T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

ÂMİR b. ŞERÂHÎL eş-ŞAʿBÎ ÖZELİNDE SÜNNETİ ANLAMADA EHL-İ REʿY ve EHL-İ HADİS YAKLAŞIMLARI

Tuğba ALTUNCU

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir PALABIYIK

İZMİR-2023

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum **"Âmir b. Şerâhîl eş-Şaʿbî Özelinde Sünneti Anlamada Ehl-i Reʿy ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları"** adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

..../..../.....

Tuğba ALTUNCU

ÖZET

Doktora Tezi

Âmir b. Şerâhîl eş-Şaʿbî Özelinde Sünneti Anlamada

Ehl-i Reʿy ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları

Tuğba ALTUNCU

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Sahâbe neslini görerek onların yaşantısını ve ilmi yaklaşımlarını takip eden tâbiîn, İslâm bilgi, düşünce ve ahlâkına dair temel birikimin sonraki nesle aktarılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Hadis ilminin muhafazası, kayıt altına alınması ve ilimlerin sistemleşmesi özellikle bu dönemde yapılan çalışmalara ve ortaya konulan görüşlere dayanmaktadır. Bu nedenle günümüze tesir eden farklı İslâm anlayışlarının izlerini, tâbiîn neslini de kapsayan ilk dönemlerdeki sözlü veya fiili yaklaşımlarda bulmak mümkündür.

Kûfe bölgesinin önemli tâbiî âlimlerinden Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî de, İslâmî ilimlerin neredeyse tamamında yetkinliğiyle tanınan, bu ilimlerin ortaya çıkışı ve gelişmesinde çok ciddi katkıları olan bir kişidir. Sünnet malzemesinin değerlendirilmesi noktasında Müslümanlar arasındaki iki farklı yaklaşımdan ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasında dengeyi kurabilen bir alim olması ve görüşlerinin her kesim tarafından takip edilerek kaynak gösterilmesi onun ilmî donanımını ve ilim ehli nazarında kendisine duyulan güveni de göstermektedir.

"Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî Özelinde Sünneti Anlamada Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları" ismini taşıyan bu tez giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, yöntemi, kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Şa'bî'nin yaşadığı dönemde Kûfe şehrinin yapısı Şa'bî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti üzerinde durulmuştur. Onun ilmi şahsiyeti; hoca öğrenci ilişkileri, ilmi otoritesi, eserleri, diğer ilimlere ilgisi yönüyle ele

alınmıştır. İkinci bölümde Şa'bî, Hadis ilminin metodolojisine yaptığı katkılar yönüyle değerlendirilmiştir. Üçüncü bölüm, Şa'bî'nin hadis ve sünnet anlayışının fıkhına yansıması yönüyle ele alınmış; dördüncü ve son bölümde ise Şa'bî'nin çeşitli eserlerde bulunan görüşleri derlenerek, onun kendi rivâyetleri ve o konuda bilinen diğer rivâyetler ile mukayesesi yapılarak Şa'bî'nin düşünce sistemini hangi rivâyet alt yapısı üzerine bina ettiği ve onun kaynaklık ettiği ilmi gelenek tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şa'bî, Tâbiîn, Hadis, Re'y, Kûfe

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith Approaches on Understanding Sunnah in Special of Amir b. Sharahil al-Shabî

Tuğba ALTUNCU

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

The tabi'un, following the life and scholarly approaches of the generation of Companions through observation; played an important role in transferring the basic background of Islamic knowledge, way of thinking, and morality to the next generation. The preservation and recording of the science of hadith and the systematization of the sciences are especially based on the studies and opinions put forward during this period. For this reason, it is possible to find the traces of different Islamic understandings that have influenced our day, in the verbal or actual approaches in the early periods that include the Tabi'un generation.

One of the most important natural scholars of the Kufa region, Âmir b. Sharahil al-Shabî was a competent person in almost all Islamic sciences and also had a very serious contribution to the formation and development of these sciences. The fact that he is a person who could balance between the two different approaches that emerged among the Muslims in the evaluation of the sunnah-followers of hadith (ehl-i hadith) and followers of opinion (ehl-i re'y), and that his views were followed and cited by all segments, also reveals his scientific competence and the trust he held in the eyes of scholars.

This thesis, named "Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith Approaches on Understanding Sunnah in Special of Amir b. Sharahil al-Sha'bî", consists of an introduction and four parts. In the introduction, information was provided

regarding the purpose, method, and sources of the study. In the first chapter, the structure of the city of Kufa in the period when Sha'bî lived; the life and scientific personality of Sha'bî were explained. His scientific personality; teacher-student relations, his scientific authority, his works, his interest in other sciences are discussed. In the second part, Sha'bî is evaluated in terms of his contributions to the methodology of the science of Hadith. The third chapter is discussed in terms of the reflection of Sha'bî's understanding of hadith and sunnah on his fiqh. In the fourth and last part, Sha'bî's fatwas in various works were compiled and compared with his own hadith narrations and other known hadith narrations on the subject; the infrastructure on which Sha'bî built his thought system and the scientific tradition which he resourced were studied.

Keywords: Sha'bî, Tabiun, Hadith, Ra'y, Kufa

ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞAʿBÎ ÖZELİNDE SÜNNETİ ANLAMADA EHL-İ REʿY ve EHL-İ HADİS YAKLAŞIMLARI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xiv
TABLOLAR LİSTESİ xv
ŞEKİLLER LİSTESİ xvi
EKLER LİSTESİ xvii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HAYATI

1.1. ŞA'BÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE KÛFE ŞEHRİ 13
1.1.1. Şehrin Kuruluşu ve Fizikî Yapısı 14
1.1.2. Sosyal ve Kültürel Yapı 25
1.1.3. İdârî Yapı ve Ekonomik Faaliyetler 31
1.1.4. Dönemin Siyâsî Hadiseleri 37
1.1.4.1. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi 37
1.1.4.2. Muaviye Dönemi ve İktidar Mücadeleleri 43
1.1.4.3. Yezid Dönemi Siyâsî Olayları 46
1.1.4.4. Abdullah b. Zübeyr Dönemi ve Muhtar es-Sekafi Hadisesi 47
1.1.4.5. Abdulmelik b. Mervan Dönemi 50
1.1.4.6. Yezid b. Abdulmelik Dönemine Kadarki Süreç 51
1.1.5. İtikâdî Yapı 53

1.1.6. İlmî Yapı 54
1.2. ŞA'BÎ'NİN HAYATI 57
1.2.1. Doğumu ve Nesebi 57
1.2.2. Akrabaları ve Yaşadığı Çevre 64
1.2.3. Siyâsî Tercihleri ve Aldığı Vazifeler 67
1.2.4. İtikâdi Görüşleri 74
1.2.5. Dış Görünüşü ve Ahlakı 81
1.2.6. Vefatı 88
1.3. ŞA'BÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ 89
1.3.1. Hocaları 89
1.3.2. Öğrencileri 99
1.3.3. İlim Yolculukları 104
1.3.4. İlmî Otoritesi 108
1.3.4.1. Kıraat 109
1.3.4.2. Tefsir 111
1.3.4.3. Tarih- Siyer Birikimi 122
1.3.4.4. Arap Dil ve Edebiyatındaki Kudreti 125
1.3.4.5. Diğer İlim Dallarına Olan İlgisi 128
1.3.5. Eserleri 129

İKİNCİ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE SÜNNET ANLAYIŞI

2.1. ŞA'BÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ 131
2.1.1. Şa'bî'nin Hadis İlminin Metodolojisine Katkıları 131
2.1.1.1. İlim Öğrenme ve Öğretmede Usûl ve Adâbı 131
2.1.1.2. Hadis Naklinde Meclis Adâbı 135
2.1.1.3. Hadislerin Yazılması Hususundaki Tutumu 137
2.1.1.4. Çok Hadis Rivâyetine Yaklaşımı 140
2.1.1.5. Hadislerin Mânâ Olarak Aktarılması Hususundaki Yaklaşımı 141
2.1.1.6. Hadislerin İsnâdı Hakkında Araştırma Yapması 143
2.1.1.7. Râvilerin İsim ve Künyelerine Dair Bilgiler Vermesi 145

2.1.1.8. Âdil Sika Râvînin Başka Bir Râviden Rivâyeti 145
2.1.1.9. Hadis Öğrenmek İçin Yapılan Yolculuklar 146
2.1.1.10. Hadisin Senedinde Hazfedilen (قال) Lafzı 147
2.1.1.11. Benzer Hadisleri Bir Konu Altında Toplaması 147
2.1.1.12. Sadece Sika Râvilerden Hadis Nakletmesi 147
2.1.1.13. Hayatta Bulunan Kişilerden Hadis Nakli 149
2.1.1.14. Hadis Tahammul Metodları 149
2.1.1.15. Sened Tenkidi 150
2.1.1.16. Metin Tenkidi 154
2.1.2. Şa'bî'nin Hadis Rivâyetleri 155
2.1.2.1. Şa'bî'nin Kütüb-i Sitte İçerisinde Yer Alan Merfû Rivâyetleri 155
2.1.2.2. Mürsel Rivâyetler 158
2.2. ŞA'BÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞI 174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞININ FIKHÎ GÖRÜŞLERİNE YANSIMASI

3.1. ŞA'BÎ'NİN FIKHÎ YAKLAŞIMININ ÖZELLİKLERİ 177
3.1.1. Görüş Belirtmekten Çekinme 178
3.1.2. Farazî Meseleler Hakkında Görüş Belirtmeme 180
3.1.3. Kolaylaştırma 183
3.1.4. Bid'ate Karşı Olma 186
3.1.5. Fâkih Sahâbîlerin Görüşlerini Tercih 187
3.1.6. Râşid Halîfelerin Görüşlerini Dikkate Alması 189
3.1.7. Farklı Görüşleri İnceleme ve Yanlış Kararlardan Dönme 190
3.1.8. Rivâyetleri Değerlendirmesi ve Tercih Yaklaşımı 194
3.1.9. "Bilmiyorum" Sözü ve Bazı Meselelerde Sessiz Kalması 196
3.1.10. Kişinin Durum ve Şartlarını Gözetme 197
3.1.11. Amaç ve İlleti Esas Alma 198
3.1.12. Hîle-i Şer'iyye Yaklaşımı 199
3.1.13. Yargılama Usulü ve Şahitlerin Güvenilirliğini Araştırma 199
3.2. ŞA'Bİ'NİN GÖRÜŞLERİNDE DAYANDIĞI KAYNAKLAR 200

3.2.1. Kur'ân Merkezli İctihad Yaklaşımı 201
3.2.1.1. Lügat Anlamını Esas Alması 204
3.2.1.2. Siyak-Sibakı Esas Alması 206
3.2.1.3. Sebeb-i Nüzulü Esas Alması 207
3.2.1.4. Nâsih-Mensuh İlişkisine Verdiği Önem 208
3.2.1.5. Kıraat Farklılıklarını Esas Alması 210
3.2.2. Sünnete Müracaat Etmesi 211
3.2.3. Sahâbenin Görüşlerine İttibâsı ve İcma 213
3.2.4. Re'y ve Kıyası Esas Alması 216
3.2.5. Örfe Göre Hareket Etmesi 225
3.2.6. İstihsan 228
3.2.7. İstishâb 230
3.2.8. Mesâlih-i Mürsele 232
3.2.9. Sedd-i Zerâi 233
3.2.10. Geçmiş Ümmetlere Ait Hükümler 234

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HADİS-SÜNNETLE ÇELİŞEN YORUMU VE SONRAKİ NESİLLERE TESİRİ

4.1. ŞA'BÎ'NİN HADİS ve SÜNNETLE ÇELİŞEN YORUMU 236
4.1.1. Merfû Rivayetlerine Aykırı Görüşleri 236
4.1.1.1. Kurban Kesmek 237
4.1.1.2. Rehin Alınan Şeyden Faydalanmak 240
4.1.1.3. Gayrimüslimi Öldüren Müslümanın Kısas Edilmesi 243
4.1.1.4. Ehlî Eşeğin Eti 247
4.1.1.5. Ayakta Su İçmek 248
4.1.1.6. Üç Talakla Boşanan Kadının Nafaka ve Süknâ Durumu 249
4.1.1.7. İpek Elbise Giymek 252
4.1.1.8. Hülle Nikahı 254
4.1.1.9. Malda Zekat Dışında Hak 257

4.1.1.10. Ehl-i Kitabın Şahitliği 258
4.1.2. Mevkûf Rivayetlerine Aykırı Görüşleri 260
4.1.2.1. Abdest Azalarının Yıkanma Sayısı 260
4.1.2.2. Müstehâza Kadının Namazı 261
4.1.2.3. Sehiv Secdesinin Öncesi ve Sonrasındaki Selam 262
4.1.2.4. Bayram Namazlarında Tekbir Sayısı 264
4.1.2.5. Seferi Durumunda Oruç 265
4.1.2.6. Oruçlu İken Hacamat Yaptırmak 266
4.1.2.7. Oruçlu İken Öpüşme 268
4.1.2.8. Cenaze Namazında Tekbir Sayısı 269
4.1.2.9. Veli İzni Olmadan Evlilik Yapılması 271
4.1.2.10. Mehrin Hak Edilişi 272
4.1.2.11. Mefkûdun Eşinin Yeniden Evlenmesi 274
4.1.2.12. Kişinin Zina Ettiğiyle Evlenmesi 277
4.1.2.13. Esir Olan Ailede Kadın ve Çocuklar 279
4.1.2.14. Köle Olduğunu İtiraf Eden Kişi 280
4.1.2.15. Bineğe Binebilecek Kişi Sayısı 281
4.1.2.16. Köpeğin Avdan Yemesi 282
4.1.2.17. Nebiz İçmenin Hükmü 283
4.1.3. Şa'bî'nin Aynı Konudaki Farklı Görüşleri 285
4.1.3.1. Namazda Gülmenin Abdeste Etkisi 285
4.1.3.2. Hutbe İrâd Edilirken Selam Almak 287
4.1.3.3. Vitir Namazının Hükmü ve Kazası 288
4.1.3.4. Namazda Dua Etmek 290
4.1.3.5. Su Bulunduğunda Teyemmüm ile Kılınan Namazın Durumu 291
4.1.4. Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetler ile Çelişen Görüşleri 293
4.1.4.1. Abdestte Başın Meshedilmesi 293
4.1.4.2. Sarık Üzerine Meshetmek 294
4.1.4.3. Meni İzini Yıkamak 295
4.1.4.4. Cünüp Olanın veya Hayızlı Kadının Kıraati 296
4.1.4.5. Ezan Okurken Konuşmak 297

4.1.4.6. Kanın Abdesti Bozması 298
4.2. ŞA'BÎ'NİN KENDİSİNDEN SONRAKİ NESİLLERE TESİRİ 299
4.2.1. Şa'bî'nin Şaz Görüşleri 299
4.2.1.1. Ayakların Meshedilmesi 300
4.2.1.2. Gusül Esnasındaki Abdest 303
4.2.1.3. İftitah Tekbiri 303
4.2.1.4. Yatsı ve Sabah Ezanında Tesvib Yapmak 305
4.2.1.5. Vaktinden Önce Kılınan Namaz 308
4.2.1.6. İmamın Okuduğu Sureyi Unutması veya Hata Yapması 308
4.2.1.7. Tilâvet Secdesinin Şartları 309
4.2.1.8. Cenaze Namazının Şartı Olarak Taharet 313
4.2.1.9. Rükûda İmama Yetişemeyen Kişi 316
4.2.1.10. Müstehâza Kadının Orucu 317
4.2.1.11. Amca ve Dayının Yanında Mahremiyet 318
4.2.2. Şa'bî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışının Mezheplere Tesiri 319
4.2.2.1. Hanefi Mezhebine Tesiri 319
4.2.2.2. Mâlikî Mezhebine Tesiri 332
4.2.2.3. Şafiî Mezhebine Tesiri 337
4.2.2.4. Hanbelî Mezhebine Tesiri 346

SONUÇ 350
KAYNAKÇA 357
EKLER

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Bin (Oğlu)
bkz.	Bakınız
bnt.	Bint (Kızı)
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
gr.	Gram
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
nşr.	Neşreden
Nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihî
s.	Sayfa Numarası
s.a.s	Sallallahu aleyhi ve sellem
SKAD	Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi
ss.	Sayfadan Sayfaya
t.y.	Tarihsiz
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme eden
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
yay.	Yayınları

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Kûfe Şehrine Yerleşen Bazı Arap Kabilelerinin Müttefikleri s. 28
Tablo 2: Şa'bî'nin Yaşadığı Dönemde Kûfe İdârecileri s. 32
Tablo 3: Kûfe'de Görev Yapan Kadılar s. 35
Tablo 4: Kûfe'deki Kabilelerin Siyâsî Olaylardaki Tutumu s. 52
Tablo 5: Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetlerinin Hocalarına Göre Dağılımı s. 97
Tablo 6: Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetlerinin Öğrencilerine Göre Dağılımı s. 102
Tablo 7: Şa'bî'nin Yolculuk Yaptığı Beldeler s. 107
Tablo 8: Şa'bî'nin Çeşitli Kaynaklar İçerisindeki Mürsel Rivâyetleri s. 163

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Kûfe Şehri Haritası s. 23
Şekil 2: Kûfe Şehri Planı s. 23
Şekil 3: Kûfe Şehri Yolları s. 24

EKLER LİSTESİ

EK 1: Şa'bî'nin Hadis Naklettiği Hocaları ve Rivâyetlerinin Dağılımı ek.s.1
EK 2: Şa'bî'den Çok Hadis Nakleden Râvîlerin Rivâyetlerinin Dağılımı ek.s.3
EK 3: Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'den Hadis Nakleden Zayıf Râvîler ek.s.5
EK 4: Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'den Hadis Nakleden Metrûk Ravîler ek.s.7

GİRİŞ

Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslâm'ın Kur'an'dan sonra en önemli ikinci kaynağı olan sünnet, ilk devirlerden günümüze gelinceye dek müslümanların anlayışını, düşünce yapısını, davranış modelini belirleyen yegane unsurlardan biri olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatının ardından gelişen olaylar, siyâsî ve itikâdî ayrılıklar, Müslümanlar arasında ciddi anlamda parçalanmalara sebebiyet vermiş; ilim adamlarının omuzlarına, sünnet ve rivâyet bilgisini elde etmek, korumak, doğru bir şekilde anlaşılmasını, gereğince tatbik edilmesini ve aktarılmasını sağlamak gibi önemli sorumluluklar yüklemiştir. Bahsi geçen siyâsî ve itikâdî problemlerin en yoğun olduğu şehirlerden bir tanesi de Kûfe'dir.

Kurulduğu günden itibaren pek çok sahabînin yerleştiği ve ilk Müslüman nesiller için en önemli ilim merkezlerinden biri olan Kûfe, kısa süre içerisinde İslâm düşünce ve kültürünü tüm yönleriyle etkileyen bir şehir haline gelmiştir. Kûfe'nin sosyal yapısının diğer İslâm şehirlerinden farklı olması, beraberinde kendine has sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, bu problemlere karşı, sahâbe ve tâbiînin çözüm üretme yöntemi her zaman önemini korumuştur.

Tâbiîn döneminde Kûfe şehrinde iç karışıklıklar ve şiddetli çatışmalar yaşanmasına rağmen İslâmî ilimler açısından bakıldığında, çok mühim gelişmelerin yaşandığını söylemek mümkündür. Nitekim, rivayetlerin muhafazası için ehemmiyet arzeden, kitâbet, tedvin, cerh-ta'dil uygulamaları, isnad takibi gibi usuller bu dönemde ortaya çıkmıştır. Gerek Hadis ilmi gerekse İslamî ilimlerin diğer alanlarının müstakil bir hüviyet kazanmaya başlaması ve bu alanlara ait usul-kâidelerinin oluşması; hicrî ilk iki asırda yaşayan âlimlerin görüş ve yaklaşımlarıyla yakından irtibatlıdır. Bu nedenle Kûfe'de İslam ilimlerinin hem terminolojik hem metodolojik nüvelerini teşkil eden nice tâbiîn ulemâsının her biri ayrı bir çalışma konusu olabilecek ehemmiyeti haizdir. Söz konusu dönemi daha iyi anlayabilmenin yolu ise o zaman diliminde yaşamış âlimlerin hayatlarını, görüşlerini ve bu görüşlerine tesir eden unsurları incelemekten geçmektedir.

Tâbiîn dönemi içerisinde Kûfe'de, gerek ilmî birikiminin vüs'ati, gerekse hayatı ve kişiliği yönüyle öne çıkan âlimlerden biri, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 103/721)'dir. Onun çok sayıda sahâbî ile bir araya gelme imkânına sahip olması, gerek rivayetleriyle gerekse görüşleriyle sonraki nesillerin anlayışına tesir etmesi, İslam düşünce tarihinde özel bir konum elde etmesini sağlamıştır. Akranı olan İbrahim en-Nehaî ile birlikte o, Kûfe'nin ilmî yapısına yön veren Abdullah b. Mes'ûd'un düşünce geleneğini devralmış âlimlerden biri olarak görülmektedir. Öte yandan, Şa'bî'nin, re'y kullanımının yaygın olduğu Kûfe şehrinde yetişmesine rağmen, klasik kaynaklar içerisindeki imajının, re'y karşıtlığı ile ön plana çıkmış olması, oldukça dikkat çekicidir. İslam ilim ve kültür tarihinde Irak alimleri genel olarak re'y ekolüne, Hicaz alimleri ise hadis ehline dâhil edilmesine rağmen; Kûfe'de yetişen Şa'bî'nin ehl-i hadise nisbet edilmesinin nedenleri ve yaşadığı dönemde onu Irak alimlerinden ayıran hususları tespit etmek önem arzetmektedir.

Şa'bî'nin dikkat çekici bir diğer yönü ise, gençlik yıllarında, birbiriyle mücadele halindeki farklı grupların arasında yer almasıdır. İlk önce Emevî karşıtı bir anlayışın temsilcisi olmasına rağmen, sonraki yıllarda Emevî devleti idarecileriyle yakın bir ilişki kurmuş ve önemli görevler üstlenmiştir. Kûfe yöneticilerine karşı mukarreb tavrı, onun, devlet yönetiminde diğer âlimlerin bilemeyeceği bazı kararlara vâkıf olmasını mümkün kılmaktadır. Bu yakınlığın ilim elde etme noktasında ona geniş imkanlar sunabileceğini, aynı zamanda onun hadis uydurma faaliyeti karşısında alınan bazı tedbirlerin devlet eliyle yapılmasına fikri anlamda katkı sağlayabileceğini düşünmek mümkündür. Bu nedenle Emevî idaresinin desteğini ve takdirini kazanan bir devlet görevlisi olmasının; onun görüşlerinin şekillenmesinde ve toplum içerisinde yaygınlaşmasında önemli olduğu kanaatindeyiz. Emevî halifelerinin ona olan teveccühü ve üstlendiği vazifeler dikkate alındığında, tesir alanının yalnızca Kûfe ile sınırlı değil, tüm İslam coğrafyasını kapsayacak kadar geniş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Şa'bî, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Siyer, Arap Dil ve Edebiyatı gibi ilim dallarının her birinde söz sahibi olan çok yönlü bir alimdir. İlim elde etme arzusu, dâhil olduğu siyasi hadiseler ve üstlendiği devlet görevleri neticesinde çok sayıda seyahat gerçekleştirmiştir. Bu durum, Kûfe dışındaki beldelerin rivayetlerine hakim bir âlim olması yönüyle onu, yaşadığı şehir içerisinde ayrıcalıklı kılmaktadır.

Kûfe'nin en seçkin simalarından biri olması vechiyle Şa'bî'nin naklettiği rivâyetler, ortaya koyduğu hükümler, ilmi korumak için aldığı tedbirler, dönemin tartışmalı konularındaki yaklaşımı ve görüşleriyle İslâmî ilimlerin teşekkül safhasına sağladığı katkılar; sadece Şa'bî'yi değil söz konusu dönemi anlamak için de bize önemli bilgiler vermektedir.

Bu çalışmamızda, Şa'bî'nin hayatı, hadis tarihindeki yeri, sünnet anlayışının görüşlerine yansıması konuları ele alınacaktır. Bu bağlamda Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin hoca-öğrenci ilişkisi kurmak suretiyle irtibatta olduğu kişiler, hadis ilminin metodolojisine sağladığı katkılar, naklettiği rivayet sayıları belirlenmeye çalışılacaktır. Diğer yandan isnad kullanımı, kitâbet, tedvin gibi hadisin korunmasına yönelik gelişmeler karşısında tavrının ne olduğu, devrinin siyasi ve kültürel tartışmalarına yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Onun Kûfe şehrinde yaşayan tabiîn alimler ile benzer olduğu veya onlardan ayrıldığı yönlere de yer yer temas etmeye çalışacağız.

Şa'bî'nin, özellikle ahkam ile ilgili çok sayıda rivayetinin olması, dönemi içerisinde onun özel bir yerinin olduğunu bizlere göstermektedir. Bu nedenle Şa'bî'nin fıkıh içerikli rivayet malzemesine yaklaşım tarzı ve onları değerlendirme metodlarını tespit etmeye gayret edeceğiz. Bu minvalde çalışmamızda tâbiîn dönemi âlimlerinden olan Şa'bî'nin ictihâdlarının ve fıkhi birikiminin ne şekilde oluştuğunu, verdiği hükümlere nelerin tesir ettiğini, fıkhî birikiminin üzerinde şekillendiği sünnet ve hadis birikiminin bir hadis râvisi zâviyesinden ortaya konulması ve gerek fıkıh gerekse hadis ilimlerine dair görüşleriyle örtüşen ve aykırılık arz eden rivayetlerinin tesbiti ve mukayesesi için çalışılacaktır. Hz. Peygamber'den farklı rivayetler nakledildiğinde, Şa'bî'nin yaklaşımının ne olduğu, hangi sahabî hocalarının yolundan gittiği, onlarla ayrışan hususların olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamız İslâm medeniyetinin ilk iki asrını ve bu asırlarda yaşamış bir tâbiîn âlimini ele alması yönüyle şahsı ve görüşlerini merkeze alan bir dönem incelemesidir. Konunun yapısı gereği çalışma farklı alanlardan pek çok kaynağa başvurmayı zorunlu kılmaktadır.

İlk bölümde Şa'bî'nin yaşadığı dönem içerisinde Kûfe, çeşitli yönleriyle ele alınmış ve Şa'bî'nin hayatı incelenmiştir. Bu nedenle özellikle tarih ve tabakât eserleri başlıca kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Bu eserlerin başında et-Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân* adlı eserleri gelmektedir. Ayrıca muasır dönemde kaleme alınmış Mehmet Mahfuz Söylemez'in *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe,* Hişam Cuayt'ın *el-Kûfe***,** Ahmed en-Necefî'nin *Tarihu'l-Kûfe***,** Sâlih Ahmed el-Ali'nin *el-Kûfe ve Ehlühe fî Sadri'l-İslâm***,** Hüseyin Kahraman'ın *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır* çalışmaları Kûfe tarihi hakkında bize yol gösteren çalışmalar olmuştur. İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* Zehebî'nin *Siyeru A'lami'n-Nübela,* Ebû Nuaym el-İsbehânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserleri ise Şa'bî'nin hayatını incelerken sıklıkla başvurduğumuz kaynaklardır.

Tezimizin ikinci bölümü Şa'bî'nin hadis ilmindeki yerini tespite yöneliktir. Bu nedenle özellikle Hadis Usûlüne dair eserler olan Râmehürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*'ı, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi li-Ahlâki'r-Râvi* ve *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye* adlı eserleri, İbn Abdilberr'in *Câmiu Beyâni'l-İlm*'i, es-Sehâvî'nin *Fethu'l-Muğîs*'i gibi kaynaklara müracaat ettik.

Tezimizin üçüncü ve dördüncü bölümünde, Şa'bî'nin gerek naklettiği rivâyetler gerekse görüş ve uygulamalarının tespiti için öncelikle hadis kaynakları başta olmak üzere, fıkıh, tarih ve tabakat eserlerine sıklıkla başvurulmuştur. Bu rivâyetlerin derlenmesinde Abdurrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin el-*Musannef"*lerinden, görüşlerinin tespiti için ise İbn Münzir'in *el-Evsât* ve *el-İşrâf* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Hadis anabilim dalına ait bir çalışma olması nedeniyle temel hadis eserlerimiz, Buhâri ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leri ile, bunların üzerine yapılan hadis şerhleri çalışmamız için vazgeçilmez kaynaklardır. Şa'bî'nin görüşlerinin fıkhi mezheplere ne şekilde tesir ettiğini görebilmek için İslam Hukuku'na dair eserlere de sıklıkla başvurduk. Bu müracaatlarımızda mezhebin temel kaynaklarından faydalanmaya özen gösterdik.

Tezimizi hazırlarken bilgisayar programlarından da oldukça istifade etmiş bulunmaktayız. Rivâyetlerin içerikleri, hoca-öğrenci ilişkisi, râvîlerin rivâyet ettiği hadis sayılarını tespit gibi hususlarda *Hâdimu'l-Haremeyn* ve *Cevâmiu'l-Kelim* programlarından, klasik kaynakların büyük bir bölümünü ihtiva eden bir arşiv

hüviyetinde olması sebebiyle *el-Mektebetü'ş-Şâmile* ve *Kuramer Kütüphanesi* programlarından yararlandık.

Yukarıda bahsettiğimiz temel kaynakların yanı sıra, ülkemizde özel olarak Şa'bî'yi konu alan ve mahiyeti hakkında bilgi vermeyi gerekli gördüğümüz bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ahmed Ürkmez'in 2009 yılında yayınlanmış olan "*Tarih kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi:Şa'bî*" adlı makalesidir. Bu makalede Şa'bî'nin kişiliği, akranları, siyâsîlerle ilişkileri, hadis ilminde kullandığı bazı metodları, zamanının hadis problemlerine yaklaşımı, râvi olarak hakkında yapılan değerlendirmeler gibi konular ele alınmış; rivâyetlerinden örnekler verilmiştir. İkinci çalışma Ertuğrul Boynukalın'ın 2018 yılında neşredilmiş olan "*Kûfeli Fakih Şa'bî ve Fıkıh Düşüncesi*" adlı eseridir. Eserde Şa'bî'nin fıkhî yönüne değinilmiş ve çeşitli konulardaki fetvaları konularına göre tasnif edilmiştir. Bizim çalışmamız ise Şa'bî'nin görüşlerinin hem kendi naklettiği hem de temel hadis kaynaklarındaki diğer rivayetler ile mukayesesinin yapılması ve fıkhî mezheplerin yaklaşımıyla karşılaştırılması bakımından bu çalışmadan ayrılmaktır. Üçüncü çalışma Hüseyin Kahraman'ın "*Ehl-i Rey Yurdu Kûfe'de Özgün Bir Hadis Âlimi eş-Şa'bî*" adıyla 2020 yılında basılmış olan eseridir. Eserde hicrî ilk asır Kûfe'sinin coğrafi, toplumsal, siyâsî ve kültürel özellikleri, Şa'bî'nin yetiştiği ortam, başlangıçtan günümüze kadar Hadis Tarihi ve Usulüne dair birçok meselede görüşlerine sıkça başvurulan tabiîn ulemasından bu mümtaz şahsiyetin usûl-adab ile ilgili görüş ve uygulamaları, Kütüb-i Sitte içerisinde rivâyet ettiği hadisler ve Şa'bî'nin fıkhî düşünceleri ele alınmıştır. Tezimizde, Şa'bî'nin hadis ve sünnet anlayışının fıkhi görüşlerine yansımaları ve kaynaklarımızdaki çeşitli görüşlerinin incelenmesi yönüyle bu eserden ayrılmaktadır. Bir diğer çalışma ise Cahid Kara'nın 2020 yılında "*Amir eş-Şa'bî'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi*" isimli makalesidir. Adından da anlaşılacağı üzere, makalede Şa'bî'nin siyer kaynaklarındaki rivâyetleri şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir. Ayrıca Diyanet İslâm Ansiklopedisinde M. Yaşar Kandemir tarafından kaleme alınmış "Şa'bî" maddesi ile "Tarihte Müslümanlar Ansiklopedisi"nde Abdulvahap Özsoy tarafından yazılmış "Şa'bî" maddesini de bu çalışmalara eklemek mümkündür.

Bunun yanında farklı coğrafya ve üniversitelerde Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî sıklıkla çalışılan bir şahsiyet olmuştur. Hakkında farklı ülkelerde kitap, makale,

doktora ve yüksek lisans gibi akademik araştırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda ulaşabildiğimiz yabancı dillerde yazılmış kaynaklara elimizden geldiğince ulaşmaya çalıştık ve bunları tezimizde kullanmaya gayret gösterdik.

Doktora Tezleri:

1. Sudan Omdurman İslam Üniversitesi'nde Hâcer Mübârek es-Sıddık İbrahim tarafından kaleme alınarak 2005 yılında tamamlanan *Merviyyât ve Akvâl el-İmâm eş-Şa'bî fi't-Tefsîr* adlı 736 sayfalık bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada Şa'bî'nin çeşitli tefsir kitapları içerisinde dağınık halde bulunan rivayetleri ve Kur'ân ilimlerindeki görüşleri toplanarak incelenmiştir. Ayrıca onun belli bir ayet hakkında yapmış olduğu açıklamaları, sahâbe ve kendisinden sonra yaşamış alimlerin tefsirleriyle karşılaştırılmıştır.
2. Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde Âişe bint Âbid b. Müflih el-Hüzelî tarafından 2014 yılında tamamlanan *"Tabakâtu'r-Ruvât ani'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî" adlı* doktora tezi çalışmamızda istifade ettiğimiz diğer bir kaynaktır. 779 sayfalık bu çalışmada Şa'bî'den hadis nakleden râvîlerin durumları, huccet, sikât, sadûk, şuyûh, duafa, mecâhîl, metrukûn şeklinde yedi ayrı kategori altında incelenmiştir.
3. Cezâir Batna Üniversitesi'nde Ali Cuday tarafından 2015 yılında tamamlanan "*İctihâdâtü'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî ve Eseruhe fi'l-Mezâhibi'l-Fıkhıyye*" adlı 452 sayfalık doktora tezi ise Şa'bî'nin ictihad ve fetvalarında ortaya koymuş olduğu yöntemi ve şer'î delillere yaklaşımını ele almaktadır.

Yüksek Lisans Tezleri:

1. Abdulaziz b. Suûd b. Abdilazîz et-Tivâle tarafından Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslamiyye'de hazırlanan *el-İmâmu'ş-Şa'bî'd-Dâiye* başlıklı yüksek lisans tezi 154 sayfadan oluşmaktadır. 1985 yılında tamamlanan çalışma Şa'bî'nin hayatı, ilim adamlarının onun hakkındaki görüşleri, Şa'bî'nin davet üslûbu, Şia'nın ona karşı yaklaşımı gibi konuları ele almaktadır.

2. Sudân'da 2014 yılında Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'de Muhammed b. Ali et-Tîcânî tarafından "*Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr Cem'an ve Dirâse: Min Hilâli Câmii'l-Beyân li'l-İmâm et-Taberî mine'l-Cüz'i'l-Hâdî Aşar İlâ'l-Hâmis Aşar"* başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 227 sayfadan oluşan bu çalışmada dirayet ve rivayet tefsir eserleri tanıtılmış, Şa'bî'nin yaşadığı dönem genel hatlarıyla ele alınmıştır. Daha sonra Şa'bî'nin on birinci cüz ve on beşinci cüz arasında yer alan ayetlerdeki açıklamaları incelenmiştir.
3. Medîne Câmiatü'l-İslamiyye'de İbrahim b. Meyyâncân tarafından *"el-Âsâru'l-Varide ani'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî fi'l-Akîde*" isimli bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. 1435/2014 yılında tamamlanan bu çalışmaya yazarıyla iletişim kurmak suretiyle ulaşmış ve kendisinin tavsiyelerini de almış bulunmaktayız. 620 sayfadan oluşan bu araştırma, Şa'bî'nin itikadî görüşlerini toplamayı amaçlamaktadır.
4. Sudân'da 2014 yılında Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ulûmi'l-İslâmiyye'de Velîd Sâlih Ali Arrâre tarafından *Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-beyân li'l-İmâm et-Taberî mine'l-Cüz'il-Hâdi ve'l-Işrîn ile'l-Cüz'il-Hâmis ve'l-Işrîn: Cem'an ve Dirâse adlı* yüksek lisans tezi kaleme alınmıştır. 210 sayfadan oluşan bu çalışmada Tefsir ilmi hakkındaki genel bilgilerden sonra Şa'bî'nin hayatı ile ilgili bir bölüm yer almaktadır. Eserde Şa'bî'nin Ankebût, Rum, Lokman, Secde, Ahzab, Sebe, Fâtır, Yasin, Saffât, Sad, Zümer, Mü'min, Fussilet, Şura, Zuhruf, Duhan ve Câsiye surelerindeki görüşleri incelenmiştir.
5. Sudân'da 2019 yılında Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ulûmi'l-İslâmiyye'de Ümmü Seleme Ali Abdulbâsıt tarafından *Akvâlu Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân li'l-İmâm et-Taberî min Bidâyeti'l-Cüz'il-Evvel ilâ Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâmis: Cem'an ve Dirase* adlı yüksek lisans tezi kaleme alınmıştır. 297 sayfadan oluşan bu çalışma, Şa'bî'nin Taberî tefsirinde birinci ve beşinci cüzler arasında yer alan ayetler hakkındaki açıklamalarını toplayarak incelemeyi hedeflemektedir.

Makaleler:

1. Selahaddîn el-Müneccid'in *"Nusûsu min Kitâbi Mefkûd-Siyeru'l-Mulûk li'ş-Şa'bî"* isimli makalesi 1982 yılında Âlemu'l-Kütüb'te yayımlanmıştır. Çalışma, Ebû Hâmid el-Gırnâtî'ye ait "Tuhfetü'l-Acâib" adını taşıyan bir yazma eser içerisinde Şa'bî'ye nisbet edilen bir eserden alıntıların mevcut olduğu iddiasını taşımaktadır.
2. Fevzî Muhammed es-Sâatî'nin 1999 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi dergisinde yayımlanan 102 sayfalık *"Muhtarât min Rivâyati'ş-Şa'bî et-Tarihîyye an Asri'r-Râşidîn min Kitâbey Târihi'r-Rusul ve'l-Mülûk ve Vak'ati Sıffîn"* adlı makalesinde, Şa'bî'nin Râşid halifeler dönemini konu alan tarihî rivayetleri biraraya getirilmeye çalışılmıştır.
3. Mecdî Arafât'ın *el-İ'lâm bi-Siyeri'l-A'lâm: eş-Şa'bî'l-İmâm* isimli 2002 yılında yayımlanan üç sayfalık makalesi Şa'bî'nin hayatı hakkında genel bir bilgi vermeyi amaçlamaktadır.
4. Süleyman b. Muhammed el-Cârullah tarafından yazılmış *el-İmâmu'ş-Şa'bî ve Inâyetühü bi's-Sünneti* adlı makalesi 1425/2004 yılında Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslamiyye'de yayımlanmıştır. Makale Şa'bî'nin hayatı ve ilim elde etmedeki yaklaşımı, hadis öğrenmek için yaptığı yolculukları, hocaları, öğrencileri, hadis ve sünnete bağlılığını ele alınmıştır.
5. Ali Abdullah Tâhir Ahmed'in *"Merviyyâtü Âmir eş-Şa'bî fî Tefsîri Sureti'l-Bakara"* başlığını taşıyan makalesi 2010 yılında Kahire'de Mecelletü Külliyeti'Dirâsâti'l-İslamiyye'de 67 sayfa olarak yayımlanmıştır. Çalışma ilk olarak tefsir ve tevil kavramları arasındaki farklılığa işaret etmektedir. "Tabiîn"in tanımını yapmakta ve tâbiî tefsirlerinin hükmünü incelemekte daha sonra Şa'bî'nin hayatı, tefsir ilmindeki metodu ve Bakara suresindeki tefsirini incelemektedir.
6. Hâmid Muhammed Hamûd el-Mücerreb'in *Masâdiru Âmir eş-Şa'bî fi't-Tefsîr* isimli makalesi 2011 yılında Kuveyt Üniversitesi Mecelletü'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye'de 60 sayfa olarak yayımlanmıştır. Çalışma Şa'bi'nin tefsirinde faydalandığı usul ve kaynaklar hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

7. Muhammed Sa'd eş-Şüvey'ar'ın *Ricâlu Sadekû: eş-Şa'bî* başlıklı beş sayfalık makalesi 2014 yılında Savtu'l-Ümmet dergisinde yayınlanmıştır. Çalışmada Şa'bî'nin hayatına dair anektodlara yer verilmiştir.
8. Zainab Omidian ve Maryam Azizian tarafından Farsça kaleme alınmış *Mu'alefeha-i Târîh Negârî Şa'bî Ber Esâs Rivâyetha-i Ber Câ Mânde Ez Vey Der Mutûn-i Klâsîk Târîhî* adlı bir makale bulunmaktadır. 2019 yılında yayımlanan makale Şa'bî'nin görüş ve rivayetlerinden hareketle Emeviler dönemi Arap-İslam kimliğinin teşekkülüne dair tespitler yapmaktadır.
9. Muhammed Sâlim Abdullah el-Hârisî'nin 1443/2021 yılında Mecelletü Câmiati Taybe'de yayımlanan *Akvâlu'l-İmâm eş-Şa'bî fî Cerhi'r-Ruvât ve Ta'dîlihim* adlı bir makalesinde Şa'bî'nin ilmi kişiliğine, onu, döneminin alimlerinden ayıran yönlere değinilmiş ve cerh-ta'dil ettiği kişiler incelenmiştir. Bütün bu çalışmalardan tezimizde istifade ettiğimizi söylemeliyiz.

Diğer Çalışmalar:

Şa'bî'yi konu alan bu kadar çok çalışmanın olması, onun rivâyet ve hukuk tarihînde temeyyüz eden farklı kişiliğini ve kendisinden sonraki nesiller üzerindeki güçlü etkisini göstermektedir. Şa'bî farklı kişiliği ile Batı'da yapılan araştırmalarda da dikkatleri üzerine çekmiş bir âlimdir. *Meb İslam Ansiklopedisi'*nde Fritz Krenkow tarafından kaleme alınmış "Şa'bî" maddesi; Gualtherus Hendrik Albert Juynboll tarafından *Encyclopaedia of Islam* için yazılmış "al-Shabî" başlıklı bir ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Ayrıca pek çok eserde Şa'bî'nin ilgi çekici kişiliğine ve görüşlerine de atıflarda bulunulmuştur.

Tezimizin içeriğinde ulaşabildiğimiz tüm bu çalışmalar ile çakışmamasına, birbirini tamamlamasına yönelik düzenlemeler yapmaya çalıştık. Bununla birlikte takdir edileceği üzere kişiyi konu alan bir çalışmada olması beklenen çoğu verilerin alanın klasik kaynaklarına dayanması nedeniyle ortak veya benzer olması da kaçınılmazdır. Tezimiz, Şa'bî'nin hadis ve sünnet anlayışının hükümlerine yansıması ve onun görüşlerinin sonraki nesillere kaynaklığını ortaya koyması yönüyle tüm bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

Araştırmanın Muhtevası ve Metodu

Tezimiz, giriş, dört ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Birinci bölüm, "Şa'bî'nin Yaşadığı Dönemde Kûfe Şehri", "Şa'bî'nin Hayatı" ve Şa'bî'nin İlmi Kişiliği" olmak üzere üç temel başlık altında ele alınmıştır. İlk başlık altında Kûfe şehrinin kuruluşu, buna müteakip Müslümanların ihtiyaclarına binaen oluşturmuş oldukları kurumları, şehrin sosyal, kültürel ve idârî yapısı, ekonomik faaliyetleri, dönemin siyasi-itikâdî olayları ve Kûfe şehrinin İslam dünyası için bölgeselliği aşan bir ekol olmasına zemin hazırlayan ilmi yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci başlık Şa'bî'nin hayatını konu almaktadır. Bu kısımda Şa'bî'nin doğumu, nesebi, akrabaları, dönemin siyâsî ve itikâdî hadiseleri karşısındaki tavrı, yönetimle ilişkisi, üstlendiği vazifeler, fizikî özellikleri, ahlaki yapısı, vefatı gibi hayatına dair bilgiler incelenmiştir. Son başlık altında ise Şa'bî'nin ilmî kişiliği ele alınmıştır. Bu minvalde onun hocaları ve öğrencilerini tespit ederek irtibatta olduğu isimleri ve ilişki ağlarını belirlemeye gayret ettik. Ayrıca, yapmış olduğu ilmî seyahatleri; Tefsir, Kıraat, Tarih, Siyer, Arap Dil ve Edebiyatı gibi farklı alanlarda yetkinliğini ortaya koymaya çalıştık. Şa'bî'nin dönemi içerisinde ilk eser te'lif âlimlerden biri olması nedeniyle kaynaklar içerisinde ismi zikredilen eserlerine de yer verdik. Şa'bî'nin görüşlerinin, devrine ve sonraki nesillere tesirinin izinin sürülebilmesi için bu bölüm oldukça elzemdir. Önemine binaen, Şa'bî'nin hayatının, ilmî kişiliğinin ve yaşadığı şehrin özelliklerinin bir bütünlüğü korumak adına incelemeye çalıştık.

İkinci bölümde Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin hadisçiliğini ve sünnet anlayışını ortaya koymayı amaçladık. Bu nedenle ilk önce Şa'bî'nin hadis ilminin metodolojisine sağladığı katkılar yönüyle ele aldık. Onun hadis usulüne dair konular hakkında ilk görüş belirten âlimlerden biri olması, bu dikkat çekici yönüyle yaklaşımlarının Hadis usulü eserlerinde geniş yer bulmasına imkan sağlamıştır. İlim öğrenme ve öğretmede uyguladığı metodlara, meclis adabına, hadis tahammul usûlüne dair çok sayıda hususu bu bölümde inceledik. Dönemin tartışmaları konularından olan kitâbet, tedvin, manâ ile rivayet gibi konularda yaklaşımını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca Şa'bî'nin temel hadis kaynaklarında yer alan merfû rivayetlerini konu başlıklarını ve sayılarını belirledik. Mürsel rivayetlerinin Hadis âlimleri nazarındaki değerine işaret ederek

mürsel rivayetlerinden örnekler verdik. Bu kısımda ele aldığımız bir diğer hususta onun sünnet anlayışıdır. Şa'bî'nin kullandığı "sünnet" ifadesiyle neyi kastettiğini incelemeye çalıştık. İkinci bölümde başlıklar altında ortaya konulan sonuçlar üçüncü bölümün anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Şa'bî'ye atfedilen Hadis ilmini ilgilendiren terminolojik ve metodolojik problemler içerisinde bazı ihtilaflı ve birbiriyle çelişen rivâyetlerin olduğu da şüphesiz bir gerçektir. Bu nedenle çalışmamızda bu hususlara da zaman zaman değinilerek Şa'bî'nin asıl düşüncesinin ne olduğu, görüş değişikliğinin olup olmadığı da incelenmektedir.

