

- "Ey Allâh'ın Rasûlü! Mescide gitmek için rehber bulamıyorum!" diyerek Hz. Peygamberden evinde namaz kılmak için ruhsat istedi. Hazreti Peygamber bu sahabiyeye ruhsat verdi fakat dönüp giderken onu geri çağırarak:

- "Ezânı duyuyor musun?" diye sordu. O da "-Evet!" dedi. Bunun üzerine Hazreti Peygamber:

- "Öyleyse icabet et" buyurdu.⁶

3. Özürsüz cemaate katılmayanın namazının yok sayılacağını ifade eden hadisler:

*من سمع النداء فلم يأت، فلا صلاة له، إلا من عذر.

"Kim ezânı işitir de cemaate gelmezse, onun namazı yoktur. Ancak özrü varsa başkadır."⁷

4. Meşhur fakih sahabilerden Abdullah bin Mesûd'un farz namazları cemaat ile eda etmenin sünen-i hüddâdan⁸ olduğunu ifade ettiği sözü:

5 Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1956), "Mesâcid", 251,252, 253; Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Muhtasarı Sahîhü'l-Buhârî*, ed. Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2002), "Ezân", 29, 34, "Cemâat", 1; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mevkû' Vezâretü'l-Evkâfi'l-Mısıryye, t.y.), "Salât", 50; Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât" 46; İbn Mâce, "Mesâcid", 17; Nesâî, "İmâmet", 49.

Farklı lafızlar ile kırk civarında rivayeti olan bu hadis hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Aynur Uraler, "Cemaate Devam Etmeyenleri Uyaran Hadisin Tetkiki", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17 (2006): 143 vd.

6 Müslim, "Mesâcid", 255; Nesâî, "İmâmet" 50, (II,108 - 109). Ebû Dâvûd'un benzer rivayetinde bu sahabinin Abdullah b. Ümmü Mektûm olduğu ve Hz. Peygamberin "Sana ruhsat bulamıyorum" ilavesi vardır. Ebû Dâvûd, "Salât", 47/552.

7 İbn-i Mâce, "Mesâcid", 17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî ibnü'l-Beyyî' el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (el-Müstedrek ale's-Şeyhayn)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 373, 374 (894, 895). Bir rivayete göre geçerli özürlere korku ve hastalıktır. Bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 47/551.

8 Ahzı (yapılması) hidayet, terki dalalet olan sünnetlere denir. Ferhat Koca, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: 155.

*قال عبد الله بن مسعود: من سره أن يلقي الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن. فإن الله شرع لنيككم -صلى الله عليه وسلم- سنن الهدى وإنهن من سنن الهدى. ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم. ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم. وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد إلا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة ويحط عنه بها سيئة. ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق. ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف .

Abdullah bin Mesûd dedi ki: "Kim, yarın Allâh Telaya müslüman olarak kavuşmaktan hoşlanırsa şu (farz) namazları ezan okunduğunda kılarak korusun. Şüphesiz Allah Teâlâ Peygamberi (sas.) için sünen-i hüdayı meşru kılmıştır ki bu namazlar da sünen-i hüdadandır. Eğer siz bu namazları, cemaatten geri kalan şu kişi gibi evlerinizde kılarırsanız, Peygamber'inizin sünnetini terk etmiş olursunuz. Peygamber'inizin sünnetini terk edince de sapıtmış olursunuz. Herhangi bir kişi, güzelce temizlenir de şu mescitlerden birine gitmeyi amaçlarsa Allah Teâlâ o kişiye attığı her adıma karşılık bir sevap yazar onu bir derece yükseltir ve bir günahını siler. Bizi (ashâb-ı kiram) görüyordum ki cemaatten ancak nifakı bilinen münafık geri kalırdı ve kişi, iki kişinin arasında sürüklenerek getirilerek safa durdurulurdu."⁹

5. Birkaç kişi bile olsa namaz için cemaat oluşturamayanlara şeytanın galip geldiğine dair hadis:

* ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان. فعليكم بالجماعة وإنما يأكل الذئب القاصية.

Ebu Derdâ'dan (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber buyurmuştur ki: "Bir köyde veya çölde, üç kişi bir arada olup da cemaatle namaz kılmazlarsa şeytan onlara galip gelmiştir. Cemaatten ayrılma! Çünkü kurt, sürüden ayrılan koyunu kapar."¹⁰

b. Fazilet hadisleri: Bu tür hadislerde cemaatle namaz kılmanın tek başına namaz kılmaktan yirmi beş veya yirmi yedi derece daha üstün olduğu ve cemaat sayısı arttıkça faziletinin de arttığı belirtilmiştir.¹¹

* صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة.

"Cemaatle namaz, tek başına kılmaktan yirmi yedi derece daha faziletlidir."¹²

- 9 Müslim, "Mesâcid", 257; Ebû Dâvûd, "Salat", 46, Nesâî "İman" 5, İbn-i Mâce, "Mesâcid". 14. Müslim'in diğer bir rivayetinde Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Şüphesiz Resûlullah (sav) bize sünen-i hüdayı öğretmiştir ki içinde ezan okunan mescitte namaz kılmak da sünen-i hüdadandır". Müslim, "Mesâcid", 256.
- 10 Ebû Dâvûd, "Salat", 46; Nesâî, "İmâmet", 48.
- 11 Bu çalışmaya sadece fıkıh kitaplarında delil olarak geçen hadisler alınmıştır. Cemaatle namazın faziletine dair çeşitli hadisler için bk. Mustafa Öztürk, *Haydın Felaha: Cemaatle Namazın Fazileti* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006), 112 s.: 45 vd.
- 12 Buhârî, "Ezân", 30, "Cemaat", 3; Müslim, "Mesâcid", 249. Cemaatle namazın faziletinin yirmi beş derece daha fazla olduğunu belirten rivayetler için bk. Buhârî, "Ezân" 30; Müslim, "Mesâcid", 248; Nesâî, "İmâmet", 42; İbn-i Mâce, "Mesâcid", 16.

* صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده. وصلاة الرجل مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل. وما كانوا أكثر فهو أحب إلى الله عز وجل .

“Kişinin bir kişi ile kıldığı namaz tek başına kıldığından daha hayırlıdır. İki kişi ile kıldığı namaz, bir kişi ile kıldığı namazdan daha hayırlıdır. (Cemaat) Ne kadar fazla olursa Allâh (c.c.) katında o kadar sevimlidir.”¹³

2. Fakihlerin Cemaatle Namaz Hakkındaki Görüşleri

Fakihler arasında cemaatle namazın farz, vacip ve sünnet olduğuna dair üç görüş bulunmaktadır. Bilindiği gibi farz - vacip ayrımı Hanefiler tarafından yapılmakta olup, bir şerh hüküm sübut açısından kati ise, farz, zanni ise, vaciptir. Diğer üç mezhepte ise, farz ve vacip kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bununla beraber farz veya vacibin terkinin günah olduğu konusunda bütün mezhepler ortak görüştedir. Bu sebeple cemaatle namazın terkinin günah görenlerin görüşleri aynı başlık altında ele alınacaktır.

2.1. Farz veya Vacip Olduğuna Dair Görüşler

Vakit namazlarının cemaatle ifasını farz-ı ayn olarak görenler, başta Hanbeliler olmak üzere bir kısım Abdullah İbn- Mesud, Davud b. Ali, Ata, Ebu Sevr, Ebu Musa el-Eşari, Ebu Sevr'dir. Bazı Hanefi,¹⁴ Şafii ve Malikilerdir.¹⁵

Diğer bazı Hanefi ve Şafiiler ise, vakit namazlarının cemaatle kılınmasını farz-ı kifâye görmüşlerdir. Bu içtihada göre de halkın cemaatle namazı bir defa bile terk etmesi halinde, mükellef erkeklerin hepsi günahkâr olur.¹⁶

Beş vakit namazın cemaatle kılınmasını farz kabul edenleri delilleri şunlardır:¹⁷

13 Nesâî, “İmamet”, 45.

14 İbn-i Abidin'e göre bunlar Irak Hanefileridir. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 1: 552-554.

15 Bk. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd ibnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 353; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 297; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref b Murî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi* (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.y.), 4: 84, 87; Mâverdî, *Hâvi*, 2: 297; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 84-87; Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Hâşiyetü Şerhu's-sagîr alâ Akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1986), 2: 425; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûki alâ Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1: 319; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâilî ibn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 3: 5.

16 Mâverdî, *Hâvi*, 2: 302; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref b Murî Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmecvûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 443.

17 Bk. Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 1: 552; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 353; Fahreddin Osman b Ali b Mihcen Zeylâf, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*

1. Bu görüşte olanların en başta gelen delili, önceki bölümde metnine yer verilen, Hz. Peygamber'in cemaatle namaza iştirak etmeyenlerin evlerini yakmak istediğini söylediği hadisidir. İlgili hadisin çeşitli rivayetlerinde Hz. Peygamber, cemaat ile namaz kılmayanların evlerini onlar içinde iken yakmak istediğini açıkça ve ciddi olarak ifade etmiştir. Şayet cemaatle kılmak sünnet olsa idi evlerini yakmasını gerektirmezdi. O halde bu tehdit ancak vacip bir fiile karşılık olabilir.

2. Korku namazının cemaatle kılınması da (en-Nisâ, 4/102) cemaatin vücubiyetine delildir. Çünkü savaşta emredilen cemaat ile namaz, barışta hayli hayli gereklidir.

3. "Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin!" (el-Bakara, 2/43) ayetindeki emir kipi, zorunluluk bildirmektedir. Buradaki emrin mutlaklığı, talep edilen işin yapılmasının gerekli olmasından kaynaklanmaktadır.

4. Bir belde halkı, cemaatle namazı terk ederse devlet başkanı onlarla karşılaşabilir.

Şu hadisler¹⁸ de beş vakit namazın cemaatle kılınmasının vücubiyetine delildir:

a. Cemaate katılmama konusunda özür beyan eden âmâ bir sahabeye Hz. Peygamber'in ruhsat vermemesi.

b. Ebu Derda'dan (r.a) rivayet edilen, üç kişinin bir arada olup da cemaatle namaz kılmazlarsa, şeytanın onlara galip geldiğine dair hadis.

c. Kendisi de cemaatle namazı farz kabul ettiği söylenen, Abdullah b. Mesud'un sözü.

Şunu da belirtmek gerekir ki, farz namazların cemaatle kılınmasını farz veya vacip gören Hanbeliler ve Hanefiler bunun bir sıhhat şartı olmadığını da ilave ederler. Yani kişi bir vakit namazını cemaat ile kılmamış ise, günahkâr olmuştur ancak namazı bu haliyle sahihtir.¹⁹

Kerhî, Tahâvî, Kâsânî, İbn-i Nuceym, İbnü'l-Hümâm, İbn Âbidîn gibi bazı Hanefilere göre cemaatle namaz kılmak vaciptir ve Hanefi mezhebinde asıl görüş de budur. Bu fakihler cemaatle namazın vücubiyetine dair şu delilleri gösterirler:²⁰

(Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 1: 132; Mâverdî, *Hâvi*, 2: 297, 298, 302; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 87 vd; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3: 5, 6; Ebu'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubî ibn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4. Bs (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1975), 1: 141, 142; Mansur b Yunus b Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982), 1: 453, 455.

18 Bu hadislerin için bk. 1.2. Hadisler.

19 Buhûtî, *Keşşâf*, 1: 453, 454.

20 Kâsânî, *Bedâ'î*, 1: 552; Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî Hanefî ibn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 1997), 1: 365; *el-Fe-*

1. Birçok hadiste cemaatle namaza devam edilmesi ve özürsüz terk edenin kınanması vurgulanmıştır. Gerek bu tür hadislerdeki vurgu, gerekse Hz. Peygamberden beri ümmetin cemaatle namaza katılma konusundaki birikimi, cemaatle namazın terk edilmemesi gerektiğine delildir.

2. Yine cemaati terk edenin tazir edilmesi, şahitliğinin kabul edilmemesi, cemaatle namazı özürsüz terk eden ahaliye mukâtelenin helal olması, hatta cemaati terk edenlere ses çıkarmayan komşuların dahi günahkâr olması gibi hükümler, cemaatin vücubuna işaret etmektedir.

3. Cemaatle namaza müekked sünnet denilmesi lafzi bir farklılıktır. Çünkü vacip ve sünnet özellikle şeâir-i İslam'dan iseler hükümce eşittirler. Bayram namazı örneğinde olduğu gibi sünen-i hüda sözlük anlamı olarak vacipten daha geneldir. Vacip ve müekked sünnetin özürsüz terk edilmeleri halinde günah vardır. Cemaatle namaz konusundaki vücubiyet, vitir namazının sünnetle vacip olması gibidir. Bu tür hükümlere bazen sünnet denilmesinin sebebi, sünnet ile sabit olmaları sebebiyledir.

4. Cemaatle namazı farz olarak görenlerin delillerinden, vakit namazlarının cemaatle kılınmasının fazilet değil gereklilik olduğunu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu gerekliliğe ait deliller sübutu zanni olan âhad haberlerdir ve bunlarla farz hükmü oluşmaz. O halde vakit namazlarını cemaatle kılmanın hükmü vacip olmaktadır.

2.2. Sünnet Olduğuna Dair Görüşler

Genel olarak Maliki ve Şafiilerin çoğu ile bazı son devir Hanefi müçtehitleri, vakit namazlarının cemaatle kılınmasının müekked sünnet olduğu görüşündedir. Bu grubun en önemli dayanakları, cemaatle namazın ferdi kılınan namazdan daha faziletli olduğunu belirten hadislerdir.

Vakit namazlarının cemaatle kılınmasının müekked sünnet olduğunu söyleyenlerin görüş ve delilleri şu şekildedir:²¹

1. Cemaatle namazın sünen-i hüdadan ve şeâir-i İslam'dan olması, İslam dininde çok önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ancak cemaat-

tavâ'l-Hindiyye = Fetavâ-yı Alemgiriyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1: 91-92; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 355; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 552-554.

21 Bk. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 2: 381-383; Mâverdi, *Hâvi*, 2: 298, 302; Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvîni Rafîî, *el-Azîz şerhi'l-vecîz = Fethü'l-azîz fî şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhü'l-kebîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 140 vd.; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 2: 134; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî Bâcî, *el-Müntekâ şerhi Muvattai Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkadir ve Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1913), 2: 189-192; Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne Ebî Abdillâh Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şafîî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1: 125.

le namazın tek başına kılınan namazdan yirmi beş veya yirmi yedi derece daha faziletli olduğunu belirten hadislerdeki kıyas, münferit kılınan namazın fazileti az olsa bile sahih olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hadislerde farz namazın hem cemaatle hem de ferdi olarak kılınması tecviz edilmiştir. Eğer farzları cemaatle kılmak vacip olsaydı bu hadislerde cemaat ile kılmanın, terk edilmesinden daha faziletli olduğu vurgulanmazdı.

2. Hz. Peygamber'in, "cemaat sayısı arttıkça faziletin arttığını" belirten hadisi münferiden kılınan namazın sahih olduğunu göstermektedir.

3. Yine Hz. Peygamber'in, cemaati kaçırın sahabiye kınamaması da farzların cemaatle kılınmasının sünnet olduğuna delildir. Ebu Said'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Nebi (s.a.s.) ve ashabı mescitte cemaatle namaz kıldıktan sonra biri geldi ve tek başına namaza durdu. Hz. Peygamber "şununla namaz kılıp ticaret yapmak isteyen (diğer bir rivayete göre sadaka vermek isteyen) yok mu?" diye sorunca, cemaatten (daha önce namazı kılmış) biri kalkıp onunla namaz kıldı.²²

Hz. Peygamber, bu olayda cemaati kaçırın sahabisini kınamamış bilakis onun da cemaat faziletini kazanabilmesi için ashabını onunla bir daha namaz kılmaya teşvik etmiştir.²³

3. Hz. Peygamber'in on üç yıl boyunca kaldığı Mekke'de münferit namaz kılması da farz veya vacip olmadığına delildir.²⁴

Bu gruptaki fakihler cemaatle namazı farz veya vacip görenlerin ileri sürdükleri delillere de şu şekilde cevap vermektedirler:²⁵

1. Korku namazı ile ilgili ayetlerde amaç cemaatin gerekliliği değil talimdir. Zira böyle bir durumda müslümanlar savaş sırasında münferiden namaz kılacak olsalar, her biri kendi namazı ile meşgul olacağından cephede dağımlık olurdu. Öte yandan hep birlikte cemaatle namaz kılsalar toptan savunmasız kalırlardı. Her iki halde de savunma zafiyeti oluşurdu. Ayette ise, müslümanlar namaz kılanlar ve savunanlar olarak ikiye ayrılmışlardır. Böylece bir grup ibadet ederken, diğer grup düşmana karşı teyakkuzda olacaktır.

2. Hz. Peygamber'in, cemaate katılmayanların evlerini yakmak istemesi ile ilgili rivayetlerde kastedilenler cemaatten geri kalan müslümanlar değil münafıklardır. Nitekim şu hususlar bu duruma işaret etmektedir:

22 Ebu Davud, "Salat", 56.

23 Bu konu müstakil olarak "5.1. Münferit Kılınan Namazın Cemaatle İadesi" başlığı altında ele alınacaktır.

24 Hz. Peygamber'in Mekke de iken de cemaatle namaz kıldığına dair rivayetler göz önüne alınırsa Mekke de ara sıra, Medine'de ise, sürekli olarak cemaatle namaz kıldığı ortaya çıkmaktadır. Ebu'z-Ziyâ Nûreddîn Ali b. Ali Şebremellisî, *Hâşiye alâ Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 2: 134.

25 Bk. Mâverdi, *Hâvi*, 2: 301; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 86-89; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 2: 139; Şemseddîn Hatîb Muhammed b Ahmed Kâhirî Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1: 351; Aynî, *Binâye*, 2: 283 vd.

a. Cemaate katılmama sebebi ile kişinin evinin yakılamayacağı, eşyalarının talan edilemeyeceği ve namazının da sahih olduğu hususunda ümmetin icması vardır.

b. Camide cemaatle namaza katılmayıp, evindeki bir cemaatle namazı eda edenin herhangi bir günaha girmedeği konusunda ihtilaf yoktur.

c. Yakma hadisinin çeşitli rivayetlerinde bunların münafıklar olduğu ve Abdullah b. Mesud'un " ...bizim zamanımızda görüyordum ki, cemaatten ancak münafıklığı belli olan geri kalırdı.." sözü, hadiste tehdit edilen kişilerin münafıklar olduğunu göstermektedir.

d. Bir diğer ihtimal ise, bu tehditlerin müslüman ashâbı terğib ve terhib yani teşvik ve uyarma için²⁶ olduğudur.

e. Hz. Peygamber'in böyle söylemesine rağmen bu sebeple herhangi birinin evini yakmadığı da farz veya vacip olmadığına delildir.²⁷

3. Cemaate katılmamak için mazeret beyan eden sahabilere, Hz. Peygamber'in izin vermemesi ile ilgili rivayetlerde iki durum söz konusudur:

İlki, bu rivayetlerde katılmamak için izin istenen namazın vakit namazı değil Cuma namazını olmasıdır. İkinci durum ise, hadislerin daha üstün amel sorulmasına mukabil bir cevap niteliğinde olmasıdır.

Öte yandan müçtehitler kişiye ciddi olarak zarar veren durumların Cuma namazına katılmamak için bile özür sayıldığını açıkça belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, gözündeki rahatsızlık sebebiyle kendisine başvuran sahabinin evinde namaz kılmasına izin vermiştir.²⁸

4. Ezanı işitip, özürsüz olarak cemaate katılmayanın namazının olmadığıni belirten hadislerde ise, muhtemelen Cuma namazı kastedilmiştir.

5. Mescide komşu olanın evinde namazının olmayacağını bildiren hadis²⁹ ise, ya bu kişinin evinde kılması halinde bunun kâmil bir namaz olmayacağı veya evinde iken camideki imama iktidasının geçersiz olacağı şeklinde açıklanır.

6. Abdullah b. Mesûd'un meşhur sözü hakkında da vücubiyeten ziyade, cemaatle namazın ve bu uğurdaki meşakkatlere katlanmadaki üstünlüklerin hedeflendiği söylenebilir.

26 Mâverdî, *Hâvi*, 2: 298, 301. Şayet hadisteki münafık ifadesinin Müslümanlara yöneltildiğini düşünürsek, bu ifadeyi itikadi anlamdaki münafık olarak değil, asi anlamında günahkâr mümin olarak değerlendirmek gerekir. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâberti, *el-Inâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdi, 10 c. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2: 353.

27 Hz. Peygamberin, bu münafıkların evlerini yakmaya niyetlenip de yakmaması durumu ile ilgili olarak bu içtihadının ya vahiy veya yine kendi içtihadı ile değiştiği söylenebilir. Nevevî, *Mecmû'*, 4: 88; Aynî, *Binâye*, 2: 386; Bâcî, *Müntekâ*, 2: 192.

28 Nevevî, *Mecmû'*, 4: 89.

29 "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" Hâkim, *Müstedrek*, 1: 373 (898); Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhekî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Mekke: Mektebetü Dârü'l-Bâz, t.y.), 3: 57 (4721).

7. Bütün bunların yanında cemaatle namazın farz veya vacip olduğuna dair gösterilen hadislerde bazı sıhhat problemleri vardır.

2.3. Değerlendirme

Konu ile ilgili görüşlere tarihi seyri içinde bakıldığında, özellikle Hanefi ve Şafii kaynaklarında son dönem fukahâsının genellikle cemaatle namaz kılmanın müekked sünnet olduğu görüşüne yöneldiği görülmektedir. Maliki-lerde mezhebin genel görüşü de aynıdır. Son devir fukahâsının çoğu cemaati sünnet görmektedir.

Tarafların delillerine bakıldığında, cemaatle namazın vücubiyeti hükmüne yönelmiş olanların en önemli delillerinin, korku namazı ile ilgili ayet ve Hz Peygamber'in cemaate katılmayanların evini yakmak istemesi ile cemaate katılmamak için izin isteyenlere olumlu yanıt vermemesine dair rivayetler olduğu görülmektedir. Ancak bu deliller cemaatle namaza farz veya vacip hükmü vermek için yeterli değildir. Çünkü ilgili ayette korku namazı emredilmemiş, dağınıklığın önüne geçmek için öğretilmiştir. Hz Peygamber'in cemaate gelmemek için izin isteyenleri geri çevirmesi rivayetlerinin de münferit kılınırsa, daha faziletli olanın kaçırılması veya Cuma namazı ile ilgili olması şeklinde yorumlanması daha uygun olacaktır. Çünkü Cuma namazı da dâhil olmak üzere cemaate katılmamayı mubah kılan özürlerin, insanların zarar görmekten korunması için meşru olduğu bellidir. Âmâ kişilerin bu tür ruhsatlardan yararlanamaması düşünülemez. Cemaati farz veya vacip görenlerin en önemli delili olan Hz Peygamber'in cemaate katılmayanların evlerini içindekilerle beraber yakmak istediğini ifade etmesi ise, Onun (s.a.s.) cemaatle namaza verdiği önemi göstermektedir.

Tarafların gerekçeleri karşılaştırıldığında, cemaatle namazın kişi için müekked sünnet olduğunu söyleyenlerin görüşleri daha isabetli görünmektedir. Özellikle cemaatle namazın ferdi namaza göre yirmi beş veya yirmi yedi defa daha faziletli olduğunu belirten rivayetler, beş vakit namazın cemaatle kılınmasının vacip olmadığına başlıca kanıtlarıdır.

Hanefi mezhebinde cemaatle namazın vacip ve sünnet olduğuna dair her iki içtihadın da uzlaştırıldığı dikkat çekici bir görüş bulunmaktadır. Bu görüşe göre arada bir cemaate katılmamak günah değildir; ancak terk etmeyi alışkanlık haline getirmek günah olmaktadır.³⁰

Bununla beraber sıhhatinde problem olmayan ve ciddi bir tehdit içeren yakma hadisi ile ilgili rivayetler de göz ardı edilmemelidir. Bu hadiste tasvir edilen durumun hassasiyeti, en azından toplum için cemaatle namaz kılınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu durumda cemaatle namazın bir yerde beraber yaşayan İslam topluluğu için vacip olduğunu söylemek gerek-

30 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 552.

tedir. Nitekim hemen hemen her mezhep fukahâsının şîâr-ı İslam'dan olan cemaatle namazı terk edenlerle mukâtele edilmesine dair görüşleri, toplum için camilerde cemaat teşekkülünün gerekliliğine delildir. Bazen kişi için sünnet olan bir ibadet bulunduğu toplum için vacip olabilmektedir. Örneğin, teravîh namazının kılınması kişi için sünnet olsa da toplum için mescitte kılınması gereklidir. Buna göre mahalle halkı evlerinde cemaat yapıp mescitte kılmasalar günahkâr olurlar. Aslen sünnet olan ezanın okunmaması durumunda da o beldelekilerin mesuliyeti hususunda benzer içtihatlar mevcuttur.³¹

Konuya tarihi seyri içinde bakıldığında vacip hükmünden sünnete doğru bir geçiş görünmektedir. Şöyle ki, ilk asırlarda sosyal ve medeni hayatta genel olarak İslami esaslara dayalı bir hayat düzeni hâkimdi. Örneğin, camiler şehir merkezlerinde bulunmakta, cemaatle namaz günümüzdeki yemek araları gibi çalışma hayatının merkezinde idi. Muhtemelen ilk asırlarda yaşayan fakihler cemaatle namazı bu sebeple vazgeçilmez görüyorlar ve önemli bir özür olmadan terkine cevaz vermiyorlardı. Fakat zamanla toplumda dindarlık ve ibadetin önemi azalınca, adeta bir ruhsat hükmü olarak cemaatle namazın sünnet olduğu görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştır.

3. Kadınların Cemaatle Namazı

Cemaatle namazın gerekliliği ile ilgili aktardığımız farz, vacip veya sünnet hükümleri erkekleri bağlamaktadır. Fakihler cemaatle namazın kadınlar için erkeklere olduğu gibi gerekli olmadığını, bilakis kadınların özellikle camilerdeki cemaate iştiraklerinin uygun olmadığını söylemişlerdir.

Bu başlık altında kadınların cemaatle namazı ile ilgili fikhî görüşleri sadeleştirerek aktarıp, fukahânın neden bu görüşe yöneldiğini açıklamaya çalışılacaktır.

Kadınların cemaatle namazını, kendi aralarında cemaat oluşturmaları ve camideki cemaate katılmaları olarak iki açıdan ele almak mümkündür.

3.1. Kadınların Kendi Aralarında Cemaatle Namaz Kılmaları

Kadınların erkek bulunmayan bir yerde, kendi aralarındaki bir imame kadına tâbi olarak cemaatle namaz kılmaları hakkında Şafii ve Hanbelilerin müspet, Hanefi ve Malikilerin ise, menfi görüşleri vardır.

Şafiilere göre kadınların kendi aralarında cemaati, sünnet veya müstahaptır. Çünkü Hz. Peygamber'in, "Kadınlarınızı camiye gitmekten menetmeyin, fakat evleri onlar için daha hayırlıdır"³² hadisi, kadınların evde kendi

31 İbn Nüceym, *Bahr*, 1: 365; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 384.

32 "لا تمنعوا النساء أن يخرجن إلى المساجد، وبيوتهن خير لهن" Ebû Dâvud, "Salât", 53; Müsned ; Ebû Abdil-lâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 5: 77, 78 (5468, 5471); Hâkim, *Müstedrek*, 1: 327 (755); Beyheki, *Sünen*, 3: 131 (5142).

aralarında cemaatle namaz kılmalarına da işaret etmektedir. Bu konuda kural şudur: Erkeklerin farz veya nafile cinsinden cemaatle kıldığı her namazın cemaatle kılınması kadınlara da müstahaptır. Ancak kadınların cemaatle namazı terki, erkeklerin cemaati terki gibi mekruh değildir.

Şafiiler bu görüşlerine delil olarak, Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve Ümmü Vaka'nın imamlık yaptıklarına dair rivayetleri³³ göstermişlerdir. Yine de erkeğin kadınlara imameti, kadının kadına imametinden daha üstündür. Çünkü erkek imam, hem kıraatını aşikâre yapar hem de namaz ahkâmı hakkında kadından daha bilgili olma imkânına sahiptir.³⁴

Hanbelilere göre, kadınlar kendi aralarında cemaat yapabilirler; ancak bu Şafiilerin söylediği gibi müstehap değildir.³⁵

Hanefilere göre, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları tahrimen mekruhtur. Ancak kadınların cenaze namazı için cemaat teşkil etmeleri mekruh değildir. Yine Hanefiler, kadınların kendi aralarında cemaat teşkil ettiğine dair gösterdikleri hadislerin, kadının en hayırlı namazının evinde kıldığı namaz olduğuna işaret eden hadislerle nesh olunduğu görüşündedirler.³⁶

Malikilere göre, imamlık için erkeklik şarttır. İmam Malik'in meşhur ve mezhepte kabul edilen görüşü, kadının hiçbir namazda hiçbir cemaate imam olamayacağı şeklindedir.³⁷

Öyle görünüyor ki, Hanefiler ve Malikiler, kadın sahabilerin imametlerini kendilerine özel bir durum olarak gördüklerinden, ilgili hadisleri delil olarak kabul etmemektedirler.

Kadının diğer kadınlara imam olabileceğinin söyleyenler, ilgili rivayetlere binaen imame olan kadının ilk safın önünde değil ortasında duracağını söylemişlerdir. Çünkü kadının cemaatle aynı safta olması, her ne kadar imamın önde olması kuralına aykırı olsa da İslam'ın kadın hayatına getirdiği setri avret ilkesine daha uygundur.³⁸

Kadınların kendi aralarında cemaat teşkil edip namaz kılmalarını caiz görenlerin delilleri daha kuvvetlidir. Ancak bu ibadet şeklinin kadınlara sünnet

33 Bk. Ebû Dâvud, "Salât" 62; Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmâm San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 3. c.: 141, 152.

34 Nevevî, *Mecmû'*, 4: 93-95; Şebremellisî, *Haşiye*, 2: 140.

35 İbn Kudâme, *Muğnî*, 3: 36; Buhûtî, *Keşşâf*, 1: 456.

36 Kâsânî, *Bedâi'*, 1: 157; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 362, 363; Zeylâf, *Tebyîn*, 1: 135.

37 Abdüsselâm b Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1: 177; Ebu'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbî ibn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y.), 48; Ali b. Ahmed b. Mükerrermillah es-Saîdî Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1: 376, 377.

38 Nevevî, *Ravza*, 1: 444; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 566.

veya müstehap olduğunu söylemek ve teşvik etmek de isabetli görünmemektedir. Çünkü kadın sahabilerin imameti ile ilgili rivayetler, Asr-ı Saâdetde bu uygulamanın süreklilik arz ettiğini göstermediği gibi sahabe devri ve sonraki devirlerde de yaygınlık kazanmamıştır.

3.2. Kadınların Camide Cemaatle Namaza Katılmaları

Fukahânın geneli, en başta Hz. Peygamberden sonra değişen sosyal şartları ileri sürerek, kadınların camilerde namaz kılmalarına zamanla şiddetini artıran bir şekilde soğuk bakmışlardır. Mezheplerin konu ile ilgili görüşleri özetle şöyledir:

Hanefilere göre: Ebu Hanife yaşlı kadınların sabah, akşam, yatsı ve bayram namazlarında camide cemaatle namaz kılmalarında mahzur görmemiştir. Ancak müteahhir Hanefiler, genç-yaşlı ayrımı yapmadan kadınların herhangi bir namaz için camiye gelmelerini mekruh kabul ederler. Bu hükümlerin gerekçesi de içinde buldukları zamanda toplumdaki fesadın çoğalması ve zamanın değişmesinin hükümleri de değiştirmesidir. Nitekim Hz. Ayşe: “Hz. Peygamber, vefatından sonra kadınların durumlarını görmüş olsa idi onları mescitlere gelmekten menederdi”³⁹ sözü ile artık kadınların evlerinde namaz kılmalarının daha doğru olduğu tespitini yapmıştır. Aynı gerekçe ile kadının evinde itikâf yapması mezhepte daha doğru görülmüştür.⁴⁰

Şafiilere göre: Kadınların evlerinde cemaat yapmaları, mescitlerde cemaate katılmalarından daha faziletlidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur. “Kadının (yatak) odasında kıldığı namaz, salonunda (holünde) kıldığı namazdan daha üstündür, gizli köşesinde kıldığı namaz ise, (yatak) odasında kıldığı namazdan daha üstündür.”⁴¹

Genç kadınların, güzel koku sürmüş⁴² veya makyajlı olanların, yaşlı da olsa çekici olanların ise, gerek cemaate katılmaları, gerekse bu durumda olanlara koca ve velilerinin izin vermesi de mekruhtur. Öyle ki, cami görevlisinin kötü koku yayan birini engellemesi gerektiği gibi böyle kadınların da camiye girmesini engellemesi gerekir. Bu durumda olmayan kadınların camiye gitmeleri mekruh değildir ve bunların kocalarının da ilgili hadisler sebebiyle cemaate katılmak için izin vermesi gerekeli değil, müstahaptır. Çünkü Hz

39 “لَوْ أَدْرَكَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَا أَحَدَتْ النِّسَاءَ، لَمَنْعَهُنَّ كَمَا مَنْعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ” Buhari, “Ezân” 161; Müslim, “Salât”, 144; Ebû Dâvud, “Salât”, 54;

40 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 1: 375; Zeylâi, *Tebyîn*, 1: 140; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 566.

41 “صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها” Ebû Dâvud, “Salât”, 54; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 328 13 (757); Beyhekî, *Sünen*, 3: 131 (5144).

42 Hz. Peygamber, kadınların hoş kokular sürmeden camilere gelmelerini emretmiştir (Ebû Dâvud, “Salât”, 53; Beyhekî, *Sünen*, 3: 134 (5160); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 216, 506 (5725, 6318)). Fakihler illet benzerliği sebebiyle cezbedici diğer malzemelerin kullanıldığı durumları da hoş kokuya kıyaslamışlardır.

Peygamber'in, erkekleri hanımlarını mescitlere gitmelerinden alıkoymalarını nehyetmesi, tahrimi değil tenzihidir.⁴³

Malikilere göre: Kadınların camilerdeki cemaatlara katılmalarına hadislerde ruhsat verilmiştir; ancak bu durum fitne endişesi yoksa geçerlidir. Evlâ olan ise, evlerinde kılmalarıdır. İhtiyar kadınların cemaate katılmalarında bir mahzur yoktur; fakat genç kadınların camiye gitmeleri mekruhtur.⁴⁴

Hanbelilere göre: Kadınların kocalarının izni ile güzel koku sürmeden ve süslenmeden cemaatle namaza katılmaları mubahtır. Böyle kadınlar camiye gitmek için izin isterlerse, bunlara izin vermemek mekruhtur. Ancak ilgili hadisler sebebiyle evlerinde kılmaları daha efdaldir. Çekici kadınların cemaate veya vaaz ve nasihat meclislerine katılması ise, mekruhtur.⁴⁵

Görüldüğü gibi fakihler kadınların mescit cemaatlerine katılmalarını teşvik eden hadislerin aksine, kadınların cemaatle namaza katılmalarına olumlu bakmamışlardır. Hz. Peygamber'in ümmetin başında olduğu Asr-ı Saâdetin, ahlaken sonraki devirlerle kıyaslanamayacağı ortadadır. Oysa sahabe ve tâbiî dönemi, ciddi sosyal çalkantıların yaşandığı devirlerdir ve bu devirlerden itibaren toplumun genel ahlakı gitgide bozulmuştur. Fukahânın bu içtihatlarında konuya ilişkin hadislerden çok maslahata göre hareket ettikleri görülmektedir. Anlaşılan fakihler kadınların toplu ibadet yapılan mekânlarına gitmelerinin sağladığı yarar ile görebilecekleri veya sebep olabilecekleri zararı karşılaştırmışlar ve maslahatın kadınların vakit namazlarını evlerinde kılmaları yönünde ağır bastığını düşünüp buna göre hüküm vermişlerdir.⁴⁶

Konunun bugün açısında⁴⁷ açısından iki durumunun ön plana çıktığı görülmektedir:

43 Nevevî, *Mecmû'*, 4: 92-94; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 351, 352; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 2: 140.

44 İbn Cüzey, *Kavânîn*, 38; Ebu'l-Berekât Ahmed b Muhammed b Ahmed Adevî Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebir alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1: 335, 336.

45 İbn Kudâme, *Muğni*, 3: 38; Buhûti, *Keşşâf*, 1: 456, 468, 469.

46 Hz. Peygamberden sonraki devirlerde, kadınların camilerde cemaatle namaza iştirakine dair bk. Abdullah Kahraman, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-", *Marife [Bilimsel Birikim]*, 2 (Güz 2004): 68 vd.

47 Günümüzde kadınların cemaatle namazı kılmaları konularında çeşitli çalışmalar yapılmış olup, bu tür çalışmalara örnek olarak konunun fıkhi açıdan incelendiği A. Kahraman'a ait "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü" makale örnek verilebilir. Konunun hadis açısıyla incelendiği çalışmalara örnek olarak da Mahmut Yeşil'e ait "Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (Bahar 2004): 17-62.) ve Tevhit Bakan'a ait "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı" adlı (Tevhit Bakan, "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2008): 40-92.) makale örnek verilebilir.

a. İhtiyaç: İçinde bulunduğumuz çağda gelişen seyahat imkanları, şehirlerin daha da büyümesi gibi durumlar, erkekler gibi kadınların da ev dışında geçirdikleri sürelerin artmasına sebep olmuştur. Kadınlar alışveriş, turizm, tedavi gibi çeşitli sebeplerle evlerinin dışında bulunmakta ve namazı da buldukları yerlerde eda etmek durumundadırlar. Şu halde kadınların özellikle bu tür yerlerdeki cami veya mescit vb. yerlerde abdest alıp namaz kılmaları için kolaylaştırıcı düzenlemeler yapmak bir ihtiyaç haline gelmiştir. Geçmişte bu ihtiyaç hissedilmediğinden, fıkıh kitaplarında yer almamıştır. Fakat günümüzde özellikle eğitim, alışveriş, ziyaret gibi sebeplerle kadınlar için evleri dışında cami ve benzeri yerlerde namaz kılmak bir ihtiyaç haline gelmiştir.

b. Teşvik: Yukarıda aktarıldığı gibi fukahânın mekruh olarak gördükleri durum, sırf fazilet amacı ile kadınların cami cemaatlerine katılmayı âdet haline getirmesidir. Ancak günümüzde konu ile ilgili fıkhî birikim göz ardı edilerek, hadisler yüzeysel olarak değerlendirip kadınların bugün de mescitlere gitmelerinin daha faziletli olduğu, Hz. Peygamber'in kadınları mescitlere teşvik etmesine rağmen fakihlerin içinde buldukları toplumların geleneklerine uyararak bunu yasakladıkları iddia edilmektedir. Bu iddiayı ileri sürenlerin temel hareket noktaları kadınları mescitlerdeki cemaatle namaza teşvik eden hadislerin sahih, evde namaza teşvik eden hadislerin ise, zayıf olmasıdır.⁴⁸ Oysa içtihad, bir konu ile ilgili nakli delillerin sıhhatinin göz önüne alınması ve literal yorumları kadar maslahat, makasıd-ı şeria, sedd-i zerâî gibi dinin önemli ilkelerinin de göz önünde tutulduğu bir faaliyettir. Bu ilkelerin öneminin kavranamaması, fukahânın zayıf hadisleri sahih hadislere tercih ederek içinde buldukları toplumun eğilimine göre hüküm verdiği düşüncesine sebep olmaktadır.

İçinde bulunduğumuz zamanda, toplum İslam nizamı ile kayıtlı olmadığından dini konularda atılacak adımların genç-ihtiyar, evli-bekâr, yerli-yabancı gibi toplumun her kesiminin düşünülerek atılması gerekmektedir. Aksi halde iyi niyetle başlayan girişimler, kestirilemeyecek sonuçlara sürüklenebilir. Fakihlerin, özellikle genç kadınların camilere gitmelerini maslahat gerekçesi ile mekruh görmüşlerdir. Kanaatimizce zaten erkek ve kadın ilişkilerine seküler hayat tarzının yön verdiği, tesettürün gitgide yozlaştığı bir zamanda, kadınları camilerde cemaatle namaza teşvik hususunda söylenecek farklı bir şey yoktur.⁴⁹

48 Örneğin "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı" isimli çalışmada hadis metinleri ve bunların tahririnden hareketle, fakihlerin içtihatlarının nakli delile dayanmadığı için bu görüşlerin taklit edilmemesi gerektiği kanısına varılmıştır. (bk. s. 71, 75, 76).

49 Nitekim son yıllarda yapılan kadınları camilerde ibadete teşvik çabaları, kadının genellikle evinde ibadete sevkeden fitrat ve sosyal hayatına uygun olmadığından pek de karşılık bulmamıştır. Bu noktada göz ardı edilen önemli bir husus da, ibadetten elde edilecek olan manevî yararın mı, yoksa fizikî altyapı yetersizliğinin sebep olacağı erkek-kadın ihtilatının zararının mı baskın olacağıdır.

4. Cemaati Oluşturan Kişiler ve Cemaatin Mekanı İle İlgili Görüşler

Cemaatle namaz kılınmasının önemi, cemaatin teşekkülü yani hangi şartlarda ve nerede oluşacağı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Özellikle cemaati oluşturan kişilerin durumları ve cemaatle namazın nerede kılınacağı, bu hususta ilk anda akla gelen sorulardır. Bu konular cemaati oluşturan kişiler ve cemaatin olduğu yer olarak iki başlık altında incelenecektir.

4.1. Cemaati Oluşturan Kişiler ve Özellikleri

Fakihler her ne kadar tercih edilir olsa da cemaatin büyük kalabalıklarla oluşmasının gerekmediğini asgari iki kişi ile de cemaatle namaz vazifesinin ifa edileceğini söylemişlerdir. Bu konuda başlıca delil, “الاثنان فما فوقهما جماعة” “İki ve daha fazlası cemaattir”⁵⁰ hadisidir. Bu konudaki teferruat, mümeyyiz veya sabi çocuk ile cemaat olup olmadığı hakkındadır.

Hanefilere göre: Cuma ve Bayram namazları haricinde cemaat için asgari sayı ikidir. Öyle ki, imama uyacak kişi yetişkin erkek, kadın olabildiği gibi (namaza) akli eren mümeyyiz çocuk da olabilir.⁵¹

Şâfiilere göre, cemaat erkek, kadın ve çocuk ile de olur. Cemaat sayısı çoğaldıkça fazileti de artar.⁵²

Malikilere göre, imamlık için şart olan ergenlik, cemaat için de şarttır. Cemaat sevabı almak için imama uyanın yetişkin erkek ve kadın olması gereklidir. Cemaatin fazileti, sayısının çokluğu ile artmaz.⁵³

Hanbelilere göre ise, farzlarda cemaat fazileti için ergenlik şarttır. Fakat nafilerde sabi çocuk ile de cemaat sevabı alınır.⁵⁴

Beş vakit farzlar haricindeki namazlardan, farzların kazası, cenaze, bayram, teravih, küsuf (güneş tutulması) ve istiskâ (yağmur isteme) namazları cemaatle kılınabileceği hakkında bir görüş ayrılığı yoktur. Hanefilere ve Malikilere göre nafilerde ferdilik esas olduğundan bu sayılanların dışındaki nafilerin cemaatle kılınması mekruhtur. Şafii ve Hanbelilere göre yukarıdakilere ilaveten Hüsuf (Ay tutulması) namazı da cemaatle kılınır. Şafiilere göre kaza namazlarının cemaatle kılınması müstahaptır, bunun delili de “sabah namazının cemaatle kazasını” nakleden hadistir.⁵⁵

50 İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salâvât” 44; Beyhekî, *Sünen*, t.y., 3: 69 (4788); Hâkim, *Müstedrek*, 4: 371 (7957).

51 Kâsânî, *Bedâi’*, 1: 156; İbn-i Nüceym, *Bahr*, 1: 366; İbn-i Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 553, 554.

52 Mâverdî, *Hâvi*, 2: 303; Nevevî, *Mecmû’*, 4: 92; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 2: 140.

53 Derdîr, *eş-Şerhü’l-kebîr*, 1: 320.

54 İbn Kudâme, *Muğnî*, 3: 7, 8; Buhûtî, *Keşşâf*, 1: 453, 454.

55 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Arafe Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî alâ şerhi’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, t.y.), 1: 320; Sâvî, *Haşiye*, 2: 424. Yukarıda sayılanların

4.2. Cemaatin Oluşturulduğu Yer (Mescitler ve Diğer Yerler)

Cemaat bir araya gelmektir, mescitlerin ihmal edilip diğer yerlerde birkaç kişilik gruplar ile namaz kılınmasının bu birliği sağlayamayacağı açıktır. Fukahâ, cemaatle namaz için mescitlerin tercih edilmesini tavsiye etmişler ancak; mescit dışındaki yerlerin de cemaatle namazın ikame edilmesi için yeterli olduğunu da söylemişlerdir. Buna göre, cemaatle namazın ikame edileceği asıl yer mescitlerdir. Bu mescitlerin en faziletli olanları da sırasıyla ilgili hadiste⁵⁶ geçtiği gibi Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ'dır. Buralarda az sayıda cemaat ile hatta münferit olarak bile kılınan namaz, başka yerlerdeki cami cemaatlerinden daha üstündür. Diğer mescitler ve evlerdeki cemaatlerin üstünlük sırası, mezheplere göre şu şekilde değişmektedir:

Hanefilere göre, evde cemaat olmak, cemaatle namaz vecibesini yerine getirmek açısından mescitteki cemaat gibidir. Ancak mescitteki cemaatin fazileti daha çoktur. Meşhur üç mescitten sonra namaz kılmanın en faziletli olduğu mescitler sırasıyla, Kuba ve Dımaşk mescitleri gibi kadim olanlar; büyük camiler, mahalle mescitleri ve cadde (işyeri) mescitleridir. Yani yapılış tarihi eski olan, büyük olanlardan, büyük olanlar da yakın olanlardan üstündür. Ancak mahalle mescidi ve kişinin kendisinden ilim tahsil ettiği üstadının mescidi, kişi için cemaati kalabalık büyük camilerden daha üstündür. Öyle ki, kişi eğer vakit namazı için cemaat yapılmamışsa bile mahalle mescidinde vakit namazını tek başına kılar. Çünkü o mahalle mescidinin, kişi üzerinde hakkı vardır. Bir mescitte cemaati kaçırın kimsenin yakındaki diğer mescitlerde cemaat aramasını menduptur. Kişi fakih ise, kendisinin katılarak cemaatin çoğalmasını sağlamak için, iki yakın mescitten cemaati az olanına gitmesi iyi olur.⁵⁷

Şafilere göre de cemaatle namazın evde kılınması ikamesi için yeterlidir. Fakat bu sünnetin mescitlerde ikamesi, ev ve işyeri gibi diğer yerlerde yerine getirilmesinden daha faziletlidir. Mescitlere yürümenin faziletiyle ilgili hadisler ve İslam'ın şiarından olan cemaatle namazın, mescitlerde ikame edilmesi gibi sebepler bu durumu doğrulamaktadır. Ayrıca büyük beldelerde cemaatle namazın izhara müsait yerlerde eda edilmesi gerekir ki bu da ancak mescitlerde ikamesi ile olur.

dışındaki nafilelerin cemaatle kılınması bidattir ancak bir iki kişi ile kılınırsa mekruh olmaz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 365. Nevevî, *Mecmû'*, 4: 86; Remlî, *Nihâyetü'l-muh-tâc*, 2: 125, 126; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3: 321, 322; Buhâtî, *Keşşâf*, 1: 61.

56 " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجد الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ومسجد الأقصى. " " Üç mescit dışında yolculuğa (gerek) yoktur: Mescid-i Haram, Mescid-i Rasûl ve Mescid-i Aksâ." Buhârî, "Salât fi Mescid-i Mekke", 1, Müslim, 511, İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâvât", 196, Tirmizî, "Salât", 131. İmam Mâlik, fazilet sıralamasında Mescid-i Nebî'nin, Mescid-i Harâm'dan önce geldiğini düşünmektedir. İbn Cüzey, *Kavânin*, 37.

57 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 353; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mucellî ve buğyetü'l-mübte-dî fi şerhi Münyeti'l-muşallî ve gunyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Dersaâdet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312), 265, 266; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 552-554.

Hanefilerin aksine Şafiiler, uzak da olsa cemaati kalabalık olan mescidi, yakın mescitten daha faziletli görürler. Çünkü hadislerde cemaatin sayısı arttıkça, faziletinin de arttığını bildirilmiştir. Ancak kalabalık mescidin imamının bidatçı veya fasık olması veyahut da kişinin katılmaması sebebiyle yakın mescidin cemaatinin azalması durumlarında, cemaati az olan yakın mescit tercih edilir. Ayrıca uzak camide cemaatle namaz, yakın camide münferit kılmaktan daha faziletlidir.⁵⁸

Malikilere göre, cemaatin camide ikamesi sünnettir. Cemaatle namazın yirmi yedi kat daha faziletli olduğuna dair hadiste, muhtemelen camilerdeki cemaat kastedilmiştir. Bununla beraber evde ikamesi ile de cemaat fazileti elde edilir.⁵⁹

Hanbelilere göre, cemaatin mescitte ikamesi sünnettir. Ev, okul ve konaklama yerlerinde cemaatle namaz, fazilet olarak mescitteki cemaate yakındır. Kişi mescide gittiğinde, evdekiler münferit kılacaklarsa, evde kalıp onlarla cemaat yapması tercih edilir. Yine de mescitteki az cemaat, evdeki çok cemaate tercih edilir.

Hanbelilerde, cemaatle namazın hangi mescitte daha faziletli olduğu ile ilgili üç durum söz konusudur: İlk olarak, mescitlerin birinde şayet kişinin katılması sebebi ile cemaat artacaksa, kişi o mescide gitmelidir. İkincisi, mescitlerden daha kadim olanının daha üstün olması, eğer kıdemde eşit iseler cemaati kalabalık olanın tercih edilmesidir. Üçüncüsü ise, uzaklığın mükâfatı artırdığına dair hadisler sebebiyle uzak mescidin veya komşuluk hakkı sebebiyle yakın mescidin önceliğinin olmasıdır.⁶⁰

Görüldüğü gibi, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ'nın cemaatle namazın en faziletli olduğu mescitlerdir. Bunların dışındaki yerlerde ise, Hanefilerin, mahalle mescidinin ve kadim camilerin tercihi konusundaki görüşleri, cemaatin muhafazası ve devamlılığını sağlamak açısından daha tercihe layıktır. Çünkü sırf faziletin artması için büyük ve cemaati kalabalık camilere gitmek, zamanla mahalle mescitlerinin cemaatlerinin azalmasına sebep olabilir. Nitekim böyle bir durumda yakın mescidin tercih edilmesinin iyi olacağı noktasında Şafiiler de Hanefilere katılmaktadır. Kadim camiler de müslümanların mirası olduğundan, ihtiyaca sağlıklı cevap verdiği sürece cemaatle namaz ile buralara sahip çıkılmaya devam edilmelidir.

58 Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mensûra: Dârü'l-Vefâ, 2001), 2: 292; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 93; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 353, 354; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 2: 142-144.

59 Sahnûn, *Müdevvene*, 1: 181; Bâcî, *Müntekâ*, 2: 189; İbn Cüzey, *Kavânîn*, 37; Sâvî, *Haşiye*, 2: 424.

60 İbn Kudâme, *Muğni*, 3: 8; Buhûfî, *Keşşâf*, 1: 456.

Cemaatle namazın önemi ve gerekliliği hakkındaki görüşleri göz önünde tutulduğunda, bu ibadetin özellikle mescitlerde düzenli bir şekilde yapılsa amacına uygun şekilde ifa edilmiş olacağı ortaya çıkmaktadır. Cemaatin mescitlerde oluşturulması asıldır. Ancak cemaatin bu düzen ve birliğinin korunması için fıkıh kitaplarında iki özel durumdan bahsedilmektedir. Bunlar cemaati kaçırmış birinin cemaat faziletini elde etmesi için tekrar cemaat teşekkülü ve düzenli cemaati olan mescitte tekrar cemaat oluşturmanın sakıncalı olmasıdır. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, müstehap ve mekruh cemaat şekilleri ile devam edilecektir. Son olarak da kişinin bu önemli ibadetten mazur görüldüğü durumları inceleyeceğiz.

5. Müstehap ve Mekruh Cemaat (Cemaatle Namazın İadesi ve Cemaatin Tekrarı)

Fıkıh kitaplarında, vakit namazlarının cemaatle kılınmasının genel hükmü yanında, iki durumun da ayrı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bunlar kişinin tek başına kıldığı namazı cemaatle tekrarı ve bir mescitte aynı vakit namazının birden fazla cemaatle tekrarlanması konularıdır.