Üçüncü bölüm Şa'bî'nin hadis ve sünnet anlayışının fıkhî görüşlerine yansımasını konu almaktadır. Şa'bî'nin rivayet ve sünnet birikiminden hüküm ortaya koyarken uyguladığı yöntemler ve görüşlerinde dayandığı kaynaklar ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde Şa'bî'nin "hadis ve sünnetle çelişen yorumu" ve "sonraki nesillere tesiri" olmak üzere iki kısım altında incelemeye çalıştık. İlk kısımda Şa'bî'nin naklettiği merfû, mevkûf rivayetler ile çelişen görüşleri, kendisinden nakledilen farklı görüşler ve temel hadis kaynaklarındaki rivayetlere aykırı olan görüşleri incelenmiş, İkinci kısımda ise şaz rivayetleri ve onun sünnet anlayışının sonraki nesilleri ne şekilde etkilediği, örnekler üzerinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun görüşlerinin, gerek sahâbe dönemi gerekse yaşadığı dönem ve kendisinden sonraki âlimlerin görüşleriyle mukayesesi yapılarak, kendine munhasır yöntemi ve ilmî bağımsızlığı hakkında bir kanaate varılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca çalışmamızda Şa'bî'nin fıkıh içerikli rivâyet malzemesine yaklaşım tarzı, onları değerlendirme metodlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Şüphesiz, Şa'bî'nin görüşlerinin tamamının derlenmesi imkân dâhilinde olmadığı gibi, onun mevcut görüşlerini tespit etmeye çalışmak tek bir tez sınırını aşarak ansiklopedik boyutlara ulaşacağı bir gerçektir. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde Şa'bî'ye atfedilen 2507 civarında bir rivâyetin olduğu, Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın eserinde ise bu sayının 890 olduğu dikkate alındığında; Onun klasik dönem eserleri içerisinde dağınık halde bulunan görüşlerinin tamamının toplanarak incelenmeye çalışılması, lisansüstü tek bir akademik çalışma çerçevesinde mümkün değildir. Bu nedenle çalışmamızın amacı onun görüşlerini tespit etmek değil, Hadis ilimlerini ilgilendiren cihetle rivâyet esaslı anlayış ve tutumuna dayanan fıkhî konulardaki görüşlerinde takip ettiği yolu tespit etmektir. Özellikle aynı konuda Hz.

Peygamber'den farklı rivâyetler nakledildiğinde Şa'bî'nin yaklaşımının ne olduğu, hangi sahâbî hocalarının yolundan gittiği veya onlarla ayrıştığı hususların olup olmadığı incelenmeye çalışılmaktadır.

Uzmanlarınca takdir edileceği üzere, Hicri ilk iki asırda yaşamış olan âlimlerin görüşleri ve muhtelif ilimlerin teşekkülüne kaynak teşkil eden yaklaşım tarzlarını tespit etmek; dönemin karışık olan siyasî ve itikâdî yapısı da göz önüne alındığında oldukça ciddi bir mesai ve dikkatli bir yaklaşım gerektirmektedir. Bu dönem âlimlerinin görüşlerini tespit edebilmek için dağınık halde bulunan ve ona atfedilen görüşlerin ve uygulamaların mümkün olduğunca derlenmesi ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınması gerekir. Bu nedenle ilerleyen asırlarda bağımsız bir mahiyete bürünen İslam ilimlerinin menşei sayılan ilk iki nesli, özellikle tâbiînden birisini konu edinen diğer araştırmalardaki branşlar arası hassasiyeti haiz olan çalışmamız içerisinde, hadis, fıkıh, tarih, kelam, tefsir kaynaklarına da sıklıkla başvurmak durumundayız. Bütüncül bir yaklaşımla hareket etme gayesi aynı zamanda çalışmamızın yöntemini de belirlemektedir. Bu amaçla, Şa'bî'nin mümkün olduğunca çeşitli kaynaklardaki görüşleri toplanarak tümdengelim ve tümevarımsal bir yöntemle değerlendirilerek, onun kişiliği ve görüşleri hakkındaki ihtilaflar veya onun hakkında ortaya atılan menfî görüşler de ele alınmaktadır.

Tezin sorunlarını ve amacını belirlememizin ardından, çalışmamız hakkında bize yol gösterebilecek olan literatürü tespit ettik. İncelemelerimiz neticesinde onun hayatı, rivayetleri ve görüşlerine dair çeşitli veriler elde ettik. Bu verilerin değerlendirilmesinde içerik analizi, nedensellik ve karşılaştırma metodlarına başvurarak tutarlı bir sonuca varmaya çalıştık.

Genel itibariyle tezimizde yer alan Arapça şahıs ve eser isimlerinin yazımında *TDV İslam Ansiklopedisi* veya *Kuramer* programındaki yazım şeklini esas aldık. Ancak Arapça eserlerin yazımında transkripsiyon işaretlerini kullanmadık.

Bağlı bulunduğumuz enstitünün yazım kurallarını esas alarak, dipnotlarda kaynağın ilk geçtiği yerde, kitap isimlerini uzun olarak tam şekliyle yazdık. Sonraki atıflarda ise yazarın soyadı ve sayfa sayısını vermekle yetindik. Aynı yazara ait birden fazla kaynak olması durumunda atfın hangi esere ait olduğunu hatırlatan birkaç kelime ile kaynak gösterdiğimizi belirtmeliyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HAYATI

Tarihî kaynaklara konu olan her kişi, sözleri, düşünceleri ve uygulamalarıyla zamanının ve kültürünün aynası durumundadır. Ancak geçmişten yansıyan bu bilgi hüzmesinin işaret ettikleri, "bugünün zihni" ile geçmişi yorumlamak suretiyle değil, tarihî olaylar arasındaki neden - sonuç ilişkisini göz önüne alınarak incelenmelidir. Bir kişiyi tanımak, onun zamanını, döneminin olaylarını, insanları harekete geçiren âmilleri, yetiştiği çevreyi bilmeyi gerektirmektedir. Bu bölüm altında öncelikle şehirlerin yapısının, içerisinde meskûn olan insanların bakış açısını etkileyebileceğinden hareketle Şa'bî'nin yetiştiği ortam merkeze alınarak yaşadığı dönem genel hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonra onun hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulacaktır.

1.1. ŞA'BÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE KÛFE ŞEHRİ

Kûfe, İslâm medeniyetinin oluşması ve gelişmesinde önemli katkıları olan İslâm şehirlerindendir. O, sahip olduğu kültür çeşitliliği ve siyâsî farklılıkları en iyi şekilde değerlendirerek etkileri günümüze kadar sürecek olan ve bölgesel olmanın çok ötesine geçen en büyük ilim ekollerinden birini ortaya çıkarmıştır. Diğer taraftan kendi bünyesinde barındırdığı farklılıklar, İslâm devletini sürekli uğraştıracak problemlere, çatışmalara da sebebiyet vermiş ve zaman zaman siyâsî otoriteyi tehdit eden, baskı altına almaya ya da şekillendirmeye çalışan bir yapıda tezahür etmiştir. Siyâsî erki şekillendirmeye çalışan bu yapıyı, bu şehirde yaşayanların kimliğini, yaşayış tarzlarını, kültür ve düşünce dünyalarını, geçmişten getirdikleri anlayış biçimini ve idari yapıyla ilişkilerini çeşitli yönleriyle birlikte değerlendirmek; Şa'bî'nin düşünce yapısını, davranışlarını, fetvalarını anlamayı da kolaylaştıracaktır. Bu nedenle Kûfe şehri kuruluşundan itibaren ele alınarak, ihtiyaç karşısında bina edilen kurumları, orada oluşturulan sistemleri, ekonomik faaliyetleri, şehrin siyasal ve sosyal yapısı, genel hatlarıyla tespit edilip tanıtılmaya çalışılacaktır.

1.1.1. Şehrin Kuruluşu ve Fizikî Yapısı

Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Rasûlullah'ın vefatının ardından ortaya çıkan ridde hadiselerini bastırdıktan sonra (11-12/632-633) Irak bölgesi üzerine seferler düzenlemiş ve bu bölgelerin fethedilmesi için Hâlid b. Velîd'i (ö. 21/642) komutan olarak görevlendirmiştir. Hâlid b. Velîd, ilk olarak Sâsânilere karşı kabilesiyle birlikte sürekli akınlar düzenleyen ve bölgeyi iyi tanıyan Müsennâ b. Hârise (ö.15/636) ile güçlerini birleştirerek Hîre şehrini (13/634) fethetmiştir.[1] Onun daha sonra Şam'a yönelmesiyle birlikte Müsennâ b. Hârise'nin Sâsânîler karşısındaki durumu oldukça zayıflamıştır.[2]

Hz. Ömer (ö.23/644) dönemine gelindiğinde fetih hareketleri Arap Yarımadası'nın büyük bölümünde tamamlanmış ve ilerleyiş Kuzey'de Bizans, Doğu'da ise Sâsânîler olmak üzere devrinin iki önemli gücünü karşısına alarak devam etmiştir.[3] Fethedilecek bölgelerin merkezden uzak olması nedeniyle, İslâm devletinin sınırları içerisinde; askerî harekâtı ve fethedilen bölgelerin idaresini kolaylaştırmak, iç ve dış tehditlere karşı güvenliği sağlamak, ihtiyaç duyulduğunda savaşa hazır bir ordu çıkartabilmek, fetih hareketlerinin devamını sağlamak ve ele geçirilen toprakların korunmasını kolaylaştırmak amacıyla bir üsse ihtiyaç olduğu görülmüş ve askerî garnizonlar inşa edilmiştir.[4] Bu minvalde h. 16 yılında kurulan Basra ve bundan yaklaşık bir sene sonra kurulan Kûfe şehri ilk ordugah şehirler olmuştur.[5] Bölgenin tarım ve hayvancılığa elverişli verimli topraklara sahip olması, ikliminin güzelliği, ulaşımın doğal engellerle kesilmemiş olması, bölgenin zenginliği gibi nedenler de şehrin kuruluş mahâlinin seçiminde önemli etkenlerdendir. Hz. Ömer'in emriyle Sa'd

---

1 Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, **el-Ahbâru't-Tıvâl**, thk. Abdulmun'im Âmir, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1960, ss. 111-112; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, **Dîvânu'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber,** thk. Halîl Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1408, Cilt: 2, s. 510.

2 Muhammed Ahmed Bâşümeyl, **el-Kâdisiyye ve Meâriku'l-Irâk**, Dâru't-Türâs, Kâhire, 1985, s. 292.

3 Hz. Ömer Dönemi fetih hareketlerinin ilerleyişi ile ilgili haritalar için bkz. Chronas: Enter History, "Chronas", **chronas.org**, 30.03.2018.

4 Karl Vilhelm Zettersteen, "Kûfe", **İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati**, MEB Yayınları, 1977, Cilt: 6, s. 964.

5 Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, **Fütûhu'l-Büldân**, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 1988, s. 270; Ebu'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî es-Selâvî, **el-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l Mağribi'l-Aksâ**, thk. Ca'fer en-Nâsırî, Muhammed en-Nâsırî, Dâru'l-Kitâb, Dârulbeyzâ, 1418, Cilt: 1, s. 82; Hişam Cuayt, **el-Kûfe: Neş'etü'l-Medîneti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, 1. Baskı, Kâtib ve Kitâb, Kuveyt, 1986, s. 15.

b. Ebî Vakkas (ö. 55/675) tarafından Haddulazrâ[6] veya Sûrestân[7] denilen yerde inşa edilen şehir, kurulduğu bölgenin Araplara farklı gelen kızıl kum şeklindeki toprak yapısı nedeniyle "Kûfe" adını almıştır.[8] Şehrin "belâ, şer" anlamındaki "*Kûfan"*dan[9] veya "yuvarlak kum tepesi", "insanların toplanma yeri"[10] yada şehrin içinde bulunan "Kufân" adlı tepeye izafet ile "Kûfe" ismini aldığını söyleyenler de bulunmaktadır.[11]

Sınırda ordugah olarak kurulan bir şehrin çevre ülkelere korku salmak için "bela, şer" anlamı taşıyan bir ifade ile isimlendirilibileceği düşünülse de şehrin kısa sürede her milletten insanın rağbet ettiği bir yer olması, nüfusun ilk birkaç yıl içerisinde hızlıca artması, en azından kuruluşunda bu toprakların "bela, şer" olarak algılanmadığını göstermektedir. Diğer taraftan fetihlere kapı açan ya da bir zafer sonucu elde edilen topraklar için kötü anlamlar taşıyan bir ifadenin kullanılması mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in kurak araziler için dahi "çorak" anlamındaki "âfirah" gibi ifadeleri kaldırarak "hâdirah" ismiyle değiştirmesi[12] sünnette yer isimlerinin güzel olanı çağrıştıracak şekilde konulması gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle Kûfe isminin kökeni hakkındaki bu iddianın bölge tarihinde yaşanan ve müslümanlar arasında acı, keder bırakan siyâsî hadiselerin bir sonucu olarak görmek ya da şehirler ve ekoller arasında siyâsî-ilmî rekabetin getirdiği bir yakıştırmanın olduğunu düşünmek daha doğru gözükmektedir. "Kûfe" sözcüğünün "insanların toplanma yeri" anlamında olduğunun söylenmesi, şehrin işlevselliği ve elde ettiği özellik nedeniyle kelimenin sonradan kazandığı bir anlam olabileceğini akla getirmektedir. Öte yandan kelimenin kökeninin Arapça değil Süryanice veya Farsça kaynaklı olduğu da diğer iddialar arasındadır.[13]

---

6 Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâru Sâdır, Beyrût, 1995, Cilt: 2, s. 348; Cilt: 4, 490.

7 Belâzürî, Fütûh, s. 271.

8 Diğer görüşler için ayrıca bkz. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Ali Şîrî, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1424, Cilt: 12, s. 469.

9 Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldân, Cilt: 4, s. 491.

10 Sa'd b. Ebî Vakkas'ın şehrin kuruluşu sırasında insanlara "Tekevvefû" (toplanınız) demesi nedeniyle şehrin isminin Kûfe olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Fadl Muhammed b Mükerrem İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, 2. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414, Cilt: 9, s. 311.

11 İbn Manzûr, Cilt: 9, s. 311; Casim Avcı, "Kûfe", **DİA**, Ankara, 2002, Cilt: 26, s. 339.

12 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu's-Sağîr (er-Ravdu'd-Dânî)**, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1405, Cilt: 1, s. 218.

13 Ebû Hafs Sirâceddin Ömer İbnü'l-Verdî, **Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Garâib**, thk. Enver Mahmûd Zenâtî, Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kâhire, 1428, s. 118; Avcı, s. 339.

Kûfe'yi fetheden Müslüman Arap toplumu ilk zamanlarda mimârî açıdan oldukça zayıf bir bilgi altyapısına sahip olmalarına rağmen şehrin planlanmasına dair net ve güçlü bir vizyona sahiptiler. Şehrin, sahip olduğu sosyo-kültürel özelliklere ve politik-stratejik zorunluluklar neticesinde modellendirildiğini söylemek mümkündür.

Selman-ı Fârisî (ö.36/656) ve Huzeyfe b. el-Yemân'ın (ö.36/656) bölgede yaptığı incelemeler neticesinde[14] yeri belirlenen Kûfe şehrinin iç dizaynı da belli ölçü ve düzen içerisinde oluşturulmuştur. Geniş arazi içerisinde önce mescid inşa edilmiş daha sonra bu mescid baz alınarak şehrin sınırları kuzey, güney, doğu ve batı yönünde atılan oklarla belirlenerek dairevî bir plan oluşturulmuştur.[15] İbâdet mahali olarak tavaf edilen Kâbe'nin, müslümanların dinî mekan algısı üzerindeki etkisi böyle bir planın oluşmasında önemli bir etkendir.[16]

Şehrin yerinin belirlenmesinin ardından ihtiyaç duyulan tüm kurumlarıyla şehrin inşasına başlanmıştır. İlk inşa edilen yerlerden biri mescid olmuştur.[17] Şehirdeki müslümanları bir araya getiren mescidler, İslâm toplumunun oluşmasında birleştirici bir unsur olmuş tebliğ hareketinin merkezi haline gelmişlerdir. Arapların genel itibariyle yarı göçer bir kültüre sahip olmaları mimârî konularda farklı kültür altyapısına sahip uzman kişilerden destek almalarını gerektirmiştir. İranlı Rozbih b. Bozorgmihr tarafından oldukça basit bir yapı şeklinde yaklaşık kırk bin kişilik bir mescid inşa edilmiş,[18] İran saraylarından getirilen mermer sütun gibi devşirme malzemelerle bu mescide "zulla" adı verilen bir gölgelik eklenmiştir.[19] Gölgelik yapımında hurma kütükleri yerine mermer sütunlar kullanılması, İslâm mimârisinde farklı kültürler arasındaki etkileşimi, dolayısıyla gelişim ve dönüşümün de başladığını göstermektedir. Özellikle Emevîler döneminde müslümanların fethettikleri yerlerde; Hristiyan yapıları veya Bizans, Sâsânî eserleri karşısında İslâm kültürünü hakim kılma arzusu, doğal olarak bir rekabete yol açmış devletin temsil gücünü gösteren binalara yatırımlarda bulunulmuştur. Özellikle Bizans ve Sâsânî gibi güçlü ve köklü

---

14 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1417, Cilt: 2, s. 352.

15 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 354.

16 Mehmet Mahfuz Söylemez, **Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ankara, 2015, s. 38.

17 Ülker Aytekin, **Hz. Osman Zamanında Kûfe**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 10.

18 Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldân, Cilt: 4, s. 491.

19 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 354; Kûfe mescidinin fiziksel özellikleri için ayrıca bkz. Kazım el-Cenâbî, **Mescidu'l-Kûfe**, Dâru'l-Cumhuriyyeti, Bağdâd, 1966.

medeniyetler karşısında, fethedici kültürün bir simgesi olması nedeniyle mescidler, zaman içerisinde yapısal olarak da ön plana çıkmış, müslüman nüfusun artması ile birtakım değişikliklikliklere uğramıştır. Bu değişiklikler ilerleyen süreçte İslâm mimârisinin müşahhas bir kimlik kazanmasını sağlamıştır.

Kûfe mescidinde Hz. Ali (ö. 40/661) dönemine kadar mescidin içerisinde bir minber bulunmamakla birlikte bu dönemde Hint ardıcından bir minber yapılmıştır.[20] Emevîler döneminde ise nüfusun hızlıca artması nedeniyle mermer sütunlar getirtilerek mescid genişletilmiş; üst düzey yöneticilerin İslâm topraklarında ortaya çıkan karışıklıklar ve çeşitli tehditlerden korunabilmesi amacıyla mescide maksûre gibi unsurlar eklenmiştir.[21] Ayrıca ihtiyaçlar neticesinde genişletilen mescid yüksek surlarla çevrilmiş, duvarlarına şehre açılan çeşitli kapılar yapılmıştır. Mescidin ana kapısı *Bâbu'l-Fil* adı verilen kapı olmakla birlikte, *Bâbu'l-Kinde*, *Bâbu'l-Musul*, *Bâbu'r-Rahme (Bâbu's-Sûde)* ve *Bâbu'l-Cisr*, *Bâbu't-Temmârîn, Bâbu'l-Verrâkîn,* gibi yan kapıları bulunmaktadır.[22] İbâdetlerin rahat yapılabilmesi, secde esnasında yüze ve vücuda kumların yapışmaması için mescid zeminine çakıl taşları serilmiştir.[23] Mescidin temizliği ve bakımı Ziyad b. Ebîhi'nin (ö. 53/673) Kûfe valiliği döneminden itibaren bu işle görevlendirilen kişiler tarafından yerine getirilmiştir. Bununla birlikte kabilelerin kendilerine ait küçük mescidleri de bulunmaktadır.

Mescidin müslümanlar nazarındaki önemi nedeniyle İslâm hukuk eserlerinde mescide eklenen yapılar, mescidin işlevi, mescidde yapılacak veya yapılamayacak şeyler hakkında zaman zaman hukuki tartışmaların da yaşandığı görülebilmektedir. Şa'bî'nin maksureyi mescidin bir unsuru olarak kabul etmemesi, mescide kokular sürülmesini tavsiye etmesi, başını eğerek zemindeki çerçöp ve haşereleri araması, kişinin kendi kabile mescidi içerisinde itikafa girebileceğini söylemesi, sürekli mescide giren çıkan bir kişinin mescide hürmet için devamlı namaz kılmasına gerek

---

20 Ebû Abdullah Muhammed el-Himyerî, **er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktar**, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, Beyrût, 1980, s. 502.

21 Belâzürî, Fütûh, s. 272.

22 Söylemez, Kûfe, s. 42; Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin b. es-Seyyid Ahmed en-Necefî el-Burâkî, **Tarihu'l-Kûfe**, 3. Baskı, Mektebetü'l-Haydariyye, Necef, 1388, s. 32; Sâlih Ahmed el-Alî, **el-Kûfe ve Ehlühe fî Sadri'l-İslâm**, Şirketu'l-Matbûat li't-Tevzi' ve'n-Neşr, Beyrût, 2003, ss. 74-77.

23 Belâzürî, Fütûh, s. 272.

olmadığını söylemesinde dönemin mescid adabı ve ibâdet kültürüne dair izleri görmek mümkündür.[24]

Kûfe şehrinde inşa edilen ikinci önemli kurum ise bir idare merkezi hüviyetinde olan Dâru'l-İmâre'dir.[25] Şehrin kuruluşu esnasında Rozbih tarafından mescidin yanına inşa edilmiştir. Müslümanlara ait ilk mimârî eserlerden biri olan Medine'deki ibâdet ve yönetim mahali olan Mescid-i Nebevî'nin işlevselliğinin yeni kurulan şehirde de devam etmesi istenmiş, dolayısıyla bu modele uygun fakat kurumsallaşmanın getirdiği bir yenilik olarak müstakil bir bina şeklinde inşa edilmiştir. Atanan valilerin ikamet edip şehri idare ettikleri Dâru'l-İmâre, mescidin güneybatısında bulunmakla birlikte aralarında yalnızca dar bir sokak bulunmaktadır.[26] Ziyâd b. Ebîhi döneminde mescid genişletilince bu bina da yıkılıp oldukça muhkem ve yüksek bir bina olarak yeniden inşa edilmiştir.[27]

Mescidin diğer yanına Hz. Ömer'in emriyle *Künâse* ismi verilen bir pazar yeri kurulmuştur. Böylece ganimetlerle elde edilen çeşitli ürünlerin burada alım satım yoluyla nakit paraya dönüştürülmesi kolaylaştırılmıştır. Bu pazar aynı zamanda ilmi tartışmaların yapıldığı, halkın uzman kişileri dinleyip bilgi edindiği, sorular sorduğu bir kültür merkezi durumundadır.[28] Pazar yeri ve mescidin yan yana olması, İslâm dininin diğer bazı dinlerde görülen dünyevî işlerden uzak bir yapı sergilemediğini, ibâdet hayatının ve dünyevi işlerin bir arada yürütülebildiğini göstermesi açısından da önem arzetmektedir. Ticaret ile uğraşılırken ibâdetlerin aksatılmaması bu birlikteliğin diğer bir amacını göstermektedir. Bunun yanında toplum için elzem olan ticaret kurallarının düzgün işlemesinde dini boyutu hatırlatan mescid ve idare tasarrufunu ortaya koyan, uygulayan, denetleyen imâre ile birlikte pazarın da yeni kurulan şehirlerin merkezî unsurunu oluşturduğunu söylemek mümkündür. İslâm hukukuna dair eserlerde alışveriş bahsi önemli bir yer işgal etmesi yanında bu eserlerde alıcı ve satıcının haklarına dair pek çok hükme rastlanmaktadır. Pazar yerinin idare merkezine

---

24 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Dâru'l-Kıble, 1427, Cilt: 3, ss. 182, 337, 483; Cilt: 5, s. 142; Cilt:6, s. 308.

25 Bkz. Sâlih Ahmed el-Alî, ss. 77-81.

26 Söylemez, Kûfe, s. 44.

27 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1407, Cilt: 2, s. 480.

28 Avcı, s. 339; Sevgi Badur, "Kûfe'nin Sosyal Ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, Cilt:2, Sayı:4, 2016, s. 133; Ayrıca bkz. Sâlih Ahmed el-Alî, s. 42.

yakın olması ise insanların haklarını aramasını da oldukça kolaylaştırmıştır. Bunu İslâm hukuk eserlerine yansıyan ifadelerde müşahade etmek mümkündür.

Künâse, Kûfe şehrinde yaşayan birbirinden farklı etnik grupların ortak kullandıkları, dolayısıyla, kültür etkileşiminin veya fikri mücadelenin de yoğun olduğu bir yerdir. Cahiliye dönemi panayırlarında olduğu gibi, insanlar burada sahip oldukları yeteneklerini sergiler, şiirlerini söyler, tartışır ve bilgi alışverişinde bulunurlardı.[29] Emevîler döneminden önce tüccarlar Künâse'de mallarını uygun gördükleri bir yere sererek satabiliyorlardı. Bu dönemde tüccarların pazar yerinde kendilerine ait belli bir yeri bulunmamakta, böyle bir yer edinilmesine de hoş bakılmamaktaydı.[30] Ancak Emevîler dönemine gelindiğinde Ziyad b. Ebîhi'nin valiliğinden itibaren pazar esnafı kendilerine ait belli bir yer edinmeye, bu yerler için kira vermeye başlamışlardır.[31] Meslek erbablarınının bir araya gelmesiyle Künâse içerisinde sûku'l-hezzâzîn, sûku'l-berrâzîn, sûku'l-ğanem, sûku'l-haddâdîn, sûku'l-tahhânîn, sûku's-sevik gibi satılan mal çeşidine göre bölümler oluşmuştur. İlk başlarda etrafı kapalı olmayan açık pazar statüsünde olan künâsede, daha sonra güvenlik problemlerinin ortaya çıkmasıyla beraber taş ve tuğlalardan dükkanlar inşa edilmiş, böylece bu alan bir nevî kapalı çarşı hüviyetini kazanmıştır.[32]

Sahn veya *rahbe* adı verilen Kûfe meydanı ise mescid ve dâru'l-imâreyi kuşatmaktadır. Kullanım alanını daha çok sosyal ve siyâsî işler ile ilgili olan bu meydan, savaş gibi önemli zamanlarda askerlerin toplandığı, ganimetlerin dağıtıldığı, Cuma namazı için uzaktan gelen kişilerin bineklerini bağladıkları geniş bir alandır.[33] Cizye ve haraç gelirlerinin bulunduğu bina olan *Dâru'r-rızk* ise şehrin doğu tarafında, Fırat köprüsüne yakın bir bölgede inşa edilmiştir.[34]

Emevîler dönemine gelindiğinde Kûfe şehrindeki her kabilenin kendine ait mahallesi, mescidi, mezarlığı ile hususileşmiş bir yapısı bulunmaktadır.[35] Mescidlere

---

29 Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ İrşâdü'l Erîb ilâ Ma'rifeti'l Edîb**, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993, Cilt: 2, s. 754.

30 Ebû Ahmed Hamîd İbn Zenceveyh, **Kitâbu'l-Emvâl**, thk. Şâkir Zeyb Feyyâz, Merkezu'l-Melik Faysal, Riyâd, 1406, Cilt: 1, s. 253; Belâzürî, Fütûh, s. 293.

31 İbn Zenceveyh, Cilt: 1, s. 253; Belâzürî, Fütûh, s. 293; Söylemez, Kûfe, s. 52.

32 Avcı, s. 339.

33 Söylemez, Kûfe, s. 62.

34 Burâkî, s. 127.

35 Bazı kaynaklarda Kûfe'de mahalle mescidi olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-Safve**, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1421, Cilt: 2, s. 113; Şehirdeki kabilelere ait bazı mescidlerin listesi için bkz. Cuayt, ss. 413-419.

şehrin kâdısı tarafından imam ve müezzin atanır, bu görevliler halka dinî ilimlerin öğretilmesinde önemli rol oynarlardı. Kûfe şehrinde mescidler dışında *musalla* adı verilen resmî memurun bulunmadığı küçük namazgahlar da yer almaktadır. Kûfe şehrinin kuruluşundan önce yakın bölgede Deyru Ümmi Amr, Deyru Silsile, Deyru Hurme adında Lahmîlere ait üç önemli kilisenin mevcudiyetiyle birlikte[36] şehrin sosyal yapısına uygun olarak diğer dinlere mensup kişilerin ibâdetlerini yerine getirebilmeleri, dinî eğitimlerini alabilmeleri maksadıyla kilise ve havralar da inşa edilmiştir. Gayrimüslimlere ait çok sayıda dinî yapının bulunması, şehir içerisinde nüfus yoğunluklarının da fazla olduğunu göstermektedir. Mevcut kiliselerin çoğu Nasturî ve Yakubîlere ait olmakla birlikte aralarında önemli sayılabilecek bir ayrışma bulunmamaktadır.[37]

Kûfe şehrinin ilk dönemlerinde şehrin güvenliğini sağlamak maksadıyla oluşturulmuş bir sûr mevcut değildir. Şehrin savunması daha çok Fırat nehrine uzanan su kanalları yoluyla sağlanmıştır. Şehri çevreleyen sûr duvarları ancak Abbasî iktidarının ilk yıllarında yapılmıştır.[38]

Kûfe şehri aldığı göçlerle birlikte bölgede önemli bir merkez haline gelmiştir. Yoğun nüfusun ve ticari faaliyetlerin inşasını gerektirdiği köprü ve geçitler, sulama kanalları, hamamlar, değirmenler, hapishaneler, *cibâne* adı verilen mezarlıklar da Kûfelilerin ortak kullandıkları alanlardandır. Bu ortak kullanım alanları içerisinde hamamların ayrı bir yeri vardır. Özellikle Sasâni ve Bizans topraklarının fethedilmesiyle Müslümanlar *hamam* adı verilen bir yapı ile karşılaşmışlardı. Pek çok insanın ortaklaşa kullandığı bu yerlerin durumu hakkında özellikle yeni fethedilen topraklarda yaşayan müslümanlar arasında tartışmalar yaşandığı görülebilmektedir. Hz. Peygamber'den, *"Acem ülkesi size fetholunacaktır. Orada kendilerine "hamam" adı verilen binalar bulacaksınız. Erkekler oraya peştemalsiz girmesin. Hasta ve lohusa olması dışında kadınlarınızın oralara girmesine engel olun"*[39] şeklinde nakledilen rivâyetin de bu tartışmalarda etkisinin olabileceğini düşünmek mümkündür. Şa'bî'nin,

---

36 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 353.

37 Söylemez, Kûfe, s. 68.

38 Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", **İstem**, Sayı:6, 2005, s. 227.

39 Ebû Mervân es-Sülemî Abdulmelik b. Habîb, **Edebü'n-Nisâi'l-Mevsûm bi-Kitâbi'l-İnâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdulmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1412, s. 232; İbn Mâce, Edeb, 38. Abdurrezzâk b. Hemmam, **el-Musannef**, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, 2. Baskı el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403, Cilt: 1, s. 290.

gözün korunduğu ve harama bakılmadığı sürece hamamlardan istifade edilmesini savunan âlimlerden biri olduğu görülmektedir.

Kûfe şehrinin kuruluşu sırasında şehrin tertib işiyle Ebû Heyyec b. Mâlik görevlendirilmiş cadde ve sokakların uzunlukları belli oranlarda dizayn edilmiştir. Buna göre ana caddeler kırk, ara caddeler yirmi, sokaklar yedi zira olarak hesaplanmıştır.[40] İslâm şehirlerinde mahalle içerisindeki yolların genişliğinin belirlenmesinde Medine'deki mescidin etrafında konumlanan mahallelerdeki yolların yedi zira genişliğinde yapılmasının etkili olduğu ve dolayısıyla bu uygulamaya Hz. Peygamber'in kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.[41] Kûfe'nin kuruluşunun ilk yıllarında kargı-kamış gibi basit malzemeden inşa edilen evlerin daha sonra çıkan bir yangında kolayca yanması üzerine, Hz. Ömer, üç odayı geçmemek, nümâyişe düşmemek ve büyüklükte yarışmamak kaydıyla kerpiçten evler yapılmasına izin vermiştir.[42] Kûfe'de mahalleler ise etnisitelere veya dini yapılara göre bölünmüştür. Her biri kendi içlerinde eğitim, ibâdet, alışveriş, tören, defin gibi ihtiyaçlarını karşılayabilecek müstakil bir özellik göstererek bir anlamda şehir içerisinde küçük şehircikleri oluşturan mahalleler kendi aralarında *menhec* denilen yollarla ayrılmışlardır. Bu ana yollar merkeze ulaşmakla birlikte beş tanesi mescidin kuzeyinde, dördü güneyinde, üç tanesi de doğu ve batı yönlerinde bulunmaktadır.[43] Kûfe dairevî bir plana sahip olduğu için mahallelerdeki bütün yollar merkezdeki alana uzanmaktadır. Bu nedenle şehir içerisinde iç karışıklıklar ortaya çıktığında ilk olarak stratejik önem arzeden bu alan ele geçirilmeye çalışılmakta, dolayısıyla pek çok çatışmanın mahali haline gelmektedir.

Mahalle sınırlarını oluşturan yolların orada yaşayan belli kabileler tarafından kullanılması nedeniyle yabancı kabile mensuplarını farklı kabilelerin bölgesinde görmek çok mümkün değildir.[44] Şehir içerisinde yerleşimin kabile, din bağı gibi ortak özellikler göz önüne alınarak oluşturulması, şehirdeki farklı unsurların kaynaşmasını zorlaştırmış, ancak belli bir görüş altındaki insanların kolay örgütlenmelerine

---

40 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 479; Abdullah b. Abdilaziz Ebû Ubeyd el-Bekrî, **el-Mesâlik ve'l-Memâlik**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992, Cilt: 1, s. 427.

41 Yılmaz Can, **İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, ss. 41-42.

42 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 354.

43 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 479.

44 Söylemez, Kûfe, s. 76.

sebebiyet vermiştir. Arapların büyük çoğunluğunun yarı göçebe veya göçebe kültür alt yapısına sahip olmaları nedeniyle düzenli bir şehir algılarının bulunmadığını, nüfusun da hızlı bir şekilde artmasıyla mahallelerin, çarpık inşa edilen evlerin oluşturduğu çıkmaz veya dar sokaklar ile dolu olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum aynı zamanda şehrin dairesel bir yapı ile inşa edilmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış, etrafında sur gibi koruma duvarı bulunmayan şehrin savunmasına da olumlu yönde katkı sağlamıştır.[45] Ancak şehrin yapısında kabileler veya çeşitli gruplar arasındaki iletişimin önündeki fiziki engellerin mevcudiyeti, şehir halkının bir bütün halinde hareket edememelerinin, şehir olarak ortak bir karar alınamamasının ve uygulama aşamasında "Kûfeli" olarak tutarlı davranış sergileyememelerinin önemli sebeplerinden biri olmuştur. İletişimin azlığı ve kabilelerin geleneklerine sıkı bir şekilde bağlılığı, şehir sakinleri arasında aynı konu hakkında farklı düşünüş-davranış tarzlarının ve farklı siyâsî oluşumların olmasını kaçınılmaz kılmıştır.

Hîre şehrine yaklaşık beş kilometre mesafede, Bağdat'a ise yüz yetmiş kilometre uzaklıkta olan Kûfe, tarım arazilerinin zenginliği ve önemli ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle stratejik açıdan oldukça mühim bir konuma sahiptir. Bu nedenle Azerbeycan, el-Cezire, Cürcân, Hemedan, Isfehan, Tüster, Râmehürmüz, Nihâvend gibi şehirlerin fethedilmesinde üs olarak kullanılmasıyla büyük rol oynamıştır.[46] Hemen hemen aynı zamanlarda kurulan Kûfe ve Basra şehirleri için "Irakeyn" ve "Mısreyn" tabirleri kullanılmıştır. Bu şehirler Irak bölgesinin iki önemli idârî merkezini oluşturmuştur. Basra valisi Irak bölgesinin güney kesiminden sorumlu olmakla birlikte Ahvaz, Fars, Kirman, Mekrân, Sicistan ve Horasan bölgelerini idare etmiştir.[47] Irak'ın orta ve kuzey kesiminden sorumlu olan Kûfe valisi ise şehrin fethinde önemli rol oynadığı Hemedân, Re'y, Kazvin, İsfehan ve Azerbeycan'ı idare etmiştir. Emevîler döneminde ise Kûfe şehri bir süre de olsa Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maverâünnehir'i kapsayan Irak'ın merkezi durumuna gelmiştir.[48]

---

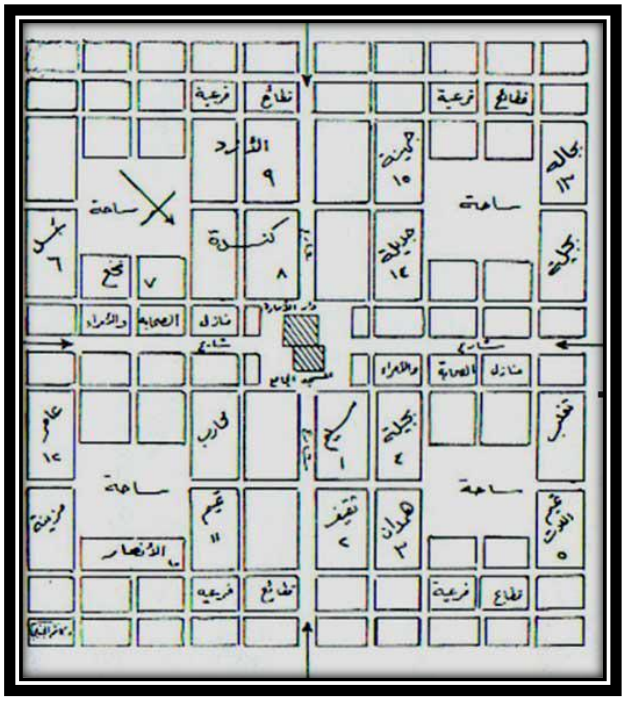
45 Söylemez, Kûfe, ss. 75, 76.
46 Avcı, s. 339.
47 Sevgi Badur, **Kûfe'nin Sosyal ve Dinî Yapısı (7-10. Yüzyıl)**, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2017, s. 4.
48 Avcı, s. 339.

Şekil 1: Kûfe Şehri Haritası



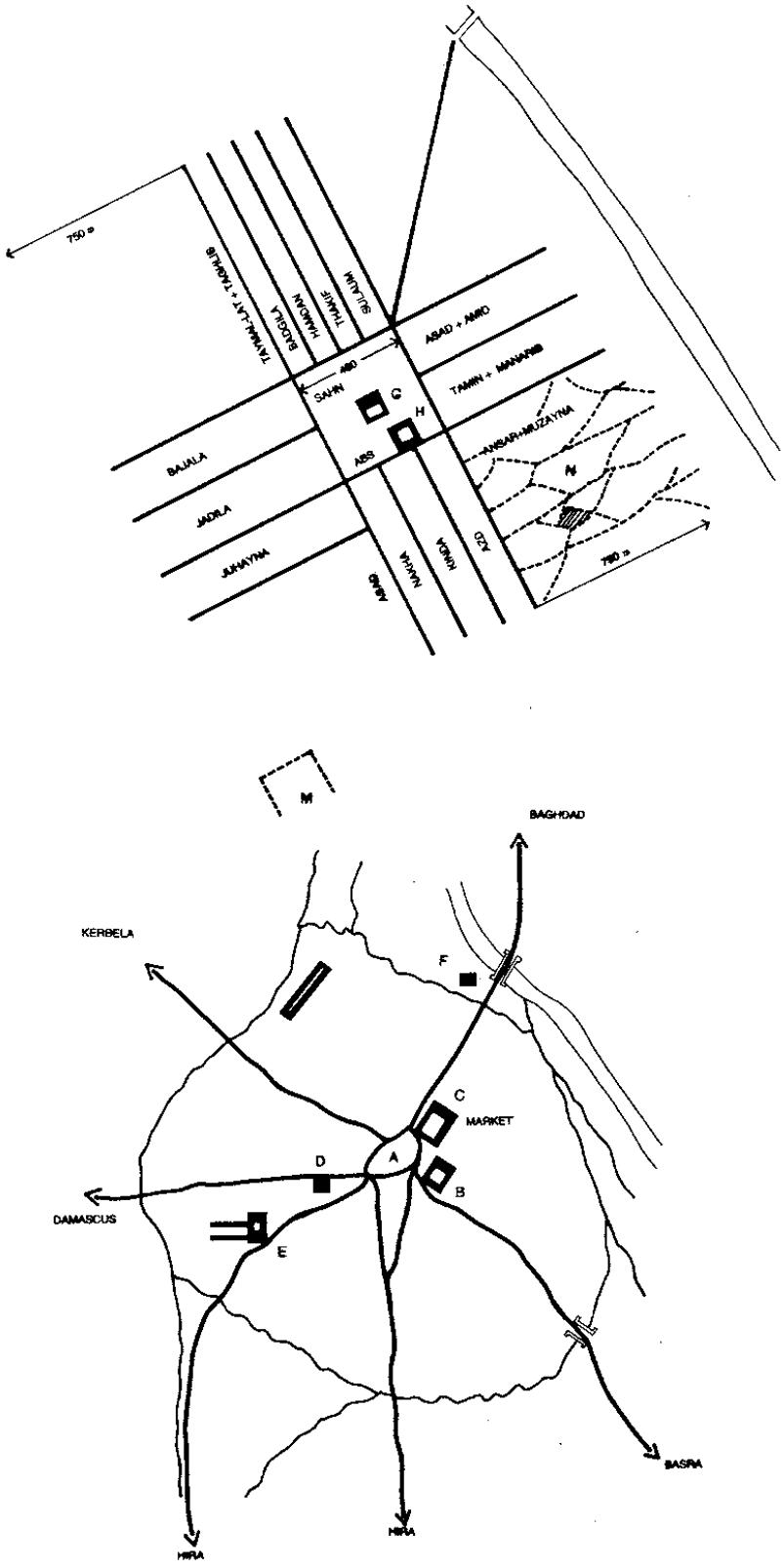
Kaynak: http://masjed-alkufa.com/index.php/permalink/3195.html

Şekil 2: Kûfe Şehri Planı



Kaynak:https://www.saraer.org/books/files/htmlbooks/femehrabkarbalaaalkoufah/part20.htm

Şekil 3: Kûfe Şehri Yolları



Kaynak: https://www.researchgate.net/figure/Reconstruction-of-the-founding-plan-of-Kufa-following-Heichem-Djait-above-and-L_fig93_280978242

1.1.2. Sosyal ve Kültürel Yapı

Kûfe şehri, İslâm ile ortaya çıkan yeni Arapçılığın sembolü ve odak noktası olmuştur. Göçebe geçmişe sahip Arap kabilelerinin egemen olduğu ve büyük çoğunluğu Arap olmayan yerleşik kültüre sahip milletlerin bir araya geldiği bir şehir olarak Hicaz bölgesindeki Müslüman-Arap şehirlerinden farklı özellikler göstermekte ve fetihler yoluyla elde edilen pek çok şehir için örnek kabul edilmektedir.

Yeni kurulan ordugah şehirlerin İslâmlaştırılması ve asli gücün elde tutulması için Müslüman-Arap kabilelerinin bu topraklarda iskân edilmesi sağlanmış, aralarında husumet bulunan birbirlerine muhalif kabileler farklı şehirlere yerleştirilmiştir. Alınan karar doğrultusunda Haşimoğulları Kûfe'ye, hasımları ise Basra'ya yerleştirilirken; Adnanî kabilelerinin büyük çoğunluğu Basra'da, geri kalanları Kûfe şehrinin batı tarafında, Kahtanî koluna mensub Yemenli kabileler ise şehrin doğusunda iskân edilmişlerdir.[49] Birbirlerine rakip grupların aynı bölgede iki farklı şehre yerleştirilmesinin getirdiği rekabetin, daha sonraki süreçte siyâsî ve ilmi mücâdelelere de yansıdığı görülmektedir.

Hz. Ömer Kûfe şehrinin kuruluşu ve dizayn edilmesinde nesep âlimleri Saîd b. Nimrân (ö.70/690) ve Meşale b. Na'm'ı görevlendirerek kabilelerin şehir içerisindeki yerleşimini bu iki âlim vasıtasıyla sağlamıştır. Onlar Kûfe şehrindeki kabileleri soy bakımından yakınlığına göre yedi gruba/sancağa (Süb'a) ayırmışlardır:[50] Şehrin ordugah vasfına sahip olması nedeniyle bu yerleşim aynı zamanda askerî birliği ifade etmekte; böylece hem kabileler rahatça kontrol edilebilmekte hem de savaş ve isyanlarda kolaylıkla karşı güç oluşturulabilmekteydi. Şehrin kuruluşu sırasında oluşturulan aynı zamanda mahalle olma özelliği taşıyan yedili sancak şu şekildedir:

1. Kinâne, Cedîle, Ehâbîş
2. Kudaa, Becile, Ğassân, Has'am, Kinde, Hadramevt, Ezd
3. Mezhic, Himyer, Hemdan ve halifleri
4. Temim, Rebab, Hevazin
5. Esed, Gatafan, Muharib, Nemr, Dabia, Tağlib
6. Iyad, Akk, Abdulkays, Ehlü Hacer, Hamrâ

---

49 Belâzürî, Fütûh, s. 271; Avcı, s. 339; Hüseyin Kahraman, **Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır**, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 13.

50 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 481.

7. Bekr, Tayy[51]

Hz. Ali dönemine gelindiğinde ortaya çıkan siyâsî konjonktür de göz önünde bulundurularak bu yedili sancak yeniden tasnif edilmiştir. Buna göre ortaya çıkan yapı şu şekilde olmuştur:

1. Hemdân, Himyer
2. Mezhic, Eş'ar, Tayy
3. Kays, Abs, Zebyân, Abd-ü Kays
4. Kinde, Hadramevt, Kudâa, Mehre
5. Ezd, Becîle, Has'am ve Ensâr
6. Bekr, Tağlib ve Rabîa
7. Kureyş, Kinâne, Esed, Temîm, Dabbe, Rebâb, Müzeyne[52]

Hz. Ali döneminde bu taksimat bir kez daha düzenlenmiş ve sancak sayısı beşe (ehmâs) indirilmiştir. Muâviye'nin hilâfete geçmesinden kısa bir süre sonra ise Ziyâd b. Ebîhî tarafından dörde (erbea) indirilmiştir. Bu dört birlik;

1. Hicazlılar
2. Temîm ve Hemdân
3. Bekr, Kinde, Rebîa
4. Mezhic, Esed[53] şeklindedir.

Bu grupların oluşmasında Müslümanlar arasında ortaya çıkan mücadelelerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Yönetime gelen her kişi bu kabilelerin başına sadakatinden emin olduğu kişiyi atamakta, böylece şehri daha iyi kontrol etmeyi amaçlamaktaydı. Siyâsî mücadelelerden sonra şehirler arasında bazı kabileler tamamen olmasa da yer değiştirmiştir. Nitekim, Cemel savaşından sonra Kûfe şehrine Basra'dan çok sayıda Hz. Ali yanlısı kişi gelirken; Sıffin savaşından sonra çok sayıda Hz. Osman yanlısının Kûfe şehrinden Cezire ve Şam'a gittiği;[54] Zeyd b. Ali'nin (ö.122/740) ölümü sonrasında Bârık kabilesinin Yusuf b. Ömer es-Sekafî'nin

---

51 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 481; Aytekin, s. 11; Burâkî, ss. 121-122.

52 Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, **Ensâbü'l-Eşrâf**, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1417, Cilt: 2, ss. 235, 236; Dîneverî, s. 146; Louis Massignon, **Hıtatu'l-Kûfe ve Şerhu Harîtatiha**, çev. Takî b. Muhammed el-Mus'abî, Dâru'l-Verrâk, 2009, ss. 20, 21; Burâkî, ss. 122, 123.

53 Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, **el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1417, Cilt: 3, s. 259.

54 Hind Ğassân Ebu'ş-Şa'r, **Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyetü'l-Adâb Kısmu't-Târîh, 1980, s. 58.

kendilerine yapacağı baskıdan korkması nedeniyle Kûfe şehrini terkederek, Kum şehrine yerleştikleri bilinmektedir.[55] Bu gibi siyâsî olaylar kabilelerin bir kısmının yer değiştirmesine sebep olabilmiştir.[56]

Bedevî Kuzey Arapları göçebe ve yarı göçebe yaşamın sonucu olarak, sert mizaçlı, katı kalpli, bilgisiz, bağımsızlığa düşkün bir yapı sergilemektedirler. Güney Arapları "hadarî" olarak anılmakla birlikte medeniyet seviyesi yüksek, çoğu kitabî dinlere mensup, bilgili, tarım ve zanaat gibi konularda mahir bir özellik göstermektedirler.[57]

Kûfe'ye yerleşen Güney Arap kabileleri, çeşitli boylarıyla Ezd, Hadramevt, Hemdân, Himyer, Kinde, Has'am, Kudâa, Mezhiç, Tay, Nahd, Bârık, Becîle ve Eş'ar kabileleridir. Güney Arapları her ne kadar yerleşik hayata geçmeleriyle Kuzey Araplarına kıyasla daha üstün bir medeniyete ve devlet geleneğine sahip olsalar da bu durum tüm Güney Arapları için söz konusu değildir. Nitekim onların arasında Tayy kabilesi gibi yarı göçebe olan kabileler de bulunmaktadır. Öte yandan Güney Arapları Kûfe şehri içerisinde kültür seviyesi en yüksek grubu oluşturmaktadır. Bu nedenle Kûfe'de ilim ehli kişilerin daha çok bu kabilelere mensup olduğu görülmektedir.[58] Kûfe şehrinin idari yönetiminde söz sahibi olan kesim ise Kuzey Araplarıdır. Atanan valilerin neredeyse tamamına yakınını Mudar kabilesi mensupları oluşturmaktadır. Kureyş, Kinâne, Esed, Müzeyne ve çeşitli kollarıyla birlikte Kays Aylân Kabilesi Kûfe'de varlığını hissettiren önemli kabilelerdendir. Diğer taraftan Kuzey Araplarıyla yakınlıkları bulunmakla birlikte kültür yapısı yönüyle farklılık gösteren alt kollarıyla Rebîa, Iyad ve Temim kabileleri de Kûfe şehrinde iskân edilen kabilelerdendir.

Kûfe içerisinde yerleşen Güney ve Kuzey Arap kabileleri arasındaki farklılıklar şehrin kuruluşunu takiben öne çıkmış, Kûfe'nin kendine özgü bir yapı kazanmasında etkili olmuştur. Güney Arapları, genellikle Yahudilik başta olmak üzere kitabî dinlere mensup olmaları, yerleşik bir hayat tarzına, devlet ve teşkilat geleneğine sahip olmaları ile Kuzey Araplarından ayrılmaktadır. Doğu Araplarının ise yerleştikleri yer itibariyle Bizans'a yakın olan kesimi Hristiyan iken Sâsânîlere yakın olan kesimi Zerdüşt, Maniheist ve gök cisimlerine tapmaktaydılar. Kûfe'nin kuruluşuyla birlikte şehre

---

55 Söylemez, Kûfe, s. 109.

56 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî, "Hicretü'l-Kabâili'l-Arab İlâ Kûfeti Fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî Ve Eseruhe Fi't-Tanzîmâti'l-Kabâil", **Muerrihu'l-Arab**, Cilt:9 1978, ss. 105-117.

57 Kahraman, Kûfe'de Hadis, s. 89.

58 Söylemez, Kûfe, s. 108.

yerleşen Doğu Arapları, çoğunlukla Yemen kabileleriyle ittifak halindeydi. Tarihî kaynaklar, Kûfe şehrinin ilk yıllarında yaklaşık on iki bin Yemenî kabile mensubunun buraya yerleştiğini, buna mukabil Kuzey Arap kabilelerine mensup kişi sayısının sekiz bin olduğunu, Hazar denizinin batısında yer alan Deylemîlerden ise dört bin kişinin Kûfe'ye yerleştiğini belirtmişlerdir.[59] Ancak bu sayı kuruluşunu takiben kısa bir süre içerisinde hızlıca artmış ve nüfus kırk bin kişiye ulaşmıştır. Hz. Ali'nin Kûfe'yi İslâm devletinin başkenti yapması sebebiyle Kûfe nüfus yoğunluğu fazla olan büyük bir merkez haline gelmiştir.

Kûfe şehrinde ortaya çıkan siyâsî çatışmaları anlayabilmek için bu kabilelerin geçmişe dayalı kendi aralarındaki ittifak ve düşmanlıklarının da izlerini tespit etmek gerekmektedir. Kabileler arasında Cahiliye döneminden itibaren süregelen birbirlerine karşı yaklaşımları veya oluşturdukları sosyal blokların İslâmiyet'i kabulleri sonrasında da büyük ölçüde devam ettiği görülebilmektedir. Kûfe şehrinde ikâmet eden Arap kabileler ve onların ittifak veya çatışma halinde bulundukları grupları şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1: Kûfe Şehrine Yerleşen Bazı Arap Kabilelerinin Müttefikleri[60]

KÛFE ŞEHRİNDEKİ KUZEY ARAP KABİLELERİ	KABİLE	MÜTTEFİK	MUHÂLİF
	Abs		Âmir b. Sa'saa, Fezâre, Temîm, Cuşem, Sa'd b. Zeyd, Menat, Tay, Zübyân, Kelb, Kinde
	Âmir b. Sa'saa	Kureyş (daha sonra bu ilişki bozulmuştur)	Benî Hanife, Temîm, Abs, Zübyân, Fezâre, Kureyş, Gatafân
	Cedîle	Kureyş	
	Esed	Gatafan	Kinde
	Eşca'	Hazrec	
	Fezâre		Kelb, Temîm, Abs, Hevâzin, Cuşem b. Bükeyr, Âmir b. Sa'saa , Benî Hilâl,
	Gatafân	Esed, Tay, Süleym, Fezâre,	Âmir b. Sa'sa, Kureyş
	Kays Aylân		Kelb
	Kinâne	Kureyş, Müzeyne	Huzâ, Hevâzin
	Kureyş	Kinâne, Âmir b. Sa'saa, Sakîf, Cedîle, Temîm, Kusayy	

[59] Belâzürî, Fütûh, s. 272; Avcı, s. 339.
[60] Tabloda yer alan bilgiler için bkz. Söylemez, Kûfe.

	Kusayy	Kureyş	
	Müzeyne	Kinâne	
	Sakîf	Kureyş	
	Süleym	Gatafân, Hevâzin, Hilâl	Benî Kilâb
KÛFE ŞEHRİNDEKİ DOĞU ARAP KABİLELERİ	**KABİLE**	**MÜTTEFİK**	**MUHÂLİF**
	Abdu'l-Kays	Lahmîler	
	Bekir b. Vâil		Temîm, Tağlib
	İyâd	Tağlib, Nemir	
	Nemir		
	Rebîa	Lahmîler, Kinde	Mudar
	Tağlib	İyâd, Nemir	Bekir b. Vâil, Benî Ye'rub, Kays
	Temim	Lahmîler (bu ittifak hali daha sonra bozulmuştur), Kureyş, Deylemîler	Bekir b. Vâil, Mâlik b. Hanzala, Abs, Lahmîler
	Teymullah	Icl	Esed, Müşaci', Şeybân
KÛFE ŞEHRİNDEKİ GÜNEY ARAP KABİLELERİ	**KABİLE**	**MÜTTEFİK**	**MUHÂLİF**
	Bârık	Benî Nümeyr	
	Becîle	Has'am	Kelb
	Eş'âr	Akk,	
	Ezd		Has'am, Tay
	Hadramevt	Kinde	
	Has'am	Becîle	Ezd, Benî Cüzam
	Hemdân	Himyer, Murad (İslâmi Dönem)	Murad (İslâmiyetten Önce)
	Himyer	Mezhic, Hemdân	Kelb, Rabiâ, Mudar
	Kinde	Kureyzâ	Esed, Abs
	Kudâa		
	Mezhiç	Has'am, Murad	Âmir b. Sa'saa, Temimoğulları (Benî Sa'd, er-Rubâb kolu)
	Murâd	Hemdân (İslâmî Dönem)	Hemdân (İslâmdan Önce)
	Tay	Gatafân	Ezd, Esed

Kûfe'nin ordugah olarak inşa edilmesi sebebiyle savaşmak için bu bölgeye gelen mukâtilenin yanısıra, şehrin ikliminin güzelliği, zenginliği gibi nedenlerle ondan istifade etmek üzere Kûfe'ye yerleşen kişiler de bulunmaktadır. Şehre ilk yerleşen ve başından beri Irak'ın fethinde yer alan kişiler, "Ehlü'l-eyyâm" adı verilen Kûfe için ayrıcalıklı sınıfı oluşturmaktaydılar. Şehre sonradan yerleşenler ise "Revâfid" adıyla anılıyordu. Ehlü'l-eyyâm, Revâfide göre yaklaşık olarak on kat daha fazla atiyye alması sebebiyle iki sınıf arasındaki sorunlar Hz. Osman döneminden itibaren kendini belli etmeye başlamıştır.

Şehrin sosyal yapısı sadece Araplardan oluşmamaktadır. Ticaret yollarının kesiştiği bir noktada olmasından dolayı[61] kuruluşundan itibaren ilk birkaç yıl içerisinde Kûfe, bölgenin önemli şehirlerinden biri haline gelmiş, Bizans, Sâsânî ve Sind bölgelerinden gelip Müslüman olan ya da kendi inançlarını devam ettiren farklı kültür alt yapısına sahip çeşitli dil, din ve ırktaki insanlar için bir karşılaşma yeri olmuştur. Arap kabileleri dışında Kûfe'de çok ciddi sayıda zımmî topluluk yaşamakta, bunların arasında İranlı, Deylemî, Suriyeli, Çinli, Bizanslı, Necranlı, Hîreli gibi pek çok gayri müslim unsur yer almaktadır. Bu kişilere İslâm hakimiyetini tanımak şartı ile Kûfe'ye yerleşmelerine izin verilmiş, haklarına ve dinî yaşantılarına müdahale edilmemiş, bunun karşılığında cizye adı verilen vergi alınmıştır.

Aralarında Türklerin de bulunduğu gayri Arap unsurların bir kısmı fetihler sonrasında zamanla kendi istekleriyle Müslüman olarak "mevâlî" denilen sosyal grubu oluşturmuştur. Bu dönem içerisinde "Mevâlî" kelimesi azatlı köle anlamına geldiği gibi müslüman olup bir kabilenin himayesine giren kişiler için de kullanılmaktaydı. Müslüman olan kişiler, o kabilenin nisbesi ile anılmaktaydılar. Arapların sınırlarının genişlemesine paralel olarak karşılaştıkları, İranlılar, Bizanslılar, Hintliler bu sınıfın önemli unsurlarını oluşturmaktadır. Nitekim Kâdisiye savaşı sonrasında yenilgiye uğrayan Sâsânîlerden dört bin kişilik bir topluluk Müslüman olmuş; kısa sürede mevâlî sınıfı toplumun önemli bir kesimini oluşturmuştur.[62] Emevîlerin ilk dönemlerinde mevâlî sayısının Kûfe'deki kişi sayısının üçte birini oluşturduğu, yirmi bin kişiye ulaştığı nakledilmektedir.[63]

Kûfe şehrinin sahip olduğu bu karmaşık yapı, kültürünü de büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle şehrin eski medeniyetlere ev sahipliği yapan bir bölgede kurulmuş olması; yeni sahiplerinin ilim, sanat, mimârî gibi pek çok konuda büyük bir birikimin varisi durumunda olmasını sağlamıştır. Müslümanlar devraldıkları bu birikimi kendi inanç ve düşünce yapılarıyla yoğurarak şekillendirmişlerdir. Zira, belli bir inanç sistemine bağlı olan insanların bu sistemin tamamen dışında ve bu sisteme aykırı bir medeniyet kurmalarını beklemek mümkün değildir.[64]

---

61 Ali Hüsnî Harputlu, **Târîhu'l-Irâk fî Zilli Hükmi'l-Umevî es-Siyâsî el-İctimâ'î el-İktisadî**, Dâru'l-Maarîf, Kâhire, 1959, s. 364.

62 Kahraman, Kûfe'de Hadis, ss. 100-104.

63 Dîneverî, s. 288.

64 Abdülkadir Palabıyık, **Türk Kültüründe Peygamber Sevgisi**, İzmir, 2007, s.56.

İdarî ve siyâsî yapılanmada kendilerine görev verilmeyen mevâlî sınıfı daha çok tarım, ticaret, zanaat gibi meslek dallarıyla ilgilenir ve ilim ile meşgul olurlardı. Kitapları istinsah etmeleri, tercüme faaliyetlerinde bulunmaları, araç gereçler tasarlayarak insanlara sunmaları, onların kültür birikimlerinin beraber yaşadıkları topluluklara nazaran daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Emevîler mevâlîyi, çocuklarının eğitim işlerinde istihdam etmişler ve bunun karşılığında yüksek ücretler ödemişlerdir.[65]

1.1.3. İdârî Yapı ve Ekonomik Faaliyetler

Hulefâi Raşidîn döneminde Irak bölgesinin Basra ile birlikte iki önemli idari şehrinden biri olan Kûfe; halkı tarafından fethi gerçekleştirilen ve *"Mâh-ı Kûfe"* adı verilen pek çok beldenin yönetim merkeziydi. Kûfe valisi tarafından yönetilen bu yerler arasında Rey, Damgân, Kuhistân, İsfehan, Sevâd bölgesi, Hemedân, Kazvin, Azerbaycan gibi vilayetler bulunmaktaydı. Emevîler döneminde ise Kûfe; Umman, Bahreyn, Sicistan, Kirman, Mâverâünnehr ve Horasan'ı kapsayan geniş bir bölgenin merkezi durumundaydı.[66] Irak bölgesinin idarî merkezi ise şartlara göre bazen Kûfe bazen Basra olacak şekilde değişiklik gösterebiliyordu. Bu iki şehir arasındaki rekabeti gören ve ortaya çıkan siyâsî-itikâdî karışıklıklardan emin olamayan Haccac, Basra ve Kûfe arasında kalan bir bölgeye Vasıt şehrini inşa etmiş ve böylece bölgedeki karışıklıklıklara kolayca müdahale etmeyi amaçlamıştır.[67] Vasıt şehri Emevîler yıkılıncaya dek Irak'ın merkezi durumuna gelmiştir.

Kûfe şehri kuruluşundan itibaren siyâsî yönü birbirinden farklı olan idarecilerin egemenliği altında yer almıştır:

---

65 Adnan Demircan, **İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi**, 2. Baskı, Beyan, İstanbul, 2015, s. 105.

66 Avcı, s. 339.

67 Ebu'l-Hasen Eslem b. Sehl Bahşel el-Vâsıtî, **Târîhu Vâsıt**, thk. Kurkîs Avvâd, Alemu'l-Kütüb, Beyrût, 1406, s. 38.

Tablo 2: Şa'bî'nin Yaşadığı Dönemde Kûfe İdârecileri

HALİFE	DÖNEMİN VALİLERİ
Hz. Ömer (17-23/638-644) 6 yıl	1. Sa'd b. Ebî Vakkas (17-21/638-642) 2. Ammar b. Yâsir (21-22/642-643) 3. Ebû Mûsa el-Eş'arî (22/643) 4. Muğîre b. Şu'be (22-23/643-644)
Hz. Osman (23-35/644-656) 12 yıl	1. Muğîre b. Şu'be (23-24/644-645) 2. Sa'd b. Ebî Vakkas (24-26/645-646) 3. Velid b. Ukbe (26-30/646-651) 4. Saîd b. el-Âs (30-35/651-656) 5. Ebû Mûsa el-Eş'ârî (35/656)
Hz. Ali (35-40/656-661) 4,5 yıl	1. Ümâre b. Şihâb (Göreve Başlayamadı) 2. Ebû Mûsa el-Eş'ârî (35/656) 3. Karaza b. Ka'b el-Ensârî (36/657) 4. Ebû Mes'ûd el-Eş'ârî el-Ensârî (36-38/657-658) 5. Hâni' b. Hevze en-Nehaî (38-40/658-660)
Hz. Hasan (40-41/661) 6 ay	1. Muğîre b. Nevfel el-Hâşimî (40/661)
Muaviye (41-60/661-680) 20 yıl	1. Abdullah b. Amr b. el-Âs (41/661) 2. Muğîre b. Şu'be es-Sekafî (41-50/661-670) 3. Ziyâd b. Ebîhî es-Sekafî (50-53/670-673) 4. Abdullah b. Hâlid el-Emevî (53-55/673-675) 5. Dahhâk b. Kays el-Fihrî (55-58/675-678) 6. Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem (58-59/678-679) 7. Nu'mân b. Beşîr (59-60/679-680)
Yezid b. Muâviye (60-64/680-683) 3,5 yıl	1. Ubeydullah b. Ziyâd (60-64/680-683)
II. Muâviye (64/683) 40 gün	1. Âmir b. Mes'ûd el-Cumahî (64/684) (Kûfe halkı tarafından)
Abdullah b. Zübeyr (64-66/683-685) 2 yıl	1. Abdullah b. Yezîd el-Hatmî (64-65/684-685) 2. Abdullah b. Mu'tî el-Adevî (65-66/686)
Muhtar es-Sekafî (66-67/686-687) 1,5 yıl	Muhtar es-Sekafî (Kûfe başkent / Kûfeye bağlı eyaletlere vali atamaları yapmıştır)
Abdullah b. Zübeyr (68-71/687-690) 2,5 yıl	1.Musab b. Zübeyr 2.Hâris b. Ebî Rebîa
Abdülmelik b. Mervân (71-86/690-705) 15 yıl	1. Katan b. Abdillah (71/690) (40 gün) 2.Bişr b. Mervân (71-75/690-694) Vekil: Amr b. Hureys el-Mahzumî 3. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (75-96/694-715)
Velid b. Abdulmelik (86-96/705-715) 10 yıl	1. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (75-96/694-715)
Süleyman b. Abdulmelik (96-99/715-717) 2,5 yıl	1. Yezid b. Muhelleb (96-99/715-717)
Ömer b. Abdulaziz (99-101/717-720) 2 yıl	1. Abdulhamîd b. Abdurrahman b. Zeyd el-Hattab (99-101/717-720)
Yezid b. Abdulmelik (101-105/720-724) 4 yıl	1. Mesleme b. Abdulmelik (101/720) 2. Ömer b. Hübeyre el-Fezerî (102-105/720-723)

Kûfe idari yapısı içerisinde farklı teşkilatlardan sorumlu görevliler bulunmaktadır. Bu devlet memurlarının maaşları beytü'l-malden karşılanmaktadır.

Üst düzey devlet memurluklarının en önemlisi şüphesiz valilik görevidir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde valiler oldukça sınırlı yetkilere sahip olmuşlardır. İslâm devletinin sınırlarının hızlı bir şekilde genişlemesiyle birlikte fethedilen topraklarda yönetim zâfiyetinin ortaya çıkmaması için halîfeler, yetkilerinin büyük bir kısmını valilere devretmişlerdir. Halîfeler bu önemli göreve yapılan atamalarda "sadâkat"ı esas almış, özellikle Emevîler döneminde merkezi otoritenin zarar görmemesi ve kendilerine karşı bir güç oluşmaması için daha çok güvene veya kabile yakınlığına dayalı atamalar yapmışlardır. Geniş yetkilere sahip olan valiler, bulundukları bölgelerde bağımsız yöneticiler olarak hareket etmişlerdir. Valilerin bölgedeki icraatleri ve istihbarî öneme sahip haberler, berid teşkilatına mensup görevliler tarafından raporlaştırılarak sık sık halîfeye sunulmuş; bu yolla valilerin ve merkeze uzak vilayetlerin denetimi sağlanmıştır.[68] Irak bölge valisi tarafından şehrin yönetimi için atanan "Sahibu'l-Kûfe" adı verilen âmil, valinin yerine dinî, askerî, adlî, malî ve güvenlik işlemlerini yerine getirirdi. Bununla birlikte atamalarda söz hakkı, üst düzey yöneticiler olan valiye ve halîfeye aitti.[69]

Kûfe şehri idaresi içerisinde kendilerine "dihkân" adı verilen görevliler de bulunuyordu. Sâsânîlerden ele geçirilen vilayetlerin idarî yapısında köy ve küçük beldelerin reisliğini üstlenen dihkân adı verilen yöre beyleri, İslâmı kabul etmeleri şartıyla yerlerinde bırakılmış bunun sonucunda İslâm idarî teşkilatı içerisine dâhil olmuşlardır. Şehir içerisindeki küçük yapılarla idare arasındaki bağı sağlayan dihkânlar bir nevi halk temsilcisi olarak halkın sorunlarını yönetime taşıyor, bağlı oldukları birimde vergileri toplayarak vergi âmillerine teslim ediyor, köylerde umumî alanlardaki bakım, onarım, düzen, asayiş ve güvenliği sağlıyorlardı. Ayrıca düzenlenen seferlere de silah ve asker yönüyle destek veriyorlardı.[70]

Daha önce de bahsedildiği gibi, Kûfe şehrinin kuruluşunda kabilelerin aralarındaki yakınlıklarına göre düzenlenmiş *"esba'"* adı verilen yedi askerî bölge oluşturulmuştur. Bu askerî bölgeler *"irafet"* adını taşıyan birimlere ayrılmakta

---

68 Ziyad b. Ebihi'nin valilikten hoşlanmamasının nedenlerinden biri berid görevlisine duyduğu korkudur. Bkz. Ebû Amr Ahmed b. Muhammed İbn Abdi Rabbih, **el-Ikdü'l-Ferîd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1404, Cilt: 2, s. 207.

69 Söylemez, Kûfe, ss. 207, 208.

70 Faruk Sümer, "Dihkan", **DİA**, İstanbul, 1994, Cilt: 9, ss. 289, 290.

irafetlerin herbirinin başında ise *"arîf"* unvanı verilen bir kişi bulunmaktadır. Askerî yönetimi kolaylaştırmak için Hz. Ali döneminde birlik sayısı beşe düşürülmüş, Ziyâd b. Ebihî döneminde ise dört bölgeye indirilmiştir. Menâkibe bağlı olarak görev yapan arîf, sorumlu olduğu irafet içerisinde mukatilenin tespitini yapan, savaşlarda başlarında bulunarak onları idare ve görev yerlerine sevk eden, savaş sonrasında ganimetlerini ve maaşlarını dağıtan kişidir. Ayrıca savaş sırasında vefat eden kişilerin kaydını divan defterlerinden düşürür, irafet içerisinde suç işleyen kişileri tesbit eder, yardıma muhtaç kimseleri ise valiye bildirirdi. İlk dönemlerde kabile ve boyların kararı ile seçilen arîfler, daha sonra valiler tarafından atanmaya başlanmıştır.[71] Şa'bî'nin de Haccâc döneminde böyle bir göreve atandığı görülmektedir.

İnsanlar arasında ortaya çıkan hukukî problemleri şer'i hükümlerle çözme amacıyla Hz. Peygamber döneminde vazedilen kadılık vazifesi Hz. Ömer döneminde sistemli bir hale getirilmiştir. Toplumu etkileyen ve yönetim açısından önemli bir kurum olması nedeniyle Kûfe'deki kadılık kurumuna atamalar, halîfe veya bölge valileri tarafından yapılmıştır. Kûfe'ye bağlı vilayetlerdeki kadılık görevlerine atamalar ise bu bölgenin adalet teşkilatının sorumlusu olan Kûfe kadısı tarafından yapılmaktaydı. Devlet idaresindeki hakim gücü Arapların oluşturması nedeniyle bu vazifeye genellikle Araplar atanırdı. Hüküm verecek kişinin İslâmî ilimlerde yetkin bir kişi olması, aynı zamanda Arap örf ve düşünce sistemini bilen ve buna göre yorum yapabilen bir kişi olması beklendiğinden -istisnaları olmakla birlikte- mevâlî unsurlar, kadılık görevine atanmazlardı. Kararlarında bağımsız hareket eden kadı, mescidin bir yerine serilen kilim üzerinde oturarak günlük davalara bakardı. Öte yandan mahkemenin düzenini sağlamakta *el-cilvaz, el-hares/eminu'l-kadı* adı verilen görevliler kadıya yardımcı olmaktaydı. Bu görevliler mahkemede düzenin sağlanması, davalı, davacı ve şahitlerin sistemli bir şekilde konuşması ve suçlu bulunan kişinin cezalandırılmasında kadıya yardımcı olurlardı. Ayrıca mahkemenin kaydını tutan bir de kâtip bulunmaktadır. Kadı tarafından verilen ağır cezalar ise ancak halîfenin veya valilerin onayı alınarak uygulanmaktaydı.[72]

---

71 Söylemez, Kûfe, ss. 222-226.
72 Söylemez, Kûfe, ss. 226-232.

Tablo 3: Kûfe'de Görev Yapan Kadılar

Kûfe Kadıları	Görev Yaptığı Dönemler
Selmân b. Rebîa (ö. 30/651)	Hz. Ömer
Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652)	Hz. Ömer
Urve b. Ebî Ca'd el-Bârikî (ö. 70/690)	Hz. Ömer
Ebû Kurre b. Seleme el-Kindî (ö. 71/691)	Hz. Ömer
Şurayh b. el-Hâris (ö.78/698)	Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Hasan, Muaviye, Yezîd b. Muâviye
Abîde b. Amr el-Hemedânî (ö.69/689)	Hz. Ali
Amr b. Kurre	Kadı Şureyhten sonra
Mesrûk b. el-Ecda' (ö.63 /683)	Muâviye (Ziyâd b. Ebîh)
Abdulmelik b. Umeyr el-Kuraşî (ö. 136/754)	Muâviye (Ziyâd b. Ebîh)
Sa'd b. Nimrân el-Hemedânî (70/690)	Abdullah b. Zübeyr
Abdullah b. Utbe el-Hüzelî (ö. 74/ 693)	Muhtar es-Sekafî, Mus'âb b. Zübeyr
Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö.83/702)	Abdülmelik b. Mervân (Haccâc)
Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe el-Hüzelî (ö.94/713)	Abdulmelik b. Mervân (Haccâc)
Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714)	Abdulmelik b. Mervân (Haccâc)
Ebû Bürde b. Ebî Musâ el-Eş'arî (ö.103/722)	Velîd b. Abdülmelik (Haccâc)
Ebû Bekir b. Ebî Mûsa el-Eş'arî	Velîd b. Abdülmelik (Haccâc)
Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 103/722)	Velîd b. Abdülmelik (Haccâc) Ömer b. Abdulaziz (Abdulhamîd b. Abdurrahman b. Ziyad) Yezîd b. Abdülmelik (Ömer b. Hübeyre)
Abdülmelik b. Umeyr (ö. 136/753)	Şa'bî'den sonra
Serî b. İsmâil el-Hemedânî (ö.??)	Şa'bî'den sonra
Hüseyin b. Hasen el-Kindî	Yezîd b. Abdülmelik
Kâsım b. Abdirrahmân el-Hüzelî (ö. 116/734)	Yezid b. Abdulmelik

Ekonomik Faaliyetler: Kûfe şehrinin bulunduğu bölge, verimli arazileri ile Mezopotamya'nın önemli tarım ve hayvancılık merkezlerinden biridir. Kûfe şehrinin inşası sonrasında Sâsânîler döneminden kalma hasar görmüş su kanalları onarılarak tarımın geliştirilmesine gayret gösterilmiştir. Bataklıkların ıslahına çaba sarfedilmiş, kanallar açılarak bu alanlar tarım arazilerine dönüştürülmüş, tarım arazilerinin zarar görmemesi için de Fırat nehrinin kenarlarına setler inşa edilmiştir. Bütün bunlar sonucunda Kûfe şehrinin kendine yeten, idareye külfet getirmeyen ekonomik bir güce sahip olması amaçlanmış ve büyük ölçüde başarıya ulaşılmıştır.[73] Özellikle Emevî Halîfesi Ömer b. Abdulaziz'in (ö.101/720) tarıma yönelik aldığı ve uygulamaya

[73] Belâzürî, Fütûh, ss. 284-287; Ebu'l-Ferec Kudâme b. Cafer, **el-Harac ve Sınâatu'l-Kitâbe**, Dâru'r-Reşîd, Bağdat, 1402, s. 169.

koyduğu kararlar bu bölgede tarımsal faaliyetlerin oldukça artmasını sağlamıştır. Ömer b. Abdülaziz, Fırat nehri kenarında sahipsiz, işlenmeyen arazilerin ekilip biçilmesini amaçlayıp ikta olarak Kûfelilere dağıtmış, diğer taraftan setlerin yıkılması sonucu sular altında kalan arazileri de ihya eden kişilere vermiştir.[74] Sahipleri tarafından terkedilen toprakların ise verim oranlarına göre kiraya verebilme serbestisi getirmiştir.[75] Ömer b. Abdülaziz'in hilafetinden sonra da tarım arazilerine önem verilmeye devam etmiştir. Bu arazilerde pirinç, mercimek gibi bakliyatlar; buğday, arpa vb. tahıllar; susam, şeker kamışı, pamuk, üzüm, hurma, zeytin, sarımsak, soğan gibi ürünler yetiştirilmiş ayrıca çiçek ve fide üretimi yapılmıştır.[76] Kûfe'de tarım ürün çeşitliliği nedeniyle bitkisel yağ üretimi de gelişmiştir. Geniş meralar, arıcılık, büyük ve küçükbaş hayvancılık için uygun bir yetişme ortamı hazırlamıştır. Bunun yanısıra Fırat nehri yakınlarına kurulmuş olan Kûfe'de, balıkçılık da önemli bir ticarî faaliyettir. Tarım ve hayvancılık dışında gemi ve sandal yapımı gelişmiş bunun sonucunda deniz ticareti artmıştır. Ayrıca ev araçlarının, dokuma ürünlerinin, savaş malzemelerinin yapımı, koku-esans üretimi ile ilgilenen kimseler bulunmasının yanında; demircilik, kumaş boyama, deri işleme, kuyumculuk, çömlek yapımı gibi iş kolları da bulunmaktaydı. Ancak bu alanlarda çalışanların daha çok idarî yapıda fazla söz sahibi olmayan, askerî faaliyetlere katılmayan kimselerden oluştuğu; büyük bölümünün de gayr-i Arab oldukları söylenebilir.

Kûfe'nin doğu-batı ticaret yolları üzerinde bulunan Hire şehrine yakınlığı yani coğrafi konumu, ticaretin de gelişmesini sağlamıştır. Hire, Kûfe'nin kuruluşu ile birlikte önemini kaybetmiş; başkent olması, nüfusunun kalabalık oluşu, şehrin canlılığı vb sebeplerle Kûfe şehri öne çıkmıştır.

Şehir ekonomisinde harac, cizye, uşur gibi halktan alınan vergiler de önemli bir yer tutmaktadır. Bunlardan harac vergisi, mülkiyeti devlete ait olup halka kullanma haklarının verildiği araziler ile mülkiyeti gayrimüslim halka ait olan arazilerden alınmaktaydı.[77] Hire hariç Kûfe arazilerinin tamamı ise Basra'nın aksine harac arazisi

---

74 Bu yaklaşımın hadis ve fıkıh eserleri içerisinde yansımaları da görülmektedir. Mesele, Hz. Peygamber'den nakledilen "Kim ölü bir araziyi ihya ederse o arazi onundur" şeklindeki rivâyetlerle ele alınarak tartışılmıştır.

75 İbn Zenceveyh, Cilt: 2, s. 634.

76 İbn Zenceveyh, Cilt: 1, s. 210; Belâzürî, Fütûh, s. 265; Söylemez, Kûfe, ss. 265-272.

77 Celâl Yeniçeri, **İslâm'da Devlet Bütçesi**, İstanbul, 1984, s. 190.

idi.[78] İslâm devletinde yaşayan gayrimüslimlerden alınan cizye vergisi ise Kur'an'a dayanmakla birlikte;[79] çocuklar, kadınlar, din adamları, savaşmaya gücü yetmeyenler ve fakirliği nedeniyle ödeme gücü olmayan kimselerden alınmamaktaydı.[80] Gümrük vergisi olarak bilinen uşûr, İslâm devleti sınırları içerisine dışarıdan gelen tüccarlardan alınmaktaydı.[81] Kûfeye bağlı olan beldelerdeki harac ve cizye gelirleri toplanarak Kûfe'ye getirilir, zekatlar ise kayıt altına alınarak sistematik bir şekilde o bölgenin yoksul halkına dağıtılırdı.

1.1.4. Dönemin Siyâsî Hadiseleri

Her ilim ve sanat erbabı için kendi dönemi ve öncesindeki dinî, ilmî, siyasî, kültürel hadiseler birçok açıdan önem arzeder. Şa'bî'nin ilmi ve siyasi duruşunu ve görüşlerini, bu çerçevede değerlendirmek üzere, önceki asra ve kendi devrine özetle temas etmekte fayda vardır. Nitekim Şa'bî döneminde, İslâm tarihinde önemli siyâsî hadiseler yaşanmıştır. Bunlar geniş toplum kesimlerini etkilediği gibi, Şa'bî'nin hayatını, görüş ve tutumlarını şekillendirmede etkili olmuştur.

1.1.4.1. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi

Kûfe şehrinin içerisinde barındırdığı sosyal ve kültürel anlamdaki çeşitlilik ona, dünyanın küçük bir minyatürü olma özelliği vermiş, Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Mecusî, Hindu, Budist, Mazdek, Gnostik, Maniheist gibi dinlere mensup pek çok insanın birbirleriyle karşılaşmalarına,[82] kültürlerini tanımalarına, ilmî ve siyâsî hareketlilik sonucunda ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bölgedeki anlaşmazlıklar farklı din ve ırka mensub olan insanlar arasında olduğu kadar aynı inanca aynı ırka sahip insanlar arasında da vuku bulmuştur.

---

78 Söylemez, Kûfe, s. 304.

79 *"Kitap ehlinden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlunun yasak kıldığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimseler ile, küçülmüş olarak kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."* et-Tevbe 9/29.

80 Kudâme b. Cafer, s. 225.

81 Yeniçeri, s. 189.

82 Hüseyin Kahraman, "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt:6, Sayı:2, 2006, s. 89.

Kûfe'de hakim gücü oluşturan Araplar, Arab-ı Âribe de denilen Kahtanîler ve Arab-ı Müsta'ribe olarak bilinen, aslında Arap olmayıp sonradan Araplaşan Adnanîler olmak üzere temelde iki gruba ayrılmaktadırlar. Bu iki büyük grup arasında geçmişten gelen rekabet İslâmi dönemde de varlığını sürdürmüş; bu gruplar sürekli olarak birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Kûfe şehrinde nüfusun büyük bölümünün Kahtanî kabilelerine dayanan Güney Araplarından oluşmasına rağmen, gerek şehrin idaresinin gerekse ülkedeki diğer vali ve yöneticilerin Kuzey Araplarından seçilmesi, hoşnutsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Kûfe'de Kahtanîler sayıca çok olmalarına rağmen, devletin asli gücü olarak görülmemiş bu nedenle zaman zaman isyan hareketlerinin merkezinde yer almışlardır.

İslâm dininin getirdiği temel ilkelerden biri olan "insanların eşitliği" prensibi uyarınca kısa zamanda büyük bölümü Müslüman olan Güney Arapları, Rasûlullah'ın vefatının ardından siyâsî üstünlüğün Kuzey Arapları yönünde değiştiğini, kabileciliğin öne çıkmaya başladığını düşünerek Kureyş kabilesinin iktidarını kabul etmemiş; geçmişten gelen rekabetin de etkisiyle, siyâsî nüfuz kazanabilmek adına içlerinden yalancı peygamberler çıkartarak büyük oranda irtidat etmişlerdir. "*Biz Muhammed'e peygamber oluşu nedeniyle tabi olduk. Ebû Bekir'in hakimiyetini kabul etmeyiz*" sözleri, onların bakış açısını özetler niteliktedir. Ayrıca onların "*Zekat vermeyiz*" diyerek İslâm devleti ile olan hukukî sorumluluklarını yerine getirmemeleri, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası irtidat eden kabileler üzerinde İslâm hakimiyetini yeniden tesis etmeyi zorunlu kılmıştır. Ridde savaşları sonucunda irtidat eden pek çok kabile, yeniden İslâm'a döndürülmüş; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halîfeliği döneminde idarî tasarrufta kabileler arası denge politikası izlenmiştir. Ancak bölgenin heterojen yapısı nedeniyle Kûfe halkını tamamen memnun etmek hiçbir dönem mümkün olmamış şehrin kuruluşunu takiben Hz. Ömer döneminde göreve getirilen valiler Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Muğîre b. Şube, halkın şikayetleri sonucunda görevden alınmıştır.[83] Bu nedenle Hz. Ömer, Kûfe'yi "*Vali beğenmeyen, valilerin de kendisini sevmediği şehir*" şeklinde tavsif etmiştir.[84] Hz. Osman dönemine gelindiğinde bu dengenin Ümeyyeoğulları lehine değişmesi, tüm

[83] Avcı, s. 340.
[84] İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 414.

İslâm beldelerinde olduğu gibi Ku'fe'de de özellikle Yemenî kabileler üzerinde huzursuzluğa yol açmıştır.

Hz. Osman döneminin sukunet ile geçen ilk yıllarından sonra halîfeliğinin ikinci altı yılında İslâm devletininin doğal sınırlarına ulaşması, fetihlerin azalmasına ve ordugah şehri olarak kurulan Kûfe'nin iç siyaset ile daha yoğun bir şekilde ilgilenmesine sebep olmuştur. Öte yandan halîfenin uyguladığı Emevî politikası sebebiyle tepki, valilerden halîfeye yönelmiştir. Bu dönemde yeniden vali olarak atanan Sa'd b. Ebî Vakkas ile beytü'l-mâlden sorumlu olan Abdullah b. Mes'ûd arasında idari bir tasarruftan dolayı anlaşmazlık ortaya çıkınca Hz. Osman, Kûfe valiliğine getirdiği Sa'd'ı görevden alarak yerine anne bir kardeşi Velid b. Ukbe'yi vali olarak atamıştır.[85] Beş yıl bu görevi yürüten Velid bir şikayet üzerine görevden azledilmiş yerine yine Ümeyyeoğullarından Saîd b. el-As b. Ümeyye atanmıştır.[86] Hz. Osman'ın valiliklere ve önemli bütün görevlere Ümeyyeoğullarından atamalar yapması, halkın arasında huzursuzluklara sebep olmuştur. Özellikle Irak'ın fethinde bulunmadıkları için Kûfe'nin diğer sakinlerinden daha az atıyye alan, şehir yönetiminde çok fazla söz sahibi olmayan ve bölgeye göçlerle yerleşerek çoğunluğu oluşturan "revâdif",[87] şehirde çıkan huzursuzluklarda etkin rol oynamıştır.

Fetih hareketlerinin azalmasıyla birlikte, Hz. Ömer döneminde garnizon kentlerinin kuruluş amacına bağlı olarak kendilerine maaş bağlanan; hayvancılık, tarım, ticaret ve sanat ile uğraşmalarına hiçbir şekilde izin verilmeyen[88] düzenli birliklerin ganimetten elde ettikleri gelir düşmüş, bunun sonucunda da ekonomik sıkıntılar yaşanmaya başlamıştır.

Hz. Osman ekonomik krizi aşmak için mukâtilenin elindeki mallarını Hicaz ve Yemen'e götürmesine izin vererek ticaret yasağını kaldırmış,[89] Fırat ve Dicle kenarındaki verimli devlet arazilerinin kiraya verilmesi kararını almıştır. Ancak yüksek gelir getirebilecek bu verimli toprakların Hz. Osman'ın emriyle Kureyş'in ileri

---

85 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 5, s. 516.

86 Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb Arnâût, 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1405, Cilt: 3, c. 446.

87 Tahsin Koçyiğit, "Râşid Halifeler Devrinde Yeni Şehirlerin Kuruluşu Ve İskân Faaliyetleri", **İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Raşid Halifeler Dönemi**, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018, Cilt: 2, s. 982.

88 Mustafa Zeki Terzi, **Hz. Peygamber ve Hulefâi Râşidin Döneminde Askeri Teşkilât**, Samsun, 1990, s. 30; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kûfe Örneği", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:2, Sayı:3, 2003, s. 64.

89 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 480.

gelenlerine verilmesi Kûfe içerisinde mevcut olan sorunların daha da büyümesine yol açmıştır. Nitekim, arazilerin Kureyşlilere verilmesine itiraz eden Mâlik el-Eşter önderliğindeki bir grup, konuşmak için vali Saîd b. el-As'ın yanına gitmiş ancak valinin "*Bu araziler Kureyşin bahçesidir*" sözü üzerine "*Bizim kılıçla alıp kazandığımız bu araziler nasıl size ait oluyormuş?*" diyerek valiye, halîfeye, Ümeyyeoğullarına olan tepkilerini ortaya koymuştur.[90]

Bu grup şehirde fitne çıkardıkları gerekçesiyle önce Şam'a daha sonra Hıms şehrine sürülmüş,[91] ancak dile getirdikleri sorunlar idareciler tarafından çözümsüz bırakılınca zaman içerisinde taraftar kazanarak gerek Kûfe'de gerekse diğer beldelerde güçlenmelerine sebep olmuştur. Üstelik sürgün edilen grubun önemli bir kısmının kabile reisi veya şehrin ileri gelenlerinden olması huzursuzlukların daha da artmasına zemin hazırlamıştır.[92] Halîfe, ortaya çıkan karışıklıkların altında yatan nedenleri tespit etmek ve sorunları çözmek amacıyla valiler toplantısı düzenlemişse de[93] muhalifleri memnun edecek bir sonuca varılamamıştır. Bunun üzerine şehirdeki muhalif unsurlar, Mâlik el-Eşter'i Kûfe'ye çağırarak Medine'ye giden vali Said b. el-As'ı şehre sokmamış, Kûfe valisinin değiştirilmesini, yerine Yemenli Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin geçirilmesini talep etmişlerdir.[94] Hz. Osman ise Kûfelileri yatıştırmak için bu talebi kabul etmek zorunda kalmıştır.[95] Ancak gerek Kûfe, gerekse diğer şehirlerde ortaya çıkan Hz. Osman karşıtlığı, kısa bir süre içerisinde büyük bir isyan hareketine dönüşmüş bu olaylar neticesinde Hz. Osman şehit edilmiştir.[96]

---

90 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 6, s. 152; Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 637; Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, **Kitâbu'l-Fütûh**, thk. Ali Şîrî, 1. Baskı, Dâru'l-Advâ, Beyrût, 1411, Cilt: 1, s. 384; Muhammed Süheyl Takkûş, **Târihu'l-Hulefai'r-Râşidin: el-Fütûhat ve'l-İncâzâti's-Siyâsiyye**, 1. Baskı, Dâru'n-Nefâis, 1424, s. 408.

91 Seyf b. Ömer el-Esedî, **el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel**, thk. Ahmed Râtıb Armûş, 7. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1413, ss. 35-36; Belâzürî, Ensâb, Cilt: 6, s. 155-156; Ebû Adillah Muhammed b. Yahyâ el-Eş'arî, **et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteli'ş-Şehîd Osmân**, thk. Mahmûd Yûsuf Zâyıd, 1. Baskı, Dâru's-Sekâfe, Doha, 1405, s. 69.

92 Kûfeli muhalif grupların Hz. Osman'a gönderdiği ve onu ikaz ettikleri bazı mektupların metni için bkz. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, **Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere**, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Daru'l-Esfehânî, Cidde, 1399, Cilt: 3, s. 1142; İbn A'sem el-Kûfî, Cilt: 1, 389-390.

93 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 512.

94 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, **Tecâribu'l-Umem ve't-Teâkibu'l-Himem**, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı, Surûş, Tahran, 2000, Cilt: 1, s. 431.

95 Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer el-Kindî İbnü'l-Verdî, **et-Târîh**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1417, Cilt: 1, s. 144.

96 Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**, thk. Esad Dâğır, Dâru'l-Hicre, Kum, 1409, Cilt: 2, s. 343-346; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **el-İmâme ve's-Siyâse**, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418, ss. 40-41.

Hilâfet makamının temsilcisi Hz. Osman'ın Medine'ye gelen kalabalık bir grup tarafından katledilmesi İslâm devleti sınırları içerisindeki tüm şehirlerde toplumsal çatışmayı artırmış, mevcut ayrışmayı derinleştirmiş ve problemleri içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Bu nedenle Hz. Osman'ın şehadetinden sonra halîfe olan Hz. Ali'nin dört yıllık hilafet dönemi yoğun siyâsî iç mücadelelerle geçmiştir. Muâviye Hz. Osman'ın katillerini istiyor, Hz. Ali ise Hz. Osman'ı bir kişinin değil, büyük bir isyancı grubun şehit ettiğini, katillerinin kolay bir şekilde bulunamayacağını söylüyordu. Ortaya çıkan siyâsî yapıda Hz. Osman'ın katillerinin bulunup yargılanmasını bekleyerek hiçbir olaya karışmayanlar olduğu gibi, Hz. Ali karşıtı eylemlerin fiilen içerisinde bulunanlar ve Hz. Ali'nin destekçileri bulunmaktaydı.