5.1. Müstehap Cemaat (Münferit Kılınan Namazın Cemaatle Tekrarı)

Bir vakit namazını münferit kıldıktan sonra, yine bu namazı kılarken tesadüf edilen bir cemaate katılmak bu cemaate saygıdır. Nitekim sünnette bir farz namazı münferit olarak kılan kimsenin, bu namazı cemaat ile eda edenler ile tekrar kılması meşru olarak sabit olmuştur. Konu ile ilgili en yaygın rivayete göre, Hz. Peygamber evlerinde namaz kılıp mescide gelen iki kişiye mescitteki cemaate katılmalarını tavsiye etmiş ve bunun nafil bir namaz olacağını söylemiştir.⁶¹ Fıkıh mezheplerinde bu şekilde hareket etmek sünnet veya müstehap olarak görülmüştür.⁶²

Münferit kılınan namaz asıl; cemaatle kılınan ise, nafil hükmünde olduğundan, namazı cemaatle tekrarlamak nafil namaz kılma hükümlerine tâbidir. Örneğin; sabah, ikindi ve akşam namazlarından sonra nafil kılma mekruh olduğu gibi, bu vakit namazlarının cemaatle tekrar edilmesi de mekruhtur. Hanefilere göre, tekrar eden imam değil me'mum (uyan) olabilir.⁶³

Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksâ, diğer mescitlerden üstünlük olarak farklı konumda olduğundan, buralarda tek başına kılınan namaz başka yerlerde cemaatle tekrar edilmez.⁶⁴

61 Tirmizî, "Salât", 51; Nesâî, "İmâmet", 54; Beyhekî, *Sünen*, 2: 300 (3456).

62 İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 53; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 119-122; İbn-i Kudâme, *Muğnî*, 3: 9; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 1: 320.

63 Bk. İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 52; Nevevî, *Ravza*, 1: 448; Sâvî, *Haşiye*, 2: 458; Buhûtî, *Keşşâf*, 1: 458.

64 Fukahâ, bu konuya üç mescidin diğer mescitlere üstünlüğü durumunu ele alırken değinmiştir.

Hız. Peygamber'in, vakit cemaatini kaçırarak sahabesi ile cemaat yapılmasını tavsiye ettiği durum⁶⁵ da müstehap cemaat hükmü içinde düşünülebilir.

5.2. Mekruh Cemaat (Bir Mescitte Cemaatle Namazın Tekrarı)

İslam dininde namaz için de olsa birlik ruhuna aykırı cemaat teşekkülü hoş görülmemiştir.⁶⁶ Fakihler, râtip imam denilen namaz kıldırmak için tayin edilmiş bir görevlinin bulunduğu mescitlerde, farklı bir cemaatle namaz ikamesini mekruh kabul etmişlerdir. Şöyle ki; râtip imam ile düzenli bir şekilde vakit namazlarının cemaatle ikame edildiği mescitlerde, bu imamın namaz kıldırmasından gerek önce; gerekse, sonra başka bir grup tarafından cemaatle namaz kılınması tahrimen mekruhtur. Zira böyle hareket etmenin ayrılığa ve fitneye yol açacağı açıktır. Bu konuda mezhepler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Bununla beraber görevli imamın izin vermesi, kasıtlı olarak yapmamaları veya sonradan cemaat yapan kişilerin sayısının üç, beş gibi az olması durumlarında kerahet olmayacağı da ifade edilmiştir.⁶⁷ Ancak râtip imam tek başına da olsa cemaat hükmünde sayıldığından, münferit kıldığı namazı sonraki bir cemaatle iade etmez.⁶⁸

Bir mescitte, düzenli cemaatten sonra ikinci bir cemaatle namaz kılınmasının mekruh olmasının iki istisnası vardır:⁶⁹

Birincisi, râtip imamı olmayan camilerde veya binalardaki namaz kılmak için ayrılmış oda vb. yerlerdir. Buralarda düzenli cemaati olmadığından mükerrer cemaatlerin oluşturulması mekruh değildir.

İkinci durum ise, konaklama ve dinlenme yerlerindeki mescitler ve Mescid-i Haram ve Nebevi gibi devamlı yeni cemaatlerin olduğu yerlerdir. Buralarda sürekli bir cemaat sirkülasyonu olduğundan, sonradan oluşturulan cemaatler birlik ruhuna aykırı değildir ve mekruh da olmaz. Râtip imam ve düzenli cemaat olup olmaması da hükme etki etmemektedir.

Fakihler burada maslahat ile içtihat edip bölünmenin zararını engellemeyi, cemaat faziletini elde etmeye tercih etmişlerdir. İstisnai durumlarda ise, ya cemaatin bölünmesinin önüne geçmek mümkün değildir veya bölünme-

65 Ebu Davud, "Salat", 56.

66 Nitekim Tevbe suresi 107-110. ayetlerde konu edilen ve Mescid-i Dırâr diye isimlendirilen binanın yıkılması bölünme ve getireceği fitnenin önüne geçilmesi içindir. Bu yapı münafıklar tarafından müslümanlara zarar vermek ve masiyet için inşa edildiğinden, orada namaz kılınması caiz görülmeyip yıkılması emredilmiştir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4: 367.

67 Kâsânî, *Bedâi'*, 1: 153; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 2: 141; Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'âne*, 1: 457; Buhûtî, *Keşşâf*, 1: 457.

68 . Sahnûn, *Müdevvene*, 1: 181; Sâvî, *Haşiye*, 2: 424.

69 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 522, 553; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 119-120; Desûkî, *Hâşiye*, t.y., 1: 332; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3: 9.

nin sebep olacağı bir zarar yoktur. Çünkü sonradan cemaat yapanların kasıtlı olmadıkları, vaktin ilk cemaatine yetişemedikleri görülmektedir.

6. Cemaat İle Namaz Sorumluluğunu Kaldıran Durumlar

Hız. Peygamber, bir hüdâ sünneti olan cemaat ile namaza iştirak etmemenin ancak mazeret sebebi ile mümkün olduğunu belirttiğinden, fıkıh kitaplarında cemaate katılamamaya dair çeşitli özürleri sıralanmıştır. Bu özürlerin bir kısmı Hız. Peygamber'in sünnetinden aktarılmış, diğere bir kısmı da aktarılan bu durumlara kıyas ile ortaya konulmuştur. Kişi için bu tür mazeretler olmadan cemaate iştirak etmemenin müeyyidesi daha çok manevidir.

Kişinin her durumda her vakit namazı özellikle cami cemaati ile kılması mümkün değildir. Başta sağlık sorunları gibi insan iradesine bağılı olmayan durumlar cemaate iştirakine ya engel olmakta veya ciddi zorluğa sebep olabilmektedir.

Bu mazeretler cemaatle namaza katılmayı farz, vacip veya müekked sünnet kabul edenlere göre, hem bu gerekliliğı düşürmekte; hem de cemaate katılmış gibi uhrevi mükâfat almasına sebep olmaktadır.

Genellikle insan iradesi dışında oluşan bu mazeretleri, tabii olaylar, sağlık durumu, zarardan korunmak, kişi veya cemaatin ciddi derecede huzurunu bozacak durumlar olarak sınıflandırmak mümkündür.

a. Doğal olaylar: Kişinin cemaate giderken veya gelirken zarar görebileceğı veya geliş ve gidişinin güçleşeceğı şiddetli yağmur, kar, dolu, aşırı sıcak, soğuk, karanlık gibi atmosferik olaylar başta gelen örneklerdir. Elbisenin ıslanması veya yürümenin güçleşmesi mazeret oluşturmaktadır. Yer sarsıntısı, deprem gibi tehlikeye yol açacak afet durumları da bu gruba girer.

b. Sağlıkla ilgili durumlar: Bunlar; felç, topallık, hastalık, körlük, uyku, uyuklama, aşırı yaşlılık gibi geçici veya kalıcı sağlık sorunlarıdır. Bunlar ya yürümeye veya namazı düzgün bir şekilde kılmaya engel olacak kadar şiddetli olursa mazeret kabul edilir. Buna göre hafif baş ve diş ağrısı gibi durumlar özür olmaz.

Bakıma muhtaç bir hastaya bakmak da mazeret sayılır. Kendini idare edemeyecek kadar küçük çocuk ve yaşlıların bakımının da bu şekilde değerlendirilmesi gerekir.

c. Zarardan korunmak: Genel olarak cana veya mala gelecek zarar ihtimali özür kabul edilmiştir. Kişinin yakınlarının can güvenliğı de özür sayılır. Evinden çıkması halinde borcu sebebiyle hapsedilme korkusu ve kısas, diyet gibi cezalardan affedilme ümidi olanlarda mazur kabul edilir.

d. Huzur bozucu durumlar: Diğer mazeretlere göre daha hafif olan bu durumlar cemaatle namaz kılariken ya kişinin kendisini veya katıldığı cemaati rahatsız etmektedir. Örneğin; abdest bozma ihtiyacı, açlık veya canının çektiği yemeğin hazır olması,⁷⁰ beden veya giysi de namaza engel olan necaset⁷¹ benzeri haller mazeret kabul edilmiştir.

Cemaati rahatsız eden durumlara da soğan, sarımsak gibi kötü kokulu yiyecekleri yenilmesi örnek olarak gösterilmiş, bunları yiyenlerin cemaate katılması mekruh kabul edilmiştir. Buna göre; namazdan önce tütün mamulleri kullanıp rahatsız edici kokular yayanların, kötü kokulu kıyafet ve çoraplarla cemaate gelmek de mekruhtur.⁷²

Genel olarak yukarıdaki özürler sebebiyle cemaate katılamayanlar, cemaat faziletini elde ederler; ancak soğan ve sarımsak gibi yiyecekleri yediği için cemaate katılamayanların bu fazileti elde edemeyecekleri de söylenmiştir.⁷³

Yukarıdaki özürlerle ek olarak eşin huysuzluğu, yolculuk hazırlığı, uygun kıyafet bulunmaması gibi bazı özel durumlardan da bahsedilmiştir.⁷⁴

Ana hatları ile değinilen bu durumların mazeret olarak takdiri izafidir. Yani kişinin yaşına ve sağlık durumuna, gidilecek mescidin uzak veya yakın oluşuna, yaşanılan bölgenin iklim koşullarına göre değişebilir. Normal bünyeli bir kişi için katlanılabilir olan bir durum aşırı kilolu veya zayıf diğer bir kişi için çekilmez olabilir. Bölgeler için de böyle durumlar söz konusudur. Mazeretlerin takdirinde fevkalade-alışılmamış gibi bir tabirin ölçü alınması konunun daha isabetli değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Fıkıh kitaplarında bazen tafsilatlı olarak incelenmiş ve özet olarak verilen bu ölçüler devlet ve toplumda İslami kuralların hâkim olduğu, müslüman hayatının namaz ve cami merkezinde olduğu devirlerde tespit edilmiştir. Maa-lesef günümüzde bu şekilde bir düzen bulunmamakta ve daha çok kapitalist

70 “لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو يدافعه الأختيان” “Yemek hazırlarken ve iki habis (idrâr ve dışkı) sıkıştırmasında namaz kılınmaz!”. (Müslim, “Mesâcid”, 67, Ebû Dâvûd, Taharet, 41). Bu hadîse göre gerek münferit gerekse cemaatle ilgili durumlarda namaz mekruh mekruhtur. Ancak yemek hususunda birkaç lokma alıp açlığını veya nefsinin arzusunu bastırabilen kişinin böyle yapıp cemaate yetişmesi tavsiye edilmiştir. Mâverdî, *Hâvi*, 2: 304.

71 Üzerinde namaza engel olmayacak kadar sıvı veya katı necaset ile namaz kılmak mekruh olmakla birlikte namaz vaktinin çıkması ve cemaati kaçıırıp başka cemaat bulamama durumlarında kerahet ortadan kalkar. Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 317.

72 Kural olarak insanlara zarar veren her şeyin mescitte bulunması veya yapılması mekruhtur. Hatta insanlara dili ile zarar verenler ile hastalıkları ve meslekleri icabı kötü koku yayanlar da bu gruba girer. Tehlikeli ve bulaşıcı hastalıkları olanlar ise, mekruhluk hükmüne öncelikle dâhil olmaktadır. Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 661; Remlî, *Nihâyetül-muhtâc*, 2: 160.

73 Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 358; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 661, 662.

74 Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 1: 155, 156; *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 1: 92; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 1: 353; Aynî, *Binâye*, 2: 382; İbn Nüceym, *Bahr*, 1: 388; Nevevî, *Mecmû'*, 4: 98-102.

ve çalışma merkezli bir hayat tarzı hâkim olmaktadır. Bu sebeple cemaate katılamama mazeretlerinin çerçevesi genişlemiş, çeşitleri çoğalmıştır. Bugünkü durumlar ruhsat kabul edilebilir ancak; ruhsatlar geçici olup ihtiyaç kadar dikkate alınır. “Cemaate devamı engelleyen durumların ortadan kaldırılması için çalışılmalıdır yoksa cemaat veya camiye gelmeyi terk etmek meşru bir hal çaresi değildir.”⁷⁵ İmkân nispetinde çalışanların da uygun ortamlarda cemaatle namaz kılabilmeleri için girişimler yapılmalı, çalışma hayatında da İslam dininin en önemli ibadeti olan namazın cemaatle kılınabilmesi sağlanmalıdır.

Sonuç

İslam dininde en başta gelen ibadet olan namazın cemaatle ifası da ayrı bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber’in meşhur sünnetinde vakit namazları için cemaate teşvik ve katılmayanlar için şiddetli tehditler bulunmaktadır.

Hanefi ve Şafiilerin çoğu ile Malikiler, beş vakit namazın cemaatle kılınmasının müekked sünnet olduğu görüşündedirler. Hanbeliler ile bazı Hanefi ve Şafiiler ise, cemaatle namazın farz veya vacip hükmünde olduğunu söylemektedirler. Farz namazları cemaatle namaz kılmanın sünnet olduğunu söyleyenler, cemaatle namazın ferden kılınan namazdan yirmi beş veya yirmi yedi derece üstün olduğunu belirten hadisleri delil göstermektedir. Cemaatle namazın farz veya vacip olduğu söyleyenler ise, Hz. Peygamber’in cemaate katılmayanların evini yakmak istemesi ile cemaate katılmamak için izin isteyenlere olumlu yanıt vermemesine dair rivayetleri dayanak kabul etmişlerdir. Deliller karşılaştırıldığında cemaatle namazın kişi için müekked sünnet olduğunu kabulü daha isabetli görünmektedir.

Cemaatle namaz kılınmasının, ezan gibi şîâr-ı İslam’dan sayılması ve terk edenlerle mukâtele edilmesine dair görüşler ise, bu şekilde toplu ibadetin ümmet açısından çok daha önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Buna göre bir İslam toplumu için vakit namazlarının cemaatle kılınmasının hükmü vacip olarak ortaya çıkmaktadır.

Şu halde vakit namazlarının cemaat ile ifasının toplum için (kifâi) vacip, kişiler için ise, müekked sünnet olduğu söylenebilir.

Fakihler, Hz. Peygamber’in kadınları mescitlere gitmelerini teşvikine ve kocalarının da buna engel olmayıp izin vermelerini istemesine dair rivayetleri Asr-ı Saadete özgü bir durum olarak görmüşlerdir. Nitekim sonraki devirlerde maslahat gerekçesi ile özellikle dikkat çekici kadınların cemaatle namaza devamlarına sıcak bakmamışlardır. Ancak günümüzde kadınların

75 Mustafa Baktır, “Cami ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992): 76.

evinin dışında özellikle mescitlerde namaz kılmalarının bir ihtiyaç haline geldiği de göz ardı edilmemelidir. Kadınların kendi aralarında cemaat yapmaları konusunda Şafii ve Hanbeliler sakınca görmezken, Hanefi ve Malikiler uygun görmemişlerdir. Rivayetlerde bazı hanım sahabilerin imamlık yaptıkları aktarılmıştır. Bu uygulamanın talim amacı ile yapıldığını kabul etmek daha isabetli olacaktır.

Cemaat biri yetişkin erkek (imam) olmak üzere en az iki kişi ile oluşur. Cemaatin mescit ve camilerde ifası asıl olup diğer yerlerde de ifası caizdir. Cemaat birliğinin korunması açısından görevli imamı bulunan yerlerde geçerli bir özür olmadan aynı namaz için ikinci bir cemaat yapılması mekruh görülmüştür. Öte yandan meşru mazeret sebebi ile cemaate yetişememiş kimseye tâbi olarak o kişinin cemaatle namaz kılmasını sağlamak da müstehap görülmektedir.

Önemli bir dini görev olan cemaat ile namaza katılmamanın manevi mesuliyeti kişiden ancak bazı özel durumlar ile kalkmaktadır. Bu koşullarda cemaate katılmak genel olarak kişi ve cemaatin huzurlu ve sağlıklı bir şekilde namaz kılmasına ciddi olarak engel olmaktadır. Bu durumlar bazı doğal olaylar ve sağlık problemleri sebebiyle kişinin zarar görme ihtimali olduğu ve kişinin huzur bozucu durumlarıdır. Yine de ideale ulaşmaktan vazgeçilmemeli, imkânlar ölçüsünde küçük de olsa cemaatle namazı günlük hayatın merkezine yerleştiren adımlar atılmalıdır. Müslüman toplumun hayatı cemaatle namaz merkezli olmalı, camilerden okunan ezanlar kulağa hoş gelen nağmeler olarak kalmamalı ve bu çağrılara icabet edilmelidir.

Kaynakça

- ADEVÎ, Ali b. Ahmed b. Mükerrerillah es-Saîdî. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 2. Bs, 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.
- BÂBERTÎ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Inâye fî şerhi'l-Hidâye*. Thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbî. *el-Müntekâ şerhi Muvattai Mâlik*. Thk. Muhammed Abdülkadir - ve Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1913.
- BAKAN, Tevhit. "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2008): 40-92.
- BAKTIR, Mustafa. "Cami ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri". *Diyanet İlmi Dergi* 28/4 (1992): 75-96.
- BEYHEKÎ, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Mekke: Mektebetü Dârü'l-Bâz, t.y.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Muhtasaru Sahîhü'l-Buhârî*. Ed. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 2002.
- BUHÛTÎ, Mansur b Yunus b Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- DERDÎR, Ebu'l-Berekât Ahmed b Muhammed b Ahmed Adevî. *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- DESÛKÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûki alâ Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- , *Hâşiyetü'd-Desûki alâ şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- el-Fetavâ'l-Hindiyye = Fetavâ-yı Alemgiriyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî İbnü'l-Beyyî' el-. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (el-Müstedrek ale's-Şeyhayn)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-epsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İBN CÜZEY, Ebu'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânî-nü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y.
- İBN EMÎRU HÂC. *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mübtedî fî şerhi Münyeti'l-muşallî ve gunyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Dersaâdet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâîlî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî Hanefî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4. Bs, 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1975.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Fethü'l-kadir*. Thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İlmihal : İman ve ibadetler*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- KÂDÎ ABDÜLVEHHÂB, Ebû Muhammed b Ali b. Nasr el-Bağdâdî. *el-Ma'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne Ebî Abdillâh Mâlik b. Enes*. Thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şafîî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- KAHRAMAN, Abdullah. "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-". *Marife [Bilimsel Birikim]*. 2 (Güz 2004): 59-80.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâî' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- KOCA, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 154-155. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şafîî ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref b Murî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.y.
- , *Ravzatü't-tâlibîn*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - ve Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa. *Haydın Felaha: Cemaatle Namazın Fazileti*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- RAFÎÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b Muhammed b Abdülkerîm Kazvînî. *el-Azîz şerhi'l-vecîz = Fethü'l-azîz fî şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhü'l-kebîr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- REMLÎ, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- SAHNÛN, Abdüsselâm b Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmâm. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü Şerhu's-sagîr alâ Akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1986.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzi Abdullattalib. 11 Cilt. Mensûra: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- ŞEBRAMELLÎSÎ, Ebu'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali. *Hâşiyetü alâ Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- ŞİRBİNÎ, Şemseddîn Hatîb Muhammed b Ahmed Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. Mevku' Vezâretü'l-Evkâfi'l-Mısriyye, t.y.
- URALER, Aynur. "Cemaate Devam Etmeyenleri Uyaran Hadisin Tetkiki". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 17 (2006): 135-160.
- YARAN, Rahmi. "'Ferdî Namaz-Cemaatle Namaz' adlı Tebliğin Müzakeresi". *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami: Tartışmalı İlmi Toplantı (18 - 19 Ekim 2008)*. Ed. Bedrettin Çetiner. 161-168. *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*; 55. İstanbul: İSAV: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2009.
- YEŞİL, Mahmut. "Kadınların Cemaate İştiraki ile ilgili Hadisler üzerine Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (Bahar 2004): 17-62.
- ZEYLÂÎ; Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313.

HASAN KÂFÎ AKHİSARÎ EL-BOSNEVÎ VE RAVZÂTU'L-CENNÂT FÎ USÛLİ'L-İTİKÂDÂT ADLI ESERİ*

Samer ALAMAİREH**

Öz

İslâmî ilimlerin her bir dalında temayüz etmiş birçok âlim ve onların günümüze kadar ulaşan değerli eserleri mevcuttur. Bunların hepsinden haberdar olmamız çeşitli nedenlerle tam olarak mümkün olamamış, haberdar olabildiklerimiz ise sınırlı sayıda kalmıştır. Tarihe mâil olmuş şahsiyetlerin görüşlerinin, hayatlarının ve kitaplarının bilinmesi günümüz bilimsel çalışmalarına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

Söz konusu bu duruma örnek olarak ve bu maksadı sağlamak amacıyla kelâm alanında tanınmış olan Hasan Kâfi Akhisarî ve onun Kelâmcı kişiliği bu makalenin konusunu teşkil edecektir.

Bir süre İstanbul'da kalarak eğitim gören Hasan Kafi, bir Osmanlı alimidir. Kelâm ilminde bilinen bir isim olarak Kafi, Hanefi-Matüridiliğin Bosna'da yayılmasına katkıda bulunması ile ayrı bir payeye sahip olmuştur. Kadılık görevinin yanı sıra pek çok esere imza atan Hasan Kâfi'nin bu eserleri arasında "Ravzâtu'l-Cennat fî Usûli'l-İtikâdât" adlı eseri kelâmî görüşlerini yansıtmaya bakımından dikkatimizi çekmiştir. Bu makalede onun Kelâmcılığı ve bu alandaki görüşleri özellikle bu eseri bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hasan Kafi, İman, Ravza

HASAN KÂFÎ AQHISÂRÎ AND HIS RAWDAT AL-JANNÂT FÎ USÛL AL-İTIQÂDÂT

Abstract

There is a significant number of scholars and their works in Islamic discipline. we are not able to know each of them and the ones we know of remain so limited. In order to shed light to our studies, it is crucial to reveal perspectives, lives and works of scholars who make our history. In order to contribute to this goal, the subject of this article will be the renowned scholar of kalâm, Hasan Kâfi Aqhisârî, and his kalâm scholarship.

* Bu makale, Dr. Öğr. Üyesi Fikret Soyal danışmanlığında hazırlanan 09.09.2014 tarihinde oybirliği ile kabul edilen "Hasan Kafi Akhisari el-Bosnevî'nin "Ravzâtü'l-Cennât fî Usûli'l-İtikâdât" Adlı Eseri (Tahkik ve Tahlil)" başlıklı Yüksek Lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Araştırmacı, Ürdün/Amman, ORCID ID: 000-0001-9494-056X, e-mail: samer.jafar@yahoo.com

Hasan Kâfî, who studied also in Istanbul is an Ottoman scholar. Hasan Kâfî became more popular for contributing the spread of Hanafî-Mâturîdite in Bosnia. Apart from his duty as a qâdî, Hasan Kâfî authored numerous works. Among these works, (*Rawdat al-Jannât*), stands out for reflecting Hasan Kâfî's theological understanding. In this article, his scholarship in kalâm and his understanding of the science will be analysed focusing on this work.

Keywords: Hasan Kâfî, İmân, Rawda

Makalenin Geliş Tarihi: 08.08.2018; Makalenin Kabul Tarihi: 04.12.2018

A. Hayatı

Hasan Kâfî Akhisarî, 951/1544¹ yılında Bosna-Hersek'te bulunan Akhisar (Prusac) kasabasında doğdu.² İsmi kaynaklarda Hasan b. Turhan b. Davud b. Yakub el-Akhisârî el-Bosnevî³ er-Rûmî⁴ şeklinde geçmekte, Hasan Kâfî veya Kâfî ismiyle de tanınmaktadır. Hasan Kâfî "Nizamu'l-Ulema ilâ Hatemü'l-Enbiya" adlı kitabında⁵ kendisini Hasan b. Turhan b. Davud b. Yakub el-Akhisarî olarak zikreder.

Doğum yeri İskenderiye civarı olarak kabul edilen Akhisarî daha sonra Akhisar'a göç etmiştir. Dedeleri Hıristiyan iken Fatih Sultan Mehmed Han'ın Akhisar'ı fethinden sonra Müslüman olmuştur.⁶

Tahsiline on iki yaşındayken Akhisar'da başlayan Hasan Kâfî, 974 yılında İstanbul'a gitti. 9 yıl süren İstanbul'daki yaşam serüveninden dolayı Osmanlı bilginleri arasında sayılır.⁷ Daha sonra Akhisar'a dönen Hasan Kâfî'nin eğitiminin ilk aşaması olan Akhisar'daki hocalarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

- 1 Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Kahire: Mat. Kostansomas, 1954-1959), II. Baskı, I: 209; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, (Beyrut: Mektebetü'l Müsenna, tsz), 233; Muhammed b. Muhammed el-Bosnevî el-Hancî, *el-Cevherü'l-Esnâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilv, (Kahire: Mat. el-Hicr, 1992), 61.
- 2 Hasan Kafi'nin doğum yeri olan Akhisar Bosna Hersek'teki Akhisar kasabası olduğundan bu durum Manisa'daki Akhisar ile karışıklığa neden olmuşsa da, bizim araştırmalarımız da onun Bosna'nın Akhisar kasabasında doğduğunu destekliyor. Ayrıntılı bilgi için bak. *Mevsuatu'l-Hadarati'l-İslamiyye*, (Amman, 1993), II: 408.
- 3 el-Hancî, *el-Cevherü'l-Esnâ*, 61; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 233; *Hediyetü'l-Ârifin*'de müellifin nesebi Hasan b. Abdullah şeklinde geçmektedir. Bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, (İstanbul: Vekaletü'l Mearif, 1951), I: 291.
- 4 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknûn*, (İstanbul: Vekaletü'l Mearif, 1947), I: 586.
- 5 el-Hancî, *Cevherü'l-Esna*, 62, Müellif bu bilginin kitabın 29. bölümünde olduğunu söyler.
- 6 Fikret Karcic, "Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasıl Geldi?: Hasan Kafi Akhisarî'nin Silsilesi Üzerine Bir Yorum", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, (2017), 105.
- 7 Karcic, "Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasıl Geldi,?" 106.

Çeşitli beldelerde ve muhtelif zamanlarda kadılık vazifelerinde bulunduğu bilinen Hasan Kâfînin, bu görevini son olarak doğduğu yerde yani Akhisar'da da yerine getirip, vefatına kadar da büyük bir takva ve adaletle sürdürdüğü anlaşılıyor.⁸

“Usûlü'l-Hikem fî Nizami'l-Âlem” adlı eserini h. 1004 yılında telif ettiği kabul edilir. Bu senenin sonlarına doğru Kanunî Sultan Süleyman'ın ordusuyla beraber Eğri Kalesi'nin fethi ve Haçova Zaferi'ne katılır. Zaferden sonra kitabını Kanunî'nin vezirlerine ve ulemanın büyüklerine sunar. Yazdığı kitabı takdir edilen Hasan Kafi çeşitli taltifler alır. Ayrıca divan heyetinin kolayca istifade edebilmesi için kitabı Türkçe'ye çevirip şerh etmesi istenir. Hasan Kâfi eserini Türkçe'ye çevirdikten sonra İstanbul'a gider.

Sadrazam Damad İbrahim Paşa vasıtasıyla kitap padişaha arz edilince müellif onun iltifatına da mazhar olur. Bu vesile ile kendisine Akhisar kadılığı tekaüden ve o bölgedeki talebeye ders okutmak şartıyla tevcih edilir. Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra muhtemelen Şevval 1007'de İbrahim Paşa kumandasındaki orduya katılarak memleketine döner.

Hasan Kâfi'nin 15 Şaban 1025 tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Ancak “Nizamu'l-Ulema” isimli eserinin bir öğrencisi tarafından istinsah edilen nüshasında vefatıyla ilgili yazılan birkaç beytin yanına da 16 Ramazan 1024 tarihi kaydedilmiştir. Akhisar'da yaptırdığı caminin yanında bulunan medresenin bitişiğindeki türbeye defnedilen Hasan Kâfi'nin kabri bugün de halk tarafından ziyaret edilmektedir.⁹

B. İlmî Kişiliği

Hasan Kâfi dil, mantık, kelim ve fıkıh gibi birçok alanda eser vermesinin yanında iyi bir siyasî bakış açısı olan bir ilmi kişilik ve karakter sahibidir. Eserlerinde bazı toplumsal ve siyasî problemleri ve onların çözüm yollarını göstermektedir.¹⁰ Siyaset alanında en önemli eseri, “Usûlü'l-Hikem fî Nizami'l-Âlem”¹¹ adlı kitabıdır. Eserin ana fikrini, “Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez.”¹² ayetinden hareketle oluşturmuştur. İnsanların sosyolojik olarak o dönemde yaşadıkları sorunları, bunların nedenlerini ve bu sorunları çözme yollarını değerlendirir. Hasan Kâfi'ye göre bu sorunların nedenleri şunlardır:

8 el-Hancî, *Cevherü'l-Esna*, 62.

9 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 327.

10 Rıdvan Bayer, “Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı ve Siyasetname Alanı İle İlgili “Usûlü'l-Hikem Fî Nizâmi'l-Alem” Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu*, 2011/IV, (8), 132.

11 Pruşçak Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kafi Akhisari, *Usûlü'l-hikem fî nizami'l-alem*, thk., Nevfan Reca el-Hamud, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1986), 53 s.

12 er-Ra'd, 13/11.

- 1) Adalet bozulmuş, idarede ihmal ve suistimaller meydana gelmiştir.
- 2) Dürüst ve işinin ehli olmayan kimseler çeşitli görevlere getirilmiştir.
- 3) Devlet adamları ulemanın görüşlerine itibar etmez olmuştur.
- 4) Askeri alanda özellikle savaş aletlerinin kullanılmasında ihmalkâr davranılmış, rüşvet yaygınlaşmıştır.¹³

C. Eserleri

1. Dil Sahasındaki Eserleri

a. *Risale fi Tahkiki Lafzı Çelebi*: Hasan Kâfi ilim tahsilini 983 yılında bitirdikten sonra ders halkaları kurmaya ve eser telif etmeye başladı. İlk telif ettiği eser olup “çelebi” kelimesinin etimolojisine dair küçük bir risaledir.¹⁴

b. *Temhisu't-Telhis fi İlmi'l-Belağâ*: Hatip el-Kazvinî'nin “Telhisu'l-Miftah” isimli eserinin muhtasarıdır.

c. Şerhu Temhisu't-Telhis.

2. Mantık Sahasındaki Eserleri

a. *Muhtasaru'l-Kâfi mine'l-Mantık*: Bir mukaddime ile beş bölümden oluşan eserin adını müellif bazı nüshalarında *Kâfi fi'l-Mantık* şeklinde zikretmiştir.¹⁵

b. *Şerhu Muhtasari'l-Kâfi mine'l-Mantık*: Bir önceki eserin “et-Tasavvurat” adlı bölümünün şerhi olup herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.¹⁶

3. Kelam Sahasındaki Eserleri

a. *Ravzâtü'l-Cennat fi Usuli'l-İtikad*

b. *Ezharu'r-Ravzât fi Şerhi Ravzâti'l-Cennât*.¹⁷

c. *Nuru'l-Yakin fi Usuli'd-Din*: Tahavi'nin “Risale fi Usuli'd-Din” adlı kitabının şerhidir.¹⁸

d. *el-Münira*: Bu kitap Başağaç, Tayyip Okiç ve M. Hancı tarafından Hasan Kâfi'ye nispet edilse de Şabanoviç'e göre Kemalpaşazade'ye aittir.¹⁹

13 Hasan Kafi *Usûlü'l-Hikem fi Nizami'l-Âlem*, Millet Ktp., Ali Emiri Efendi, Askerlik, nr. 70.

14 Hasan Kafi, *Risale fi Tahkiki Lafzı Çelebi*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 3814; Amasya Beyazıt Halk Ktp. Nr. 918/11.

15 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 327, Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 233, Hasan Kâfi, *Muhtasaru'l-Kâfi mine'l-Mantık*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, nr. 780; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid nr. 1851/5.

16 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 327.

17 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 327; Hasan Kafi, *Ezharu'r-Ravzât fi Şerhi Ravzâti'l-Cennât*, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid nr. 2800, 3240; Millet ktp., Ali Emiri Efendi, nr. 1354, 4343; İÜ ktp., AY, nr. 2589, 5235. Hancı, a. g. e., s. 67, el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 291.

18 Hasan Kafi, *Nuru'l-Yakin fi Usuli'd-Din*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr 764.

19 Hancı, a. g. e. s. 67, Aruçi, a. g. e., s. 327.

4. Fıkıh Sahasındaki Eserleri

a. *Semtü'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*: Ebu'l-Berekat en-Neseffî'nin fıkıh usulüne dair *Menaru'l-Envar* adlı eserinin muhtasarıdır. İbaresini sağlam olduğu halde bazı muğlak yerler vardır. Bunun için bu eseri üzerine “Şerhu Semti'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl” adlı eserini kaleme almıştır.²⁰

b. *Hadikatü's-Sılat fî şerhi Muhtasari's-Salat*: Kemalpaşazade'nin “Muhtasari's-Salat” isimli eserinin şerhidir.²¹

c. *Risale fî haşiyeti Kitabı'd-Da'va li Sadri's-Şeria*: “Tacu's-Şeria”ya ait “Vi-kayetü'r-Rivaye” üzerine Sadru's-Şeria tarafından yapılan şerhin kısmi bir haşiyesidir.²²

d. *Seyfu'l-Kudat fi't-Ta'zir*: Hanefi mezhebinin zina konusundaki görüşlerini eleştirenlere cevap olarak kaleme almıştır.²³

e. *Şerhu Muhtasari'l-Kuduri*: Hanefi fakihlerinden Kuduri'nin el-Muhtasar'ı üzerine dört ciltlik bir şerh yazdığı söylenmişse de bugüne kadar nüshasına rastlanmamıştır. Eser büyük ihtimalle Nevîzade Atâî'nin kaydına dayanılarak zikredilmiştir.²⁴

5. Biyografi Sahasında Eserleri

a. *Nizamü'l-Ulema ila Hatemi'l-Enbiya*²⁵

6. Siyaset Sahasındaki Eserleri

a. *Usûlü'l-Hikem fî Nizami'l-Âlem*:²⁶

7. Kendisine Nisbet Edilen Eserler

a. *Şerhu Mukaddimeti's-Salah*: Hasan Kâfi bu eserin İbn Kemal'e ait olduğunu hocası ve aynı zamanda İbn Kemal'in talebesi olan Kara Yılan olarak bilinen Hacı Efendi'den öğrendiğini söylemiştir.²⁷ Hasan Kâfi'nin şerh yaptığı bu kitabın İbn Kemal'e aidiyetinde ise bazı ihtilaflar vardır.²⁸

20 İÜ ktp., AY, nr. 5317; Beyazıt Devlet, nr. 1851/1. *Şerhu Semti'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 466; Nuruosmaniye ktp., nr 1336; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr 185/2; Millet ktp., Ali Emiri Efendi nr., 517, 4557.

21 Millet ktp., Feyzullah Efendi, 719; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid nr. 1851/4, 2010; Atf Efendi ktp., Atif Efendi, rn. 867.

22 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 328.

23 Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisari”, 328.

24 Hanci, *el-Cevherü'l-Esnâ*, s. 67, Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 233; el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 291; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 209.

25 Hasan Kafi, *Nizamü'l-Ulema ila Hatemi'l-Enbiya*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr., 753; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp, nr. 946, 3673; Orijentalni İnstitut nr. 252. Hanci, a. g. e., s. 67, ez-Ziriklî, a. g. e., 209.

26 Millet ktp, Ali Emiri Efendi Askerlik nr., 70; Süleymaniye Ktp Hacı Mahmud Efiri ktp., 2879; Atif Efendi ktp., nr. 1726, 2852 Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid nr. 1851/3, 3903; İÜ ktp., TY, nr. 1808, 3484, 3678;Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 233, el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 291, ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 209.

27 İsmail el-Bağdadî, *İzahu'l-Meknun*, (Matbaa-i Behiyye),1802.

28 bkz. el-Bağdadî, *İzahu'l-Meknun*, 1802. Bu kitabın ayrıca Şemseddin Muhammed İbn Hamza el-Fenari'ye ve Letifullah en-Neseffî'ye ait olduğu da söylenmiştir.

b. *Hadikatü's-Salah (Şerhu Muhtasari's-Salah)*: İbn Kemal'e ait bir eser olarak bilinir.²⁹

c. *Şerhu Kafiye*: İbn Hacıb'in nahiv hakkındaki kitabıdır. Evliya Çelebi Seyahatname'sinde bu kitaptan bahsetmiştir.

d. *Tarihu Gazveti Akra*.

D. Ravzâtü'l-Cennat fî Usulî'l-İtikâdât Adlı Eseri ve Kelâmi Görüşleri

1. Risalenin İsmi ve Müellife Nisbeti

Hasan Kâfi'nin "*Ravzâtü'l-Cennât fî Usulî'l-İtikâdât*"³⁰ adlı "Akaid Usûlünde Cennet Bahçeleri" şeklinde tercüme edebileceğimiz eseri Arapça olup, *Ravzâtü'l-Cennât*³¹ gibi adlarla da bilinmektedir. Yine de kaynaklarda *Ravzâtü'l-Cennât fî Usulî'l-İtikâdât* adlandırması daha yaygın olarak kullanılmaktadır.³² Bu eser akaide dair konuları ihtiva etmekte olup İstanbul'da Mahmud Esad tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Mehmed Birgivi'ye yanlılıkla nisbet edilerek³³ yayımlanmıştır.³⁴ Aynı zamanda Mehmet Hancı tarafından Boşnakça'ya da çevirilmiştir.³⁵ Hasan Kâfi Akhisari'nin ismi, eserin ne mukaddimesinde ne metin kısmında ne hatimede geçmektedir. Söz konusu risâlenin birden çok yazma nüshaları bulunmaktadır.³⁶

2. Takip ettiği Yöntem

"*Ravzâtü'l-Cennât fî Usulî'l-İtikâdât*" bir mukaddime sekiz ravza³⁷ ve bir hatimeden oluşmaktadır. Hasan Kâfi ravzaların muhtevasını her bir ravza başında zikreder. Örneğin ikinci ravza Allah'a iman konusundadır. Benzeri şekilde diğer ravzalarda da böyle yapmıştır. Ravzanın konusunu açıkça zikreden Hasan Kâfi direkt konuya girer, diğer grupların görüşlerini ele almaz.

Hasan Kâfi şer'i (ayet ve hadisler) ve aklî delillerin kullanılmasına önem vermiştir. Eserini fasih bir Arapça ve Arap diline uygun gramer kuralları ile

29 Aruçi, "Hasan Kafi Akhisari, 328.

30 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4.

31 Süleymaniye Ktp. , M. Hilmi-F Fehmi, 297. 4.

32 el-Bağdadî, *İzahu'l-Meknun*, 586; Bağdadî, *Hidayetu'l-Arifin*, 291, Zirikli, *el-A'lâm*, 209.

33 Örnek nüsha olarak bkz.: Giresun Yazmaları, Süleymaniye Ktp. 297. İlk sayfada ve son sayfada 11A'da aynı durum söz konusudur.

34 İmam Mehmed Birgivi, *Cennet Bahçeleri*, trc. Mehmet Emre, (İstanbul: Çile Yay., 1976).

35 el-Hancı, *el-Cevherü'l-Esnâ*, 67; Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisari", 327.

36 Hasan Kafi b. Turhan b. Davud el-Akhisari el-Bosnevi, *Ravzatü'l-Cennat fî Usulî'l-Itikadat*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Nr. 297, 4; Dügümlü Baba, Nr. 297, 4; Giresun Yazmalar, Nr. 297. 484; Mihrişah Sultan, Nr. 297. 4; Hacı Mahmud Efendi, Nr. 297. 4, Süleymaniye Ktp. , Fatih, Nr. 297. 4; Yahya Tevfik, 297. 3, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, 297. 4; Süleymaniye Ktp., M. Hilmi-Fehmi, 297. 4.

37 Risâlesini sekiz bölüme ayırarak her bölüme bir ravza olarak adlandıran Hasan Kafi'nin bu ravzalardaki konu sıralaması şu şekildedir: Birinci Ravza, Hakikatü'l İman; İkinci Ravza, Allah'a İman; Üçüncü Ravza, Meleklerle İman; Dördüncü Ravza, Kitaplara İman; Beşinci Ravza, Peygamberlere İman; Altıncı Ravza, Ahirete İman; Yedinci Ravza, Tekrar Dirilişe İman; Sekizinci Ravza, Kadere imandır.

yazmıştır. Eserin dili oldukça basittir. Bazı küçük hataların bulunmasına rağmen metin okumasında herhangi bir problemle karşılaşılmaz. Bu yönüyle okurlara okuma noktasında herhangi bir zorluk ve sıkıntı çıkarmaz. Okurun olayların sırasını unutmaması için birçok detayı atlar. Eser sırasıyla Allah'a, meleklerle, kitaplara, ahiret gününe, öldükten sonra dirilmeye, kadere iman konularını kelâmî bir üslub ile ele alır.

3. Muhtevası

Birçok alanda telifleri bulunan müellifin kelim alanında "Ravzâtu'l-Cennât fî Usûli'l-İtikâdât" adlı eseri kısa bir mukaddimeden ve eserin asıl bölümünü oluşturan bölümden sonra hatime ile sona erer.

Müellif mukaddimeye istiâze, besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Sonrasında her insanın gücü nispetinde Vacibu'l Vücut olan Allah'ın sıfatlarını bilmek ve bu bilgi ile taklidi imandan tahkiki imanı elde etmekten sorumlu olmasından bahseder.

Müellif yararlandığı kaynakları zikrettikten sonra bu kitapların çoğunlukla aynı şeyleri yazdıklarını taklitten öteye geçemediklerini söylemiştir.

Eser ana konusu itibarıyla Cibril Hadisi olarak meşhur olmuş hadisin iman ne olduğu sorusuna Peygamber Efendimiz'in cevap olarak verdiği yedi iman esasını içermektedir. Her bir iman esasını ravza (bahçe) olarak isimlendiren müellif sekizinci ravzayı ise iman hakikati olarak kabul etmiştir.

Bu çerçevede şimdi eserin ravza olarak isimlendirilen her bir bölümünün kısaca tanıtımı yapılacaktır.

Birinci Ravza: Hasan Kâfi bu bölüme öncelikle kendisinin Hanefi Mezehebi'nden olduğunu belirterek başlamış ardından imanın tarifini yapmıştır. İman lügat bakımından tasdik yani haber verenin hükmüne inanıp kabul etmek ve teslim derecesinde onu doğrulamaktır. Şer'î manası ise Allahu Teâlâ'nın varlığını ve birliğini, Peygamberlerin Allah'tan getirdiği herşeyi kalben tasdik etmektir.

İman kalbin fiilidir, ikrarın aksine düşme ihtimali yoktur. Yani ikrar iman hakikatine girmez. Çünkü Allahu Teâlâ kalbdeki inancı, başka müslümanlara açıklamayı, o kimse hakkında İslamî hükümlerin icrası için vacip kılmış bulunmaktadır.³⁸ Kim kalbiyle tasdikte bulunur, diliyle ikrar etmezse her ne kadar dünya hükümleri bakımından mümin sayılmasa da Allah katında mümindir. Dil ile ikrar mevcut, kalp ile tasdik bulunmadığı aksi durum ise hiç

38 İmanın tanımında ikrardan bahsedilmesi kelâmcılar tarafından genellikle İslami hükümlerin uygulanmasına bağlı olarak değerlendirilmiştir. İmân açısından asli unsur tasdik olup mezheplerin algı ve kabullerine göre "amel" ve "ikrar" da bu tanımlamalara dahil edilmiştir. Müellif burada genel olarak sünni kelâmcıların kabulünde bulunduğu gibi ikrarı dünyevi şartlar içerisinde mü'min-kafir ayrımı açısından gerekli görmektedir.

şüphesiz karşıt sonuçları doğuracaktır. Hangi ferd ikrar ve tasdiki kendinde toplarsa ona “Ben hakiki mü’minim” demek doğru bir hareket olur. Zira imanda şek küfre götürür.

Aynı şekilde ameller imanın hakikatine dâhil değildir. “Kim bir mü’min olarak salih amellerde bulunursa”³⁹ ayet-i kerimesi bu noktayı açığa çıkartmaktadır. “Şart meşrutun dışında kalır.” Sahih olan hüküm de budur. İmam Matüridî ve Ebu Hanife de böyle ifade etmiştir. Bu görüşe İmam Malik, İmam Şafiî ve Evzaî muhalefet etmiş ve şöyle demişlerdir: İman kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünler ile amel etmektir. Yani ikrar ve amel onlara göre imanın hakikatindedir. Bu yüzden imanın artıp eksilmesini caiz görmüşlerdir. Tabi ki bunlara karşı Matüridîlerin de akli ve nakli itirazları vardır. Mesela akfî olarak mürtekeb-i kebire ya da sağira Eşarilere göre kafir olur. Zira bu cüzlerden biri bulunmadığı zaman diğer cüzler üzerine iman hükmü yüklenemez. Nakli olarak ise Cibril hadisinde imandan sorulduğunda Peygamberimizin ona “Senin Allah’a, meleklerine... inanmandır.” buyurmuş, ikrarda bulunman ve amel etmendir dememiştir.

Hasan Kâfi aynı şekilde iman sadece ikrardır diyen Kerramiyye, iman sadece tasdiktir diyen Beşir Gıyas ve İbn Ravendi ve imanın marifetten ibaret olduğunu savunan Cehmiyye’nin bu kanaatlerinin kabul edilemeyeceğini açıklamıştır.

İman tektir ve mü’minler iman açısından eşittir.⁴⁰ Onlar arasındaki üstünlük ancak takva iledir. İmanın hakikati artıp eksilmez. Çünkü kesinlik derecesine ulaşmış imanda artma ya da eksilme düşünülemez. Allah Teâlâ’nın “İmanlarını artırır.”⁴¹ kavli vahyin nüzûlü ile alakalıdır.

Taklidî iman sahihtir. Fakat mukallid bireysel çabayı terk etmekten dolayı asi sayılır. Hasan Kafi birinci ravzanın nihayetinde Allah’ın dininin tek olduğunu onun da İslam olduğunu belirtir.

İkinci Ravza: Allah’a iman hakkındadır. O Vacibu’l-Vücut’dur. Hasan Kâfi bunula ilgili bazı akli ve nakli deliller zikreder. Bir sanat eserinin varlığı onun bir sâni-i hakikisinin olmasını gerektirir. Aynı şekilde Allah tektir. Eğer iki ilah olsaydı onlardan biri diğerine muhalefete gücü yetmezse o zaman aciz sayılır. Ama buna güç yetirseydi bu sefer de diğer ilah aciz olurdu. Allah şu ayette bu konuya işaret etmiştir:

39 Taha, 20/112.

40 İmanın tanımlamasında zikredilen tasdik, ikrar ve amel unsurlarından esas olan ve imânın özünü teşkil eden tasdiktir. Bu açıdan müminlerin iman bakımından karşılaştırmaları yapıldığında tasdik dikkate alınarak bütün inananların eşit olduğu zikredilir. Ebu Hanife de Mü’minlerin tasdik yönüyle eşit, aralarındaki derece farklılığının ise amel yönüyle olduğunu savunur. Bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-ekber* s. 75.

41 el-Enfal, 8/12.

“Eğer Allah’tan başka Tanrılar olsaydı bunların her ikisi de muhakkak harap olurdu.”

Hasan Kâfi bu bölümde Allah Teala’nın zatı ile kâim olan hayat, ilim, irade, tekvin, kelam, semî, basar gibi ezeli sıfatları olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda Allah Teala’nın şey olduğunu fakat diğer şeyler gibi olmadığını; cevher, cisim, araz da olmadığını, bir suret sahibi olmadığı gibi hududu ve nihayetinin de olmadığını belirtir.

Bazı ayet ve hadislerdeki haberî sıfatlardan murad olunan mananın hakikatine inanıp ne kastedildiğini bilmeyi Allah Teala’ya bırakmak evladır. Selef-i Salihin’in re’yi böyle olduğu gibi Yüce Allah’ın şu sözü de bunu göstermektedir: “Halbuki onun tevilini Allah’tan başkası bilmez.”

Allah Teala ezeli ilmine binaen dilediğine hidayet eder, dilediğini de saptırır. Bu, kullarının kendi irade ve ihtiyarı ile olur. Cebir ile değildir. Yüce Allah ahirette cennet ehline ihatasız ve bir keyfiyete bağlı olmaksızın cemalini gösterecektir.

Bu bölümün sonunda Hasan Kâfi cenaze duası ve yağmur duasından yola çıkarak sadaka ve duanın hem ölümlere hem de dirilere tesir ve faydasının olduğunu aktarır.

Üçüncü Ravza: Meleklerle iman hakkındadır. Onlar canlı varlıklar terkinde ruhani varlıklardır. Farklı şekillere girebilirler. Erkek ve dişi olarak vassıflandırılmazlar. Çünkü bu konuda bir nakil yoktur ve akılda zaten bunu kavrayamaz. Bilakis onlar şerefli kullardır. Allah onları kudretinin hucyeti olarak ve hizmetçi olarak yaratmış, gerek duyduğu veya yardıma ihtiyacı olduğu için yaratmamıştır. Melekler Allah Tealanın en güçlü ordusudur. Meleklerin üç tane idareci mahiyette başı vardır. Vahiy ile görevli Cebrail, Tabiat olaylarıyla görevli Mikail, Sur’a üflemeyle görevli İsrâfil. Azraile gelince o da ruhları kabz ile vazifelendirilmiştir. Bu meleklerin bir kısmı gökyüzünde veya yeryüzünde, bazıları cennet veya cehennemde, diğer bir kısmı insanların amellerini yazmada, bir grubu ise ölümden sonra sorguya çekmede vazifelidirler.

İnsanoğlunun melekleri göremeyişi güzellikleri ve heybetleri sebebiyle onlara bakmaya güç yetiremeyişlerindedir. Meleklerin peygamberleri insanların avamından üstün, insanların peygamberleri ise onların peygamberlerinden üstündür. İnsanların avamı da meleklerin avamından üstündür.

Harut ve Marut’a gelince bunlar iki melektir. Onlardan ne küfür ne de isyan sadır olmuştur. Halka öğüt verirler ve “Biz, bir imtihanız. Sakın küfretmeyin.” derlerdi. Halka sihir öğretirlerdi. Sihri öğretmek küfür değildir. Ancak, caiz olduğuna inanmak ve sihirle iş görmek küfürdür.

İblis ise o meleklerden olmayıp cinler grubundandır. Meleklerin arasında gizlenmişti. Rabbi'nin emrinden dışarı çıkmasından dolayı Allah da onu ve taraftarlarını imtihan için insanlar üzerine musallat etti. Bu sebeple insan-
noğlu şeytanları asıl surette göremezler. Çünkü o suretleri pek çirkin ve hoş olmayan bir görünüştedir. Cin ateşten yaratılmıştır. Şeytanlarda olduğu gibi bunlar da gözle görülmezler. İnsanlar gibi cinler de mükellef bulunmaktadır.

Dördüncü Ravza: Kitaplara iman hakkındadır. Bunların tamamı Allahu Teala'nın kelimadır ve onlar birer hitaptırlar. Tevrat Hz. Musa'ya, Zebur Hz. Davud'a, İncil Hz. İsa'ya ve Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed (sav) 'e indirilmiştir. Nüzulü ile görevli meleğin ya da tebliğ ile vazifeli peygamberin bu vahyin nazmında veya manasında herhangi bir tasarrufu söz konusu değildir. Bilakis onlar kendilerine vahyedildiği şekilde halka tebliğ etmişlerdir. Yüce Allah bu mezkur kitaplardan başka isimlerini bilmediğimiz kitaplar ya da sahifeler de indirmiştir.

Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelimadır. Fakat yaratılmış değildir. O, mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş, dillerde okunmuş, kulaklarla dinlenmiştir. Kur'an'ın beşer sözü olduğunu iddia eden küfre düşmüş olur. Bunun sebebi peygamberi ve Kur'an'ın ayetlerini inkardan dolayıdır.

Beşinci Ravza: Peygamberlere iman hakkındadır. Allahu Teâlâ bir rahmet ve fazilet olarak müjdeleyici, uyarıcı, din ve dünya işlerinden muhtaç oldukları şeyleri açıklayıcı olarak insanlara insan olan bir peygamber göndermiştir. Zira insanların akılları birbirinden farklı ve kişilikleri de değişiktir. Yüce Allah onlara bazı insani lezzetler ve şehvetler yerleştirmiştir.

Peygamberlerin hepsinin getirdikleri şeyler doğrudur. Allah'ın onlara olan lütfu ile günah işlemekten korunmuşlardır. Kendilerine indirilen vahiyde herhangi bir tahrif ve tebdil yapmazlar. Çünkü vahye indiği şekliyle uymak zorundadırlar.