İslâm'dan önce mevcut olan Hâşimî-Emevî çekişmesi, Hz. Osman'ın vefatından sonra daha görünür hale gelmiştir. Nitekim Kûfe ve Basra şehirlerinin kuruluşunda dikkate alınan, birbirleriyle husumeti olan kabilelerin farklı şehirlere yerleştirilmesi ilkesi, rakip iki şehrin hilâfet hususunda farklı tutum sergilemelerine neden olmuş;[97] Kûfe genel itibariyle Hz. Ali taraftarlarını, Basra ise muhaliflerini desteklemiştir. Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra isyancılar sırasıyla Hz. Ali, Talha (ö.36/656) ve Zübeyr'e (ö.36/656) halîfe olmasını teklif etmiş ancak tekliflerini kabul ettirememişlerdi. Mâlik el-Eşter, Hz. Ali'nin yanına giderek hilâfet makamının doldurulması ve otorite boşluğunun ortadan kaldırılması gerektiğini söylemiş, sonrasında elini tutarak ona biat etmiştir.[98] Hz. Ali'yi destekleyenler arasında Hz. Osman'ın katline yol açan Malik b. Haris el-Eşter (ö.37/657) gibi isyana fiilen katılanların olması ve bu grubun önemli isimlerine Hz. Ali tarafından idari görevler verilmesi Hz. Ali aleyhtarlığını artırmıştır.[99]

Hz. Ali halîfe olunca selefinin dönemindeki valilerin tamamını görevden alarak yerine yeni valiler atadı.[100] Atamalarında Hz. Osman döneminde idari görevlere getirilmeyen Yemenli Arapları seçmeye özen gösterdi. Ancak göreve atanan bu valilerin bir kısmı Emevî yanlısı ayaklanmalar sebebiyle şehre giriş dahi yapamadılar.

---

97 Ömer Ferrûh, **Târihu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Ümeviyye**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 1390, s. 104.

98 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 700.

99 Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, **Vak'atü Sıffîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun, 2. Baskı, el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse, Kahire, 1382, s. 12.

100 Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, **Târihu'l-Ya'kûbî**, thk. Abdulemîr Mühennâ, Şirketü'l-A'lemî lil-Matbûât, Beyrût, 1431, Cilt: 2, s. 77.

Şam'da Hz. Osman'ın kanlı gömleğini caminin minberine astırarak halktan destek isteyen ve Hz. Ali'yi isyancılarla aynı çizgide olmakla suçlayan Muâviye'nin yerine atanan Sehl b. Huneyf (ö.38/658) ile Kûfe'de Ebû Musa el-Eş'arî (ö.42/662) yerine atanan Ümâre b. Şihâb bu ayaklanmalar nedeniyle görevlerine başlayamadılar.[101] Bu nedenle Hz. Ali, Ebû Mûsa el-Eş'ârî'yi bir süreliğine de olsa görevde bırakmak durumunda kaldı.[102] Hz. Osman'ın politikalarını şiddetle tenkit eden Hz. Aişe,[103] Talha ve Zübeyr de, Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasını isteyerek Hz. Ali'nin karşısında yer almış ve Hz. Aişe ile beraber Cemel Savaşına (35/656) katılmışlardır. Bu savaşta Hz. Ali Kûfe şehrinin desteğini almak istemişse de vali Ebû Mûsa el-Eş'arî, meseleyi Kureyş'in iç çekişmesi olarak görerek tarafsız kalmayı tercih etmiştir.[104] Hz. Ali'nin üstünlüğü ile sonuçlanan Cemel Savaşı'ndan sonra hilâfet merkezi Kûfe'ye taşınmıştır.[105] Verilen bu stratejik kararda Kûfe'nin diğer şehirlere nazaran Hz. Ali taraftarları bakımından daha yoğun bir nüfusa sahip olması ve Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın kanını dava ederek kendisine biat etmeyen Muâviye'ye yönelik yapacağı sefer etkili olmuştur. Zira Kûfe, Muâviye'nin valilik yaptığı Şam'a Medine'den daha yakın bir şehirdir. Öte yandan Hz. Ali, Peygamber emaneti Medine'yi siyâsî mücadelenin içinde bir savaş alanı haline getirmek istemiyor, hilâfet meselesinin sadece Kureyş'in değil aynı zamanda tüm müslümanların ortak bir sorunu olduğunu göstermek istiyordu.

Hz. Ali Cemel Savaşı sonrasında Cerîr b. Abdillah'ı (ö.51/671) Muâviye'ye elçi olarak göndererek ondan kendisine biat etmesini istemiştir. Ancak Muâviye elçiyi aylarca oyalamış bu süre içerisinde çeşitli ittifaklar kurmaya ve ordusunu güçlendirmeye çalışmıştır. Kûfe'ye olumsuz cevapla dönen Cerîr, halîfeye Muâviye'nin Şam'da savaş hazırlıkları yaptığını da bildirmiştir.[106] Hicrî 36 yılının sonlarında iki ordunun Sıffîn'e ulaşmasıyla karşılıklı çatışmalar ve mübârezeler

---

101 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 565.

102 Seyf b. Ömer s. 101.

103 Ebû Nasr Mutahhar b. Tahir Makdisî, **Kitâbu'l-Bed ve't-Târih**, ed. Clement Huart, nşr. Arnist Liru, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdad, 1916, Cilt: 5, s. 205.

104 Seyf b. Ömer, s. 142; Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 27; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 589; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhab en-Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâîku'l-Kavmiyye, Kahire, 1423, Cilt: 20, s. 50.

105 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kâhire**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1387, Cilt: 2, s. 93; Seyyid Süleyman en-Nedvî, Muhammed en-Nedvî, **Siretü's-Seyyideti Aişe Ümmi'l-Mü'minîn Radıyallahu Anhe**, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, 1424, s. 316.

106 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 629.

başlamış bu durum fasılalarla üç dört ay kadar sürmüştür.[107] Leyletü'l-herîr denilen günde en şiddetli haline ulaşan ve Hz. Ali'nin üstünlüğü ile ilerleyen savaş, Muâviye tarafının mızraklarının ucuna Kur'an sayfalarını takmaları ve "*Aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun*" diyerek taktiksel bir yola başvurmalarıyla sona ermiştir.[108]

İki taraftan seçilecek birer hakem ile son kararın verilmesi kararlaştırılmış ve Hz. Ali tarafının hakemi, savaşa katılmayan Ebû Mûsa el-Eş'arî, Muâviye tarafının hakemi ise Amr b. el-Âs olmuştur. Hakemler aralarında hem Hz. Ali'nin hem de Muâviye'nin halîfelik iddiasından el çektirilerek yeni halîfenin bir şûra tarafından seçilmesini kararını almalarına rağmen, önce söz alan Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Ali'yi halîfelikten azlettiğini açıklamış,[109] ancak daha sonra söz alan Amr b. el-Âs, Muâviye'yi halîfe ilan ettiğini duyurmuştur. Böylece İslâm dünyasında iki başlılık oluşmuş, Muâviye yalnızca Şam valisi olarak değil en azından bir kesim için halîfe ünvanıyla anılan güçlü bir lider olarak ortaya çıkmıştır. Tahkim hadisesinden sonra Hz. Ali'nin ordusundan bir grup, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu söyleyerek hakem olayını kabul eden herkesi tekfir etmiştir. "Hâricîler" diye anılan bu grup Kûfe yakınlarındaki Harûra mevkiine giderek kendilerine yeni bir halîfe ve imam tayin etmişlerdir. Hz. Ali bunları görüşlerinden döndürmeye çalışsa da başarılı olamamış iki yıl boyunca bu gruplarla savaşmıştır. Hz. Ali hicrî 40 yılında Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından zehirli hançer ile şehid edilmiştir.[110]

1.1.4.2. Muaviye Dönemi ve İktidar Mücadeleleri

Hz. Ali'nin katledilmesinden sonra Kûfe, Mekke, Medine gibi şehirler Hz. Hasan'a (ö.49/669); Suriye ve Mısır bölgesi ise Muâviye'ye (ö.60/680) biat etmiştir. Hz. Hasan halîfe olunca Muâviye'ye bir mektup göndererek ondan kendisine biat etmesini istemiş ancak bu isteği Muâviye tarafından karşılık görmemiştir. Bunun üzerine Hz. Hasan Kûfe'de kendisini destekleyenleri savaşa çağırmıştır.

---

107 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, ss. 646-648; Hz. Ali'nin Muaviye'yi mübarezeye davet etmesi ile ilgili rivâyetler için ayrıca bkz. Minkarî, s. 275; Dîneverî, s. 170.

108 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, ss. 666, 667.

109 Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Ali Şîrî, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1988, Cilt: 7, ss. 306-308.

110 İbn Haldûn, Cilt: 2, s. 646.

Kûfelilerin savaşa isteksiz olduklarını gören Hz. Hasan, valilerine mektup yazarak onlardan asker talep etmiştir. Toplanan ordudaki disiplinsizlik, öncü birliğini komuta eden Ubeydullah b. Abbas'ın (ö.58/678) ve Kûfe'nin ileri gelen eşrafının Muâviye saflarına katılması[111] gibi nedenlerle Kûfelilere sitem ederek, bazı şartlarla Muâviye'ye biat etti.[112] Buna göre Hz. Hasan'ın, ailesinin ve taraftarlarının can güvenliği sağlanacak; Muâviye vefat edinceye kadar halîfe o olacak; vefatından sonra ise yeni halîfe, oluşturulan bir şurâ tarafından seçilecekti.[113] Şa'bî ise bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: *"Hz. Hasan hilafeti Muaviye'ye bırakınca Muâviye ona "Haydi kalk ve insanlara bu kararı duyuracak yönde bir konuşma yap" dedi. Bunun üzerine Hz. Hasan minbere çıkarak Allah Teâlaya hamdü senada bulundu ve şöyle söyledi: "Yönetimi insanların sulh bulması ve kan dökülmesine engel olmak maksadıyla Muâviye'ye bıraktım." Ardından "Bilmem, belki bu gecikme sizi denemek ve bir zamana kadar sizi faydalandırmak içindir"[114] ayetini okudu. Daha sonra istiğfar ederek minberden indi."*[115]

Muâviye ile yapılan anlaşma sonrasında farklı siyâsî yapılara ayrılmış İslâm dünyasında çatışmalar büyük ölçüde durmuş Müslümanları birleştiren bu yıla *"Âmü'l-Cemâa" [Birlik yılı]* denilmiştir. Hz. Hasan Kûfe'den ayrılarak Medine'ye gitmiştir.[116] Muâviye idareye geldiğinde devlet teşkilatında önemli düzenlemeler yapmış, kendisinin yıllarca valilik yaptığı ve oldukça güçlü olduğu Şam'ı başkent ilan etmiş ve devleti on idari bölgeye ayırmıştır.[117] Bu on bölge (1) Şâm, (2) Kûfe, (3) Basra, (4) Ermeniyye, (5) Mekke, (6) Medine, (7) Afrika, (8) Mısır, (9) Yemen, (10) Horasan eyaletleridir. Ayrıca gerek karadan gerekse deniz yoluyla; Bizans, Horosan, Sind ve Ifrikiyye bölgelerine yönelerek fetih hareketlerine yeniden hız vermiştir.

Şiî ve Hâricî düşüncesinin yoğun olduğu Irak'ı kontrol edebilmek için bu gruplarla mücadeleye başlamıştır. Muâviye halîfe olur olmaz Şamlılardan oluşan bir

---

111 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 3, s. 50.
112 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, ss. 5-7.
113 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 3, ss. 40-42.
114 Enbiya 21/111.
115 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, t.y., Cilt: 5, s. 688; Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 16, s. 130 Cilt: 21, s. 149; Ebû Abdillah Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Dâru't-Te'sîl, Beyrût, 1435, Cilt: 5, s. 414; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Dâiretü'l-Maarif, Hindistan, 1352, Cilt: 8, s. 173; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1983, Cilt: 3, ss. 26, 87.
116 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Cilt: 6, s. 246.
117 Harputlu, s. 80.

orduyu Kûfe yakınlarında Nuhayle mevkisindeki Hâricîlerin üzerine gönderdi. Ancak Şam birliğinin mağlup olması üzerine, stratejik bir hamle daha yaparak bölgenin önemli diğer gücünü yani Hz. Ali taraftarlarını maaş ve eman vermemek ile tehdit ederek Hâricîlere karşı savaşa zorladı. Böylece Muâviye halîfeliği döneminde küçük çaplı Hâricî isyanları dışında fiilî bir isyan hareketi ile karşılaşmadı. Valiler, Hz. Ali taraftarlarının gücünü iyi yöneterek bu isyanları kolay bir şekilde kısa sürede bastırdılar. Muâviyenin Kûfe'ye atadığı Muğire b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh, Abdullah b. Hâlid, Dahhâk b. Kays ve Abdurrahman b. Abdillah es-Sekafî (İbn Ümmi'l-Hakem)'in aldığı sert tedbirler isyanların yayılmasını ve Hâricîlerin güç elde etmesini engelledi. Özellikle İbn Ümmi'l-Hakem'in 59/678 yılında Kûfe etrafındaki yerleşim yerlerinden Bânikyâ'da Hariciler ile savaşması Kûfe Hâricîliğini tamamen ortadan kaldırmıştır.[118]

Muâviye döneminde Şiîler kısmen de olsa kontrol altındaydı. Yönetim, Hâricîlere karşı bir güç olarak kullandıkları Hz. Ali taraftarlarına karşı, ekonomik ve siyâsî baskı hissettirmek suretiyle Hâricîlere nazaran daha müsamahakar bir politika izledi. Liderleriyle yakın ilişkiler içerisinde olarak kendilerine karşı ortaya çıkabilecek muhalefeti pasifize etmeye gayret gösterdi. Öte yandan Muğire b. Şu'be'nin vefatının ardından Kûfe valisi olan Ziyâd b. Ebîh şehirde Hz. Ali propagandasına karşı güçlü önlemler aldı. Bu doğrultuda Hucr b. Adî (ö.51/671) ve arkadaşlarından yönetim aleyhindeki sözlerinden vazgeçmelerini, Hz. Ali propagandası yapmamalarını istedi. Bunun karşılığında bütün ihtiyaçlarının karşılanacağı teminatını verdi. Hucr b. Adî ve arkadaşları Emevî yönetimi tarafından yapılan teklifleri kabul etmeyerek idam edildi. Onların eylemleri -sözlü dahi olsa- tarihte ilk Şii hareket olarak kabul edilmektedir.

Muâviye, Hz. Osman dönemi olaylarını iyi analiz ederek, aynı hataları tekrarlamamış, siyâsî konjonktüre uygun davranmak suretiyle devlet yönetiminde başarılı bir politika izlemiştir. Bu amaçla Emevî ailesine mensup kişilere verdiği idarî görevleri oldukça sınırlı tutmuş, devlet siyaseti ve yapılanmasında diğer Arap kabileleri ile ittifak içerisinde olmuştur. Arap kültüründe kabileciliğin önemini bilen Muâviye, Şam valiliği esnasında Suriye'nin en güçlü kabilelerinden bir olan Benî Kelb kabilesine mensub Meysûn bint Bahdal ile evlenerek, Kudâa ve diğer Yemenî kabilelerin desteğini arkasına almıştır. Öte yandan devletin büyük idarî bölgelerine

[118] Kahraman, Kûfe'de Hadis, s. 35.

atamalarını kendi kabilesi dışındaki bazı önemli kabileler arasından yapmıştır. Bu doğrultuda Kûfe ve Irak Bölgesini Hz. Ali-Muâviye mücadelesine doğrudan katılmayan ve Hz. Ḥasân'ın hilafetten çekilmeye ikna etmeye çalışan Sakîf kabilesinin idaresine vermiştir. Bu bölgelere atadığı Muğîre b. Şuʿbe, Ziyâd b. Ebîh, Ubeydullah b. Ziyâd Sakifoğullarına mensup valilerdir.[119] Fakat bu dönemde devletin siyâsî yapısı tamamen Arap asabiyeti üzerine inşa edilmiş, Arap olmayan unsurlara aynı yaklaşım gösterilmemiştir.

Muğire b. Şuʿbe'nin kendisine daha önce vermiş olduğu tavsiyeye uyarak, Arap kabileleri arasındaki tesirini kullanan Muâviye, oğlu Yezid'i veliaht tayin etmiş, idaresini devraldığı devleti hanedanlığa dönüştürmüştür. Muâviye'ye en büyük itiraz ise Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Ebî Bekir ve Abdullah b. Ömer'in aralarında bulunduğu Medine'deki sahabîlerden gelmiştir.

Muâviye, oğlunu veliaht tayin etmesinden birkaç yıl sonra vefat etmiştir.

1.1.4.3. Yezid Dönemi Siyâsî Olayları

Yezid (ö.64/683) babasının vefat haberiyle birlikte kendisinin halîfe olduğunu ilan etmiş ve çeşitli vilayetlere elçiler göndererek kendisi adına biat alınmasını istemiştir. Özellikle iktidarına karşı olduğunu bildiği Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr'in biatinin mutlak surette alınmasını istemiştir.[120]

Hz. Hüseyin (ö.61/680), Medine valisinin baskısı üzerine daha güvenli bir yer olacağı düşüncesiyle tüm aile fertleriyle birlikte Mekke'ye gitmiştir. Kendisinden önce Mekke'ye giden Abdullah b. Zübeyr'in etrafında ise bir grup Emevî muhalifi toplanmış bulunmaktaydı.[121] Emevilerin yoğun baskılarından bunalan Kûfe eşrafından el-Müseyyeb b. Necebe, Rıfa'a b. Şeddâd, Habîb b. Müzâhir; Süleyman b. Surad el-Huzâî'nin evinde biraraya gelerek Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet etmeyi kararlaştırmışlardır.[122] Hz. Hüseyin'e Kûfe'ye gelmesi için çok sayıda mektup

---

119 İrfan Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü", **AÜİFD**, Cilt:36 1997, s. 139.

120 Mehmet Mahfuz Söylemez, **Kûfe'nin Siyasi Tarihi**, Ankara Okulu, Ankara, 2015, s. 129.

121 Mehmet Mahfuz Söylemez, **Güç ve İktidar Kûfe'de İktidar Mücâdelesi**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 147,148.

122 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 133.

gönderilmiş ve Kûfe'ye geldiği takdirde onu halîfe kabul edip destekleyeceklerini söylemişlerdir.[123]

Bunun üzerine Hz. Hüseyin, amcasının oğlu Müslim b. Âkil'i Kûfe'ye göndermiştir. Müslim, Kûfe'de Hz. Hüseyin adına on iki bin veya on sekiz bin kişiden biat almıştır.[124] Hz. Hüseyin'in gelmekte olduğunu öğrenen ve Kûfe'deki büyük çoğunluğun Hz. Hüseyin'i desteklediğini gören vali Ubeydullah b. Ziyâd Kûfe halkını tehdit etmiş; Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas komutasında hazır bulunan dört bin kişilik orduyu Hz. Hüseyin'in üzerine göndermiştir. Hz. Hüseyin ve yanındaki yetmiş iki kişi muhasara altına alınarak açlık ve susuzluğa maruz bırakılmış ve bu ordu tarafından acımasızca şehit edilmiştir.[125] *Kerbelâ Hadisesi* olarak anılan bu katliam, büyük bir infiale yol açmış ve Emevî Develtinin yıkılışına dek sürecek olan isyanlarda önemli rol oynamıştır.

Hz. Hüseyin'in katledilmesinden sonra Emevîlere karşı muhalefet oldukça genişlemiştir. Abdullah b. Zübeyr, Hz. Hüseyin katledildiğini duyunca ona yeterli desteği sağlayamayan Irak ve Kûfe halkını kınamış ve Hicaz bölgesinde de Emevî karşıtlarının desteğini almıştır. Medine'de muhalif Abdullah b. Hanzale ve sekiz oğlunun, yanındaki adamlarıyla birlikte Harre'de öldürülmesi üzerine Harre Savaşından kaçan kişiler Mekke'ye gelerek Abdullah b. Zübeyr'e sığınmışlardır.[126]

Böylece Abdullah b. Zübeyr tüm Hicaz bölgesinin lideri konumuna gelmiştir. Bunun üzerine Yezid Kâbe'yi kuşatmıştır. İki ay süren ve Kâbe'nin de yakıldığı muhâsara Yezid'in ölümü ile sona ermiştir. Yezîd'in yerine geçen II. Muâviye ise rahatsızlığı sebebiyle kırk günlük halîfeliğinin ardından görevden ayrılmış ve kısa bir süre sonra da vefat etmiştir.

1.1.4.4. Abdullah b. Zübeyr Dönemi ve Muhtar es-Sekafi Hadisesi

İslâm dünyasındaki siyâsî rekabet ve otorite boşluğunda Basra, Kûfe ve Suriye'nin bir kısmında Emevî karşıtı olan halk Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiştir. İslâm ülkelerinde doğu ve batı temelli iki ayrı lidere dayanan ayrılık vukû bulmuş;

123 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 3, s. 158.
124 Muhammed Bâkır el-Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrût, 1403, Cilt: 44, s. 335.
125 Söylemez, Güç ve İktidar, ss. 145-181.
126 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", **DİA**, İstanbul, 1997, Cilt: 16, s. 246.

Mısır ve Filistin bölgesinde Mervân b. Hakem, doğu vilayetlerinde ise Abdullah b. Zübeyr hüküm sürmüştür. Mervân idareye gelir gelmez Merc-i Râhıt adı verilen savaşta Adnânîlerin en büyük kabilelerinden olan Kaysî kabilesinin lideri ve Abdullah b. Zübeyr'in en önemli destekçisi durumundaki Dahhâk b. Kays ile üç bin civarında Kays mensûbu kişi öldürülmüştür. Bu olay Kaysîlerin hafızasında derin surette yer almış ve onları Emevî karşıtı bir cehpenin içerisinde kalıcı olmalarına sebebiyet vermiştir.[127] Emevîler yeniden saltanatını devam ettirmiş ancak yıllarca bir arada yaşayan birlik halinde olan Kahtanîlerle Adnanilerin yeniden düşman olmalarına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu olay Emevîlerin saltanatı altında çözülmesi zor olan büyük bir sosyal sorun olarak ortaya çıkmıştır. [128]

Kûfe'de ise Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağıran ancak ona yeterince destek vermedikleri ve onu yalnız bıraktıkları için pişmanlık duyan Emevî karşıtı bir grup ortaya çıkmıştı. "Tevvabûn" adı verilen bu topluluk Süleyman b. Surad'ın evinde toplanarak Hz. Hüseyin'in intikamı için mücadele etmeyi kararlaştırmışlardı. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için ilk önce çevre illere mektup yazarak destek toplamışlardır. Emevîlere karşı harekete geçen bu hareket *Aynu'l-verde* denilen yerde Ubeydullah b. Ziyad komutasındaki birlikler tarafından mağlûp edilmiştir (65/685).[129]

Aynı dönemde Kûfe'de Emevî karşıtı yeni bir hareket daha ortaya çıkmaktaydı. Tevvabûn hareketi sırasında Abdullah b. Zübeyr'in valisi Abdullah b. Yezid tarafından tutuklu olan Muhtar es-Sekafî (ö.67/687), serbest bırakıldıktan sonra kendisinin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin murahhası olduğunu, onun tarafından Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere görevlendirildiğini öne sürmüş, etrafında çoğunluğu Yemenli kabile mensupları ve mevâlîden oluşan geniş bir kitle toplamıştır. Tevvabûn hareketine destek vermediği için halkın desteğini kaybeden Abdullah b. Yezîd yerine Kûfe valiliğine Abdullah b. Mu'tî atanmıştır. Yeni vali otoriteyi yeterince sağlayamamış; Muhtar es-Sekafî Kûfe valisi Abdullah b. Mu'tî'ye (ö.74/693) karşı savaşarak Kûfe'yi kısa sürede ele geçirmiştir (66/685).[130] Muhtar, Kûfe'de kendi iktidarını kurarak bürokrat atamalarını yapmış, mevâlîye değer veren bir yaklaşım sergilemiştir. Ganimet paylarını Araplar ve mevâlî arasında eşit bir şekilde dağıtması nedeniyle Arapların

127 Henri Lammens, "Merc Râhıt", **İslâm Ansiklopedisi**, MEB, 1979, Cilt: 7, s. 755.
128 Lammens, ss. 754-755.
129 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 423.
130 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 290.

büyük çoğunluğu tarafından tepki görmüştür. Ermenistan, Azerbeycan, Medâin, Musul ve Horasan eyaletlerine de hakim olan Muhtar, bu bölgelere de kendi valilerini atamıştır.[131] Muhtar'ın İbrahim b. el-Eşter komutasında Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gönderdiği ordu, bu savaştan zaferle çıkmış, Ubeydullah b. Ziyad ve Husayn b. en-Nümeyr öldürülmüştür.[132] Fakat Abdullah b. Zübeyr'in Basra'da vali olarak görev yapan kardeşi Mus'ab b. Ziyâd daha önce Kûfe'den Muhtar'ın baskıları sonucunda kendisine sığınan Kûfe eşrafının da desteğiyle büyük bir ordu hazırlayarak Muhtar'ın üzerine gidip onu mağlup etmiş ve bu savaş sonucu Muhtar öldürülmüştür(67/687).[133] Muhtâr'ın İslâm akidesine uymayan birtakım inançlara sahip olması, mevalîye dayanması nedeniyle Arapların tepkisini çekmesi, Kûfe'de Hz. Hüseyin'in katledilmesinden sorumlu tuttuğu çok sayıda kabile reisini öldürmesi ve hareket noktası olarak gösterdiği İbnü'l-Hanefiyye'nin ona gerçekte destek vermemesi gibi sebeplerle etrafındaki topluluğun bir kısmı dağılmış ve başarısız olmuştur.[134] Bununla birlikte bu hareket Kûfe'de "ırklar arası eşitlik" fikrinin ilk defa ortaya çıktığı, mevâlînin İslâm toplumu için siyasete yön verebilecek önemli bir güç elde ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kûfe'nin yeniden Abdullah b. Zübeyr'in idaresine geçmesinden itibaren Mus'ab, Muhtâr'ın komutanlarından İbrahim b. el-Eşter'e Suriye başta olmak üzere batı vilayetlerinin valiliğini teklif ederek onu yanına çekmiştir. Ayrıca Mühelleb b. Ebî Süfre'yi de Abdülmelik b. Mervân (ö.86/705) idaresindeki Emevîler ile aralarında tampon bir bölge oluşturması için Cezire, Ermeniyye ve Azerbeycan valiliğine atamıştır. Mühelleb daha sonra bu görevden alınarak Hâricîlerin üzerine gönderilmiş yerine İbrahim b. el-Eşter getirilmiştir.[135]

Abdulmelik b. Mervan ise Muhtâr'ın ölümü sonrasında Abdullah b. Zübeyr'i hakimiyeti için bir problem olarak görmekteydi. Bu nedenle Mus'ab b. Zübeyr'in üzerine bir ordu göndermiştir. *Deyru Cesâlik*'te yapılan bu savaş sonrasında Mus'ab ve İbrahim el-Eşter öldürülmüş; Mühelleb ise Abdulmelik b. Mervan'a biat etmiştir.

131 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 301.
132 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 329.
133 Taberî, Târîh, Cilt: 3, ss.496-497.
134 Ebu'ş-Şa'r, s. 250.
135 İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", **DİA**, İstanbul, 2006, Cilt: 31, s. 227.

Bunun üzerine Kûfe halkı da Abdulmelik b. Mervan'a biat etmek durumunda kalmış[136] ve Kûfe'de Mervâniler idâresinde yeniden Emevî dönemi başlamıştır.

1.1.4.5. Abdulmelik b. Mervan Dönemi

Abdullah b. Zübeyr hareketi ortadan kaldırıldığında Abdulmelik b. Mervân Hâricîlerin üzerine gitmiş ve Kûfe, yıllarca sürecek olan Hâricî isyanlarına sahne olmuştur. Abdulmelik, kardeşi Bişr b. Mervân'ı Irak valisi olarak tayin etmiştir.[137] Bişr valiliği sırasında genellikle Hâricî isyanları ile uğraşmış, bir sene sonra Amr b. Hureys el-Mahzumî'yi Kûfe'de vekil olarak bırakarak Basra'ya gitmiştir. Bişr'in rahatsızlanarak ölmesi üzerine dağılmayı önlemek isteyen Abdulmelik sert ve acımasızlığıyla meşhur olan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'yi (ö.95/714) Irak valisi olarak görevlendirmiştir.[138] Haccâc aldığı sıkı önlemler neticesinde Emevî karşıtı her türlü hareketi defetmeyi başarabilmiştir. Hârici lider Şebib'in ve arkasından Medâin valisi Mutarrif'in çıkardığı isyanları bastırmış ve Şebîb'i Kûfe'den çıkartmıştır.[139]

Haccâc'ın uzun yıllar Şam valiliği yapması nedeniyle burada çok güçlü bir etki alanı vardı. Bu nedenle isyanları bastırma konusunda Suriye'deki askerlere de başvuruyor, onlara değer veriyor ve atiyyeye ortak ediyordu. Dolayısıyla bu durum Irak bölgesindeki askerlerde bir rahatsızlık oluşmasına sebebiyet vermiştir.[140] Sicistan hükümdarı Rutbîl üzerine gönderilen Haccâc'ın komutanlarından İbnü'l-Eş'as, kış mevsiminin gelmesini gerekçe göstererek bu mücadelelere ara vermek ve gelecek sene devam etmek istediğini bir mektupla Haccâc'a belirtmiştir. Ancak onun bu talebi kabul edilmemiş ayrıca tehdit edilerek sert bir uslupla karşılık verilmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as Irak'ta muhalefetin de desteğini alarak Haccâc'a karşı isyan kararı almıştır. İbnü'l-Eş'as önce başarılar sağlamış ve Haccâc'ı zor duruma düşürmüş olsa da Şam askerlerinin desteğini alan Haccâc'a karşı uzun süre karşı koyamamıştır.[141]

---

136 İbn Haldûn, Cilt: 3, s. 45.
137 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 383.
138 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 547; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 420.
139 Mahmûd Ziyâde, **el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî el-Müfterâ Aleyhi**, Dâru's-Selâm, 1415, ss. 222-234.
140 Gerald R. Hawting, **The First Dynasty of Islam**, 2. Baskı, Routledge, London, 2000, ss. 66-70; W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Isllamic Thought)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001, s. 85.
141 İbn Haldûn, Cilt: 3, s. 61.

Haccâc bu hadise sonrasında İbnü'l-Eş'as'a destek verdiğini tespit ettiği Hristiyan ve Necranlı Yahudilere Hz. Osman döneminde uygulanan vergileri tekrar yüklemiştir.[142]

Haccâc devamlı surette Irak bölgesinde meydana gelen isyanların direncini kırmak, bu bölgeleri kontrol altında tutmak için Basra ve Kûfe arasındaki bir bölgeye Suriyeli savaşçıların karargahı olarak tesis ettiği Vâsıt şehrini kurmuş (83/702), kendi destekçileri olan Şamlıları bu bölgeye yerleştirmiştir.[143]

1.1.4.6. Yezid b. Abdulmelik Dönemine Kadarki Süreç

Abdulmelik b. Mervan'ın vefatının ardından, hilâfete sırasıyla Velid b. Abdulmelik, Süleyman b. Abdulmelik, Ömer b. Abdulaziz ve Yezid b. Abdulmelik geçmiştir. Ancak bu dönemler, Emevilerin ilk zamanlarına kıyasla daha sakindir. Bu nedenle kısaca bu dönemlere de işaret etmek istiyoruz.

Abdulmelik b. Mervan'ın vefatından sonra halîfe olan Velîd b. Abdulmelik döneminde Haccâc Irak valiliği görevine devam etmiştir. Abdulmelik döneminde Emevî devleti büyük bir ekonomik güce kavuştuğu için yeni halîfe döneminde fetih hareketleri ve imar faaliyetleri yeniden hızlanmıştır. Bu dönemde Endülüs, Buhâra, Semerkand, Nesef, Harezm, Tuleytula gibi yerler fethedilmiş, Mescid-i Nebevî genişletilmiştir.[144] Velîd; Haccâc ve Kuteybe b. Müslim gibi devlet ricalinin desteğini alarak tahtını kardeşine değil oğlu Abdulaziz'e bırakmak istemesine rağmen, bu isteği Haccâc'ın vefatı ile sekteye uğramış ve bunu gerçekleştirememiştir.

Velîd'in vefatının ardından Kelbî kabilesinin desteğini alarak halîfe olan Süleyman b. Abdulmelik döneminde daha önceki iktidarı destekleyen Kaysî kabilesi ve Kelbîler arasında çatışmalar artmıştır. Halîfe Süleyman'ın idari konulardaki en büyük yardımcısı Yezid b. el-Mühelleb b. Ebî Sufre, daha önce altı sene kadar Horasan valiliği yapmış ancak bu görevinden Haccac'ın isteği üzerine azledilmişti. Onun da etkisiyle Süleyman, kardeşi Velid dönemindeki valileri ve önemli görevdeki kişileri azlederek göreve başlamıştır. Bu durum Kelbî kabilesi gibi Yemenli kabilelerin Kaysîlerden bir intikamı olarak değerlendirilebilir.[145] Süleyman b. Abdulmelik

142 Ahmet Hamdi Furat, **Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü-Sosyal Yapının Hukuka Etkisi**, Yalın, İstanbul, 2009, s. 38.
143 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 3, s. 514; Zettersteen, s. 966.
144 Dîneverî, ss. 327, 328.
145 Furat, s. 40.

hastalığı nedeniyle yerine amcasının oğlu Ömer b. Abdulaziz'i veliaht olarak tayin etmiştir. Velid döneminde Hicaz valiliği yapan Ömer b. Abdulaziz'in istişareye önem vermesi, halka karşı adaletli tavrı ve dindarlığı nedeniyle o, daha önceki Emevî idarecilerinden farklı görülmüş bu nedenle bir kısım âlim tarafından *Beşinci Râşid Halîfe* olarak kabul edilmiştir. Hilâfet makamına geldikten sonra yapıcı ve barışçıl tutumuyla ülke içerisinde çatışmalara engel olarak huzuru sağlamıştır. Ayrıca askerî harekatları durdurmuş yalnızca dışarıdan gelecek saldırılara karşı savunma izni vermiştir. Toplum içerisinde her unsura değer veren Ömer b. Abdulaziz gerek mevâlînin gerekse gayri müslimlerin haklarını muhafaza etmiş; mevcut olan aksaklıkları tespit ederek gerekli tedbirleri almış ve düzeltilmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Ancak iki yıllık halîfeliğinin ardından vefat etmiş yerine Yezid b. Abdulmelik gelmiştir.

Topladığı vergileri merkeze göndermemesi nedeniyle Ömer b. Abdulaziz döneminde tutuklanan Yezid b. Mühelleb; Yezid b. Abdulmelik'in halîfe olmasıyla hapisten kaçmış ve Basra'da Ezd ve Rebia'nın desteğini alarak isyan çıkarmıştır. Kısa sürede Yezid b. Mühelleb isyanı bastırılmış o ve yakınları öldürülmüştür.[146] Bununla birlikte Kûfe'de Süleyman b. Abdulmelik döneminden Yezîd b. Abdulmelik dönemine gelinceye dek küçük çaplı birkaç Hâricî isyanı dışında önemli sayılabilecek bir iç hareketlilik olmamıştır.

Siyâsî olaylar karşısında Kûfe şehrindeki bazı kabilelerin yer aldıkları siyâsî blokları şu şekilde göstermek mümkündür.

Tablo 4: Kûfe'deki Kabilelerin Siyâsî Olaylardaki Tutumu

Taraftar Blok	Kabile
Hz. Ali Taraftarları	Gatafân, Abdu'l-Kays, Bekir b. Vâil, Becîle, Benî Cu'fî, Ezd (Bir kısmı), Has'am, Hemdân, Himyer, Kinde (Bir Kısmı), Mezhiç, Murâd, Nehâ', Tay
Emeviler	Esed, Eşca', Sakîf, Bekir b. Vâil, Temim, Eş'âr, Ezd, Kinde, Kudâa
Hariciler	Eşca', Rebîa, Temim, Hadramevt,
Abdullah b. Zübeyr	Bekir b. Vâil, Temim ve Kinde (Muhtar es-Sekafî'ye Karşı), Ezd, Nehâ'
Muhtar es-Sekafi	Becîle, Hemdân, Himyer, Mezhiç, Nahd, Nehâ' Tay

[146] İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 4, ss. 123, 130.

1.1.5. İtikâdî Yapı

Irak, eski medeniyetlerin kesişme noktasında bulunması nedeniyle İranlıların, Keldânilerin, Yunan ve Hintlilerin oluşturmuş oldukları bilim, düşünce, kültür ve sanatının izlerini taşıyan bir yapıdaydı. Maniheist, Deysan, Mazdek, Sabiî vb inanç sistemine sahip insanlar olmakla birlikte Hristiyan ve Yahudi olanların da yer aldığı bu toplum; insanların tavır, davranış, konuşma, yaşama, inanış biçimlerini analiz etmelerine ve onlar üzerinde düşünmeyi sağlamıştır. Bu anlayış ve düşünüş farklılıkları Irak bölgesinde özellikle de çok kimlikli Kûfe şehrinde insanların kitleler halinde müslüman olmasıyla çeşitli İslâm fırkalarının oluşmasına ve ortaya çıkan bu fırkaların gelişmesine sebebiyet vermiştir. Söz konusu bu yapı Kûfelilere şüpheci, sorgulayan, her işittiğine kolay inanmayan bir özellik kazandırmıştır. Diğer yandan kültür alt yapısının farklı olması ortaya çıkan problemlerin kendine has ve Hicaz bölgesinden daha fazla olmasını sağlamıştır.

Hicrî ilk asırda meydana gelen siyâsî mücadeleler ve bunun sonucunda ölen insanların çokluğu, itikâdî alana da yansımış; Muâviye ve taraftarları yaşanan bütün olayların Allah'ın bir takdiri olduğunu Onun asla yanılmayacağını söylemişlerdir. Bu anlayışın bir tezahürü olarak Emevî halîfelerine "الناصر لحق الله", " الراجع الى الله " , " المؤمن بالله " gibi lakaplar verilmiştir. Ubeydullah b. Ziyâd'ın Hz. Hüseyin için söylemiş olduğu "*Onu insanlar değil, Allah öldürdü*" ifadesi de bu anlayışın farklı bir şekildeki yansımasıdır.[147]

Yaşanan hadiseler ve insanların yaklaşımları, kader hakkında daha sonra akli tartışmalara kapı aralamış ve tartışmaya açılmasına sebebiyet vermiştir. Bunun sonucunda Cebriyye, Kaderiyye gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan siyâsî mücadeleler esnasında taraftar toplamak, askerlere motivasyon sağlamak vb sebeplerle dinî unsur ve söylemler, İslâm inancını tam benimseyememiş kişiler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. İlahi gücün bir kişiye intikal etmesi, teşbih, tecsim, hulûl, mehdilik gibi yaklaşımları, bunun bir sonucu olarak görmek mümkündür. Müslümanlar arasında travmaya sebebiyet veren hadiselerden sonra Hâricilik, Şia, Mürcie, Mu'tezile gibi ciddi bölünmeler ortaya çıkmış ve belli prensipler altında sistemleşmeye başlamıştır.

147 Hüseyin Kahraman, **Ehl-i Re'y Yurdu Kûfe'de Özgün Bir Hadis Âlimi Âmir eş-Şa'bî**, 1. Baskı, Emin Yayınları, Bursa, 2019, s. 40.

Halk arasında yoğun bir şekilde tartışılan siyâsî olaylar; büyük günah meselesi, amel-iman ilişkisi bağlamında itikâdî sorunlara yol açmıştır.

Diğer din ve kültürlerde yaygın olan anlayışların kültür alışverişi neticesinde az ya da çok bir şekilde müslümanlar arasında yayıldığı veya farklı kılıflara büründüğü görülebilmektedir. Bu düşüncelerin hicrî ikinci asrın başlarından itibaren daha çok Kûfe'de ortaya çıkması, taraftar kazanması veya en önemli savunucularının Kûfeli, olması şehrin sosyal ve siyâsî yapısındaki karmaşıklıktan ileri gelmektedir.

1.1.6. İlmî Yapı

Râşid halîfeler döneminde fetihlerin hızlanması ile birlikte çok sayıda gayrimüslim nüfus İslâm egemenliği altına alınmıştır. Ancak bu nüfus yoğunluğunun hızlı ve kontrolsüz bir şekilde ortaya çıkması sonucunda İslâm dinini korumak, onu gayrimüslim unsurlar arasında tanıtıp yaymak ve doğru bir şekilde anlaşılıp öğrenilmesini sağlamak amacıyla Hz. Ömer tarafından Kûfe şehrine Hz. Peygamber'in en yakınlarından biri olan Abdullah b. Mes'ûd muallim olarak gönderilmiştir. Kısa süre içerisinde ashâb-ı şecereden üç yüz, Bedir savaşına katılan yetmiş sahâbî Kûfe şehrine yerleşmiştir.[148] Onlar arasında Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Ebû Musa el-Eşarî, Bera b. Azib, Sa'd b. Ebî Vakkas, Hüzeyfe b. Yemân, Selmân-ı Farisi, Ammâr b. Yâsir, Muğire b. Şu'be gibi sahâbîler yer almaktadır. Hz. Ali, Kûfe şehrindeki ilim ehlinin ve fakihlerin çokluğunu gördüğünde *"Allah'ın rahmeti Abdullah b. Mes'ûd'un üzerine olsun. Bu şehri ilim ile doldurdu. Onun öğrencileri bu şehrin kandilleridir"* diyerek onun, ilmi faaliyetlerinden övgüyle sözetmiştir.

Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Kûfe şehrine gelen diğer sahâbîlerin ilmi yaklaşımları ve gayretleri neticesinde Kûfe, fıkıh, hadis, kıraat ve Arap dili gibi ilim sahalarında bir ekol haline gelmiştir. Kûfe şehrine yerleşen sahâbe sayısının çok olması nedeniyle bu bölgede önemli derecede rivâyet kültürü oluşmuş, Medîne bölgesinden sonraki en önemli ilim merkezlerinden biri Kûfe olmuştur. Hz. Peygamber'i görmeyen ancak onun hayatını, yaşayış tarzını, söz ve fiillerini öğrenmek isteyen tâbiîn ise sahâbe meclislerinde ilim öğrenmeye rağbet etmiştir. İbn Sîrîn'in

[148] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşimi İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrût, 1968, Cilt: 6, s. 9.

(ö.110/729) Cemâcim'den önce Kûfe'de hadis öğrenimi ile ilgilenen dört bin kişinin olduğunu haber vermesi, bu rağbetin büyüklüğünü de ortaya koymaktadır.[149] Kûfe'de tâbiîn döneminin öne çıkan isimleri ise Abîde, Alkame, Mesrûk, Kadı Şurayh ve Hâris el-A'ver'dir.[150]

Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencilerinin yolunu en iyi bilen iki kişi olarak İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî'nin isimleri ön plana çıkmıştır. Şa'bî Mesrûk'un yolundan giderek Hz. Ali'nin, Medine ehlinin ve diğer bölgelerin rivâyetlerini almış; İbrahim en-Nehaî ise yalnızca Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinin yolunu takip ederek Kûfe bölgesindeki rivâyetlerle yetinmiştir.[151]

Şehirde bulunan aşırı grupların yol açtığı fitne ve olayların, hadis rivâyet kültürüne zarar vermesine engel olabilmek için Kûfe âlimleri tarafından çeşitli tedbirler ortaya konulmuştur. Muhtar es-Sekafî hadisesine kadar isnad hakkında soru sorulmaması ancak daha sonra insanların itham edilerek isnad sorgulamasının yapılması, ayrıca ehli hadise hadis üretmesi için taleplerin ulaşması, güven probleminin büyüklüğünü ve yaşanan kırılmayı ortaya koymaktadır.[152] Bu nedenle rivâyet, sened ve metin tenkidinin, cerh-tâdil yaklaşımının bu bölgede daha güçlü ve daha yoğun ortaya çıktığını, ilk isnad araştırmaları yapanların büyük ölçüde Kûfeli olduğunu söylemek mümkündür. [153]

Çalkantılı olan siyâsî ve itikadî yapının yol açtığı hadis uydurmacılığı ve tedlisin yaygın olması, bölgeler arasındaki rekabetin de etkisiyle zaman zaman Kûfe hakkında olumsuz bir algıya sebep olabilmiştir. Özellikle Varrak el-Humeydî'nin Medinelilerden naklettiği bir rivâyet oldukça ilgi çekicidir. Buna göre, Medineliler Iraklıları denemek maksadıyla yetmiş rivâyet uydurup bunları Kûfe ve Basra'ya göndermişler, Basralılar bu rivâyetlerin uydurma olduğunu söyleyerek kabul etmemiş ve onları geri çevirmiştir. Kûfeliler ise her bir rivâyete senedler eklemek suretiyle

---

149 Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman er-Râmehürmüzî, **el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî**, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1404, s. 408.

150 Ebû Bekir Muhammed b. Halef Vekî', **Ahbâru'l-Kudât**, thk. Abdulazîz Mustafa el-Murâğî, 1. Baskı, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, Beyrût, 1366, Cilt: 2, s. 228.

151 Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillah el-Basrî Ali b. el-Medînî, **el-İlel**, thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî, el-Fâruku'l-Hadîse, Kâhire, 1427, s. 72; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 151.

152 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdabi's-Sâmi**, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1403, Cilt: 1, ss. 130, 131.

153 Kahraman, Kûfe'de Hadis, s. 344.

onları Medinelilere ulaştırmıştır.[154] Ancak söz konusu rivâyette bulunan tutarsızlık, Kûfelilerin uydurma rivâyetleri kabul etmeleri eleştirilirken Medinelilerin deneme amaçlı dahi olsa uydurma rivâyetler ortaya koyup kontrol edemeyecekleri bir alana bunu ulaştırmaları olarak görülmektedir. Bu nedenle rivâyeti vaz eden kişinin aslında Basra'yı yüceltirken, Kûfe'ye karşı doğrudan, Medine'ye karşı ise dolaylı yoldan güven sarsıcı bir algı oluşturduğu, dolayısıyla bu rivâyetin Medineliler tarafından söylenemeyeceği aşikardır.