Peygamberler ilahi vahiy ve mucizelerle desteklenmişlerdir. Allahu Teala onlara melek gönderip kitap indirerek bu desteği yapmıştır. Peygamberlerin tümü kendilerine indirilen vahiy tebliğ ve beyan etmişlerdir. Hiçbirinin bu konuda bir farkı yoktur. Allah Teâlâ'nın sayısını bilmediğimiz çoklukta gönderdiği peygamberler vardır.

Hasan Kafi "Rasul" ve "Nebi" arasındaki farkı da açıklamıştır: Rasul, Allah'ın halka hükümlerini tebliğ için Allah'ın kitap ve ilhamla peygamber gönderdiği insandır. Nebi ise melek vasıtası ile vahiy gönderilen yahut kalbine ilham olunan veya rüya yoluyla uyarıda bulunulan kimsedir. Kendisinin kitabı bulunsun bulunmasın nebidir.

Nübüvvet ve risalet kesbi değildir. Bilakis Allah Teâlâ'nın dilediği kuluna verdiği bir mertebedir. Peygamberlik ancak mucize izharı ile sabit olur. Mucize muhataba meydan okuyarak izhar edilen harikulade işlerdir.

Evlüyadan meydan okuma olmaksızın zuhur eden harikulade olaylara ise keramet denir. Veliler masum olan peygamberler seviyesine çıkamazlar. Bir peygamber bütün velilerden daha faziletlidir. Kadından, köleden ve yalancıdan peygamber olmaz. Çünkü kölelik küfrün eseridir. Nübüvvetin şartı ise akıl ve dindir. Bu iki şart kamil anlamda kadında bulunmamaktadır. Peygamberleri tasdik etmek vaciptir. Fakat yalancı bir şahsı tasdik vacip olmaz.

Peygamberlerden ulu'l-azm sahibi olanlar: Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed aleyhimusselamdır. Zülkarneyn ve Lokman'ın peygamberliklerinde ihtilaf olduğundan katî bir ifade ile peygamberliğine hükmetmemeli, evla olanı bu hususta sükût etmektir. Peygamberlerin ilki Âdem (as), en faziletlisi olan Hz. Muhammed ise insanların hepsine gönderilmiştir. Onun Miracı, uyanık bir halde iken, cesediyle Mescid-i Aksa'ya kadar gidişi kitap ile sabittir. Şeriati herhangi bir neshe uğramaksızın kıyamete kadar bakidir.

Peygamberlerden sonra insanların en hayırlısı Ebubekir (r.a.) 'dir. Sonra sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali 'dir. Bunlar "Hulefa-i Raşidîn"dir. Halifelikleri ise bu tertib üzeredir ve otuz yıl sürmüştür.⁴²

"Aşere-i Mübeşşere"nin cennetlik olduklarına şahadet edilir. Bunlardan başka kimse için cennetlik veya cehennemlik olduğu hakkında şahidlik yapılamaz. Ancak "Mü'minler, cennet ehlinde; müşrikler ise cehennem ehlinde." şeklinde şahitlik yapılabilir.

Peygamber Efendimizin zevceleri ile zürriyetinden gelen çocukları ve torunları ile ashabının hayırda ve saadette diğer mü'minlerden ileride oldukları umulur.

Müslümanların başlarına bir imam (devlet başkanı) nasbetmek icma ile vaciptir. Çünkü birçok vaciplerin yerine getirilmesi imam nasbına dayalı bulunmaktadır. Hükümlerin yerine getirilmesi, cezaların uygulanması, askerlerin tehzatı ve sınırların himayesi gibi işler imamın yerine getirmesi gereken ameliyelerdendir.

İmamın Kureyş'ten olması, kemal ve tam bir velayet sahibi olması gerekir. İmam fasıklık ve günahkarlık dolayısıyla azledilemez. Çünkü Hulefa-i Raşidîn'den sonraki halifelerde bu gibi haller görülmüş fakat selef alimleri bunlara itaate devam etmişler ve başkaldırmamışlardır.

42 Resul-i Ekrem (s. a. v.) buyurur ki: Halifelik, benden sonra, otuz sene (devam edecek) dir sonra saltanata dönecektir.) Zeynüddin Muhammed Abdurraufel-Menavi, *Fezû'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağir*, (Beyrut: Darül-Marif, tsz.), II-III: 509.

Altıncı Ravza: Ahirete iman hakkındadır. Ahiret günü, aniden bir sayha ile Allah'ın diledikleri haricinde her şeyin helak olacağı gündür. Alem bir müddet harap halde kalacak, Allah'tan başka her şey helak olacaktır. Sonra Allah Teala melekleri diriltecek, gök yarılacak, güneş dürülecek, ay karara-cak, yıldızlar dökülüp saçılacak ve arz üstünde olan şeylerin yıkılacağı bir şekilde sarsılacaktır. İsrail (as) insanlara Allah'ın toplanmalarını emrettiğini şeklinde çağrıda bulunacaktır. Allah Teâlâ yağmur gönderecek ve cesedler tekrar dirilecektir. Sur'a ikinci üfürülüş ile ruhlar ait oldukları cesedlere da-ğtılır. Peygamberlerin ve âlimlerin aklen ve naklen icmaı bulunan kıyamet bu şekildedir. Kıyamet kopmadan önce zuhur edecek bazı alametler vardır:

1) Deccalin Çıkması: Bir gözü kör, saçları dağınık, beraberinde cennet ve cehennem bulunan, iki gözünün arasında "Kâfir" yazılı bir kimsedir. Yeryü-zünde kırk gün dolaşacak ancak Mekke ve Medine'ye giremeyecektir.

2) Nüzulü İsa: Hz. Muhammed'in şeriatı üzerine amel edecek, Deccal'i öl-dürecektir. Yeryüzünde bir müddet kaldıktan sonra vefat edecek ve Müslü-manlar onun cenaze namazını kılıp toprağa vereceklerdir.

3) Ye'cuc ve Me'cuc'un Çıkması: Yafes ibn Nuh'un oğullarındandır. Ademo-ğulları'nın onda dokuzunu teşkil eder. İnsanları öldürürler. Allah onları Hz. İsa' nın duası vesilesiyle helak eder.

4) Güneşin batıdan doğması: Bu durumu halk gördüğünde artık onların iman etmeleri kendilerine fayda vermeyecektir.

5) Dabbetü'l-Arz'in Çıkması: Boyu altmış ziradır. Musa'nın asası ve Süley-man'ın mührü onun yanındadır. Elindeki asa ile müminin yüzüne dokunur ve yüzü bembeyaz olur. Aynı şekilde kafirin yüzüne de vurur ve yüzü kapkara olur.

Allahu Teala bir rüzgar gönderir ve müminlerin hepsi ölür. İnsanların şer-leri kalır ve kıyamet onlar üzerine kopar.

Ahiretin ilk safhası berzah alemi ve bununla ilgili sual, nimet ve azap gibi hükümlerdir. Asılmakla veya yırtıcı bir hayvanın yemesi ile vefat etmiş kişi ister gömülsün ister gömülmesin ehil olduğu yere ulaşır.

Yurt üç türdür: 1) Dünya Yurdu, 2) Berzah Yurdu, 3) Karar Yurdu

Sayılan üç yurdun her birine mahsus ruh ile beden ilişkisi vardır. Bu ilişkinin en kamil olduğu cesedlerin diriltildiği gündür. Çünkü bundan sonra vücut ne uyku ne ölüm ne de fesada maruz kalır.

Yedinci Ravza: Öldükten sonra dirilme hakkındadır. Vücut asıllarının ruhlarıyla birlikte mutlak olarak iade edilmesidir. Bu olay akıl ve nakil yolu-

la sabittir. Bu diriliş, cismin değişikliğe uğramasından ve parçaları birbirinden ayrıldıktan sonra bütün özellikleri ile evvelki tabiatın bir iadesi değildir. Bu varlıkları ilk defa var etmeye gücü yeten Rabbimizin bu halet üzere geri getirmeye gücünün yetmesi daha kolay bir şeydir.

Kıyamet günü öldükten sonra dirilme, dünyadaki amellerin karşılığının verilmesi içindir. Çünkü dünya sınama yeri ahiret ise yapılanların karşılığının verileceği yerdir. Cennet ve cehennem sonsuzdur. Âdem-Havva kıssası buna delalet eder. Cennet ve cehennem ve onların ehli ebedi olarak yok olmazlar.

Sekizinci Ravza: Kadere iman hakkındadır. Kaderin aslı Allah Teâlâ'nın yarattıkları hakkındaki bir sırdır. Bu sırta ne bir mukarreb melek ne de bir peygamber muttali olmuştur. Allah kaderi kendi ilmine tahsis etmiştir. Çünkü ilim iki çeşittir:

1) Halk arasında mevcut olan ilim. Yani şeriat ilmi.

2) Halk arasında bulunmayan ilim. Bu da Allah'ın yarattıklarından gizlediği ve onları bu ilmin ilahi meramını incelemekten nehyettiği kader ilmidir.

Mevcut olan ilmi yani şeriatî inkâr etmek küfürdür. Aynı şekilde kader ilmini bildiğini iddia etmek de küfürdür. İman şeriatı kabul ile ve kader ilminin künhünü öğrenme isteğini terk ile olur. Zira kader ilminde derinleşmek rububiyet hükümlerinde münazaaya sebep olur.

Kadere iman kulun hayır veya şer her şeyin Allahu Teâlâ'nın takdir ettiği ve ezeli ilminde bulunduğu şekilde gerçekleşeceğine inanmaktır. Bundan dolayı Allah'ın takdirî iradesiyle bir takdirdir.

Levh-i mahfuz'a ve kaleme inanmak da kadere imandandır. Levh-i mahfuz'da olan şeylerin hepsi Allah'ın Hz. Adem'in zürriyetinden almış olduğu söz ile kaim bir kaderdir. Allah Teâlâ cennete ve cehenneme girecek olanların sayısını belirtmiştir ve bunda bir artma ya da eksilme olmayacaktır.

Kulların fillerinin hepsi Allah'ın yaratması ileldir. Her ne kadar kullar sevap kazanacakları veya azaba uğrayacakları amelleri ihtiyarî olarak seçiyorlarsa da Allah Teâlâ yaratan, kul ise bu filleri kesb edendir. Takdir olunmuş şey değişik iki ayrı kudretin altına girmektedir.

Kesb, failine dönen, yarar veya zarar ihtimali de bulunan bir fiildir. Teklifin aslı zahiri istitaattır. Bu istitaat takat, temkin, doğru sebepler ve doğru aletlerdir. Bunlar fiilden öncedir. Hükümler de bu istitaate taalluk eder. Zira istitaatten önce teklifin olması mümkün değildir.

Batınî istitaate gelince Allah Teâlâ onu işin yapılmasına yakın icad eder. Bu fiille beraberdir. Batınî istitaate hükümler taalluk etmez. Çünkü bunlar

kulun takati dâhilinde değildir. Batınî istitaat taatlerde “Tevfik” olarak isimlendirilirken, isyanlarda ise “Hızlan” olarak isimlendirilir.

Helal ya da haram her şey Allah’ın katından bir rızıktır.

Eserini Cibril Hadisinde sayılan hususlar üzerine bina ettiğini söyleyen Hasan Kâfi, sekizinci bölümü imanın hakikatine ayırmıştır. Buraya kadar anlatılanlar daha çok Akhisari’nin eseri çerçevesinde idi. Burada bahsedilen her bir meselenin bir kelimelik bir problem olduğunu dikkate alınarak ikinci bölümde bunlar daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

E. Ravzatü’l-Cennât Adlı Eseri Çerçevesinde Hasan Kâfi’nin Kelâmî Görüşleri

1. İman Kavramı

İman sözlükte “emn” ve “eman” köklerinden türemiş olup, “if’al” kalıbında masdar olup, emn, emanet ve tasdik anlamlarına gelir. Emanet, nefsin sükûnet ve huzura ulaşması, korkudan kurtulmasıdır. “Ona iman etti.” demek, gerçekte, “Onu yalanlamadan ve muhalefetten emin kıldı.” demektir. Buna göre “emn” “korku”nun zıddı olmaktadır. “Emanet” ise “ihamet”in zıddı⁴³ olup “güven vermek” anlamına gelmektedir.⁴⁴

İman kelimesinden türeyen “mü’min” kelimesi, Kur’an’da Allah’ın ismi olarak kullanılmaktadır. “O, öyle Allah’tır ki, O’ndan başka ilah yoktur. Melik, Kuddûs, Selam, Mü’min, Müheymin, Aziz, Cebbar ve Mütekebbir’dir.”⁴⁵ ayetinde “mü’min” kelimesi, Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredilmektedir. Allah hakkında kullanıldığında; kuluna verdiği sevap va’dine sadık kalan veya dostlarını ahirette azap ve zulümden emin kılan anlamına gelmektedir.⁴⁶

İman kelimesinin, Hz. Muhammed’in getirdiği dinin ismi olarak, ‘İnananlar, Yahudiler ...’⁴⁷ ayetinde olduğu gibi ve “övme” (medh) için kullanıldığı, bunun da kişinin tasdik yoluyla hakka boyun eğmesi olduğu söylenmiştir.⁴⁸

43 Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya İbn Faris, *Mu’cemu Makayis’l-Lugat*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Mısır: 1969) I: 133; el-Huseyn b. Muhammed er-Râgibel-İsfehâni, *el-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’ân*, (İstanbul, 1986), 30; Cemaluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, (Beirut: 1968) XIII: 21; Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir er-Razi, *Muhtaru’s-Sihah*, thk. Muhmud Hatır, (Beirut: 1415/1995), 11; Ebü’lhasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçani, *et-Ta’rifat*, (İstanbul: el-hac Halil Efendi Mat, tsz.), 60; Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kefevi Ebu’l-Beka, *Kitabu’l-Külliyat Mu’cemun fî’l-Mustalahat ve’l-Furuki’l-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısıri, (Beirut: 1992). 212.

44 İbn Faris, a. g. e., I, 133.

45 el-Hasr, 59/23.

46 İbn Faris, a. g. e., I, 133; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 8, 26.

47 el-Maide, 5/69.

48 el-İsfehâni, a. g. e., 31.

İman, Arap dilinde mutlak olarak “tasdik” anlamına gelir.⁴⁹ Allah Teâlâ’nın, Yusuf (a. s.) ve kardeşlerinden haber verdiği, “Ama biz doğru söyleyenler olsak da, sen bize inanmazsın.”⁵⁰ ayetindeki “inanmazsın” kelimesi, “tasdik etmezsin” anlamındadır.⁵¹

el-Cürcani, “İman”ı beş kısma ayırmaktadır:

- 1- İman-ı matbu’: Bu, meleklerin imanıdır.
- 2- İman-ı ma’sum: Peygamberlerin imanıdır.
- 3- İman-ı makbul: Mü’minlerin imanıdır.
- 4- İman-ı mevkuf: Bid’atçıların imanıdır.
- 5- İman-ı merdud: Münafıkların imanıdır.⁵²

Herşey zıddı ile kaimdir ilkesi gereğince, imâna bu yönüyle bakıldığında onun zıddının ‘küfür’ olduğu görülmektedir. Küfür ise tezkib anlamına gelir. Tekzib, tasdikın zıddı olarak bilinir.⁵³

İman ve ilgili meselelere dair tartışmaların çok erken dönemlerde başladığı bilinmektedir. Sahabe ve tabiin toplumlarında farklı gruplar arasında siyasi ihtilaflardan kaynaklanarak çıkan çatışmalar zamanla dini bir kisveye bürünmüş bundan dolayı da iman-küfür ve büyük- küçük günahların tarifinde ve mürtekeb-i kebirenin imanî durumu hakkında çeşitli ihtilaflar çıkmıştır.

Burada müellifimizin benimsemesinden dolayı Ebu Hanife ve Ebu Mansur el-Matüridî’nin görüşleri öne çıkarılmakla birlikte esasen Kelam ekolleri açısından genel değerlendirme yapılacaktır. Zira Hasan Kâfi “*Ravzâtü'l-Cennât fî Usûli'l-İtikâdât*” adlı eserinde bu hususu özel olarak dile getirir.”⁵⁴

İman ve İslam kavramları üzerinde duran Hasan Kâfi, İmam Maturidî gibi âdem, insan ve adam kelimelerinde olduğu gibi lafızları farklı ama mana bakımından ikisinin de aynı anlama geldiğini savunur.⁵⁵

49 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII: 21; Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhid fî Usûli'd-Din*, thk. Abdulhays Kabil, (Kahire: 1408/1987) 99; *Tabsiratü'l-Edille*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Kısmı, N.: 1128 29; el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, 40; Ebu'l-Beka, *el-Külliyat*, 212.

50 Yusuf, 12/17.

51 en-Nesefî, a. g. e., 99-100.

52 el-Cürcani, a. g. e., 40.

53 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 295; er-Razi, *Mutaru's-Sıhah*, 131; el-İsfehani, *el-Müfradat*, 350-51; Ebu'l-Beka, a. g. e., 112, 217; el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, 60.

54 Hasan Kafi, *Ravzâtü'l-Cennât fî Usûli'l-İtikâdât*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 3A, vr. 4A.

55 el-Maturidî, a. g. e., s. 395.

2. İmanda İstisna Meselesi

Kelam literatüründe istisna “İnşallah müminin” manasına kullanılır. Bu şekilde bir kullanımın istisna imanı olarak adlandırılması ve bunun da şüphe manası taşıması nedeniyle, bu tip bir ifade ile tanımlanan bir imânın caiz olup olmadığı kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur.⁵⁶ İstisna imanı; tarifi, unsurları, amelle olan ilişkisi gibi konular bağlamında ortaya çıkmış bir meseledir. İmanda istisnayı kabul eden gruplara “Şekkakiyye, şukkak” denildiği de bilinmektedir.⁵⁷

Kelâm kitaplarında imân konusu ile ilgili olarak gündeme gelen bu meselede Hasan Kâfi de eserinde buna değinmektedir; Ona göre kalp ile tasdik ve dil ile ikrarı birleştirerek iman etmiş kimsenin “Ben hakikî Müslümanım” demesi doğru olur. Eğer bu imanında en ufak bir şüpheye düşerse kâfir olur.⁵⁸

İmânda en küçük bir şüphe ve tereddütün olmamasından hareketle Hasan Kâfi’nin dile getirdiği bu görüş tamamen Matüridîlerinkine uygundur. Onlara göre imanda bir şeyi istisna etmek yani “Ben inşallah müminim” demek şüpheyi gerektirir, imanda şüphe ise kişiyi kâfir yapar.⁵⁹

Konuyla ilgili İmam Matüridi “Bize göre iman hiçbir istisna vb. yapmadan “Ben müminim” demektir ve her türlü istisnayı terk etmektir.”⁶⁰ diyerek aslında imânda açık bir netliğin bulunması ilkesinden hareket etmiştir.

3. Mukallidin İmanı Meselesi

Tahkik derecesine geçmeyerek taklidi iman seviyesinde kalan birinin imânı ile alakalı olarak Hasan Kâfi eserinde çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre mukallid her ne kadar imanını tahkik etmemekten dolayı günahkâr olsa da, imanının sahih olduğuna işaret eder.⁶¹ Bu görüşüyle Hasan Kâfi, Matüridîlere benzer bir görüşü savunarak Matüridi mezhebine bağlılığını bir kez daha teyid etmiş olmaktadır.

Eserinde avamın imanyla alakalı bazı hususlara da değinen Hasan Kâfi’nin, diğer konulara göre bu meseleyi daha yüzeysel bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Konuyu özetlerken bu meselede İmam Matüridî ve tabîlerinin avamın imanının sahih olduğunda icma ettiklerine vurgu yapmıştır.⁶²

56 a. g. e, s. 388-389.

57 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, 150, 173.

58 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 3B, 10.

59 Nureddin Sabunî, *el-Bidaye*, 89.

60 el-Matüridî, *Kitabu't-Tevhid*, 388.

61 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 5B, 11.

62 Abdurrahim b. Ali Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid Vecem'u'l-Fevaid*, I Baskı, (Kahire: h.1317) 42.

4. Allah'a İman

İmânın özünü ve esasını teşil ettiği için Allah'a İman, Hasan Kâfi'nin üzerinde daha fazla durduğu bir mesele olarak görülmektedir. Bu konuda birçok tafsilatlı kelâmî meselelere girmiş, aklî ve naklî pek çok delil sunmuştur. Bunun sebebi ulûhiyet meselesinin insanlığın düşünce tarihinde en çok tartışılan ve en karmaşık konu olması, İslâm inanç sistemini ifade eden tevhîd açısından önemli bir hususu teşkil etmesidir.

5. İsbat-ı Vacibü'l-Vücut

Hasan Kâfi eserinin mukaddimesinde insandan en önce ve en son istenen şeyin iman olduğunu, imanın ise ancak Vacibu'l-Vücut olan Allah'ı bilmekle bunun ise ilahi sıfatları isbat ile elde edileceğini söyleyerek⁶³ konuya dikkatleri çekmektedir.

6. Sıfatların İspatı

Sıfatullah meselesinin Kelâm kitaplarındaki yeri ve önemi bağlamında Hasan Kâfi konudan dan müstağni kalmayarak Allah'ın Hayat, İlim, İrade, Kudret, Tekvin, Sem', Basar ve Kalam gibi zatı ile kâim ve ezeli sıfatlarının olduğunu zikreder.⁶⁴ (O, daima yaşayandır. Ondan başka hiçbir Tanrı yoktur.)⁶⁵, (O, her şey'i hakkıyla bilendir)⁶⁶, (Rabbin ne dilerse hakkıyla onu yapandır)⁶⁷, (O, her şey'e hakkıyla kâdirdir)⁶⁸, (Allah, her şeyi yaratandır)⁶⁹, (O, hakkıyla işiten kemâliyle görendir.)⁷⁰ (Allah, Musa'ya da hitap ile konuştu.)⁷¹ Buradan anlaşılıyor ki Hasan Kâfi ilahi sıfatları ispat için Kur'an-ı Kerim ayetlerini kullanmıştır. Aynı zamanda Eş'ariler ve Matürîdîler de Kur'an ayetlerini muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için kullanmıştır.

Selbi sıfatlardan bahsederken Vahdaniyet sıfatı üzerinde daha çok durmuş olması Matü'dî'nin Kitabu't-Tevhîd adlı eserinde meseleye yaklaşımı⁷² ile paralellik arzeder.

Sübuti sıfatlardan bahsederken özellikle Kalam sıfatı üzerinde yoğunlaşan Hasan Kâfi, Matürîdî'nin Kitabu't-Tevhîd'inde kullandığı akli delile uygun bir şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷³ Mutezile'nin kelâm sıfatına

63 Süleymaniye Ktp., Hacı Muhmud Efendi, vr. 297. 4 , vr 2B, satır 7. 8. 9, ve vr. 2A satır 1.

64 Süleymaniye Ktp. ,Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 7B, s. 12-13, vr. 8A, s. 1-2-3-4.

65 Ğafir, 40/65.

66 Bakara, 2/29.

67 Hud, 11/107.

68 Maide, 5/120.

69 Zümer, 39/62.

70 İsra, 17/1.

71 Nisa, 4/164.

72 el-Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 112.

73 el-Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 57.

farklı yaklaşımı Kalam tarihindeki yeri ve önemi açısından çeşitli şekillerde değerlendirilmektedir. Buna göre Mutezile hâdis kelâm anlayışını geliştiren Kur'an'ın da mahluk olduğu düşüncesine ulaşmıştır.⁷⁴

7. Ru'yetullah Meselesi

Hasan Kâfi, cennet ehlinin ahirette Allah'ı görmesini cennetin bir mükafatı olarak değerlendirmektedir. Kelâm tarihinde tartışıldığı üzere, bu görmenin mahiyetinin nasıl olacağı ile Hasan Kâfi de kalem oynatmıştır. Buna göre Allah'ın zatının tamamı ihata edilemez ve bu görüşün keyfiyeti de tam olarak bilinmez. Konuyla ilgili Sünni gelenekte ru'yetullah için önemli delillerden olan "Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rab'lerine bakacaklardır."⁷⁵ ayetini Hasan Kâfi de kullanılır. e

Ru'yetullah'ın sübutunu savunan kelâmcular nakli delillerin yanında akli delillerden de yararlanarak⁷⁶ görüşlerini ispat etmeye çalışmışlardır. Hasan Kâfi de aynı şekilde aklı selim çerçevesinde Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunur.⁷⁷

8. Nübüvvet

Nübüvvetin imkanı nakli ve akli deliller çerçevesinde vücut, hikmet ve lütuf kavramları ile desteklenerek işlenen temel bir meseledir. Nübüvvet ile alakalı olarak Hasan Kâfi, Allah Teâlâ'nın insanlara bir lütuf ve merhamet eseri, müjdeleyici ve uyarıcı, insanların akıl ve mizaç farklılıklarından kaynaklanan din ve dünya işleri ile ilgili ihtiyaçlarını açıklayıcı olarak⁷⁸ peygamberler gönderir. Buna göre peygamberler insanların dini ve dünyevi işleri ile alakalı temel bilgileri onlara haber veren bir elçidir.

Peygamberin Gerekliliği hususunu ele alan Hasan Kâfi, "Peygamberlik Allah tarafından bir ihsandır. Kazanılmış bir şey değildir. Bilakis Allah Teâlâ'nın kullarından dilediğine bahşettiği bir şeydir." demiştir. "Allah elçiliğini kime nereye vereceğini en iyi bilendir." ayetini de buna delil göstermiştir.⁷⁹ Son olarak Peygamberlerin kadın, köle ve yalancılardan olmayacağını belirterek⁸⁰ kimlerin Allah'ın elçisi olabileceğini ortaya koymuştur.

Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin delillerini değerlendiren Hasan Kâfi, kalamcular tarafından Peygamberlerin sıfatı meselesi denince üzerinde en fazla durulan ismet konusunda şunları söylemiştir: Peygamberlerin hepsi ge-

74 es-Sabunî, *el-Bidaye*, 32.

75 el-Kiyame, 75/22-23.

76 Nureddin Sabunî, *el-Bidâye*, 39.

77 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 9B, s. 9-10.

78 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 12B, s. 5-6-7.

79 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 13B, s. 11. El-Enam, 6/86.

80 a. g. e., vr. 14A, s. 4-5.

tirdikleri mesajda sadıktırlar. Vahiye herhangi bir değişiklik yapmaktan da beridirler. Allah'ın lütfu sayesinde kasten günah işlemekten masumdurlar.⁸¹

Hemen hemen bütün kelâm kitaplarında ve risâle tarzı çalışmalarda yer verilen imamet meselesi, Hasan Kâfi'nin bu risâlesinde de kendine yer bulmuştur. Hasan Kâfi konuyu değerlendirirken ümmetin başında İslam'ın hükümlerini uygulamak, hadleri yerine getirmek, ordu hazırlamak ve sınırları muhafaza etmek gibi işlerin aksama olasılığından dolayı bir imamın bulunmasının vacip derecesinde gördüğünü ifade eder. İmâmet meselesi etrafında meydana gelen tartışmalardan biri olan İmamın Kureysli olmasının gerekliliği hususunu Hasan Kâfi herhangi bir kritiğe tabi tutmadan eserinde ifade eder.

İmamın tam velayet sahibi olması gerektiğini savunan Hasan Kâfi, imam fâsık olsa da ona isyan etmek ve onu azletmek gerekmediğini savunarak genel sünni düşüncüyü ifade etmiştir. Çünkü selef kendi dönemlerindeki bazı fâsık halifelere karşı bu türden herhangi bir faaliyete girişmemiştir. "Allah'a, Rasulü'ne ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin."⁸² ayeti buna delalet eder.⁸³

Daha sonra kabir azabı ile ilgili değerlendirmelere geçen Hasan Kâfi, kıyametin insanlardan günahkârların üzerine kopacağını belirtmiştir. Ahiretin ilk durağı Berzah Âlemi ve insanların ilk karşılaşacağı durum da buradaki suallerdir. Mütেকaddimun ve Mütעהhirun bütün âlimler kabir azabının ve kabirde bir takım mükâfatların varlığı hususunda icma ettiklerini belirtir. Ayrıca bu konu nasslarda da mevcuttur. "Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattığında "Rabbim, beni geri gönder ki boşa geçirdiğim dünyada salih ameller yapayım." der. Hayır, bu onun ağzından çıkan boş bir laftan ibarettir. Onların gerisinde ise yeniden dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır."⁸⁴

Kabir azabını inkâr edenlerin ise herhangi bir delilleri yoktur. Onlar sadece akıllarına uzak olduğundan dolayı bunu kabul etmezler. Bu ise bir delil olamaz.⁸⁵

Ele alınan bir başka mesele müminler için ahrette şefaathat edilmesi meselesidir. Ehl-i sünnetin çoğunluğunun şefaathatçı ve şefaathat edilen kişi ya da fiillerin her türlüünü kabul ettiğı bir anlayışı olduğı bilinmektedir. Hadislerde de yer alan şefaathatın hem dünyevî hem uhrevî taraflarının bulunduğı belirtilir.⁸⁶

Hasan Kâfi eserinde nebilerin ve iyi insanların şefaathatının sabit olduğunu şu ayete dayanarak söyler. "İzni olmadan onun katında kim şefaathat edebilir."⁸⁷ Sabunî'ye göre, Mutezile'nin aksine şefaathat mümkündür. Allah'ın vasitasız bir

81 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 12B, 9.

82 en-Nisa, 4/59.

83 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 16A, vr, 16B. 17A.

84 el-Müminun, 99-100.

85 Ahmed Mustafa Faysal, *el-Firak ve'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, 78.

86 Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaathat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 411-412.

87 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 22B, s. 8. (Bakara, 2/255).

şekilde affedebileceğini caiz gören Matüridi anlayışı aktaran Sabunî, Allah vasıtasız bir şekilde affedebiliyorsa nebilerin ve hayırlı kimselerin şefaatiyle affetmesi öncelikle kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Mutezileye göre af mümkün olmadığından şefaatin bir faidesi yoktur.⁸⁸

Kelâmi problemler arasında yer alan kader ve insanın özgürlüğü ile alakalı olarak kulların fiilleri önemli bir mesele olarak incelenir. Kalam kaynaklarında insanın fiilleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Dolaylı fiiller “tevlid” başlığı altında ele alınır. İnsanın doğrudan yaptığı fiiller ise “ef'al-i ibâd” diye nitelendirilen problemi teşkil eder. Eş'ari âlimlerinin çoğunluğuna göre, insanın fiilleri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar ve onu kesbeder; böylece fiilin gerçek faili değil kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil yaratıcı manasına gelir, insanın ise herhangi bir şey yaratması mümkün değildir.

Mu'tezile âlimlerine göre kul, fiillerini bizzat kendi irade ve gücüyle yapar. İnsanı, fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan yine Allah olduğu için, ona herhangi bir müdahalede bulunulmaz. Matüridî âlimlerinin çoğunluğuna göre insanlara ait fiillerin aslı Allah'ın kudretiyle; iman-küfür, itaat-isyan, hayır-şer gibi vasıfları ise insanın kudretiyle meydana gelir. Bu sebeple fiili yaratan Allah, kesbeden ve yapan ise insandır.⁸⁹

Hasan Kâfî ef'al-i ibâd'ı işlerken, kulların fiillerinin hepsinin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söyleyerek bir başlangıç yapar. Bunu ise şu ayetlere dayandırır: “Allah sizi ve yapmakta olduklarınızı yarattı.”⁹⁰ “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”⁹¹

Fiiller ihtiyari olduğu zaman kul onunla cezalandırılır veya sevabı hak eder. Allah yaratıcı, kul ise kesb edendir. Makdur olan bir şey iki farklı kudretin aynı oranda etki etmesiyle değil, değişik vecheleri ile ortaya çıkar.⁹² Ehl-i Sünnet kulların fiillerinin ve diğer canlıların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söyler. Onu vücuda getiren Allah'tan başka kimse yoktur. Bu fiiller ister madde (ayn) olsun isterse onun taşıdığı vasıf (araz) olsun. Sahabe ve tabiin de bu görüş üzeredirler.⁹³

Kesb, failine zarar veya fayda vererek geri dönen fiillerdir. Allah'ın şu ayeti konuyu açıklığa kavuşturuyor. “Herkesin yapacağı hayır kendine, yaptığı şer de kendinedir.”⁹⁴

88 Nureddin Sabunî, *el-Bidaye*, 81.

89 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 59-64.

90 es-Saffat, 37/96.

91 ez-Zümer, 39/62.

92 Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 22B, s. 6–12.

93 Nureddin Sabunî, *el-Bidaye*, 64.

94 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 22B, s. 1–2–3. (el-Bakara, 2/285).

Hasan Kâfi'nin bir kelâm konusu olarak ele aldığı ecel; Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti anlamına gelmektedir.

Ecel meselesi kelâm âlimleri arasında tartışılan önemli konulardan biridir ve kader problemiyle ilgilidir. İlk defa Mu'tezile âlimleri eceli tartışma konusu haline getirmişlerdir.

Hasan Kâfi, iki ayrı ecelin mümkün olmadığını sadece bir ecelin bulunduğunu ve bunun ölüm yoluyla gerçekleşeceğini söyler. Ölüm, ölüyle kaim olup Allah tarafından yaratılmaktadır. O ölümü de hayatı da yaratandır.⁹⁵ Maktul eceliyle ölmüştür. Katl fiili, kâtilin fiili olup halkî değil kesbîdir. Dövülen kişinin dövüldükten sonra hissettiği acı gibidir.⁹⁶

Genellikle ecel konusu ile birlikte ele alın "rızık meselesi" ile ilgili olarak Hasan Kâfi, rızık Allah'ın canlılara yaşamaları için bahşetmiş olduğu şeyler olarak tanımlar. Bu görüşünü de "yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkı, yalnızca Allah üzerindedir"⁹⁷ âyetine dayandırır.

Rızıkın helal ve haram diye ayrılmayacağını, ikisini de kapsadığını ifade eden Hasan Kâfi, bir kimsenin başkasının rızıkını yemesi veya başkasının da onun rızıkını yemesi tasavvur edilemez.⁹⁸ Onun dile getirdiği rızıkla ilgili kanaat aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in görüşünü yansıtmaktadır. Mutezile'ye göre haram, rızık değildir. Bu ihtilafın kaynağı aslında rızık diye isimlendirilmeye dayanmaktadır. Sünni gelenekte rızık, tüm canlıların kendisinden beslendiği şeyin adı olarak kabul edilirken, Mutezile'ye göre sadece meşru olarak canlının mülkiyetine giren şey⁹⁹ olarak değerlendirilir.

Sonuç

İslam Medeniyeti'nin sancağını Müslüman âlimler asırlardır taşımaktadır. Bu âlimler arasında din ve dünya ilimlerini bütün boyutlarıyla cemedan âlimler İslâm bilim tarihinde yerlerini almışlardır. Astronomi, tıp ve İslamî İlimleri aynı anda kendinde toplayan pek çok âlimin eserleri bugün elimizde bulunmaktadır. Kendi dönemlerinde önemli bir boşluğu dolduran bu çalışmaların günümüze de ışık tuttuğu inkâr edilemez bir gerçekliktir.

İlim hayatımızda İslâm bilginlerinin yeri ve önemi büyüktür. Bununla birlikte bu bilginlerden bazıları hiç tanınmazken, bir kısmı ise bilinse bile yeteri derecede sayılamamaktadır. Bu bağlamda ismi yeteri kadar zikredilmeyen âlimlerden birinin ilmi şahsiyetini ve eserini ortaya çıkarmak, ilim dünyasının istifadesine

95 el-Mülk, 67/2.

96 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 22B, s. 11-12-13 ve 23A, s. 1.

97 Hud, 11/6.

98 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4, vr. 23A, s. 2-3-4-5.

99 Nureddin Sabunî, *el-Bidaye*, 74.

sunmak oldukça kıymetli bir gayret olarak değerlendirilmektedir. Ciddi araştırmalar ve istişareler sonucunda araştırmaya karar verilen eser; Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmuş olup, herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş olan Hasan Kâfi'ye ait "Ravzâtu'l-Cennât fî Usûli'l-İtikadât" adlı yazmadır.

Kelam, fıkıh, dil, mantık, siyaset gibi birçok ilimleri cemettiği anlaşılan Hasan Kâfi'nin eserinin bir mukaddime, sekiz bölüm ve sonunda da bir hatimeden oluştuğu görülmektedir.

Her bölümde bir iman şartından herhangi bir başlangıç yapmadan ve diğer kelam ulemasının görüşlerini zikretmeden bahseden Hasan Kâfi, görüşlerine delil olacak ayet ve hadis gibi nakli delillerle birlikte zaman zaman akli delillere de önem verdiğini göstermektedir. Dil ve üslup bakımından risale, gayet düzgün ifadelerle sahip ve anlaşılabilirlik açısından açık olduğunu ifade etmek gerekir.

İslâm itikadı açısından imân konusu Kelâm ilminin ana konusunu teşkil eder. Bu imânî ifade eden tevhîd düşüncesi İslâmı diğer dinlerden ayıran en kuvvetli unsurdur. Hasan Kâfi eserinin daha mukaddime bölümünde bu noktaya dikkat çekerek Vacibu'l-Vücûd'dan bahsetmiştir. Bu bağlamda ona göre insandan önce ve en son istenen şeyin iman olduğunu, imanın ise ancak Vacibu'l-Vücûd olan Allah'ı bilmekle yani ilahi sıfatları isbat ile elde edileceğini söylerken Kelâm problemleri arasında yer alan sıfatların aslında ilahî zâtı kulların idrakine uygun hale getiren bir yönü olduğuna dikkat çekmiştir. Bu algı ile birlikte meseleyi tevhide aykırı bir çizgiye getirmeden tevhîd ilkesini koruyarak inanılması gerektiğini de eklemektedir. Bu kapsamda Hasan Kâfi'nin Allah'ın sıfatları hususunda naklî delillere aklî delillerden daha fazla itimad ettiği görülmektedir. Öte yandan az da olsa aklî delillere başvurduğu da söz konusu olmaktadır.

Sıfatların anlaşılması meselesi Kelâmı açıdan önemli bir husustur. Bu bağlamda en çok vurgulanan yönüyle "Allah Teâlâ kendisi vasıflandırılmadan önce de bu sıfatlarla muttasıf" olma formülünü kuvvetli bir şekilde ifade etmeyi ihmal etmemiştir. Sıfatların kadim veya hâdis olması noktasında sıfatların kadim olması taalluk ettiği şeylerin de kadim olmasını gerektirmez. Çünkü yaratma yaratılandan ayrıdır.

Sıfatullah meselesinde önemli bir problem olan ta'til/teşbih hususları da Hasan Kâfi'nin gündeminde yerini bulmuştur. Eserinde teşbihin reddi hususunda Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış olmasından dolayı O'nun herhangi bir mislinin olmayacağını söyleyerek tevhîd düşüncesini savunduğunu göstermiştir.

İslâm kelâmında Usûl-i Selâse içinde aslında bir yeri olmayan imâmet/hilâfet meselesinde Hasan Kâfi'nin kendisini müstağni görmediği anlaşılmaktadır.

Hasan Kâfi gibi bazı kelâm bilginlerinin, Eş'arî-Matürîdî çizgiye göre hareket ettikleri bilinen bir gerçektir. Müellifimizin Hanefî ve Maturidî mezheplerini benimsemesinden dolayı "Ravzâtü'l-Cennât fî Usûli'l-İtikâdât" adlı eserinde Ebu Hanife ve Ebu Mansur el-Matürîdî'nin görüşlerini öne çıkarmakla birlikte, Kelam ekolleri açısından genel değerlendirmeler de yapmaktadır. Örneğin imân-islâm kavramlarını tahlil ederken İmam Maturidî gibi, İman ve İslam'ı; âdem, insan ve adam kelimelerinde olduğu gibi lafızları farklı ama mana bakımından ikisinin de aynı anlama geldiğini savunur.

Yine takip ettiği çizgiye uygun olarak imanda istisna meselesine de değinmektedir; Mü'minin imanında en ufak bir şüpheye düşmemesi gerektiğinden hareketle tamamen Matürîdîlerin görüşüne uygun davranmıştır.

Hasan Kâfi, imân konularıyla ilgili olarak avamın imanı ile alakalı bazı hususlara da değinmiştir. Ancak diğer konulara göre bu meselede daha yüzeysel bir değinmeyle geçiştirerek bu konuda İmam Matürîdî çizgisinde vurgulanan avamın imanının sahit olduğunda icma ettiklerine vurgu yapmıştır.

Allah'a İman konusu Hasan Kâfi'nin eserinde en çok yer verdiği konulardandır. Bu konuda birçok tafsilatlı kelâmî meselelere girmiş, aklî ve naklî pek çok delil sunmuştur. Bunun sebebi ulûhiyet meselesinin insanlığın düşünce tarihinde en çok tartışılan ve en karmaşık konu olmasıdır.

Kelam sıfatına müteallik meselelere de değinen Hasan Kâfi bu sıfat için bazı aklî ve naklî deliller zikrederek görüşlerini desteklemiştir. Ru'yetullah meselesine de değinen Hasan Kâfi eserinde Cennet ehlinin ahirette Allah'ı görmesinin mü'minler için mükafat olmasına dikkat çeker. Fakat Allah'ın zatının tamamının ihata edilemeyeceği ve bu görmenin keyfiyetinin bilinmeyeceğini söyleyerek klasik Ehl-i Sünnet görüşünü zikretmiştir.

Hasan Kâfi kitabında peygamberliğin gerekliliği konusuna da değinerek Peygamberliğin insanlar için bir ihsan ve lütuf olmasına dikkat çeker. Ayrıca kazanılmış bir şey olmayıp bilakis Allah Teâlâ'nın kullarından dilediğine bahşettiği bir şey olduğunu söyler. Kadın, köle ve yalancılardan Peygamber olmayacağını belirten Hasan Kâfi, Peygamberin erkek olmasını şart koşarak Matürîdî çizgide devam ettiğini göstermektedir. Peygamberlerin sıfatları arasında en fazla tartışma konusu olan ismet ile ilgili olarak Hasan Kâfi, Peygamberlerin hepsi getirdikleri mesaja sadıktırlar diyerek Allah'ın lütfu sayesinde kasten günah işlemekten masum olduklarını vurgulamaktadır.

Hasan Kâfi kulların fiillerinin hepsinin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söyler. Fiiller kulların ihtiyarına ve iradesine dayanıyorsa ceza veya sevap verilmesi ilahi adaletin bir gereğidir. Allah yaratıcı, kulun ise kesbeden olduğu bir ortamda, makdur olan bir şey iki farklı kadirin etkisiyle ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- AHMED MUSTAFA FAYSAL. *el-Furuk ve'l-Mezahibu'l-İslamiyye*, Sabuni Yay. I. Baskı, 2010.
- AKHİSARÎ, Hasan Kâfi. *Ravzatu'l-Cennât Fî Usûli'l-İtikâdât*, Hacı Mahmud Efendi, nr. 297. 4 Süleymaniye Kütüphanesi; Bayezid nr. 2800, 3240 Beyazıt Devlet Kütüphanesi; Ali Emiri Efendi, nr. 1354,4343, Millet kütüphanesi.
- ARUÇI, Muhammed. "Hasan Kâfi Akhisarî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16. İstanbul, 1994.
- EL-BAĞDADÎ, İsmail Paşa. *İzâhu'l-Meknun*, İstanbul: Vekaletü'l Mearif, 1945.
- *Hediyetu'l-Arifin*, İstanbul: Vekaletü'l Mearif, 1951.
- EL-BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkahir b. Zahir et-Temimi. *Usûli'd-Din*, II. Baskı, Beyrut: 1980.
- *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Fethi'n-Nadi, I. Baskı. İskenderiye: Selam Yay., 2010.
- EL-CÛRCÂNÎ, Ebü'lhasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammad b. Ali. *et-Ta'rifat*, İstanbul: el-Hac Halil Efendi Mat, tsz.
- EBÛ HANÎFE, Nu'man ibn-i Sâbit ibn Zevta. *el-Fikhü 'l-Ekber*, Hindistan: Meclisu Dairat'ül-Maarifi'l-nizamiyye, h. 1321.
- EBU'L-FETH EŞ-ŞEHRİSTANÎ. *el-Milel ve'n-Nihal*, I. baskı, Beyrut: İbni Hazm Yay. t.y. 2005.
- İBN HAZM, Muhammed b. Ali b. Saîd ez-Zahiri. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva 'n-Nihal*, Kahire: Sabih Yay., 1964.
- İBN MANZUR, Cemaluddin Muhammed. *Lisan'l-Arab*, Beyrut: 1968.
- EL-İSFAHÂNÎ, el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul: 1986.
- KADI ABDULCEBBÂR. *Şerhu Usûli'd-Din*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Vehbe Yay. 1965.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetü'l Müsenna, Beyrut: el-Muthana Yay., tsz.
- EL-KESTELÎ, Muslihuddin Mustafa. *Haşiyetü'l-Kesteli Ala Şerhi'l-Akaidi*, İstanbul: Bahar Matbaası, 1963.
- EL-MAKDÎSÎ, Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Ali b. Ebi Şerif Kemâleddin. *el-Müsamere Şerhü'l-Müsayere fî'l-Akaidi'l-Münciye fî'l-Ahire*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- EL-MATURÎDÎ, Muhammed bin Mahmud Ebu Mansur al-Semerkindî. *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammad Aruçi, İstanbul: el-İrşad Yay. 2007.
- EL-MENAVÎ, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf. *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağir*, Beyrut: Darül-Maarif.
- EN-NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed. *et-Temhid fi Usuli'd-Din*, thk. Abdulhayy Kabil, Kahire: 1408/1987.
- En-Nesefi, Ebu'l-Muin. *Tabsiratü'l-Edille*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah kısmı, nr.1128.
- EN-NU'MAN b. Muhammed. *Esasu't-Te'vil*, Beyrut: Amir Tamir Yay. 1960.
- ER-RAZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhasseli'l-Efkari'l-Mutekaddimin ve'l-Müteahhirin*, Kahire: Hüseyniyyetü'l-Mısriyye Yay. h.1323.
- *Muhtaru's-Sihah*, thk. Mahmud Hatır, Beyrut: 1415/1995.

- ES-SABUNÎ, Nureddin. *el-Bidaye fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, 9. baskı, İstanbul, 2011.
- ŞEHRİSTANÎ, Ebü'l-Feth Taceddin b. Abdülkerim. *Nihayetü'l-İkdam*, thk. Alferd Guillaume, London: 1934.
- ET-TAFTAZANÎ, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, I. Baskı, Bağdat: el-Muthan Yay., 1329.
- ET-TEHÂNEVÎ: Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, İstanbul: Calcuta 1854 den Ofset, 1404/1984.
- WATT. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, III. Baskı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: XXX-VII.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait. "Fiil", İstanbul. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, 1987.
- ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm*, 2 baskı, Kahire: 1954–1959

İLAHİYATÇILAR İÇİN HADİSLERE YAKLAŞIM ÖLÇEĞİNİN (İHYÖ) GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU*
Seyit Ali GÜŞEN**

Öz

Bu çalışmada İlahiyatçılar için Hadislere Yaklaşım Ölçeğinin (İHYÖ) güvenilirlik ve geçerlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. İki nihaî çalışmadan birincisi Türkiye'deki çeşitli ilahiyat fakültelerinden lisans ve lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra öğretim üyelerinden oluşan 478 kişi üzerinde gerçekleştirilmiştir. 16 maddeden oluşan ölçek tek faktörlü bir yapıya sahiptir. 229 kişi ile yapılan ikinci uygulama sonrası yapılan doğrulayıcı faktör analizinde ise iyi uyum ifade eden değerlere ulaşılmıştır ($X^2 = 380.78$, $Df = 104$ P Value: 0.00, $X^2 / df = 3.66$, RMSEA, .075; NFI, .97; NNFI, 0.98; CFI, 0.98; IFI, .91; GFI, .91; AGFI, .88; RMR, .038 ve SRMR: .039 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin Cronbach's Apha değeri .932; iki yarı güvenilirlik analizi sonucunda elde edilen Cronbach's Alpha katsayısı birinci yarı için .905, ikinci yarı için .842'dir. İki yarı arasındaki korelasyon .873; Spearman-Brown Coefficient değeri .932, Guttman Split-Half Coefficient değeri .932 olarak tespit edilmiştir. Tüm bu değerler İHYÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, İnkâr, Kabul, Ölçek geliştirme

THE VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF SCALE OF THEOLOGIAN'S APPROACH OF THE HADITH (STAH)

Abstract

In this study Scale of Theologians's Approach of the Hadith (STAH) reliability and validity analyses are presented. The data was collected by two applications. First application was conducted on 478 students and academicians from different theology faculties. The exploratory factor analysis which made with the data of this application shows that STAH consists of 16 items and one factor. The fit indexes of the confirmatory factor analysis which made with the data of the second application conducted on 229 persons are $X^2 = 380.78$, $Df = 104$ P Value: 0.00, $X^2 / df = 3.66$, RMSEA, .075; NFI, .97; NNFI, 0.98; CFI, .98; IFI, .91; GFI, .91; AGFI, .88; RMR, .038 ve SRMR: .039. Cronbach's Alpha coefficient of the scale is .932. These scores show that STAH is reliable and valid.

Keywords: Sunnah, Scale developing, Disavowal, Recognition

Makalenin Geliş Tarihi: 01.09.2018; Makalenin Kabul Tarihi: 04.12.2018

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID ID: 0000-0002-0916-0313, e-mail: umit_horozcu@yahoo.com

** Dr. Öğr. Üy., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID ID: 0000-0002-8873-111X, e-mail: aligusen@gmail.com

Giriş

Hız. Peygamberin vefatından, günümüze kadar hadis-i şeriflerin dini hayatımız içerisinde nereye konumlandırılacağı konusunda din bilimleriyle meşgul olan hemen herkes tarafından bilinen bazı tartışmalar bulunmaktadır. Nitekim hadisler üzerine gerek sübut gerekse delalet açısından birbirinden farklı çokça görüş beyan edilmiştir. Kimi Hız. Peygamber'den nakledildiğinden emin olunamayacağından dolayı toptancı bir anlayışla hadisleri bir kenara bırakarak Kur'ân'a yönelmeyi savunurken, kimi Kur'ân'a uygun olanları alıp, uygun olmayanları reddetmek gerektiği görüşünü benimsemiştir. Kimi rivayet zinciri problemlili olmayan hadislerin inanç ve uygulama açısından bağlayıcı olduğunu savunurken, kimi de hiçbir teknik inceleme yapılmaksızın hadisleri olduğu gibi kabul etmekten yana tavır koymaktadır. Kısaca ve ana hatlarıyla ifade edilecek olursa orta yol denilebilecek çeşitli yaklaşımların yanı sıra bir ucunda hadisleri tamamen reddeden, diğer ucunda ise her hadisi sıhhat derecesine bakmaksızın kabul eden anlayışın yer aldığı bir fikirler skalası göze çarpmaktadır.

İlahiyat başta olmak üzere dini ilimlerle meşgul olunan hemen her mahfilde rastlanılan bu tartışma karşısında bu skalanın neresine denk gelen anlayışa sahip olduğunu tespit etmeyi sağlayacak herhangi bir ölçek çalışmasının -Hadis anabilim dalı dahil- ilahiyatın hiçbir alanında yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Oysa dini ilimlerle meşgul olan hoca ve talebelerin hadislere nasıl yaklaştıklarını tespit etmenin mevcut din eğitim sisteminin durumunu anlamak ve gerekirse bu konuda düzenlemeler yapmak konusunda fikir vermek de dahil bir çok yararı olacaktır. Söz konusu yarar ve alandaki ihtiyacı göz önünde bulundurarak "İlahiyatçılar İçin Hadislere Yaklaşım Ölçeği"ni (İHYÖ) geliştirdik.

İHYÖ'nün içeriğine geçmeden önce ölçekteki her bir maddeye temel teşkil eden söz konusu tartışmalara biraz daha yakından bakmak üzere Hız. Peygamber'in vefatından günümüze kadar ortaya çıkan hadis anlayışlarına dair kısa bir tarihçe sunmak istiyoruz.

1. Hadis Tarihine Kısa Bir Bakış

Hadislerin rivayet tarihine geçmeden önce ölçek açısından kritik bir mesele olan hadis ve sünnet kavramları arasındaki farka kısaca değinmek gerekmektedir. Hız. Peygamber'in yaşadığı zaman hakkındaki bilgileri sonraki nesillere aktaran hadisler, bu alandaki uzman alimler tarafından tasnif edilerek Hız. Peygamber'in sünnetleri tespit edilmeye gayret edilmiştir. Yani sünnetler, hadislerin kabul şartlarını sağlamış olanlarından elde edilen ve Allah Resûlü'nün, ümmetin takip etmesi ve Müslüman kimlik ve davranışlarını

oluşturmak için koyduğu/uyguladığı hususlardan oluşmaktadır.¹ Bu sebeple hadisler, sünnetlerden daha geniş bir kapsama sahiptir ve buna bağlı olarak her bir hadis, sünnet olmayabilir. Ne var ki süregelen tartışmalarda bu ayrım konusunda çok da dikkatli davranılmayabilmektedir. Hadislerin bir bölümü konusundaki problemler kimilerince gelişigüzel bir üslupla sünnete teşmil edilerek, “yalnızca Kur’ân” vurgusu dile getirilmektedir.

İslam dininin iki temel kaynağından biri olan sünneti aktaran bir vasıta olarak hadisler, -farklı tanımlamalar olmakla birlikte- Hz. Peygamber’e izafe edilen, söz, fiil ve takrirleri ile onun fiziki ve ahlaki özelliklerini aktaran rivayetlerin geneline verilen bir isim olarak tarif edilmektedir.² Hatta buna Hz. Peygamber’in terbiyesinde yetişen sahabiler ile onların yetiştirdiği tabiûn tabakasının söz ve fiilleri de (mevkuf ve maktu’ kaydı ile birlikte olsa da) dahil edilmektedir.³ Yukarıdaki açıklamalarla birlikte tanımın çok geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamber’in dinimizdeki müstesna konumu, sahabe neslinden itibaren söz ve fiillerinin dikkate alınması ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında çeşitli sebeplerle ortaya çıkan siyasi ve sosyal karışıklıklar insanlar arasında güveni sarsmış, muhataplar birbirinin sözüne itimat sıkıntısı yaşamaya başlamışlardır. Çeşitli görüşlere sahip insanlar gerek kendi görüşlerini desteklemek için, gerekse din düşmanlığı sebebiyle Resûlüllah’ın hadislerinin etki gücünden faydalanmak istemiş ve ona ait olmayan sözleri hadis olarak nakletmişlerdir. Hatta bazı kimseler, ibadetlere teşvik amacıyla hadis uydurabilmişlerdir.⁴

Hz. Peygamber’in hadislerinin önemini kavrayan muhaddisler ise ilk dönemlerden itibaren çeşitli tedbirler alarak onları korumaya gayet etmişlerdir. Mesela ilk yıllarda Hz. Peygamber’in sözünü yanlış aktarma endişesiyle pek çok sahabî hadis rivayetinden uzak durmuş, duydukları hadisleri de ihtiyatla karşılayarak gerekli durumlarda hataları düzeltmişlerdir.⁵

Artan fitne ve yalancılık olayları, hadis ile meşgul olan alimleri ek tedbirler almaya, hadisleri duydukları kimseleri soruşturarak yalnızca güvendikleri kimselerden hadis almaya sevk etmiştir.⁶ İsnad ilminin temelini oluşturan

1 Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 22.

2 Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnüni mustalahi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Behçet el-Baytar (Halep: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabî, 1380/1961), 61.

3 Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, nşr. Nureddin İtr, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1998) 46, 47.

4 Hadis uydurma sebepleri için bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2009).

5 Sahabe döneminde hadisleri koruma gayretleri için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 24-30.

6 İsnadın başlangıcı ile ilgili olarak bkz. Arif Ulu, “Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 119 -166.

bu uygulama daha da geliştirilmiş ve hadisleri nakleden râviler hakkında kapsamlı araştırmalar yapılarak cerh-ta'dîl ilmi oluşturulmuştur.⁷

Hadis-sünnet muhteva ve mahiyet olarak tartışılmışsa da netice itibariyle Sünnet ilk nesillerden itibaren Müslümanlar arasında genel kabul görmüştür. Bununla birlikte rivayet kaynaklarımızdaki çeşitli metinlerde görüldüğü üzere farklı dönemlerde Kur'ân'ı öne çıkarmayı hedefleyen bazı grupların varlığı da dikkat çekmektedir. Bu noktada tespit edebildiğimiz ilk örnek, meşhur sahâbî İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) yaşadığı bir hadisedir. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) naklettiğine göre İmran b. Husayn, Hz. Peygamber'in sünnetlerinden bahsederken bir adam "Ebû Nüceyd! Bize Kur'ân'dan bahset!" diye seslenmiş, bunun üzerine İmrân b. Husayn ona, namaz ve zekat gibi ayrıntılara dair Resûlullah tarafından verilen bilgileri, Kur'ân'da bulamayacağını söyleyerek sünnete olan ihtiyaca dikkat çekmiştir. Bu cevap üzerine itiraz eden şahsın ona dua ettiği nakledilmektedir. Olayı nakleden Hasan el-Basrî, bu adamın daha sonra Müslümanların fakihlerinden olduğunu belirtmektedir.⁸ Sahâbe henüz hayatta iken ortaya atılan "sadece Kur'ân ile yetinme fikri" ara ara daha sonraki nesillerde de dile getirilmiş ve buna karşılık sert tepkiler oluşmuştur. Eyyüb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) "Sünneti anlattığın biri 'Bunları bırak, bana Kur'ân'dan bahset' derse bil ki o sapıktır ve başkalarını da saptırır" ifadesi⁹ tabiûn tabakasındaki bu tavrı açıkça göstermektedir. Ancak sadece Kur'ân ile yetinme fikrinin o dönem Müslümanlarının genel bakış açısını yansıtmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira elimizdeki metinlerden hareketle bu düşüncenin sadece Irak bölgesinde görüldüğünü söylemek mümkündür.¹⁰ Hadisleri kabul noktasında işaret edilmesi gereken gruplardan biri de Hâricîlerdir. Aslında sünneti kabul eden ve dindarlıkları bakımından örnek gösterilen bu grup, *hakem* olayından sonra bu olaya rıza gösterenleri tekfir etmiş ve onlardan gelen rivayetleri reddederek İslam toplumunda genel kabul gören recm gibi cezaları geçerli saymamışlardır.¹¹

Tarih boyunca İslâm ümmetinin geneli tarafından Resûlullah'ın sünnetinin genel kabul gördüğü hakikatse de bazı dönemlerde sünneti sonraki nesillere aktaran hadislere yönelik bazı şüphe ve itirazların yer aldığı dik-

7 Rical tenkidinin doğuş ve gelişimi için bkz. Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2017).

8 Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1: 192.

9 Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî, *el-Kifaye fi'lmi'r-rivaye*, (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1356/1938), 16.

10 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, (Riyad: Şeriketü't-Tıbaatü'l-Arabiyye, 1981), 1: 22.

11 Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Matba'atü'd-devle, 1346/1928), 19; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah et-Türkî, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999/1419), 12: 309.

kat çekmektedir. Mesela İmam Şafî (ö. 204/820), eserinde bütün haberleri reddedenlerin görüşlerini aktardığı bir başlığa yer vermektedir.¹² Metinde kullanılan lafızlardan, burada bahsedilenlerin bireysel şahıslardan ziyade bu görüş etrafında toplanmış bir grup olduğu anlaşılmaktadır. İmam Şafî daha sonra da sünneti kabul eden ancak mütevatir olmayan haberleri reddeden bir gruba da eserinde yer vermekte ve görüşlerini tenkit etmektedir.¹³ Şafî'nin muhataplarının kim olduğu incelendiğinde bazı Mutezilî alimlerin Hz. Peygamber zamanında hadislerin yazıya geçirilmemesi ve zamanla pek çok yalan haberin Hz. Peygamber'e izafe edilmesi sebebiyle hadislere güvenilemeyeceğini iddia ettikleri görülmektedir.¹⁴

Yukarıda sayılan münferit örnekler bir kenara bırakılırsa İslam toplumunun genelinde sünnet ve onun aktarıcısı konumundaki hadisler kabul görmüş ve bu ilimle meşgul olanlar toplum nezdinde makbul kimseler olarak tanınmışlardır. Aynı zamanda hadis alimlerinin bu uğurda harcadığı çabalar da bu ilmin revaçta olmasını sağlamış ve pek çok insan hadis ile ilgilenmeye başlamıştır. Ancak bu rağbet bir süre sonra hadislerin tam olarak anlaşılmadan nakledilmesine yol açmıştır. Zira hadis ile ilgilenen bazı insanlar ilmî olarak yeterli araştırma yapmadan diğer alimler tarafından bilinmeyen hadislerin peşine düşmüşler ve bu uğurda yorucu yolculuklara katlanmışlardır. Ancak bu gayret sahipleri, hadislerin anlaşılmasından ziyade âlî isnad peşinde oldukları gerekçesiyle o dönemin rey alimleri başta olmak üzere pek çok kesim tarafından (rivayetlerin muhtevasına dikkat etmeden, çer-çöp ne varsa nakleden kimseler anlamında) Haşeviyye denilerek tenkit edilmiştir. Nitekim hicrî dördüncü asır usûl eserlerinin girişlerinde ilk zamanlardan itibaren sadece isnad peşinde koşan hadis ravilerinin yöntemleri eleştirilmiş, hadislerin fıkıhına yönelmeleri tavsiye edilmiştir. Buna karşılık hadisçileri tenkid eden fıkıhçılara da hadis öğrenmeleri yönünde telkinlerde bulunulmuştur.¹⁵ Bu tavır ilgili dönemde hadisle/fıkıhla meşgul olanların hadise başlıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Hadisleri kabul konusunda yukarıda zikredilen sürece ek olarak zikredilmesi gereken bir bilgi de son iki yüzyılda şarkiyatçıların hadis alanındaki çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, gerek kendi çevrelerinde, gerekse bazı Müslüman

12 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafî, *el-Ümm*, (Kahire: Dâru's-şa'b, 1968/1388), 7: 250.

13 Şafî, *el-Ümm*, 7: 254, 255.

14 Yücel, *Hadis Tarihi*, 67-68. Mutezile'nin hadislere bakışı hakkında bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Kitabiyat, 2004).

15 Bkz. Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdurrahman er-Ramehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Acâc Hatîb, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971), 1: 1-2; Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, nşr. Muazzam Hüseyin, (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye 1977), 1-4; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2-7.

araştırmacılar da Batılı bir bakış açısının yerleşmesine yol açmıştır. Şahıslar arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte Batılı araştırmacıların benimseyiği yaygın kanaate göre hadis kaynaklarının önemli bir bölümü dînî gayretlerle hadis uyduranların sözlerinden meydana gelmiştir. Aynı şekilde ilk zamanlarda yaşayan İslam alimleri fetihlerle birlikte genişleyen İslam devleti lehine fethedilen yerlerdeki gayr-i İslâmî unsurları değiştirmek ve İslam'ı onların yerine ikame etmek için pek çok hadis uydurmuşlardır.¹⁶ Bu bakış açısına göre hadislerin Hz. Peygamber ile bir bağlantısı bulunmamaktadır. Dolayısıyla onların ifade ettiği bilgiler, bağlayıcı olmaktan uzaktır ve bunlar, uydurulduğu dönemin bilgisini yansıtan metinlerdir.¹⁷ Bu iddialar bazı çağdaş Müslüman'larca da tutarlı bulunmuş ve hadis literatürünün tenkitçi bir gözle yeniden yazılması gerektiği ve en azından mevcut eserlerdeki hadislerin bir kısmının uydurulduğunun açıkça ifade edilmesi gerektiği savunulmasından¹⁸ hareketle son dönemde hadislerin kabulü açısından oryantalist bir etkiden de söz etmek mümkündür.

İslâm dünyasında sünnet ve hadislerin kabulüne yönelik en belirgin itiraz XIX. Yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehlü'l-Kur'ân ekolünden gelmiştir. Bu gruba göre İslam dininin doğru bir şekilde yaşanabilmesi için Kur'ân-ı Kerîm yeterlidir ve herhangi bir şerh ve tefsire ihtiyaç yoktur. Bu ekole göre Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında bir vahiy de gelmemiştir. Hadislerin tamamına yakını reddeden bu grup, gerekçe olarak da Müslümanlar arasında ortaya çıkan ayrılık ve gruplaşmaların rivayetler sebebiyle oluştuğunu zikretmiş, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli olduğu için de sünnete güvenilemeyeceğini belirtmişlerdir.¹⁹ XIX. Yüzyılda aynı bölgede ortaya çıkan bir grup da Kâdîyânîlerdir. Bu grubun kurucusu Mirza Gulam Ahmed (ö. 1908), hadislerin Hz. Peygamber'den 150 yıl sonra yazılmış olduğunu iddia ederek yalnızca Kur'ân'a uygun hadislerin kabul edilebileceğini, diğer rivayetlerin tamamının reddedilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Zira ona göre aradan geçen 150 yıl içinde hadislerde değişiklikler oluşmuştur. Ayrıca bunlar zan ifade eden âhâd haberlerdir.²⁰ Hint alt kıtasında yaşanan ve İslâm'ın doğru yaşanabilmesi için Hz. Peygamber zamanındaki özüne dönmeyi zorunlu gören ıslahatçı ve reformcu bakış açısı XX. yy. başlarında Cemaledin Efgânî'nin (ö. 1897) öğrencileri vasıtasıyla Mısır'da etkili olmaya başlanmıştır. Efgânî ve Abdüh (ö. 1905) "dini bid'at ve hurâfelerden arındırmak, Kur'ân ve sünnete

16 İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, (İstanbul: Hadisevi, 2004), 66.

17 Oryantalist bakış açısı hakkında bilgi için bkz. Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013); Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2013).

18 Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 66.

19 Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyullah ed-Dehlevi'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 277-290.

20 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 271, 272.

yönelmek, akla önem vermek, taklîdi bırakarak ictihad yapmak ve bu vesile ile düşünciyi canlandırmak, eğitime önem vermek, tasavvufun Kur'an ve sünnete uymayan yönlerine karşı çıkmak, gelenekle hesaplaşmak, Batı'nın ilim ve tekniğini almak, entellektüel düzeyde fikrî bir uyanışı gerçekleştirmek..." gibi gayelerle ortaya çıkararak modern bir İslam anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır.²¹ Muhammed Abduh vesilesiyle Mısır'da tartışılan konular, Reşid Rıza (ö.1935) tarafından kurulan *el-Menâr* isimli dergide farklı tekliflerle pek çok makale ile gündemde tutulmuştur.²² Yaklaşık iki yüzyıllık bir sürede Hindistan, Pakistan, Mısır ve Türkiye gibi çok geniş bir coğrafyada yaşanan tartışmaları vermek bu yazının amacı ve imkanı dahilinde olmadığından bu kadarıyla yetiniyoruz.²³

Türkiye'de akademik hadisçiliğin gelişmesiyle özellikle son 60 yılda pek çok yeni eser kaleme alınmış, geçmiş yüzyılların hadise bakışları günümüz okuyucularına aktarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaların etkisiyle hadisler üzerine tartışmalar artmış ve "hadislerin Kur'ân'a arzı", "seçmecî/ayıklayıcı yaklaşım" gibi hadisleri kabul açısından önemli görülebilecek söylemler de Türk okuyucuların gündemini meşgul etmiştir. Öte yandan henüz bir ekol haline geldiği söylenemese de sosyal medya ve bazı televizyonlarda vurgulanan "Kur'ân İslâm'ı", "indirilen din/uydurulan din" gibi son dönemlerde revaç bulan ve hadisleri devre dışı bırakmaya yol açabilecek kavramlar da doğrudan hadise bakış ile ilgilidir.

Hadisleri kabul etmeme girişiminin tam tersi olarak ifade edilebilecek yaklaşım ise bazı cemaat ve kanaat önderlerinin "geçmiş kaynakları ve alimleri yücelterek klasik eserlerde bulunan bütün rivayetlerin makbul ve uygulanabilir olduğu" şeklindeki beyanlarıdır. Bu görüşte olanlar klasik dönemde yaşayan alimlerin büyüklüklerine işaret ederek, bir alimin eserine almasını hadisî sıhhati için yeterli görerek sıhhat araştırmasını gereksiz bulmaktadırlar. Hatta bazı klasik eserlerin özelliklerini dikkate almadan, mevzu/uydurma hadisleri toplayan bir eserde müellifin uydurma olduğunu belirttiği hadisleri bile naklederek insanları bu rivayetlerle ibadet etmeye teşvik edenlere rastlanmaktadır.

Bazı akademisyenlerin veya medyatik kimselerin televizyonlarda yaptığı hadis merkezli tartışmaların da bu bakış açılarını keskinleştirdiğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte tüm bu farklı fikirlerin arasında Ehl-i sünnet

21 Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1, (2002): 171.

22 Mesela Tefvîk Sıdkî tarafından yazılan "İslam, Yalnızca Kur'ân'dır" isimli makale buna örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Muhammed Tefvîk Sıdkî, "el-İslamu Hüve'l-Kur'ânu Vahdehû", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/7 (1324/1906): 515.

23 Ayrıntılı bilgi için bkz. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*.

hadis alimlerinin vurguladığı “hadislerin sıhhatini tespit ve anlama çalışmaları”nın ana akım olarak devam etmekte olduğunu altını çizmeliyiz.

Kısaca ifade etmek gerekirse Türkiye’de hadise yönelik hiç sorgulamadan, hadiste ne yazıyorsa olduğu gibi amel etmeyi esas alan zahirî bir yaklaşımdan, namazın rekâtlarını veya şeklini dahi Kur’ân’dan çıkarmaya gayret eden, hadisleri reddeden yaklaşıma kadar farklı bakış açılarına sahip akımlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu farklılıkların sebepleri ve buna yönelik yapılması gerekenler ise müstakil bir çalışma konusudur.

Şimdi bir ucunda tüm hadisleri reddederek yalnızca Kur’ân’a dönmeyi savunan anlayışın, diğer ucunda ise sıhhati konusunda hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan hadis olarak nakledilmiş ne varsa kabul edip uygulamak gerektiğini savunan anlayışın yer aldığı bir skalada ilahiyatçı ve din bilimcilerinin hadislere yaklaşımını ölçmek üzere geliştirdiğimiz ölçeği, içeriği ve psikometrik özellikleri bakımından yakından inceleyebiliriz.

2. İlahiyatçılar İçin Hadislere Yaklaşım Ölçeği (İHYÖ)

2.1. Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri; güvenilirliğini belirlemek amacıyla Cronbach’a Alpha iç tutarlılık katsayısı, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Güvenirlik analizi ve açımlayıcı faktör analizi SPSS 21, doğrulayıcı faktör analizi ise LISREL9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

2.2. Amaç ve Kullanım Alanları

Ölçek ilahiyatçıların ve diğer dînî ilimler araştırmacılarının hadislere nasıl yaklaştıklarını ölçmek üzere geliştirilmiştir. Ölçek ile bir ucunda hadisleri tamamen reddeden veya kullanılmamasını savunan, diğer ucunda ise hadisleri sıhhatine dahi bakmaksızın kabul eden anlayışın bulunduğu skalada katılımcıların hangi noktada yer aldığını tespit etmek amaçlanmaktadır.

Ölçek maddeleri dini ilimlerde belli ölçüde derinliği bulunanlara yönelik olarak geliştirildiği için, ölçeğin dini bilgisi ileri düzeyde olmayan genel halk kitlesine uygulanması halinde güvenilir ve geçerli sonuçlar vereceği söylenemez.

Ölçeğin özellikle ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinin Hadis Anabilim Dalı’nda faaliyet gösteren akademisyenler tarafından kullanılacağı öngörülmektedir. Ancak ölçeğin Fıkıh, Tefsir, Mezhepler Tarihi, Kelam, İslam Düşüncesi Tarihi, İslam Felsefesi, Din Eğitimi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi bilim

dallarının ilgi alanına giren pek çok konuda bağımlı ya da bağımsız değişken olarak kullanılması mümkündür.

2.3. Süreç ve Nihai Uygulama

İHYÖ'nün geliştirilme süreci hadisler üzerinde ilahiyatçılar ve dinî ilimler araştırmacıları arasında yıllardır devam eden hararetli tartışma konusunda empirik araştırmalarda kullanılacak bir ölçeğin bulunmadığını tarafımızdan fark edilmesi üzerine başlamıştır. Araştırmacıların her ikisinin de ilahiyatçı olması ve birinin de Hadis alanında uzman olması hasebiyle hadislerle olan güven konusundaki kadim tartışmayı her tonuyla görmüş ve yaşamış olmaları, onları bu konuyu çalışma konusunda motive etmiştir. Bu durum araştırmacıların ilk soru havuzunu oluşturmalarına da yardımcı olmuştur. Nitekim bir arada yaptıkları çalışmaların ardından 45 maddelik bir soru havuzu ortaya çıkmıştır. Soruların alandaki tartışmaları ne ölçüde yansıttığının ve anlaşılabilirliğinin ortaya çıkarılması amacıyla bu form öncelikle Hadis Anabilim Dalı'nda akademisyen olarak görev yapan 5 ayrı uzmana gönderilmiştir. Yaklaşık 2 aylık uzman incelemelerinin ardından maddelere yöneltilen yorum ve eleştiriler çerçevesinde form revize edilerek ilk uygulaması gerçekleştirilmiştir. Lisans, yüksek lisans ve doktora programlarında okumakta olan 52 ilahiyat öğrencisi üzerinde yapılan uygulamanın ardından gerçekleştirilen analizlerde yüksek bir iç tutarlılık değeri yakalandığı görüldüncü nihai uygulamaya geçilmiştir. 5'li Likert tipi hazırlanmış 45 maddelik form, Türkiye'nin farklı ilahiyat fakültelerinden lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde tahsili bulunan öğrencilerin ve akademisyenlerin oluşturduğu 478 kişilik katılımcı grubuna uygulanmıştır. Ölçeğin internet ortamında düzenlenen formunun linki WhatsApp ve Facebook üzerinden katılımcılara ulaştırılmıştır. Katılımcıların formu doldurma sürelerinin ortalamasının 11 dakika olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, yukarıda zikredilen paket programları kullanılarak doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Açımlayıcı faktör analiziyle iyi dağılmayan ve faktör yükü düşük 29 madde ölçekten çıkarılmıştır. Ardından yapılan doğrulayıcı faktör analizinde kalan 16 maddenin toplandığı tek faktörlü yapının iyi bir uyum verdiği görülmüştür. Neticede 16 maddelik tek faktörlü İHYÖ elde edilmiştir. Ölçeğin bu haliyle bundan sonraki saha uygulamalarında ortalama olarak 5 dakikanın altında bir sürede doldurulacağı tahmin edilmektedir.

2.4. Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara hadislerle olan yaklaşımı çeşitli yönleriyle ölçen ifadeler verilerek, bunlara ne kadar katıldıklarını 1 ile 5 arasında derecelendirmeleri istenmiştir. Örneğin "Kur'an'a uygunsuzsa zayıf hadisleri de konuşmalarında zikretmeyi yanlış bulmam." ifadesine karşılık "Hiç katılmıyorum" (1 Puan),

“Katılmıyorum.” (2 Puan), “Kısmen katılıyorum” (3 Puan), “Büyük ölçüde katılıyorum” (4 Puan) ve “Tamamen katılıyorum” (5 puan) şeklindeki cevap seçenekleri sunulmuştur. Ölçekten alınacak en düşük puan 16 ve en yüksek puan 80’dir. Alınacak 21 puan, İslamî yaşantı ve anlayış içerisinde hadislere hiç yer verilmediğine; 80 ise sıhhatine bakmaksızın tüm hadislerin inanç ve ibadet sistemi içerisinde kabul edildiğine işaret etmektedir. Ölçekteki 2, 7, 8, 9, 12, 13, 14 ve 15. Maddeler ters olarak düzenlenmiştir.

3. Bulgular²⁴

3.1. Geçerliğe Ait Bulgular

3.1.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. 478 katılımcıdan elde edilen verilerde KMO değeri .962 çıkmıştır. Bu değer aynı zamanda örneklemin faktör analizi için yeterli olduğu anlamına da gelmektedir. Barlett testi sonucunda da kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2= 4179,936$, df: 120, $p = .000$]. Bu değerler,örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.²⁵

Tablo 1: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

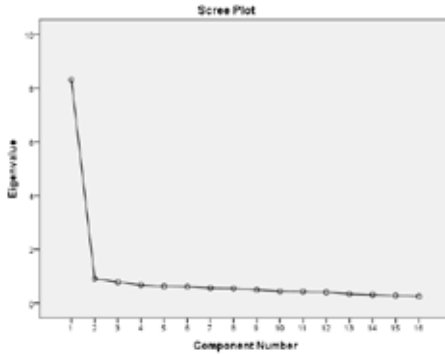
	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Var.	Cum. %	Total	% of Var.	Cum. %
1	8,314	51,961	51,961	8,314	51,961	51,961
2	,911	5,695	57,655			
3	,783	4,891	62,546			
4	,673	4,206	66,752			
5	,627	,918	70,670			
6	,613	3,834	74,504			
7	,564	3,528	78,032			
8	,552	3,448	81,480			

24 Tüm güvenirlik ve geçerlik analizlerinde Şener Büyüköztürk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, (Ankara: Pegem Akademi, 2012); Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/1 (2002): 470-483; Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellerine Giriş*, (Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007); M. Murat Yaşoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 46/1, (2017): 74-85 ve Mustafa İlhan, Bayram Çetin: “LISREL ve AMOS Programları Kullanılarak Gerçekleştirilen Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Analizlerine İlişkin Sonuçların Karşılaştırılması”, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 5/2 (2014): 26-42 esas alınmıştır.

25 Çokluk v.dğr., 219.

9	,494	3,088	84,567			
10	,442	2,765	87,332			
11	,432	2,700	90,032			
12	,406	2,540	92,572			
13	,341	2,133	94,706			
14	,310	1,940	96,645			
15	,282	1,765	98,410			
16	,254	1,590	100,000			

Toplam Varyans tablosunda görüldüğü üzere öz değeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan 1 faktörün bulunduğu ve bu faktörün ölçeğin toplam varyansının %51.96'sını açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen ölçeklerde tek boyutun toplam varyansın yüzde 30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.²⁶



Ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (ScreePlot) görüldüğü üzere, grafiğin ilk dik eğimden sonra ikinci noktadan itibaren plato yapmasıdır.

Tablo 2: Bileşenler Matrisi (Component Matrix) Tablosu

16	Hadisler Hz. Peygamber'den sonra 250 yıl boyunca sözlü olarak aktarıldığı için hadislere güvenemeyiz.*	,830
9	Hadislerle amel etmek gerekseydi, Hz. Peygamber sözlerini kendisi yazdırırdı.*	,797
12	Sahabe arasında münafıklar da olduğu için hadislere güvenilemez. *	,769
11	Hadisler olmasa İslam'ı yaşamamız mümkün olmaz.	,766
15	Bir hadis ravisinin güvenilir olup olmadığı bilmek mümkün değildir.*	,756
14	Hicri ilk asırdaki fitne döneminde hadisler uydurulduğu için hadislere güvenemeyiz.*	,750
1	Hadisler olmadan Kur'an anlaşılabilir.	,726

5	Kütüb-i sitte'deki hadislere güveniyorum.	,721
8	Hiçbir hadisin gerçekten peygamber efendimiz tarafından söylendiğinden emin olunamaz. *	,705
7	Kur'an üzerinde yeterince çalışılırsa hadislere gerek kalmaz. *	,698
10	Hadis hafızı olmayı isterdim.	6688
13	Beşikteki bebeklerin konuştuğuna dair bir hadis sahih olamaz.*	,687
6	Hadisleri bırakıp Kur'an'a dönmeyi önerenler olsa olsa sapıktır.	,683
4	Hadis alimlerinin disiplinli ve ciddi çalışması hadislere güvenimi artırıyor.	,677
3	Vasiyet ayetinde herhangi bir sınırlama yokken hadisle vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılması örneğinde olduğu gibi, bir hadisin Kur'an ayetini tahsis etmesi mümkündür.	,660
2	Hadislere itibar etmemek Hz. Peygamber'e saygısızlık değildir.*	,582
	* İşaretili maddeler ters olarak hesaplanır.	

Tabloda görüleceği üzere, tek faktörün yük değerleri 830 ile 582 arasında değişmektedir.

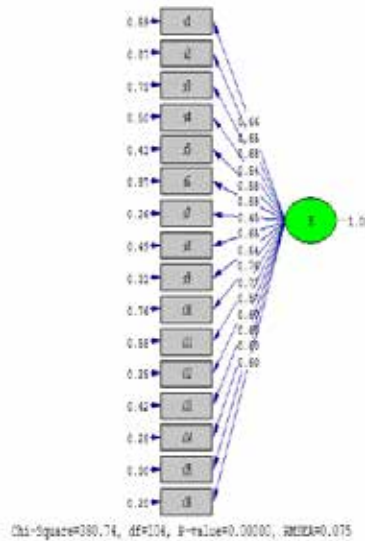
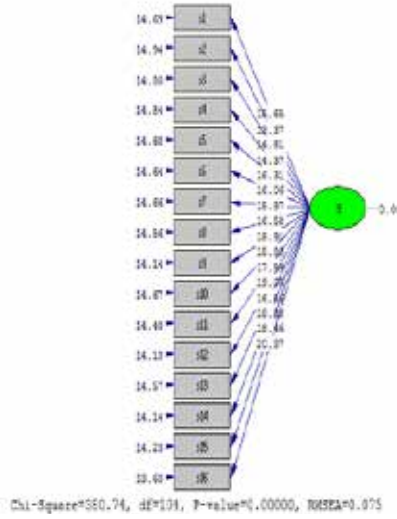
3.1.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Doğrulayıcı Faktör Analizi Neticesinde Ortaya Çıkan Uyum İndeksleri Tablosu

X ²	f	² /Df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	IFI	GFI	AGFI	RMR	SRMR
380.74	104	3.66	.075	.97	.98	.98	.98	.91	.88	.038	.039

229 kişi üzerinde yapılan ikinci çalışmanın verileri üzerinden yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, ölçeğin uyum indeksleri arasında önemli bir yere sahip olan kay kare değeri, $X^2 = 380.74$, $Df = 104$ P Value: 0.00, $X^2 / df = 3.66$ olarak tespit edilmiştir ki bu değer 3'ün altında olması mükemmel, 5'in altında olması iyi uyum anlamına gelmektedir. Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation - RMSEA)= .075 olarak tespit edilmiştir ki bu değer kabul edilebilir değer aralığı olan .050 ile .080 arasında olması hasebiyle iyi uyum anlamına gelmektedir. Normleştirilmiş Uyum İndeksi (Normed Fit Index - NFI) 0.97 çıkmıştır ki .95'in üzerindeki değer mükemmel uyuma işaret etmektedir. Aynı şekilde Normleştirilmemiş Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) 0.98 olarak tespit edilmiştir. Bu değer .95'in üzerinde olduğunda mükemmel uyum olarak yorumlanmaktadır. Öte yandan Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index - CFI) 0.98 ve Artan Uyum İndeksi (Incremental Fit Index IFI) .98 olarak tespit edilmiştir ki istatistiksel olarak bu değerler mükemmel uyum anlamına gelmektedir. İyi Uyum İndeksi (Goodness of Fit Index, GFI) .91 olarak tespit edilmiştir ki bu değer .90-.95 aralığında olduğunda iyi uyum anlamına gelmektedir. Düzeltilmiş İyi Uyum İndeksi (Adjustment Goodness

of Fit Index, AGFI) ise .88 çıkmıştır ki bu .85 - .90 arasında bir değere sahip olduğunda iyi uyum olarak yorumlanmaktadır. Doğrulamalı faktör analizindeki son değerler ise Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) .038 ve Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) .039 olarak bulunmuştur ki bu değerler mükemmel uyuma işaret etmektedir. Sonuç olarak İHYÖ'nün doğrulamalı faktör analizi neticesinde, tek faktörlü yapının mükemmel yakın uyum gösterdiğini söyleyebiliriz. Aşağıdaki tahminler (estimates) ve T değerleri grafikleri de bunu doğrulamaktadır.



Güvenirlilik Analizi

Ölçeğin Güvenirlilik Katsayıları Tablosu

16 Maddelik ölçeğin güvenirlilik katsayısı (Cronbach's Alpha)		.932
Yarıya Bölme Testi		
1. Yarı	8 madde	.905
2. Yarı	6 madde	.842
İki yarı arasındaki korelasyon		.873
Spearman-Brown katsayısı		.932
Guttman Split-Half katsayısı		.932

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerinin ardından 16 maddeye indirilen ölçek, son haliyle güvenirlilik analizine tabi tutulmuştur. Bu amaçla iki teknik kullanılmıştır. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlılığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .932 olarak tespit edilmiştir ki bu mükemmel bir değer anlamına gelmektedir.²⁷ Güvenirlilik tespiti adına yapılan testlerden ikincisi olan yarıya bölme (split-half) tekniğiyle yapılan güvenirlilik hesaplamaları sonucunda ise 8 maddeden oluşan birinci yarının güvenirlilik katsayısı .905, yine 8 maddeden oluşan ikinci yarının güvenirlilik katsayısı .842, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) .873, Spearman-Brown Coefficient değeri .932, Guttman Split-Half Coefficient .932 olarak tespit edilmiştir ki bu değerler ölçeğin oldukça yüksek bir güvenirlilik katsayısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu makalede hadislere yaklaşım konusunda dini ilimler sahasının uzmanları arasında asırlardır devam eden tartışmada empirik yöntemlere dayalı olarak elde edilecek verilere ulaşmak üzere geliştirilen İlahiyatçılar İçin Hadislere Yaklaşım Ölçeği'nin (İHYÖ) güvenirlilik ve geçerlik analizine ilişkin vurgulara yer verilmektedir. İlahiyatçılar başta olmak üzere dinî ilimlerle uğraşanları çokça meşgul etmesine rağmen onlar arasında hadislerin ne ölçüde kabul edildiğini yahut edilmediğini tespiti yönelik hiçbir ölçüm aracı geliştirilmemiştir. Alanda belirli bir boşluğu dolduracağı ümit edilen ölçeğin Hadis Anabilim Dalı başta olmak üzere, Tefsir, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Mezhepler Tarihi, İslam Düşünce Tarihi, Din Eğitimi, Din Sosyolojisi ve Din Psikoloji gibi Anabilim Dallarında birçok konuyla ilişkilendirilerek kullanılması mümkündür.

27 Büyüköztürk, Ş., *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2012.

Ön araştırmaların ve denemelerin ardından oluşturulan 45 maddelik form çeşitli ilahiyat fakültelerinden lisans ve lisansüstü öğrencileri ve akademisyenlerden oluşan 478 kişiye uygulanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi neticesinde ölçeğin KMO değeri .962, Barlett testi sonucunda kay kare değeri ise [$X^2= 4179,936$, df: 120, $p = .000$.] olarak tespit edilmiştir. Faktör analizi sırasında 29 maddenin ölçekten çıkarılmasıyla tek faktörlü 16 maddelik İlahiyatçılar İçin Hadiselerle Yaklaşım Ölçeği'ne ulaşılmıştır.

229 ilahiyat öğrencisi ve akademisyeni üzerinde yapılan ikinci nihai çalışmadan ele edilen verilerle yapılan doğrulayıcı faktör analizinde ise uyum ifade eden kay kare değerlerine ulaşılmıştır ($X^2 = 380.78$, Df = 104 P Value: 0.00, $X^2 /df = 3.66$). Bunun dışındaki diğer uyum indekslerinden RMSEA, .075; NFI, .97; NNFI, 0.98; CFI, 0.98; IFI, .91; GFI, .91; AGFI, .88; RMR, .038 ve SRMR: .039 olarak tespit edilmiştir. Bu indeksler incelendiğinde söz konusu indekslerin tamamının mükemmel veya iyi uyum verdiği görülmektedir.

Son olarak elde edilen 16 maddeden oluşan ölçeğin güvenirlik analizi yapılmış, bu çerçevede Alpha ve Split Half (iki yarı güvenirlik analizi) hesaplamaları yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayısı .932'dir. İki yarı güvenirlik analizi sonucunda ise 8 maddelik birinci kısmın Cronbach's Alpha katsayısı .905; yine 8 maddeden oluşan ikinci yarının güvenirlik katsayısı .842; iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı .873; Spearman-Brown Coefficient değeri .932, Guttman Split-Half Coefficient değeri .932 olarak tespit edilmiştir.

Tüm bu değerler göz önünde bulundurulduğunda İHYÖ'nün hadiselerle yaklaşımdaki pozitiflik veya negatiflik düzeyini güvenilir ve geçerli şekilde ölçtüğü söylenebilir.

Kaynakça

- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*. 2 cilt. Riyad: Şirketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1981.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkahir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-devle, 1346/1928.
- BROWN, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş.- Çokluk, Ö.- Şekercioğlu, G. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/1 (2002): 470-483.
- . *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- DAUDÎ, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- HÂKİM EN-NEYSÂBÜRÎ, Ebû Abdullah Muhammed Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 cilt. Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- HANSU, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- HATİB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1356/1938.
- HATİBOĞLU, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. *el-Muğnî*. Nşr. Abdullah Muhsin et-Türkî. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1419/1999.
- İBNÜ'S-SALÂH, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmü'l-hadîs*. Nşr. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr. 1419/1998.
- İLHAN, Mustafa - Çetin, Bayram. "LISREL ve AMOS Programları Kullanılarak Gerçekleştirilen Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Analizlerine İlişkin Sonuçların Karşılaştırılması", *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi*, 5/2 (2014): 26-42.
- KANDEMİR, Yaşar. *Mevzû Hadisler: Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- KÂSİMÎ, Cemaeddîn Muhammed b. Muhammed. *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. nşr. Muhammed Behçet el-Baytar. Halep: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabî, 1380/1961.
- KIZIL, Fatma. *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- KUZUDİŞLİ, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan yayınları. 2017.
- NİSABURÎ, Ebû Abdullah Muhammed Hakim, *Ma'rifetü'l-İlmiyye'l-hadîs*, nşr. Muazzam Hüseyin. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977.
- RAMHÜRMEZÎ, Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fasil beyne'r-ravive'l-vâ'î*. Nşr. Muhammed Acâc Hatîb. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- SARAÇLI, Sinan. "Faktör Analizinde Yer Alan Döndürme Metotlarının Karşılaştırmalı İncelenmesi Üzerine Bir Uygulama", *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1/3 (2011): 22-26.
- SIDKÎ, Muhammed Tefvik. "el-İslamu Hüve'l-Kur'ânu Vahdehû". *Mecelletü'l-Menâr*. 9/7 (1324/1906): 515-524.
- SÖNMEZ, Mustafa. "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2002): 153-178.

- ŞAFİ'İ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Ümm*. 7 cilt. Kahire: Dâru's-şâ'b, 1968/1388.
- ŞİMŞEK, Ömer Faruk: *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*, Ekinoks, Ankara, 2017.
- TURHAN, Halil İbrahim. *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk İki Asır-*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- ULU, Arif. "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması Ya da Fitnenin Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012): 119-166.
- YAŞÇIOĞLU, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 46/1, (2017): 74-85.
- YÜCEL, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- , *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.

SIYER VE İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE CAHİLİYE DÖNEMİ KUREYŞ TOPLUMUNUN BİR PEYGAMBER BEKLENTİSİ VAR MIYDI?*

Yunus AKYÜREK**

Öz

Cahiliye dönemi Kureyş kabilesi, dar anlamda eklektik bir kültür havzasının merkezinde yer almasına rağmen doğru bilgi, evrensel hukuk, ahlak ve erdem gibi bir toplumu inşa ve dizayn eden, onu ayakta tutan önemli normların birçoğundan mahrum bulunuyordu. Coğrafi konumu ve tarihi arka planı bir tarafa, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'den sonra Mekke'ye bir elçi gönderilmemesi Kureyş'in bu ortak değerlerden niçin uzak kaldığını genel anlamda açıklar mahiyettedir. Diğer taraftan Mekke şehrinde, Hicaz ve çevresindeki Yahudi ve Hristiyan bilginlerin, teolojik anlamda herhangi bir faaliyeti de söz konusu değildir. Bu ve benzeri nedenlerden hareketle putperest Arapların lideri konumundaki Kureyş toplumunun Son Peygamber ile kavramsal bir bilgiye sahip olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla toplumun kendi bilgi, algı ve inansından kaynaklı bir peygamber beklentisi bulunmamaktadır. Ancak ticari faaliyetler, siyasi ilişkiler ve kültürel alışverişe bağlı olarak Hicaz ve çevresindeki yabancı din ve kültür mensupları ile ilişkiye giren bazı Kureyş mensuplarının bu hususta birtakım duyular aldıkları kaynaklarda geçmektedir. Fakat bu duyuların toplumun genelinde bir peygamber beklentisine dönüşmediği açıktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer Kaynakları, Peygamber Beklentisi, Cahiliye, Kureyş, Ehl-i Kitâb

Was There an Expectation of Prophet in the Quraysh Community During Jahiliyyah Period According to Siyar and Islamic History Sources

Abstract

Despite being at the centre of an eclectic cultural basin in a narrow sense, the tribe of Quraysh in the Jahiliyyah period deprived of most of the important norms which are necessary to build and design a well-functioning society like correct knowledge, universal law, morality and virtue. Aside from its geographical location and historical background the fact that a prophet had not been sent to Mecca after Hazrat Abraham and his son Ismâ'îl explains in general terms why the Quraysh community lacked these common values. On the other hand, in the city of Mecca, there is no teolocical activity of the Jewish and Chirstian scholars in

* Bu çalışma, 3 Kasım 2017'de Siirt'te gerçekleşen *Cahiliye Araplarının Nübüvvet Telakkisi* ana başlıklı çalıştayda sözlü olarak sunulan tebliğin gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0003-2050-9464, e-mail: yunusakyurek@comu.edu.tr

the Hejaz region. Based on these and similar reasons, it can be said that the Quraysh community, the leader of the pagan Arabs, did not have a conceptual knowledge with the Last Prophet. Therefore, there is no expectation of a prophet due to community own knowledge, perception and belief. However, depending upon commercial activities, political relations and cultural exchange, this topic about which some Quraish members, who have been in contact with Hejaz and its members of foreign religious and cultural background, some sensation they have got about mentioned some sources. But it is clear that these sensations do not change the expectation of a prophet in the general of public.

Keywords: Siyar resources, Prophet expectation, Jahiliyyah, Quraysh, Ahl Al-Kitâb.

Makalenin Geliş Tarihi: 05.09.2018; Makalenin Kabul Tarihi: 04.12.2018

Giriş

Cahiliye dönemi, İslâmiyet sonrası dönemin iyi anlaşılabilmesi için çok yönlü araştırılması gereken önemli bir periyottur. Öyle ki İslâm dininin inanç, ahlak, muamelat ve ibadetle ilgili esaslarının Cahiliye dönemi tetkik edilmeden idrak edilebilmesi neredeyse imkânsızdır. Peygamber kavramı ve araştırmanın asıl konusu olan “Kureyş’in peygamber beklentisi” tam da bu noktada tebarüz eder. Başka bir deyişle vahyin ilk muhatabı olan Kureyş toplumunun peygamber beklentisiyle ilgili bilgi sahibi olmadan, bu toplumun peygamber kavramına ve Hz. Peygamber’e olan yaklaşımını değerlendirmek oldukça güçtür. Şimdiye kadar bu bağlamda doğrudan bir çalışma yapılması, yapılan az sayıdaki çalışmanın ise konunun etrafında şekillenmesi “Kureyş’in peygamber beklentisi” ile ilgili akademik bir araştırmayı adeta gerekli kılmıştır. Yapılan çalışmaların bazısı risâlet öncesinde Arap Yarımadası’nda yaşayan Arapların peygamber beklentisi¹ ile Mekke toplumunun peygamber muhayyilesini,² bazısı ise Ehl-i Kitâb’ın bu husustaki görüşlerini ve onlardan etkilenen Arap şair, hatip ve Hanîfleri ele almakta ya da bunlara kısmen değinmektedir.³ Bu nedenle vahye ve peygambere doğrudan muhatap olan Ku-

- 1 Sıddık Ünalın, “Risalet Öncesinde Arap Yarımadasındaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001): 87-102; Mehmet Alıcı, “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:1 (2018): 117-154.
- 2 Yunus Akyürek, “Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber’in Nübüvvetine İlişkin İntibaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 55-72.
- 3 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 37-39; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 151-156; Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2017), 88-89; Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü’n-Nübüvve* (İstanbul: İSAM, 2017), 134-143; Muhammed Çetkin, “Cahiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”,

reyş toplumunun peygamber beklentisine dair yapılacak çalışmalar onların varlık tasavvurları ve dünya görüşleri hakkında sağlıklı bilgiye ulaşılmasına ve bunların doğru yorumlanmasına katkı sağlayacaktır.

Çalışmada vahyin ilk muhatap aldığı Kureyş kabilesinin, vahyi kendilerine getiren Hz. Peygamber'in risaletine dair herhangi bir beklenti içerisinde olup olmadıkları temel İslâm tarihi ve tefsir kaynakları esas alınarak, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde tetkik edilecektir.

Araştırmanın temel kavramlarından “Peygamber” kelimesi Farsçada “haber, mesaj” anlamındaki “peygām/piygām / پیغام” ile “götüren, ileten” anlamındaki “ber / بر” sözcüklerinden oluşan bir tamlamadır. Buna göre peygamber; haber götüren, haber ileten kişi manasına gelir.⁴ İstilahta “Allah’tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek ve muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimse”⁵ için kullanılır. Arapçadaki eş anlamlısı ise “rasûl” veya “nebi” kelimeleridir.

Başta Mezopotamya, Arap Yarımadası ve Mısır olmak üzere farklı coğrafyalara gönderilen çok sayıda peygamber ile İran, Hint Alt Kıtası ve Uzakdoğu’da bir din tesis eden ve peygamber olduklarına inanılan pek çok bilge kişinin varlığı bilinmektedir. Ayrıca dinler tarihi araştırmalarına göre çeşitli medeniyet havzalarında bir mesih/kurtarıcı inancı hep var olagelmıştır. Bu araştırmalar Kuzey Amerika yerlilerinin de aralarında bulunduğu ilkel kabile dinleriyle eski Mısır, İran ve Çin dinlerinde, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlıkta bir mesih inancının mevcut olduğunu ortaya koyar.⁶

Dünyanın önemli medeniyet havzalarında durum böyle iken acaba Cahiliye dönemi Kureyş müşrikleri; varlık tasavvurlarını şekillendirmek, Allah-evren-insan ilişkilerini düzenlemek, kendilerine bu anlamda yol göstermek ve rehberlik etmek üzere Allah tarafından bir elçi ya da bir kurtarıcı gönderilmesini ümit ediyorlar mıydı?

Cahiliye evresi Kureyş toplumunun Allah-evren-insan ilişkilerini putlar üzerinden kurgulayan politeist bir topluluktur. Ancak Kureyş’in, Mekke’de yaygınlaşan putperestliğin inşasında diğer pagan Arap topluluklardan esinlendiğini söylemek gerekir. Buna göre Allah mutlak yaratıcı kabul edilse de⁷

e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research 10/1 (Nisan 2018): 290-306.

4 Aslında kelimenin aslı پیغام بردن / peygām borden (haber götüren, haber ileten) şeklindedir. Ancak sonundaki دن eki düşerek bugünkü halini aldığı anlaşılmaktadır. Bk. Mehmet Kanar, “Peygâmbet”, *Kanar Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000), 289-290.

5 Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 257.

6 Bu husustaki örnekler için bk. Mehmet Aydın, “Beşâiru’n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 549-550.

7 el-Ankebût 29/61, 63; Loqmân 31/25; ez-Zuhruf 43/9, 87.

varlıklar âlemindeki tasarruf yetkisini putlara tevdi etmiştir.⁸ Çünkü o, varlık âleminde uzak bir noktaya çekilerek kullarının kendisine ulaşmalarını zorlaştırmış, böylece kendisi ile kulları arasında aracılık yapacak varlıklara ihtiyaç duyulmuştur. Böylece Cahiliye Arap toplumu ve onun merkezinde yer alan Kureyş, inandıkları tanrı ile iletişim kurmak ve ihtiyaçlarını ona arz etmek üzere kapsamlı bir putperestlik geleneği inşa etmiştir.⁹ Putlara gösterilen tazim, çekilen fal okları, onlara adanan adaklar ve sunulan hediyeler bunun birer tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Kureyşliler dünya görüşleri ve varlık tasavvurlarını büyük oranda belirleyen pagan inanca bağlı olarak, kavramsal anlamda bir peygamber arayışına girmemişlerdir. Onların, aşkın varlıklar ve gayb ile alakalı hususlarda putları, putlarla bağlantılı olduklarını düşündükleri kâhinleri ve cinlerle ilişkisi olduklarına inandıkları şairleri dikkate aldıkları kurgulanabilir.¹⁰

Kureyş'in peygamber beklentisi hususunda, hayatlarını sürdürdükleri Mekke şehrinin coğrafi konumunun da belirleyici olduğu görülür. Buna göre şehrin jeo-stratejik konumu, olumsuz iklim özellikleri ve buna bağlı elverişsiz hayat şartları¹¹ yakın havzasında yer alan Sümer, Bâbil, Mısır, Helen ve İran medeniyetleri ile dinî ve kültürel etkileşimini sınırlı kılmıştır. Hz. İbrâhîm ve İsmâîl dönemleri (M.Ö.1800) ile putperestliğin Suriye üzerinden ticaret yoluyla şehre girdiği milattan sonra üçüncü yüzyılın ilk çeyreği göz önüne alındığında bu tespitin doğru olduğu anlaşılır. Kaynaklara göre Hz. Peygamber, İsmâîl'in dinini değiştiren, Ka'be'ye putları diken, bahîre, sâ'ibe, vaşîle, hâmî gibi adetleri icat edenin dönemin Huzâ'alı Mekke lideri 'Amr b. Luhay olduğunu haber vermiştir. Ancak buradan hareketle Mekke şehrinde 'Amr'dan önce, gerçek hayatta tevhidin hüküm sürdüğünü söylemek oldukça zordur. Hz. Peygamber burada "İsmâîl'in dini" derken muhtemelen İsmâîl peygamberden izler, hatıralar taşıyan çeşitli inanç, örf ve gelenekleri kastetmiş olmalıdır. Cevâd Ali ise eserinde, bir kâhin olan 'Amr b. Luhay'ın putları ilk diken, onlara ibadeti Arapların hayatına sokan ve böylece tevhidi değiştiren ilk kişi olduğunu kaydetmektedir.¹² Habere dönülecek olunursa; 'Amr'ın

8 Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-aşnâm*, thk. Ahmed Zeki (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1421/2000), 8;

9 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1 (Haziran 2014): 47.

10 Cinlerin ve kâhinlerin toplum nazarındaki yeri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiye ve Peygamberlik", *Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 178-183.

11 Hz. İbrahim'in hanımı ve eşini bugünkü Zemzem kuyusu civarına bıraktığında Mekke'nin olumsuz şartları hakkında söyledikleri için bk. el-İbrâhîm 14/37.

12 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (yy.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 7: 14. Putperestliğin Araplar arasında ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler için bk. Yavuz, "Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik", 179-180.

bir iş ya da tedavi için gittiği Suriye'nin Belkâ' bölgesinde yer alan Me'âb şehrinde Hübel putunu getirmesiyle Mekke artık pagan dinin ve kültürün etkisi altına girmeye başlamış,¹³ sonrasında Suriye ve Yemen menşeli kültür objeleri, göçler ve ticarî münasebetler vasıtasıyla şehre ulaşmaya devam etmiş; putperestlik, kehanet, 'arrâflık,¹⁴ cin ve sihir olguları mahallî kültür ile ortak bir zeminde buluşarak âdeta Cahiliye döneminin temelleri atılmıştır.¹⁵

Söylemez, paganizmin Hicaz bölgesine girişi noktasında 'Amr'ın salt anlamda dini bir gaye taşımadığını, aslında arka planda Mekke şehri, Ka'be ve Kureys kavmi ile ilgili siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hedeflere odaklandığını ve bu doğrultuda hareket ederek planını uygulamaya koyduğunu belirtir.¹⁶

Gerçek hayatta İbrâhîmî geleneğin inanç, ahlak, ritüel ve müessese boyutuyla etkileri sürse de uzun yüzyıllar uğradığı tahrifat sebebiyle Allah, evren ve insan karşısındaki duruşunu kaybeden Kureys toplumu dinin ana çatisını oluşturan pek çok değerden de uzaklaşmıştır. Nübüvvet müessesesi bunlardan birisidir. Aslında sözlü kültürün, örf ve adetlerin hâkim olduğu; yazılı kültürün şiir, siyasî anlaşma, hîlf, emân vb. alanlara hasredildiği, okuma-yazma oranının çok düşük olduğu Mekke'de, nübüvvet gibi doğru bilgi ve kültürel arka plan isteyen teolojik bir konuda cehalet yaşanması normal bir durumdur.

1. Mekke ve Yarımada Çevresinde Peygamber Beklentisi

İslâmî literatürde "*Beşâirü'n-Nübüvve, A'lâmu'n-Nübüvve, Delâilü'n-Nübüvve*"¹⁷ kavramlarıyla karşılığını bulan peygamber beklentisinin, Kitâb sahibi

- 13 Kelbî, *Kitâbü'l-aşnâm*, 8; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ĥimyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1: 76-77; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-'âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.), 1: 100; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992), 1: 142; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 5: 116.
- 14 'Arrâf hakkında bk. Ahmet Saim Kılavuz, " 'Arrâf ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 393-394.
- 15 Putperestliğin Araplar arasında ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Bk. Yavuz, "Cahiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik", 179-180.
- 16 Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putlar", 12-14.
- 17 Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Delâilü'n-nübüvve* ve Ebû Bekir el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü aḥvâli şâhibi's-şer'a* isimli eserleri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", 5: 549-550; Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 117-118.

oldukları için daha çok dönemin Yahudi ve Hristiyanları nezdinde oluştuğu görülür.¹⁸ Bununla birlikte Hristiyan olsun ya da olmasın Tevrat ve İncil okuyabilen veya konuyla ilgili kutsal kitaplarda yer alan malumatı ekseriyetle ticari faaliyetler çerçevesinde Yarımada'nın farklı yerlerindeki rahip ve kâhinlerden işiten Mekkelilerin ve Mekke çevresinde yaşayan Arapların böyle bir beklenti içerisinde oldukları kaynaklardan anlaşılmaktadır. Meselâ İbrâhîmî dine vâkıf olmak amacıyla Mekke'den Suriye istikametine sefere çıkan Kureyşli Varaka b. Nevfel¹⁹ ve Zeyd b. Amr²⁰ nübüvvet kavramına ve âhir zaman nebîsi hakkındaki bilgilere bu kültür havzasında ulaşmışlardır.