İmam Zührî de Irak bölgesinin rivâyetleri hakkında "*Buradan bir karış olarak çıkan rivâyet malzemesi, döndüğünde bir kulaç olur*" dediği nakledilmektedir.[155] Bu sözlerin temel sebebinin Kûfe bölgesinin hadis âlimlerine karşı olan güvensizlikten daha ziyade, Irak bölgesindeki Şiâ ve ehl-i sünnet dışı addedilen itikadî oluşumların faaliyetleri, hadis uydurmaları ve sahip oldukları etki alanlarıyla bu rivâyetleri yaymaları olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Irak bölgesi âlimlerinin sosyal örgü üzerindeki karışıklıkların farkında oldukları, onların isnad sistemi ve cerh-tadil gibi yöntemleri geliştirerek uyguladıkları, bu yolla hadisi korumaya çalıştıkları görülebilmektedir.

Kuruluşundan itibaren Kûfe şehrinde ortaya çıkan ihtiyaçlara, soru ve sorunlara ilim ehli kişiler tarafından cevaplar verilmiş, çözümler üretilmiştir. Gerek ilim ile ilgilenen kişi sayısının fazlalığı, gerekse ilim aldıkları çok sayıda sahabînin şehre yerleşmesi nedeniyle Kûfe'nin özel bir yeri bulunmaktadır. Aynı problem hakkında rivâyet malzemesinin her bölgeye yeterince ulaşmaması, ilmin elde edildiği sahâbî hocaların yaklaşım tarzında, râvîlerin anlayışında, hadis tenkid kriterlerinde, hüküm istidlal ederken rivâyet malzemesinde farklılıklar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle gün yüzüne çıkan problemlere birbirinden değişik çözümlerin sunulduğu da olmaktadır. Bununla birlikte Kûfe, ilk asırlardan itibaren gelişen metodolojisi ile Medine'den sonra ikinci bir ekol olmuş ve bunu kabul ettirmiştir. İmam Mâlik''in kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap, "*Şamlılar'ın görüşü seninkinden farklıdır*" sözüyle kesilince, "*Şamlılar fıkıh ilminde ne zamandan beri söz sahibi oldu. Bu ilim Medine ve Kûfe ehline aittir"* ifadesi, Kûfe fıkhı ve

---

154 Halil b. Abdillah Ebû Ya'lâ el-Halîlî, **el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis**, thk. Muhammed Saîd Umar İdris, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409, Cilt: 1, s. 419.

155 Ebû Bekir Ahmed İbn Ebî Hayseme, **et-Tarihu'l-Kebîr**, ed. Salâh b. Fethi Hilal, el-Fâruku'l-Hadîse, Kahire, 1427, Cilt: 2, s. 395.

metodolojisinin kabulünü ortaya koymaktadır.[156] Enes b. Sirin'in "Kûfe'ye ulaştığımda şehirde dört bin kişinin hadis, dört yüz kişinin ise fıkıh ile ilgilendiğini gördüm." sözü, şehirde fıkıh metolojisinin gelişimine dair önemli bir kayıttır.

1.2. ŞA'BÎ'NİN HAYATI

Bu başlık altında Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin doğumu, nesebi, akrabaları, yaşadığı çevre, siyasî tercihleri, aldığı vazifeler, itikâdi görüşleri, fizikî özellikleri, ahlakı ve vefatı konuları ekseninde incelenecektir. Dönemin siyasî, itikâdi, fikrî yapısından nasıl etkilendiği ve döneminin olayları karşısımdaki tavrı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.2.1. Doğumu ve Nesebi

Şa'bî'nin doğum tarihî ile ilgili olarak tarihî kaynaklarda farklı rivâyetler yer almaktadır. Halîfe b. Hayyât (ö. 240/855), Şa'bî'nin doğum tarihîni h. 21 yılı olayları içerisinde zikrederken[157] sonraki dönemlerde yer alan bazı kaynaklarda hicrî 17, 19, 20, 26, 28, 30 ve 31 tarihleri nakledilmektedir.[158] Halîfe b. Hayyât ile aynı dönemlerde yaşayan İbn Sa'd (ö. 230/845) ise te'lif etmiş olduğu *Tabakât* adlı eserinde, herhangi bir tarih zikretmeksizin Şa'bî'nin kendisine isnâd edilen Celûlâ yılında[159] doğduğuna

156 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih**, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, 1425, Cilt: 2, s. 307.

157 Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, **Târîhu Halîfe b. Hayyât**, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1397, s. 149.

158 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman b. Yahya, 1. Baskı, Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1382, Cilt: 8, s. 106; Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımeşkî İbn Asâkir, **Târîhu Dımeşk**, thk. Amr b. Ğurâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, 1415, Cilt: 25, s. 338; Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-Sâdır, Beyrût, t.y., Cilt: 3, s. 15; Hâcer Mübârek es-Sıddîk İbrahim, **Merviyyât ve Akvâl el-İmâm eş-Şa'bî fi't-Tefsîr,** (Doktora Tezi), Câmiatü Omdurman el-İslâmiyye Külliyetü Usûli'd-Din, Omdurman, 2005, s. 38; Abdulaziz b. Suûd b. Abdilazîz et-Tivâle, **el-İmâmu'ş-Şa'bî'd-Dâiye**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Suudî Arabistan, 1405/1985, ss. 22-24.

159 Celûla savaşını İbn Hayyât h. 17. senenin hadiseleri içerisinde zikretmektedir. Bu savaş İbn Esir'e göre h. 16, bazı tarihçilerin görüşüne göre h. 19 yılında vukû' bulmuştur. Bkz. Halîfe b. Hayyât, s. 136; Belâzürî, Fütûh, s. 261; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 2, s.345; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **Tehzîbu't-Tehzîb**, 1. Baskı, Dâiretü'l-Maarif en-Nizâmiyye, Hindistan, 1326, Cilt: 5, s. 68.

dair bir rivâyeti aktarmaktadır.[160] Bu rivâyet sebebiyle onun dünyaya geldiği sene, Celûlâ Savaşı'nın hangi tarihte gerçekleştiği yönündeki görüşlere paralel olarak incelenmiş ve buna bağlı olarak farklı tarihler dile getirilmiştir.

Âmir b. Şerâhîl'in doğum yılı hakkında net bir tarih vermek mümkün gözükmese de, genel kabul onun Hz. Ömer'in halîfeliği döneminde[161] Kûfe'de yedi aylık veya ikiz olarak doğduğu yönündedir.[162] Muhakkik âlimlerin çoğuna göre h. 19. yılı söz konusu tarihler içerisinde en güçlü görüştür.[163] Bazı müellifler onun Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sonra[164] ya da Hz. Osman'ın halîfeliği esnasında[165] ya da Hz. Ali'nin halîfeliği sırasında doğduğunu da ifade etmektedirler. Ancak bu iddialar kuvvetli kabul edilmemektedir.

Annesinin Sâsânîler ile yapılan Kâdisiye yahut Celûlâ Savaşı esirlerinden olduğu iddia edilmekteyse de[166] Şa'bî'nin, "*Müslümanlar, Medâin günü Kisra'nın cariyelerinden bazılarını esir aldılar. Onlar dünyanın değişik bölgelerinden getirtilerek Kisra için yetiştirilmişlerdi. Benim annem de bu cariyelerden birisidir."*[167] ifadeleri dikkate alındığında annesinin Celûlâ Savaşı'ndan önce gerçekleşen Medâin'in fethi sırasında ele geçirilen esirlerden olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bu yaklaşım, Şa'bî'nin doğduğu yıla dair söylemiş olduğu rivâyeti de

---

160 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248; Zehebî, Şa'bî'nin Celûlâ savaşının vuku' bulduğu yıl doğduğu yönündeki İbn Uyeyne'den gelen rivâyeti, senedinde yer alan Serî b. İsmâil'i güvenilir bumaması nedeniyle münker olarak nitelendirmiştir. Bkz. Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 295.

161 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1422, Cilt: 14, s. 143; Vekî',Cilt: 2, s. 425.

162 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **el-Maârif**, thk. Servet Ukkâşe, 2. Baskı, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1413, s. 595; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, **el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim**, nşr. Zübeyr Fethullah, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 2002, Cilt: 3, s. 251.

163 Bu hususstaki bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Süleyman b. Muhammed el-Cârullah, "El-İmâmu'ş-Şa'bî ve İnâyetühü bi's-Sünneti", **Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye**, Sayı:48, 1425, ss. 23-27; Hüzelî, **Tabakâtu'r-Ruvât ani'l-İmam Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî**, (Doktora Tezi), Câmiatü Ummu'l-Kurâ, Mekke, 2014, ss. 60-65.

164 Ebû Abdillah Moğultây b. Kilîc, **İkmâlu Tehźîbi'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl**, thk. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Muḥammed, Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm, el-Fâruku'l-Hadîse, 1422, Cilt: 7, s. 129.

165 İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 450; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, thk. İhsân Abbâs, 1. Baskı, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrût, 1970, s. 81.

166 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 470; Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Mûsâ el-Kelâî, **el-İktifâʾ bimâ Tedammenehû min Meġāzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ**, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1417, Cilt: 4, s. 260; Ali Cuday, **İctihâdâtü'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî ve Eseruhe fi'l-Mezâhibi'l-Fıkhıyye**, (Doktora Tezi), Batna Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi İslâmi İlimler Bölümü, Cezâir, 2015, s. 14. Farklı bir değerlendirme için bkz. Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 101.

167 Belâzürî, Fütûh, s. 259; Tivâle, s. 28.

anlaşılır kılmaktadır. Öte yandan Şa'bî'nin annesi, Sâsânîlerle yapılan savaş sonrasında, Benî Abs kabilesinden bir kişinin câriyesi olarak çocuk sahibi olmuş; ancak bu kimsenin vefat etmesi üzerine Şaʿbî'nin babasına verilmiş ve Benî Abs kabilesi içerisinde yaşamaya devam etmiştir.[168] Onun Kûfe şehrine gelmeden önce Sâsânî Devleti içerisinde cariye olarak hayatını sürdürmesi aslen hangi etnik yapıya dâhil olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte savaşların daha çok Bizanslılarla, ticarî faaliyetlerin ise ülkenin sahip olduğu yollar nedeniyle Doğu ülkeleriyle yapılıyor olması annesinin bize Arap olmadığını düşündürmektedir.

Şaʿbî'nin babası Kûfe şehrinin ilk kurrâlarındandır.[169] Hz. Ömer döneminde İslâm ordusunda savaşlara katılan bir kişi olduğu bilinmekle birlikte ne zaman müslüman olduğu, sahabî olup olmadığı, vefatı ile ilgili elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Babasının Irak'ın fethine katılan bir asker olması onun ehlü'l-eyyâmdan olduğunu göstermektedir. Ehlü'l-eyyâm Hz. Ömer döneminde revâfide göre on kat daha fazla ata ile yaklaşık onikibin dirhem ata alan bir sınıftır. Dolayısıyla Şa'bî'nin Kûfe'de orta halli bir aile içerisinde yetiştiğini söylemek mümkündür.

Şa'bî'nin doğum tarihinde olduğu gibi babasının ve dedesinin adı üzerinde de görüş birliği bulunmamaktadır. Tabakât eserlerinde daha çok "Âmir b. Şerâhîl" şeklinde yer almakla birlikte, bazı kaynaklarda babasının adının "Abdullah" olduğu, "Şerâhîl" isminin ise dedesine ait olduğu belirtilmektedir. Onun tam ismi ile ilgili;

- *Âmir b. Şerâhîl b. Abd b. Zî Kibâr*[170]

---

168 Taberî, Târîh, Cilt: 2, s. 470; Bu bilginin isnadı zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, **Sahîhu ve Daîfu Târîhi't-Taberî**, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 2007, Cilt: 8, s. 295; Muhammed b. Ali et-Tîcânî, **Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr,** (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2014, s. 55-57; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 100; Meyyâncân, s. 32. Bir diğer görüşe göre ise Şa'bî'nin annesi ilk önce Benî Abs'tan olan bir adamla evlenmiş ondan bir çocuk sahibi olmuş, daha sonra ise Şa'bî'nin babasıyla evlenmiş bu evlilikten Şa'bî doğmuştur. Bu nedenle Şa'bî'nin Celûlâ yılında doğması makul görünmemektedir. Bkz. Velîd Sâlih Ali Arrâre, **Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-beyân li'l-İmâm et-Taberî mine'l-Cüz'il-Hâdi ve'l-Işrîn ile'l-Cüz'il-Hâmis ve'l-Işrîn**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2014, s. 40.

169 Fritz Krenkow, "Şa'bî", **İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati**, MEB Yayınları, İstanbul, 1979, Cilt: 11, s. 266; Tivâle, s. 28.

170 Zû Kibâr, Yemen'in "Kayl" adı verilen reislerinden biridir. Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, **el-Mu'telif ve'l-Muhtelif**, thk. Dr. Muvaffık b. Abdillah b. Abdilkadir, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1406, Cilt: 4, s. 1965; Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh İbn Mâkûlâ, **el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif Mine'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Ensâb**, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrût, 1411, Cilt: 7, s. 139.

- *Âmir b. Abdillah b. Şerâhîl*[171]
- *Âmir b. Şerâhîl b. Abdillah*[172]
- *Âmir ibn*[173] *Şerâhîl b. Ma'bed eş-Şa'bî*[174]
- *Âmir b. Şerâhîl b. Mes'ûd b. Kays Zî La've eş-Şa'bî*[175]

şeklinde farklı kullanımlar karşımıza çıkmaktadır. Künyesi ise *Ebû Amr*[176] veya *Ebû Ömer*'dir.[177]

Soyu Himyerî'lerden *Hassân b. Amr*[178] *b. Kays b. Muâviye b. Cüşem b. Abdüşems b. Vâil b. Gavs b. Katan b. Arîb b. Züheyr b. Eymen b. El-Hemeysa b. Himyer*'e dayanmaktadır.[179] Hassân b. Amr, Himyerî Devleti'nde Yemen'in sosyal ve

---

171 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 295; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 65; Ayrıca bkz. Tivâle, ss. 16-17.

172 Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buharî el-Kelâbâzî, **el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd**, thk. Abdullah el-Leysî, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1407, Cilt: 2, s. 556.

173 "ابن" kelimesindeki hemze-i vasıl iki özel isim arasında baba-oğul münasebeti bildirdiğinde yazıdan düşer. Ancak bu kelimeden sonra gelen isim anne veya dedenin ismi olursa hemze düşmez. "ابن" kelimesinin yazılışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf**, 26. Baskı, İFAV, İstanbul, 2017, ss. 58-60.

174 Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Ikrî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, thk. Abdulkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 1406, Cilt: 2, s. 24.

175 Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Üdebâ, Cilt: 4, s. 1475.

176 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 247.

177 Ahbâru'l-Kudât adlı eserde yer alan bir rivâyette Müzâhim b. Züfer Şa'bî'ye "Ya Ebâ Ömer" şeklinde seslenmektedir. Şa'bî hakkında bu kullanım, adı geçen eser dışında başka bir kaynakta yer almamaktadır. Bu durum eserde yazım yanlışı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bkz. Vekî', Cilt: 2, s. 426; Cârullah, s. 17; İbrahim b. Meyyâncân, **el-Asâru'l-Vâride ani'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî Rahimehullah fi'l-Akideti**, (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn Kısmu'l-Akîde, Medîne, 1435, s. 27.

178 Bazı kaynaklarda Hassân b. Amr'ın adı, Şa'ban b. Amr olarak da zikredilmektedir. Zeynüddin Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzimî, **Ucâletü'l-Mübtedî ve Fudâletü'l Müntehî fi'n-Neseb**, thk. Abdullah Kennûn, Kahire, 1973, s. 78.

179 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 256; Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Ahmed el-Yağmûrî, **Nûru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes**, thk. Rudolf Sellheim, Franz Steiner Verlag, Weisbaden, 1964, s. 238; Farklılıklar için bkz. İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 340; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Üdebâ, Cilt: 4, s. 1476; Şa'bî'nin ataları olan Himyerîler, Arab-ı Âribe de denilen, Arapların iki ana kolundan Kahtanîlere mensup, Güney Arabistan'da yaşayan, köklü medeniyetlere ev sahipliği yapan ve pek çok yönden Hicaz Araplarından farklı özellikler taşıyan bir krallıktır. Hicaz bölgesi ile karşılaştırıldığında bölge coğrafyasının açık denizlere ulaşması ve topraklarının bereketli olması Himyerîlerin tarih boyunca istilalara uğramasına, şehir meskunlarının sürekli savaşa hazır olmalarına neden olmuştur. Sahip oldukları coğrafi konum, ticarî faaliyetlerin ve kültür etkileşiminin artmasına yol açmıştır. Yerleşik idari yapı, ekonomik faaliyetler, mimari tarzı, yazılı kültürün bulunması, sosyal hayat, dil, din ve gelenekler bakımından Hicaz bölgesi Araplarından önemli farklılıklar göstermektedir. Örneğin, inşâ edilen su bentleri ve su kanalları Yemen bölgesinde yüksek zirai faaliyetin olduğunu ortaya koymaktadır. Himyerîlerde dini inanç dönemler içerisinde farklılıklar göstermektedir. Miladi olarak V. asra kadar puta, ateşe ve gök cisimlerine tapma şeklinde çoktanrılı bir dini yapı sergileyen Himyerîlerde daha sonra mevcut yapının devamının yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık gibi kitabî dinler yaygınlık kazanmıştır. Himyerîler, birbirleri ile rekabet halinde oldukları Babil, Asur, Habeş, Fenikeliler ile aynı dil ailesine mensup olmaları nedeniyle birbirlerine benzer kelimelere sahiptiler ve aracısız olarak iletişim kurup

idarî yapısında hususî bir konuma sahip olan *kayl*[180] adı verilen reislerindendir. Âmir b. Şerâhîl'in dedelerinden Ali b. Hassân b. Amr ve evlatları Yemen'de Hemdân kabilesinden "Ahmûr" denilen bir topluluğun arasına girmişlerdir. Bu nedenle o, aslen Himyerî kabilesinden olsa da Hemdânlılar arasında sayılmaktadır.[181] *el-Himyerî, el-Kûfî, el-Hemdânî ve el-Kibârî* onun sahip olduğu nisbeleridir.

Âmir b. Şerâhîl'in, "Şa'bî" nisbesine atfedilmesi ve bu nisbeyle tanınması hususunda birtakım farklı görüşler ileri sürülmektedir. Buna göre;

Yemen'deki "*Zu'ş-Şa'beyn*" adındaki dağ, Hassân b. Amr'ın ve çocuklarının yerleştiği dağdır. Hassân b. Amr'ın burada vefat ettiği ileri sürülmüş, bu nedenle onun soyundan gelenler bu dağa nisbetle anılmıştır.[182] Onların neslinden Yemen'de ikâmet edenler *Âl-u Zî Şa'beyn*, Mısır ve Mağrib'te ikamet edenler *el-Uş'ûb*, Şam'da ikamet edenler *Şa'baniyyûn,* Kûfe'de ikamet edenler *Şa'biyyûn* olarak isimlendirilmiştir.[183]

---

anlaşabilmekteydiler. Kuzey Arabistan'dan farklı olarak bölgede "müsned" adı verilen yazı kullanılmaktaydı. Bu yazı kuvvetli bir görüşe göre bugün kullanılan Arap yazısının kökenini oluşturmaktadır. Hicaz bölgesinde de bu yazı ticarî faaliyetler neticesinde yayılmıştır. Kabilenin sahip olduğu bu yüksek medeniyet seviyesi sonraki nesilleri ilmi, fikri anlayış ve dini kabuller yönüyle etkilediğini söylemek mümkündür. Bu kültür havzası, fertlerini, tutum, davranış, düşünüş ve zihniyet bakımından etkilediği gibi dilini, inancını, ortaya koyduğu değer ve normlarını nesilden nesile aktarır. Bu aidiyet kişinin içerisinde belirdiği kültür birikimini, bağlı olduğu yapının zenginliğini ortaya koyar. Şa'bî de bu köklü medeniyetin bir vârisi durumundadır ve onu, davranışında, sözlerinde, giyim-kuşamında, kısacası hayatının çeşitli alanlarında bir şekilde yansıtır. Nitekim Şa'bî'nin rivâyetlere yansıyacak kadar dikkat çeken ve Himyerilere adını veren Yemen'e özgü koyu kırmızı cübbeler giymesi bu yönüyle şaşırtıcı değildir. Şa'bî'nin ilim adamı kimliğine sahip olmasında bu yüksek medeniyetin katkılarını göz ardı etmemek gerekir. Bkz. Neş'et Çağatay, **İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara, 1957, s. 25; Hüseyin Algül, "Himyeriler", **DİA**, İstanbul, 1998, Cilt: 18, s. 62; Veli Atmaca, "Hadiste İsrailiyata Bakış II- Ka'bu'l-Ahbar", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:3, Sayı:3, 1997, s. 164.

180 İslâmiyetten önceki Arap yarımadasında feodal bir yapıya sahip olan Himyerî Devleti "mihlaf" ve "mahfed" adı verilen geniş arazilerin oluşturduğu idari bölgelere ayrılmıştır. Bunlardan mihlaflar en geniş bölgeyi oluşturmaktadır ve mahfedlerin birleşmesinden teşekkül etmektedir. Mahfedler içerisinde de kasr ve kaleler bulunmaktadır. Mihlaf sahiplerine kayl (çoğulu akyal), mahfed sahiplerine ise Zû (çoğulu ezvâ) denilmektedir. Bu unvan sahipleri kendi bölgelerindeki iç işlerinde bağımsız ve egemen olmakla beraber hükümdarlarının otoritesini ve liderliğini de tanımaktaydılar. Kayl ünvanlı kişilerin önemi sadece sahibi oldukları mihlafı yönetmeleri ile de sınırlı değildir. Nitekim Himyeri devletinde Kralların "mesâmine" adı verilen ve hanedan mensupları arasından seçilmiş sekiz kişilik bir kabinesi bulunmaktadır. Eğer kral vefatından sonra yerine geçmesi için bir veliaht bırakmamışsa mesamine üyeleri arasından yeni bir kral seçilir ve akyal arasından bir kişi de mesamine adı verilen bu yardımcılar komitesine alınırdı. Böylece kayl hanedanın yeni üyesi olurdu. Bkz. Çağatay, s. 25; Algül, s. 62.

181 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 247; Meyyâncân, s. 29; Ümmü Seleme Ali Abdulbâsıt, **Akvâlu Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân li'l-İmâm et-Taberî min Bidâyeti'l-Cüz'il-Evvel ilâ Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâmis**, (Yüksek Lisans), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2019, s. 34.

182 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 246; İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 449; Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 298.

183 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 297; Ayrıca bkz. Ahmed Ürkmez, "Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bî", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 28, 2009, s. 126; Tivâle, s. 20.

Şa'bî de, Himyerî kabilesinin Kûfe'ye yerleşen kolu olan Şa'biyyûn'a mensûb olduğu için, kendisine *eş-Şa'bî* denilmiş ve bu nisbe ile meşhur olmuştur.

Bu hususta bir diğer iddia ise Hassân b. Amr'ın lakabının "*Şa'bân*" olduğu görüşünden yola çıkılarak yapılmıştır. Bu görüşe göre onun neslinden gelenler bu lakaba nisbet edilmiştir. Dolayısıyla "Şa'bân" Himyerîlerde bir kabile adı olarak Hassân b. Amr'ın çocuklarına izâfe edilmiştir. Ayrıca bu nisbe Hemdân kabilesinin bir koluna da atfedilmektedir.[184]

Her ne kadar bir kabile bağlantısı kurulmuş olsa da bu nisbenin -görebildiğimiz kadarıyla- Âmir b. Şerâhîl dışında kullanıldığı kişi sayısı oldukça sınırlıdır.[185] Tabakât kitapları incelendiğinde bu kişilerin rivâyet sayılarının da oldukça az olduğu, pek çoğunun durumlarının meçhûl olduğu görülmektedir. Bu isimlerin gerek doğum-vefat tarihleri, tabakaları, gerekse hoca öğrenci ilişkilerine bakıldığında Âmir b. Şerâhil'den sonra yaşadıkları ve bir çoğunun Âmir eş-Şa'bî ile ilgileri görülebilmektedir. Dolayısıyla bu kullanımlar, ondan önce böyle bir nisbenin kullanımı hakkında bize kabile bağlantısını gösterebilecek bir bilgi vermemektedir.

Amcası Kays b. Abd'dan bahseden kimi eserlerde görülebilecek "eş-Şa'bî" ifadesi ise bir nisbe olmaktan daha ziyade sözü edilen kişinin Şa'bî'nin amcası olan Kays b. Abd olduğunu vurgulamak içindir. Zira o, tabakat ve cerh ta'dil eserlerinin büyük çoğunluğunda ya hiçbir nisbe kullanılmadan ya da yalnızca "el-Hemdânî" nisbesiyle zikredilmiştir. Hakkında bahsedilen yegane bilgi ise Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisi ve Şa'bî'nin amcası olduğu yönündedir. Kimi eserlerde bu bilgi o kadar öne çıkarılmıştır ki başlık "Şa'bî'nin amcası" şeklinde verilmiş,[186] böylece Şa'bî ile akrabalığı isminin önüne geçirilmiştir. Dolayısıyla isminin yanında görülebilecek bu ifadenin bir kabileye aidiyetinden daha çok Âmir eş-Şa'bi'ye izafe edilmek için kullanıldığını söylemek mümkündür.

---

184 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, Dâru Sâdır, Beyrût, 1400, Cilt: 2, s. 198.

185 Kaynaklarda tesbit edebildiğimiz bu isimler şunlardır: el-Haccâc eş-Şa'bî (ö.?),Zekeriyyâ b. İsâ eş-Şa'bî (ö.?), İbrâhim b. Mûsa et-Teymî eş-Şa'bî (ö.?) Mufaddal b. Muhammed b. İbrahim b. el-Mufaddal b. Saîd b. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (Mufaddal b. Muhammed eş-Şa'bî) (ö.308/920) Muhammed b. Abdillah eş-Şa'bî, Muhammed b. Ahmed eş-Şa'bî, Abdullah b. Muzaffer eş-Şa'bî, Abdullah b. Dâvud b. Âmir b. er-Rebîa el-Hureybî eş-Şa'bî, Seyyâr b. Muhammed eş-Şa'bî, Abdullah b. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Muâviye b. Hafs eş-Şa'bî, İsâ b. Ebî Azze eş-Şa'bî, Ebû Seleme Süleym mevlâ eş-Şa'bî.

186 Ebû Abdillah el-Arabî Halil b. Muhammed, **el-Ferâid alâ Mecmai'z-Zevâid**, Dâru'l-İmam el-Buhârî, Katar, 1429, s. 356.

Sonuç olarak, Şa'bî'nin veladet yoluyla elde ettiği "kimliği" ve bunun kaynaklardaki yansıması üzerinde dikkat çekici hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, klasik tabakât kitaplarında Arap asıllı meşhur âlimler hakkında alışık olduğumuz uzun neseb bilgisinin Şa'bî hakkında verilmemiş olmasıdır. Nitekim, onun nesebi ile ilgili bilgi yalnızca üzerinde ihtilaf bulunan baba ve dede adından oluşmakta, soyunun Hassân b. Amr'ın çocuklarına dayandığı ifade edilmektedir. Neseb ve ensab bilgisinin çok önem arzettiği bir toplumda görüşlerine sıklıkla başvurulan bir âlim hakkında bu anlamda sınırlı bilgilere sahip olmak, maddi-fiziksel imkânsızlıklar nedeniyle mi yoksa bilinçli bir tercih mi olduğu hususunda düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Arap ile gayri-arap unsurlar arasında; toplum nazarında makbul bir kabileye mensup olan ile önemli bir vasfa sahip olmayan -ya da istihfaf edilen- bir kabileye mensup olan kişiler hakkında bilgilerin serdedilişinde yer yer kendisini hissettiren üsluptaki farklılıklar, yasaklanan nesep taassubunun farklı bir yönden tezahürü olabileceğini akla getirmektedir.

Beraber yaşadıkları topluluklara fikrî ve psikolojik olarak üstünlük kurma, siyâsî ve toplumsal konularda rol kapma, inşa edilen devletin aslî ve hâkim gücü olma gibi sebeplerle özellikle Emevîler döneminde Arap ırkçılığının câhiliye dönemi kabile asabiyetinden çıkarak, değer olarak yükseldiği, mevâlîye karşı baskıların ve menfî yaklaşımların ortaya konulduğu, idari görevlerin saygın ve değer gören kabileler arasında dağıtıldığı görülebilmektedir. İçten içe gerçekleşen bu hakimiyet mücâdelesi yalnızca siyasal anlamda değil, toplumda farklı alanlarda da kendisini göstermektedir. Bu yaklaşımın telifata da yansıyabileceği, açıkça olmasa da yer yer uslupta, teferruata girilip girilmemekte, meth u senâda, aşırı veya hafif ifadeler kullanmada, nesebi kısa veya uzun vermede kendini gösteren ipuçları bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bunun yanısıra günlük hayatta ya da te'lif edilen eserlerde "mevla", "mevâli", "Acem", "Irakî" gibi açık ifadelerle "başkalık", diğer bir deyişle "mübâyenet" vurgusu görülebilmektedir.

Öte yandan Âmir b. Şerâhîl'in atfedildiği "الشعب" kelimesinin anlamı da dikkate alınmalıdır. Bu ifade daha çok kabileden büyük topluluk için yani "halk", "insan topluluğu" anlamında kullanılmakta ve aslında "genelleme" ve dolayısıyla "sıradanlık" ifade etmektedir. Soy birliği fikrine dayalı olarak kabileler ve boylar genel olarak aşağıya doğru, büyüklük, öncelik ve sonralık, furûluk bakımından çeşitli

isimlerle anılarak hususileşmekte ve ayrı bir kimlik kazanmaktadırlar. Hususileşen bir kabileye yahut bir boy ile değil de "halk"a atfedilmek bir anlamda Şa'bî'nin aslının Arap olduğu ancak toplum nazarında önemsenen, değer gören bir kabileye mensub olmadığı ya da bulunduğu toplum nezdinde "bir yabancı" olduğu îmâsını da beraberinde taşımaktadır. Bu durumu Adnanî ve Kahtânî arasındaki rekabetinin bir neticesi olarak görmek mümkündür. Haccâc'a karşı giriştiği mücadele sonrasında Haccâc'ın Şa'bî'ye söylediği *"Senin gibiler, kavmine önder olarak tavsiye edilmediği halde seni önder yapmadım mı", "Senin gibilerin kavmine takdim edilmemesine rağmen seni öne çıkarmadım mı?", "Senin gibiler Halîfeye temsilci olarak gönderilmemesine rağmen seni halîfeye temsilci yapmadım mı?"*[187] gibi ifadeler de bu tutumun izlerini taşımaktadır. Ancak kabilesi hakkındaki genel algıdan sıyrılarak ilmiyle veya diğer önemli vasıflarıyla toplum nazarında öne çıkmış bir âlime dikkat çekmek, onu tanımak için devamlı olarak uyarı mahiyetinde böyle bir nisbenin kullanılması ve onun bu nisbeyle şöhret bulması muhtemeldir.

1.2.2. Akrabaları ve Yaşadığı Çevre

Şa'bî ikiz olarak doğmuştur. Ancak kardeşiyle ilgili herhangi bir anektodun nakledilmemesi, kaynaklarda onun hakkında bir bilgi bulunmaması ya erken yaşta vefatına ya da toplum yapısı bakımından öne çıkması zor olan bir kimliğe işaret etmektedir. Bu da kardeşinin kız olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim diğer kaynaklarda temas edilmemesine rağmen Nesefî de ikizinin kız olduğunu ifade etmektedir.[188] Emevîler döneminin ünlü şairi A'şâ Hemdân ile evli olan kardeşinin onun ikizi olması muhtemeldir. A'şâ Hemdân aynı zamanda Şa'bî'nin kayınbiraderidir.[189] Şa'bî'nin evliliklerine veya çocuklarına dair çok fazla bir bilgi bulamamakla birlikte Abdurrezzak b. Hemmâm'ın Musannef'inde onun henüz hayatta

187 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 249.
188 Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, **el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yusuf el-Hâdî, Vizâratü'l-Evkâf, 1378, s. 603.
189 İbn Asâkir, Cilt: 34, s. 478; Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 185; Tivâle, s. 29.

iken bir kızını kaybettiği nakledilmiştir.[190] Kaynaklarımızı taradığımızda Şa'bî'nin Abdullah[191] ve Saîd[192] isimli çocuklarının olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.[193]

Âmir eş-Şa'bî'nin satır aralarında zikredilmiş, sınırlı da olsa bir kısım akrabaları kaynaklarda yer almaktadır. Üçüncü asırda yaşayan muhaddis tarihçi Muhammed el-Cenedî Şa'bî'nin torunlarındandır.[194] Daha önce bahsettiğimiz Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinden Kays b. Abd; Şa'bî'nin amcasıdır.[195] Serî b. İsmâil el-Hemedânî amcasının oğludur.[196] Şa'bî'nin kadılık yaptığı yıllarda onun katipliğini yapmıştır.[197] Bu nedenle onun İsmaîl adında başka bir amcasının olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. İbn Sa'd, Serî b. İsmail'in Hemdan kabilesinin es-Saîdiler kolundan olduğunu söylemektedir.[198] Şa'bî'nin bir diğer amcasının oğlu

---

190 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 569.

191 Hasan el-Basrî ile Şa'bî'den hadis naklettiği, fakat halinin mechul olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 7, s. 162; Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **et-Tarihu'l-Kebîr**, thk. Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 5, s. 157; Ebû Hatim Muhammed b. Hıbbân el-Bustî İbn Hıbbân, **es-Sikât**, thk. Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1395, Cilt: 7, s. 6.

192 Ünlü tarihçi Muhammed el-Cenedî'nin ismi Ebû Saîd Mufaddal b. Muhammed b. İbrahim b. Mufaddal b. Said b. Âmir b Şerâhîl şeklinde zikredilmektedir. Dolayısıyla onun nesebi Şa'bî'nin Said ismindeki oğluna dayandırılmaktadır. Ebû Saîd el-Mufaddal el-Mukrî Cenedî, **Fedâilu Mekke**, thk. Ebû Ubeyde Cûde Muhammed, 1441, s. 58.

193 Bazı eserlerde (عن) yerine (بن) yazılmak suretiyle matbaa hataları da yapılmıştır.. İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-Nihâye eserinde (وعبد الله بن أبى السفر بن عامر الشعبي) şeklinde bir ibare geçmektedir. Ancak Dâru'l-Fikr baskısında olan bu ifade diğer yayınevlerindeki baskılarda bulunmamaktadır. Nitekim Abdullah b. Ebî's-Sefer Şa'bî'nin öğrencisidir. Burada (عن) yerine (بن) ifadesi sehven konulmuştur. (7/304, 15/357) Yine aynı şekilde İbn-i Kesîr'in Dâru'l-Fikr (3/249,295) ve Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (5/341) yayınlarından neşredilen Tefsir'inde (أبو كدينة عن عطاء بن عامر الشعبي) ifadesinde de yanlışlık bulunmaktadır. Aynı hatayı farklı eserlerde Mücâlid b. Saîd, Hişâm, Husayn b. Abdirrahman, Abdurrahman b. Abbas için yapıldığını veya Ebû Amr Âmir b. Âmir eş-Şa'bî şeklinde hataların bulunduğunu da ifade etmeliyiz.

194 Yaşar Kandemir, "Şa'bî", **DİA,** İstanbul, 2010, Cilt: 38, ss. 217-218.

195 Buhari Şa'bî'nin amcasının ismini Kays b. Abde olarak zikretmektedir. İbn Ebî Hatim bu ifadenin hatalı olduğu görüşündedir. Buhârî, Cilt: 7, s. 148; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, **Beyânu Hatâi'l-Buhârî fi Târîhihi**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemenî, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, t.y., s. 103; Kays b. Abdillah olarak da zikredilmiştir. Bkz. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd**, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâratu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387, Cilt: 8, s. 297.

196 Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, **Kabûlu'l-Ahbâr-ve Ma'rifetu'r-Ricâl**, thk. Ebû Amr el-Hüseynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421, Cilt: 2, s. 246; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **el-İstiğnâ fî Ma'rifeti'l-Meşhurîne min Hameleti'l-İlmi bi'l-Kunâ**, thk. Abdullah Merhûl es-Sevâlime, Dâru İbn Teymiyye, Riyad, 1405/1985, Cilt: 2, s. 1145.

197 Moğultây b. Kilîc, Cilt: 5, s. 220.

198 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 369.

Abdullah b. Haris'tir.[199] Amcasının oğlu olarak zikredilen bir diğer isim ise Muhammed b. Mervan'dır.[200]

Kaynaklarda Şa'bî'nin mevlası olarak gösterilen kişiler ise Ebû Seleme Süleym el-Hemdânî,[201] Ebû Osman Şevzeb,[202] Mûrik veya Merzûk,[203]Müslim,[204] Ebu'l-A'lâ Sâid b. Müslim el-Yeşkerî,[205] İsâ b. Ebî Izze Messâk,[206] Zekeriyya,[207] Süleymân,[208] Ğassân b. Rebi' b. Hüseym'dir.[209]

Şa'bî ve ailesi Yemenli olması dolayısıyla Kûfe şehrinin doğu tarafında ikamet etmiştir. Şehrin doğu tarafı Fırat nehrine bakarken batı tarafı çöllere bakmaktaydı. Bu nedenle şehrin doğusu batısına göre daha değerliydi. Şa'bi bu bölgede Yemenlilerin yerleşmesini nüfuslarının nisbeten daha fazla olmasına bağlamaktadır.[210] Ancak Kahtanî kabileler nüfus bakımından yoğunlukta olsalar dahi gerek kendi içlerindeki ayrılıklar gerekse Emevîlerin tutumu nedeniyle yönetimde yeterince söz sahibi olamamışlardır.

---

199 Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, **Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd**, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî, el-Fâruki'l-Hadîse, 1431, Cilt: 1, s. 33. Onun Şa'bî'nin kızkardeşinin oğlu olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, **Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis**, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1397, s. 246.

200 İbn Asâkir, Cilt: 12, s. 238.

201 İbn Hıbbân, es-Sikât, Cilt: 6, s. 414; Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, **el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-Ricâl**, thk. Mâzin Muhammed es-Sersâvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1434, Cilt: 5, s. 348.

202 Ebû Abdillah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî Süfyân es-Sevrî, **Tefsîru's-Sevrî**, thk. Ebû Cafer Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983, Cilt: 121; Buhârî, Cilt: 4, s. 261; İbn Hıbbân, es-Sikât, Cilt: 6, s. 451.

203 Süfyân es-Sevrî, s. 95.

204 İbn Sa'd, Cilt: 1, s. 370.

205 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 1371, Cilt: 4, s. 453; Ebû Hatim Muhammed b. Hıbbân el-Bustî İbn Hıbbân, **el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn**, thk. Hamdi Abdulmecîd, Dâru's-Sumay'î, Riyâd, 1420/2000, Cilt: 10, s. 482; Sem'ânî, Cilt: 13, s. 510.

206 Ebû Dâvûd, Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd, Cilt: 1, s. 33.

207 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî İbn Ebî'd-Dünyâ, **el-İşrâf fî Menâzili'l-Eşrâf**, thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyâd, 1433/2012, Cilt: 1, s. 213; İbn Asâkir, Cilt: 19, s. 229.

208 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Ali İbnü'l-Mukrî, **el-Mu'cemu li İbni'l-Mukrî**, thk. Ebû Abdilhamen Adil b. Sa'd, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1419/1998, s. 154; Ebû Sa'd Mansûr el-Hüseyn er-Râzî Âbî, **Nesru'd-Durrî fi'l-Muhâdarât**, thk. Hâlid Abdulğanî Mahfût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2004, Cilt: 2, s. 111.

209 Yahya b. el-Hüseyin el-Cürcânî eş-Şecerî, **Tertîbu'l-Emâli'l-Hamîsiyye**, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1422/2001, Cilt: 2, s. 110.

210 Belâzürî, Fütûh, s. 272.

1.2.3. Siyâsî Tercihleri ve Aldığı Vazifeler

Râşid halîfeler dönemi, Şa'bî'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarının geçtiği zaman dilimidir.[211] İlmî ve fikrî olgunluk dönemi ise Emevîler dönemine rastlamaktadır. O, Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş ayrışmaların başlayıp muhâlif seslerin yükseldiği, şehâdetiyle çatışmaların arttığı, sonraki yıllarda ise siyâsî ve itikâdî mezheplerin taraftar kazanıp güç bulduğu çalkantılı yıllar içerisinde yetişmiştir. Bu nedenle yaşı gereği mümeyyiz bir vasfa sahip olmadığı bu dönemde ortaya çıkan siyâsî olaylardaki yaklaşımı kaynaklarda çok fazla yer almamaktadır. Onun içerisinde yer aldığı olaylar daha çok Emevîler dönemine rastlamaktadır. Yaşadığı Kûfe şehri ise zaman zaman Emevîler aleyhinde gelişen çeşitli isyanlara ev sahipliği yapmış muhalefet hareketlerinin en yoğun olduğu bir şehir haline gelmiştir. Bunun sebepleri arasında Kûfe şehrinin sosyal yapısının ve ekonomik durumunun etkili olduğunu da söylemek mümkündür.

Şa'bî'nin gençlik yıllarında siyâsî izlenimlerde bulunduğu, Hz. Peygamber dönemi ve sahâbenin yaklaşımları üzerinde bilgi elde etmeye çalıştığı görülmektedir. Sosyal ilişkilerini sürdürmedeki gayreti ve iletişim yeteneğiyle çok fazla grubun içerisinde yer alarak farklı görüş ve düşünceye sahip insanları tanımaya çalışmıştır. Şa'bî gençlik yıllarında Hz. Ali yanlısı bir tutum sergilemesine rağmen farklı siyâsî gruplar içerisinde de kendisine yer bulabilmiştir.

Emevîlerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in (53/673) halka yaptığı konuşmalardan oldukça etkilendiğini *"Ziyâd'dan daha hatib bir kimseyi görmedim."*[212] *"Güzel konuşan insanları işittiğimde hata yapacağı endişesiyle susmalarını isterim. Ancak Ziyâd'ın sözü, uzadıkça daha da güzel olurdu"*[213] sözleriyle ifâde etmektedir. Ziyâd b. Ebîh, başlarda Hz. Ali'nin saflarında yer almakla birlikte onun vefatının ardından bazı sebeplerle Muâviye'ye katılarak Emevîler döneminde Irak bölge valiliği görevini yerine getirmiş bir kimsedir.

Şabî ayrıca Yezid b. Muâviye'ye karşı muhâlefetin simgesi haline gelen ve Kûfe dâhil İslâm beldelerinin yarısına hakim olan Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692)'in Kûfe valileri Abdullah b. Yezid el-Hatmî ve Abdullah b. Mutî' el-Adevî'nin yanında

211 Tivâle, s. 7.
212 Zehebî, Siyer, Cilt: 3, 496.
213 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 198.

kâtip olarak bulunmuştur.[214] Bu göreve atanan kişilerin birtakım sırlara ve önemli meselelere şahit olması nedeniyle, kendisinde dürüstlük, ketumiyet, güzel yazı kabiliyeti, ifade gücü, karakter ve ahlâk sahibi olma gibi özellikler aranır ve idarecilere yakın bir mesaide bulunurdu.[215] Şa'bî'nin bu görevine rağmen kabilesi gibi Hz. Ali yanlısı bir tutum izlediği görülmektedir. Nitekim bir süre Şiî görüşü benimseyerek reislik derecesine yükselmiştir. Ancak daha sonra bazı aşırılıklarını görerek onlardan ayrılmış ve insanları bu gruplara karşı uyarmaya başlamıştır. Nitekim bu dönem içerisinde Hz. Hüseyin'in intikamını alma iddiasıyla harekete geçen Muhtar es-Sekafî isyanına (66/685) babasıyla birlikte ilk katılan kişilerden olmuştur.[216] Muhtar es-Sekafî'nin isyan çağrısına olumlu karşılık verenlerin çoğunun Hemdanlılar ve adına el-Hamra denilen grubun oluşturması, onun siyâsî tercihlerinde kabilesinin tesirini göstermektedir. Şa'bî de babasıyla gerek Muhtâr'ın İbrahim el-Eşter'e gönderdiği ilk heyette, gerekse Muhtar ile birlikte giden ikinci heyette yer almasına rağmen,[217] Şa'bî'nin bu olaylar sırasındaki gözlemleri ve yaşadığı hadiseler Muhtar es-Sekafî hareketine karşı şüpheyle yaklaşmasına neden olmuştur. Onun güvenini zedeleyen olaylardan biri, Muhtar'ın Muhammed b. Hanefiyye'den kendisine geldiğini iddia ettiği mektub ile ilgilidir. Söz konusu mektubun hikayesini anlatan Şa'bî, onun sıhhati hakkında şüphe uyandıracak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim Muhammed b. Hanefiyye adına yazılan mektubu İbrâhim b. el-Eşter'e veren kişi olan Şa'bî, mektubu mühürlemek için dökülen kurşunun parlaması nedeniyle onun akşam yazıldığından şüphelenmiş; mektubu İbrahim b. el-Eşter'e verirken onun Muhammed b. Hanefiyye tarafından yazıldığı hususunda babasıyla birlikte tanıklık etmemiş ve sessiz kalmıştır.[218] Mektupta Muhammed b. el-Hanefiyye için "mehdi" ifadesinin kullanılması da söz konusu şüpheyi artırmıştır. Gerçeği öğrenmek amacıyla, mektubun yazıldığı ana tanıklık ettiğini söyleyen herkesi tek tek dolaşmış ancak acem bir kişi hariç herkes mektubun gözlerinin önünde yazıldığını ifade etmiştir. Kalan bir kişi ise

---

214 Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî İbn Hıbbân, **Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-Aktâr**, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411, s. 77; İbnü'l-İmâd, Cilt: 2, s. 25.

215 İbrahim Za'rûr, Ali Ahmed, **Tarihu'l-Asri'l-Emevî es-Siyasî ve'l-Hadârî**, Câmiatü Dımeşk, Dımeşk, 1416, s. 137; Tivâle, s. 60.

216 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 437.

217 Belâzûrî Şa'bi'nin yalnızca ilk heyete, Dineverî ise yalnızca ikinci heyete katıldığını belirtmektedir. bkz Belâzürî, Ensâb, Cilt: 6, ss. 385-386; Dîneverî, ss. 288-289; Taberî, Târîh, Cilt: 3, ss. 437-438.