Mekke şehri merkeze alındığında burasının kuzey ve güneyine tekabül eden önemli yerleşim birimlerinde bir peygamber beklentisinden bahsedilebilir. Tivrât ve İncil okuyabilen Tâifli tanınmış şair Ümeyye b. Ebi's-Salt bu hususta en bilinen örnektir. O, bir sohbet esnasında yakın dostu Ebû Süfyân'a 'âhir zaman nebîsinin vasıflarının kutsal kitaplarda geçtiğini, zannınca onun yaşadıkları topraklarda ortaya çıkacağını, hatta bu kişinin 'Abdümenâfoğulları bünyesinden çıkacağını, 'Utbe b. Rebî'a dışında bu sıfatı hâiz bir kimse göremediğini fakat onun kırk yaşını geçmesine rağmen hala kendisine vahyedilmediğini' söyledi. Ebû Süfyân da kendisine, Muhammed b. Abdillâh'ın peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığını haber verdi. Ümeyye, ona iman etmesini tavsiye ettiğinde Ebû Süfyân, kendisinin niçin bunu yapmadığını sordu. Bunun üzerine Ümeyye ona: "Sakîf kadınlarının, 'Abdümenâfoğullarından bir gence tabi olduğunu işitecek olmalarından utanç duyacağını" söyledi.²¹

- 18 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Mu'ttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 85-86; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 159, 213-220; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 1: 159-161, 4: 75-79; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406/1986), 1: 75, 81; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Hind: Matbatu Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908), 2: 248.
- 19 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Mu'ttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 43, 115-122; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 223, 232, 238; Beyhaqî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 148-149; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 1: 115, 326, 2: 160, 236, 304.
- 20 İbn İshâk, *es-Sîre*, 115-119; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 223-227, 229-230; Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnu'l-eser ff fînûni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1: 80-81; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşad ff sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmîyye)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993), 1: 115-116.
- 21 Ebû'l-Kâsım İbn 'Asâkir Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 9: 265; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 3: 283.

Diğer bir rivayete göre Ebû Süfyân ve Ümeyye b. Ebi's-Salt, ticari maksatla Suriye taraflarına gitmişlerdi. Şam'ın güneyinde iki ay kaldıktan sonra Hristiyan köylerinden birinde konakladılar ve buradaki Hristiyan bir bilginden “*âhir zaman nebisi*” hakkında bilgi aldılar. Mekke'ye döndükten sonra Ebû Süfyân ticari faaliyetlerde bulunmak üzere bu kez Yemen'e giderek burada beş ay kaldı. Döndüğünde karısı Hind, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ona haber verdi. Suriye'deki Hristiyan bilginin sözleri aklına geldiyse de Ebû Süfyân bunu dışarıya yansıtmadı. Bir müddet geçtikten sonra yine ticari gayeyle Yemen'e giderken Tâif'e uğradı ve burada İbn Ebi's-Salt'ın evine indi. O, “Hristiyan bilginin sözünü hatırlıyor musun?” deyince Ebû Süfyân, karısı Hind'in Hz. Peygamber hakkında kendisine anlattığı şeyleri ona aktardı. Bunun üzerine Ümeyye, bunun mümkün olabileceğini, zira rahibin kendilerine zikrettiği vasıfların onda mevcut olduğunu, ona inanma ve yardımcısı olma noktasında bir sebep yaratması için Allah'a dua edeceğini söyledi. Fakat Ebû Süfyân Yemen dönüşünde Ümeyye'nin yanına uğradığında o, sadece Şakîf kabilesinden gönderilecek bir peygambere iman edebileceğini belirterek²² tavrını ortaya koydu.

Ancak bu rivayetlere göre nübüvvete dair bilgi sahibi olduğu anlaşılan Ebû Süfyân'ın Mekke'nin fethi sürecinde dahi konuyu kavrayamadığı görülmür. Zira o, İslâm ordusunun geçiş merasimini izlerken Hz. Abbâs'a: “Vallahi kardeşinin oğlunun hükümdarlığı hayli gelişmiş” demiş, Hz. Abbâs ise onun bu sözünü: “O dediğin nübüvvettir”.²³ şeklinde tashih etmiştir.

Meşhur hatiplerin yetiştigi İyâd kabilesinin bir ferdi olan ve Hanîf olduğu bilinen²⁴ Khus b. Sâ'ide'nin Ukâz'da îrad ettiği hutbe de bu başlık al-

22 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el- Beyhaķî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü aĥvâli şâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmu'tî Ka'acî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 2: 116-117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 221-224; Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebîyye fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'riفة, 1400/1980), 1: 301.

23 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 404; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü't-Turâs, 1387/1967), 3: 54; Beyhaķî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5: 32; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 23: 450; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerĥi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dârü lĥyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1412/1991), 7: 66; Ebû'l-Ĥasen 'İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîĥ*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997), 2: 120; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 2: 219; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Maġribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-ĥaber fi târîĥi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevî's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 2: 459; Şâmî, *Sübül-hüdâ*, 5: 221.

24 Ebû Bekir Kûtbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaĥi'l-Muhammedîyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiyye, ts.), 1: 108; Şâmî, *Sübül-hüdâ*, 1: 255; Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Ĥasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-ĥamîs fi aĥvâli enfesi'n-nefis* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 1: 233; Mustafa Çaġrıçı, “*Arap*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 316-321.

tında ele alınabilir. Buna göre Kûs, Hz. Peygamber ile Ebû Bekir'in de hazır bulunup dinlediği hutbesinde tevhide vurgu yapmış ve bir nebî beklentisi içerisinde olduğunu açıkça dile getirmiştir. "...Allah'ın bir nebîsi var ki zuhuru çok yakın, sanki gölgesi üzerinize düşecek. Kendisine inanan ve hakikat yolunu bulana ne mutlu! Ona karşı gelerek isyan eden bahtsız kişiye ise ne kadar yazık!"²⁵ Onun Negrân civarında hayatlarını idame ettiren İyâd kabilesi mensubu olması,²⁶ meşhur hutbesinde bahsettiği son peygamber hakkında Negrân Hristiyanlarından daha önce bilgi edinmiş olabileceğini akla getirmektedir.

2. Yakın Akrabaları ve Sahâbe Bir Peygamber Bekliyor muydu

Yemen'in yeni hükümdarı Seyf b. Zî Yezen'i ticarî bir heyetle birlikte tebrik etmeye giden Abdülmuṭṭalib b. Hâşim'in yaşadıkları bu başlıkta değerlendirilebilir. Buna göre bilge hükümdar Seyf, Kureys'in ileri geleni olarak kabul ettiği Abdülmuṭṭalib ile birkaç kez sohbet ettikten sonra yanında muhafaza ettiği bir kitabı referans göstererek kendisini ailesinden zuhur edecek bir peygamber ile müjdelemiş ve onu Yahudilerden korumasını tavsiye etmiştir.²⁷ Abdülmuṭṭalib, zaman zaman torunu için tekrarladığı "Oğlumu (rahat) bırakın! Vallahi onun hali, şanı yüce olacaktır." ve "Onun, hiçbir Arap'ın ulaşamayacağı bir şerefe ereceğini ümit ediyorum!"²⁸ sözleriyle belki de hükümdarın kendisine bahsettiği bu hususa atıfta bulunmuştur.

- 25 İbn Şa'd, *Ṭabaḳât*, 1: 315; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 83-84; Ebû Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 1: 253-254; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Ḥamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 1: 8; Alî b. Hüsâmidîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttaḳî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safve es-Sakâ (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1989), 12: 146; Beyḥaḳî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 101-113; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 230-237;
- 26 Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 460.
- 27 Ezraḳî, *Aḥbâru Mekke*, 1: 149-154; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-'İkdü'l-ferid* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983), 1: 289-294; Beyḥaḳî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 9-15; İbn 'Asâkir, *Târîḫü Dimaşk*, 3: 448-449; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 1: 125-128; Diyarbekrî, *Târîḫü'l-ḥamîs*, 1: 239-241; Ḥalebî, *es-Sîre*, 1: 186.
- 28 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 168; İbn Şa'd, *Ṭabaḳât*, 1: 118; Ezraḳî, *Aḥbâru Mekke*, 1: 315; Ebû'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1: 81; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 164; Beyḥaḳî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 85; İbn 'Asâkir, *Târîḫü Dimaşk*, 3: 85; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 182; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabiyyi, 1413/1993), 1: 54; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 430; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 129-130; Diyarbekrî, *Târîḫü'l-ḥamîs*, 1: 239; Ḥalebî, *es-Sîre*, 1: 177-178.

Necrân üşküfunun²⁹ Hz. Peygamber hakkındaki teşhisi rivayetler arasındadır. Buna göre Abdülmuṭṭalib, dostu olan Necrân üşküfu ile Hicr'de oturuyorken üşküf, âhir zaman peygamberinin sıfatlarını kitaplarında bulduklarını, doğum yerinin ise Mekke olduğunu haber verdi. Bu esnada Hz. Peygamber yanlarına çıkageldi. Üşküf onun gözlerini, sırtını ve ayaklarını inceledi ve "İşte, bu odur!" dedi. Bunun üzerine Abdülmuṭṭalib oğullarına şunları söyledi: "Kardeşinizin oğlunu iyi koruyun! Hakkında söylenenleri duymuyor musunuz?"³⁰

Araplarda akrabalık bağlarının ileri seviyede olduğu bilinmektedir. Ancak boycot yıllarında (M.617-619) çoğu müşrik olduğu halde Hâşim ve Muṭṭalib oğullarının Hz. Peygamber'i canları pahasına üç yıl boyunca koruyarak müşriklere teslim etmemeleri akrabalık bağlarını da aşan bir hal almıştır. Bu durum belki de Abdülmuṭṭalib'in, torununun üzerine âdeti titremesi ve onun korunup kollanmasına yönelik sarf ettiği hafızalardan silinmeyen tembihleri ile izah edilebilir. Bununla birlikte Hâşim ve Muṭṭalib oğullarından pek çoğu Mekke döneminde Müslüman olmamıştır. Anlaşılan nebevî geleneğe sahip din ve kültür havzalarından nübüvvete dair edindikleri bilgi ve duyumlara rağmen genelde Kureyş toplumu özelde ise yakın akrabaları Hz. Peygamber'in nübüvvetini tam anlamıyla idrak edememiştir.

Kâhinlerin de onun nübüvveti hususunda bilgi sahibi oldukları görülür. Bu tür rivayetlerde Hz. Peygamber'in akrabaları da geçmektedir. Örneğin Hz. Peygamber beş yaşında iken Mekke'ye bir kâhin gelmiş, Abdülmuṭṭalib'in yanında torununu görünce onu dikkatle inceleyip: "Ey Kureyş topluluğu! Şu çocuğu öldürün, çünkü o sizin topluluğunuzu bölecek ve sizi öldürecek!" demiş, bunun üzerine dedesi torununu hızla oradan uzaklaştırmıştı.³¹ Bu noktada kâhinlerin ya Ehl-i Kitâb'a ya da meleklerden kulak hırsızlığı yoluyla son peygamber hakkında bilgiler edinen ve bunları kendilerine ulaştıran cin taifesine dayanarak bu gibi yorumlarda buldukları varsayılabilir.

Ezdü Şenûe kabilesine mensup bir 'âifin³² tespiti bu noktada önemlidir. Rivayete göre Ebû Ṭâlib çocuk yaştaki yeğenini falına bakması için bu 'âife götürdü. 'Âif, ona baktıktan sonra bir başka şeyle ilgilendi. Bir süre sonra onu tekrar görmek istedi ve "Biraz önce gördüğüm çocuğu yanıma getirseniz ya! Vallahi gelecekte onun şanı mutlaka yüce olacaktır!" dedi. Ancak Ebû Ṭâlib

29 Üşkûf, hıristiyanların dinî liderine verilen isim. Kissîs/papazdan üst, matrân/başpiskopostan aşağı konumda bulunur. Bk. Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Nu'aym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 820.

30 İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 165; Şâmî, *Sübû'l-hüdâ*, 1: 129-130; Halebî, *es-Sîre*, 1: 180.

31 İbn Şa'd, *ṬabaĶât*, 1: 166; Diyârbekrî, *Târîḫü'l-ĥamîs*, 1: 227, 229; Halebî, *es-Sîre*, 1: 156.

32 Gelecek hakkında kehânette bulunan, kuşun uçması gibi şeyleri yorumlayan falcı. Bk. Fîrûzâbâdî, *Ķâmûs*, 840.

onun bu ısrarlı tutumu üzerine tedirgin oldu ve yeğenini derhal oradan uzaklaştırdı.³³

Şâm ticari seyahati esnasında konakladığı Busrâ'da, Rahib Bahîrâ ile yeğeninini yaşadıkları Ebû Tâlib'i çok etkilemiş olmalı ki ticaretini orada tamamlayarak alelacele Mekke'ye dönmüştü.³⁴ Bilindiği üzere o, ömrünün sonuna kadar hayatı pahasına yeğenini koruyup kolladı fakat bununla birlikte ona iman etmeden vefat etti.³⁵ İşte onun için sergilediği bu fedakârlıklar aralarındaki yakın akrabalık bağına ilave olarak, babasının ve kendisinin Hz. Peygamber ile alakalı farklı çevrelerden duyduğu, bizzat şahit olduğu ve sezdiği bu gibi şeylere de mebni olmalıdır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair sahabenin duyumlarını içeren bazı rivayetler mevcuttur. Fakat bunların da Mekke kaynaklı olmadığı görülür. Örneğin Hz. Ebû Bekir, Şâm tarafına yaptığı ticarî yolculukta gördüğü bir rüyayı rahip Bâhîrâ'ya anlatmış, rahip ona doğup büyüdüğü yeri sormuş, aldığı cevap üzerine rüyasını "Allah bu rüyayı doğru çıkaracak ve kabilenden bir peygamber gönderecek. Sen, o peygamberin sağlığında veziri, ölümünden sonra ise halifesi olacaksın!" şeklinde yorumuştur. Hz. Peygamber davete başladığında Hz. Ebû Bekir ona: "Ey Muhammed! Bu konuda bir delilin var mı?" diye sormuş, bunun üzerine "Şâm'da görmüş olduğun rüya!" yanıtını almıştır.³⁶ Süheylî, Hz. Ebû Bekir'in benzer bir rüyasını kaydeder.³⁷ Yine o, Yemen'e gerçekleştirdiği ticari bir sefer esnasında Ezdli bir rahibin âhir zaman peygamberi ile ilgili söylediklerini dinleme fırsatı bulmuştur.³⁸

33 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 180; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 2: 196; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 434; Halebî, *es-Sîre*, 1: 191.

34 İbn İshâk, *es-Sîre*, 73-76; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 180-182; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 2: 216-228; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 443-444. Bahîrâ'nın varlığı ve söz konusu görüşme için bk. Halis Demir, "İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîrâ Olayı", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2018): 58-89.

35 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 418; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 4: 16; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîmî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 16: 278; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 152; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 307; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 1: 155; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1: 300; Halebî, *es-Sîre*, 2: 46.

36 Ebû'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekki, *er-Riyâzü'n-nağire fi menâkıbi'l-aşere* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, 1405/1984), 1: 84, 87; Halebî, *es-Sîre*, 1: 443.

37 Hz. Ebû Bekir, rüyasında ayın Mekke üzerine indiğini, parçalanarak şehrin bütün evlerine dağıldığını, sonra da birleşerek kendi evine girdiğini gördü. Bunu bazı Ehl-i Kitap'a sorduğunda onlar bu rüyayı; beklenen nebinin yakında zuhur edeceği, kendisinin de ona uyumla insanların en mesudu olacağı şeklinde yorumladılar. Bk. Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 3: 21.

38 Ebû'l-Hasen 'İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beirut: 1415/1994), 3: 312-313; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1: 287; Halebî, *es-Sîre*, 1: 443-444.

Bir diğer rivayet Talha b. Ubeydullah'la ilgilidir. Buna göre Talha, ticari gayeyle Busrâ panayırında bulunuyorken bir rahip, oradakilere "İçinizde Harem halkından birisi var mı?" diye sordu. 'Ben!' deyince bu kez ona 'Ahmed ortaya çıktı mı?' şeklinde bir soru yöneltti. Talha: 'Hangi Ahmed?' diye taaccüp ettiğiinde rahip: 'Ahmed b. Abdillah b. Abdilmuṭṭalib. O, Mekke'de zuhur edecek ve nebilerin sonuncusu olacak. Buradan hurmalık, taşlık ve kıraç bir yere hicret edecek. Sana acele ona varmanı tavsiye ederim!' dedi. Talha bu hadisenin etkisiyle şehre varır varmaz yeni bir gelişme yaşanıp yaşanmadığını sordu. Ona, Hz. Peygamber'in nübüvvetini açıkladığı, Ebû Bekir'in ise ona iman ettiği haber verildi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ile görüşerek rahibin sözlerini ona haber verdi. Sonra da Hz. Peygamber'in huzuruna varıp Müslüman oldu ve duyduklarını kendisine anlattı.³⁹

Hz. Osman'ın Müslüman oluşu da ilginç bir rivayete dayandırılır. Buna göre o, Hz. Peygamber'e gelerek şunları söyledi: "Arkadaşlarım ve ben Şâm topraklarında, Ma'ân ile Zerkâ arasında dinleniyor iken birisinin yüksek sesi: 'Ey uyuyanlar, uyanın! Mekke'de Ahmed ortaya çıktı' dediğini işittik ve bu nedenle kendimizi senin yanına gelmek zorunda hissettik." Hz. Osman bu sözlerin ardından Müslüman oldu.⁴⁰

Geleceğe dair kaynaklarda geçen bu ve benzeri rivayetlerden bazıları senet ve muhteva açısından tetkik edilmiştir.⁴¹ Ancak bunlar üzerinden bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir; Yarımada'nın kuzey ve güneyindeki çeşitli yerleşim birimlerinde yaşayan Ehl-i Kitâb bilginleri bir peygamberin zuhurunu bekliyordu ve bu hususta onlarla Kureyşli ticaret erbabı arasında oldukça zayıf ve sistematik olmayan tek yönlü bir bilgi akışı mevcuttu. Tamamen dış kaynaklı olan bu bilginin yukarıdaki rivayetler göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in ashabı ve akrabalarına da ulaştığı görülür. Fakat bu tarz duyum ve söylemlerin nübüvvetinden önce ashabı ve akrabaları arasında bilinen, konuşulan ve gündem oluşturacak nitelikte bir peygamber beklentisine dönüştüğü kesinlikle iddia edilemez.

3. Kureyş Müşriklerinin Nübüvvet Hususundaki Tavrı

İlk dönem Siyer ve İslâm tarihi kaynakları tetkik edildiğinde Kureyş müşriklerinin kendi bilgi, birikim ve kültürel arka planlarına dayanarak, Yahudi

39 İbn Şa'd, *Ṭabaḳât*, 3: 214-215; Beyhaḳî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 166; Ebü'l-Faḳl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-'Asḳalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3: 530-531; Halebî, *es-Sîre*, 1: 448.

40 İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 3: 55; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 3: 954; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 22: 39; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 5: 482.

41 Bunlardan Rahib Bahîrâ hadisesi için bk. Demir, "Rahip Bahîra Olayı", 85-89.

ve Hristiyanların bekledikleri peygamber benzeri ⁴² birisinin ne kendi toplumlarında ne de Mekke çevresinde gönderilmesini bekledikleri söylenebilir. Onların bu hususta kuzey ve güneyde sürdürdükleri ticari faaliyetler esnasında edindikleri birtakım duyular ise az sayıda rivayete konu olmuştur. Ancak burada bir peygamber gönderileceğine dair farklı din ve kültür havzalarından edinilen duyular ile Mekke'de gündem oluşturacak ölçekte bir peygamber beklentisi içerisine girmenin farklı şeyler olduğunun altını çizmek gerekir. Meselenin daha anlaşılabilmesi için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber'in yürüttüğü tebliğ ve tebyin faaliyetleri çerçevesinde gün geçtikçe vahyin daha çok tesirinde kalan Ebû Uhayya Sa'îd b. el-Âş: "O, gökyüzünden konuşuyor!" demeye başlamıştı. Bunun üzerine Nadr b. el-Hâris yanına geldi ve övdüğü kişinin, Kureys'in putlarını yediğini, atalarının ise cehennemlik olduklarını söylediğini ona haber verdi. Ebû Uhayya da birden tavır değiştirerek şunları söyleyiverdi: "Gerçekte Muhammed'in getirdiği şeylerin bir benzerini daha önce duymadık! Böyle bir şey Yahudilik ve Hristiyanlıkta da mevcut değil!⁴³" Anlaşıldığı üzere Ebû Uhayya sadece kısa bir süreliğine vahiyden etkilenmiştir. Buradan onun bir peygamber beklentisine sahip olduğu çıkarılamaz.

Mekke eşrafından Abdullâh b. Ziba'râ es-Sehmî ise konuyu farklı bir boyuta taşımıştır. Hz. Peygamber bir gün Hicr'de oturan müşriklerin yanına giderek Enbiyâ süresi 98 ila 100. ayetlerini⁴⁴ okudu, sonra da buradan ayrıldı. Hemen sonra bu meclise gelen Abdullâh b. Ziba'râ oradakilerin mahzun olduklarını görünce, Hz. Peygamber'i oraya davet etti ve şöyle bir akıl yürüttü⁴⁵:

42 Bu hususta birer örnek verilecektir. Yahudilerin beklediği peygamberin Medine'ye hicret edeceğini tahmin ederek bu şehre yerleşen İbnü'l-Heyyibân hakkında bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 85-86; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 213-214; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 160-161. Selmân-ı Fârisî'nin hristiyan rahiplerden beklenen peygamber ve hicret yurdu ile ilgili edindiği bilgi hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 214-220; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 75-79; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hânel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hânel*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1375/1955), 5: 441-443; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 258-262, Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 92-97; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 510-513; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 75-80; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 95-101.

43 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 141.

44 "Siz ve Allah'ın dışında tapmış şeyler cehennem yakıtısınız. Siz oraya gireceksiniz. Eğer onlar birer tanrı olsalardı oraya (cehenneme) girmezlerdi. Hâlbuki hepsi (tapanlar da tapanlar da) orada ebedî kalacaklardır. Orada onlara inim inim inlemek düşer. Yine onlar orada (hiçbir iyi haber) duymazlar." (el-Enbiyâ 21/98-100)

45 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 358-359; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'it-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1407/1986), 3: 135-136; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 2: 421.

“İsâ'nın bir nebî olduğunu söyleyip annesinden övgüyle bahseden sen değil miydin? Bildiğin üzere Hristiyanlar İsâ'ya ve annesine tapınıyorlar. Yine Üzeyr ve meleklerle de tapınıyor.⁴⁶ Sen, melekler ile İsâ'nın iyi kullar olduklarını söylemiyor muydun? Benî Müleyh meleklerle, Hristiyanlar İsâ'ya, Yahudiler ise Üzeyr'e tapınırlar.⁴⁷ Kaldı ki biz de meleklerle tapınıyoruz.⁴⁸ Yahudiler Üzeyr'e, Hristiyanlar İsâ'ya ve Benî Müleyh meleklerle tapınmıyor mu?⁴⁹ Neticede bunların hepsi cehennemlik ise biz ve ilahlarımız onlarla birlikte cehennemde olmaya razıyız!”⁵⁰ Orada bulunanlar bu sözler üzerine gülüştüler ve yeniden moral kazandılar. Velîd b. Muğîre ve beraberindekiler ise İbn Zibârâ'nın bu görüşünü sağlam bir mesnet olarak kabul ettiler.⁵¹

Ancak bütün bu akıl yürütmelerin Hz. Peygamber'in nübüvveti sonrası vuku bulduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Cahiliyede şiir, kehanet, hitabet, Eyyâm-ı 'Arab gibi önem verdikleri hususlarda edebî ürünler ortaya koyan Kureyşlilerin, nübüvvet kurumu ve onun son temsilcisi söz konusu olduğunda sessiz kalmaları aslında onların bir peygamber beklentisi içerisinde olmadıklarını gösterir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in kendisi de vazifesi hakkında net bir bilgiye sahip değildi.⁵² O, ilk vahye muhatap olduğu meşhur hadisenin dönüşünde kendisini aramak için adam gönderdiğini söyleyen eşi Hâtice'ye “uzaktaki (aranan) kişinin muhakkak bir şair ya da mecnun/cinlenmiş” olduğunu söylemiştir.⁵³ Onu, vazifesi ve mahiyeti hakkında Varaka b. Nevfel'in bilgilendirdiği ise kaynaklarda sarahaten geçmektedir.⁵⁴

46 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 259; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420/2000), 22: 187; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fehr el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî, İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 16: 103; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 272; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3: 278.

47 İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40: 329; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 3: 291; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 679-680; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 259; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22: 187; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 272; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 218; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 465.

48 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 359; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 3: 291; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 272; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 218; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 465.

49 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 136; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22: 193.

50 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 259; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27: 189; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3: 278.

51 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 359; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 89; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5: 680; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 259; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27: 639.

52 “İşte böylece sana da emrimizle Kur'ân'ı vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.” (eş-Şûrâ 42/52)

53 İbn İshâk, *es-Sîre*, 122; Taberî, *Târîh*, 2: 301; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 148; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63: 13.

54 İbn İshâk, *es-Sîre*, 122; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 238; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 111; Taberî, *Târîh*, 2: 302; Ebû Nasr el-Muṭahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Port Said: Mek-tebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 4: 142; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63: 8, 13; Süheylî, *er-*

Kureyş'in başlangıçta Hz. Peygamber'i cinlerle irtibatlı bir şair olarak değerlendirildiği görülür. Bazı Kureyşliler Hz. Peygamber için sâhir, kâhin, mecnun, şair gibi yakıştırmalarda bulunmuşlarsa da sonraları bunlardan hiçbirisinin onun durumuyla tam olarak örtüşmediğini itiraf etmek durumunda kalmışlardır. Örneğin sihir, kehanet ve şiirde söz sahibi olarak gördükleri 'Utbe b. Rebî'a'yı müzakere için Hz. Peygamber'e göndermişler, çeşitli fikirler ileri süren 'Utbe konuşmasını tamamladıktan sonra Hz. Peygamber ona Fusilet sûresini 38. âyetine kadar okumuş, arkadaşlarının yanına dönen 'Utbe, o güne kadar duymadığı şeyler dinlediğini ve bunların ne şiire, ne sihre ne de kehânete benzediğini haber vermiştir. Orada bulunanlar, Hz. Peygamber'in kendisini diliyle sihirdediğini⁵⁵ iddia ederek onu sözleriyle insanları âdetâ büyüleyen bir sihirbaza benzetmişlerdir.

Buraya kadar Hz. Peygamber'in akrabaları başta olmak üzere davetten sonra Müslüman olan ya da olmayan Kureyşlilerin kendilerine özgü bir nübüvvet tasavvuru ve buna bağlı bir nebî beklentisinin olmadığı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte Mekkeliler aslında vahye muhatap olmaya başladıktan sonra Hz. Peygamber ve temsil ettiği nübüvvet müessesesi hakkında sahip oldukları hayat tecrübesi ve kültürel altyapı doğrultusunda çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Onların, zaman içerisinde bu hususta Ehl-i Kitâb âlimlerinden ve kutsal kitaplara belli seviyede vâkıf olan bilginlerden edindikleri bilgi, duyum ve telkinler doğrultusunda Hz. Peygamber ve vazifesi hakkında akıl yürütmeye çalıştıkları görülür.

Gelinen noktada Kureyş toplumu ile Ehl-i Kitâb'ı da mukayese etmek gerekir. Şöyle ki; Kur'ân'da, Ehl-i Kitâb'ın Allah katından bir kitâb ve bir peygamber beklediği, onu oğullarını tanıdıkları kadar yakından tanıdıkları, hatta kendi peygamberlerinin onu ismiyle müjdelediği geçmektedir. Yine onlar, bekledikleri peygamber gönderilmesine rağmen ona inanmamakta ısrar ettikleri için de kınanırlar.⁵⁶ Buna kıyasla eğer Mekkelilerin Cahiliye döneminde böyle bir beklentisi ve söylemi olsaydı fakat o peygamber geldikten sonra ona iman etmeselerdi bununla ilgili âyetler nâzil olur ve bu tutumları sebebiyle eleştirilirdi. Ya da Müslüman olan Yahudi âlimi Abdullâh b.

Ravzü'l-ünuf, 2: 382; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 171-172; İbn Seyyidü'n-nâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 105; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 132; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 30; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 234-236; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1: 284; Halebî, *es-Sîre*, 1: 387. Hz. Peygamber'i uzun yıllar yakından tanıdığı anlaşılan Varaka'nın, onun nübüvvet yönünü vahiy hadisesinden sonra keşfedebilmesi ayrı bir araştırma konusudur.

55 İbn İshâk, *es-Sîre*, 206-208; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 293-294; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 38: 242-247; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 209-211; İbn Seyyidü'n-nâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 124-125; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 159-160; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 2: 241-242; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 335-337; Halebî, *es-Sîre*, 1: 486-487.

56 el-Bakara 2/88, 101, 146; es-Sâf 61/6.

Selâm ile Medineli Yahudilerin aralarında çıkan tartışmanın bir benzerinin⁵⁷ Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında vukuu beklenirdi.

Fâtır sûresi 42. âyetinin⁵⁸ zahirine bakılarak da Mekke müşriklerinin bir peygamber bekledikleri sonucuna varılabilir. Ancak ilk dönem İslâm tarihi kaynakları incelendiğinde onların bu hususta Ehl-i Kitâb'tan ve farklı kültürlerden beslendikleri açıkça görülecektir. İlgili âyetin nüzul sebebi İslâm tarihi kaynaklarında şöyle geçmektedir. "Nadr b. el-Hâriş, Hz. Peygamber'i yalanlama ve ona eziyet etme noktasında Kureyş'in en ileri gideniydi. O, çeşitli kissalar bilirdi. Farslıların kitaplarına hâkimdi. Yahudi ve Hristiyanlarla da temas halindeydi. Ne zamanki bir peygamberden bahsedildiğini ve onun gönderiliş zamanının yaklaştığını (kitap ehlinden) işitti, yemin ederek şunları söyledi: 'Vallahi, eğer bize bir nezîr/uyarıcı gelirse, biz elbette herhangi bir ümmetten daha çok hidayete tâbi oluruz!' Bunun üzerine şu âyet (Fâtır, 35/42) nâzil oldu".⁵⁹ Rivayet üzerinden değerlendirmek gerekirse Nadr, Ehl-i Kitâb ile olan yakın ilişkileri neticesi bu kesimin beklediği peygamber hakkında az da olsa bilgi sahibi olmuş, hatta ona uyma noktasında âyeta konu olan bir heyecana kapılmıştır.

Zemahşerî, âyeti Hristiyanlar ve Yahudiler üzerinden okumuştur. Buna göre Kureyş'e Ehl-i Kitâb'ın peygamberlerini yalanladıkları haberi ulaşınca: 'Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin! Onlara peygamberler geldi fakat onları yalanladılar. Yemin olsun ki şayet bize bir peygamber gelecek olursa bizi ona uymakta hiçbir topluluk geçemez!' demişler ancak Hz. Peygamber kendilerine gönderildiğinde onu yalanlamışlardır.⁶⁰ Zemahşerî bu yorumunu herhangi bir kaynağa dayandırmamıştır. Bunun için Kureyş'in nübüvvele ilişkin kendine özgü bir bilgi ve düşünceden hareketle böyle bir beklenti içerisinde girdiği söylenemez.

İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân'ın muhtemelen Nadr b. el-Hâriş rivayetini görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu âyeti herhangi bir sebeple ilişkilendirmeden "Kureyş müşriklerinin bir uyarıcı beklentisi içerisinde oldukları fakat o uyarıcı kendilerine geldiğinde, ona ve davetine inanmayarak bu inkârlarında ileri gittikleri" şeklinde tefsir etmiştir.⁶¹ Onun bu

57 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 517; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 530-531; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 29: 109-110; Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4: 308-309; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 364; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 239; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 3: 379-380; Halebî, *es-Sîre*, 2: 324-325.

58 "Onlar, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse herhangi bir ümmetten daha çok hidayet yoluna uyacaklarına dair bütün güçleriyle yemin etmişlerdi. Fakat kendilerine bir uyarıcı geldiğinde bu onları sadece (haktan) daha da uzaklaştırdı."

59 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 670.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 618.

61 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Maḥmûd Şehhâte (Beyrut 1423/2002), 3: 560.

ayetin tefsirinde, Kureyş'in bu beklentisinin nedenleri hakkında herhangi bir bilgiye yer vermediği ve yorumda bulunmadığı görülür.

Kureyş toplumunun Hz. İbrâhîm ve İsmâîl'den mülhem bir peygamber tasavvuruna ve beklentisine sahip olduğu da düşünülebilir. Ancak kaynaklara göre Kureyş'in -aradan geçen uzun asırlar sebebiyle- onları birer peygamber olarak değil de 'Adnânî Arap ırkının ve kültürünün necip ataları ve kurucu akılları şeklinde algıladıkları söylenebilir. Ka'be'nin Miladî 605 senesindeki tamirinde, kutsal binanın iç duvarlarına Hz. İbrâhîm ve İsmâîl'in fal oku çeken iki ihtiyar şeklinde resmedilmeleri nübüvvetin arefesinde toplumun geldiği noktayı gösterir. Bu suretler fetih günü Hz. Peygamber'in talimatıyla silinmiştir.⁶²

Ancak Hz. İbrâhîm ve İsmâîl'in dinî-kültürel kimliği hakkında her Kureyşlinin aynı şeyleri düşünmediği bilinmektedir. Zeyd b. 'Amr b. Nüfeyl el-Adevî bunlardan birisidir. Onun, İbrâhîmî dini ararken verdiği tevhid mücadelesi sebebiyle Mekke'de yaşadığı sıkıntılar⁶³ Kureyş'in Hz. İbrâhîm ve İsmâîl'in miras bıraktığı dinle ilgili gerçekçi bir merak, çaba ve sahiplenme duygusuna sahip olmadığını gösterir. Zaten toplumun bir peygamber beklentisi olsaydı Hz. Peygamber'e gençlerin değil de bilgi, duyum ve tecrübelerine binaen daha çok yaşlıların ve orta yaşlıların inanmaları beklenirdi. Bütün bunlar aslında Yâsîn sûresinin 6. âyetinde⁶⁴ işaret edildiği üzere Kureyş'e vahiy ve nübüvvet kavramlarını unutturacak kadar uzunca bir süre Yüce Allah tarafından bir peygamber gönderilmediğini gösterir.

Asıl peygamber beklentisi; Tâif dönüşü Hz. Peygamber'e üzüm ikram eden Hristiyan köle 'Addâs'ın yorumunda,⁶⁵ altı Hz. Hazreclinin 'Ağabe'de (M.620) Medine Yahudilerinden zaman zaman işittikleri nebî kavramını anlamlandırma-

62 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 165, 167-169; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons, (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2: 834; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 413; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 38: 387; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 7: 75; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 17: 313; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 72-74; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru'l-Âmi'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1: 68-69; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 461, 6: 569; Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu şahîh-i Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabîyyi, ts.), 9: 246, 15: 244; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 5: 238-239; Diyârbekrî, *Târîhu'l-ḥamîs*, 2: 85; Halebî, *es-Sîre*, 3: 30.

63 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 10: 569; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 100; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 19: 495; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 2: 353; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 615.

64 "Babalari uyarılmadığından gafil kalmış bir milleti uyarman için..."

65 Ṭaberî, *Târîh*, 2: 346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 686; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Ḥaşâişü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1405/1985), 1: 311; Şâmî, *Sübü'l-hüdâ*, 2: 439.

larında,⁶⁶ Medineli Yahudi âlimi Abdullâh b. Selâm'ın⁶⁷ ve Selmân-ı Fârisî'nin Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'i söz, tavır ve fiziki özelliklerine göre yorumlamalarında,⁶⁸ Necaşi Aşhama'nın Ca'fer b. Ebî Tâlib'in savunmasını dinledikten sonra yaptığı kritikte⁶⁹ ya da Bedir ashabından Seleme b. Selâme b. Vaşş el-Evsî'nin Yahudi komşusu ile yaşadığı ilginç diyalogda⁷⁰ gerçek anlamını bulmuştur. Zira bütün bu zikredilen kişiler Hz. Peygamber'in bisetine ilişkin hakkında daha önce sahip oldukları malumata binaen ona iman etmişlerdir.

Müşrikler, Hz. Peygamber'den nübüvvetini ispat meyanında zaman zaman birtakım mucizeler göstermesini talep etmişlerdir.⁷¹ Peki, bu durum onların bir peygamber tasavvuruna sahip olduklarını ve bir peygamber beklediklerini gösterir mi?

İsrâ sûresi bazı âyetleri bu bakımdan konuya ışık tutmaktadır. Buna göre Kureyş ileri gelenleri Hz. Peygamber'i Ka'be'ye davet ederek, ona birtakım ithamlarda bulunduktan sonra nübüvvet görevini bırakması karşılığında bazı şeyler teklif ettiler. Hz. Peygamber'in verdiği cevap üzerine bu kişiler alaycı bir üslûpla; Mekke'nin darlığından, suyunun azlığından, geçim sıkıntısından bahsederek, ondan etraflarını sıkıştıran dağları açarak şehri genişletmesini, Mekke'de de Şâm'ın nehirleri gibi nehirler akıtmasını, atalarından içlerinde

66 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 428-429; Taberî, *Târîh*, 2: 234; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 298-299; Beyhaķı, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 433-434; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 156; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 290; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 148-149, Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-le-dünniyye*, 1: 76; Diyârbekrî, *Târîhu'l-ĥamîs*, 1: 306, Halebî, *es-Sîre*, 2: 159.

67 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 516-517; İbn Sa'd, 1: 235; İbn Hanbel, *Müsned*, 3: 108; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muġnî, 1412/2000), 3: 1720; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: 1371/1952), 1: 423; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-şâĥihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beirut: 1410/1990), 4: 176; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3: 922; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 210; Beyhaķı, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 531; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3: 265.

68 İbn İshâk, *es-Sîre*, 87-92; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 214-220; İbn Sa'd, 4: 75-79; İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 441-443; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 258-262; Beyhaķı, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 92-97; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 510-513; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 75-80; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 95-101; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî (Kahire: 1414/1994), 9: 332-335.

69 İbn İshâk, *es-Sîre*, 214-216; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 335-337; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 202-203; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 247-250; Beyhaķı, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 301-304, Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 191-192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 72-75, el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4: 25-27; Diyârbekrî, *Târîhu'l-ĥamîs*, 1: 290-291.

70 Bu kişi, Seleme'ye yakın zamanda bir peygamber zuhur edeceğini söyleyerek eliyle Mekke ve Yemen taraflarına işaret etmiş kısa süre sonra da bu yönde haberler Medine'ye ulaşmıştı. Seleme, Hz. Peygamber'in hicretinin akabinde müslüman oldu fakat yahudi komşusu iman etmedi. Seleme bunu ona hatırlatınca o "Evet, bunu sana ben dedim. Fakat o, söylediğim kişi değildir." diyebilmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 212; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 74; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 327; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 71; Zehebî, *Siyer*, 1: 99.

71 el-İsrâ 17/90-93.

doğru bir kimse olduğuna inandıkları Kuşayy b. Kilâb'ın da bulunduğu –ki ona Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin hak mı batıl mı olup olmadığını sormak üzere- bazı kimseleri diriltmesini ve bunu Rabbinden istemesini talep ettiler. Bunların lehte şahitlik yapması halinde iman edeceklerini söylediler, ardından da İsrâ 90-93'te geçen isteklerini sıraladılar.⁷²

Rivayette geçen talepler, müşriklerin bir peygamberden neler istenebileceğini önceden bilmelerinden çok yaşadıkları çevre, hayat şartları ve sahip oldukları kültür ile alakalıdır. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'den ihtiyaç ve özlem duydukları şeyleri talep etmişlerdir ki⁷³ bu tabii bir durumdur. Kur'ân'da diğer ümmetlerin de peygamberlerinden dönemin şartlarına göre birtakım mucizeler istedikleri ya da Allah'ın o toplumun önem verdiği hususlarda peygamberlerini çeşitli mucizelerle desteklediği geçmektedir. Yine Mekkelilerin ticari münasebetler vesilesiyle uğradıkları Medine, Suriye ve Yemen'de Ehl-i Kitâb ile temasta buldukları bilindiğine göre onların Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'ya dair çeşitli mucizelerden haberdar olmaları da mümkündür. Kureyşlilerin burada iman etmek için mi yoksa alay etmek için mi böyle bir istekte buldukları da ayrı bir husustur. Büyük olasılıkla onlar, Ehl-i Kitâb peygamberlerine dair işittikleri mucizeleri kendi şartlarına uyarlayarak Hz. Peygamber'den talep etmişler ve bunları gerçekleştiremeyeceğini hesaba katarak onu küçük düşürmek istemişlerdir.

Kureyş müşriklerinin, Hz. Peygamber'den bekledikleri anlamda mucizeler zuhur etmeyeceğini anladıklarında bu kez Ehl-i Kitâb'a müracaat ettikleri görülür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e farklı konularda sorular yönelterek onu zor durumda bırakmak istemişler fakat dinî ve kültürel seviyeleri yeterli olmadığı için bunu Medineli Yahudiler üzerinden yapmaya çalışmışlardır.⁷⁴ Özetle söylemek gerekirse Kureyşlilerin, Hz. Peygamber'den mucize beklentileri, onların bir peygamberden neler talep edileceğini bildiklerini ve bu bağlamda bir peygamber beklentisi içerisinde olabileceklerini tam olarak göstermemektedir.

72 İbn İshâk, *es-Sîre*, 206-208; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 293, 295; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 17: 555-556; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 233; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 328-331, 13: 5; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 124-125; Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 159-160; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 155-157; Halebî, *es-Sîre*, 1: 486-487.

73 "Ve dediler ki: "Sen, bize yerden bir memba (pınar) çıkarmadıkça (fişkırtmadıkça) sana asla inanmayız. Veya senin, hurma ve üzüm bağlarından bir bahçen olsun. Öyle ki onun aralarından, fişkıran akan nehirler akıt." İsrâ 17/90-91.

74 Kureyş liderleri, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası üzerine Nadr b. Hâris ve 'Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'ye gönderip yahudilerden öğrendikleri üç soruyu ona yöneltmişlerdir. İbn İshâk, *es-Sîre*, 201-203; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 300-301; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 592-593; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 346-347; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 127-128; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: 1419/1998), 5: 71-72; Suyûtî, *el-Haşâişü'l-kubrâ*, 1: 238.

Sonuç

Nübüvvet tarihi açısından bakıldığında; Mekke şehrine MÖ. 1800'lerde yaşadıkları tahmin edilen Hz. İbrâhîm ve oğlu İsmâîl'den, Hz. Peygamber'in görevlendirildiği 7. yüzyılın başlarına kadar herhangi bir peygamber gönderildiğine dair somut bir veri bulunmamaktadır. Son dört yüzyılına paganizmin damgasını vurduğu bu uzun süreçte toplumun tevhid inancı büyük zarar görmüş, melek, kitâb, âhiret ve peygamber tasavvuru da bundan payını almıştır. Mekke'nin stratejik konumunun, coğrafi ve iklimsel özelliklerinin Mısır, Mezopotamya, İran ve Yemen gibi kadim medeniyetlerle dinî, kültürel ve sosyal etkileşimini minimum seviyeye indirmesi ise Cahiliye döneminin kapılarını ardına kadar aralamıştır.

Siyer ve ilk dönem İslâm Tarihi eserleri esas alındığında; bilgi kaynağı Ehl-i Kitâb olan birkaç Hanif dışında Cahiliye dönemi Kureyş toplumunun bir nübüvvet tasavvuruna ve herhangi bir peygamber beklentisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu hususta beklenti içerisinde olmak salt bilgi gerektirir. Bilgi ise ancak yazılı olduğunda kaydedilip muhafaza edilebilir ve böylece unutulmaktan ve tahrif olmaktan korunmuş olur. Bu sebeple sözlü kültürün hâkim olduğu, putperestliğin ise uzun yüzyıllar İbrâhîmî dini gölgelediği Mekke şehrinde kavramsal anlamda bir nübüvvet bilgisi ve idrakin-den bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Kureyş'in "âhir zaman peygamberi" hakkındaki duyularının büyük oranda, çeşitli vesilelerle Mekke'ye uğrayan birtakım kâhin, şâir ve 'arrâf ile Yahudi ve Hristiyan din adamlarına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Yine uluslararası ticarî faaliyetler de bu noktada ayrı bir önem arz eder. Kureyşli ticaret erbabının bilhassa Suriye ve Yemen topraklarında gerçekleştirdiği faaliyetler esnasında Yahudi ve Hristiyan din adamlarından nübüvvet kavramı ve âhir zaman nebisini de içeren teolojik konularda malumat aldıkları bilinmektedir. Ancak sistematik olmayan bu bilgi akışının Kureyş toplumunda bir peygamber beklentisi oluşturduğunu söylemek imkânsızdır. Zira nübüvvet, Kureyş'e ait Cahiliye dönemi yazılı ve sözlü kültüründe hiçbir zaman müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır.

Konuya Hz. Peygamber'in yakın akrabaları ve ashabi açısından bakıldığında da aynı şeyler söylenebilir. Yani onlar da Mekke'ye uğrayan ya da yürütükleri ticari faaliyetler esnasında rastladıkları kitap ehlerinden, kâhin, hatîb ve şairlerden bu hususta birtakım bilgiler edinmiş olabilirler. Ancak durum böyle olsa bile bir idrak sorunu yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Nübüvvet, Kureyş toplumunda ancak Hz. Peygamber'in Allah tarafından görevlendirilmesiyle gerçek anlamda gündem oluşturabilmiştir. Öyle ki nübüvete mazhar olan Hz. Peygamber bile vahiy sürecinin başında şaşırılmış, endişelenmiş, ne yapacağını bilememiş, eşi Hatîce'nin yönlendirmesi ve Vâraka b. Nevfel'in bilgilendirmesi neticesi yeni konumunu idrak edebilmiştir.

Hülâsa, Hz. Peygamber nübüvvetle görevlendirilmeden önce Kureyş toplumunun nübüvete dair kendine has bir bilgi, literatür ve yorumu olmadığı gibi konuyla ilgili farklı din ve kültürlerden edindikleri dış kaynaklı ve yazılı olmayan birtakım bilgi ve duyuların da onları bir peygamber beklentisine sevk etmediği anlaşılmaktadır. Aksine Mekkeliler, yüzyıllar içerisinde şekillenen dünya görüşleri, varlık tasavvurları ve kurdukları pagan sistemin devamı için, kendisini yakından tanıdıkları Hz. Peygamber'i ve Allah'tan getirdiklerini inkâr etmeyi ve onunla mücadele etmeyi tercih etmişlerdir.

Kaynakça

- AKYÜREK, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 55-72.
- ALICI, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/*Deus Otiosus* Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:1 (2018): 117-154.
- ALİ, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab qable'l-İslâm*. 20 Cilt. yy.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- APAK, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- AYDIN, Mehmet. "Beşâirü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 549-550. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- AYĞAN, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübüvve*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- 'AYNÎ, Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umde-tü'l-kârî şerḥu şaḥîḥ-i Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. Thk. Süheyl Zükkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- BEYHAQÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ḥüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü aḥvâli şâhibi's-şer'â*. Thk. Abdülmü'tî Ka'acî. 7 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1988.
- CÂḤİZ, Ebû Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- ÇELİKKOL, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- ÇETKİN, Muhammed. "Cahiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research* 10/1 (Nisan 2018): 290-306.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Ḥüseyn Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- DEMİR, Halis. "İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîra Olayı". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 2 (2018): 57-92.
- DEMİRCAN, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- DİYÂRBEKRÎ, Kâdî Ḥüseyn b. Muhammed b. el-Ḥasen. *Târîḥu'l-ḥamîs fî aḥvâli enfe-si'n-nefs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- EZRAQÎ, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-'âsâr*. Thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Thk. Muhammed Nu'aym. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- ḤÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-şâḥîḥayn*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- ḤALEBÎ, Ebû'l-Ferec Nûruddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Ḥalebiyye fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980.
- ḤAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1416/1995.

- HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İBN 'ABDİLBERR, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İBN 'ABDİRABBIH, Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İBN 'ASÂKİR, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- *Tehzîbu't-tehzîb*, 12 Cilt. Hind: Matbaatu Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908.
- İBN HALDÛN, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevi's-se'ni'l-ekber*. Thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İBN HANBEL, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1375/1955.
- İBN HİŞÂM, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyarî, Abdulhafız eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İBN İŞHÂK, Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*. Thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İBN KEŞİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Ḳaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Muhammed Hüseyn Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: 1419/1998.
- İBN MÂCE, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyeti, 1373/1953.
- İBN SA'D, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968.
- İBN SEYYİDİN-NÂS, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnu'l-eşer fî funûni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Thk. İbrâhîm Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İBN ŞEBBE, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevver*. Thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: 1399/1979.

- İBNÜ'L-EŞİR, Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997.
- *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: 1415/1994.
- İSFAHÂNÎ, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delâilü'n-nübüvve*. Thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406/1986.
- KANAR, Mehmet. "Peygâmbet". *Kanar Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.
- KAPAR, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 460. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- KAŞTALLÂNÎ, Ebû Bekir Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.
- KELBÎ, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbü'l-aşnâm*. Thk. Ahmed Zeki. Kahire: Dâru Kütübü'l-Mısriyye, 1421/2000.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. "Arrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 393-394. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fehr. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdunî, İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964.
- MAKDISÎ, Ebû Nasr el-Muṭahhar b. Ṭâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- MUHİBBUDDÎN ET-ṬABERÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî. *er-Riyâzû'n-naḍire fi menâkıbi'l-aşere*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, 1405/1984.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Maḥmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- MUTTAKÎ, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî. *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî, Safve es-Sakâ, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1989.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Maḥmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâiku't-te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- NÜVEYRÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1420/2000.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 13 Cilt. Beyrut: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz. "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal* 11/1 (Haziran 2014): 9-50.

- SUYŪŦÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
----- *el-Haşâişü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- SŪHEYLÎ, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Turâsî'l-'Arabiyyi, 1412/1991.
- ŞÂMÎ, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993.
- ŦABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
----- *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- ÛNALAN, Sıddık. "Risalet Öncesinde Arap Yarımadasındaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001): 87-102.
- VÂKİDÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *el-Megâzî*. Thk. Marsden Cons, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 117-118. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 257-262. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy ve Peygamberlik". *Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 177-195. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- ZEHBEÎ, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.
----- *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon. 25 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ZEMAŞŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gâvâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1407/1986.

El-Alevî, el-Muzaffer b. El-Fadl, *Nadratu'l-ıgrîd fî nusrati'l-kasîd*, thk. Neha el-Arif el-Hasen, Dimaşk, t.y.

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâi, *Meânî'l-ibniyye fi'l-arabiyye*, Ürdün: Dâru Ammân, 2007.

El-Kartâcanî, Ebû'Hasan Hâzım, *Minhâcu'balagâi ve sirâcu'l-üdebâi*, thk. Muhammed Habib b. El-Hoca, Beyrut, 1981.

Muhammed Hamasa Abdullatif, *el-Luga ve binâu's-şî'r*, Kahire: Mektebetü'z-zehrâ, 1982.

Muhammed Ganîmi Hilal, *en-Nakdu'l-edebî el-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-avde, 1987.

En-Nüveyhî, Muhammed, *eş-Şî'ru'l-câhîlî: Menhec fi dirâsetihi ve takvîmih*, Kahire, t.y.