218 Taberî, Târîh, Cilt: 3, ss. 438-439.

mektubu yazılırken görmediğini ancak Muhtar'a sonuna kadar güvendiğini dile getirmesi üzerine Şa'bî'nin şahitlerin doğruyu söylemediği ve şüphesinde haklı olduğu yönündeki kanaati güç kazanmıştır. Bunun üzerine Hicaz'a gitmiş fakat burada da mektubun Muhammed b. Hanefiyye tarafından yazıldığına dair bir kanıt bulamamıştır.[219] Bu hususta kesin bir bilgi elde edememesi üzerine Şa'bî babasıyla beraber Muhtar'a biat ederek İbrahim el-Eşter komutasında savaşa katılmıştır. Şa'bî'nin Muhtar es-Sekafî hareketine karşı şüpheleri savaş esnasında ise güçlenerek devam etmiştir.

Çatışmalar sırasında Muhtar'ın "*Zafer bugün akşama kadar Nusaybin taraflarından gelecek*" sözünün ardından Ubeydullah b. Ziyâd'ın öldürüldüğü ve Şam ordusunun yenilgiye uğratıldığı haberi ulaşınca savaşçılar arasında Muhtar'ın gaybi bildiği ve vahiy aldığı yönünde sözlerin telaffuz edilmeye başlanması[220] Şa'bî'nin dikkatini çekmiştir. Ayrıca onun, Muhtar'ın kendisini peygamber ilan ettiğine dair bir yazıyı görmesi;[221] Muhtar'ın Hz. Ali'den bir mektup aldığını iddia etmesi de Şa'bî tarafından kabul edilmemiştir. Muhtar'ın ordusunda, İslâm'ın en temel konularına aykırı gâli fikirlerin artmış olması, itikâdî düşünce farklılıkları sebebiyle Şa'bî'nin onlardan ayrılarak Medâin'e gittiği ve bir süre orada kaldığı iddia edilmiştir.[222] Şa'bî'nin Muhtar'dan kaçarak gittiği bu şehrin Medâin olduğu ifade edilmiş olsa da hareketin ilk zamanlarında Abdullah b. Zübeyr'in hakimiyetindeki bu şehrin Muhtar'ın kısa sürede ele geçirdiği şehirlerden biri olması bu iddiayı zayıflatmaktadır. Diğer bir iddia ise onun Medine'ye gittiği yönündedir. Nitekim onun Medine'de sekiz veya on ay boyunca kaldığı, İbn Ömer'den hadis işittiği ve Haris el-A'ver'den de hesap ilmini öğrendiği nakledilmektedir.[223]

Şa'bi'nin karşılaştığı bu hadiseler onun rivâyet alma ve değerlendirme metodunu da etkilemiştir. Yalanın, taassubun yaygınlığını yakinen gören Şa'bî'nin ismi, aldığı rivâyetlerin isnadını soruşturan ilk kişilerden biri olarak kaydedilmiştir. Ayrıca siyâsî konjonktür nedeniyle farklı şehirlerde kalma zorunluluğu onun hadis

219 Belâzürî, Ensâb, Cilt: 6, s. 380; Dîneverî, ss. 289-290; Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 439.
220 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 482.
221 Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân el-Fesevî, **el-Ma'rife ve't-Târîh**, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1401, Cilt: 2, ss. 32, 255.
222 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 143.
223 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248.

aldığı hocalarının sayısının fazla olmasına ve problemlere daha geniş bir bilgi ile bakabilmesini sağlamıştır.

Şa'bî, Abdulmelik b. Mervân henüz Emevî halîfesi olmadan önce Emevî sarayında ona hadis, siyer ve megazi dersleri vermiştir.[224] Haccâc Kûfe valisi olduğunda, Şa'bî'yi ve ilmi kişiliğini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Zaman zaman bazı çetrefilli konularda Şa'bî'ye danışan Haccâc, onu Hemdân kabilesine arif olarak atamış ve maaş bağlamıştır.[225] Ayrıca onu Sicistân bölgesinin hükümdarı Rutbîl'e elçi olarak göndermiştir. Ancak daha sonraki süreçte Emevî komutanı İbnü'l-Eş'as'ın Rutbîl üzerine gitmeyi ertelemek istemesi, Haccâc'ın bu isteğe hakaretvari bir üslupla cevap vermesi yeni bir isyanın fitilini alevlendirmiştir. İbnü'l-Eş'as, Kûfe'nin önde gelen kişilerini ve ilim adamlarını Haccâc'a karşı savaşmaya davet etmiştir. Nitekim, Haccâc'ın Irak bölge valisi olduğu yıllar (75-95/694-713), Şa'bî ve bölgedeki Emevî karşıtı olan kişilerin katı bir siyâsî otoritenin altında baskı içerisinde yaşadıkları bir zaman dilimidir. Ayrıca Haccâc'ın dini konulardaki birtakım uygulamalarını doğru bulmayan ilim adamları bu isyana fiilen katılmışlardır. Bu sebeple etrafına çok sayıda kişi toplayan İbnü'l-Eş'as, isyan hareketine başlamıştır. Bu isyana katılanlardan biri de Şa'bî'dir. Haccâc'ın mü'min bir kişi olduğunu söyleyen kimseye, Şa'bî'nin "*Ben de onun Allah'ı inkâr edip tâğuta iman ettiğine şahitlik edebilirim*"[226] şeklinde karşılık vermesi, ayrıca, "*Emevîlerle günah endişesi yaşamaksızın savaşın. Yeryüzünde onlardan daha zâlim ve hükmünü zulüm altında idare eden başka bir kavim bilmiyorum*" sözleri de muhtemelen bu döneme aittir.[227] Ayrıca Haccâc'ın hutbe verdiği sırada Şa'bî ve Ebû Burde'nin konuştuğu, kendilerine, *"İmam hutbe verirken mi konuşuyorsunuz"* denmesi üzerine, *"Ona karşı susmakla emrolunmadık" demeleri,*[228] Haccac ve Emevîlere karşı ilk dönemlerdeki muhalif yönünü ortaya koymaktadır.

Şa'bî'ye Irak halkı ve Şam ahalisinin birbirleriyle mücadelesi sorulduğunda, "*Şam ahalisi bizi her zaman yenecektir, zira onlar hakkı inkar etmişler ancak birlik*

---

224 Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, Cilt: 1, s. 270.

225 Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419, Cilt: 1, ss. 66, 67.

226 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 16, s. 91.

227 Taberî, Târîh, Cilt: 3, s. 635.

228 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 226.

olmuşlardır. Siz ise ayrılığa düştünüz, Allah dağılmış olan bir topluluğu birlik halinde hareket eden bir topluluğa muzaffer kılmaz"[229] şeklinde ateşli sözler söylemesi, Irak halkını Emevîlere karşı toplamaya çalıştığının bir göstergesidir. Şa'bî'nin bu konudaki sözlerini duyan Haccâc, "*Şu habis Şa'bî'ye de bakın. Şayet imkânım olursa ona dünyayı dar edeceğim*" demiştir.[230] Emevîlerin isyanı kısa bir sürede bastırması üzerine Şa'bî, kaçarak ölüm endişesiyle bir müddet gizlenmiştir. Kuteybe b. Müslim komutasında Horasan seferine katılanların affedileceğini duyunca orduya katılmış ve yaklaşık on ay Fergana bölgesi yakınlarında kalmıştır.[231] Bu dönem içerisinde bilgisiyle dikkat çekmiş, Kuteybe'nin yazışmalarını yapmaya başlamıştır. Bir taraftan da Haccac'ın katibi ve danışmanı olan Yezid b. Müslim'e mektup yazarak Haccac'tan kendisine eman vermesi için konuşmasını istemiştir. Ancak Yezid, Haccac'a kendisi hakkında bir şey söylemeye cesaret edemediğini, Haccac'ın halkı kabul edip dinlediği bir gün gelip ona suçunu itiraf etmesini, ondan af dilemesini tavsiye etmiş ve kendisini şahit olarak gösterebileceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Şa'bî Haccâc'ın huzuruna girmiştir. Onu gören Haccac ile aralarında şöyle bir konuşma geçtiği nakledilmiştir:

Haccâc: "Sen Şa'bî değil misin?"

Şa'bî: "Evet, Allah emirin işlerinde yardımcısı olsun."

Haccâc: -Ben idareye geldiğimde senin maaşın şu kadardı. Senin gibilerin maaşı artırılmamasına rağmen senin maaşını artırmadım mı?

Şa'bî: Evet, Allah emirin işlerini rast getirsin.

Haccâc: -Senin gibilerin kabilesine önderlik yapmamasına rağmen seni kabilene önder yapmadım mı?

Şa'bî: Evet, Allah emirin işlerini iyileştirsin.

Haccâc: Senin gibi biri öne çıkarılıp kavmine takdim edilmemesine rağmen seni kavmine arif yapmadım mı?

Şa'bî: Evet, Allah emirin işlerini düzeltsin.

Haccâc: -Senin gibilerin halîfeye temsilci olarak gönderilmemesine rağmen, seni halîfeye elçi yapmadım mı?

Şa'bî: Evet, Allah emirin işlerini yoluna soksun.

---

229 Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, es-Seâde, Mısır, 1394, Cilt: 4, s. 315.

230 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 67; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 117.

231 Bkz. Tîcâni, ss. 63-65.

Haccâc: -Öyleyse, Rahman'ın düşmanı ile birlikte hareket etmenin nedeni nedir?
Şa'bî: Allah emirin işlerini rast getirsin. Bize öyle bir fitne uğradı ki o fitnede biz, ne müttaki olan iyilerden ne de günahkar olan güçlülerden olabildik. Fakat ben Yezid b. Müslim'e hatalarımı artık bildiğimi, kusurlarımdan dolayı pişman olduğumu, bunu emire bildirmesi ve benim için eman almasını istedim. Fakat o bunu yapmadı.

Bunun üzerine Haccâc, Yezid'e dönerek; *"Durum onun söylediği gibi midir"* diye sormuş, Yezid'in Şa'bî'yi onaylaması ve meşguliyeti nedeniyle kendisine bunu iletemediğini söylemesi üzerine Haccâc, Şa'bî'yi affetmiştir. [232]

Haccâc'ın Şa'bî'yi affederek çıkıp gitmesine izin vermesi, Şa'bî'nin onun yanında değerli olduğunu, daha sonraki süreçte de onun bilgisinden istifade edeceğinin bir işaretidir. Nitekim bu olaydan kısa bir süre sonra halîfenin kendisine danışacağı kadar yakınında bulunan bir kişi haline gelmiş, halîfenin çocuklarının eğitimi ile ilgilenmiş, kadılık, elçilik gibi önemli görevler üstlenmiştir.

Halîfe Abdulmelik, Haccâc'a bir mektup yazarak çocuklarının eğitimi ile ilgilenmesi için kendisine ilmi ve fıkhı toplayan, akıllı, zeki, ahlâk ve kişilik sahibi bir kişiyi göndermesini istediğinde Haccac ona Şa'bî'yi göndermiştir.[233] Şa'bî bu dönem içerisinde halîfenin yakınlarından otuz kişinin eğitimiyle bizzat ilgilenmiş ve bu vazifesi karşılığında kendisine iki bin dirhem maaş verilmiştir.[234] Ayrıca bu dönemde Bizansa elçi olarak görevlendirilmiştir.[235]

Abdulmelik b. Mervân'ın nezdinde Şa'bî saygı duyulan, güvenilen bir kişi olması nedeniyle halîfenin bazı siyâsî veya hususi konuları Şa'bî ile istişare ettiği görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Abdulmelik'ten sonra kimin halîfe olacağı ile ilgiliydi. Şa'bî'nin, kardeşi Abdülaziz ile yakınlığını bilen Abdülmelik ondan Abdulaziz ile kendisi arasında aracı olmasını ve veliahtlıktan vazgeçerek görevi oğlu Velid'e bırakması için onu ikna etmesini istemiştir. Şa'bî halîfenin bu isteğini kırmayarak Mısır'a gitmiş ve Abdülaziz ile konuşmuştur. Neticede Abdülaziz

---

232 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 249.

233 Bazı kaynaklarda Abdulmelik b. Mervan mektubunda Şa'bî'nin kendisine gönderilmesini istemiştir. Ya'kûbî, Cilt: 2, s. 201; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd, **Ta'lîk min Emâlî b. Dureyd**, thk. Seyyid Mustafa es-Senûsî, el-Meclisu'l-Vatanî, Kuveyt, 1401, s. 175; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 384; Tivâle, s. 62.

234 Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, "Al-Shabi", **The Encyclopedia of Islam**, Leiden, 1995, Cilt: 9, ss. 163-164.

235 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk**, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412, Cilt: 7, ss. 93, 94; Tivâle, s. 63.

veliahtlıktan ayrılmış yetkileri genişletilerek Mısır valiliği görevini devam ettirmiştir.[236]

Şa'bî'nin Abdulmelik döneminde Basra'ya kadı olarak atandığı nakledilmektedir.[237] Bunun yanısıra, Haccac tarafından Ebû Burde yerine Kûfe kadılığına atanmıştır.[238] Babü'l-filin köşesinde bu görevi yerine getirir, davaları karara bağlardı.[239] Ancak bazı aciliyeti olan durumlarda evinde karar verdiği olurdu.[240]

Şa'bî, Ömer b. Abdulaziz dönemine gelindiğinde halîfenin isteği üzerine Irak valisi Abdulhamid b. Abdirrahman tarafından yeniden Kûfe kadılığına atanmıştır.[241] O, bu görevini yaklaşık olarak bir yıl sürdürmüş daha sonra affını istemiştir. Ancak bu görevini Yezid b. Abdilmelik döneminde de üstlenmiştir. Irak bölge valisi Ömer b. Hübeyre tarafından yeniden kadılık görevine atanan Şa'bî, kendisinden valinin gece sohbetlerine de katılması istenince "*Gündüz hüküm işi gece sohbet. Birinden beni bağışla*" diyerek affını istemiştir.[242] Ayrıca İbn Hübeyre Şa'bî vasıtasıyla Müslim b. Said'e mektup ulaştırmıştır.[243]

Şa'bî'nin Emevî devleti içerisinde önemli görevlerde bulunması devlet politikalarını ve yöneticilerini yakından tanımasına, halka gizli olan bazı hususların kendisine aşikar olmasına imkân sağlamıştır.

Şa'bî'nin Emeviler dönemi bazı idarecilerinin yönetim şekilleri ve kabiliyetleri hakkında değerlendirmeler yaptığı da görülmektedir. O, Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs, Muğîre b. Şûbe ve Ziyâd b. Ebih'i "duhât-ı arab" olarak tanımlamıştır. Muâviye'yi aceleci karar vermeyip sabırlı olması ve tahammülü ile, Amr b. el-As'ı problemleri çözme kabiliyetiyle, Muğîre b. Şu'be'yi hazırcevaplılığı ve atak oluşuyla, Ziyâd b. Ebih'i ise büyük küçük herkesi iyi yönetmesi, onlara uygun şekilde davranmasıyla methetmiştir.[244] Şa'bî'nin söz konusu devlet ricalinin zekalarını

---

236 Ya'kûbî, Cilt: 2, ss. 201, 202; Ayrıca bkz. Kahraman, Şa'bî, ss. 123-124.
237 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 1, s. 20; Hüzeli, s. 82; Ayrıca bkz. Arrâre, s. 60.
238 Bazı kaynaklarda ise Ebû Burde yerine atanan kardeşi Ebû Bekir b. Ebî Musâ'dır ve onun vefatı sonrasında Şa'bî bu göreve atanmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, Cilt: 7, s. 94; Vekî',Cilt: 2, s. 413; Cilt:1, 296; İbn Asâkir, Cilt: 26, s. 57.
239 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 252; Taberî, Târîh, Cilt: 4, s. 81.
240 Ebû Abdillah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl**, thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî, Dâru'l-Fârûk, Kâhire, 1434, Cilt: 1, s. 115.
241 Tîcânî, ss. 74-75.
242 Vekî',Cilt: 2, s. 414; Ayrıca bkz. Arrâre, s. 60.
243 Vekî',Cilt: 2, s. 426.
244 İbn Ebî Hayseme, Cilt: 1, s. 552.

tanımlamak için kullandığı "duhât-ı arab" ifadesi daha sonra yaygınlaşmış ve kimi zaman farklı isimlerin eklenmesiyle kapsamı genişlemiştir.

1.2.4. İtikâdi Görüşleri

Şa'bî'nin yaşadığı dönemde Kûfe, meydana gelen siyâsî olaylar neticesinde itikâdî ayrılıkların başladığı, bu nedenle *ehl-i bidat* ve *ehl-i sünnet* olarak nitelendirilecek olan fikri yapıların oluştuğu ve sistemleşmeye başladığı bir şehirdir. Özellikle Hz. Ali'nin Kûfe şehrinin desteğini alması ve bu şehri kendisine bir üs yapması; bölgedeki pek çok âlimin Şia mensubu olarak itham edilmesine neden olmuştur.[245] Şa'bî ise hayatı boyunca bir çok grubun içerisine girmiş, bu grupların özelliklerine yakinen vakıf olmuştur. Gençlik yıllarında bir süre Şii hareketlerinin içerisinde yer almış, ancak Muhtar es-Sekafî hadisesinde olduğu gibi bu hareketlerin içerisinde yalanın, taassubun, itikâdî problemlerin çok yaygın olduğunu görmüştür. Münekkid kimliğiyle duyduğu her sözü inceleyen, analiz eden bir yapıya sahip olan Şa'bî, kabilesinin pek çok ferdinden farklı olarak Şiîlik hareketi içerisinde uzun süre duramamıştır. Onları sürekli eleştirmiş insanları bu topluluğa karşı uyarmıştır. Muhtar es-Sekafî'nin ordusunda büyük çoğunluğunu oluşturan ve ellerindeki sopaları silah olarak kullanmaları nedeniyle kendilerine "Haşebiyye" denilen Kûfe'deki bir kısım mevâlî hakkında Şa'bî "*Haşebiyye'den daha ahmağını görmedim*" demektedir.[246] Onlar hakkındaki şu ifadeleri de oldukça ağırdır:

Gördüm ki onlar gerçekleşmemiş mucizeler peşindeler. Onlardan Ali'ye nisbet edeceğim bir yalan kaşılığında kölem olmalarını yahut evimi altınla doldurmalarını ya da evimi haccetmelerini istesem itiraz etmeden bunu yaparlar. Ancak asla onun hakkında yalan bir söz söylemeyeceğim.[247]

---

245 Şehristânî; A'meş, Şa'bî, Alkame, Hâris el-A'ver gibi âlimlerin isimlerini "İmamiyye ve Şia'nın diğer sınıflarından olanlar" ifadesi minvalinde zikretmektedir. Bkz. Ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, çev. Prof. Dr. Mustafa Öz, Litera, İstanbul, 2015, s. 252.

246 Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî Ebû Bekir el-Hallâl, **es-Sünne**, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1989, Cilt: 3, s. 496; Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Hasen el-Lâlekâî, **Şerhu Usûli İtikadî Ehl's-Sünne ve'l-Cemâa**, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî, Dâru Taybe, Suudî Arabistan, 1423, Cilt: 8, s. 1549; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, **Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi'ş-Şia el-Kaderiyye**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1406, Cilt: 1, ss. 22, 29, 36; Ayrıca bkz. Hüzelî, s. 71.

247 Bahşel el-Vâsıtî, s. 173; İbn Abdi Rabbih,Cilt: 2, s. 249.

Sizi sapkın arzuları olanlara karşı uyarıyorum. Onların en şerlileri Rafizîlerdir. Onlar bu ümmetin Yahudileridir. Yahudilerin Hristiyanlara buğz ettikleri gibi İslâm'a buğzederler. Onlar İslâm'a rağbet ettiklerinden veya Allah'tan korktukları için girmediler. Bilakis müslümanlardan nefret ettikleri ve onlara olan düşmanlıklarından dolayı girdiler. Şüphesiz Ali -Allah ondan razı olsun- onları ateşte yaktı ve başka beldelere sürdü. Onların arasında Abdullah b. Sebe vardı. İbn Sebe San'a yahudilerindendi. Ali onu Sabat'a sürdü.[248]

Şa'bî Hz. Peygamber'in ümmeti içerisinde Hz. Ali hakkında olduğu kadar hiç kimseye yalan isnad edilmediğini belirtmektedir. Bu ifadeleri, Hz. Ali taraftarlığı kisvesi altında İslâm'ın itikâdî ve ameli yönüne zarar verecek birtakım oluşumların Kûfe'de yaygınlaşmaya başladığının ve Şa'bî'nin de onlarla mücadele ettiğinin bir göstergesi olarak görmek mümkündür. Şa'bî'nin yaşadığı dönem içerisinde Râfiza isimli bir itikâdî grub henüz mevcut değildir. Ancak henüz sistemleşmemiş olsa dahi düşünce olarak gelişmeye başlayan bir toplumsal hareketliliğin Şa'bî tarafından farkedilmesi ve sonraki nesillerin anlayışı doğrultusunda Râfiza'ya atfedilmesi muhtemeldir. Nitekim aynı ifadelerin kimi zaman Şia, kimi zaman Râfiza, kimi zaman ise Haşebiyye kavramlarıyla aktarılması bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu ifadelerle itikâdî görüşlerinin tamamı teşekkül etmiş bir mezhebin değil düşünce ve kültür alt yapısının kastedildiği kanaatindeyiz.

"Eğer Şia bir kuş türü olsaydı akbaba; dört ayaklı bir hayvan olsaydı eşek olurdu."[249] diyerek kötü bazı vasıfların bunlara atfedilmesi gibi, bu grubun Müslümanlar arasında kötü yönleriyle öne çıktığını belirtmiştir.

Şa'bî, "*Kendilerine peygamber gönderildikten sonra ihtilaf eden bir ümmetin batıl tarafı hak tarafına üstün gelir*" [250] sözüyle müslümanları birlik olmaya çağırmış; "*Müminleri ve Haşimoğullarından salih kimseleri sev, Rafizi olma.*[251] *Kuran ile amel et ama Haruri olma. Bilmediklerini Allah'a havale et ama Mürcie'den de olma.*

---

248 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 2, s. 249.

249 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248; Ürkmez, s. 135; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 130.

250 Ali b. el-Hüseyin Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, **Mekâtilu't-Tâlibîn**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y., s. 77; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Evsat**, thk. Târık b. Ivadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415, Cilt: 7, s. 340.

251 Şa'bî'den nakledilen bu rivâyette bazen "Şia", bazen "Rafiza" bazen ise "Haşebiyye" terimleri kullanılmıştır. bkz. Hasan Onat, **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993, s. 17.

Şüphesiz ki başına gelen iyilikler Allah'dan kötülükler de kendindendir, Kaderiye'den olma. Hayırla amel edeni gördüğünde Hintli bir köle bile olsa onu sev."[252] sözleriyle, ayrışmalara karşı insanları uyarmıştır. Onun İslâm itikadını bozmaya çalışanlara karşı Hz. Peygamber'in hadislerini delil göstererek mücadele etmesi ve inananları temel prensipler altında biraraya toplama gayreti kendisinden sonra sünni müellifler tarafından ilminin genişliği ve büyük bir âlim oluşuna vurgu yapılmasını sağlamıştır.

Hz. Osman'ın katledilmesinin ardından insanların Hz. Ali'yi seven Hz. Osman'dan nefret eden; Hz. Osman'ı seven Hz. Ali'den nefret eden; her ikisini de seven ve her ikisinden nefret eden şeklinde dört parçaya ayrıldığını söyleyen Şa'bî, kendi çizgisinin onların her ikisini de sevmek olduğunu ifade etmiştir.[253]

İslâm tarihî içerisinde ilk büyük ihtilaf, hilafet meselesi üzerinde çıkmıştır. Özellikle dört halîfe döneminde yaşanan savaşlar sonrasında hilafete kimin daha layık olduğu, Hz. Peygamber'in hilafet için kimi önerdiği ve imamet meseleleri hakkında farklı fırkalar oluşmaya başlamıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halîfeliği Hz. Ali'den gaspettiğine yönelik iddialar ortaya atılmış ve bu minvalde hadisler vazedilmiştir. Bunun karşısında olan bir kesim ise Hz. Ali ve taraftarlarını kötüleyen sözler söylemekteydi. Şa'bî İslâm tarihînde hilafet ve imamet konularında yaşanan siyâsî olayları reddetmemekle birlikte öncekiler hakkında kötü konuşmamayı ilke edindiği görülmektedir. Şa'bî'ye Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumu sorulmuş "*Kıyamet gününde onlarla düşman olmak istemem. Allah hepimizi affetsin*" şeklinde yanıtlamıştır.[254] Kendisinin ulaştığı beşyüz sahâbînin tamamının da Hz. Osman, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in cennetlik olduğunu söylediklerini; hocası Mesruk'tan ise Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i sevmenin ve faziletlerini bilmenin sünnetten olduğuna dair görüşünü nakletmektedir.[255] Yine Hz. Ali'ye dayandırdığı bir rivâyete göre Rasûlullah, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e bakarak "*Şu ikisi, nebiler ve resuller dışında Cennet gençlerinin efendileridir. Ey Ali bu söylediklerimi onlara haber verme*" demiştir.

Şa'bî'nin yaşadığı dönem incelendiğinde, müslümanlar arasında yaşanan siyâsî-itikadî krizlerin ve pek çok sahabînin öldüğü savaşların toplumsal hayatta

---

252 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248; Bkz. Hüzeli, ss.74-75; Tîcânî, s. 60; Meyyâncân, s. 58.

253 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 371; Ayrıca bkz. Abdulvahap Özsoy, "Şa'bî", **Tarihte Müslümanlar**, Ed: İrfan Aycan, OTTO, Ankara, 2020, Cilt:1, ss. 319.

254 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 321; Ürkmez, s. 143.

255 Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 1, s. 271, 452; Hüzelî, s. 77; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 130.

oluşturduğu travma neticesinde Ma'bed el-Cühenî (83/702) ve onun yolundan giden bir grup insanın kaderi inkar ederek insanların eylemlerinde hür olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. Bu gruba göre insan, fiilini tam anlamıyla seçme ve yapma gücüne sahiptir. Şa'bî ise bu görüşe şiddetle karşı çıkmıştır. Abdulkâhir el-Bağdâdî Şa'bî'yi, Kaderiyyeye karşı şiddetli tavır gösteren âlimlerden biri olarak nitelendirmiştir.[256]

Şa'bî kader ile ilgili açıklamalar da yapmaktadır. *"Onların yaptıkları her şey defterlerde kayıtlıdır ve küçük büyük her şey yazılıdır"*[257] ayetini, insanların yaptıklarının, onlar o fiili gerçekleştirmeden evvel takdir edildiği şeklinde açıklamıştır.[258] Şa'bî kadere iman etmenin, hayır ve şerrin Allahtan geldiğine inanmanın, İslamın bir gerekliliği olduğuna dair Rasûlullah'tan bir rivâyet de aktarmaktadır.[259] Ayrıca "*Bilin ki, kime bir iyilik/hayır isabet ederse o Allah'tandır. Kime bir kötülük gelirse o nefsindendir. Sakın Kaderiyye'den olmayın!*", "*Hayır da şer de Allah'tandır, Kaderiyyeden olmayın!*" gibi ifadeleriyle kaderi tamamen inkar eden gruplara karşı tavrını ortaya koymaktadır.[260]

Şa'bî'nin yaşadığı asırda ortaya çıkan siyâsî çatışmalar, itikâdî alana da yansıması sonucu, Mu'tezile, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie gibi pek çok mezheb, birbirinden farklı fikirleriyle bir kimlik kazanarak teşekkül etmeye başlamıştır. Allah'ın sıfatları, şirke sebep olan hususlar, büyük günah işleyenlerin durumu, kader, mucize, kıyamet alametleri, amel-iman ilişkisi gibi pek çok meselenin tartışıldığı bu dönemde tabiûn alimler, Hz. Peygamber'den kendilerine sahabe yoluyla gelen geleneği korumaya çalışmışlardır. Bu görüşler daha sonra genellikle ehl-i sünnet olarak anılmış ve buna aykırı fikirler ehl-i bid'a ve ehl-i heva olarak isimlendirilmiştir. Şa'bî "ehlü'l-ehvâ" ifadesini ilk kullanan âlimler arasındadır. Bu ifadeyi, "sahip oldukları fikirlerin kendilerini ateşe düşüreceği topluluk" olarak tanımlamıştır.[261]

---

256 Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Usûlu'l-İmân**, thk. İbrahim Muhammed Ramadân, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 2003, s. 243.

257 Kamer 54/52-53.

258 Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, **Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1398, s. 42.

259 İbn Mâce, Sünne, 10.

260 Ebû Abdirrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **es-Sünne**, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm, 1406, Cilt: 2, s. 559; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 372.

261 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 320; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, **er-Risâletu'l-Vâfiye li Mezhebi Ehli's-Sünne fi'l-İtikâdât ve Usûli'd-Diyânât**, thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî, Dâru'l-İmâm Ahmed, Kuveyt, 1421/2000, s. 268.

Şa'bî, toplumsal birlikteliği ve insanların birbirlerine karşı sorumluluğunu ifade eden "cemaat" fikrini de önemsemekte ve cemaatin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, cennet saadetini isteyen kişinin, Müslümanların cemaatine katılmaları elzemdir. Sâbit b. Aclân *"Enes b. Mâlik, Said b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Saîd b. Cübeyr ve Şa'bî'ye ulaştım. Onların her biri bena cemaat içerisinde olmayı ve heva ehlinden uzaklaşmı emretti"* demektedir.[262] Bu ifadelerde heva ehlinin karşısında sünneti esas alan cemaatin konumlandırıldığı görülmektedir.

Şa'bî'nin bugün kelam ilminin konuları içerisinde yer alan pek çok hususta görüş belirttiği görülmektedir. Bunlardan biri küfrün mahiyeti ile ilgilidir. Küfür, insan ve toplum hayatına büyük zarar vermekte ve bir denge üzerine kurulan dünya nizamını bozucu bir etki göstermektedir. Allah Teâla risaletin ilk ve temel görevi olarak tüm peygamberleri; güzel ahlâkı ve insani değerleri çürüten; gerek insanlığa verdiği zararın büyüklüğü, gerekse tevhid ilkesini bozarak yaratanın verdiği nimetlerin inkara yol açması nedeniyle küfrü ortadan kaldırmaları için görevlendirmiştir. Şa'bî, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "*Fitne, öldürmekten daha kötüdür*" ayeti[263] hakkında fitnenin "küfür" olduğuna işaret etmiş[264] ve böylece dünya üzerindeki en kötü şey olarak küfrü gördüğünü ortaya koymuştur. Onun, insan-insan, insan-toplum ve insan-yaratıcı arasındaki sağlıklı iletişime engel olan küfrün sebeplerine de yer yer işaret ettiği görülmektedir. (يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ)[265] ayetinde zikredilen (الجبت) kelimesinden maksadın "sihir", (الطاغوت) ifadesinin ise "şeytan" ve "kahin" olduğunu ifade etmiştir.[266] Sihrin ve şeytanın peşinden gidilmesini; ve böylece herhangi bir şeyin Allah Teâla'nın iradesinin önünde bir güç olarak konulmasını şirk olarak görmüştür.

Şa'bî, "*Sabır imanın yarısı, şükür imanın yarısı, yakin ise imanın tamamıdır*"[267] demektedir. Bu ifade, Allah'a iman etmenin gereği olarak ibadetlerin devamlı olarak yerine getirilmesi, zorluklara sıkıntılara karşı tahammül edebilmeyi, ve

---

262 Meyyâncân, ss. 57, 426.
263 Bakara 2/217.
264 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 660.
265 Nisâ 4/51
266 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 7, s. 136; İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 3, s. 974; Sa'lebî, Cilt: 10, s. 405; Meyyâncân, s. 93; Ahmed, s. 669.
267 Ebû Osman el-Horâsânî Saîd b. Mansûr, **es-Sünen**, Dâru'l-Elûke, Riyad, 2012, Cilt: 7, s. 271; Ebû Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye**, nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî, Mecmuatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429, Cilt: 9, s. 5739; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Maverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., Cilt: 4, s. 347.

verilen nimetlere şükretmeyi gerektirmektedir.[268] Şa'bî'nin bu söz ile amel-iman ilişkisi kurduğu anlaşılmaktadır. Bu söz kimi zaman Hz. Peygamber'e kimi zaman ise Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilmiştir.

Yalan söyleyen kimsenin münafık olduğu görüşündedir.[269] Özellikle hadisçi kimliği nedeniyle, İslam'a dair bilgilerin sağlam ve doğru olmasını önemsemiş, bu nedenle niyetine bakılmaksızın yalan söyleyen kişinin İslama zarar vereceğini düşünerek yalanı itikadî bir problem olarak ele almıştır. Şa'bî, Kûfe uleması içerisinde, imanın söz ve amel olduğu, artıp azalabileceği yönünde görüş belirten âlimler arasında zikredilmektedir.[270] Bundan da anlaşılacağı üzere o, ameli imanın bir cüz'ü olarak görmektedir.

Teganni gibi insanı Allah Teâla'yı anmaktan uzaklaştıran şeylerin ve bu işlerle sürekli meşgul olmanın, insanın kalbinde nifakın filizlenmesine yol açacağını, bunun mukabilinde devamlı olarak Allah'ı zikretmenin suyun tohumu yeşertmesi gibi kalpte imanı yeşerteceğini ifade etmektedir.[271] Şa'bî, iman ile dalaletin bir mü'minin kalbinde biraraya gelemeyeceği görüşündedir. Bu nedenle özellikle Emevî karşıtı olduğu dönemde zalimliğiyle meşhur olan Haccâc'ı küfür ile itham etmesi onun bu yaklaşımıyla ilişkilidir.

Şa'bî'ye göre, Kur'ân ve sünnetin kaynaklık ederek oluşturduğu İslâm kimliği ve bunun Müslümanlar üzerindeki yansıması, muhafaza edilmesi gereken bir husustur. Bu nedenle Müslümanların diğer din mensuplarından davranış, düşünüş, hal, tavır, ahlâki değerler vb açılardan farklı yönlerinin bulunması doğaldır. Fakat Şa'bî bu

---

268 Yakin, Kalbin nazar ve istidlalden sonra elde ettiği bilgidir. Kişinin dinin esaslarını bulması ve sağlam bir bilgi olarak iman etmesi yakîn ifadesiyle karşılanırken; yakinin gereği ile amel etmek, nefsi arzu ve isteklerine sabretmek, tembellik ve rahat arzusuna karşı dinin emirlerini yerine getirmek imanın yarısı olarak görülmüştür. Bkz. Gazzâlî, İhyâ, Cilt: 4, s. 61-70.

269 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 151; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî İbn Ebî'd-Dünyâ, **es-Samt ve Adâbu'l-Lisân**, thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyâd, 1433, Cilt: 3, s. 623; Ebû Bekr Câfer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî, **Sıfatu'n-Nifâk ve Zemmu'l-Münafıkîn**, thk. Abdurrahman b. el-Mısrî el-Eserî, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Mısır, 1408, s. 66; Meyyâncân, s. 109.

270 Kûfe uleması içerisinde aynı görüşü paylaşan âlimler, Alkame, Esved b. Yezîd, Ebû Vâil, Saîd b. Cübeyr, Rebi' b. Hüseym, İbrahim en-Nehaî'dir. Bkz. Ebû Abdullah b. Muhammed İbn Batta, **el-İbânetü'l-Kübrâ**, thk. Rızâ Mu'tî vd., el-Mektebetü'l-İslâmî, Riyâd, 2005, Cilt: 2, s. 814; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, **el-İmân**, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Ammân, 1416, s. 243; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdullah, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demmâm, 1422, Cilt: 1, s. 5; Meyyâncân, s. 316.

271 Ebû Abdillah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, **Ta'zîmu Kadri's-Salât**, Mektebetü'd-Dâr, Medîne, 1406, Cilt: 2, s. 636.

farklılığı, kıyafet süslenme vb gibi şekilsel yönlerden de gözetmiş, hiçbir surette müşriklere benzememenin gerektiğine işaret etmiştir. Nitekim müşriklerin kıyafetine benzeyen giyim kuşam sahiplerinin, ehli şirke şekilsel olarak da muhalefet etmeleri yönünde ikazlarda bulunmuştur.[272] Onun müşriklere veya diğer din mensuplarına benzememe ilkesinin fıkhi görüşlerine de tesir ettiği görülmektedir. "*Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sizin üzerinize de oruç farz kılındı*"[273] ayeti kerimesi hakkında Şa'bî, Hristiyanların oruç konusundaki tasarruflarını aktararak Müslümanların onlara benzememeleri yönünde bir açıklama yapmıştır.[274]

Şa'bî Allah Teâla'nın bazı isim ve sıfatları hakkında da açıklamalarda bulunmuş ve "Samed" ifadesini, "yemek yemeyen ve içecek içmeyen" olarak tanımlamıştır.[275]

Bir kimsenin Allah'ın yarattığı bir şey için, *"Bunu neden yarattı?"*, *"Bununla neyi murad etti?"* gibi sorular sormasını doğru bulmamaktadır.[276]

Mucizeler, Allah Teâla'nın izni ve onayı ile Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin ortaya koyduğu, ondan sudûr eden olağanüstü olaylardır. İslâm âlimleri ise genel itibariyle mucizelerin varlığını tarihsel bir olgu olarak kabul etmişler, peygamberlik iddiasının ve vahyin doğrulanması için gerekli görmüşlerdir. Şa'bî'nin Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkında dile getirdiği birtakım rivâyetler bulunmaktadır. Şa'bî'nin Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği Rasûlullah zamanında Mekke'de ayın ikiye yarılması hususundaki rivâyeti buna örnek olarak verebiliriz.

Şa'bî, rüyetullah ve gayb ile ilgili Hz. Aişe'den Mesrûk aracılığıyla şu rivâyeti aktarmaktadır: "*Üç şey vardır ki onlardan bir tanesini dahi iddia eden kişi Allah'a karşı iftirada bulunmuş olur. Onlardan biri Hz. Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia eden kişidir. Diğeri Hz. Peygamber'in kendisine Allah Teâla tarafından indirilen bir şeyi gizlediğini iddia eden, bir diğeri ise Hz. Peygamber'in yarın ne olacağını*

272 İbn Asâkir, Cilt: 61, s. 154.
273 Bakara 2/183.
274 Şa'bî "Bütün bir seneyi oruçlu dahi geçirmiş olsam, ayın Ramazan'a mı yoksa Şa'ban'a mı ait olduğu hususunda şüpheye düşülen günde oruç tutmam. Çünkü Ramazan ayı bize farz kılındığı gibi Hristiyanlara da farz kılınmıştı. Ancak onlar orucu havanın daha serin olduğu mevsimlere kaydırdılar. Onlardan sonra gelen nesil, kendilerini güvende hissetmek için bu otuz günün bir gün öncesinden ve bir gün sonrasından oruç tutmaya başladılar. Daha sonra gelen nesiller de onları takip ettiler. Böylece oruçları elli güne kadar çıktı." demektedir. Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 153.
275 Saîd b. Mansûr, Cilt: 8, s. 468.
276 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 319.

bildiğini iddia edendir. Allah Teâlâ "De ki: Göklerde ve yerde Allah'tan başka hiçbir kimse gaybı bilemez"[277] buyurmaktadır.[278]

Kıyamet alametleri olarak ifade edilen birtakım hadiseler üzerinde de görüş belirtmektedir. Buna göre deccâl ve batşe, Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim'de zikredilen batşe-i kübranın (الْبَطْشَة)[279] mahiyeti ve gerçekleşeceği zaman hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'un kanaatine göre Batşe, müşriklerin Bedir gazvesinde uğradıkları yenilgi iken İbn Ömer ve İbn Abbas, kıyametin kopması olarak değerlendirmişlerdir. Şa'bî de bu hususta İbn Mes'ûd ile aynı kanaati paylaşmaktadır.

1.2.5. Dış Görünüşü ve Ahlakı

Şa'bî, fiziki görünüş olarak oldukça zayıf, kısa boylu bir kişidir. Zayıflığı nedeniyle giydiği kıyafetler üzerinde kimi zaman bol dururdu.[280] "*Şayet anne rahminde sıkıştırılmasaydım kimse benim karşımda duramazdı*"[281] der, onun bu kadar zayıf görünmesinin sebebini soranlara "*Anne karnında sıkıştırılmışım da ondan*" diyerek ikiz olarak doğduğu imasıyla cevap verirdi.[282]

Kıyafetine oldukça özen gösterir, giyimi insanlar tarafından beğenilirdi. Bir tarafını aşağı sarkıtarak beyaz bir sarık takardı. Koyu kırmızı bir dış elbisesi vardı. Bazen de Yemen giyinişi olarak kırmızı, uzun kollu, önü açık bir elbise üzerine kırmızı bir sarık takardı. Şa'bî'nin ipek işlemeli sarı ve yeşil şalları, çiçek desenli keten peştemalları vardı.[283] Usfur ile boyanmış elbiseler, sarı izar, dokunmuş peştamal, ipek-yün karışımı yeşil başlık, Aden yapımı hırka, giyiminde tercih ettiği kıyafetler arasındaydı. Debbağlanan kürkün temiz olduğunu ve giyiminde herhangi bir mahzur

277 Neml 27/65.
278 Bkz. Buhari, Tefsîr, 7; Müslim, İmân, 287; Tirmizi, Tefsîr, 6.
279 Duhân 44/16.
280 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 255; Ali Abdullah Tâhir Ahmed, "Merviyyâtü Âmir eş-Şa'bî fî Tefsîri Sureti'l-Bakara", **Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslamiyye**, Cilt: 1, Sayı: 28; Kâhire, 2010, s. 664.
281 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 2, s. 96; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulmu'min eş-Şerîsî, **Şerhu Makâmâti'l-Harîrî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1427, Cilt: 3, s. 184; Cuday, s. 14.
282 İbn Sa'd, Cilt:6, s. 247; Tivâle, s. 30.
283 Ebû Hanife "Şa'bi'yi ipek giysiler içinde şairlerle otururken gördüm" demektedir. Bkz İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 251; Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân**, thk. Muhammed Berekât vd., Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, Dımeşk, 1434, Cilt: 10, s. 381; Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2003, Cilt: 3, s. 70.

olmadığını söyleyen Şa'bî, samur ve tilki derisinden abası veya boyanmış kürkler içinde namaz kılar, aslan derisi üzerine otururdu.[284] Yanında Yemenlilere özgü mahalli kılıcı ile dolaşırdı. [285]

İnsanlara "*Sefih kimselerin seni horlamayacakları, âlimlerin ise ayıplamayacağı bir kıyafet giy*"[286] diyerek tavsiyelerde bulunan Şa'bî, insanların giyim kuşamına ve kendi dış görünüşüne dikkat etmemelerini hoş karşılamazdı. Hafs b. Ğıyâs, el-A'meş'e "Şa'bî'nin *yanına gitmekten seni alıkoyan şey nedir*" diye sorduğunda A'meş, "*Şa'bi'nin yanına gittiğimde o beni görür görmez benimle eğleniyor ve "Bu hiç âlim görünüşü müdür? Bu ancak bir dokumacının sureti olabilir" diyor. Oysa İbrahim en-Nehaî'nin yanına gittiğimde o bana ikramda bulunuyor ve bana güzel sözler söylüyor*" demiştir.[287] Bu hadise Şa'bî'nin giyime ve dış görünüşe önem verdiğini göstermektedir. Öte yandan Şa'bî'nin dönemi içerisinde lüks sayılabilecek kaliteli kumaşlar giymesi onun devlet ricâlinden olmasının bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim halk ile içiçe yaşayıp üzerinde görkemli sayılabilecek kıyafetler taşıması, insanlar nazarında devlet otoritesini hatırlatıcı, muhatabına çekidüzen vermesini hal diliyle belirten, mesafe koyucu bir unsurdur. Ayrıca Şa'bî'nin devlet görevlerinde bulunması, makamı temsil etmesi ve sık sık idarecilerle görüşmesi de onun güzel giyinmesinin nedenlerindendir.

Şa'bî, saç ve sakalına da gerekli özeni gösterir, onları kına ile boyardı. Haccac, Şa'bî'yi Sicistan bölgesinin Türk hükümdarı Rutbîl'e gönderdiğinde, Rutbîl'in, "*Bu saçının boyası da nedir. saç ya siyahtır ya beyazdır*" sözü üzerine Şa'bî, "*Böyle yapmak sünnettendir*" diyerek cevap vermiştir.[288] Bu ifadeyle o, saçı kına ile boyamanın kendisinin de içinde bulunduğu Arap kültür/geleneğine ait bir özellik olduğunu belirtmek istemiştir.

Şa'bî kendisine söylenen çirkin bir söze cevap olarak dahi kötü veya küfürlü bir söz söylemez bundan şiddetli bir şekilde kaçınırdı. Kendisine fâhiş bir söz söyleyen kişiye, "*Şayet doğru söylüyorsan Allah beni, yalan söylüyorsan seni bağışlasın*"

284 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 252-254; Tivâle, ss. 31, 32.
285 Vekî',Cilt: 2, s. 426.
286 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 318; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Üdebâ, Cilt: 4, s. 1477.
287 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 307.
288 İbn Sa'd, Cilt: 6, ss. 252-254; Ayrıca bkz. Tivâle, s. 30.

diyerek cevap vermiştir.[289] Bu davranışı onun ilim insanının saygınlığını ve vakarını korumaya yönelik bir tavır olarak düşünmek mümkündür.

Şa'bî'nin sahip olduğu özelliklerinden bir tanesi de merhametli oluşudur. Özellikle kölelerine karşı oldukça merhametli idi. Haklarına riayet eder, onlara asla vurmaz, güç yetiremeyeceği bir işi onlara yüklemezdi.[290] Şayet onlara karşı kötü bir söz söylerse özgür olacaklarını ifade ederdi.[291]

Şa'bî, bir nevi zeka ve strateji oyunu olan satranç ve bilye oyunlarını oynar; bundan keyif alırdı.[292] Saçına yaktığı kına yerleşinceye dek kızıyla zar oynadığı nakledilmiştir.[293] Bu onun problem çözmeyi ve düşünmeyi seven bir karakterde olduğunu göstermektedir. Şa'bî'nin ilim ehlince hoş karşılanmayan bu davranışlarını değerlendiren Ma'mer ise onun satranç oynamasını, kırmızı giysiler giymesini, ok atmasını Haccac'dan gizlenmesi nedeniyle tanınmamak için yaptığını söylemektedir.[294] Şa'bî'nin neşeli, nüktedan, eğlenerek vakit geçirmeyi seven ve uzun süren ders halkalarından sıkılan, hareketli bir kişi oluşu dikkate alındığında günlük hayatında çeşitli oyunlar oynaması mümkündür. Özellikle ilim öğrenmek isteyen kişilere gamdan, kederden uzak durmalarını tavsiye etmesi; mizah, oyun vb uygulamaların ilim öğrenmede motivasyonu yükseltici bir unsur olarak gördüğünü göstermektedir. Şa'bî canlılık, hayat enerjisi ve yapılan bir işe karşı tutkunun önemini, "*Şayet aşık olmamışsan ve hevânın ne olduğunu bilmiyorsan çöldeki deveden farkın yoktur*."[295] sözleriyle ifade etmektedir.