Kaynakça

- Naci, İbrahim, *Divānu İbrâhîm Nâcî*, Beyrut: Dâru'l-avde, 1980.
- İbn Seyde, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fi'l-luga*, thk. Abdussettar Ahmed Ferac, Arap Birliği El Yazmaları Enstitüsü, 1985.
- İbn Fâris, Ebu'l-hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru'l-fıkr, 1979.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meânî'l-kebir fi ebyâti'l-meânî*, thk. Abdurrahman b. Yahya b. Ali el-Yemânî, Haydarabad, 1949; Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984.
- İbn Meymûn, Muhammed b. Mübarek b. Muhammed b. Meymûn, *Münteha't-taleb min eş'âri'l-arab*, thk. Muhammed Nebil et-Tarîfî, Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- İbn Hişam, Abdülmelik ibn Hişam b. Eyyûb el-Hamîrî el-Meâfirî, Ebu Muhammed, Cemâleddin, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Dâru'l-ceyl, h. 1410.
- Ebû Mûsa, Muhammed, *eş-Şi'ru'l-câhili: Dirâsetu fi menâzia's-şuarâ*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012.
- El-Esmâî, Abdülmelik b. Kureyb, *Kitâbu fihûleti's-şuarâ' li'l-esmaî*, thk. Salahaddin Münecid, Lübnan: Dâru'l-kitâbi'l-cedid, 1980.
- El-Enbârî, Ebû Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'i't-twâli'l-câhiliyyât*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru'l-meârif, 1993.
- El-Enbârî, Ebû Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr, *Divānu'l-Mufaddaliyyât maa şerhi'l-enbârî*, thk. Karlos Yakub Layl, Beyrut, 1930.
- El-Bekrî, Ebû Ubeyd el-Bekrî el-Enebî, *Samtu'l-âli'l-muhtevî ala'l-âli fi şerhi emâli'l-gâli*, thk. Abdülaziz el-Meymenî, Kahire, 1936.
- Behiyyüddîn Zeyyân, *eş-Şi'ru'l-cahili tatavvuruhu ve hasâisu'l-fenniyye*, Kahire: Dâru'l-meârif, 1982.
- Et-Tebrîzî, el-Hatîb, *Şerhu ihtiyârâti'l-mufaddal*, thk. Fahrüddin Kabâve, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978.
- El-Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kenânî, el-Leysi, Ebû Osmân, *Risâletü'l-Câhız*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1964.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab gable'l-islâm*, Beyrut: Dâru's-sâkî, 2001.
- Hüseyn Atvân, *Makâlât fi's-şî'r ve nakdih*, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1982.
- Ed-Dumeyrî, Ebu'l-bekâ Kemâleddin Muhammed b. Musa b.ç İsa b. Ali eş-Şafîî, *Hayâtu'l-hayevânî'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferac, Kuveyt, 1965.
- Ez-Zemahşerî, Ebû'l-kasım Muhammed b. Amr b. Ahmed, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-sûd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.
- Taha Hüseyin, *Hadîsü'l-erbiâ'*, Kahire: Dâru'l-meârif, 1993.
- Âdil el-Fureyhât, *eş-Şuarâu'l-câhiliyyüne'l-evvelün*, Beyrut: Dâru'l-meşrk, 2008.
- Âdil Süleyman Cemâl, *el-Vahdetu'l-udviyye fi'l-kasideti'l-arabiyyeti'l-kadîme*, Kahire: Matbaatu'l-medenî, 1982.
- El-Aşmâvî, Muhammed Zeki, *Kadaya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadis*, Beyrut: Dâru'n-nahda, 1979.

18. الزبيدي، السيد، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مراجعة، لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، (د. ط)، 1385هـ/1965م.
19. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1419 هـ / 1998م.
20. الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.ت).
21. طه حسين، حديث الأربعة، دار المعارف، القاهرة، ط 14، 1413هـ/1993م.
22. عادل الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل، دار المشرق، بيروت لبنان، ط2، 1429هـ/2008م.
23. عادل سليمان جمال، الوحدة العضوية في القصيدة العربية القديمة، مطبعة المدني، القاهرة، 1403هـ/1982م. (ضمن مجموع دراسات عربية وإسلامية)
24. العثماوي، محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ط، دار النهضة، بيروت، 1399هـ/1979م.
25. العلوي، المظفر بن الفضل، نضرة الإغريض في نصرة القصيد، تحقيق: د/ نعي العارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط1، دمشق، (د.ت).
26. فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، الأردن، ط2، 1428هـ/2007م.
27. القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1401هـ/1981م.
28. محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة وبناء الشعر، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1412هـ/199
29. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار العودة بيروت (د. ط)، 1418هـ/1987م.
30. النويهي، محمد، الشعر الجاهلي. . منهج في دراسته وتقويمه: ط، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت، ط).

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم ناجي، ديوان إبراهيم ناجي، دار العودة، بيروت، ط1، 1400هـ/1980م.
2. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط1، 1377هـ/1985م.
3. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة (معجم مقاييس اللغة) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1399هـ/1979م.
4. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق: المستشرق د/ سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، الهند، 1368هـ، [1949م]، ثم صورتها، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان [الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1984م]
5. ابن ميمون، محمد بن المبارك بن محمد بن ميمون، منتهى الطلب من أشعار العرب، تحقيق وشرح، د/ محمد نبيل طريفني، دار صادر، بيروت، لبنان ط1، 1420 هـ/1999م.
6. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان(د. ط)، 1411هـ/1410م.
7. أبو موسى، محمد، الشعر الجاهلي، دراسة في منازع الشعراء، مكتبة ووهبة، القاهرة، ط2، 1432هـ/2012م.
8. الأصبغي، عبد الملك بن قريب، كتاب فحولة الشعراء للأصمعي، تحقيق المستشرق: ش. توري قدم له د/ صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط2، 1440هـ/1980م.
9. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1413هـ/1993م.
10. الأنباري، أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري ديوان المفضليات مع شرح ابن الأنباري تحقيق، كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ط1، 1348هـ/1930م.
11. البكري، أبو عبيد البكري الأوني، سمط اللآلي المحتوي على اللآلي في شرح أمالي القاضي، نسخته وصححه وحقق ما فيه وخرجه وأضاف إليه، عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ط)، 1354هـ/1936م.
12. يحيى الدين زيان، الشعر الجاهلي، تطوره وخصائصه الفنية، دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، 1402هـ/1982م.
13. الثبريزي، الخطيب، شرح اختيارات المفضل، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1407هـ/1978م.
14. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د. ط)، 1384هـ/1964م.
15. حواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط4، 1422هـ/2001م.
16. حسين عطوان، مقالات في الشعر ونقده، دار الجليل بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ/1982م.
17. الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الشافعي، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/1994م.

الرثيد وجماله، وجلال النسب الرفيع المجيد، وتعمد الشاعر تصوير النعامة بالمرأة الأحمسية القرشية لما عرف عن نساء قريش من تحبهن إلى أزواجهن وتحننهن على أبنائهن، وهذا ما يرجوه ثعلبة، وبيت ثعلبة مبني، وقد أشار إلى وقت بنائه (مع الظلام) الوقت الذي كان يجب فيه من الشهوات، والبناء يعمل على حماية الذات، وتثبيت عوامل البقاء، وكأن ثعلبة هنا يعني نفسه بإدراك الغاية؛ كما احتضنت النعامة بيضها، فإذا أضفنا إلى ذلك صورة البيض الرثيد والسقب المغرد؛ وجدنا الصورة مفعمة بالخصوبة والنداوة والنعيم، تقدم الحياة في أجمل صورها؛ وأبهى حللها. وتومئ هذه الإشارة الزمنية التي احتضنت النعامة فيها أملها (مع الظلام) إلى اقتراب ثعلبة من تحقيق آماله ولذاذته؛ التي كثيراً ما كان ينطلق ليقنتصها عند حلول الظلام.

وهكذا نرى صورة النافقة تتعانق مع صورة الظليم، فالفدن ظرف قد أوعى من يسكنه، وأحاطه بالحفظ والرعاية والعناية. والآء والحدح الريان الممتلئ يسيح الحياة بسياج ضد الحاجة والأكدار، ويوفر لشخصها حماية كتلك الحماية التي يوفرها فدن بن حية لسكنته. وكذلك النعامة تبنى خباء على بيضها وسقبتها، مع الظلام، وقد شبهها بالمرأة الأحمسية مما يعني أنه مشغول بالجمال و فدن ابن حية قد بني وشيد بالآجر، مما يعني إضافة عنصر الجمال إلى عنصر قوة البناء في القصر، ولا ننسى أن الشاعر نعت ناقته بأنها حرف ضامر، ولقي الهواجر، وأنها ممتلئة قوية.

ويلاحظ أن الأفعال في لوحة النعام تخص النعامة الرائحة سوى فعلين للظليم النافر هما (يَبْرِي لِزَائِحَةٍ) وهو مختص بالظليم، و (تَرَوَّحًا) الذي تشاركه فيه النعامة، مما يعني أن الشاعر بحاجة إلى مشاركة من حبيبته التي أخلفت مواعيدها، وأن عمرة هي محور القصيدة، وإن بدا الشاعر متغافلاً عنها. والشاعر يلهث خلف فئاته، فهل يدركها ويعود بها كما تَرَوَّحَ الظليم مع نعامته؟ وكأن صورة الظليم مع أنثاء جاءت لتكشف عن الحاجة التي يرحل من أحلها الشاعر في المطع. إنما حاجته إلى بيت يضمه مع حبيبته بلا منغصات وحياة سعيدة مع أطفال يملأون البيت حباً وسعادةً.

الخلاصة:

إن الوحدة في القصيدة الجاهلية تحتاج إلى طول التأمل وكثرة النظر والمراجعة، ويمكن إدراكها من خلال المعنى العام الذي يلف القصيدة، وتشبيهاً به كل فصولها تلميحاً أو تصريحاً. والوقوف بالأطلال وحديث الصاحبة والناقبة والوحش والطير صور بيانية تكشف عن معنى القصيدة القديمة وليست موضوعاً أو غرضاً من أغراض الشعر في حد ذاته، وبذلك المنظار ينبغي أن ينظر إلى الغزل والنسيب ووصف الحيوان والطير. وإن اختلفت فصول القصيدة - ظاهرياً - فلا بد أن ترجع إلى معنى جامع يربط بينها. وتعدد موضوعات القصيدة - إن افترضنا حداً لها متعددة الموضوعات - لم يمنع أن ترتبط على أساس فكري أو عاطفي، ومن غير المعقول أن يترك الشاعر قصيدة مفككة دون خيط يربطها، وسلك ينظمها، يجعلها متناغمة الوحدات وإن تعددت، متعاضدة المعاني وإن تباينت. وتشابه التراكيب وتوآم الأساليب في القصيدة معلم من معالم الوحدة في القصيدة الجاهلية. وتتواشج الصور على اختلافها لتعمل على سبك القصيدة وحزمها برباط واحد. وبذلك تكون الوحدة في القصيدة الجاهلية قديمة قدم القصيد، وليست وقتاً على متأجري الجاهليين.

البيضاء، وكل من النعامة وثلعبة في انتظار أمل جديد، ومن معاني الثقل: المتاع والحشم⁽³¹⁾، ومعنى: (أَلْقَتْ ذُكَاؤَ يَمِينِهَا فِي كَافِرٍ) صار جزء من الشمس في الغور، أي: ابتدأت الشمس في المغرب، وأول من ابتكر هذا المعنى ثلعبة، وعبر عن الشمس بذكاء، لأنها تذكو كما تذكو النار، والكافر هو الليل؛ لتغطيته الأشياء بظلمته⁽³²⁾، وهنا استعارة مكنية؛ حيث «جعل للشمس ميمًا ملقاة في الليل»⁽³³⁾، وشخصها، وهذا أيضا كناية عن أن الشمس ابتدأت في المغرب، «وصار أوائلها في الغور»⁽³⁴⁾. هل كان الشاعر قد واعد فتاته أن تأتيه ليلًا؟ فقال لها اذكرى العهد كما تذكرت النعامة بيضها في هذا الوقت، وخلي بيني وبينك، وثقي بي، وألقي بكيانك إلي كما ألقت الشمس يدها لليل؟ لا. بل ألقت بكل كيانتها وذابت في أمواج الظلام، ولذا عدل عن اللام إلى (بي)، وقال: (في كافر) ولم يقل لكافر. لعله كذلك أو قريب منه.

وفي العُدُوِّ كان الظليم يعدو خلف نعامة، أما في الرواح فنلاحظ أن الشاعر أسند فعل الرواح إلى ضمير المتني، وجمع بين الظليم والنعامة، في الرواح إلى بيتهما، (فَتَرَوَّحًا أَصْلًا بِشِدِّ مُهْذِبٍ تَرٌّ) وهذا ما يريده ثلعبة، يريد أن يعود بعمرة إلى بيت يضمهما معا، يعيشان فيه حياة لا يشوبها كدر؛ لذا شبه عدوها بتشبيه يدعم فكرة الحياة بنداوتها وحيوتها، (كَشُّؤُوبِ الْعَشِيِّ الماطر) فشبهه بالمطر الغزير المتتابع، والمطر هو ماء الحياة وشرط تحققها؛ فلا تحصب ولا تورق ولا تدوم إلا به. وقد جاء البيت الأخير ما يدعم فكرة الحياة حيث بنت النعامة على بيضها في المساء، والبناء يعمل على تثبيت عوامل البقاء وإقامة ما يعين على حماية الذات.

ويصور ثلعبة النعامة، وقد جثمت على بيضها تصويرًا بارعًا، حينما يشبهها في هذه الحالة بمن تبني خبأ؛ فالفعل (بني) استعارة لثبوت النعامة على بيضها؛ مما يؤكد حاجة الشاعر إلى سكن يجمعه بعمرة و (الخباء) الذي شبه به النعامة، وما تدلى من ريشها، متناسب مع ذكر البناء، وهو البيت الذي يطعم ثلعبة أن يضمه مع عمرة اللعوب، وما الخباء إلا أحنحتها، فغدت كأنها امرأة من الحمس⁽³⁵⁾ في النصف الحاسر، ومعروف عن الحمس تشدهم في الدين؛ فظهور محاسن الأحمسية من تحت نصيفها؛ ليس كظهور محاسن امرأة تبذل محاسنها بلا تصون، ولا أرى أن الحاسر «هي التي تكشف رأسها ووجهها إبدلاً بحسنها»⁽³⁶⁾ كما قال ابن الأنباري، ؛ لأن المعروف عن الحمس أنهم كانوا يستترون، ولا يطوفون بالبيت عراة كسائر العرب⁽³⁷⁾، وإذا ظهر الجمال المكنون فجأة كان أوقع في النفس من الجمال السافر الذي تقتحمه كل العيون، فالحاسر صفة للنصيف، والأحمسية امرأة من قريش، وكانت المرأة القرشية هي سيدة نساء العرب، وكان القرشيون لا يزوجون نساءهم إلا من قرشي مثلهم، أو من الحمس⁽³⁸⁾، وفي حديث النبي الكريم (ص): «نساء قُرَيْشٍ خَيْرٌ نِسَاءِ رَكْبِنِ الْإِبِلِ، أَحْنَأُهُ عَلَى طِفْلِ وَأَرْعَاهُ عَلَى رَوْحٍ فِي ذَاتِ يَدَيْهِ»⁽³⁹⁾؛ فهذه امرأة تجمع بين نضاعة البيض

31 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: (ثقل) .

32 ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق: المستشرق د/ سالم الكرنوكي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، الهند، 1368هـ، 1949م]، ثم صورتها، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان [الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1984 م] ج1 ص 358. وانظر: الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1413هـ/1993م. ص 581.

33 العلوي، المظفر بن الفضل، نضرة الإغريض في نصرة القصيد، تحقيق: د/ نهى العارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط1، دمشق، (د.ت) ص136

34 ابن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير، ص 358.

35 الحمس: هم قريش وبنو عامر وكثانة وخزاعة، وهم أهل الحرم، ثم جعلوا لمن ولدوا من العرب من ساكن الحل والحرم مثل الذي لهم. الأنباري، أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري ديوان المفضليات مع شرح ابن الأنباري، ص 259.

36 جوادعلي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط4، 1422هـ/2001م. ج1 ص 357.

37 انظر: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء، الليثي، أبو عثمان، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ/1964م (د. ط) . 115/4.

39 البخاري، صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب قوله تعالى: { إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِلَى قَوْلِهِ فَأَتَمَّا يَأْتِيَنَّكَ فَتَكُونُ } رقم: 3434، وأخرجه مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل نساء قريش

شبه عيبته والفتان - وهو أدم يلبس الرحل - بما شخص من ريش جناحي الظليم، وجعله نافرًا؛ لأنه أشد لعدوه، وجعله معارضًا لنعامة رائحة إلى بيضها، وذلك أبلغ في العدو⁽²⁷⁾. والظليم هو ذكر النعام، ولكنه أيضا بمعنى المظلوم، والظليم المنعوت بأنه نافر هنا رمز لثعلبة، ومن الحجاز: بي نفرة من هذا الأمر، وأنا نَفَرٌ منه إذا انقبضت منه، ولم ترض به⁽²⁸⁾، وقد تعرض ثعلبة لما جعله (ينفر) كهذا الظليم؛ فكلاهما تعرض لمثير اضطره للرحيل، الظليم دهمته ظلمة الليل، وثعلبة عاسرتة صاحبتة عَمَرَةٌ وماطلتها؛ فصد عنها نافرًا منها، وتوجه بناقته نحو أفق آخر؛ تنبعت منه أشعة الأمل والمستقبل المشرق، والشاعر يشبه ما تدلى ويرز من متاعه بجناحي الظليم وقد عبر عنهما بفننين، والفنن يدل على القوة والارتفاع والخضرة، وهذا يلتقي مع ما في نفس ثعلبة من استشراف حياة خصيبة خضرة بعد أن تعرض لما ساءه وناءه من صاحبتة، وخضرة الفنن رمز لحياة خصبة خضرة ريانة، تعوض الجفاف الذي أصابه من علاقة عمرة، ولعل الفنن يلتقي مع (الفَدَن)/ القصر المنيف الذي شبه به ناقته في لوحة الناقه؛ ليحصنها من عوامل الفناء، وكأن الشاعر يصور الحياة الدائمة والنعيم المقيم الذي يريده من عمرة.

ويعدو الظليم خلف نعامة التي تفر هي بدورها أمامه، وتعدو عدوًا شديدًا يطير ريشها (يبري لرائحة) أي: يعدو خلف نعامة، تجنح نحو بيضها، وربما كانت النعامة رمزًا للحياة التي يعدو ثعلبة خلفها بحب وشوق، أو هي رمز لعمرة التي ما زال الشاعر متعلقًا بها، وإن أبدى خلاف ذلك، وقد صور الشاعر ريشها المتساقط من جراء سرعة عدوها بسقاط ليف الأبر، وهو ليف النخل الذي يسقطه القائم بتلقيح النخل، وصورة تساقط الشعر أو الريش تبدو في ظاهرها صورة ضعف، لكن الشاعر بهذا التشبيه جعلها صورة دافقة بالحياة والأمل والتفاؤل واستشراف المستقبل المشرق؛ فالأبر يصلح النخلة ويؤهلها للثمر، وهذا يتناسب مع نفسية ثعلبة الذي يمني نفسه بمستقبل مثمر واعد، فيكون سقاط الريش الموازي لسقاط الليف، يرمز إلى الحياة التي خلت مما يعكر صفوها، فالفنن في البيت السابق كان حاميًا لم تمتد إليه يد الأبر بالإصلاح، وهنا يشذب ويهذب ويهبأ للثمر.

وفي قوله: (طَرِئْتُ مَرَاوِدُهَا وَعَرَّدَ سَقْبُهَا) إشارة إلى بعد المسافة الواقعة بين مكان ترتعبه النعامة، وبين أدحي الرأل الذي ينتظرها، والرأل صورة للحياة الأولى التي لم يُعَكَّرْ صفوها، ولا تهجس بمواجس الموت، وتغريده صوت غني بالبهجة والحبور، لأن التغريد صوت فيه طرب وبجة مع ارتفاع⁽²⁹⁾، وكيف لا؟ وهو يرفل في نعيم (الآءِ وَالْحَدَجِ الرَّوَاءِ الْحَادِرِ)؟، لكنه يريد أن يشارك أحبته النععم، والسقب هنا أمل ثعلبة، وهو في الأصل: ولد الناقه، وكأنه - بهذا الاسم - يرفع الرأل عن مرتبته إلى مرتبة الإبل، ليناسب أماله العريضة، وإذا تأملنا المعاني المعجمية لـ (سقب) وجدناها تدل أيضا على الغصن الطويل الريان الممتلي؛ فالبيض والسقب (الرأل) يمثلان أمل ثعلبة في عيشة راضية هانئة مشرعة الأبواب، فالشاعر يرحل عن عمرته إلى أمل جديد، والنعامة كذلك تعدو إلى بيضها وأرلها، ومادة (سقب) أصلان: أحدهما يدل على القرب، وهذا ما يريده ثعلبة من عمرة، والآخر يدل على شيء مُنْتَصِبٌ لذا يقال لعمود الخباء سقب⁽³⁰⁾، وهذا ما يتواشج مع البناء الذي يريده، والبيت الذي يسعى له، ولعل هذا هو بعض السر في عدول الشاعر عن الرأل إلى السقب.

وتتذكر النعامة (الثقل الرئيد)، بيضها المصون المنضود المكون؛ بعد أن أسلمت الشمس يمينها لليل ليحجب جمالها الأنور عن الوجود، وكأن البيض بقي عوضًا عن ضوء الشمس الغاربة بلونه اللامع الناصع، وربما كان رمزًا لآمال ثعلبة

27 البكري، أبو عبيد البكري الأونبي، سبط الأركلي، ج 1 ص 769

28 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1419هـ / 1998م. (نفر)

29 ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط1، 1377هـ / 1985م. (غرد).

30 ابن فارس، مقاييس اللغة، (سقب)

وَإِذَا خَلِيلِكَ لَمْ يَدُمْ لَكَ وَصَلُهُ
فَأَقْطَعُ لِبَاتِنَهُ بِحَرْفِ ضَامِرٍ
وَجَنَاءَ مُجْتَمِعَةِ الصُّلُوعِ رَجِيلَهُ
وَلَقَى الْهُوَاجِرِ ذَاتَ خَلْقِي خَادِرٍ
تُضْحِي إِذَا ذَقَّ الْمُطْبِيُّ كَأَنَّهَا
فَدُنُّ ابْنِ حَيَّةٍ شَادَهُ بِالْأَجْرِ

تتساقق حالة ثعلبة مع ناقته من ناحية، والظلم من ناحية أخرى، فناقته حرف ضامر، تشبيهاً لها بحرف السيف لمضائها، أو بحرف الجبل لصلابتها، والضامر من مادة (ضمر)، وهي كما تعني الضمور والهزال، تعني الخفاء والاستتار، ومنها الضمير، سمي بذلك لخفاه واستتاره، والضمير هو العزم والمضاء، قال الشاعر:

لَعْمَرِي لَقَدْ أَشْرَفْتُ يَوْمَ عُنَيْرَةٍ
عَلَى رَغْبَةٍ لَوْ شَدَّ نَفْسًا ضَمِيرَهَا⁽²⁵⁾

فليس عجباً أن يكون قد عَنَى نفسه بكل هذه النعوت التي ذكرها لناقة لم يصرح بها، ارتحل بها بعد ما أحس من خيبة، وأضمر الإعلان عن ذلك، ومن هنا ساء أن يشبهها بظلم، نافر يسابق نعامة تسعى من أجل الإنتاج الذي يحتاج إلى رعاية وصبر وأناة، ولا يصلح معه السأم والملل؛ فانتقل من الناقة إلى الظلم وأثنائه من خلال التشبيه، ولعل في إضافة الغدن لابن حية؛ ما يدل على أن الشاعر يريد حياةً لا يشوبها كدر ولا ينقص لذاتها منغص؛ فالحية تشترك مع الحياة في مادتها اللغوية، ومشيد القصر هو ابن الحياة؛ فلا بد أن يحمل من ملامح الحياة، وإذا أبقينا لفظ (الحية) كما هو وجدنا أن الحية كائن مقاوم للموت – في العقلية العربية على الأقل – فقد قيل: إنها تعيش ألف سنة، وتصبر عن الطعام زمناً طويلاً، وما يُتر من أعضائها كالدَّنب، أو قلع كالعين أو الناب؛ فإنه يعود وينبت ثانية بعد ثلاثة أيام، وإذا ذبحت لا تموت مباشرة؛ بل تبقى أياً ما تتحرك⁽²⁶⁾؛ فهذه الصفات التي يتمتع بها مشيد القصر عبر انتسابه للحية؛ تضفي على القصر الذي شبهت به الناقة صفات النبات ومقاومة الفناء، وهذا يتوازى مع ما في نفس الشاعر من استشراف الحياة وتحصينها ضد ما يسلب حلاوتها.

وقال يشبه ناقته، وعليها رحله بناحيته وغشائه، أو يشبه الوعاء الذي يوضع على متن الناقة وغشاء الرحل بالظلم الذي مدَّ جناحيه في عدوه كأنهما فنناً شجرة:

وَكَأَنَّ عَيْنَيْهَا وَفَضْلُ فِتَائِهَا
فَتَنَانٍ مِنْ كَنَفِي ظَلِيمٍ نَافِرٍ
يَبْرِي لِرَائِحَةِ يُسَاقِطُ رِشَتَهَا
مُرُّ النَّجَاءِ سِقَاطُ لَيْفِ الْآبِرِ
طَرَفَتْ مَرَاوِدُهَا وَعَزَّتْ سَقْبُهَا
بِأَلَاءِ وَالْحَدَجِ الرِّوَاءِ الْحَادِرِ
فَتَذَكَّرَتْ ثَقَلًا زَيْدًا بَعْدَمَا
أَلْقَتْ دُكَاةً يَمِينَهَا فِي كَافِرِ
فَتَرَوَّحًا أَضَلًّا بِشِدِّ مُهْزِبِ
تُرُّ كَشُؤْبِ الْعِشِيِّ الْمَاطِرِ
فَبَدَّتْ عَلَيْهِ مَعَ الظَّلَامِ جَبَاءَهَا
كَالْأُحْمَبِيِّ فِي النَّصِيفِ الْحَاسِرِ

25 الضبي، المفضليات، ص178.
26 انظر: الديميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الشافعي، حياة الحيوان الكبرى دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1424هـ/1994م، ج1 ص387.

في السمع من كلامك، والمقطع آخر ما يبقى في النفس من قولك، فلا بد وأن يكونا جميعاً مونقين»⁽²²⁾، وقد وجدت أن المطلع قد ارتبط بالختام من خلال ما يلي:

1- ظهر في مطلع القصيدة ما يعد خروجاً عن النمط السائد بين الشاعر والحببية؛ فعادة ما تمثل المرأة موقف التحول؛ فتبدو راحلة عن ديارها، والشاعر يرتقب بقلب خافق واحف مرتجف، وعين يترقق دمعها، وتفيض شؤونها. أما هنا فالشاعر هو الراحل الطاعن، وصاحبته هي المقيمة غير أنها لا ترتب رحيله، كما يرتب الشعراء رحيل صواحبهم، فالشاعر ينظر إلى نفسه في مطلع القصيدة من خلال وصف (الراحل) كما نظر إلى نفسه في ختامها من خلال حديث الفخر بنفسه، وبذلك يتساقط المطلع مع الختام، ويتحدان من هذه الناحية.

2- يبدو الشاعر متردداً في معرفة موقف فتاته منه من خلال السؤال الذي بدأ به المطلع (هَلْ عِنْدَ عَمْرَةٍ مِنْ بَنَاتِ مُسَافِرٍ) وهو في الختام قد حزم أمره، واستجمع قوته، وقال كلمته التي أرغمت الخصم، وجعلته يذعن للحق، بل يكون جندياً من جنوده، وكأن الشاعر من خلال رسالته يريد تحولا في موقف عمرة، حتى يستحيل صدودها وصلاً يجمع بين الحببيين، وإذعاناً منها كما له عدوه.

3- ترددت أصداء البتات - وهو الزاد والمتاع الذي يتزود به المسافر- في كل فصول القصيدة لا سيما في فصول الفخر، فالناقة عليها عيبتها، وهو وعاء من جلد يكون فيه المتاع بل خير المتاع، وذلك أن الرجل إنما يضع في عيبتها خُرَّ مَتَاعِهِ وثِيَابِهِ⁽²³⁾، وفي لوحة الظلم وأثناء يغرد السقب (الرأل) بالآء والحدج الرواء الحادر، والآء والحدج صنفان من الشجر أثيران لدى النعام. وفي فصل الفخر بثت الشاعر أصحابه بدن أسود من دنان الخمر، وذبح الجزور وسماع القينة، وأطايب الطعام. وثبتت نفسه لحرب المغيرين بفرس نشيط حادة البصر، ودرع سابعة لا تعلق بها السهام، ورمح عاتر شديد الاضطراب. وثبتت الفتاة بما يبتت به الرجل امرأة خلا بها، ومكنته من نفسها من الملاعبة والمعافسة وغير ذلك، كما زودته هي بسذاجتها وجمالها الذي يروق الناظرين. وفي ختام القصيدة كان البتات من الشاعر قولاً فصلاً، أخرج العدو عن طور عداوته، وجعله من أولياء الشاعر.

سادساً: الصورة وشيخة من وشائج الوحدة:

حفلت القصيدة بكثير من الصور نكتفي ببعضها دليلاً على الوحدة، فالناقة التي تحمل الشاعر وصفها بعدة صفات؛ فهي ناقة صلبة صلابة حرف الجليل ماضية مضاء السيف، ضامرة لنجابتها لا لهاها، غليظة الخلق ممتلئة الوسط، قوية على المشي، سريعة مملئة، إذا هزلت المطي كانت كقصر ابن حية المشيد بالحصن والقرميد والناقة وكذلك «الوحش وسيلة بيانية، وليس موضوعاً من موضوعات الشعر، إنه وسيلة مرنة متسعة، تمكن الشاعر من الإبانة عن أحوال ومشاعر وأهواء مختلفة ومتباينة وحاله كحال التشبيه والتقديم ووسائل اللغة التي تمكن الشاعر من الإبانة»⁽²⁴⁾، فلننظر إلى لوحة الناقة والظلم لنرى صدق هذا، يقول ثعلبة:

22 القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 435.
 23 الزبيدي، السيد، محمد مرتضى الحسيني؛ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مراجعة، لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1385هـ/1965م (د. ط)، عيب.
 24 أبو موسى، محمد، الشعر الجاهلي، ص 532.

وَأَرَى الْعَوَانِي لَا يَدُومُ وَصَالُهَا

أَبْدًا عَلَى عُسْرِ وَلَا لِمَيَّاسِرِ

وهي حكمة تبين حال النساء مع الرجال، يتعزى بها الشاعر عن خلف مواعيد فئاته، فالغواني لا يُدِمْنَ الوصال على أي حال من الأحوال يسراً أو عسراً، وإن كان الأمر كذلك فَلِمَ المَاقَم؟ فليقطع الشاعرُ حبل الرجاء، ولْيُمِمْ وجهه نحو فضاء يجد فيه العزاء، وليرتحل ناقته، ومن هنا جاء فصل الناقة

وَإِذَا خَلِيلُكَ لَمْ يَدَمْ لَكَ وَصْلُهُ

فَأَقْطَعْ لُبَاتِنَهُ بِحَرْفِ ضَامِرِ

و ينتهي فصل الناقة بقوله:

نُضْجِي إِذَا ذَقَّ الْمَطْبِي كَأَنَّهَا

فَدُنْ ابْنِ حَيَّةٍ شَادَهُ بِالْآخِرِ

يتحدث المصراع الثاني من البيت عن الحياة والقصور والتشييد والتعمير، وهو مناسب للانتقال إلى لوحة الظليم والنعامه عبر تشبيه الناقة بالظليم وذكر قصته مع أُنثاه، وفيها ذكر البناء والخباء والحياة الريانة الندية التي يجيهاها الظليم مع أنثاه ورأله ويبيضه. ويختتم هذا الفصل من خلال تشبيه النعامه وهي تحتضن بيضها مساءً بالمرأة الأحمسية:

فَبَنَتْ عَلَيْهِ مَعَ الظَّلَامِ حَبَاءَهَا

كَالْأَحْمَسِيَّةِ فِي النَّصِيفِ الحَاسِرِ

والبيت تلبد سماؤه بالستر والخفاء والعماء (بناء- ظلام - حباء) الذي يبدأ في الانحسار والانكشاف (النصيف الحاسر)، لهذا جاء فصل الفخر بأجزائه الأربعة يتسريل فيه الشاعر بسريرال الليل الذي يبرق فيه بعض الضياء، وهذا ما سنكشف عنه في الحديث عن الصور.

وينتهي الجزء الأول من الفخر بوصف الشاعر لأصحابه بأهم (لَا يَشْتُونُونَ إِلَى مَقَالِ الرَّاجِرِ) أو (لا يشنون عن الهوي للراجر) كما جاء في الرواية الأخرى. وهذا يعني أن الشاعر لا ينثني عن هواه، ولا ينزجر، وكان هذا مناسباً لحديثه عن زجره للعدو وثنيه وردعه بشيطان ضامر ورفح لَدُنْ، فهو يزجر ولا ينزجر، ثم انتقل من الطعن بالرماح ليلاعب فتاة غريبة يطاعنها بما يطاعن به الرجال النساء. وكما قضى منها وطره وقصر همها ونزعها عن أوطارها؛ قصر باطل عدوه وخصومته وخسأه بحقه ومقاتله الخازمة.

بِمَقَالَةٍ مِنْ خَازِمِ ذِي مِرَّةٍ

يَدَأُ الْعَدُوَّ زَيْرَهُ لِلرَّائِرِ

والحزم هنا يَجْرِمُ حَتَامِ القصيدة بمطلعها فالشاعر هناك (قَضَى لُبَاتِنَهُ فَلَيسَ يَنَاطِرِ لِعِدَاتِ ذِي أَرْبٍ) وهذا عين الحزم، وبذلك يلتحم مطلع القصيدة وختامها.

خامساً: علاقة المطلع بالختام:

اشتراط نقادنا القدماء أن يتعانق البدء والختام في حميمية وانسجام، يقول حازم القرطاجني: «والابتداء أول ما يقع

لها رسالة ضمنية أنه باستطاعته الحصول على بدائل، فليست الحياة مقصورة على عمرة، والعمرات في بلاد الله كثيرات. ويبدو أن عمرة كانت تعد الشاعر، وتختلف وعدها، مرة تلو أخرى، لذا نعتها الشعر بأنها (ذو أرب) أي حاجة، جعلتها لا تنفي بوعدها، (إرب) أي دهاء ونكارة، ويبدو من عبارة الشاعر أنه حريص على عمرة، لأنه قال: (ذي أرب) ولم يقل ذات، ونكر مواعد وحقها المنع من الصرف إغالا في التنكير، ويستشف من عبارة الشاعر أنه كان بحاجة إلى وصل دائم، لذا مئى الشاعر نفسه بجماة دافقة ريانة، لم يشأ أن يعكر جريان صفوها بلحظة قلق أو خوف، أو غير ذلك من المنغصات التي لا تخلو منها لوحتا الحمار والثور الوحشين، فالتقى لوحة الظليم التي يجتمع فيها الذكر بأثائه، في بيت تعبق فيه نسائم الحب، وترفرف عليه رايات الودء، يرعيان بيضهما ورثالهما في رحمة وحنان، ولعله قد ذكر الرواح قبل البكور من أجل حاجته إلى الراحة هذه.

ونلاحظ أن الشاعر غير اسم فتاته في السؤال الثاني من عمرة إلى سمية على ماجاء في أكثر روايات القصيدة: (أُسْمِيَّ مَا يُدْرِكُ) وكأن الشاعر يرمز من هذا التغيير إلى تغير الأحوال.

3- تشابه التراكيب في طريقة بنائها على اختلاف فصول القصيدة:

يعرض الشاعر في فصل الفخر لأربع صور تمثل القوة الغارية والفروسية والسيادة يقول الشاعر:

أُسْمِيَّ مَا يُدْرِكُ أَنْ رَبِّ فَيْثِيَّةٍ بِيضِ الْوُجُوهِ دَوِي نَدَى وَمَا تَرِي

وكل جملة تبدأ فيه بالحرف (رب) يليها اسم ينعت بعدة نعوت، ثم يخبر عن هذا الاسم بجملة فعلية فعلها ماض، وقد عطف هذه الجملة بعضها على بعض بحيث تسلط عليها جميعا (أن) المخففة من الثقلية، ويمتد كل عنصر فيها عن طريق تعداد النعوت التي تعود بطريق مباشر أو غير مباشر للشاعر نفسه. (رَبِّ فَيْثِيَّةٍ، بِيضِ الْوُجُوهِ، دَوِي نَدَى وَمَا تَرِي، حَسَنِي الْفُكَاهَةِ، لَا تُدْمُ لِحَامُهُمْ، سَبِطِي الْأَكْفُفِّ، وَفِي الْخُرُوبِ مَسَاعُرِي، بَاكَرْتُهُمْ يَسْبَاءِ جَوْنِ دَارِعِ) و (وَمُعِيرِيَّةٍ، سَوْمِ الْجَرَادِ وَرَعْنَتُهَا قَبْلَ الصَّبَاحِ بِشَيْئَانِ ضَامِرِ) و (لِرَبِّ وَأَضْحَى الْجَبِينِ عَرِيَّةٍ، مِثْلِ الْمَهَاةِ، تَرَوْقُ عَيْنِ النَّاطِرِ، قَدْ بَتُّ أَلْعِبَهَا، وَأَفْضَرُ هَمَّهَا) و (لِرَبِّ خَصْمِي، جَاهِدِينَ، دَوِي شَدَا، تَقْذِي صُدُورُهُمْ بِحِثْرِ هَاتِرِي، لُدُّ، ظَارَتْهُمْ عَلَى مَا سَاءَ هُمْ)

وهذا الأسلوب يتقارب مع أساليب الفصول السابقة في القصيدة، فقد وصف المسافر بعدة صفات مفردة أولا، ثم وصفه بالجملة بعد ذلك؛ فالشاعر يطلب حاجة (مُسَافِرِي، ذِي حَاجَةٍ، مُتَرَوِّحِ، أَوْ بَاكِرِي... سَيِّمِ الْإِقَامَةَ بَعْدَ طَوْلِ تَوَائِي...). وسيقطع لبانة الخليل منقطع الوصل (بِحَرْفِي، ضَامِرِي، وَحَنَاءِ، مُخْفَرَةِ الصُّلُوعِ رَجِيلِي، وَلَقَى الْهُوَاجِرِ، ذَاتِ خَلْقِي حَادِرِي... تُضْجِي إِذَا دَقَّ الْمَطِيُّ كَأَنَّهَا قَدُّدُ ابْنِ حَيَّةٍ شَادَهُ بِالْأَجْرِي)، وشبه الناقة وعليها متاعه بفننين (مَنْ كَنَفْتِي ظَلِيمِ، نَافِرِي، يَبْرِي لِرَائِحِيَّةِ)، والزناحثة (يُسَاقِطُ رَيْشَهَا مَرُّ النَّجَاءِ، طَرِقتُ مَرَاوِدُهَا، وَعَرَّذْتُ سَقْبَهَا) وهكذا تتواشج التراكيب على اختلاف المعاني والفصول، مما يعني أنها خرجت من مشكاة واحدة.

رابعاً: علاقة الفصل بلاحقه:

ينتهي حديث الشاعر عن علاقته بعمرة، وهو الفصل الأول في القصيدة بقوله:

وقد كان اسم الفاعل أكثر لأنه يدل على الماضي والحال والاستقبال، والفرق بينه وبين الفعل الماضي «أن اسم الفاعل يدل على ثبوت الوصف في الزمن الماضي ودوامه فيه، بخلاف الفعل الذي يدل على وقوع الفعل في الزمان الماضي، لا على ثبوته ودوامه... ويدل على الحال والاستقبال والفرق بينهما أن الأمر في اسم الفاعل كأنه قد تم وثبت وصفا لصاحبه»⁽¹⁹⁾. أما التعبير بالمضارع فليس كذلك. والشاعر من خلال هذا يشعرنا بأنه يريد وصلاً ثابتاً دائماً، لا يتخلله انقطاع، لذا جاءت في القصيدة كلمات تشي بهذا المعنى من مثل (الإقامة، الثواء، وصال، وصل، يدوم)، ولا يثبت الوصل إلا إذا كانت معه صاحبتة يضمهما بيت واحد، لذا كثر ذكر البناء والقصر والخباء في صوري الناقاة والظليم كما سنرى.

2- الا استفهام:

بدأ الشاعر الجزء الأول من القصيدة بسؤال يوجهه إلى امرأة (هَلْ عِنْدَ عَمْرَةَ مِنْ بَنَاتِ مُسَافِرٍ)، وهذا الجزء من القصيدة تلابسه حالة انفعالية متوترة، تتواءم مع النمو الشعري للقصيدة، والسؤال لا يراد به حقيقته؛ وإنما يراد به إرسال رسالة أخيرة، وإقامة الحججة على تلك المرأة. ويبدأ الجزء الثاني من القصيدة، بسؤال يوجه إلى المرأة أيضاً، (أَسْمِيَّ مَا يُدْرِكُ أَنَّ رُبَّ فِتْنِيَّةٍ) وبذلك يتماسك المطلع مع الختام، ويتحدان من خلال السؤال الذي يوجه إلى المرأة فيهما، إلا أنه في بداية القصيدة يحمل معاني المرارة والأسى واللوعة والإعذار إلى تلك الفتاة الغدور وإقامة الحججة عليها، وفي الختام يحمل معنى التقرير بالفخر. والشاعر في بداية القصيدة يتساءل إن كان عند عمرة ما يمكن أن تزوده به، وهو سؤال يعني أن الشاعر ما زال متعلقاً بعمرة، وبحاجة إليها، وأنه لم يقض لبانته كما يزعم، غاية ما هنالك أنه (سئم الإقامة) على باب وصلها، و (طال ثنواؤه)، و (قضى لبانته) أي: حاول معها كل محاولة تقربه منها؛ فباعت بالفشل، ولا يعني الشاعر ب(قضى لبانته) أنه أدرك ما يريد من عمرة، كيف وهو يستجدي وصلها في البيت الأول معلناً أنه ذو حاجة، ويمكن أن يكون (قضى) بمعنى قطع. وقد قدم الشاعر عمرة على نفسه التي كفى عنها بالمسافر، (هَلْ عِنْدَ عَمْرَةَ مِنْ بَنَاتِ مُسَافِرٍ) لا من أجل الاهتمام بها، ولكن من أجل أن ينصرف الوصف كله إلى هذا المسافر النافر الراحل عن فتاته. وليس السفر يقال في صاحبه؛ إنه مترواح أو باكر، لكنه قد يكون سفرًا من نوع خاص، فقد يكون الشاعر مسافرًا داخل نفسه، مرتحلًا عن عمرة بقلبه، بعد أن قطعت بتمنعها أوامر الرجاء، وكأن الشاعر يعلن عن طول انتظاره، فقد طال ثنواؤه؛ طلبا لغاية لم تتحقق، إنه نافر ضجر ملول سئم، «والسأم لا يعنى الانصراف عن الحاجة بقدر ما يعنى استعجال قضائها»⁽²⁰⁾، ولم يحدد الشاعر وقت الرحلة؛ مما يعني أنها رحلة غامضة، غموض الحاجة التي يطلبها في البيت الأول (ذي حاجة)، ومما يدل على أنه لم تزل في قلبه بقية من حب، تشده إلى عمرة قوله:

وَأَرَى الْغَوَايِي لَا يَدُومُ وَصَالُهَا
أَبْدًا عَلَى عَشْرِ وَلَا لِمِثَابِيرِ

فهذا البيت يكشف عن أن الشاعر لم ينفذ يده من عمرة، وأن قرار القطيعة الذي اتخذ لم يكن قرارًا نهائيًا، لأنه بدأ بالفعل المضارع (أرى) الذي يدل بصيغته على أن ما يراه «حدث متحدد قد يقبل معاودة النظر، وليس أمرًا قد فرغ منه وانتهى فيه إلى قرارٍ ثابت»⁽²¹⁾، لكن الشاعر لا يريد أن يريق بقية ماء وجهه عند فتاته التي ملَّ صدودها، فأرسل

19 فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، الأردن، ط2، 1428هـ/2007م، ص 44، 45.

20 محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة وبناء الشعر، ص 50.

21 محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة وبناء الشعر، ص 53.

وَأَلْبَسَ وَأَضْحَكَ الْجَيْنَ غَرِيرَةً
مِثْلَ الْمَهَابَةِ تَرَوُّقٌ عَيْنُ النَّاطِرِ
قَدْ بَتَّ الْعَيْبُهَا وَأَقْصُرُ هَمِّهَا
حَتَّىٰ بَدَا وَضَحُ الصَّبَاحِ الْجَاشِرِ

وحين يظهر الشاعر بطولته في لقاء الأقران، وصد هجوم المعتدين، يؤكد هذا المعنى عند حلول الظلام؛ مما يعني أن الليل بالنسبة له وعاء قد جمع كل صنوف اللذة والبطولة:

وَمُغِيرَةٌ سَوْمَ الْجَرَادِ وَرَعَتْهَا
قَبْلَ الصَّبَاحِ بِشَيْبَانٍ ضَامِرِ

وهذا يذكرنا -حديثنا- بشاعر الأطلال الذي كان الليل بالنسبة له وعاء حواه مع الحبيب، فلما انجلى الليل، بدا الصبح ذو الوجه الكئيب، كما يراه الشاعر

وَأَثْبَهْنَا بَعْدَ مَا زَالَ الرَّجِيحُ
وَأَقْفُنَا لَيْتَ أَنَّا لَا نُفِيحُ
يَقْطَعُ طَاحَتْ بِأَخْلَامِ الْكُرَى
وَتَوَلَّى اللَّيْلُ، وَاللَّيْلُ صَدِيقُ
وَإِذَا التُّورُ نَدَّيْرُ طَالِعِ
وَإِذَا الدُّثَيَا كَمَا تَعْرِفُهَا
وَإِذَا الْأَحْبَابُ كُلٌّ فِي طَرِيقِ⁽¹⁷⁾

ثالثا: روابط الألفاظ والأساليب:

قد حفلت قصيدة ثعلبة بعدة روابط على المستوى اللفظي والأسلوبي، أذكر منها:

1- شيوخ بعض الصيغ:

تردد اسم الفاعل بكثرة في القصيدة فكل قافية فيها تنتهي باسم الفاعل عدا بيتين ينتهيان بكلمتي (الأجر، وتعني الحص، ومساعر، وهو جمع مسعر، وهو الذي يشعل الحرب،) ومن أمثلة اسم الفاعل: (مُسَافِرٌ، مُتَرَوِّحٌ، بَاكِرٌ نَاطِرٌ، مَائِرٌ، ضَائِرٌ، مُيَاسِرٌ، ضَامِرٌ، حَادِرٌ، نَافِرٌ، الْعَوَائِي، الْآبِرُ، رَائِحَةٌ، كَافِرٌ، الْحَادِرِ، الْمَاطِرِ، مُهَذَّبٌ، الْحَاسِرِ، دَارِعٌ، الطَّائِرِ، شَارِفٌ، مُدَجِّنَةٌ، جَازِرٌ، الرَّاجِرِ، مُغِيرَةٌ، ضَامِرٌ، عَاتِرٌ)

كذلك ترددت الصفة المشبهة من مثل: أسحم، وجناء، ظليم، حية (على القول باشتقاقهما) بيض، حسني الفكاهة، سبطي الأكف (جمع بيضاء، وحسن وأسبط) تيق، ثقف، غريزة). وتكرر المصدر أو اسم المصدر من مثل: عسر، وصل، الإقامة، ثواء، مرّ، النجاء، سماع جدوى، مقال، سوم، القذاف. واستخدام الشاعر للصيغ ذاتها معلم من معالم الارتباط والوحدة بين فصول القصيدة؛ فلأنها متحدة في الذات الشاعرة اتحدت اللغة الدالة عليها.

وقد أكثر الشاعر من استخدام الأسماء، لأن الاسم يفيد الثبوت، والفعل يفيد التجدد «وسر ذلك أن الفعل مقيد بالزمن، فالفعل الماضي مقيد بالزمن الماضي، والمضارع مقيد بزمن الحال أو الاستقبال؛ في حين أن الاسم غير مقيد بزمن من الأزمنة؛ فهو أشمل وأعم وأثبت»⁽¹⁸⁾

17 إبراهيم ناجي، ديوان إبراهيم ناجي:، ط1، دار العودة، بيروت، 1400هـ / 1980م، ص35
18 فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، الأردن، 2، 1428هـ / 2007م، ص 9، .

الذي يلف القصيدة إلا أنه يركي وحدتها، فالوحدة قد تكون من خلال الأضداد لأن «المعاني منها ما يتطلب بحسب الإسناد خاصة، ومنها ما يتطلب بحسب الإسناد، وبحسب انتساب بعض المعاني إلى بعض في أنفسها بكونها أمثالاً أو أشباهاً أو أضداداً أو متقاربات من الأمثال أو الأضداد»⁽¹⁵⁾ ولعلي أزيد الأمر وضوحاً من خلال الرابطة الزمنية التي سيطرت على معاني القصيدة وصورها من خلال التالي.

ثانياً: الرابطة الزمنية:

في صورة الظلم وأنتاه، وهي الفصل الثالث من فصول القصيدة، يقول الشاعر:

وَكأنَّ عَيْبَتَهَا وَفَضْلُهَا فَتَاجِهَا	فَتَنَانٍ مِنْ كَثْفِي ظَلِيمٍ نَافِرٍ
يَبْرِي لِزَائِحَةٍ يُسَاقِطُ رَيْسَهَا	مُرُّ النَّحَاةِ سَقَاطِ لَيْفِ الْآبِرِ
فَتَدَكَّرْتُ تَعَالَى زَيْبَدًا بَعْدَمَا	أَلَقْتُ دُكَاءَ يَمِينَتِهَا فِي كَافِرٍ
طَرَفْتُ مَرَاوِدَهَا وَعَزَّةَ سَقْبِهَا	بِأَلَاءِ وَالْحَدَجِ الرَّوَاءِ الْحَادِرِ
فَمَرَّوْحًا أَضْلاً بِشِدِّ مُهَذَّبٍ	تُرُّ كَشُوبُوبِ الْعَشِيِّ الْمَاطِرِ
فَبَسَّتْ عَلَيْهِ مَعَ الظَّلَامِ حِبَاءَهَا	كَالْأَحْمَسِيِّ فِي التَّصْيِيفِ الْحَاسِرِ

يستطرد الشاعر من الناقبة إلى الظلم وأنتاه «ويلاحظ القارئ أن الأبيات الأربعة من هذه الصورة قد حملت دلالات زمنية متحدة كلها تدور حول الليل، أو تقترب منه، وهو الذي جعله الله لباساً (بعد ما ألقنت دكاء يمينها في كافر، فتروحا أصلاً، كشوبوب العشي، فبنت عليه مع الظلام حباءها) وهذا تجاوب مع الرواح، (وَالرَّوَاخِ: الْعَشِيِّ، وَنَمِّي بِذَلِكَ لِرَوْحِ الرِّيحِ فيه) واللون الأسحم الواردين في مفتتح القصيدة، ومع ما يتردد في بقية القصيدة، فقبل الصباح تحل كل المشكلات، ومن هنا سوف تتردد هذه الدلالة الزمنية الخاصة تردداً، يخرجها من إطار معناها المحدود، وكأن هذا يوحي بأن الصورة كلها حلم جميل، ولا يتم إلا في الليل، ويتبدد كل شيء مع طلوع الصباح»⁽¹⁶⁾، ومن هنا تكون دلالة الصباح في عين الشاعر بخلاف ما هي عليه في الحقيقة، فالصباح في مفهومنا يعني الإشراق والنصوع والنداوة وتجدد الحياة، ولكنه هنا يأتي مع نهاية رحلة سعيدة، ترتبط به بحيث يكون الظلام - وهو المقابل للصباح - مجالاً لصبوة الشباب، ومنادمة الفتيان، وسباء الخمر، وسماع الطرب، ونحر النياق، وأحاديث القوة والفتوة والاستمتاع بأطياب الحياة، أما مع الصباح فيكون كل شيء قد انتهى:

أُنَمِّي مَا يُدْرِيكَ أَنْ رَبِّ فِتْنَةٍ	بِضِي الْوُجُوهِ دَوِي نَدَى وَمَآئِرِ
حَسَنِي الْفُكَاهَةِ لَا تُدْمُ لِحَامُهُمْ	سَبِطِي الْأَكْفُ فِي الْحُرُوبِ مَسَاعِرِ
بَاكَرْتُهُمْ بِسَبَاءِ حَوْنِ ذَارِعٍ	قَتَلَ الصَّبَاحِ وَقَبْلَ نَعْوِ الطَّائِرِ

وكان الليل حباءً جمعه مع فتاة غريرة كالمهابة ظل يلاعبها، حتى بدت تباشير الصباح، وكادت تفضحه:

15 القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 44
16 محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة وبناء الشعر، ص 59. وانظر في النص الذي أضفته: ابن فارس، مقاييس اللغة، روح.

ندري كُنْهَهُ، وهل إخلاف الوعد متسلط عليه هو؛ أم على ما وعدته به؟ وفي ذكر العيبة في صورة الناقة ما يشي بهذا المعنى، إذ العربُ تَكْنِي عَنِ الصُّدُورِ وَالْقُلُوبِ الَّتِي تَحْتَوِي عَلَى الصَّمَائِرِ الْمُخْفَاةِ: بِالْعِيَابِ. وَذَلِكَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا يَضَعُ فِي عَيْبَتِهِ حُرَّ مَتَاعِهِ، وَصَوْنَ ثِيَابِهِ، وَيَكْتُمُ فِي صَدْرِهِ أَحْصَى أَسْرَارِهِ الَّتِي لَا يُحِبُّ شِيوعَهَا، وَتَمَيَّتِ الصُّدُورُ وَالْقُلُوبُ عِيَابًا، تَشْبِيهًا بِعِيَابِ الثِّيَابِ؛ وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ

وكادَتْ عِيَابُ الْوُدِّ مَنَا وَمِنْكُمْ - وَإِنْ قِيلَ أَبْنَاءُ الْعُمُومَةِ - تَصَفَّرُ⁽¹²⁾

أَرَادَ بِعِيَابِ الْوُدِّ: صُدُورِهِمْ. وكلمة العيبة مما يرد في معرض الحديث عن العهود⁽¹³⁾، وهذا ما يذكر بالوعد الذي وعدته عمرة لثعلبة، ويرتبط به، وما كنه الوعد الذي أخلفته عمرة، هل هو وعد باللقاء، أم وعد بالزواج، أم غير ذلك؟.