Şa'bî'nin insanlarla arasında geçen konuşmalar incelendiğinde onun zeki ve hazır cevap bir kişi olduğu, anlam ifade etmeyen, fayda vermeyen sorulara tahammül edemediği ve alaycı bir tutum izlediği görülmektedir. Onun pek çok söz ve davranışında bu yaklaşımını tespit etmek mümkündür. Nitekim aşağıda vereceğimiz birkaç örnek onun bu yönüne işaret etmektedir:

---

289 İbn Hallikân, Cilt: 3, s. 14; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd**, Dâru Sâdır, Beyrût, t.y., s. 49; Hüzelî, s. 79; Arrâre, s. 47.

290 Fesevî, Cilt: 2, s. 602.

291 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 9, s. 447.

292 Ebû Urve el-Ezdî Ma'mer b. Râşid, **el-Câmi**, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403, Cilt: 10, s. 467; Ebû Abdillah el-Kuraşî ez-Zübeyr b. Bekkâr, **el-Fukahâ ve'l-Muzâh**, thk. Hüseyin b. Haydar el-Haşimî, 1439, s. 104; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 127.

293 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418, Cilt: 1, s. 445.

294 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 467.

295 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 327.

Kûfe mescidine omuzunda eşya taşıyan bir adam gelmişti. Eşyalarını yere indirerek Şa'bî'ye *"İblisin bir karısı var mı"* diye sordu. Şa'bî *"Bu düğüne ben şahid olmadım"* demesi üzerine adam, *"Bu Irak âlimi sorulan sorulara cevap vermiyor"* diyerek sitem etti. Şa'bî *"Beni bırakıp da onu ve soyunu, dost mu ediniyorsunuz "*[296] ayetini okuyarak "*Evet onun bir eşi var. Onun zürriyyeti yalnızca bir eştendir"* diye cevap verdi.[297] Bunun üzerine adam *"Onun eşinin adı nedir"* diye sordu. Şa'bî *"Onların düğününde bulunmadım"* diyerek cevapladı.[298] Sonra ellerini kaldırarak *"Bize fıkıh ilminden hacamatın yapılışına dek pek çok hususu öğreten Allah'a hamdolsun"* dedi. İblisin eşinin adını soran kişiye "*Düğünlerine şahit olmadım*" sözü onun faydasız sorulara tahammül edemediğini göstermesi açısından önemli bir örnektir.

Bir başka örnekte Şa'bî, kendisine soru soran kişinin algılayışının zayıf olduğuna dair izlenimini hakaretamiz bir uslupla dile getirmiştir. Şa'bî, eşiyle otururken yanına gelen bir kişinin, *"Hanginiz Şa'bî"* diye sorması üzerine, "*Bu*" diyerek eşini göstermiş; adamın daha sonra ona dönerek Ramazan'ın ilk günü kendisine hakaret eden kişinin tuttuğu orucunda sevap alıp almayacağını sorması üzerine, "*Şayet sana ahmak dediyse sevabını alır*" cevabını vermiştir.[299] Muhtemelen Şa'bî'nin bu uslupta cevaplar vermesi kendisine sorulan abes soruların çokluğu karşısında bunalmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim yaşadığı dönemin genel bir özelliği olarak ilim, kitaplardan değil, bir âlime danışarak, meclislere gidilerek öğreniliyordu. Bunun dışında insanların eski inançlarından taşıdığı izlerin kolay silinememesi, her kişinin görüş belirterek ortaya yeni şeyler atması, âlimlerin üzerine büyük bir yük yüklemiştir. Soru ve sorunların çokluğu yanında insanların kavrayış düzeyinin zayıf oluşu eklenince kimi zaman sabrın zorlaştığı, tahammül sınırlarının aşıldığı zamanlar da olabilmektedir. Bu hususta bir başka örnek de şu şekildedir:

Şa'bî bir gün Hz. Peygamber'den *"Sizden biriniz parmaklarını toprağa değdirip ağzına götürmek suretiyle olsa dahi muhakkak sahur yapsın"* rivâyetini aktarmış, orada bulunan bir adam, "hangi parmaklar" diye sorunca Şa'bî, ayak

---

296 Kehf 18/50.

297 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 1423, Cilt: 10, s. 420.

298 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, **el-Hayevân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, Cilt: 6, s. 403; Fesevî, Cilt: 2, s. 603; Hüzelî, s. 80; Ürkmez, s. 138.

299 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 7, s. 167.

başparmağını tutarak "işte bu" diyerek cevap vermiştir.[300] Sahurun önemine dair aktardığı bir rivâyette vermek istediği mesajın meclistekiler tarafından anlaşılamaması ve insanların şekle-zahire yönelmesi nedeniyle Şa'bî olmazı göstermiş, böylece insanların rivâyeti yorumlayarak mesajı kavramalarını istemiştir.

Şa'bî'nin sabrını zorlayan sorular karşısında esprili cevaplar vermesinin bir diğer amacı da insanları düşünmeye sevk etmek istemesidir. O, insanların düşünmeden sorduğu sorular karşısında ince bir anlam taşıyan, zekâ eseri nükteli sözler sarfeder; bu da, muhatabının zihninde verilen cevabın kalıcı olmasına yol açardı. Şa'bî'nin kimi zaman bunu bir öğretme metodu olarak uyguladığı görülebilmektedir. Kendisine bir kişi gelip abdest alırken gür sakallarını ıslatmasının gerekli olup olmadığını sorunca, Şa'bî, sakallarının arasına parmaklarını sokup hilallemesini söylemiştir. Ancak adamın, *"onun ıslanmamasından korkuyorum"* cevabı üzerine Şa'bî, *"O zaman geceden suya batır"* diyerek cevap vermiştir.[301] Şa'bî böylece muhatabının gönlündeki evhamı gidermeye çalışmış ve hilallemenin yeterli olacağını onun zihnine yerleştirmiştir.

Bir başka kişinin de, *"İhrama giren birinin cildini kaşıması caiz mi"* diye sorması üzerine Şa'bî, kısaca "Evet" cevabını vermiştir. Fakat adamın bu cevapla yetinmeyip, *"Mikdarı nedir?"* diye sorması üzerine Şa'bî *"Kemik görününceye kadar"* demiştir.[302]

Şa'bî şakalaşmayı da oldukça severdi. Bir gün, çok ciddi iki kişi arasında yürüdüğünü gören bir adam, ona nasıl olduğunu sorunca Şa'bî, "ızdırap içinde" diyerek cevap vermiştir.[303] Kendi yaptığı şakalar karşısında söylenen zekice, zarif ve düşündürücü sözlerlerden büyük keyif alırdı. Bir gün Amir b. Yesâf'a, *"Gel Hadis ehlinden kaçalım"* demiş bunun üzerine gittikleri yerde yaşanan bir hadise şu şekilde nakledilmiştir: "...Beraber çıktık. Yaşlı bir ihtiyar ile karşılaştık. Şa'bî ona "ne iş yaparsın" diye sordu. Adam yama yaptığını söyleyince Şa'bî, "Kırık bir küpümüz var. Bizim için onu yamar mısın" dedi. Adam, "Şayet bana kumdan bir dikiş ipliği

300 Âbî, Cilt: 2, s. 105; Cuday, s. 62.

301 Ebû Bekr Muhammed b. Halef İbnü'l-Merzubân, **Zemmu's-Sukalâ**, ed. Me'mûn Mahmûd Yâsîn, Dâru İbn Kesîr, Şârika, 1412/1991, s. 53; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr Zemahşerî, **Rebîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr**, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrût, 1412, Cilt: 2, s. 67; Arrâre, s. 50.

302 Ebu'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen İbn Hamdûn, **et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye**, Dâru Sâdır, Beyrût, 1417, Cilt: 9, s. 368; Cuday, s. 62.

303 Arrâre, s. 50.

bulursan, neden olmasın" diyerek cevapladı. Şa'bi bu cevap üzerine gözlerinden yaş gelinceye dek gülmüştür."[304]

Bazen kendisine sorulan soruların din ile değil görgü kuralları ve toplumun genel kabulleri ile irtibatlı oluşuna vurgu yapmıştır. Şa'bî'ye bir adam gelip "İnsanlar yemek yerken onlara selam verebilir miyim" diye sorduğunda Şa'bî, "Onlarla yemek yemek istersen selam ver" demiştir.[305] Başka bir örnekte de bir kişi Şa'bî'ye sineğin yenilip yenilemeyeceğini sorduğunda Şa'bî, *"İştahlıysan ye"* diye cevap vermiştir.[306] Şa'bî'nin bu tür sorulara verdiği örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Şa'bî günlük yaşantısında oldukça konuşkan bir mizaca; İbrahim en-Nehaî ise çekingen ve tutuk bir yapıya sahiptir. Ancak fetva verdikleri zaman İbrahim en-Nehaî açılır konuştukça konuşur; Şa'bi ise sessizleşirdi.[307] Şa'bî şüpheli olan hususlardan sakınmak gerektiğini, "*Ribâyı ve şüpheli işleri bırak ve seni şüpheye düşürmeyenlere gel*" diyerek belirtmektedir.[308]

İlim meclisi içerisinde olmaktan, müzakere etmekten ve insanlara bilgisini aktarmaktan oldukça keyif alırdı. Onun bu özelliği Yunus b. Ebî İshak tarafından şu sözlerle aktarılmıştır: *"Şa'bî ile beraberdim. İnsanlar ona ikindi namazından akşam namazı vaktine kadar sorular sordular. Şa'bî: "Bana tatlı yedirmiş olsaydınız bu kadar keyif almazdım"* demiştir.[309]

İnsanlarla iletişimi kuvvetli olmakla birlikte, şakalaşmayı ve latifeyi seven bir tabiata sahipti. Onun bu özelliği, toplum içerisinde etki alanının da güçlü olmasını sağlarken, öte yandan kimi zaman onun tenkide uğramasına da neden olmuştur. Şa'bî evinde sohbet sırasında bir şaka yapması üzerine kendisine, "*Ey Ebû Amr, şaka mı yapıyorsun?*" diye sorulmuş, Şa'bî "*Yanımıza gelenler de hep okuyor, gidenler de. Sıkıntıdan öleceğiz*" demiştir.[310]

Şa'bî'nin bir diğer özelliği ise haya sahibi olmasıydı. Gözünü çirkin şeylere karşı kapatırdı. Bir gün hamama girdiğinde orada üzerinde izarı olmayan bir adam

304 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 67.
305 Âbî, Cilt: 2, s. 105.
306 Âbî, Cilt: 2, s. 105.
307 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 303; Ürkmez, s. 131; Abdulbâsıt, s. 42.
308 Vekî',Cilt: 2, s. 239; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 312.
309 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 146.
310 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 324; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 138.

görmüş ve gözlerini kapatmıştır. Adam, *"Ne zamandan beri körsün"* diye sorunca Şa'bî, *"Allah senin örtünü aldığından beri"* diyerek cevap vermiştir.[311]

Şa'bî'nin Kûfe şehrinde beraber yaşadıkları kitap ehline karşı da oldukça hoşgörülü olduğu görülmektedir. Hristiyan bir kişiye, *"Allah'ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun"* diyerek selam vermesi üzerine ona verdiği bu selam hakkında sorulmuş Şa'bî de, *"O Allah'ın rahmetinde değil mi? Şayet Allah'ın rahmetinde olmasaydı helak olurdu"* demiştir.[312]

Şa'bî ilm-i siyaseti bilen idarecilerin karşısında usulünce inandıklarını söylemekten çekinmeyen bir kişiydi. Bu nedenle idareciler sürekli olarak kendisinden görüş alır ve ona danışırlardı. Onun siyasetten anlayan yönünü, Haccac'a isyan ettikten sonra onun yanına girişi ile ilgili Şa'bî'den anlatılan bir rivâyette görmek mümkündür.

> *"Ellerim bağlanmış bir şekilde vali Haccac'ın sarayına götürüldüm. Kapıya vardığımda Yezid b. Müslim ile karşılaştım. Bana, "Şa'bî, sen ilim sahibi bir kişisin. Taşıdığın ilme yazık olur. Ancak bugün aracı olunacak bir gün değildir. Haccac'ın karşısına çıktığında ona şirke ve nifaka bulaştığını itiraf et. Umulur ki kurtulursun." dedi. Sonra Muhammed b. el-Haccac ile karşılaştım. O da bana Yezid ile aynı şeyleri söyledi. Haccac'ın yanına girdiğimde bana, "Bize başkaldıran ve hakkımızda kötü sözler söyleyenlerden birisi de sen misin?" diye sordu. Şu sözlerle cevap verdim: "Allah valiyi ıslah etsin. Evlerimizi hüzünlere gark etti. Yakınlarımızla bağımızı kesti. Hayatımızı dara soktu. Gecelerce uyku görmedik, üzerimize korku çöktü. Bizi öyle bir arada bıraktı ki ne takva sahibi iyilerden ne de güç sahibi günahkârlardan olabildik." Bunun üzerine Haccac, "Vallahi doğru söyledin. Bize isyan etmekle iyilik etmediler, günaha girip isyan etmeleri sebebiyle de herhangi bir güce sahip olmadılar" diyerek beni serbest bıraktı.*[313]

Şa'bî cömert, yardımsever bir kişiydi ve etrafındakilere de infak etmeyi tavsiye ederdi. *"Kişi dünyada Allah rızası için bir şeyi geride bıraktığında Allah ahirette o şeyden daha hayırlı olanı kendisine verir.",*[314] *"Kim kendisini sadakanın sevabına, fakirin sadakaya muhtaç olmasından daha fazla muhtaç görmezse onun sadakası*

---

311 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 417; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **Ahbâru'z-Zirâf ve'l-Mütemâcinîn**, thk. Bisâm Abdulvehhâb el-Cênî, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1418, s. 62; Muhammed b. Sa'd Şüvey'ar, "Ricâlu Sadekû: eş-Şa'bî", **Savtu'l-Ümmet**, Cilt: 46, Sayı: 2; Hindistan, 2014, s. 12.

312 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 312; Cuday, s. 17.

313 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 325; Cuday, s. 17.

314 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 314.

kabul edilmez ve yüzüne çarpılır."[315] sözleri bu minvalde ifade ettiği sözlerdendir. Onun bu sözlerini hayatında da tatbik ettiğini, vefat eden akrabalarının borçlarını ödediği aktarılmıştır.[316]

Şa'bî güzel, anlamlı, insanı derin düşüncelere sevkeden sözlerden hoşlanırdı. Bu nedenle şiirlerle de ilgilenmiş, dinlemekten ve okumaktan büyük keyif aldığı nakledilmiştir. *"Hilm, rıza anında değil öfke anında belli olur"* beytine gönlü en çok takılan kişilerden biri olduğu ifade edilmiştir.[317]

1.2.6. Vefatı

Şa'bî Kûfe'de aniden rahatsızlanarak bir Cuma günü vefat etmiştir.[318] Doğum yılında olduğu gibi vefat ettiği tarih üzerinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Hicrî 103 yılından 110 yılına dek her bir sene onun vefat ettiği yıl olarak rivâyet edilmiştir. Ancak biyografi yazarları için 103 ve 104 yılı en çok kabul gören tarihler olmuştur. Onun doğum ve vefat yılları üzerindeki belirsizlik yaşına da yansımış, 77, 79, 82, 86 veya 97 yaşında vefat ettiği ifade edilmiştir.[319] Şa'bî yaşlılığı döneminde görme yetisini büyük ölçüde kaybetmiştir.[320] Yaşlılık dönemi ile ilgili şikayetlerini bir şiirle ifade etmiştir:

Nefsim titreyerek bana ölümden dert yanıyor
Şüphesiz ki ey nefsim ben seni yetmişten sonra yedi yıl daha taşıdım
Şayet ey yalancı nefs bana bir arzu ihdas edersen
Üç sene seni ancak seksene taşır[321]

Onun kabrinin yeri hakkında ise Nesefî, Medâin mezarlığında taş bir mezar üzerinde "*Bu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî'nin kabridir*" ibaresinin bulunduğunu söylemektedir.[322] Kûfe ile Medâin şehirleri arasındaki mesafe düşünüldüğünde

315 Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 226.
316 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 64.
317 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 327.
318 Hüzelî, s. 110.
319 İbn Sa'd, Cilt: 6, ss. 255, 256; Buhârî, Cilt: 6, s. 450; Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 149; Nesefî, s. 603; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 126; Tivâle, s. 35; Tîcânî, ss. 100-101.
320 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 337.
321 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 255, Cuday, s. 33, Tîcânî, s. 100.
322 Nesefî, s. 603.

Nesefî'nin sözünü ettiği bu mezarın makam kabri olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

Şa'bî'nin vefatı ilim insanları arasında derin bir üzüntüye sebep olmuştur. Hasan el-Basrî'ye onun vefatı haber verildiğinde *"Çok yaşlı ve âlim bir kimseydi. Müslümanlar arasında çok müstesna bir yeri vardı"* demektedir. Benzer cümleler İbn Sîrîn tarafından da ifade edilmiştir. [323]

Doğum ve vefat tarihlerinin kaynaklarda sabit olmaması dönemin siyâsî-itikadî çatışmaları altında bazı veri tahrifatçılarının kasten ilan edip ortaya atarak yaymaya çalıştığı küçük tarih değişikliklerinden kaynaklanabilmesi muhtemeldir. Ayrıca Şa'bî'nin doğum ve vefat tarihlerinin muhtelif olmasından kaynaklanan boşlukta; tarihi, ilmi, inancı ve toplumu şekillendirmeyi düşünen bazı rivâyet istismarcılarının hedefi haline gelmesine sebep olabileceği daima göz önünde bulundurularak Şa'bî hakkında ortaya atılan garip ifadelerde veya ona dayandırılarak aktarılan birbirine zıt, aykırı bazı rivâyetlerde ihtiyatlı olunması gerekmektedir.

1.3. ŞA'BÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tabiîn nesli alimlerinden olan Şa'bî, hocalarının sayısının fazlalığı, yetiştirdiği öğrencilerinin çokluğu, çeşitli ilim alanlarındaki birikimi, metodolojilerine katkısı gibi nedenlerle kendi dönemi içerisinde öne çıkmış, kendisinden sonraki nesillere de tesir etmiştir. Bu başlık altında onun ilmî kişiliği çeşitli yönleriyle ele alınacaktır.

1.3.1. Hocaları

İsnad değerlendirmesinde hususi bir yeri olan doğum-vefat tarihleri, ilk dönemlerden itibaren münekkid muhaddisler tarafından mevzu rivâyetlerin ve yalan söyleyen râvilerin tesbit edilmesinde başvurulan yöntemlerden biri olmuştur. Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) *"Râviler yalan konuştuklarında biz de onlara tarih bilgisiyle karşılık verirdik"* sözü, Hafs b. Ğıyâs'ın (ö.194/810) *"Hadis aldığınız şeyhin yalan söylediğinden şüphelendiğinizde, kendi yaşı ve hocasının yaşıyla onu hesaba çekiniz"*

[323] Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 310.

ifadeleri[324] göz önüne alındığında; râvilerin vefat tarihlerinin bilinmesinin, rivâyetlerin sıhhatinin tespitinde, uydurma olan ile makbul olan haberi ayırmada, sahihi sakiminden kurtarmada ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, Endülüslü âlim Ebû Abdullah el-Humeydî (ö.488/1095), vefeyât bilgisi, ilel ve mu'telif-muhtelif dallarının, üzerinde ihtimam gösterilmesi gereken üç ilim olarak sıralamıştır.[325] Öte yandan, devrinde herkesin itimat edip fikrine müracaat ettiği, ziyaretinde bulunduğu ruhle bir âlim olan Şa'bî'nin doğum ve vefat tarihleri hakkında çok sayıda farklılığın olması dikkat çekicidir. Bu durum aynı zamanda onun rivâyet aldığı bazı hocalarının veya hadis tahammülünde bulunduğu bir kısım öğrencilerinin tespitini zorlaştırmakta, bazı rivâyetlerinin ittisal ve inkıtası hakkındaki hükmün ihtilaflı olmasına yol açabilmektedir.

Şa'bî; pek çok sahâbenin hayatta olduğu bir asra ulaşmıştır. Sahâbe ile aynı mecliste oturarak onlardan şifahi olarak hadis almış ve Rasûlullah'ın sünnetini öğrenmiştir. Kaçırdığı pek çok hususu ise sahâbe meclislerine katılan tabiînin ileri gelenlerinden almıştır.

İbn Sa'd (ö.230/845) Şa'bî'yi, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Câbir b. Abdullah, Numan b. Beşîr, Ebû Hureyre ve diğer sahâbîlerden hadis nakledenlerin tabakası olarak addettiği ikinci tabakaya dâhil eder ve bu bölüme Şa'bî'nin biyografisiyle başlar. İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) de onu Kûfe ulemasının ikinci tabakasından saymaktadır. Bununla birlikte Hakim en-Nisâburî (ö.405 /1015), Zehebî (ö. 748/1348) İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Suyûtî, Şa'bî'yi üçüncü tabaka içerisinde değerlendirmektedir.[326] Bir diğer başlıkta ise İbn Hacer onu İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî gibi tabiinin orta tabakasına atfetmektedir.

Şa'bî, kendi ifadesiyle beş yüz sahâbiye ulaşmış[327] ve onların pek çoğundan hadis nakletmiştir. el-Iclî'ye (ö. 261/875) göre Şa'bî'nin hadis işittiği sahâbi

---

324 Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takiyyuddîn İbnü's-Salâh, **Ma'rifetü Envâi Ulumi'l-Hadîs (Mukaddime)**, thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1406, s. 380.

325 İbnü's-Salâh, Mukaddime, s. 381; Talât Koçyiğit, **Hadîs Usûlü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, ss. 151-153.

326 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 246; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-Safve, Cilt: 2, s. 43; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, ss. 323-326; Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 63; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **Takrîbu't-Tehzîb**, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406, s. 287; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Tabakâtü'l-Huffâz**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403, s. 40; Ayrıca bkz. Tivâle, s. 36; Cârullah, s. 47.

327 İbrahim el-Harbî'den nakledilen bir rivâyete göre Şa'bî sahâbeden 34 kişiyle görüşmüştür. Ancak görünen o ki, Şa'bî'nin görüştüğü veya hadis aldığı sahâbî hocaları bu sayının çok üzerindedir. İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-Safve, Cilt: 2, s. 44; Hüzelî, s. 94.

hocalarının sayısı kırk sekizdir.[328] Zehebî (ö. 748/1348) ise onun hadis naklettiği 48 sahâbinin ismini verdikten sonra elli sahâbiden rivâyetinin bulunduğunu belirtmektedir.[329] İbn Hıbbân (ö. 354/965), Nesefî (ö. 537/1142) ve Sem'ânî (ö. 562/1166) ise Şa'bî'nin Hz. Peygamber'in ashâbı içerisinde yüz elli kişiden hadis aldığını söylemektedirler.[330] Şa'bî'nin bu ifadelerine rağmen, sonraki eserler içerisinde hocalarının sayısının oldukça düşük olmasının sebepleri arasında, Şa'bî'nin doğum ve vefat tarihleri üzerinde farklı görüşlerin olması yer almaktadır. Diğer taraftan Şâbî, ulaştığı her sahabîden de hadis nakletmiş değildir.

Şa'bî'nin hadis naklettiği hocaları en geniş şekliyle Mizzî'nin *Tehzîbu'l-Kemâl* adlı eserinde yer almaktadır.[331] Bu isimler: [332]

1. Abdu Hayr el-Hemedânî (ö. 81/701)
2. Abdullah b. Abbas (ö. 68/ 687)
3. Abdullah b. Amr b. As (ö. 63/682)
4. Abdullah b. Büreyde (ö. 115/734)
5. Abdullah b. Cafer b. Ebî Tâlib (ö.85/704)
6. Abdullah b. Ebî Evfâ (ö.87/706)
7. Abdullah b. Halîl el-Hadramî, (ö. 81/701)
8. Abdullah b. Mu'kil b. Mukrin (ö. 88/707)
9. Abdullah b. Mutî' (ö. 74/693)
10. Abdullah b. Ömer b. Hattab (ö. 73/692)
11. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 74/693)
12. Abdullah b. Yezîd el-Hatmî (ö.69/688)
13. Abdullah b. Zübeyr (ö.73/ 692)
14. Abdurrahman b. Abdirabbi'l-Ka'be (ö.?)
15. Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö.83/702)
16. Abdurrahmân b. Ebzâ (ö.70/689)

328 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillah el-Kûfî el-İclî, **es-Sikât**, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, 1. Baskı, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1405, Cilt: 2, s. 12; Tivâle, s. 38.

329 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 296; Ayrıca bkz. Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 144.

330 İbn Hıbbân, es-Sikât, Cilt: 5, s. 186; Nesefî, s. 603; Sem'ânî, Cilt: 8, s. 106; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 144; Meyyâncân, s. 23.

331 Şa'bî'nin klasik kaynaklarda yer alan hocalarının isimlerini birarada görebilmek için bkz. Tivâle, ss. 37-42; Cârullah, ss. 58-60.

332 Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, **Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1980, Cilt: 14, ss. 29-31.

17. Abdurrahman b. Haris b. Hişâm (ö.43/664)
18. Abdurrahmân b. Semure (ö.50/670)
19. Adî b. Hâtim et-Tâî (ö.68/688)
20. Âişe bint Ebî Bekr es-Sıddîk (ö.58/678)
21. Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/661)
22. Alkame b. Kays en-Nehaî (ö. 62/682)
23. Âmir b. Şehr el-Hemedânî, (ö.?)
24. Amr b. Hureys (ö.85/704)
25. Amr b. Meymûn el-Evdî (ö.75/695)
26. Amr b. Ümeyye ed-Damrî (ö.59/679)
27. Âsım b. el-Adevî (ö.?)
28. Avf b. Mâlik el-Eşcâî (ö.73/693)
29. Berâ b. Âzib (ö.71/690)
30. Büreyde b. Husayb (ö.63/682)
31. Câbir b. Abdillah (ö.78/697)
32. Câbir b. Semure (ö. 74/693)
33. Cerir b. Abdillah el-Becelî (ö. 51/671)
34. Dahhâk b. Kays (ö.64/683)
35. Ebû Bekr b. Abdirrahman b. el-Hâris (ö. 93/693)
36. Ebû Bürde b. Ebî Mûsa (ö.103/722)
37. Ebû Cebîre b. Dahhâk (ö.?)
38. Ebû Cuhayfe Vehb b. Abdillah es-Süvaî (ö. 74/694)
39. Ebû Hureyre Abdurrahman b. Sahr ed-Devsî (ö.58/678)
40. Ebû Mes'ûd el-Ensârî (ö.?)
41. Ebû Musa el-Eş'arî (ö.42/662)
42. Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/694)
43. Ebû Sa'lebe el-Hüşenî (Cürsüm b. Nâşim) (ö. 75/695)
44. Ebû Seleme b. Abdirrahmân b. Avf (ö.94/713)
45. Ebû Serîha Huzeyfe b. Esîd el-Ğıfârî (ö.?)
46. Ebû Sevr el-Hidânî (ö.?)
47. Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö.82/701)
48. Enes b. Mâlik (ö. 93/712)

49. Esmâ bint Umeys (ö.40/661)
50. Eş'as b. Kays el-Kindî (ö. 40/661)
51. Fâtıma bint Kays (ö.54/674)
52. Ferve b. Müseyk (ö.?)
53. Hârice b. Salt el-Bürcümî (ö.?)
54. Hâris b. Abdillah el-A'ver (ö. 65/685)
55. Hâris b. Mâlik İbnü'l-Bersâ (60/680)
56. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö.49/670)
57. Hubşî b. Cünâde (61/681)
58. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 61/681)
59. Imrân b. Husayn (ö. 52/672)
60. Iyâd el-Eşarî (ö.?)
61. İkrime Mevlâ Abdullah b. Abbas (ö.104/723)
62. Ka'b b. Ucre (ö.51/671)
63. Karaza b. Ka'b (ö.50/670)
64. Kays b. Abd eş-Şa'bî (ö.?)
65. Kays b. Sa'd b. Ubâde (ö. 59/679)
66. Mâlik b. Sahhâr (ö.?)
67. Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemdanî (ö. 62/682)
68. Meymûne bint el-Hâris (ö.51/671)
69. Mikdâm b. Ma'dîkerib (ö.87/706)
70. Mirhâb (Ebû Mirhâb) (ö.?)
71. Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680)
72. Muâviye b. Süveyd b. Mukrin (ö.?)
73. Muğîre b. Şu'be es-Sekafî (ö.50/670)
74. Muhammed b. Eş'as b. Kays (ö.67/687)
75. Muhammed b. Safvân el-Ensârî (ö.?)
76. Muhammed b. Sayfî el-Ensârî (ö.?)
77. Muharrir b. Ebî Hureyre (ö. 100/719)
78. Nizâl b. Sebre el-Hilâlî (ö. ?)
79. Nu'mân b. Beşîr (ö.65/685)
80. Rebî b. Huseym (ö.65/685)

81. Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)
82. Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö.51/671)
83. Sem’ân b. Müşennec (ö.?)
84. Semûre b. Cündeb el-Fezârî (ö.59/679)
85. Süfyân b. el-Leyl (ö.?)
86. Süveyd b. Ğafele (ö. 80/699)
87. Şurayh b. el-Hâris el-Kâdî (ö. 80/699)
88. Şurayh b. Hânî (ö.78/698)
89. Ubâde b. Sâmit (ö.34/655)
90. Umeyr b. Saîd en-Nehaî (ö.107/726)
91. Urve b. Ebi’l-Ca’d el-Bârikî (ö.61/681)
92. Urve b. Mudarris (ö.?)
93. Urve b. Muğîre b. Şu’be (ö. 90/709)
94. Ümmü Hânî bint Ebî Tâlib (ö.50/670)
95. Ümmü Seleme (ö.62/681)
96. Üsâme b. Zeyd b. Hârise (ö. 54/674)
97. Vâbisa b. Ma’bed (ö.89/708)
98. Vehb (Herim) b. Hanbeş (ö.?)
99. Verrâd es-Sekafî (?)
100. Zeyd b. Erkam (ö. 68/687)
101. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/666)
102. Zir b. Hubeyş (ö.82/701)
103. Ziyâd b. Ayyâş (ö.?)

Bazı sahabîlerden Şa’bî’nin hadis işitip işitmediği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Şa’bi’nin hadis işitmediği ifade edilen bu sahâbîler:

Fadl b. Abbâs (ö. 13/635)[333] , Muaz b. Cebel (ö. 17/638)[334], Ömer b. Hattâb (ö.23/664) [335], Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652)[336], Ubâde b. Sâmit (ö.34/654)[337], Talha b. Ubeydullah (ö.36/656)[338], Habbâb b. Eret (ö. 37/657)[339], Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/661)[340], Âsım b. Adî (ö. 40/661)[341] , Amr b. As (ö.43/664)[342], Zeyd b. Sâbit b. ed-Dahhâk (ö.45/665)[343], Ümmü Hânî Fâhita bint Ebî Tâlib (ö.50/670)[344], Ka'b. b. Ucre (ö.52/672)[345], Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674)[346], Aişe bint Ebî Bekr (ö. 58/678) [347],

333 İbn Ebî Hâtim'e göre Şa'bî Fadl b. Abbâs'a erişmemiştir. Nitekim Fadl'ın vefat ettiği tarih olan h. 13 senesiyle Şa'bî'nin doğumu arasında en az dört beş senelik bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, **el-Merâsîl**, thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1418, s. 159.

334 İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 111.

335 İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 160; Mizzî, Cilt: 14, s. 29; Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî el-Alâ'î, **Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl**, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Alemü'l-Kütüb, Beyrût, 1407, s. 204.

336 İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 160; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 111; Alâ'î, s. 204; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 68; Tîcânî, s. 88.

337 Alâ'î, s. 204.

338 Mizzî, Cilt: 14, s. 29; Alâ'î, s. 204.

339 Ebû Zer'a Veliyyuddin Ahmed b. Abdirrahîm el-Irâkî, **Tuhfetü't-Tahsîl fî Zikri Ruvâti'l-Merâsîl**, thk. Abdullah Nevvâre, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1419, s. 164.

340 Şa'bî'nin Hz. Ali'yi gördüğü, onun bazı vasıflarını saydığı, onun arkasında namaz kıldığı ancak ondan hadis işitmediği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 247; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 111; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424, Cilt: 6, ss. 188, 469; Cilt: 9, s. 92; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 68.

341 Âsım b. Adî'nin yaşlı olması nedeniyle Şa'bî'nin ona erişemediği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159; Alâ'î, s. 204.

342 Yahya b. Main Şa'bî'nin Amr b. As'tan rivâyetlerini mürsel olarak kabul etmektedir. Bkz. Alâ'î, s. 204; Irâkî, s. 164.

343 Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 111; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 68.

344 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 5, s. 68.

345 İbn Hazm, Cilt: 5, ss. 229-230.

346 Şa'bî'nin Üsâme b. Zeyd'den çeşitli hadis kaynakları içerisinde yer alan ve aralarında ufak tefek farklılıklar bulunan iki hadis metni bulunmaktadır. Bu hadis metinlerinin her ikisi de Üsâme b. Zeyd'in Arafattan ayrılırken Rasûlullah'ın terkisine binmesini konu almaktadır. İbn Hâtim'in Merâsîl adlı eserinde Şa'bî'nin Üsâme b. Zeyd'den bu hadisi işitmesinin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, **İlelü'l-Hadîs**, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî, Metâbiu'l-Hamîdî, 1427, Cilt: 3, s. 231; Söz konusu rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt:5 s. 207; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 179.

347 Şa'bî'nin Hz. Aişe'den hadis işitmediği, rivâyetlerinin mürsel olduğu, Şa'bî'nin Hz. Aişe'den aldığı rivâyetlerin genellikle Mesrûk aracılığıyla olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 158; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 111; Alâ'î, s. 204; Irâkî, s. 164; İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 5, s. 68; Bununla birlikte Ebû Dâvud, Şa'bî'nin Hz. Aişe'den hadis işittiğini söylemektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd, s. 60.

Semûre b. Cündeb (ö. 60/680)[348], Ümmü Seleme (ö.62/681)[349], Avf b. Mâlik (ö.73/692)[350], Abdullah b. Ömer b. Hattâb (ö.73/693)[351], Ebû Saîd el-Hudrî Sa'd b. Mâlik b. Sinân el-Ensârî (ö.74/693)[352], Mikdam b. Ma'dikerib[353] (ö.87/706), Ebû Cebîre b. ed-Dahhâk (ö.?)[354]'tır. Şa'bî'nin ilme karşı arzu ve iştiyakı sebebiyle rivâyet geleneğinde pek dikkat çekmeyen ancak Peygamberî bilginin taşıyıcısı olmasına itibar ederek sadece kendisinin hadis aldığı sahabîler de vardır. Nîsâbûrî'nin tesbitine göre bu sahâbiler Âmir b. Şehr Ebû Kenûd el-Hemedânî (ö.?), Urve b. Mudarris et-Tâî (ö.?), Muhammed b. Safvân el-Ensârî (ö.?)[355], Herim b. Hanbeş / Vehb b. Hanbeş'dir.(ö.?)[356] Tâbiî neslinden Sem'ân b. Müşennec (ö.?) ve el-Hizhâz b. Mîzan (ö.?)'dan da sadece Şa'bî rivâyette bulunmuştur.[357] Şa'bî'nin Kütüb-i Sitte içerisinde kendisinden rivâyette bulunduğu hocaları ve rivâyet sayıları şu şekildedir:

348 Ebû Hatim Şa'bî'nin Semûre b. Cündeb'ten rivâyet alıp almadığı hususuna şüpheli yaklaşmış ve "Şa'bî'nin Semûre b. Cündeb'den rivâyet alıp almadığını bilmiyorum. Çünkü onunla kendisi arasında bir râvî vardır" demektedir. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 160; Ayrıca İbn Ebî Hatim Şa'bî'nin Semûre'den bir rivâyeti olmadığını, Semure-Şa'bî-Firâs-Şu'be senedinde hata olduğunu, Semûre ve Şa'bî arasında Sem'ân b. Müşennec'in olduğunu ifade etmektedir.Diğer taraftan Şa'bî'yi Semûre'den hadis alan öğrencileri arasında zikrettiği görülmektedir. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, Cilt: 6, s. 323, Cilt: 4, s. 154.

349 İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 68; Ebû Dâvud, Şa'bî'nin Ümmü Seleme'den hadis işittiğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd, s. 55.

350 Ebû Hatim, Şa'bî'nin Avf b. Mâlik el-Eşcaî'den hadis rivâyet etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159.

351 İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159.

352 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 5, s. 68.

353 Oluşan ihtilaf muhtemelen isim benzerliği nedeniyledir.İbn Ebî Hatim Şa'bî'nin Mikdâm b. Ma'dikerib ile Hıms şehrinde karşılaştığını belirtmektedir. İbn Ebî Hâtim, İlelü'l-Hadîs, Cilt: 5, s. 622; Bununla birlikte İbn Ebî Hâtim, "Şa'bî'nin Şam'da Mikdâm Ebû Kerîme dışında başka bir kimseden hadis aldığını bilmiyorum" demektedir. İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, s. 159; Ebû Davud da Şa'bî'nin Mikdâm b. Ebî Kerime'den hadis işittiği görüşündedir. Nitekim kendisine "Şa'bî, Mikdâm b. Ma'dikerib'ten hadis işitti mi" diye sorulduğunda o "Mikdam b. Ebî Kerîme'den işitti" demiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd, s. 85.

354 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 5, s. 68.

355 Bazı eserlerde isminin Muhammed b. Sayfî olduğu şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Bazen ise Muhammed b. Safvan ve Muhammed b. Sayfi farklı kişiler gibi zikredilmektedir. Bkz. Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, **Ma'rifetü's-Sahâbe**, thk. Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1419, Cilt: 1, s. 174; Ebû Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Kinânî İbn Cemâa, **el-Menhelü'r-Ravî fî Muhtasar Ulûmi'l-Hadisi'n-Nebevî**, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1406, s. 76.

356 Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 157; Hüzelî, s. 96.

357 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 5, s. 66-67.

Tablo 5: Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetlerinin Hocalarına Göre Dağılımı[358]

		B	M	ED	T	N	İM	Toplam
1	Abd Hayr b. Yezîd	-	-	1	-	1	1	**3**
2	Abdullah b. Abbas	13	9	1	2	5	5	**35**
3	Abdullah b. Amr	5	-	1	1	3	-	**10**
4	Abdullah b. el-Halîl	-	-	2	-	3	-	**5**
5	Abdullah b. Mes'ûd	-	-	-	-	1	-	**1**
6	Abdullah b. Mu'kil	-	-	-	1	-	-	**1**
7	Abdullah b. Muti'	-	2	-	-	-	-	**2**
8	Abdullah b. Ömer	8	5	2	1	3	3	**22**
9	Abdullah b. Utbe	-	-	-	-	1	-	**1**
10	Abdurrahman b. Ebî Leylâ	-	-	1	1	-	-	**2**
11	Abdurrahman b. Ebzâ	-	-	1	-	-	-	**1**
12	Adî b. Hâtim	11	12	7	8	16	5	**59**
13	Aişe bint Ebî Bekr	-	-	1	1	-	-	**2**
14	Ali b. Ebî Tâlib	1	-	2	-	1	-	**4**
15	Alkame b. Kays	-	5	1	3	2	-	**11**
16	Âmir b. Şehr	-	-	2	-	-	-	**2**
17	Âsım el-Adevî	-	-	-	2	2	-	**4**
18	Berâ b. Âzib	12	10	2	1	6	1	**32**
19	Beşîr b. Sa'd	-	-	-	-	1	-	**1**
20	Büreyde b. Husayb	-	1	-	-	-	1	**2**
21	Câbir b. Abdillah	14	9	5	8	7	5	**48**
22	Câbir b. Semure	-	2	1	-	-	-	**3**
23	Cerir b. Abdillah	1	5	1	2	10	1	**20**
24	Ebû Bürde b. Ebî Musa Âmir b. Abdillah	6	3	1	2	2	1	**15**
25	Ebû Cebîre b. ed-Dahhâk	-	-	1	2	-	1	**4**
26	Ebû Cuheyfe Vehb b. Abdillah	4	-	-	1	1	1	**7**
27	Ebû Hureyre	3	1	2	2	2	1	**11**
28	Ebû Kerime Mikdam b. Ma'dikerib	-	-	1	-	-	1	**2**
29	Ebû Mûsa el-Eşarî	-	-	1	-	-	-	**1**
30	Ebû Mürheb	-	-	1	-	-	-	**1**
31	Ebû Saîd Sa'd b. Mâlik	-	-	-	-	1	-	**1**
32	Ebû Serîha Huzeyfe b. Üseyd	-	-	-	-	-	1	**1**
33	Ebû Seleme b. Abdirrahman	1	3	1	2	-	1	**8**
34	Enes b. Mâlik	-	1	1	-	-	-	**2**
35	Fatıma bint Kays	-	11	3	5	5	4	**28**
36	Habîb b. Müleyke (Ebû Sevr el-Ezdî)	-	-	-	1	-	-	**1**

[358] Tabloda yer alan kısaltmalar; (B) Buhârî'nin *es-Sahîh*; (M) Müslim'in *es-Sahîh*, (ED) Ebû Davud'un *es-Sünen*, (T) Tirmizî'nin *es-Sünen*, (N) Nesâî'nin *es-Sünen*, (İM) İbn Mâce'nin *es-Sünen* eserlerine işaret etmektedir. Daha sonraki tablolarda da bu şekilde kullanılacaktır.

37	Hârice b. Es-Salt	-	-	4	-	-	-	**4**
38	Haris b. Abdillah el-A'ver	-	-	2	2	2	3	**9**
39	Haris b. Mâlik b. Bersâ	-	-	-	1	-	-	**1**
40	Herim b. Hanbeş	-	-	-	-	-	1	**1**
41	Hubşî b. Cünâde es-Selûlî	-	-	-	1	-	-	**1**
42	Imrân b. Husayn	1	-	1	1	-	-	**3**
43	Iyâd b. Amr el-Eşarî	-	-	-	-	-	1	**1**
44	İkrime	1	-	-	-	1	-	**2**
45	Ka'b b. Ucre	-	-	1	-	-	-	**1**
46	Ka'b b. Mâti'	-	-	-	1	-	-	**1**
47	Karaza b. Ka'b	-	-	-	-	-	1	**1**
48	Kays b. Sa'd	-	-	1	-	-	2	**3**
49	Mesrûk b. El-Ecda'	11	15	2	11	7	11	**57**
50	Muğîre b. Şu'be	-	2	-	3	-	-	**5**
51	Muhammed b. Safvân	-	-	1	-	2	1	**4**
52	Muhammed b. Sayfî					1	2	**3**
53	Muharrir b. Ebî Hureyre	-	-	-	-	1	-	**1**
54	Nu'man b. Beşir	9	16	5	5	6	3	**44**
55	Rebî b. Huseym	1	1	-	-	-	-	**2**
56	Sem'an b. Müşennec	-	-	1	-	1	-	**2**
57	Sübey'a bint el-Hâris	-	-	-	-	-	1	**1**
58	Süveyd b. Ğafele	-	2	-	1	1	-	**4**
59	Şurayh b. Hânî	-	4	-	-	1	-	**5**
60	Şurayh b. el-Hâris	-	-	-	-	1	-	**1**
61	Urve b. Ca'd el-Bârikî	3	3	-	1	4	1	**12**
62	Urve b. Mudarris	-	-	1	1	5	1	**8**
63	Urve b. Muğîre b. Şu'be	2	2	1	1	1	-	**7**
64	Ümmü Hânî Fâhita bint Ebî Tâlib	-	-	-	1	-	-	**1**
65	Ümmü Seleme Hind bint Ebî Ümeyye	-	-	1	1	2	1	**5**
66	Vehb b. Hanbeş	-	-	-	-	-	1	**1**
67	Verrâd es-Sekafî (Kâtibu Muğire b. Şu'be)	3	3	-	-	1	-	**7**
68	Yahya b. Talha	-	-	-	-	-	1	**1**

Şa'bî'nin çeşitli hadis kaynakları içerisinde kendisinden en çok rivâyette bulunduğu râvîler ve rivâyet sayıları EK-1'de gösterilmiştir.

1.3.2. Öğrencileri

Şa'bî'nin hadis ilmindeki geniş bilgisi ve bu alandaki şöhreti nedeniyle çeşitli beldelerden ilim öğrencileri onu ziyaret etmiş ve ondan hadis nakletmişlerdir. Onun çeşitli kaynaklarda zikredilen çok sayıda öğrencisi bulunmaktadır.[359]

Mizzî'nin *Tehzîbu'l-Kemâl* adlı eserinde Şa'bî'nin öğrencileri olarak zikrettiği isimler şunlardır: [360]

1. Abbas b. Zurayh (ö.111/730)
2. Abdu'l-A'lâ b. Âmir es-Sa'lebî (ö.121/739)
3. Abdu'l-A'lâ b. Ebî'l-Müsâvir (ö.161/778)
4. Abdullah b. Avn (ö. 151/768)
5. Abdullah b. Berîde (ö.115/734)
6. Abdullah b. Ebi's-Sefer (ö.121/739)
7. Abdulllah b. Şübrüme (ö.144/762)
8. Abdulmelik b. Saîd b. Ebcer (ö.141/759)
9. Abdurrahman b. Saîd b. Vehb el-Hemedânî (ö.111/730)
10. Amr b. Mansûr el-Meşrıkî (ö.?)
11. Âsım b. Süleyman el-Ahvel (ö.142/760)
12. Ata b. es-Sâib (ö.136/753)
13. Avn b. Abdillah b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 110/728)
14. Bedr b. Osmân (ö.141/760)
15. Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 127/745)
16. Dâvud b. Abdillah el-Evdî (ö.?)
17. Dâvud b. Ebî Hind (ö. 139/757)
18. Dâvud b. Yezîd el-Evdî (ö. 151/768)
19. Ebû Anbes Amr b. Mervân en-Nehaî (ö?)
20. Ebû Bişr b. Beyân b. Bişr (ö.131/749)
21. Ebû Cerîr Abdullah b. el-Hasen (ö.?)
22. Ebû Ferve Urve b. Hâris el-Hemdânî (ö.131/749)
23. Ebû Hamza Sâbit b. Ebi Safiyye es-Sumâlî (ö.?)