وفي لوحة الظلم وأناته، الثقل الرئيد أي: البيض المنضود الذي ركب بعضه بعضًا الذي تذكرته النعامة، فيه معنى الخفاء والغموض، وكذلك صورة الشمس التي ألفت بمينها في كافر، تشي بهذا المعنى، إذ الكافر هو الليل؛ لأنه يغطي الأشياء بظلمته ويستترها. وقد لاحظت معاني الضمور والدقة في صورتي الناقة والفرس، وهو ما يقترب من معنى الخفاء، فناقة الشاعر (حَرْفُ ضَامِرٍ) والمطي التي تفوقها ناقته تصبح بعد كلالها دقيقة، (دَقُّ الْمِطْيِ)، وفرسه التي يكف به أعداءه ويردعهم (شَيْبَانُ ضَامِرٍ) والشيطان: بعيد النظر كثير الاستشراق، ينظر إلى البعيد الخفي. والناقة مشبهة بحرف الجبل في صلابتها، وحرف الجبل خفي إلا لمن استشرفه، والفرس مشبه بجمود القذاف، ومادة (قذف) مستعملة مع الغيب (وَيُقَدِّفُونَ بِالْعَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) اسرته سا: 153 يقال: بلدة قذوف، أي طُرُوخٌ لُجُدها تترامى بالسُّقْرِ⁽¹⁴⁾، ولعل الشاعر كان يستحضر قساوة قلب فئاته، فتسريت هذه المعاني في صورته، أو كان يستحضر قوته وصلابته هو، ويحاول أن يُرْمِمَ ما أحدثته تلك الغدور بذاته. وإذا نظرنا إلى فصول الفخر وجدنا أن المفاخر قد لفها الستر وعماء الليل، فالشاعر كان يسبق أصحابه إلى الفضائل وينحر لهم الجزور ويتحفهم بكنوس الخمر وسماع القينات (قَبْلَ الصَّبَاحِ وَقَبْلَ لَعْوِ الطَّائِرِ)، والقوم المغيرون الذين يسومون في الأرض سومة الجراد، رُدَّهم الشاعر على أعقابهم خائبين، وكانوا من الكثرة كالجراد الذي يجرد الأرض من الخضرة، وفي هذا قدر من الغموض حيث إن المغيرة يسترون الأرض بكتفتهم (ومغيرة سومة الجراد)، وقد حدث كل هذا (قَبْلَ الصَّبَاحِ) والفتاة التي عابثها كان يلتحف معها بلحاف الليل ملاعبًا مسليًا، (حَتَّى بَدَأَ وَضَحَ الصَّبَاحِ الجَاشِرِ)، والقذى الذي في صدور أعداء الشاعر يتساق مع غبش الرؤية الذي يلقي بظلاله على صور القصيدة ومعانيها.

ويحاول الشاعر أن يكشف الغموض بما ينير له الطريق، ويجعل علاقته مع عمرة مبنية على الصراحة والوضوح؛ لذلك تجلّى في الصور ما يعد ضوءًا كاشفًا يخفف من غبش الرؤية، وعماء العلاقة، وخاصة في فصل الفخر، فالفتيان الذين سابقهم إلى سباء الخمر بيض الوجوه، يسعون للحرب، أي يوقدون نارها، وفي هذا قدر كبير من الضياء، والفتاة التي لاعبها واضحة الجبين، تير المخدع لضجيعها بجبينها الواضح، وهيئتها التي تشبه المهامة، والمهامة أيضا بيضاء، وقد نازل الشاعر خصومه وحسًا باطلهم بحق ظاهر، والباطل للخلج والحق أبلج. والضوء والوضوح هنا وإن كان يضاد الغموض

12 البيت لبشر بن أبي خازم، انظر: ديوان بشر: 230، والبيت مفرد مما نسب إليه وليس ضمن قصيدة، وانظر: لسان العرب: عيب.

13 جاء في صلح الحديبية بين المسلمين وقريش: (وَأَنَّ بَيْنَنَا عَيْبَةٌ مَكْحُوفَةٌ) أي صدورا سليمة انظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م، ج4 ص 285.

14 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة (معجم مقاييس اللغة) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1399هـ/ 1979م. (قذف)

22. ولربِّ واضِحةِ الجِبِينِ غَريرةٌ	مِثْلُ المَهَامَةِ تَرُوثُ عَيْنَ النَّاطِرِ
23. فَدْبُ الأَعْبُها وَأَقْصُرُ هَمَّها	حَتَّى بَدَا وَضَحَ الصَّبَاحِ الجَاشِرِ
24. ولربِّ خَصْمٌ جَاهِدِينَ دَوِي شَدًّا	تَقْذِي صُدُورَهُمْ بِحِزِّ هَاتِرِ
25. لُدُّ ظَأْرَهُمْ عَلَيَّ مَا سَاءَ لَهُمْ	وَخَسَاتُ بَاطِلُهُمْ بِحَقِّ ظَاهِرِ

المعنى العام:

رجح الشاعر عمرة أن توله نوالها قبل سفره، وذكر أنها أحلفته مواعيدها، وأرجع ذلك إلى طبع النساء، ومن هنا أعلن الشاعر عزمه على قطعها بالرحلة على ناقة وصفها، واستطرد في وصفها، فشبها بالظلم وذكر حكايته مع النعمة، ثم اتجه بالحديث لفتاته متسائلاً: هل دريت بما كنت فيه من بطولات وأعمال زاكيات؛ ففخر بسبب الخمر، وإكرام الأصحاب، ونحر الجزر لهم، وبشدة بأسه في لقاء العدو بسلاحه وفرسه، وبلهوه مع الغواني واستلاب قلوبهن، ومقارعة خصمه بالقول الفصل والحجة القاطعة والبراهين الساطعة. وعلى هذا فالقصيدة مكونة من أربعة فصول رئيسة أولها: طبيعة العلاقة بين الشاعر وفتاته، وثانيها: وسيلة الارتحال عن محبوبته (الناقة) وثالثها: استطرد من الحديث عن الناقة إلى حكاية (الظلم وأنتاه) من خلال التشبيه، ورابعها: حديث الفخر الذي يمكن تقسيمه إلى أربعة فصول أيضاً: الفخر بمنامة الأصحاب والانغماس في لذة الشراب والقرى، والفخر بالبطولة ورد عدوان المعيرين، الفخر بمعافسة النساء، الفخر بالظفر على الخصوم في ميدان المقارعة بالحجة.

وشائج الوحدة في القصيدة:

القصيدة العربية ليست قطعاً متشظية لا يجمع بينها إلا الوزن والقافية، بل هي بناء كلي متماسك، بين أجزائه من الأواصر والملاط ما يجعله سبيكة مفرغة أو عقدًا منظوماً «وإن كل معنى في القصيدة - مهما قيل في روافده - نابع أولاً وأخيراً من طريقة بنائها. وبنائها يقوم على جمل ذات علاقات، بين أجزاء الجملة الواحدة من جانب، وبين الجملة والجملة الأخرى من جانب آخر. وكل ما يقال عن التصوير الفني وغيره، أت في أصله من طريقة التركيب، ومن تأليف الجمل، ونسبة الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، وضمها في إطار واحد ووضعها في سياق معين، من حيث إن هذه فحسب هي أثر الخيال الخالق، ودليل تفرده وعبقريته»⁽¹¹⁾، ويمكن أن نجعل للقصيدة عنواناً يلم شتات ما يبدو مبعثراً من فصولها هو (حاجة راحل مضمرة)، وإذا أردنا أن نعرف هذه الحاجة الغامضة فعلياً أن نستنتج الأبيات، ونلاحظ أن كل المعاني والصور التي وردت بالقصيدة ترجع إلى هذا المعنى الأم، وقد تحققت وحدة القصيدة من خلال المحاور التالية:

أولاً: روابط المعاني: (الغموض ودثار الليل)

يلف الغموض هذه القصيدة بوشاح أثري، ولا نكاد نتبين من المعاني إلا ما أباحه الشاعر لنا، فالحاجة التي طلبها من فتاته لم يفتح عنها، وزمن الرحلة المزمعة غير معلوم، فلا ندري متى تكون الرحلة أي الصباح أم المساء، وكذلك زمن الإقامة التي تلبث بما رغبة في إيفاء الوعد، واللبانة المقضية، لا نعلم عنها شيئاً، والوعد الذي قطعه عمرة للشاعر، لا

وقع لي إلا هذه القصيدة التي أوردتها المفضل الضبي، وبعض أبيات تناثرت في كتب المعاجم، ومع ذلك كانت القصيدة من الشعر بمكان حتى إنهما كانت ترشحه للفحولة لو كان شفيعها بمخمس مثلها. قال الأصمعي وقد سئل عن ثعلبة: لو قال مثل قصيدته خمسيناً كان فحلاً⁽¹⁰⁾، ولعل قَدَمه أدى إلى ضياع شعره أو تلاشي أكثره من ذاكرة الرواة، ولمكانة قصيدته اختارها المفضل الضبي ضمن اختياراته، ولعل الوحدة تتضح لنا عند هذا الشاعر القاسم من خلال هذه الدراسة.

نص القصيدة:

1. هل عندَ عَمْرَةٍ من بَنَاتِ مُسَافِرٍ	ذِي حَاجَةٍ مُتَرَوِّحٍ أَوْ بَاكِرٍ
2. سَيِّمِ الْإِقَامَةَ بَعْدَ طُولِ تَوَائِهِ	وَقَضَى لُبَاتَهُ قَلِيلَسَ بِنَاطِرٍ
3. لِعِدَاتِ ذِي أَرْبٍ وَلَا لِمَوَاعِدِ	خُلْفٍ وَلَوْ حَلَمْتَ بِأَسْحَمِ مَائِرِ
4. وَعَدَّتْكَ تَمَّتْ أَخْلَفْتَ مَوْعُودَهَا	وَلَعَلَّ مَا مَنَعْتَكَ لَيْسَ بِضَائِرِ
5. وَأَرَى الْغَوَالِي لَا يَدُومُ وَصَالُهَا	أَبَدًا عَلَى عُسْرِ وَلَا لِمَيَاسِرِ
6. وَإِذَا خَلِيلُكَ لَمْ يَدُمْ لَكَ وَصْنُهُ	فَاقْطَعْ لُبَاتَهُ بِحَرْفِ ضَامِرِ
7. وَجَنَاءَ مُجْفَرَةِ الصُّلُوعِ رَجِيلَةٍ	وَلَقَى الْهُوَاجِرِ ذَاتَ خَلْقِ خَادِرِ
8. تُضْحِي إِذَا دَقَّ الْمِطْيُ كَأَهَا	فَدُّ ابْنِ حَيَّةِ شَادَةَ بِالْأَجْرِ
9. وَكَأَنَّ عَيْنَيْهَا وَقَضَلُ فِتَاخِهَا	فَتَنَانٍ مِنْ كَنَفِي ظَلِيمِ نَافِرِ
10. يَبْرِي لِرَائِحَةِ يُسَاقِطُ رِبَشَهَا	مُرُّ النَّجَاءِ سِقَاطُ لَيْفِ الْآبِرِ
11. طَرَفَتْ مَرَاوِدَهَا وَعَرَّذَ سَنُّهَا	بِالْأَاءِ وَالْحَدَجِ الرَّوَاءِ الْحَادِرِ
12. فَتَدَكَّرَتْ ثَقَلًا رَثِيدًا بَعْدَمَا	أَلَقَتْ دُمَاءَ يَمِينِهَا فِي كَافِرِ
13. فَسَرَّوْخًا أَصْلًا بِشَدِّ مُهَذِبِ	تُرُّ كَشْفُ ثُوبِ الْعِشِيِّ الْمَاطِرِ
14. فَبَنَتْ عَلَيْهِ مَعَ الظَّلَامِ جِنَاءَهَا	كَالْأَحْمَسِيِّتِي فِي التَّقْصِيفِ الْحَاسِرِ
15. أَسْمِي مَا يُدْرِكُ أَنْ رَبِّ فَيْتِيَّةِ	بِيضِ الْوُجُودِ ذَوِي نَدَى وَمَائِرِ
16. حَسَنِي الْفُكَاهَةِ، لَا تَدْمُ لِحَامُهُمْ	سَيْطِي الْأَكْفَفِ، وَفِي الْحُرُوبِ مَسَاعِرِ
17. بَاكَرْتُهُمْ بِسِبَاءِ جَوْنِ ذَارِعِ	قَتَلَ الصَّبَاحِ وَقَتَلَ لَعْمُ الطَّائِرِ
18. فَعَصَّرَتْ يَوْمَهُمْ بِرِيَّةِ شَارِبِ	وَسَمَاعِ مُدْجِنَةٍ وَخَدْوَى حَازِرِ
19. حَتَّى تَوَلَّى يَوْمَهُمْ وَتَرَوَّخُوا	لَا يَنْتَوُونَ إِلَى مَقَالِ الرَّاجِرِ
20. وَمُغِيرَةَ سَوْمِ الْحَرَادِ وَرَعْمُهَا	قَتَلَ الصَّبَاحِ بِشَيْبَانِ ضَامِرِ
21. تَبِقِي كَجُلُودِ الْقَدَافِ، وَتَبْتَرِي	ثُغْفِ، وَعَرَّاصِ الْمَهْرَةِ عَابِرِ

10 انظر: الأصمعي، عبد الملك بن قريب، كتاب فحولة الشعراء للأصمعي، تحقيق المستشرق: ش. توربي قدم له د/ صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط2، 1440هـ/1980م، ص12.

التمهيد

من المعلوم أن القصيدة الجاهلية، وبخاصة المطولات تقوم على تعدد المعاني وإذا استثنينا جل قصائد الرثاء «فليس في الشعر الجاهلي قصيدة مطولة تدور حول معنى واحد، وقد ذكر حازم [القرطاجي] أن هذا الجليل المتميز من شعرنا لم يفعل ذلك؛ وهو قادر عليه لو أراد، وذلك أنهم يعلمون أن النفس تستجد نشاطها، حين تنتقل من معنى إلى معنى، وأنها يداخلها الملل حين يطول بما الحديث في معنى واحد، وبراعة الشاعر وجودة طبعه في أنه يُصَيِّرُ هذا التَشَوُّعَ بنية معنوية ولفظية واحدة على حد تعبير حازم، وأن تصير علاقة الفصل ببقية فصول القصيدة التي يقترن بها كعلاقة الجملة بالجملة في بناء الفقرة، وعلاقة البيت بالبيت داخل الفصل كعلاقة الكلمة بالكلمة في بناء الجملة»⁽¹⁾، وبات من نافلة القول أن القصيدة الجاهلية تشد أجزاءها بحيط أثيري من خيوط وحدة النص، وقد رأى كثير من النقاد والباحثين هذا، وإن اختلفوا في تسميتها، فمنهم من يعتمدها بالوحدة المعنوية⁽²⁾، ومنهم من يصفها بالوحدة الحيوية⁽³⁾، ومنهم من يسميها الوحدة العضوية⁽⁴⁾، ويميل بعضهم إلى تسميتها بالوحدة النفسية⁽⁵⁾، ويختار لها البعض مسمى الوحدة العاطفية أو الفكرية⁽⁶⁾، ومن الراجح أن هذه التسميات مصطلحات متعددة لمفهوم واحد عند الجميع يقصد به «هيمنة إحساس واحد، أو لحظة شعورية واحدة، أو رؤية نفسية ذات لون محدد على العمل الفني كله، وأن الصورة الشعرية بكل أشكالها المجازية ومعناها الجزئي والكلبي، هي وسيلة الفنان لتحسيد هذا الإحساس، وهي بالتالي وسيلة الناقد في اكتشاف هذا الإحساس، أو تلك العاطفة، أو هذه الرؤية التي يراها الشاعر للوجود أو الموقف الذي يعبر عنه»⁽⁷⁾ فليست القصيدة أشتاتا متفرقات، لكنها بناء محكم الأساس، متجانس القسامات.

ولا يمكن للباحث أن يكتشف خيط الوحدة في القصيدة إلا بعد التمهّل و الفحص الدقيق والتدبُّس في مسارب النص ومعالجة الصعود في بجاده، والهبوط في وهاده، وساعتهما يمكن أن يكتشف الخيط الذي ينتظم لآلي الشعر القديم، وهذا الخيط هو الذي يجسد الإحساس المسيطر على فقرات النص.

وثعلبة بن صغير أحد الشعراء الأوائل، عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي أو أوائل القرن السادس علي الأكثر علي ما يراه بعض الباحثين⁽⁸⁾، قد قال عنه الأصمعي إنه أكبر من جد لبيد⁽⁹⁾، ولم يصلنا من شعر ثعلبة فيما

- 1 أبو موسى، محمد، الشعر الجاهلي، دراسة في منازع الشعراء، مكتبة ووهبة، القاهرة، ط2، ، 1432هـ/2012م. ص27 وانظر: القرطاجي، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن النخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1401هـ/1981م، ص296.
- 2 طه حسين، حديث الأربعة، دار المعارف، القاهرة، ط، 14، 1413 هـ/1993م. ج1/ص31.
- 3 النويهي، محمد، الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه: ط، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ط) . ص450.
- 4 جمال، عادل سليمان، الوحدة العضوية في القصيدة العربية القديمة، مطبعة المدني، القاهرة، 1403هـ/1982م. (ضمن مجموع دراسات عربية وإسلامية) ص313.
- 5 عطوان، حسين، مقالات في الشعر ونقده، دار الجيل بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ/1982م. ص9.
- 6 زيان، بهي الدين، الشعر الجاهلي، تطوره وخصائصه الفنية، دار المعارف، القاهرة، 1402هـ/1982م. (د.ط) ط138.
- 7 العشماوي، محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ط، دار النهضة، بيروت، 1399هـ/1979م. ص111، (د.ط) في مقابل هذه الآراء هناك آراء أخرى ترى أن القصيدة الجاهلية تقوم على وحدة البيت، لا وحدة القصيدة، وأنه لا صلة فكرية بين أجزاء القصيدة. (انظر: النقد الأدبي الحديث: محمد غنيمي هلال: 395-396، ط، دار العودة بيروت، 1418هـ/1987م. (د.ط) ، وحدة القصيدة العربية القديمة بين النظرية والتطبيق: حمدان عبد الرحمن أحمد: 52، 53، بحث منشور مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، أسيوط، ع9، 1409هـ/1989م.
- 8 انظر: عادل الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل، دار المشرق، بيروت لبنان، ط2، 1429هـ/2008م. ص266، 267.
- 9 البكري، أبو عبيد البكري الأونبي، سمط الألباني المحتوي على الآلي في شرح أمالي القالي، نسخه وصححه وحقق ما فيه وخرجه وأضاف إليه، عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1354هـ/1936م (د. ط) . ص769.

SÂLEBE BİN SU'AYR'IN MUFADDALİYYESİ: BİRLİK VE BAĞLILIK ÇERÇEVESİNDE BİR OKUMA

Öz

Sâlebe Bin Su'ayr'ın kasidesi Mufaddaliyyat kategorisindedir. Orta uzunluğa sahip olan kasidenin yazarı V. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen eski bir şairdir. Kaside çok eski olmasına rağmen birlik (vahdet) ve bağlılık (irtibat) ile ne kadar ilgilidir? Bazılarının karşı çıkmasına rağmen bu kaside, Cahiliyye şiirinde önemli bir yere sahiptir. Araştırmamızın amacı kasidenin içinde yer alan birlik ve bağlılık özelliklerinin ne kadar eski ve kadim olduğunu ispat etmektir. Ulaştığımız sonuç şudur: Kasidenin içinde birlik ve bağlılığın olduğunu ispat eden birçok bağlantı vardır. Kaside içinde yer alan ana konu çerçevesinde; kasidenin olaylarını saran zaman ile cümlelerinde yer alan terkip ve kelimelerin yoğunluğunun yanı sıra kasidenin önemli özelliklerinden biri olan birlik ve bağlılık görüntülerini göz önünde bulundurarak bu sonuca ulaşılmıştır. Ayrıca her bir faslın öncesi ve sonrasıyla; kasidenin başlangıcı ve sonuyla olan irtibatı da bu sonuca ulaşma yolunda belirleyici olmuştur. Bütün

.bunlar Cahiliyye şiirinde birlik ve bağlılık ilkelerinin, kaside kültürü kadar kadim olduğunu göstermektedir. Ancak bunu tespit etmek acelet etmemek, sabır, çok araştırmak ve çok iyi düşünmek gerekir

Anahtar Kelimeler: Mufaddaliyyet, Birlik (Vahdet), Sâlebe Bin Su'ayr, Cahiliyye Şiiri

مفضلية ثعلبة بن صعير؛ قراءة في وشائج الوحدة والارتباط

بدوي محمد الصاوي محمد*

Bedevi Muhammed es-Sâvi Muhammed

الملخص

ثعلبة بن صعير شاعرٌ قديم، يُرَجَّحُ أن يكون قد عاش في القرن الخامس الميلادي، أقدم من جدِّ لبيد صاحب المعلقة، له قصيدة مُفَضَّلِيَّةٌ، متوسطة الطول، رشحته أن يكون فحلاً لو قال خمسا مثلها، إلا أن يد التاريخ كلت عن حمل ديوانه، وإن كانت القصيدة ضاربة في القدم فما حظها من الوحدة والارتباط؟ ذلك المعلم الفني الذي بات معلماً من معالم القصيدة الجاهلية، والبحث يحاول إثبات قِدَمَ الوحدة في القصيدة الجاهلية، وأنها ليست وليد شعري مُتَأَخَّرِي الجاهليين، وقد وجدت أن القصيدة حفلت بروابط تؤكد وحدتها على مستوى المعنى الأم الذي يتردد في القصيدة، ومستوى الزمن الذي يُلَفُّ أحداثها، ومستوى الألفاظ والتراكيب التي تردت بكثافة في صياغة فصول القصيدة، ومستوى الصور التي تواشجت وتعاضدت لتشكّل معلماً من معالم وحدة القصيد، ومستوى علاقة الفصل بالحقه وسابقه، ومستوى علاقة المطلع بالختام؛ مما يؤكد أن الوحدة في الشعر الجاهلي قديمة قدم القصيد؛ لكنها تحتاج إلى صبر وأناة وطول مراجعة، وحسن تأت.

الكلمات المفتاحية: المفضليات، الوحدة، ثعلبة بن صعير، الشعر الجاهلي.

THALABA IBIN SOAIR'S "MUFADDALIYYE": STUDYING IN THE UNITY LINKS AND RELATIONSHIP

Abstract

Thalaba Ibn Soair is an ancient poet who was thought to live in the fifth century AD. He preceded Lobaid's grandfather; the owner of the long handed poem "Moalak". The research tries to prove the priority of the unity in the Jaheli poem that wasn't brought by the later Jaheli poets. I've found that the poem of Thalaba Ibn Soair has a lot of links and relations that assure its unity repeated in the poem. It also assures the time that involves its events and the level of vocabulary and structures that were repeated heavily in forming the chapters of the poem and the level of pictures that cooperated to introduce a dear feature for the poem unity.

That also assure the relationship level between the following and the previous chapters and the relation between the beginning and conclusion which assures that the poem unity in the Jaheli poetry is as ancient as poetry itself.

That's to say this task needs more patience, long revising, quiet thinking and perfect handling.

Keywords: Mufaddaliyya, Priority of unity, Thalaba Ibn Soair, Jaheli poetry

79	زيادات الحميدي على الصحيحين دراسة نقدية	سلطان العكايلة و ابراهيم عواد	2014	41	ملحق 2	820-835	الزيادات
80	معالم منهج المحدثين عند عماد الدين خليل في التعامل مع الرواية التاريخية	أنس المصري	2014	41	2	1545-1559	نقد الحديث
81	المطلقات الفكرية والعقدية لدى المحدثين للظعن في مصادر الدين	أنس المصري	2015	42	1	79-93	نقد الحديث
82	مصطلح صاحب سنة عند الإمام العجلي في كتابه الفقات دراسة وتحليل	محمد عيسى الشريفين ومحمد مصلى الزعي	2015	42	1	115-132	الجرح والتعديل

الختاتمة

خلص الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

1. بلغ عدد الأبحاث المنشورة في مجلة دراسات في الفترة ما بين 1974م إلى 2015م إلى (82) بحثًا.
2. تأخرت الأبحاث المنشورة في المجلة التي تتعلق بالحديث الشريف إلى عام 1984م.
3. هنالك سنوات خلعت من الكتابة والنشر في علوم الحديث في المجلة.
4. وكذلك بخصوص الباحثين أنفسهم فقد تكررت عدة أبحاث لعدد من الباحثين. مع ملاحظة عدم مشاركة عدد من الأساتذة المهتمين بالحديث من الكتابة والنشر في المجلة.
5. وجود عدد ليس بالقليل من الأبحاث ليست ذات صلة بعلوم الحديث أصالةً، في حين أنها اتخذت طابع شرح للحديث أو بيان مسألة عقدية أو فقهية أو اجتماعية...

التوصيات:

1. توجيه الباحثين للكتابة في أنواع علوم الحديث التي لم تنشر في المجلة أبدًا، وعدم تكرار نفس المواضيع المذكورة فيها.
2. في حال تكرير نفس الموضوع الأصل أن ينحو الباحث إلى إثراء الموضوع من الزوايا التي لم يتطرق اليها الباحث السابق إليها.
3. تشجيع الباحثين الذين لم تكن لهم مشاركة في نشر أبحاثهم التي لم يتم نشرها في المجلة.
4. الأصل في الباحثين الذين كانت لهم عدة أبحاث عدم تكرار نفس الموضوع وقد لاحظنا ذلك في بعض الباحثين مع أنهم تطرقوا للموضوع الواحد من عدة زوايا.
5. لامانع من تكرار نفس المواضيع المنشورة وحيداً أن يكون هذا على شكل نقد للأبحاث السابقة، حتى يظهر الصواب من الخطأ في الأبحاث السابقة.
6. نوصي أخيراً الاستفادة من الجدول المذكور أعلاه للبعد عن تكرار الموضوع الواحد، والكتابة في مواضيع علوم الحديث الأصلية والبعده عن شروحات الأحاديث أو المواضيع العقدية أو الفقهية التي لها علاقة بالحديث لأن الأصل إثراء المجلة بعلم أصول الحديث وتطبيقاته العملية.

الرقم	اسم البحث	الباحث	السنة	مجلد	عدد	الصفحات	التصنيف
61	نظرة في حديث عُكْل وعريته أصل التداوي بالنجس	محمد عبدالجواد النتشة اسماعيل محمد البريشي	2010	37	1	221-237	مسألة فقهية
62	منهج الإمام البخاري في انتقائه لمرويات الزهري في الجامع الصحيح دراسة تحليلية	زياد سليم العبادي	2010	37	1	238-254	منهج البخاري
63	اختبار الراوي عند المحدثين أساليبه ووسائله	محمود رشيد	2011	38	2	687-701	نقد الحديث
64	الأحاديث والآثار المروية في عد أي القرآن دلالتها ومدى مطابقتها لهذا العلم لها	حاتم جلال التميمي	2011	38	1	1-17	حديث موضوعي
65	الحداثة وموقفها من متن الحديث النبوي تحليل عبد الكريم أنموذجا	إبراهيم عواد	2011	38	2	581-592	نقد الحديث
66	الراوي المستور وما يتعلق به من أحكام الخبايا	سلطان العكايلة وخالد الخبايا	2011	38	1	217-231	المستور
67	السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي حديث من تقرب الي شبرا تقررت اليه ذراعا نمودجا	ياسر الشمالي	2011	38	1	193-207	مسألة لغوية
68	دعوى التعليق في صحيح البخاري بداعي الاختصار والرواية بالمعنى دراسة نقدية تحليلية	محمد عبد الكريم الخنبرجي و باسم الجوايرة	2011	38	2	606-620	المعلق
69	سرقة الحديث مفهومها وصورها ودوافعها وآثارها	محمود رشيد	2011	38	1	108-122	سرقة الحديث
70	شيوخ بقية بن الوليد المجاهيل الذين تبين انه دلسمهم تدليس شيوخ	عبد السلام أحمد أبو سمحة	2011	38	2	549-567	التدليس
71	معنى التحويد في الحديث بين اللغة والاصطلاح	نماء البنا	2011	38	1	373-386	التحويد في الحديث
72	مذاهب العلماء فيما وقع فيه التعارض بين روايات السير والمغازي وبين روايات الأحاديث الصحيحة	محمد كامل قره بللي	2012	39	2	151-163	نقد الحديث
73	التحسين اللفظي والمعنوي للحديث عند ابن عبد البر (ت 463 هـ)	محمد كامل «محمد سليم» قره بللي	2012	39	2	403-412	الحديث الحسن

الرقم	اسم البحث	الباحث	السنة	مجلد	عدد	الصفحات	التصنيف
74	أجناس العلة عند الحاكم النيسابوري في كتابه معرفة علوم الحديث دراسة تشخيصية	سلطان العكايلة وهيفاء الزيادة	2013	40	2	581-599	العلة
75	الرواة الذين أنكروا حاتم الرازي على الإمام البخاري ذكرهم في الضعفاء دراسة نقدية تحليلية	عبد ربه سلمان أبو صعيليك	2013	40	2	701-728	الجرح والتعديل
76	شاهد العيان وأثره في الروايات التاريخية دراسة تطبيقية على صحيح البخاري	سلطان العكايلة	2013	40	2	600-612	نقد الحديث
77	من معالم منهجية البيهقي في التعليل في سننه الكبرى دراسة نظرية وتطبيقية في النصف الثاني من المجلد العاشر	نجاح العزام	2014	41	ملحق 3	1016-1038	العلة
78	أسباب استدراك الصحابة على بعضهم في رواية متن الحديث النبوي	إبراهيم عواد	2014	41	ملحق 2	738-762	نقد الحديث

مسألة عقدية	354-371	2	32	2005	أحمد العوايشة	توجيه التعارض الظاهري بين أحاديث الشاة المسمومة وآية التبليغ العصمة من القتل	44
المرسل	429-438	2	33	2006	محمود صالح جابر وحاتم داود	حجية الحديث المرسل عند الإمام مالك بن أنس	45
خبر الآحاد	338-368	2	33	2006	يوسف البيدوي	حكم الاحتجاج بخبر الواحد عند الأصوليين وتطبيقاته في الفقه الإسلامي المقارن	46
مسألة عقدية	238-251	1	33	2006	راجح عبد الحמיד كردي	دراسة عقدية لحديث "إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة"	47
زيادة الثقة	176-191	1	33	2006	سري زيد الكيلاني	زيادات الثقات في متن الحديث النبوي الشريف وأثرها في الاختلاف الفقهي	48
نقد موضوعي	211-224	1	33	2006	زيد أبو حماد	نقد روايات سبب نزول قول الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا	49
نقد الحديث	646-657	ملحق	34	2007	زيد أبو حماد	أبحاث المعاصرين في رد الأحاديث النبوية الواردة في الطب ومناقشة أدلتهم	50
العدالة والضبط	638-645	ملحق	34	2007	زيد أبو حماد	دراسة تحليلية للنصوص الواردة عن عمر بن الخطاب في عدالة وضبط الناقلين للأخبار	51
منهج البخاري	694-719	ملحق	34	2007	سعيد محمد يواعنة	عبارات نفي السماع عند البخاري دراسة نظرية وتطبيقية في كتابه التاريخ الكبير	52
نقد الحديث	77-92	1	34	2007	مشهور قطيشات	منهج ابن حزم في نقد متن الحديث النبوي الشريف	53
مسألة فقهية	66-76	1	34	2007	زيد أبو حماد	موقف المذاهب الأربعة من حديث فاطمة بنت قيس في الميتونة في ضوء إنكار عمر وعائشة عليها	54
الصحابة	202-223	1	35	2008	عبدالرحمن محمد مشاقبة, وعبدالكريم أحمد الوريكات,	تعقيبات المحافظ ابن ححر في كتابه الإصابة في تمييز الصحابة على المحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب في معرفة الأصحاب في إثبات الصحبة أو نفيها	55
الصحابة	50-76	1	35	2008	عبد ربه سلمان أبو صعيليك ومحمد الأحمدي أبو النور	ثبوت الصحبة بالرواية الضعيفة عند المصنفين في الصحابة (دراسة نقدية)	56
مسألة لغوية	333-340	2	36	2009	ياسر بن إسماعيل,	أسلوب الشرط في صحيح البخاري ومسلم دراسة وصفية تحليلية	57
الضبط	486-496	2	37	2010	محمد عودة أحمد الحوري	تحقق الصحابة من ضبط الرواة أسبابه ووسائله	58
القواعد الحديثية	528-538	2	37	2010	علي عجين	التعميد ودوره في علوم الحديث	59
مسألة اجتماعية	81-95	1	37	2010	مجي ضاحي شظناوي	أثر السنة النبوية في بناء الشخصية الإسلامية دراسة تأصيلية	60

الرقم	اسم البحث	الباحث	السنة	مجلد	عدد	الصفحات	التصنيف
21	المذكرة وأثرها في الرواية	محمد الصاحب	1999	26	ملحق	541-558	المذكرة
22	ثبوت الشهر القمري بين الحديث النبوي والعلم الحديث	شرف القضاة	1999	26	ملحق		مسألة فقهية
23	منهج الذهبي في تلخيص المستدرک / ومنزلة موافقاته أو تعقباته في الميزان النقد الحديثي	ياسر الشمالي	1999	26	1	94-107	منهج الذهبي
24	الأحاديث التي أخرجها البخاري في غير مظانها وعلاقة ذلك بالتراجم الخفية	سلطان العكايلة وياسر الشمالي	2000	27	1	34-46	منهج البخاري
25	التحويل في صحيح مسلم مناهجه وأهدافه دراسة استقرائة منهجية	أمين القضاة	2000	27	1	83-97	منهج مسلم
26	المختلف فيه تعديلا و تخرجا : دلالاته ودرجة حديثه عند بعض المتأخرين	عبدالله السوالمه	2000	27	2	285-297	الخرج والتعديل
27	ظاهرة تلف الكتب واتلافها وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين	عبد الرزاق ابو البصل	2000	27	2	298-313	تلف الكتب
28	أحاديث القضاء باليمين مع الشاهد- دراسة مقارنة	ياسر الشمالي	2001	28	1	163-178	مختلف الحديث
29	الصحابة الذين تكلم فيهم ابن حزم دراسة تطبيقية على كتابة المحلى	محمد الرجود	2001	28	2	457-483	الصحابة
30	ترشيده استهلاك الاسرة في الكتاب والسنة	زيد أبو حماد	2001	28	1	33-44	مسألة اجتماعية
31	زيادة الثقة وما يتصل بها من أنواع علوم الحديث	حمزة الملباري	2001	28	2	292-306	زيادة الثقة
32	ضوابط المعلوم كذبه من الاخبار من غير جهة الاسناد	طارق الاسعد	2001	28	2	338-346	نقد الحديث
33	ظاهرة التسول : حكمها ، مخاطرها، الحلول من السنة النبوية	زيد ابو حماد	2001	28	1	45-56	مسألة اجتماعية
34	علم مختلف الحديث أصوله وقواعده	شرف القضاة	2001	28	2	322-337	مختلف الحديث
35	قضايا عقدية في حديث شعب الإيمان	شريف الخطيب	2001	28	2	273-291	مسألة عقدية
36	أسباب إرسال الحديث عند الرواة	عبد الكريم الوريكات	2002	29	1	42-55	المرسل
37	الحديث المنكر دراسة نظرية وتطبيقية في كتاب علل الحديث لابن ابي حاتم الرازي	عبد السلام أبو سمحة وياسر الشمالي	2002	29	2	564-580	المنكر
38	حكم رواية الحديث بالمعنى عند الاصوليين	محمد منصور	2002	29	1	213-230	رواية الحديث بالمعنى
39	منهج الحاكم النيسابوري في الخرج والتعديل دراسة تطبيقية في مستدرکه	عبدالرزاق الشاذلي	2002	29	2	581-603	الخرج والتعديل
40	الحديث المرسل عند الامام الشافعي وتطبيقاته الفقهية	محمود جابر	2003	30	2	310-325	المرسل
الرقم	اسم البحث	الباحث	السنة	مجلد	عدد	الصفحات	التصنيف
41	تحديد جنس الجنين في ضوء القران والسنة والمعارف الطبية الحديثية	ياسر الشمالي	2004	31	1	1-10	مسألة فقهية
42	مناهج علماء الخرج والتعديل في مصطلح الجھول وعلاقته بالوحدان : دراس نظريه تطبيقيه	محمد حوى	2004	31	1	62-81	الجهول
43	الإلهام في الميزان النقدي عند المحدثين	طارق الأسعد	2005	32	2	249-270	نقد الحديث

المطلب الثاني: تصنيف الأبحاث زمنياً.

تصنيف الأبحاث زمنياً، وملاحظة الاختلاف بين هذه الأبحاث وتغير الكتابة فيها حسب الزمن من العدد الأول إلى العدد الحالي، والتصنيف حسب الباحثين، حيث آثرنا دمج ذلك كله من خلال جدول حيث يلاحظ الباحثين التسلسل الزمني للأبحاث وملاحظة السنوات التي خلت فيها الكتابة في المجلة وملاحظة أعداد الأبحاث لكل باحث ومدى تطرقه لعلوم الحديث واهتمامه في الموضوع.

الرقم	اسم البحث	الباحث	السنة	مجلد	عدد	الصفحات	التصنيف
1	حكم رواية الحديث بالمعنى	أمين القضاة	1984	11	3	24-9	رواية الحديث بالمعنى
2	فتنة الفرق والأهواء وموقف المسلم منها في ضوء السنة الشريفة	همام سعيد	1984	11	3	44-25	مسألة عقديّة
3	احتجاج الصحابة بخير الواحد	محمد عويضة	1986	13	1	87-67	خير الأحاد
4	المنهج النبوي في قبول أخبار الأحاد	محمد عويضة	1986	13	1	103-89	خير الأحاد
5	متى تنفخ الروح في الجنين	شرف القضاة	1986	13	12	63-39	مسألة فقهية
6	نقد الحديث بين سند النقل وحكم العقل	أمين القضاة	1989	16	10	252-230	نقد الحديث
7	مدى افادة حديث الأحاد في مناهج الاجتهاد	محمود الخالدي	1990	17	4	80-54	خير الأحاد
8	أسباب تعدد الروايات في (متون الحديث النبوي الشريف)	شرف وأمين القضاة	1993	20	ملحق	32-1	تعدد الروايات
9	الضبط عند المحدثين	محمد العمري	1993	20	2	289-269	الضبط
10	الصحابة المكثرون من الرواية في ضوء قاعدتي التحمل والأداء	محمد عيد الصاحب	1994	21	6	371-343	الصحابة
11	قياس شرط البخاري في الطبقات	شرف وأمين القضاة	1994	21	5	22-1	منهج البخاري
12	التحويل في صحيح البخاري ومنهجه فيه	أمين القضاة	1995	22	4	360-340	منهج البخاري
13	الصحابة الذين وصفهم أبو حاتم الجهالة ودلالة الجهالة عنده	شاكر فياض	1995	22	6 ملحق	3650-3627	الصحابة
14	الاسناد العالي وأثره في حفظ الصحابة وضبطهم	محمد عيد الصاحب	1996	23	2	216-205	الإسناد العالي
15	عرض الحديث على القرآن	ياسر الشمالي	1996	23	2	236-217	مختلف الحديث
16	سماع الميت في ضوء الكتاب والسنة	ياسر الشمالي	1997	24	2	235-226	مسألة عقديّة
17	أسباب تفوق الصحابة في ضبط الحديث	سلطان العكايلة ومحمد عيد الصاحب	1998	25	2	341-322	الصحابة والضبط
18	ثبوت اللقاء بين الراوي وشيخه وأثره في اتصال السند	ياسر الشمالي	1998	25	1	87-63	السند المتصل
19	خير الواحد فيما تعم به البلوى	عبد المعز حريز	1998	25	1	45-27	خير الأحاد
20	منهج النسائي في الكلام على الرواة دراسة تطبيقية في سنته الكبرى	محمد الطوبالة	1998	25	1	193-175	الجرح والتعديل

ولكن الباحث أوصل الأسباب إلى خمسة عشر هدفاً، وكشف الباحث أن التحويل في صحيح الإمام مسلم حقق كثيراً من الفوائد الإسنادية والفقهية في سياق الحديث الواحد.

27. ظاهرة تلف الكتب واتلافها

كتب الدكتور عبد الرزاق أبو البصل بحثاً بعنوان «ظاهرة تلف الكتب واتلافها وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين» حيث يكشف البحث عن الآثار المترتبة على فقد الكتب واتلافها في صفوف المحدثين وأثر فقدتها عليهم وقد استخرج الباحث ستة عشر سبباً لإتلاف الكتب لدى المحدثين، وكان هذا البحث هو الوحيد في موضوعه في مجلة دراسات، وكان الأجدر الإكثار من تحليل هذه الظاهرة وانتشارها بين المحدثين لرد مطاعن المشككين في السنة حيث قالوا أن السنة تأخر كتابتها وعندما كتبت اتلفت.

28. القواعد الحديثية

كتب الدكتور علي عجين بحثاً بعنوان «التقعيد ودوره في علوم الحديث» وتناول البحث موضوع القواعد الحديثية ودورها في علوم الحديث، حيث بين الباحث موضوع القاعدة الحديثية، فهي: (قضية حديثة كلية تنطبق على جميع جزئياتها لِيُتَعَرَّفَ على أحكامها منها)، موضعاً ضوابط التقعيد الحديثي: الاستيعاب- الاطراد- الإيجاز، وأهمية التقعيد الحديثي، فهو وسيلة لمعرفة أحوال السند والمتن للوصول إلى ثمرة علم الحديث المتمثلة بمعرفة الحديث المقبول من المردود. كما تناولت الدراسة تاريخ التقعيد عند المحدثين منذ نشأة علوم الحديث مروراً بمراحله التاريخية إلى زماننا المعاصر، وأهم التطورات التي ظهرت خلال تلك المراحل التاريخية.

كما فصل الباحث في دراسة ظاهرة التقعيد عند المحدثين: طرقها وألفاظها وأنواعها، موضعاً التقعيد بواسطة الاستدلال، وبواسطة الاستقراء.

29. النقد الموضوعي

كتب الدكتور زياد أبو حماد بحثاً بعنوان «نقد روايات سبب نزول قول الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» حيث جمع الباحث الروايات التي تتعلق بسبب نزول قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» ودرستها سنناً ومتمناً وتبين لدى الباحث أن هذه الأحاديث ترتقي إلى درجة الحسن لغيره. مع أن الباحث ذكر أن هذه الروايات تتعارض مع بعض الوقائع التاريخية حيث أشار إلى ضعف القصة التي في الأحاديث فكيف يوفق بينها مع ذكره أن الأحاديث التي ترتقي للحسن لغيره بحاجة إلى نظر⁰

30. مسألة عقديّة وفقهية ولغوية واجتماعية

حيث كتب في هذا الموضوع أربعة عشر بحثاً ولا تعلق لها بعلوم الحديث حيث إنّ الدراسة التي أجريتها توجه الباحثين في الكتابة في علوم الحديث خاصة وإلاّ ستتوجه الكتابات إلى شرح للحديث فقط وهذا ليس مطلوباً في الدراسات الحديثية الأصيلة في علوم الحديث بل الأصل البحث في مسائل تحتاج إلى توضيح وكشف النقاب عنها لأنه لحد كتابة هذا البحث فإنّ الأبحاث المنشورة في المجلة لن تستوعب مادة علوم الحديث .

22. تعدد الروايات

كتب الدكتور شرف وأمين القضاة بحثًا بعنوان «أسباب تعدد الروايات في (متون الحديث النبوي الشريف)» حيث فرّق الباحثان بين أسباب تعدد الروايات وعلم مختلف الحديث رغم وجود بعض التداخل بينهما، أبدع الباحثان حيث قسّما أسباب التعدد في الروايات إلى مجموعتين: الأولى: التعدد الصادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وينقسم إلى ستة أقسام والثانية: التعدد الصادر عن الرواة وينقسم إلى وينقسم إلى اثني عشر قسمًا، ثم أردفا ذلك بالأمثلة التي توضح أسباب التعدد.

23. منهج الإمام الذهبي

كتب الدكتور ياسر الشمالي بحثًا بعنوان «منهج الذهبي في تلخيص المستدرک / ومنزلة موافقاته أو تعقباته في الميزان النقد الحديثي» حيث يُعدّ هذا البحث هو الثاني في المجلة حول مستدرک الحاكم ، فقد كان البحث الأول بعنوان «منهج الحاكم النيسابوري في الجرح والتعديل دراسة تطبيقية في مستدرکه» للدكتور عبدالرزاق الشايحي ، وجدير بالذكر أن نقول أن مستدرک الحاكم كثر الكلام حوله وحول صاحبه مقارنة بكتابه «معرفة علوم الحديث» ، وعلى كل حال فقد استهدف الدكتور ياسر الشمالي في بحثه الملامح الرئيسة في أسلوب الذهبي في تلخيص المستدرک وهل أضاف شيئًا جديدًا على الكتاب وهل يوجد قصور في هذا التلخيص خصوصًا في التعقبات في التصحيح والتضعيف وكلام الباحث بحاجة إلى مراجعة لأن عبارة «صححه الحاكم ووافقه الذهبي» وجد في بعض المواضع أنها غير صحيحة بل هي من اجتهاد بعض العلماء.

24. حديث موضوعي

كتب الدكتور حاتم جلال التميمي بحثًا بعنوان «الأحاديث والآثار المروية في عد آي القرآن دلالتها ومدى مطابقتها هذا العلم لها» حيث توصل الباحث إلى أنّ كثير من الآثار والأحاديث المروية في علم عدّ الآي ضعيفة ولا تنهض للاحتجاج بها وأنّ الأحاديث والآثار المروية -على كثرتها- لا تشمل جميع سور القرآن الكريم. وأما النقول المتواترة عند أهل العدد فتشمل جميع السور. وكلا الأمرين بتوقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم.

25. التجويد في الحديث

كتبت الدكتورة نماء البنا بحثًا بعنوان «معنى «التجويد في الحديث» بين اللغة والإصطلاح» تناول هذا البحث مسألة معنى التجويد في الحديث، من خلال دراسة استخدامه وإطلاقه من قِبل علماء الحديث وخُلص الباحث إلى أن استعمال المتقدمين والمتأخرين له لا يخرج عن نطاق معناه اللغوي، وأن إطلاق المصطلح عليه لم يقع إلا في كلام المعاصرين وذلك دون بيان أسسه وضوابطه.

وقد حاولت الباحثة أيضًا دراسة مسألة العلاقة بين التجويد في الحديث وبين علم العِلل، فتوصلت إلى أنه لا علاقة مباشرة بين إطلاق التجويد على حديث معيّن سواء في متنه أو إسناده، وبين علم العِلل؛ فقد يطلق العلماء التجويد على الرواية المعلولة كما أنهم قد يطلقونها على الرواية السليمة من العلة.

26. منهج الإمام مسلم

كتب الدكتور أمين القضاة بحثًا بعنوان «التحويل في صحيح مسلم مناهجه وأهدافه دراسة استقرائية منهجية» حيث استقرّ الباحث أهداف الإمام مسلم في التحويل فقد اشتهر عن أن الإمام مسلم يستخدم أسلوب التحويل للاختصار

وكتب الدكتور زياد العبادي بحثًا بعنوان «منهج الإمام البخاري في انتقائه لمرويات الزهري في الجامع الصحيح دراسة تحليلية» حيث نلاحظ أن البحث امتداد لما كتبه الدكتور شرف وأمين القضاة في بحث «قياس شرط البخاري في الطبقات» حيث ذكرا الإمام الزهري ضمن البحث المذكور وهنا قام الدكتور العبادي بالتركيز على الإمام الزهري وظهر له أن كلام الإمام الحازمي وأيده عليه ابن رجب وابن حجر في كون البخاري لم ينزل إلى الطبقة الثالثة، غير دقيق؛ فقد بان أن رواية البخاري عمن نصّ عليه العلماء بأنه من الطبقة الثالثة، بل إلى الرابعة. وهذا لا يضير البخاري بشيء؛ لأن هؤلاء قد أوردتهم البخاري جميعًا في المتابعات والشواهد، فلم ينفرد أحد منهم برواية، ثم إن نسبتهم لا تكاد تذكر، إذ بلغت عشرين طريقًا، من ألف وأربعمائة واثنين وأربعين طريقًا. قد يعتذر البعض للحازمي ومن تبعه أن هذه النسبة ضئيلة لا تكاد تذكر، فحكمهم كان أغلبًا، ولكن قولهم: إنه ينزل إلى الثالثة في التعاليق يدفع هذا الاعتذار، ويؤكد نزول البخاري إلى هاتين الطبقتين.

و ما ذكره الحازمي من هذه الطبقات الخمس للإمام الزهري، والتركيز فيها على مسألة الضبط والملازمة تحتاج إلى إعادة نظر، وإلزام صاحبي الصحيحين بما من إلزام ما لا يلزم وفي الحقيقة إن أفضل وصف لقضية الانتقاء ينبغي أن تقوم على ما ذكره الإمام مسلم في مقدمة صحيحه وهي التقسيم الثلاثي للروايات (ثقات أثبات - متوسطون - ضعفاء ومتروكون).

20. المذاكرة

كتب الدكتور محمد صاحب بحثًا بعنوان «المذاكرة وأثرها في الرواية» ووضح الباحث أن المذاكرة كانت أحد الأساليب القديمة والمتقدمة التي استخدمها النقاد في حفظ الحديث وضبطه وهي وسيلة لكشف العلل مع عدم اعتبارها من الطرق المعتمدة في تحمل الحديث.

21. مختلف الحديث

كتب الدكتور ياسر الشمالي بحثًا بعنوان «عرض الحديث على القرآن» حيث هدفت الدراسة إلى توضيح علاقة الكتاب بالسنة، وأن هنالك معنيين لمسألة عرض الحديث على القرآن، الأول: طلب مصداق الحديث من القرآن وهو مشروع، والثاني: البحث عما يوافق معنى الحديث في نصوص القرآن وإلا فهو -أي الحديث- مردود وهذا مسلك باطل.

وكتب الدكتور ياسر الشمالي كذلك بحثًا بعنوان «أحاديث القضاء باليمين مع الشاهد - دراسة مقارنة» حيث كان البحث عبارة عن تطبيق عملي لعلم مختلف الحديث من خلال إثبات صحة حديث جواز القضاء باليمين مع الشاهد وعدم تعارضه مع الأحاديث التي فيها حكم مخالف حيث وفق الباحث لدفع هذا التعارض الظاهري بأسلوب مرتب ومفهوم يقرب المسألة للقارئ العادي وبهذا يفتح هذا البحث المجال للدارسين للدفاع عن السنة مما تتعرض إليه من تشكيك المشككين.

وكتب الدكتور شرف القضاة بحثًا بعنوان «علم مختلف الحديث أصوله وقواعده» مع أن هذا البحث كان متأخرًا في الزمن عن أخويه إلا أنه أصّل لعلم مختلف الحديث وتوصل الباحث إلى ترتيب معين في التوفيق بين النصوص وهو على هذا النحو: رد الضعيف ثم النسخ الصريح، ثم الجمع والتوفيق، ثم النسخ غير الصريح، ثم الترجيح، ثم التوقف وهو أمر نظري فقط، ولم يخل البحث من ذكر الأمثلة التي ظهر من خلالها عظم هذا الموضوع وأهميته في علم الحديث.

19. منهج الامام البخاري

لم تخل الأبحاث من مناهج الأئمة في مصنفاتهم الحديثية أي التطبيق العملي لعلوم الحديث ونحن حقيقة بحاجة لمثل هذه الأبحاث في مجلة دراسات ونوجه الباحثين للإكثار من مثل هذه الأبحاث حتى لو وصل الأمر إلى الكتابة في كل مناهج علماء الحديث في كتبهم الحديثية حيث لاحظنا ندرة الكتابة في المجلة في هذا الجانب،

وقد وجدنا من كتب في منهج الإمام البخاري رحمه الله من هذه النواحي :

كتب الدكتور شرف القضاة والدكتور أمين القضاة بحثاً مشتركاً بعنوان « قياس شرط البخاري في الطبقات » حيث أكد الباحثان قول الإمام الحازمي رحمه الله تعالى بخصوص شرط البخاري في الرجال وهو أنه يخرج لأصحاب الطبقة الأولى بإطلاق ولأصحاب الطبقة الثانية انتقاءً وأما الطبقة الثالثة فلا يعرج عليها وهذا بعد تقسيم الحازمي طبقات تلاميذ الشيوخ إلى خمس طبقات مذكوره في كتابه شروط الأئمة الخمسة. وأكد الباحثان هذا الكلام من خلال الاستقراء التام لخمسة من الشيوخ المكثرين وهم: نافع والزهري والأعمش وشعبة وسفيان بن عيينة.

وكتب الدكتور أمين القضاة بحثاً بعنوان « التحويل في صحيح البخاري ومنهجه فيه » حيث بين الباحث أن التحويل في صحيح البخاري كان للفوائد الإسنادية للتنبيه على كثير من القضايا الدقيقة من خلال ملاحظة موضع التحويل بوضع حرف التحويل (ح) تارة بعد جزء من المتن وتارة بعد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وتارة بعد ذكر الصحابي وتارة بعد ذكر التابعي وتارة بعد من هو دون التابعي وذكر الفائدة من كل موضع للتحويل فقد أبدع الدكتور أمين القضاة في ذلك وحدير بالباحثين متابعة مواضع التحويل في غير صحيح البخاري لإكمال الفائدة المرجوة من هذا العمل.

وكتب الدكتور سلطان العكايلة و الدكتور ياسر الشمالي بحثاً مشتركاً بعنوان « الأحاديث التي أخرجها البخاري في غير مظانها وعلاقة ذلك بالتراجيح الخفية » حيث أنّ البخاري رحمه الله تعالى يخرج أحاديث في بعض الأبواب ليست في مكانها الذي يسبق إلى الفهم أنه أولى بها، أو أن بعضها ليس له علاقة بالبواب الذي ذكرت تحته وأنّ من وراء ذلك مقاصد إسنادية، وقد أبدع الباحثان في ذكر الأمثلة على هذا الأمر.

وكتب الدكتور سعيد محمد بواعنة بحثاً بعنوان « عبارات نفي السماع عند البخاري دراسة نظرية وتطبيقية في كتابه التاريخ الكبير » حيث أبدع الباحث في تجلية مسألة السماع التي هي أقوى الأدلة على اتصال حلقات أي إسناد، وأنّ قضية السماع لم تكن عند النقاد ترفاً فكرياً بل هي الركن الركيز في رسوخ عملية التحدث؛ حيث استخدم نقاد الحديث ومنهم البخاري عبارات دللوا بها على من صدر بحقهم نفي السماع مثل: « لم يسمع... ولا يعرف له سماع من فلان... ولا أدري سمع أم لم يسمع... ولا نعلم سماع هذا من فلان... » وتشتك عبارات البخاري في نفي السماع في قاسم مشترك وهو إفادتها عدم السماع وركز الباحث على عبارة « لا أدري سمع أم لم يسمع » فظاهر العبارة أنه توقف وهذا أمر صوري والحقيقة أنّها نفي للسماع، ولكنه قالها على هذا الوجه لعدم قيام دليل يجزم به على السماع ولا على نفيه فصنعه تنبيه لطيف منه، ولا يعني التساوي بين السماع وعدمه؛ لأنّ الأصل هو نفي السماع والدليل عليه زائد بخلاف السماع؛ إذ الدليل عليه أصل وليس زائداً وقد أطلقها البخاري في مواضع.

وكتب الدكتور شاکر فیاض بحثًا بعنوان « الصحابة الذين وصفهم أبو حاتم بالجهالة ودلالة الجهالة عنده» حيث وضع الباحث أنّ لفظ مجهول الذي يعني عدم توفر معلومات عن الراوي تتعلق بتعديله أو تجريخه إذا أطلق على بعض الصحابة من قبل أبي حاتم فإنّ له معنى محددًا عنده لأن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول فكيف يطلق ابن أبي حاتم على بعضهم لفظ مجهول.

ووصل الباحث بعد التتبع إلى أنّ أبا حاتم يطلق هذا اللفظ على بعض الصحابة الذين هم أكثر من اسم ولا وجه للتجريح وقد تكون هذه الأسماء لأكثر من صحابي فيريد عدم التحقق من الإسم وليس المعنى الإصطلاحي وقد يطلق أبو حاتم هذا اللفظ على الصحاب الذين لهم رواية لكن عن غير الرسول صلى الله عليه وسلم مع احتمال أن تكون له رواية عن الرسول.

وكتب الدكتور محمد الرعود بحثًا بعنوان « الصحابة الذين تكلم فيهم ابن حزم دراسة تطبيقية على كتابه المحلى» على نسق البحث السابق للدكتور شاکر لكن عند عالم آخر وهو ابن حزم رحمه الله تعالى حيث استنتج أن ابن حزم أحيانًا يطلق مجهول العين أو الحال على بعض الصحابة، وذكر عدة من الأسباب التي دعتة إلى ذلك منها إطلاقه لفظ مجهول على الصحابي الذي لم يسم أو التقليد في بعض الأحيان أو لأنّ في صحبتهم خلاف.

وكتب الدكتور عبدالکریم أحمد الوريكات والدكتور عبدالرحمن محمد مشاقبة بحثًا مشتركًا بعنوان « تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة في تمييز الصحابة على الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب في معرفة الأصحاب في إثبات الصحبة أو نفيها» حيث استنتج الباحثان أنّ الحافظ ابن حجر يكثر من إثبات الصُحبة بواسطة القرائن، بعكس الحافظ ابن عبد البر، وفي هذا تساهل من ابن حجر مع العلم بأن أغلب هذه القرائن عمومية الدلالة، وأن أغلب أخطاء ابن عبد البر في إثبات صُحبة من لهم رواية، كان سببه صيغة الرواية حين يقول الراوي: (عن أبيه، عن جده)، فأحيانًا تسقط هذه الصيغة، أو تكون الرواية عن أبيه، فيزيد رآوآخر: عن جده فيذكر في الصحابة لذلك. وأنّ الحافظ ابن حجر وقع له اضطراب في أقواله في كتبه المختلفة، فأحيانًا ينفي الصُحبة في كتاب، ويثبتها في كتاب آخر، وكذلك الأمر بالنسبة للحافظ ابن عبد البر.

وكتب الدكتور عبد ربه سلمان أبو صعيليك و الدكتور محمد الأحمدی أبو النور بحثًا مشتركًا بعنوان « ثبوت الصحبة بالرواية الضعيفة عند المصنفين في الصحابة (دراسة نقدية)» حيث تعد هذه المسألة من المهمات في موضوع الصحبة وقد حاول الباحثان الوقوف على صنيع العلماء في ثبوت الصحبة بالحديث الضعيف من خلال دراسة أمثلة من تراجم الصحابة المختلف فيهم، وكان من النتائج التي توصلوا إليها: وضع العلماء طرقًا يميزون بها من ثبتت صحبته عن غيره، حتى لا يدخل غير الصحابة في مسمى الصحابي، وتعد الرواية من أشهر هذه الطرق، وليس كل من ذكر في كتب الصحابة يعدّ صحابيًا، فمصنفاهم في الصحابة تحوي كل من قيل فيه صحابي، سواء صح ذلك أم لم يصح، ومعظم المصنفين في الصحابة يقولون بإثبات الصحبة بالرواية الضعيفة على اختلاف درجات الضعف، جريًا على طريقتهم في التعامل مع مرويات المغازي والسير، ومعرفة الصحابة جزء من ذلك.

وكتب الدكتور إبراهيم عواد بحثًا بعنوان «أسباب استدراك الصحابة على بعضهم في رواية متن الحديث النبوي» حيث ذكر الباحث الأسباب التي دفعت بعض الصحابة - رضي الله عنهم - للإستدراك على بعضهم في رواية متن الحديث، وهي: 1. ما كان سببه المخالفة، ويشمل: توهم معارضة الرواية لكتاب الله، ومخالفة الرواية للثابت المحفوظ عند الراوي، ومخالفة الرواية لرواية شاهد العيان، ومخالفة رواية الفتوى لرواية صاحب قصتها. 2. ما كان سببه الخطأ والنسيان والرواية بالمعنى، ويشمل: اعتقاد الخطأ في نقل الرواية وعدم حفظها، والنسيان، وإيهام المعنى، والرواية بالمعنى. 3. ما كان سببه عدم العلم واستعظام الأجر الكثير على العمل القليل، ويشمل: عدم العلم بقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وعدم العلم بتعدد فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، واستعظام الأجر الكثير على العمل القليل. وركز الباحث على الدور المهم لرواية لشاهد العيان وصاحب القصة في الترجيح بين الروايات كما ذكر الدكتور سلطان في بحثه السابق.

وكتب الدكتور أنس المصري بحثًا بعنوان «معالم منهج المحدثين عند «عماد الدين خليل» في التعامل مع الرواية التاريخية» حيث اتفق عماد الدين خليل مع كثير من مناهج المحدثين في نقد الرواية التاريخية سندًا ومتنًا، وصرح بتسليمه لمنهجهم في سرد الرواية التاريخية ونقدها نظريًا، وطبق ذلك من خلال تعامله مع الروايات التاريخية أقصى ما أمكنه، ومن أهم ما يميّز به:

الاعتماد على الإسناد بشكل أساسي، سواء في الحديث أو التاريخ، والرجوع في روايته إلى مصادره المعتمدة، واشتراط صحة الأسانيد لرواة التاريخ. والتساهل في قبول الروايات التاريخية ضمن منهجية منضبطة، خلافاً لما يتعلق بأصول الدين والتشريع، أو السيرة النبوية والصحابة الكرام. والتسليم بالروايات التاريخية قطعية الثبوت، دون إخضاعها لنقد المتن. وردّ متون الرواية التاريخية المخالفة لصريح القرآن والسنة الصحيحة والثابت من الروايات التاريخية ومسلماً.

وأخيراً كتب نفس الباحث أنس المصري بحثًا بعنوان «المنطلقات الفكرية والعقدية لدى المحدثين للطعن في مصادر الدين» حيث بيّن أنّ مشروع المحدثين قائم على تعديل مفاهيم التراث ورفضها بالكامل عن طريق خلق قطيعة مرجعية ومعرفة مع النصوص المورثة، دون النظر في مدى صدقها أو عدمه

18. الصحابة رضي الله عنهم

يعد الكلام عن الصحابة الكرام في علوم الحديث من المواضيع المهمة نظرًا لأنهم الحلقة الأولى في الإسناد، فجدير بالباحثين الإكثار من الكتابة في هذا الموضوع، وقد بلغ عدد الأبحاث المنشورة في مجلة دراسات ضمن نطاق البحث خمسة أبحاث.

فقد كتب الدكتور محمد عيد الصاحب بحثًا بعنوان «الصحابة المكثرون من الرواية في ضوء قاعدتي التحمل والأداء» حيث وضع الباحث أنّ وجود التحمل الكثير لا يعني حصول الأداء الكثير، لأن هنالك فريق من الصحابة توفرت لهم الظروف والأسباب التي أدت إلى كثرت تحملهم، ولكن لم تتوفر لهم ذات الظروف عند الأداء، فقلّ أدأؤهم، بالإضافة إلى المدة الزمنية التي عاشها الصحابي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فبعض من تحمل الكثير من الحديث في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يطل عمره بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فكان أدأؤه قليلاً، ومن تحمل الكثير وأدى الكثير طال عمره بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

ودحض رأي من يقول بأنها تجربة وخبرة بشرية من النبي صلى الله عليه وسلم، ومناقشة أدلة أصحاب هذا الرأي، ولذلك يجب على الآخذين بما تنقيتها من الضعيف والموضوع.

وكتب الدكتور مشهور علي قطيشات بحثًا بعنوان «منهج ابن حزم في نقد متن الحديث النبوي الشريف» ذكر الباحث مقاييس نقد المتن التي أظهرها الإمام ابن حزم وهي: مخالفة الحديث للقرآن مع تعذر الجمع بينهما، ومخالفة للحديث الثابت، ومخالفته لما ينبغي أن يتصف به الرسول صلى الله عليه وسلم، ومخالفته لمقاصد الشريعة، ومخالفته للأحداث التاريخية، وأن يكون معناه فاسدًا، أو أنه يشمل اتهامًا للصحابة، أو انه محال أو مخالف للواقع المشهود.

وأظهر أن ابن حزم ينظر إلى متن الحديث كما ينظر إلى سنده وغالبًا يبدأ في حديثه عن المتن بعد بيان علة الإسناد، وأحيانًا -وهذا نادر جدًا- يضعف الحديث دون تمحيص في الإسناد، وقد أعطى الإمام العقل أهمية في نقد الروايات، ولم يكن في هذه القراءات ظاهرًا يقف عند ظاهر السند كما يمكن أن يتوهم.

وكتب الدكتور محمود رشيد بحثًا بعنوان «اختبار الراوي عند المحدثين أساليبه ووسائله» حيث بيّن أساليب ووسائل الاختبار المباشرة التي استخدمها المحدثون، أو طلبه العلم لاختبار رواة الحديث الشريف في عدالتهم وضبطهم، فهذه الأساليب والوسائل تدل على المنهج الذي اتبعه المحدثون في نقد الرواة والمرويات.

وكتب الدكتور إبراهيم عواد بحثًا بعنوان «الحداثة وموقفها من متن الحديث النبوي «خليل عبد الكريم» أمودجًا» حيث ذكر الباحث موقف الحداثيين من متن الحديث النبوي ممثلًا بموقف أحد كتّابهم -خليل عبد الكريم-، وقد خلصت الدراسة إلى أنه تعامل مع النص النبوي من خلال دلالاته دون النظر إلى سنده، والقول بتاريخيته، والتحرر من هيمنته -على حد تعبيره-، والتعسف في تفسيره مع تناقض في بعض تعامله معها.

وكتب الدكتور محمد كامل قره بللي بحثًا بعنوان «مذاهب العلماء فيما وقع فيه التعارض بين روايات السير والمغازي وبين روايات الأحاديث الصحيحة» وذكر أن بعضهم يقدّم ما ورد في تلك الأخبار، باعتبار أنها متقدمة في زمانها، وتناقلها الناس واشتهرت بينهم، فاستغنت بمهذه الشهرة عن تطلّب الإسناد لها، فهي أقوى من الحديث الذي روي بطريق الآحاد، وبعضهم يقدّم ما ورد في الحديث الصحيح لما عرف به نقلة الحديث من الضبط والتفتيش، بخلاف نقلة أخبار المغازي الذين يكتفون من النقل عن يوثق به وعمن لا يوثق، وربما وقع لهم الوهم والخطأ، وبعضهم سلك مسلكًا وسطًا بينهما، فتارة يقدم خبر المغازي، وتارة يقدم الحديث الصحيح، بحسب القرائن والحجج الثابتة، ووضح الباحث أن المعترض مما فيه تعارض بين أخبار السير وبين الأحاديث الصحيحة، هو ما كان في غير الأحكام الشرعية، فأما في الأحكام الشرعية فلا اعتبار بغير الأحاديث الصحيحة باتفاق. وأن الميزان الصحيح الذي تطمئن إليه النفس هو المنهج الوسط بين المنهجين، والذي يقدم أخبار السير تارة، وتارة أخرى يقدم الأحاديث الصحيحة، بالاعتماد في كل ذلك على القرائن والحجج الثابتة.

وكتب الدكتور سلطان العكايلة بحثًا بعنوان «شاهد العيان وأثره في الروايات التاريخية دراسة تطبيقية على صحيح البخاري» حيث وضح انتقاء البخاري لأحاديث شاهدي العيان وتقديمها على غيرها. لأنه المطلع على الأمور والمباشر لها بحواسه، لذا فهو الأقدر على وصف الحدث، وبيان تفاصيله وملابساته أكثر من غيره. والمتمعن في الصحيح يكاد يلمح هذا الاعتناء بتقدم رواية شاهد العيان في أحاديث الجامع الصحيح لا سيما في روايات المغازي والسير.

لغير راويه عمداً. وبذلك التعريف تم بيان العلاقة بين مفهوم سرقة الحديث، والمفاهيم الآتية، وهي: القلب، والوضع، والتدليس، وسرقة السماع التي على الكتب والأجزاء، وتم حصر الكثير من صور سرقة الحديث - من خلال تراجم الرواة المتهمين بسرقة الحديث- والتي لم تذكرها كتب مصطلح الحديث النبوي الشريف، ثم جاء الحديث بشكل مفصل وموسع عن الدوافع التي دفعت سزاق الحديث لسرقة الحديث النبوي الشريف، يليها بحث موسع في القرائن التي يتم من خلالها معرفة أن الحديث مسروق، ثم تم تحديد ألفاظ النقاد الصريحة الخاصة باتهام الرواة بسرقة الحديث، وما يقابلها من ألفاظ الجرح عند نقاد آخرين، ثم بيان أثر السرقة على الراوي والمرويات. فلا يقبل المحدثون مرويات سارق الحديث لا للاعتبار ولا للاختبار، ولا يروون عنهم سرفاتهم إلا لتحذير الرواة من روايتها.

17. نقد الحديث

لقد بلغ عدد الأبحاث التي عالجت هذا النوع من علوم الحديث اثنا عشرة بحثاً، وجددير بالذكر أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي لو كتب فيها العشرات من الأبحاث لم نوفيها حقها، وقد تعددت مناهج الباحثين في الكتابة في نقد الحديث كما يلي:

كتب الدكتور أمين القضاة بحثاً بعنوان «نقد الحديث بين سند النقل وحكم العقل» حديث ركز الباحث على مسألة تحكيم الرأي والهواجس والخواطر في نقد الحديث التي أطلقوا عليها تجوزاً (العقل) ففرق الباحث بين هذا المنهج ومنهج اعتناء المحدثين بالسند والقواعد الأساسية الواجب اتباعها للحكم على الحديث، وأوضح الباحث أن المحدثين نقدوا السند والمتن معاً. واستعملوا العقل في تطبيق الشروط المتفق عليها للحديث الصحيح.

وكتب الدكتور طارق الأسعد بحثاً بعنوان «ضوابط المعلوم كذبه من الاحبار من غير جهة الإسناد» حيث أصّل الباحث لأبواب النقد عند المحدثين كعرض الحديث على العقل أو الحس وغيرها من الأبواب التي يعرف بها كون الحديث معلوماً كذبه من غير جهة الإسناد، وادعى الباحث أن وراء القواعد التي تجري على الإسناد خاصة إذا خفيت أو جهلت من مهارات الحكم على الخبر ما لا تتسع له قواعد نقد الأسانيد والحكم عليها، وهذا الكلام بحاجة لمراجعة من الباحث لأن هذه القواعد التي أصلها المحدثون النقاد تدخل من ضمنها ما ذكره الباحث فهو لم يأت بمجديد بل أعاد ما ذكره النقاد الأوائل.

ولذلك كتب نفس الدكتور السابق بحثاً آخر في نفس الجملية بعنوان «الإلهام في الميزان النقدي عند المحدثين» في موضوع الحكم على الحديث من حيث قبوله أو رده، من جهة الإلهام القلبي، الذي لم يعده أهل الحديث في أساليب النقد المصطلح عليها، وإنما عدّوه نوعاً من التفوق في الأداء النقدي لدى الحذاق من صيرافة الحديث كالإمام أحمد وأبي زرعة الرازي وعلي بن المديني وغيرهم، ثم تقوم هذه الدراسة على تقويم ظاهرة الإلهام في مراحلها التي يتكون معها العمل القلبي المحض، ثم ما يكون من الحكم على المعقولات والمنقولات، ومنها الأحاديث النبوية، دونما مراعاة للقواعد النقدية في الدراية والرواية عند المحدثين.

وكتب الدكتور زياد أبو حماد بحثاً بعنوان «اتجاهات المعاصرين في رد الأحاديث النبوية الواردة في الطب ومناقشة أدلتهم» حيث تناولت هذه الدراسة إثبات أن الأصل في الأحاديث الواردة في الطب هي وحي من عند الله تعالى،

مع ما في محاولته من الإجمال والتعميم، ثم بعد ذلك التعقيب بكلام النقاد على الأمثلة التي اشتملتها تلك الأجناس، ثم تشخيص عللها في ضوء معطيات مباحث العلة المختلفة، ووضع كل علة تحت مسلك من مسالك التعليل الماثورة عن أهل الاختصاص، كالتعليل بتعارض الوصل والإرسال، أو الرفع والوقف، أو التعليل بسلك الحادة، أو الوهم بزيادة راءٍ أو نقصه في السند، ونحو ذلك من المسالك التي استنبطها الباحثان من كلام الحاكم في أجناس العلة، أو من كلام علماء العلل الآخرين.

وكتبت الدكتورة نجاح العزام بحثًا بعنوان «من معالم منهجية البيهقي في التعليل في سننه الكبرى دراسة نظرية وتطبيقية في النصف الثاني من المجلد العاشر» حيث بيّنت الدراسة أنّ مفهوم العلة عند الإمام البيهقي شامل للعلل الظاهرة والخفية على حدٍ سواء، وأنّ التعليل عنده إما أن يكون بمحترزات العدالة أو بمحترزات الضبط أو بجرح الرواة وتضعيفهم وبينت الدراسة أنّ مفهوم العلة عند الإمام البيهقي شامل للقواعد الظاهرة كالتعليل بالوقف، والإرسال، وضعف بعض الرواة وتجرّجهم، وللقواعد الخفية كالتعليل بمخالفة بعض الرواة الثقات لبعضهم بعضًا، ودخول حديث في حديث، والوهم والغلط، والتعليل عنده إما أن يكون بمحترزات الاتصال، كالتعليل بالانقطاع، والإرسال، والوقف، أو بمحترزات العدالة والضبط، كالتعليل بالجهالة، والوهم، والمخالفة بين الثقات، أو بتضعيف بعض الرواة وتفردهم بالحديث إذا انضم إلى التفرد قرائن تفيد التعليل.

14. الاتصال

وكذلك مسألة الاتصال تعد من أهم المسائل في علوم الحديث لأن هذا الموضوع يدخل في صلب تعريف الحديث الصحيح حيث يشترط لصحة الحديث اتصال السند ولكن لم نجد في هذا الموضوع إلا بحثًا واحدًا للكاتب ياسر الشمالي بعنوان «ثبوت اللقاء بين الراوي وشيخه وأثره في اتصال السند» حيث رجّح الباحث اعتماد ثبوت اللقاء والسماع للحكم باتصال السند، وبيّن الباحث أن المقصود باللقاء هو تحقق السماع لأنه قد يلقاه ولا يسمع منه فإذا ثبت اللقاء ولم يعلم هل سمع منه أم لم يسمع فالظاهر هو السماع، وتطرق الباحث لمسألة التدليس والإرسال لارتباطهما بمسألة الاتصال حيث بيّن أن التدليس هو أن يروي الراوي عن لقيه وسمع منه ما لم يسمع موهمًا أنه سمع منه فإذا لم يسمع الراوي من شيخه كانت روايته مرسلّة .

15. الإسناد العالي

حيث كتب الدكتور محمد عيد الصاحب بحثًا بعنوان «الاسناد العالي وأثره في حفظ الصحابة وضبطهم» بيّن الباحث العلاقة بين طول الإسناد وتجويز الوهم والخطأ في رواية الحديث ونقله ولما كان اسناد الصحابة عاليًا كان له الأثر الكبير في حفظهم وضبطهم للحديث لأنهم تلقوا الحديث مباشرة من الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يوضح حرص المحدثين على الإسناد العالي.

16. سرقة الحديث

حيث كتب الدكتور محمود رشيد بحثًا بعنوان «سرقة الحديث مفهومها وصورها» و«دوافعها وآثارها» و توصل الباحث إلى تعريف دقيق لمفهوم سرقة الحديث النبوي الشريف: وهو انتحال روا حديث أو أكثر، بادعاء سماعه، أو إضافته

أن الحاكم النيسابوي يعد من المتساهلين في الجرح والتعديل وأن له مذهباً خاصاً في المقلين من الرواية ممن لم يذكرها بالجرح حيث يعدهم من المجهولين، وكانت أشد ألفاظ الجرح عنده هي «أحاديثه موضوعة» و« حدّث بأحاديث موضوعة» و« منكر الحديث» و« غير مرضي» و« واهي الحديث» و« لا تقوم به حجة» و« لا يحتج به»

وكتب الدكتور عبد ربه سلمان أبو صعيلىك بحثاً بعنوان « الرواة الذين أنكر أبو حاتم الرازي على الإمام البخاري ذكرهم في الضعفاء دراسة نقدية تحليلية» حيث تناولت الدراسة الرواة الذين أنكر أبو حاتم الرازي على الإمام البخاري ذكرهم في الضعفاء، من حيث حصرهم، ودراستهم، للوقوف على حقيقة هذا الإنكار، ومعرفة صنيع كل من البخاري في ذكره هؤلاء في الضعفاء، وصنيع أبي حاتم الرازي في إنكاره وتقوية هؤلاء وإخراجهم من الضعفاء، وتوصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى عدّة نتائج من أهمها: علو مكانة الإمامين البخاري وأبي حاتم الرازي النقدية وتميّز كل واحد منهما بمنهجية نقدية تتبع للذوق النقدي الخاص بالناقد، فالإمام البخاري يرى بأنه من ضَعْفٍ تضعيفاً نسبياً أو مقيداً أو تضعيفاً مطلقاً فحقه أن يذكر في الضعفاء، ولا يفهم من ذلك أنه ضعيف عنده، بخلاف أبي حاتم الرازي فهو يرى أن هؤلاء الرواة لا يستحقون أن يذكر في الضعفاء، لأن ضعفهم كان نسبياً أو مقيداً وليس ضعفاً مطلقاً ومن أهم النتائج التي ذكرها البحث أنه ليس كل من ذكره البخاري في الضعفاء فهو ضعيف عنده، فضلاً أن يكونوا شديدي الضعف، فقد ذكر في كتابه الضعيف والمتروك وغيره، وذكر أيضاً الصحابي والثقة والصدوق، وهناك من ذكره ولم يتكلم عليه بشيء، بل وهناك من ذكره واحتج به في الصحيح، واحتج به أصحاب الكتب الستة، وبذلك نقف على خطأ من زعم أن البخاري لا يذكر في الضعفاء إلا من كان ضعيفاً أو شديد الضعف عنده.

وكتب الدكتور محمد مصلح الزعبي والدكتور محمد عيسى الشرفين بحثاً مشتركاً بعنوان « مصطلح صاحب سنة عند الإمام العجلي في كتابه الثقات دراسة وتحليل» حيث تطرق الباحثان الى مصطلح «صاحب سنة» عند الإمام العجلي في كتابه الثقات، فهو من المصطلحات الشائعة بين علماء الجرح والتعديل للوقوف على مدلولاته.

وقد توصل الباحثان إلى أنّ العجلي قد سبق في استخدامه لهذا المصطلح، وهو من أكثر علماء الجرح والتعديل استخداماً لهذا المصطلح وتوصل الباحثان إلى أنّ مصطلح «صاحب سنة»: مصطلح خارج عن ألفاظ الجرح والتعديل.

13. العلة

موضوع العلة من أنواع علوم الحديث المهمة بل الجوهرية في علوم الحديث لأن تعريف الحديث الصحيح يعتمد عليه اعتماداً أصيلاً حيث جاء في تعريف الحديث الصحيح أن يكون من غير شذوذ ولا علة، ولكننا نجد قلة الأبحاث المنشورة في المجلة حول هذا الموضوع حيث نشر بحثان فيه فقط ،

حيث كتب الدكتور سلطان العكايلة والدكتورة هيفاء الزيادة بحثاً مشتركاً بعنوان « أجناس العلة عند الحاكم النيسابوري في كتابه معرفة علوم الحديث دراسة تشخيصية» حيث تناولت الدراسة أجناس العلة عند أبي عبد الله الحاكم النيسابوري في النوع السابع والعشرين من كتابه (معرفة علوم الحديث)، وهي دراسة تشخيصية تعتمد على إثبات نص كلام الحاكم على الأحاديث التي مثل بها على هذه الأجناس حيث قسّم الحاكم النيسابوري أجناس العلة إلى عشرة أنواع على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر ، مع تخريجها من مظانها، ثم دكّر محاولة السيوطي تشخيص علة كل منها،

10. المستور

كتب الدكتور سلطان العكايلة و الدكتور خالد الحايك بحثًا بعنوان « الراوي المستور وما يتعلق

به من أحكام» وقد فصل الباحثان في هذه الأحكام واستوعبا الموضوع في كثير من الزوايا مثل أن المستور غير مجهول الحال، وأنه مقبول عند الأئمة ويدخلونه في حديث الحسن. ومصطلح «مستور» هو من إطلاقات الأئمة المتأخرين، مع ثدرة وجوده في كلام بعض الأئمة المتقدمين. والمستور عند المحدثين المتأخرين والأصوليين هو من لم يظهر عليه فسق، وخفي بطنه. و أن القسمة الثلاثية للمجهول هي من اجتهاد ابن الصلاح وقد تأثر في هذا بالأصوليين، وتبعه على ذلك جلّ أهل العلم، وأنّ المستور عند ابن حجر هو مجهول الحال، وهو من روى عنه اثنان فأكثر ولم يوثق. ومع عدم تفريق ابن حجر بين المستور ومجهول الحال، إلا أنه باين بينهما في أحكامه على بعض الرواة من خلال حكمه على بعض الأحاديث .

11. المعلق

وكتب الدكتور باسم الجوابرة و الدكتور محمد عبد الكريم الخنجرجي بحثًا مشتركًا بعنوان « دعوى التعليق في صحيح البخاري بداعي الاختصار والرواية بالمعنى دراسة نقدية تحليلية» حيث ذكر الباحثان أنّ الحافظ العراقي أصلًا لقاعدة ما يعلقه البخاري بصيغة التمريض، مع إخراجها له في موضع آخر من كتابه مسندًا على شرطه، ترجع إلى اعتبار سياق متن الحديث مختصرًا بالمعنى دون اللفظ، وقد تابعه الحافظ ابن حجر على تقريرها، مع توسعه في استعمالها، وتطبيقاتها ولذلك جاءت هذه الدراسة لتقييم هذه القاعدة، وتبيين مدى صلاحيتها، وعدها منهجًا سار عليه الإمام البخاري في معلقاته التي أوردتها بصيغة التمريض. وخلص الباحثان إلى أنّ هذه القاعدة التي ذكرها العراقي، وتبعه عليها ابن حجر مع توسعه في استعمالها، ليست مطردة، ولا منضبطة، وكثير من أمثلتها متعقب لكونها ليست على شرط البخاري في كتابه، إضافة إلى تعليقه لأحاديث بصيغة الجزم مع روايته لها بالمعنى أو اختصارها، وهي كثير لمن يتتبعها.

12. الجرح والتعديل

حيث كتب الدكتور محمد الطوالة بحثًا بعنوان « منهج النسائي في الكلام على الرواة دراسة تطبيقية في سننه الكبرى» حيث استقرأ الباحث الألفاظ التي استخدمها الامام النسائي في سننه الكبرى وتبين له أنّ الامام النسائي يعتمد العدالة والضبط في راوي الحديث بغض النظر عن اتجاهه المذهبي وكذلك لا يرى النسائي رواية الثقة عن الراوي تعديلاً له.

وكتب الدكتور عبدالله السوالمه بحثًا بعنوان « المختلف فيه تعديلاً و تجريحًا : دلالة ودرجة حديثه عند بعض المتأخرين» وركز الباحث على مدى اطلاق الحكم على حديث من اختلف في تجريحه وتعديله ولكنه قصر النتيجة عند ثلاثة من علماء الحديث وهم ابن القطان والمنذري وابن حجر وبعض الاشارات لهذه المسألة عند العراقي والهيتمي ، وخلص الباحث إلى أنّ قول بعض المحدثين أنّ المختلف فيه حسن الحديث ليس على إطلاقه بل لا بد من قواعد تحكمه وضوابط تقيده.

وكتب الدكتور عبدالرزاق الشايحي بحثًا بعنوان « منهج الحاكم النيسابوري في الجرح والتعديل دراسة تطبيقية في مستدركه » حيث استقرأ الباحث الألفاظ التي استخدمها الامام الحاكم في مستدركه في الجرح والتعديل وتبين للباحث

مضنية لحال المجاهيل من شيوخ بقية أن بعضهم ليس بالمجهول إنما الذي أدى لجهالتهم تدليس بقية لهم تدليس شيوخ . من هنا تأتي أهمية البحث في التأكيد على أنه يحتتم على الباحثين التروي في حال مجاهيل شيوخ الرواة الذي ثبت عليهم تدليس الشيوخ.

7. المنكر

ومن الملاحظ كذلك أنّ هذا الموضوع المهم كذلك لم يكتب فيه إلا هذا البحث المشترك الذي كتبه الدكتور عبد السلام أبو سمحة ود. ياسر الشمالي بعنوان «الحديث المنكر دراسة نظرية وتطبيقية في كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي» مع أنّ المفروض أن تتعدد الأبحاث في هذا النوع المهم جدا في علوم الحديث كما وجدنا ذلك في الأبحاث التي كتبت في موضوع المرسل والضبط، وخبر الأحاد الذي كتبت فيه خمسة أبحاث

وقد ذكر الباحثان الآراء المختلفة في تحديد معنى المنكر ووسائل الكشف عنه وعلاقته بعلوم المصطلح الأخرى ثم أثره في جرح الرواة وألفاظ الجرح الناتجة عن وقوع الراوي في النكارة وقد تميز البحث بربط هذا كله مع كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي وتبين أن النقاد كانوا يتوسعون في استعمال لفظ المنكر وأن بعض العلماء ضيقوا هذا المصطلح وقصروه على بعض صورته.

8. الحسن

كذلك فلم يكتب في هذا الموضوع إلا بحث وحيد في هذه المجلة بعنوان «التحسين اللفظي والمعنوي للحديث عند ابن عبد البر (ت 463 هـ)» للدكتور محمد كامل حيث تناول موضوعاً مهماً من موضوعات علم الحديث، ألا وهو أن بعض العلماء السابقين كانوا قد أطلقوا حكم الحسن على بعض الأحاديث النبوية، وليس قصدهم من وراء ذلك سوى استحسانهم لمعناه الإجمالي أو للفظه وصياغته، وليس مرادهم الحسن بالمعنى الذي قرره أهل الاصطلاح من أنه: ما اتصل سنده بنقل العدل خفيف الضبط من غير شذوذ أو علة. كما عرّفه بذلك غير واحد من العلماء. ومن ثم كان ابن عبد البر من أولئك العلماء الذين كانوا يفعلون ذلك، استحساناً منه للمعنى أو اللفظ لا غير، من خلال كتابيه: «التمهيد» و«الاستذكار».

مع العلم أنّ موضوع الحديث الحسن الأجدر به أن تتعدد الأبحاث فيه ليتناول ذلك كل ما قيل في هذا للنوع الذي اختلفت أنظار المحدثين فيه وفي تحديد معناه.

9. المجهول

كتب الدكتور محمد حوى بحثاً بعنوان «مناهج علماء الجرح والتعديل في مصطلح المجهول وعلاقته بالوحدان : دراسة: نظرية تطبيقية» بيّن فيه أن عد كل من لم يرو عنه إلا واحداً مجهولاً يحدث مشكلات حقيقية إذ إن بعض رواة الصحيحين كذلك وكما أنّ عددًا من الرواة الوحدان قد وثقوا أو عرفوا، ولذلك جاءت هذه الدراسة لتبين العلاقة بين الجهالة والوحدان، وخلص الباحث إلى أنه ليس كل وحدان مجهولاً، وقد تطلق الجهالة على الراوي وقد روى عنه عدد. وأن المحدثين الأوائل في معظمهم كانوا يطلقون لفظ المجهول ويشمل عندهم مجهول العين ومجهول الحال.

وكتب الدكتور سلطان العكايلة والدكتور ابراهيم عواد بحثًا مشتركًا بعنوان «زيادات الحميدي على الصحيحين دراسة نقدية» لكن هذا البحث أخذ طابعًا يختلف عن البحثين السابقين حيث ذهب الباحثان إلى التطرق إلى الزيادات التي زادها الحميدي من كتب المستخرجات والأطراف على الصحيحين ورجح أن الحميدي ميّز هذه الزيادات عن أصل متن الصحيحين أو أحدهما عدا زيادتان ذهل عنهما.

5. المرسل

حيث كتب الدكتور عبد الكريم الوريكات بحثًا بعنوان «أسباب إرسال الحديث عند الرواة» وقد استنبط الباحث أسباب الإرسال عند الرواة فوجدها تصنف في ثلاث مجموعات: الأولى: أسباب الإرسال التي تعود إلى الراوي المرسل والثانية: أسباب الإرسال التي تعود إلى الراوي المرسل عنه والثالثة: أسباب الإرسال التي تعود إلى موضوع الرواية المرسلة، ومن أهم النتائج التي أثبتتها البحث أن مفهوم المرسل عند المتقدمين من المحدثين كان واسعًا جدًا حيث شمل كل أنواع الانقطاع بخلاف ما قصره المتأخرون عليه من أنه ما سقط من إسناده من فوق التابعي.

وكتب الدكتور محمود جابر بحثًا بعنوان «الحديث المرسل عند الامام الشافعي وتطبيقاته الفقهية» حيث ركز الباحث على مفهوم الحديث المرسل عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى ومدى حجتيته عنده سواء مرسل الصحابي أو مرسل التابعي الكبير والصغير ومرسل سعيد ابن المسيب، وربط ذلك بموضوع الفقه ومدى الاحتجاج به في بعض أبواب الفقه.

ولكن نجد الباحث قد خالف البحث الذي كتبه الدكتور عبد الكريم الوريكات السابق الذكر حيث بين الدكتور محمود جابر أن جمهور المحدثين أن المرسل ما رفعه التابعي صغيرًا أو كبيرًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وذهب الأصوليين إلى أن المرسل ما رفعه الراوي سواء كان تابعيًا أو غير تابعي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه النتيجة غير سليمة أبدًا فالقول الصحيح ما ذهب إليه الدكتور عبد الكريم الوريكات في بحثه السابق والدليل عليه هو إطلاق المحدثين المرسل على أي سقط في الإسناد.

وكتب الدكتور محمود جابر مع الدكتور حاتم داود بحثًا مشتركًا بعنوان «حجّة الحديث المرسل عند الإمام مالك بن أنس» حيث هدفت الدراسة إلى محاولة الكشف عن حقيقة علمية كثر فيها الخلاف قديمًا وحديثًا، مع أهمية تمييز وجه الصواب فيها، فهي لم تُطرح على ساحة الدراسات العلمية المتخصصة، وهي: «موقف الإمام مالك من الأحاديث المرسلة». فقد نقل عنه البعض قبوله لها مُطلقًا، ونقل عنه البعض ردها، وفصل آخرون. ووقع الباحثان في نفس الخطأ السابق الذكر الذي يفرق في تعريف المرسل بين المحدثين والأصوليين.

6. التديس

من الملاحظ أنّ هذا الموضوع المهم جدا في علوم الحديث لم يكتب فيه إلّا بحث واحد للدكتور عبد السلام أبو سمحة بعنوان «شيوخ بقية بن الوليد المجاهيل الذين تبين انه دلسمهم تديس شيوخ» ومن الملاحظ أنّ البحث اقتصر على تديس الشيوخ الذي هو نوع من عدة أنواع من التديس، وتناول البحث دراسة بعض الرواة الذين حكم عليهم النقاد، كلهم أو بعضهم، بالجهالة وهم من شيوخ بقية بن الوليد الذين روى عنهم؛ ليقف الباحث على مسألة لا بد من الوقوف عليها وهي: هل أثر تديس بقية للشيوخ في جهالة بعض من حكم عليهم بذلك؟ ويكشف البحث بعد دراسة متأنية

وكتب الدكتور سلطان العكايلة و الدكتور محمد عيد صاحب بحثاً مشتركاً بعنوان «أسباب تفوق الصحابة في ضبط الحديث» حيث نلاحظ أن هذا البحث اهتم فقط بالضبط عند الصحابة رضي الله عنهم ولذلك وضّح الباحثان أنّ الصحابة رضي الله عنهم تميّأت لهم أسباب وظروف مكنتهم من حفظ الحديث وجعلتهم أشد ضبطاً من غيرهم من الرواة أهمها أسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم في تعليم الصحابة رضي الله عنهم وقرب الصحابة من الوحي وعلو اسنادهم وهذا ما لم يتيسر لغيرهم من الرواة

وكتب الدكتور زياد أبو حماد بحثاً بعنوان «دراسة تحليلية للنصوص الواردة عن عمر بن الخطاب في عدالة وضبط الناقلين للأخبار» حيث تهدف هذه الدراسة إلى تحليل أقوال عمر بن الخطاب في عدالة الناقلين للأخبار وضبطهم، حيث تبين أنه يرى أن يكون الناقل للخبر مستقيماً في دينه من حيث الظاهر، وأن يلتزم بمروءة أمثاله، وأنه لا بد له من مُرْك يزيكه ويكتفى بواحد يكون على دراية تامة به، ولا بد أن يروي الراوي الحديث كما سمعه، وأن يضبط كتابته بخط واضح مفهوم، وأن يتثبت من الرواية بعرض روايته على روايات أمثاله. ولذلك أثبتت هذه الدراسة النقد المتقدم للرواة عند الصحابة رضوان الله عليهم.

وكتب الدكتور محمد عودة الحوري» بحثاً بعنوان «تحقق الصحابة من ضبط الرواة أسبابه ووسائله» حيث بيّن في هذا البحث عناية الصحابة رضوان الله عليهم واهتمامهم بضبط الرواة والأسباب التي دعت الصحابة إلى الاعتناء بالضبط ووسائلهم التي اتبعوها في ذلك، مما يُظهر سبقتهم رضوان الله عليهم في تععيد قواعد حفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يلحقه زيادة أو نقص، فتبين في الدراسة تنوع الأسباب التي حملت الصحابة على التأكد من الضبط سواء لامتناعهم الأمر القرآني بالثبوت من الأخبار، أو حرصهم على حفظ السنة النبوية ودفع التساهل في نقلها، أو خشيتهم من نسيان الراوي أو خطئه لا تعمد الكذب، أو التأكد من ضبط من خالف علمه علماً تلقاه الصحابي مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما تبين تنوع الوسائل التي اعتمدها لمعرفة ضبط الراوي: كالرجوع لمصدر الخبر مباشرة، أو قياس ضبط الراوي بضبط الثقات، أو شهادة الثقة وحلفه، أو مقارنة المحفوظ للمكتوب أو العكس، أو بالاختبار.

وهكذا يظهر أنّ هذه الأبحاث قد ألمت بالموضوع من معظم جوانبه مع عدم التكرار في الطرح بل أخذت به من عدة جوانب لتكتمل الصورة عند القارئ في أهم عنصر من عناصر وشروط الحديث الصحيح.

4. زيادة الثقة

كتب الدكتور حمزة المليباري بحثاً بعنوان «زيادة الثقة وما يتصل بها من أنواع علوم الحديث» حيث أبرز الباحث وجه الترابط بين زيادة الثقة وأنواع مختلفة من علوم الحديث مثل تعارض الوصل والإرسال حيث إنّ الوصل زيادة عن الإرسال ومثل تعارض الوقف والرفع حيث إنّ الرفع زيادة عن الوقف ومثل المدرج والمزيد في متصل الأسانيد وصلتهما بزيادة الثقة، وخلص الباحث أنّ زيادة الثقة ليس حكمها القبول مطلقاً ولا الرد مطلقاً بل يكون ذلك كله وفق القرائن المتوفرة فيها.

وكتب الدكتور سري الكيلاني بحثاً بعنوان «زيادات الثقات في متن الحديث النبوي الشريف وأثرها في الاختلاف الفقهي» حيث جنح الباحث إلى ربط الزيادة في الجانب الفقهي وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء، وذكر الاختلاف في قبول الزيادة من عدمها وأدلة الفريقين والقائلين في التفصيل.

وعند النظر في المواضيع التي تطرقت إليها هذه الأبحاث نجد ما يلي:

1. رواية الحديث بالمعنى:

حيث كتب فيها بحثان اثنان الأول للدكتور أمين القضاة بعنوان «حكم رواية الحديث بالمعنى»؛ حيث بيّن أنّ الأصل في رواية الحديث هو اللفظ، وأنّ روايته بالمعنى كانت من باب الرخصة حتى لا يهمل عددا من الأحاديث مما يؤدي إلى ضياع كثير من الأحكام الشرعية، ثم ذكر الدكتور أمين أنّ هنالك خمس صور للرواية بالمعنى وفصل في حكم كل صورة، وذكر أنّ الخلاف الواقع في هذه المسألة في غير الكتب المصنفة حيث لا يجوز تغيير شيء ثبت في كتاب مصنف وإنما الخلاف في عصر الرواية.

بينما نجد البحث الثاني للدكتور محمد منصور بعنوان «حكم رواية الحديث بالمعنى عند الأصوليين» حيث قصر البحث عند الأصوليين من أجل بيان الأحكام الشرعية المبينة على هذه المسألة، وقد ذكر الدكتور محمد منصور في بحثه الأسباب التي دعت إلى الرواية بالمعنى وبعض الأمثلة الفقهية المترتبة على الرواية بالمعنى.

2. خبر الآحاد:

حيث كتب فيه خمسة أبحاث الأول والثاني للدكتور محمد عويضة بعنوان «احتجاج الصحابة بخبر الواحد» والثاني «المنهج النبوي في قبول أخبار الآحاد» حيث أثبت في البحث الثاني أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الآحاد ويرسل إلى الناس آحاداً من المبعوثين ليلغوا عنه، ولم يتوقف صلى الله عليه وسلم في قبول خبر الواحد إلا في حادثة واحدة لها ملابساتها الخاصة، وأثبت في البحث الأول أنّ الصحابة رضي الله عنهم مجمعون على قبول خبر الواحد وأن بعض الأخبار النادرة التي توقفوا فيها كان التوقف خارجاً عن كونها أخبار آحاد.

أما البحث الثالث فهو للدكتور محمود الخالدي بعنوان «مدى إفادة حديث الآحاد في مناهج الاجتهاد» لكن الباحث عرض لهذه المسألة من الجانب الفقهي الأصولي وأن خبر الواحد حجة شرعية يجب التصديق به وإن أفاد الظن، وأما البحث الرابع فهو للدكتور عبد المعز حريز بعنوان «خبر الواحد فيما تعم به البلوى» كذلك عرض لهذه المسألة من الجانب الفقهي الأصولي وبين أن الأصوليين اختلفوا في حجيتها إذا رويت مخالفة لما عليه الناس

وأما البحث الخامس فهو للدكتور يوسف البدوي بعنوان «حكم الاحتجاج بخبر الواحد عند الأصوليين وتطبيقاته في الفقه الإسلامي المقارن» فقد بين فيه موقف الأصوليين فيما يفيد خبر الآحاد في الأصول والفروع، أي في العقيدة والشرعية. كما يهدف إلى بيان ما اشترطه أصوليو المذاهب الفقهية الأربعة من شروط للعمل بخبر الآحاد سواء في السند أو المتن، مع الأمثلة الفقهية التطبيقية لذلك.

3. الضبط

حيث كتب الدكتور محمد العمري بحثاً بعنوان «الضبط عند المحدثين» وبيّن أنّ الضبط يمثل أحد شرطين هامين في ميدان الرواية وهما: العدالة والضبط لأن بقية الشروط متعلقة بما لأن فقدان الضبط يورث الحكم بالضعف على الحديث لأن الضبط هو قدرة الراوي على حفظ ما يرويه من غير تبديل أو تغيير

مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

إنَّ الناظر في الأبحاث التي تختص في الحديث الشريف والمنشورة في مجلة دراسات الشريعة والقانون يلاحظ أنَّ عدد الأبحاث قد وصل إلى (82) بحثًا من بينها أبحاث تقترب من علوم الحديث وبعضها يتعلق فقط في الحديث الشريف من غير اهتمام بعلوم الحديث أصالةً، ويلاحظ أيضًا أنَّ أول بحث نشر سنة 1984م علمًا أن أول عدد كان عام 1974م ، ويلاحظ كذلك أنَّ هنالك سنوات خلت من الكتابة والنشر في علوم الحديث في هذه المجلة، وكذلك بخصوص الباحثين أنفسهم فقد تكررت عدة أبحاث لعدد من الباحثين، هذا وقد تم عمل جدول في آخر البحث ذكر فيه اسم البحث ورقم المجلد والعدد والصفحات التي احتواها البحث لتسهيل الرجوع للبحث في المجلة.

مشكلة البحث ومسوغات اختيار الموضوع:

لقد لاحظنا خلال القراءة المتأنية للمواضيع التي تطرق إليها الباحثون أنَّ هذه المواضيع متذبذبة وليست مطردة، بمعنى أنه لا يوجد خطة عامة لانتقاء المواضيع، وعدم وجود رابط منظم فيها، بل هنالك مواضيع ليست أصيلة في علم الحديث، من هنا جاء هذا البحث لإبراز المواضيع المبحوثة وتنبية الدارسين للكتابة في المواضيع غير المبحوثة ولأننا لم نجد من كتب في هذا الموضوع من قبل فقد تم متابعة الأبحاث في الموضوع الواحد وملاحظة الاختلاف بين كل بحث وآخر ورصد الإضافة التي أضافها الباحث اللاحق عن الباحث السابق.

أهمية البحث:

1. إنشاء قاعدة بيانات للأبحاث المنشورة في مجلة دراسات الشريعة والقانون.
2. إثراء الباحثين بالجوانب المبحوثة وتحفيزهم إلى الكتابة في الجوانب غير المبحوثة في علوم الحديث.
3. توجيه الباحثين للكتابة في موضوعات مهمة وأصيلة في علم الحديث الشريف.

وقد تم تقسيم هذا البحث إلى: مقدمة ومطلبين.

المطلب الأول: تقسيم الأبحاث حسب الموضوعات في علوم الحديث.

إن المتتبع للكتابات في أنواع علوم الحديث يلاحظ أنَّ هنالك من العلماء من قسّم أنواع علوم الحديث إلى (65) نوعًا وهنالك من قسمها إلى (100) نوع ولكنَّ الناظر في عدد أنواع علوم الحديث في مجلة دراسات في الفترة من 1984م إلى 2015م يجد أنه بلغ عدد أنواع علوم الحديث التي كتب فيها إلى (29) مع العلم أنَّ هنالك أنواعا تكررت الكتابة فيها إلى خمس مرات وكان الأجدد عدم التكرار لرفد المجلة بالأبحاث الجديدة واستيعاب بقية الأنواع لأنَّ هنالك مواضيع لم يتم التطرق إليها أبدًا مثل (الموقوف، المعنعن، الشاذ، التفرد، المقلوب، المزيد في متصل الأسانيد،...)، وقد تعمد الباحث أنَّ يرتب الأبحاث في كل موضوع حسب سنة النشر في المجلة تصاعديًا لتتضح المقارنة بين الأبحاث في الموضوع الواحد وهل هنالك إضافات جديدة قدمها البحث اللاحق أم أنَّ هنالك تكرارًا في الأبحاث، وآثر الباحث أن يذكر في كثير من الأحيان نص الباحث نفسه من غير تغيير لأنَّ أفضل من يعبر عن رأيه هو صاحب البحث.

اتجاهات الباحثين في الحديث الشريف في الأبحاث المنشورة في مجلة دراسات (الشريعة والقانون)

سلمان أبو صعيليك*
Süleyman Ebü Suaylik

ملخص

يتناول هذا البحث اتجاهات الباحثين في الحديث الشريف في الأبحاث المنشورة في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون بالجامعة الأردنية من العدد رقم (1) إلى العدد (42)، من خلال تصنيفها:
1. موضوعيًا، وملاحظة مدى استيعاب هذه الأبحاث لهذه الموضوعات.
2. ثم تصنيفها حسب الباحثين أنفسهم، وملاحظة مدى اهتمام الباحث الواحد في الموضوع الذي تطرق إليه.
3. زمنيًا، وملاحظة الاختلاف بين هذه الأبحاث وتغير الكتابة فيها حسب الزمن من العدد الأول وإلى العدد الحالي. وسُيظهر البحث قاعدة بيانات للأبحاث المنشورة في مجلة دراسات الشريعة والقانون حيث سيتم إثراء الباحثين بالجوانب المبحوثة وتخصيصهم إلى الكتابة في الجوانب غير المبحوثة في علوم الحديث.
الكلمات الدالة: الحديث، الباحثين، اتجاهات، مجلة دراسات.

RESEARCHERS' TRENDS IN THE SCIENCE OF HADITH PUBLISHED IN THE JOURNAL "DIRASAT" (SHARIA AND LAW SCIENCES)

Abstract

This paper deals collect the research dedicated for the study of Hadith in the "Journal of Studies" (Sharia and law Sciences) published in the University of Jordan starting from issue (1) and up to issue(42) the current issue, followed by a study of the researchers' trends in these papers, classifying them by:

1. Time period; considering the difference between papers and the change in writing style starting with the earliest issue until the current one
2. Subject matter; considering to what extent the papers have covered the subject matter
3. Researchers; and to what extent they were involved in the subject matter they discussed.

Keywords: Hadith, Researcher, Ways, Journal of Studies.

"DİRASAT" DERGİSİNDE YAYINLANAN MAKALELERDEN HAREKETLE HADİS İLMİNDE ARAŞTIRMACILARIN EĞİLİMLERİ

Öz

Bu araştırma, Ürdün Üniversitesi Dirasat Dergisinin (Şerîa ve Hukuk) 1. ve 14. sayıları arasında yayınlanmış akademik çalışmalarında ortaya çıkan genel eğilimleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bahsi geçen çalışmalar şu kıstaslara göre değerlendirilmiştir:

1. İlk sayıdan son sayıya kadar dergide yer alan çalışmaların, bilhassa yazma üslubu açısından farklılıkları,
2. Çalışmaların hangi ölçüde öznel ölçütlere dayandığı,
3. Araştırmacıların tartıştukları konuya ne ölçüde dahil olduğu.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Araştırmacı, Yöntem, Dirasat Dergisi.

Makalenin Geliş Tarihi: 15.10.2017; Makalenin Kabul Tarihi: 20.11.2018

مجلة العلوم الإسلامية