---

359 Şa'bî'nin klasik kaynaklarda yer alan öğrencilerinin isimlerini birarada görebilmek için bkz. Tivâle, ss. 48-51, Arrâre, ss. 71-75; Cârullah, ss. 60-66.

360 Mizzî, Cilt: 14, ss. 32-33.

24. Ebû Hanîfe en-Nu’mân b. Sâbit (ö.150/767)
25. Ebû Hayyân Yahya b. Mes’îd b. Hayyân et-Teymî (ö.145/763)
26. Ebû Husayn Osman b. Âsım el-Esedî (ö. 127/745)
27. Ebû İshak Amr b. Abdillah es-Sebî’î (ö.126/744)
28. Ebû İshâk Süleyman b. Ebî Süleymân eş-Şeybânî (ö.128/746)
29. Ebû Leylâ Abdullah b. Meysere el-Hârisî (ö.171/788)
30. Ebu’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö.129/747)
31. Eclâh b. Abdillah (ö. 145/763)
32. Esmâ b. Ubeyd (ö.141/759)
33. Eşas b. Sevvar (ö.136/754)
34. Fudayl b. Meysere (ö.150/767)
35. Firâs b. Yahya el-Hemedânî (ö. 129/747)
36. Fudayl b. Amr el-Fekîmî (ö.110/729)
37. Ğaylân b. Cerîr (ö.129/747)
38. Hakem b. Uteybe (ö.113/732)
39. Halid b. Seleme el-Mahzûmî el-Fa’fâ (ö.132/750)
40. Harîs b. Ebî Matar (ö.141/759)
41. Hilâl b. Süleyman (ö.?)
42. Husayn b. Abdirrahman es-Sülemî (ö.136/754)
43. İbrahim b. Muhâcir (ö.121/739)
44. İsâ b. Ebî Izze el-Kûfî (ö.?)
45. İsmâil b. Ebî Hâlid (ö.136/754)
46. İsmâil b. Sâlim (ö.131/749)
47. Katade b. Diâme (ö.117/735)
48. Mansûr b. Abdirrahman el-Ğudânî (ö. 131/749)
49. Mansûr b. Mu’temir (ö.132/750)
50. Mekhul b. Ebî Müslim eş-Şâmî (ö. 112/731)
51. Meymûn Ebû Hamza el-Aver (ö.131/749)
52. Muğîre b. Muksim ed-Dabî (ö.136/754)
53. Muhammed b. Kays el-Esedî (ö.141/759)
54. Muhammed b. Sâlim (ö. 141/759)
55. Muhammed b. Sevka (ö. 141/759)

56. Mûsa b. Abdilmelik (ö.)
57. Mûsa b. Umeyr el-Anberî (ö. 141/759)
58. Mûsa b. Umeyr el-Kuraşî (ö. 141/759)
59. Mutarrif b. Tarîf (ö.133/751)
60. Mücâlid b. Saîd (ö.144/762)
61. Ömer b. Ebî Zâide (ö.150/767)
62. Râbia b. Yezîd ed-Dımeşkî (ö.?)
63. Saîd b. Amr b. Eşva' (ö. 120/738)
64. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (ö. 125/743)
65. Saîd b. Yezîd el-Ahmesî (ö.131/749)
66. Sâlih b. Sâlih b. Hayy (ö.153/770)
67. Seleme b. Küheyl (ö. 121/739)
68. Serî b. İsmâil (ö. 141/759)
69. Seyyâr Ebu'l-Hakem (ö.122/740)
70. Simâk b. Harb (ö. 123/741)
71. Süleyman el-A'meş (ö.147/765)
72. Ta'me b. Ğaylân (ö.?)
73. Târık b. Abdirrahman el-Becelî (ö.141/759)
74. Tevbe b. Keysân el-Anberî (ö. 131/749)
75. Ubeyde b. Mu'tab ed-Dabî (ö.141/759)
76. Ubeydullah b. Ebî Cafer el-Mısrî (ö.?)
77. Ubeydullah b. Ebî Ümeyye et-Tanâfisî (ö.?)
78. Ubeydullah b. Humeyd b. Abdirrahman el-Himyeri (ö.121/739)
79. Vebre b. Abdirrahmân (ö.116/734)
80. Yahya el-Kindî (ö.?)
81. Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebîî (ö.152/769)
82. Zekeriya b. Ebî Zâide (ö.147/765)
83. Zübeyd el-Yâmî (ö.122/740)

Şüphesiz bu isimleri farklı kaynaklara başvurmak suretiyle çoğaltmak mümkündür. Nitekim Aişe bint Âbid b. Müflih el-Hüzelî, Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde yapmış olduğu *Tabakâtu'r-Ruvat ani'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî* isimli doktora çalışmasında Şa'bî'nin öğrencileri ve sıhhat durumları hakkında bilgi

vermiştir. 779 sayfalık bu tez çalışmasında, o, Şa'bî'nin öğrencilerini yedi ayrı kategoride (1-el-Huccetü'l-Esbât, 2-Sikât, 3- Sadûk 4-Şuyûh 5-Duafâ, 6-Mücâhil 7-el-Metrukûn) ele almıştır. Hüccet başlığı altında 12, sikât başlığı altında 143, sadûk başlığı altında 24, şuyûh başlığı altında 21, duafâ başlığı altında 45, mücâhîl başlığı altında 90, metrukûn başlığı altında ise 13 râvî olmak üzere 348 râvîyi, haklarındaki münekkid görüşlerini esas alarak değerlendirmiştir.[361] Biz de bu çalışmayı esas alarak Şa'bî'den hadis nakleden metrûk ve zayıf ravîlerin çeşitli kaynaklardaki dağılımına EK-3 ve EK-4'te gösterdik. Çeşitli hadis kaynakları içerisinde Şa'bî'den çok sayıda rivâyeti bulunması sebebiyle dikkat çeken öğrencileri ve hadis sayılarına ise EK-2'de yer verdik. Burada Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde Şa'bî'den hadis nakleden râvîleri tespit edeceğiz.

Tablo 6: Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetlerinin Öğrencilerine Göre Dağılımı

		B	M	ED	T	N	İM	Toplam
1	Abbas b. Zerîh			1				**1**
2	Abdu'l-A'lâ b. Ebi'l-Müsâvir						1	**1**
3	Abdullah b. Avn	2	2	1		5	1	**11**
4	Abdullah b. Büreyde b. Husayb		1	1		1		**3**
5	Abdullah b. Ebî Sefer	8	5	4		7	1	**25**
6	Abdullah b. Şübrüme			1				**1**
7	Abdulmelik b. Said (İbn Ebcar)		2		1			**3**
8	Amr b. Mansûr			1				**1**
9	Âsım b. Süleyman el-Ahvel	9	16	3	2	14	5	**49**
10	Atâ b. es-Sâib					1		**1**
11	Avn b. Abdillah		1					**1**
12	Bedr b. Osman			1				**1**
13	Beyân b. Bişr	2	1	1			3	**7**
14	Câbir b. Yezîd b. el-Hâris						5	**5**
15	Dâvud b. Ebî Hind		20	8	17	12	6	**63**
16	Davud b. Yezid el-Evdî ez-Zeâfirî				2		1	**3**
17	Ebû Ferve Urve b. el-Hâris	1	1	1				**3**
18	Ebû Hamza Meymûn el-A'ver				2		1	**3**
19	Ebû Hamza Sâbit b. Ebî Safiyye es-Sümâlî				1			**1**
20	Ebû Harîz Abdullah b. El-Hüseyn			1				**1**
21	Ebû Hayyân Yahya b. Saîd et-Teymî	5	5	1	1	4		**16**
22	Ebû Husayn Osman b. Âsım		1		2	3		**6**
23	Ebû İshak Amr b. Abdillah b. Ubeyd		3	1		5	3	**12**

[361] Râvîlerin isimleri için bkz. Hüzelî, Tabakâtu'r-Ruvât, ss. 646-690.

24	Ebû İshak Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybanî	8	2	1	2	4	1	**18**
25	Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân		1				1	**2**
26	Eclah b. Abdillah			2		2		**4**
27	Eş'as b. Sevvâr		2		1			**3**
28	Fadl b. Yezîd				1			**1**
29	Firâs b. Yahyâ	9	3	1	1	6	3	**23**
30	Ğaylân b. Cerîr		1					**1**
31	Hakem b. Uteybe		1			2		**3**
32	Hureys b. Ebî Matar				1		1	**2**
33	Husayn b. Abdirrahman	8	8	4	4	7	3	**34**
34	İbrâhim b. Muhâcir			1	2			**3**
35	İsâ b. Ebî Izze				1	1		**2**
36	İsmail b. Ebî Halid	10	9	6	3	9	2	**39**
37	İsmâil b. Sâlim			1				**1**
38	Katade b. Diâme		2		3			**5**
39	Mâlik b. Miğvel					1		**1**
40	Mansur b. Mu'temir	3	3	3	1	6	2	**18**
41	Muğire b. Muksim	5	6	4	2	13	2	**32**
42	Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ				2			**2**
43	Muhammed b. Sâlim				1			**1**
44	Mutarrif b. Tarif	7	7	4	2	6	2	**28**
45	Mücâlid b. Saîd b. Umeyr		1	8	17		13	**39**
46	Ömer b. Ebî Zaide		1					**1**
47	Said b. Amr b. Eşva' (İbn Eşva')	2	2					**4**
48	Saîd b. Mesrûk		1	1		3		**5**
49	Saîd b. Yezîd					1		**1**
50	Sâlih b. Hayyân (Salih b. Salih b. Hayy)	5	2	1	1	2	2	**13**
51	Seleme b. Küheyl	1	1	2		2		**6**
52	Serî b. İsmail						1	**1**
53	Seyyâr b. Ebî Seyyâr	5	8	2		3		**18**
54	Süleyman b. Mihrân el-A'meş	1	2		1			**4**
55	Tevbe b. Ebi'l-Esed el-Anberî	1	2					**3**
56	Ubeydullah b. Humeyd			2				**2**
57	Vebera b. Abdirrahman					1		**1**
58	Yunus b. Ebî İshak			1	1			**2**
59	Zekeriya b. Ebî Zâide	15	17	7	9	10	4	**62**
60	Zübeyd b. El-Hâris İyâmî	6	2			1		**9**

1.3.3. İlim Yolculukları

İlmin yazılı değil de sözlü olduğu dolayısıyla kitaplarda değil de zihinlerde yer aldığı bir dönemde ilim elde etmek amacıyla yolculuklar yapmak erbabı için bir zorunluluk haline gelmiştir. Nitekim bu dönemde, kişinin anlayışını, bakış açısını ve ilmini geliştirmenin tek yolu farklı şehirlerde bulunan tecrübeli âlimler ile tanışmak, onları dinlemek ve onlardan ders almaktan geçiyordu. Şa'bî de ilim elde edebilmek ve çeşitli beldelere dağılan sahâbîlerin farklı konulardaki yaklaşımlarını öğrenebilmek için çok sayıda şehre yolculuk yapmıştır. Bununla birlikte Şa'bî'nin yolculuklarının bir kısmının Kûfe'deki siyâsî atmosferin oluşturduğu kargaşalıklar nedeniyle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Emevîlere karşı giriştiği mücadeleler, Muhtar'ın ordusundan ayrılışı, Haccâc'a bir dönem muhalif oluşu, onun Kûfe'den ayrılmasını zorunlu kılmış ve Medine, Horasan gibi şehirlerde gizlenmesine neden olmuştur. Onun sıradanlaşarak toplum içerisinde kaybolmaya çalıştığı dönemlerde dahi, konuşmalarıyla, tavır ve davranışlarıyla, zekası ve birikimiyle dikkat çektiği; sıradan insanlar arasından sıyrılarak öne çıktığı görülmektedir. Nitekim kendi kimliğini gizlemesine rağmen ilim adamı vasfı farkedildiğinde "*Benim gibi bir kişi uzun süre gizlenemez*" diyerek kendi hayatına dair bir tespitte bulunması bu durumu göstermektedir. Şa'bî'nin yolculuklarının bir diğer sebebi ise aldığı vazifeler sebebiyle olmuştur. Halîfelerin veya diğer devlet ricalinin mesajlarını ulaştırmak için çeşitli ülke ve beldelere elçi olarak görevlendirilmiştir. Mecburi sebepler nedeniyle gerçekleşen bu seyahatlerinde çok sayıda sahâbî ile görüşmüştür.

Sebebi her ne olursa olsun Şa'bî'nin yolculuklarının birer ilim faaliyetine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Zira kendisine *"ilmi nasıl elde ettin"* sorusuna *"çeşitli beldelerde dolaşarak"*[362] şeklinde cevap vermesi, onun yolculuğu ilmi bir faaliyet olarak gördüğünü göstermektedir.

Fetih hareketleri ile geniş İslâm coğrafyasında farklı beldelere dağılan sahâbe ile birlikte hadis malzemesi de geniş bir alana yayılmıştır. Hadis ve sünneti korumak, Hz. Peygamber'in çeşitli olaylar karşısındaki yaklaşımını, daha şumüllü ifadesiyle sîretini öğrenmek isteyen muhaddisler rıhle faaliyetinin ilk örneklerini

---

[362] İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 355; Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 300.

sergilemişlerdir. Hadis ve sünnet emanetinin ilk sahipleri olan sahâbeden başlamak üzere ilerleyen asırlarda da devam ettirilen bu kutlu yolculukların, genelde İslâm ilim ve medeniyeti özelde Hadis ilimleri için emsalsiz derecede önem arz eden sebep ve amaçları vardır. Bunlardan bazıları, dönemi içerisinde az veya çok nebevî bilgiye sahip hafızası güçlü hocalarından ders almak, naklettikleri hadislerde âlî isnada sahip olmak, hadisin isnadında yer alan râviyi bizzat tanıyarak adalet ve zabt durumunu tesbit etmek, statü elde etmektir. Şa'bî'nin Kûfe'li olmasına rağmen ehl-i hadis içerisine dâhil edilmesi, şüphesiz yolculuklarının çok olması ve rivâyet malzemesini toplamadaki gayretinden kaynaklanmaktadır. O elde edeceği bilgiyi asıl kaynağından almaya çalışır ve bu nedenle çok sayıda sahabîyi ziyaret ederdi. Bu yolla aldığı bilginin güvenirliğini tespit eder, oluşturduğu hükmü de sağlam bilgi üzerine inşa ederdi. Onun ilk kaynağa ulaşma arzusunu Fatıma bint Kays'a söylemiş olduğu "*Bana Rasûlullah'tan işitmiş olduğun ve ondan başka bir kimseye isnad etmediğin bir rivâyeti aktar*" sözünde bulmak mümkündür.[363] Sadece işitmiş olduğu üç hadisi sahâbîlere teyid ettirmek gayesiyle Kûfe'den Mekke'ye yolculuk yapması, onun rıhleleri ve öğrenme azimleri nedeniyle methettiği hocalarının ilmi geleneğini takip ettiğini göstermektedir.[364]

Şam'ın en ücra köşesinden Yemen'in en ücra köşesine sayahat eden bir kişinin, bu yolculuklarda öğrendiği bir bilgiyi ya da kendisine fayda sağlayan bir sözü hayatının herhangi bir döneminde hatırladığında, seyahatinin asla boşa gitmemiş olacağını belirtmektedir. Diğer taraftan bir dünyalık ya da makam mevki elde etmek gibi nefsani arzular için sefer yapan kişinin yolculuğunu ise bir eziyet ve karakter eksikliği olarak görmektedir.[365]

Şa'bî, kendi dönemi ile öğrencilerinin yaşadığı dönem arasında bir mukayese de yapmaktaydı. Zira onun ilim öğrendiği yıllar İslâm beldelerinin çok geniş olmasıyla birlikte sahabînin de çeşitli şehirlere dağılarak yerleştiği bir dönemdi. Hz. Peygamber'in hayatını öğrenmek, hadislerini almak isteyen tâbiîn neslinin farklı beldelere yolculuk yapmaları şarttı. Ancak kendi öğrencilerinin yaşadığı zaman diliminde hemen hemen her İslâm beldesinde sahâbe neslinin gayretleri sayesinde yetişmiş çok sayıda ilim adamı bulunmaktadır. Bu nedenle onların ilme ulaşmaları

363 Müslim, Fiten ve Eşrâtu's-Sâa, 119.
364 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 2, s. 95; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 160.
365 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, ss. 313, 318, Hüzelî, s. 90.

kendilerine nazaran daha kolay olmuştur. Bu durumu "*Şimdi şu hadisi herhangi bir karşılık olmaksızın al. Muhakkak ki bir muhaddis bundan çok daha azı için de olsa Irak'tan Medine'ye kadar seyahat etmek zorunda kalırdı*"[366] sözleriyle ifade etmektedir. Şa'bî, bu yolculukları sayesinde, Basra, Kûfe, Hicâz bölgesinin rivâyetlerini en iyi bilen kişi olarak gösterilmiştir. Farklı şehirlerde ilim öğrenmesi onun rivâyet ilmi dışındaki birikimini de oldukça artırmıştır. Halîfe Abdulmelik'in yanında bir süre vakit geçirdikten sonra Ahtal'ın Şa'bî'ye "*Bana karşı anlayış göster, ben bir kaptan ilim alıyorken sen birçok kaptan besleniyorsun*" demesi, bunu göstermektedir.[367]

Yolculuk yaptığı şehirler arasında Mekke, Medine, Şam, Horasan Mısır gibi beldeler yer almaktadır.

366 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, **er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs**, thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1395, s. 141; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, ss. 185, 189.

367 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 311; Tîcânî, s. 81.

Tablo 7: Şa'bî'nin Yolculuk Yaptığı Beldeler

ŞA'BÎ'NİN YOLCULUK YAPTIĞI ŞEHİRLER	
Mekke	Öğrenmiş olduğu üç hadisi tahkik etmek amacıyla Mekke'ye gitmiştir. [368]
Medine	Kûfe'ye hakim olan Muhtar'dan kaçarak Medine'ye gelmiştir. Burada sekiz ya da on ay kalmış bu süre içerisinde İbn Ömer'in yanında bulunmuştur.[369]
Horosan Fergana	İsâ b. Ebî İzze Şa'bî'nin Horasan'da on ay kaldığını belirtmektedir.[370] Bir başka rivâyette ise Fergana'da on ay kaldığı rivâyet edilmiştir.
Medâin	Şa'bî Muhtar'ın kendisine Hz. Ali'den geldiğini iddia ettiği bir mektup göstermesi nedeniyle onun yanından ayrılarak Medâin'e gitmiştir. Muhtar'dan korkarak Medâin'e gittiği de ifade edilmektedir.[371]
Mısır	Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan hacc döneminde Şa'bî ile tanışmış ve kardeşi Abdülmelik'ten onu kendi yanına göndermesini rica etmiştir. Bunun üzerine Şa'bî Mısır'a giderek bir ay süreyle Mısır'da Abdülaziz b. Mervan'ın yanında kalmıştır. [372]
Şam	Abdulmelik b. Mervan çocuklarının eğitimi için Haccâc'a bir mektup yazarak kendisine zeki, bilgili ilim ve hikmet sahibi bir kişiyi göndermesini istemiş Haccac ona Şa'bî'yi göndermiştir. Şa'bî bu sebeple bir süre Şam'da kalmıştır.[373]
Hıms	Şa'bî Mikdâm b. Ma'dikerib ile Hıms şehrinde karşılaşmıştır.[374]
Basra	Abdulmelik tarafından Basra'ya kadı olarak atanmıştır.[375]
Bizans-İstanbul	Abdulmelik b. Mervan tarafından Rum melikine elçi olarak gönderilmiştir. Bu nedenle Doğu Roma'nın başkenti olan İstanbul'a gittiğini söylemek mümkündür.[376]
Kabulistan/Sicistan	Haccâc tarafından Rutbîl'e elçi olarak gönderilmiştir.[377]
Vâsıt	Şa'bî'nin Kûfe'den Vâsıt'a giderken namazı seferi kıldığı ve oruç tutmadığı ifade edilmiştir.[378]

368 Râmehürmüzî, Cilt: 1, s. 224; Tivâle, s. 45.
369 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248; Hüzelî, s. 92; Tîcânî, s. 59.
370 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248; Arrâre, s. 41.
371 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 143; Hüzelî, s. 92; Tîcânî, s. 59.
372 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 384; Tivâle, s. 45; Cârullah, s. 53.
373 Hüzelî, s. 92.
374 İbn Ebî Hâtim, İlelü'l-Hadîs, Cilt: 5, s. 622.
375 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 1, s. 20.
376 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 66.
377 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 254.
378 Abdurrezzâk b. Hemmam, Musannef, Cilt: 2, s. 528.

1.3.4. İlmî Otoritesi

Şa'bî'nin yaşadığı dönem, hicri ilk asrın ikinci çeyreği ile hicri ikinci asrın başları arasında olması nedeniyle o, çok sayıda sahabîyi bizzat ziyaret ederek onlardan istifade etmiştir. Vefat ettiğinde yaşının sekseni geçmiş olması çok sayıda öğrencinin ona ulaşmasını sağladığı gibi, Şa'bî'nin bilgisini onlara aktarmasına ve bu rivâyet yekununun yayılmasına da neden olmuştur. Bu nedenle Şa'bî ilmi çevreler arasında tanınmış, sözüne, görüşlerine başvurulan bir âlim haline gelmiştir. Onun karakteri, ilmi ahlâkı, öğrenme sürecinde usul ve adabı kendisinden ilim alan talebelerine iyi bir örnek olmuştur.

Şa'bî tek bir ilim alanında değil pek çok alanda söz sahibi olmuştur. Çeşitli alanlarda oldukça geniş ve derin bir ilmi birikime sahip olan Şa'bî, hafızasının güçlü oluşu, keskin zekası ve anlayış kuvveti ile yaşadığı dönem içerisinde özel bir yer edinmiştir. Bu vasıfları sebebiyle pek çok rivâyetin taşıyıcısı durumundadır. Şa'bî hadisçi kimliğiyle öne çıkmış olsa da sadece hadisin rivâyeti, zabtı ve anlaşılması konularıyla yetinmemiş, Hadis ve Fıkıh başta olmak üzere Tefsir, Kıraat, Siyer-Megazi, Cebir, Arap Dil ve Edebiyatı gibi pek çok alanda öne çıkmıştır. Çeşitli ilim dallarının her birindeki geniş bilgisini, onun hakkında görüş belirten âlimlerin övgü dolu sözlerinde ve klasik kaynakların pek çoğunda bulunan görüşlerinde bulmak mümkündür. Bunun sonucu olarak Şa'bî yaşadığı dönem içerisinde çeşitli ilimler arasında zamanında benzeri olmayan bir kişi olarak nitelendirilmiştir.

Ebû Husayn, Mekhûl, Dâvud b. Ebî Hind, Şa'bî'den daha fakih ve âlim bir kişiyi görmediklerine vurgu yapmışlar;[379] Ebû Miclez de bu minvalde Şa'bî'nin ilmi benzersizliğini, *"Şa'bî'den daha fakih bir kimseyi görmedim. Ne Said b. Müseyyeb, ne Tâvus, ne Atâ, ne Hasan el-Basrî, ne de İbn Sîrîn onun gibi değildir"*[380] diyerek işaret etmektedir. Zührî ise belli şehirlerde ilmin kendisinde toplandığı kişileri *"Alimler şu dört kişidir: Medine'de Said b. Müseyyeb, Kûfe'de Amir eş-Şa'bî, Basra'da Hasan el-Basrî, ve Şam'da Mekhûl"* sözleriyle dile getirmiştir.[381] İbn Uyeyne'nin bu ifadeye

---

379 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, Cilt: 6, s. 323; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 311; Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 3, s. 207; Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef Bâcî, **et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Hurrice lehu'l-Buhariyyu fi'l-Câmii's-Sahîh**, thk. Ebû Lubâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ, Riyâd, 1406/1986, Cilt: 3, s. 993, Ayrıca bkz. İbrahim, ss. 60-61; Cuday, s. 35.

380 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 64; Cuday, 35.

381 Fesevî, Cilt: 2, s. 362; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 5, s. 178; Hüzelî, s. 105.

benzer olarak söylemiş olduğu, *"Alimler üç tanedir: "Kendi zamanında İbn Abbas, kendi zamanında Şa'bî ve kendi döneminde Süfyân es-Sevrî."*[382] ifadeleri ise Şa'bî'nin sahip olduğu ilmin, fakih yönüyle ön plana çıkmış olan İbn Abbas'ın ismiyle yan yana zikredilmesi açısından önemlidir.

Bu başlık altında Şa'bî'nin Kur'ân İlimleri, Tarih-Siyer, Edebiyat, Fenni İlimler, vb ilim dallarındaki yaklaşımları ele alınacaktır. Hadis ve Fıkıh yönü tezimizin ana konusuyla yakından ilişkili olması nedeniyle ayrı bir bölümde değerlendirilecektir.

1.3.4.1. Kıraat

Babasının Kûfe şehrinin ilk kurralarından olması nedeniyle Şa'bî, Kur'ân okumaya, anlamaya oldukça düşkün bir ailede yetişmiştir. Kur'ân okuma adabına dair pek çok husus hakkında görüş belirten Şa'bî Kur'an-ı Kerim'e olan saygısından dolayı, cünup olan bir kişinin Kur'ân okumasını,[383] mushafa dokunmasını, besmeleyi yazmasını, yine onun tarafından üzerinde ayet yazılı olan dirhemlere dokunulmasını kerih görmektedir.[384] Ayrıca hamamda, tuvalette, yolda, gürültülü yerlerde Kur'ân ayetlerinin okunmasına karşı çıkardı.[385] Şa'bî, Kur'ân'ın okunma adabına yani onun nerede ve ne şekilde okunacağına dair gösterdiği bu hassasiyeti, aynı zamanda okunuş biçimine karşı da sürdürmüştür.

Şa'bî'nin, Hz. Peygamber'in "*Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız*" diyerek işaret buyurduğu Abdullah b. Mes'ûd'un ilim yurdu Kûfe'de yetişmesi ve kıraat ilmini onun öğrencileri Alkame b. Kays (ö.62/682) ve Ebû Abdirrahman es-Sülemî'den (ö.73/692) arz yoluyla alması,[386] Şa'bî'nin Kur'an ilimlerindeki kaynağını ortaya koymaktadır. İlk dönemlerde oldukça yaygın olan arz metodu, hoca öğrenci arasında öğrencinin yanlış öğrenme ihtimalinin en aza indirildiği bir metoddur. Bu yolla, Kur'ân ayetleri bizzat öğrenci tarafından tilâvet edilmekte, hoca öğrencinin okuyuşunu dinleyerek

---

382 Ubeyd el-Cevherî Ali b. Ca'd, **Müsnedü İbn Ca'd**, thk. Âmir Ahmed Haydar, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1417, Cilt: 1, s. 268; Belâzürî, Ensâb, Cilt: 11, s. 312; Hüzelî, s. 105; Arrâre, s. 67.

383 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 336; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 36, 38.

384 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 65, 304; Cuday, s. 77.

385 Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, **el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb**, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 2, s. 164; Cuday, s. 75.

386 Ebu'l-Hayr Şemsüddîn b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, **Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstraesser, 1351, Cilt: 1, s. 350; Ürkmez, s. 128; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 238.

kontrol etmektedir. Şa'bî okuduğu bazı ayetlerde de hocalarının kıraatine atıflarda bulunmakta ve kıraat farklılıklarını nakli bir temele dayandırmaktadır. Elimizde mevcut nüshalarda "ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ" şeklinde yer alan ayeti[387] "وَاللهِ رَبَّنَا" şeklinde mansub olarak okumuş, kendisine nahivcilerin "وَاللهِ رَبِّنَا" şeklinde okuduğu söylenince Alkame b. Kays'ın kendisine bu şekilde okuduğunu söylemiştir.[388] Şa'bî, Muhammed b. Ebî Leylâ gibi öğrencilerine de kıraat ilmindeki bilgisini aktarmıştır.[389]

Kıraat farklılıkları ile ortaya çıkan lafzî zenginlik, kimi zaman sadece hareke ve harflerin telaffuzu gibi anlamı etkilemeyen hususlarda olmaktadır. Ancak bazen de manayı etkilemekte, dolayısıyla ayetten çıkarılan hükme de tesir etmektedir. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, Şa'bî'nin kıraati ile vermiş olduğu fetvaları arasında da yakın ilişki bulunmaktadır. Örneğin, (**وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ**[390]) ayetinde (العمرةُ) kelimesini merfû olarak okumuş, bu kıraati ile mana "*Haccı tamamlayın. Umre de Allah içindir*" anlamı kazanmıştır. Bu kıraati nedeniyle Şa'bî, umrenin nafile olduğu görüşündedir.[391] Bu hususta bir başka örnek ise (**فَاغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ**) ayetidir.[392] Şa'bi söz konusu ayette (وَأَرْجُلِكُمْ) kelimesindeki (ل) harfini esreli olacak şekilde okumuştur.[393] Böylece ayakların meshedilmesi gerektiği yönünde görüş belirttiği görülmektedir. [394]

Maide Suresi 106. ayette geçen "وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ" (Allah'ın şahitliğini gizlemeyeceğiz.) ifadesinde tilaveti "شَهَادَةَ" lafzında keserek burayı tenvinli bir şekilde okumuş lafzatullahta elif harfini kaldırarak Allah'ın adına kasem ile okumuştur.[395] Bir

---

387 En'âm 6/23.

388 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **ed-Durru'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1432, Cilt: 3, s. 259.

389 İbnü'l-Cezerî, Cilt: 1, s. 350.

390 Bakara 2/196.

391 Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 1, s. 503; İbrahim, s. 86, 157; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 239; Cuday, s. 102.

392 el-Maide 5/6.

393 Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî İbnü'l-Münzir, **el-Evsat fî Sünen ve'l-İcmâ ve'l-İhtilâf**, Dâru'l-Felâh, 1430, Cilt: 2, s. 59.

394 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 19; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, **Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Asâr**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Vizâratü'l-Evkâf, Katar, 1429, Cilt: 1, s. 356.

395 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1422, Cilt: 9, s. 80; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, Dâru't-Tefsîr, Cidde, 1436, Cilt: 11, s. 536.

başka ayette ise (يَقُصُّ الْحَقَّ)[396] ifadesini (يقْضِي الْحق) olarak okuduğu ifade edilmiştir.[397] Şa'bî'nin bu ayetler dışında kıraat farklılığına işaret eden çok sayıda rivâyet bulunmaktadır.

1.3.4.2. Tefsir

Şa'bî tefsir yaparken Kur'ân-ı Kerim ayetlerini, Hz. Peygamber'in sünnetini, sahâbenin konu ile ilgili açıklamalarını, Cahiliye dönemi örf ve adetlerini, Arap dilini ve şiirlerini kaynak olarak almıştır. *"Vallahi, hakkında soru sormadığım hiçbir ayet yoktur."* Sözü onun Kur'ân'ı anlamaya özel bir önem verdiğini göstermektedir.[398] Şa'bî'nin Kûr'an ayetleri hakkındaki açıklamaları genel olarak Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi sahabîlerin tefsirleriyle uyum içindedir.[399] Bununla birlikte onun açıklamalarında bu kaynaklara dayanması kendi görüş ve düşüncelerini söylemesine engel olmamıştır.

Şa'bî, ayetler hakkında kimi zaman nâsih mensuh ilişkisi ve nüzûl sebebi hakkında bilgiler vermiş kimi zaman da Kur'an'da anlamı açık olmadığını düşündüğü bilinmeyen kelimeler hakkında açıklamalar yapmıştır.

Bununla birlikte onun Kur'ân'ın tefsir edilmesine yönelik birtakım menfî sözlerine klasik kaynaklarda sık sık yer verilmiş ve Kur'an'ın tefsir edilmesine şiddetle karşı çıkan âlimler arasında gösterilmiştir. Bu tutumun arkasında şüphesiz kişinin kendi düşüncesinin Allah'ın murad ettiği manaya karıştırılmaması ve dinin korunması hususundaki hassasiyetin yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Kur'ân'ı re'yi ile tefsir eden kişinin rabbine yanlış bir söz atfedebileceği, Kur'an adına yalan söyleyen kişinin Allah adına yalan söylemekte olduğuna[400] dair pek çok kavlin sahibi durumunda olan Şa'bî, sahâbeden de bu minvalde pek çok rivâyet aktarmıştır. Şa'bî'nin bildirdiğine göre her ayetin yanına açıklamasını yazan bir kişiyi Hz. Ömer

396 En'âm 6/57.
397 Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 3, s. 275.
398 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, s. 81; Tîcâni, s. 62.
399 Tîcânî, s. 62.
400 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, ss. 312, 321. Kelime ve kavramların ilk İslâmi devirlerde kullanımı ile bilim dallarının tesisinden sonra üzerlerine yüklenen anlamlar arasında farklılık bulunmaktadır. İlk devir metinlerindeki "tefsir", "te'vil" ve "re'y" kavramları "salt akla dayalı kişisel beyan"ı ifade etmektedir ve sonraki devirlerde kazandığı terminolojik anlamdan farklıdır.

yanına çağırmış ve mushafını da parçalamıştır.[401] Hz. Ebû Bekir'den ise "*Allah Teâla'nın kitabı üzerinde bilmediğim halde bir şey söylersem hangi sema beni altında barındırır ve hangi yeryüzü beni üzerinde taşır*" sözünü nakletmektedir.

Şa'bî'den ayrıca, "*Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali'nin öğrencilerine ulaştım. Onlar meclisler içerisinde Kur'ân'ı tefsir etmekten daha kötü bir şey görmüyorlardı.*" ve "*Üç şey hakkında ölünceye kadar konuşmam. Bunlar: Kur'ân, ruh ve re'ydir*."[402] sözleri nakledilmiştir.

Şa'bî kendi akranları arasında re'y ile tefsir yapan İsmail b. Abdirrahman es-Süddî (ö. 127/745) gibi bazı müfessirlerle de arasının açık olduğu görülmektedir. Süddî tefsir yaparken yanından geçen Şa'bî onun hakkında, "*Sana tokmak ile vurulması bu meclisde bulunmandan daha hayırlıdır*" demektedir. Ebû Salih'i de Kur'an okumadığı halde Kur'ân'ı tefsir etmekle suçlayarak kulağını çektiği ve kovaladığı nakledilmiştir.[403] Ancak tüm bu rivâyetlerde muhtemelen Kur'ân ve hadis alanında yeterli ilme vakıf olmadan ve hiçbir delile dayanmadan keyfî bir konuşmanın kastedildiği ve bunun ilim ehlince kerih görüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Kûfe şehrinin ilmi geleneğine yön veren Abdullah b. Mes'ûd hakkında Mesrûk'un, "*Abdullah b. Mes'ûd bize bir ayeti okur ve uzunca bir süre bize bu ayetin tefsirini yapardı*"[404] sözleri Kur'ân'ın açıklanmasının sahâbe nazarında önemli bir yeri olduğunu göstermekte ve gelenekte ayetlerin izahı hususunda nehyedilen ve öğrenilmesine teşvik edilen iki farklı yolun olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre bazı selef âlimlerden tefsirin kerihliğine dair söylenmiş olan sözler, yeterince "bilgi sahibi olmadığı şeyler hususunda söz söylemekten kaçınma" şeklinde algılanmalıdır. Bildiklerini söyleyen bilmedikleri karşısında sessiz kalan; dil yapısına vakıf ve dini ilimlerde bilgi sahibi olan kimseler için böyle bir kerihlik bulunmamaktadır. Zira bilgi sahibi olan bir kimsenin bilgisi doğrultusunda kendisine sorulanı cevaplaması gerekmektedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de "*Allah, kendilerine kitap verilenlerden "Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz diyerek söz almıştı*"[405] mealindeki ayet ile ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den *"Her*

401 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 15, ss. 499-500.
402 Ebu'l-Hasen el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, **et-Tefsîr**, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, 1423, Cilt: 5, s. 16, 275; Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, s. 81; Tîcânî, s.62.
403 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, ss. 86-87; Arrâre, s. 55; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 240.
404 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, s. 75.
405 Âl-i İmrân 3/187.

kim, kendisine bildiği bir şey sorulunca onu gizlerse kıyamet günü kendisine ateşten bir gem vurulur" şeklinde bir rivâyet nakledilmiştir.[406] Şüphesiz ki tâbiîn nesli makbul olarak kabul edilen tefsirin mahiyetini ve metodunu sahâbenin yaklaşımı ile öğrenmişlerdir.

Abdullah b. Mes'ûd'un "*Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın kitabında onun nerede ve ne hakkında indirilmiş olduğunu bilmediğim bir ayet yoktur. Şayet Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen herhangi bir kimsenin olduğunu bilsem ve binekle oraya gidilebilecek olsa mutlaka ona giderim"* ifadeleri Ebû Abdurrahman'ın "*Bize Kur'ân öğretenler, Rasûlullah'tan kendilerine Kur'an okutmasını isterlerdi. Onlar on ayet öğrenmeden ve o ayetlerde geçen hükümlerle amel etmeden onları bırakıp geçmezlerdi. Böylece bizler hem Kur'ân'ı hem de Kur'ân ile amel etmeyi birlikte öğrendik*" sözleri[407] dikkate alındığında, Şa'bî'nin yetiştiği gelenek içerisinde Kur'ân'ın anlaşılmasında ilim ve amel birlikteliğinin ve ayetlerin nerede, ne zaman, ne hakkında indirildiği bilgisinin önemli yer edindiğini söylemek mümkündür.

"*Bu Kur'an insanlara bir açıklama, takva sahipleri için de bir hidayet ve öğüttür*"[408] ayeti hakkında Şa'bî, "*insanları körlükten kurtaran bir beyan, dalaletten kurtaran bir hidayet ve cahillikten kurtaran bir nasihattir*" diyerek Kur'ân'ın hayatla bağlantısını kurduğu görülmektedir.[409] Kur'ân'ı yaşayabilmek için onu anlamanın önemini bilen Şa'bî'nin tefsir kaynaklarında yer alan pek çok söz ve açıklaması bulunmaktadır. Kur'ân'ın tefsir edilmesine yönelik birtakım menfî sözleri ve bazı müfessirlerle arasının açık oluşu dikkate alınarak tefsir yapmadığını ve bu yönünün zayıf olduğunu söylemek asla mümkün değildir. Şa'bî, Kur'an'ın anlaşılması ve hayata intikaline önem vermesi nedeniyle pek çok ayetin tefsirine dair nakiller yapmış, onları açıklamış, ve fıkhî hükümlerini de bu doğrultuda vermiştir. Aynı zamanda ayetlerin izahını yaparken kullandığı kaynaklar ve metoduna dair izler bırakmıştır.

Şa'bî hakkındaki ortaya atılan bu söylemler nedeniyle biz onun müfessir kimliği üzerinde de kısaca durmak istiyoruz.

---

406 İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr, Ankara, 2015, s. 592.
407 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, ss. 74, 75.
408 Âl-i İmran 3/138
409 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 311.

1.3.4.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân Ayetleriyle Tefsiri

Şa'bî'nin ayetleri tefsir ederken kullandığı yöntemlerden bir tanesi Kur'ân'ın Kur'ân ayetleri ile tefsiridir. Allah'ın ayetlerini kendi bütünlüğü içerisinde anlayıp yorumlamak, ayetler arasındaki uyumu dikkate almak, birbirleriyle olan münasebetine riayet etmek Şa'bî'nin sıklıkla başvurduğu yöntemlerden bir tanesidir.

Bir ayeti tefsir ederken çoğu zaman açık ve sarih olan başka ayetler ile izahlar yapmıştır. Örneğin Firavun hakkında inen (فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْأَخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰ) "*Allah onu hem dünya hem de ahiret azabıyla cezalandırdı*" [410] ayetiyle ilgili olarak "*Allah onu hem ilk sözü hem de son sözü için yakalayıp cezalandırdı.*" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Bu sözlerini ise ayetlerden delil getirerek desteklemektedir: "*Burada zikredilen 'son söz'den maksat bu ayetten önce zikredilen* (فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ) "*Sizin en yüce Rabbiniz benim"*[411] *sözüdür. İlki ise Firavunun* (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّي صَرْحا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ) *"Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum. Ey Haman! Haydi benim için tuğla fırınını yak, bana bir kule yap. Belki orada Musâ'nın tanrısını görürüm. Ama kesinlikle onun bir yalancı olduğunu düşünüyorum"*[412] *sözüdür. Bu iki söz arasında kırk yıl geçmiştir."* Böylece o, Kur'ân'da firavunun sözü olarak bahsedilen ifadeler ile açıklamasını devam ettirmiştir.[413] Tefsir kaynaklarında bu açıklamalar aynı zamanda Abdullah b. Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid gibi âlimlerin görüşü olarak da nakledilmesi onun bir kaynağa dayandığını, sözünün otoritelerce kabul edilen yaygın bir görüş olduğunu da göstermektedir.

Şa'bî'nin bir başka meselede ise hem iki ayeti birlikte değerlendirdiği hem de hadislerle destekleyerek izahlarda bulunduğu görülmektedir: Nitekim Şa'bî "*Sabır imanın yarısı, şükür imanın yarısı, yakîn ise imanın tamamıdır."* şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra onu ayetler ile desteklemekte ve şöyle söylemektedir: *Yüce Allah'ın* (إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) *"Bunda çokça sabreden ve çokça şükreden herbir kimse için muhakkak açık işaretler vardır"*[414] *ve* (وَفِي الْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ) *"Sağlam düşünce*

---

410 Nâziât 79/25.
411 Nâziât 79/24.
412 Kasas 28/38.
413 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 24, ss. 84, 85; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421, Cilt: 31, s. 40.
414 Lokman 31/31.

ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır"[415] *ayetlerini görmediniz mi? Hz. Peygamber de "İman iki yarımdır. Yarısı sabırdır, yarısı da şükürdür" buyurmaktadır.*[416] Bu ayetler aynı zamanda İbn Mes'ûd tarafından yapılan açıklamalarda da benzer ifadelerle zikredilmesi,[417] Şa'bî'nin ayetlerin hangi bağlamda ele alınacağı hususunda sahâbe söz ve açıklamalarına dayandığını göstermektedir.

1.3.4.2.2. Kur'ân'ın Hadis ve Sünnet İle Tefsiri

Kur'ân-ı Kerîm'i inananlara açıklamak ve inen ayetleri insanlara ulaştırmak, Allah Teâla'nın Hz Peygamber'in omuzlarına yüklediği vazifelerden olması[418] nedeniyle Şa'bî, Kur'ân'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in sünnetinden ve ona nisbet edilen rivâyet yekûnundan da önemli ölçüde yararlanmaktadır. Nitekim bu yaklaşımını "*Onlar kıyamet gününün ansızın gelmesini mi bekliyorlar. Şüphesiz ki onun alametleri ortaya çıkmıştır. Kendilerine gelip çatınca ibret almaları neye yarar?*"[419] ayetinin tefsirinde görmek mümkündür. Şa'bî bu ayetin tefsiri hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen "*Kıyametin alametlerinden biri de hilalin ilk göründüğü anda dahi, iki günlük hilal şeklinde olmasıdır*" rivâyetini zikrederek açıklamıştır.[420]

Konuyla ilgili diğer bir örnek ise "*İyilik, yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanan, malını sevmesine rağmen onu akrabasına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere, hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere verenlerin davranışlarıdır…"*[421] ayetiyle ilgilidir. Şa'bî bu hususta Hz.

---

415 Zâriyât 51/20.

416 Kurtubî, Cilt: 14, s. 78; Ayrıca bkz. Hâmid Muhammed el-Mücerreb, Süleyman Ma'rafî Sefer, "Masâdiru Amir eş-Şa'bî fi't-Tefsîr", **Câmiatü'l-Kuveyt Mecelletü'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, Cilt:26, Sayı:84, 2011, s. 152.

417 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakim et-Tirmizî, **Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisu'r-Rasûl**, thk. Abdurrahmân Amîre, Dâru'l-Cîl, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 202.

418 "Ey Peygamber!. Rabbinden sana vahyedileni tebliğ et. Şayet yapmazsan Onun sana verdiği peygamberlik vazifesini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz ki Allah kâfirler topluluğunu doğru yola ulaştırmaz." (Maide 5/67.)
"Doğrusu senden önce de kendilerine kitaplar ve belgeler ile birlikte vahyettiğimiz bir takım insanlar gönderdik. Şayet bilmiyorsanız kendilerine kitap verilen kimselere sorun. Sana da kendilerine indirilenleri insanlara açıkça anlatasındiye Kur'ân-ı indirdik. Umulur ki onlar tefekkür ederler." (Nahl 16/43-44)

419 Muhammed 47/18.

420 Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 7, s. 473; Mücerreb, s. 155.

421 Bakara 2/177.

Peygamber'in *"Şüphesiz ki malda zekatın dışında hak vardır"* rivâyetini nakletmiş ve daha sonra Hz. Peygamber'in bu ayeti okuduğunu ifade etmiştir.[422]

1.3.4.2.3. Sahâbe Kavli İle Tefsir

Hz. Peygamber dönemine ve nüzûl ortamına şahitlik eden sahâbenin açıklamalarının bir karineye dayanabileceği veya daha isabetli olabileceği düşüncesiyle onların yaptığı izahlar Şa'bî tarafından takip edilmiş ve dikkate alınmıştır. Ayrıca o, sahâbenin ayetler hakkındaki kişisel görüş ve düşüncelerini içeren açıklamalarını da takip ettiği görülmektedir. (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) *"Senden fetva isterler. De ki: Allah kelâle hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor*"[423] ayeti kerimesi hakkında Şa'bî Hz. Ebû Bekir'in "*Bu konuda kendi görüşümü söyleyeceğim. Şayet söyleyeceklerim doğru ise bu tek ve ortağı bulunmayan Allah tarafındandır. Eğer yanlış ise bu, benden ve şeytandandır. Allah bu yanlıştan berîdir. Bana göre kelâle ölen kişiden geriye baba ve çocuğun kalmamasıdır*."[424] şeklinde yaptığı açıklamalara başvurduğu görülmektedir. Bu hususta bir görüşünde ise "*Kelâle, çocuk ve baba dışında kalan kardeş yada onların dışında asabeden olan mirasçılardır. Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit bu görüştedir*" demektedir.[425]

Kimi zaman sahâbeden yaptığı nakiller yoluyla ayetlerde üstü kapalı olarak bahsedilen kişilerin kimliği hakkında bilgiler vermektedir: Şa'bî, İbn Abbas'tan nakletmiştir. **(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ)** "*Onlara kendisine anlatılan ayetlerimizden yüz çevirip şeytanın peşine takılan ve böylece azgınlaşan kimsenin haberini anlat*"[426] ayetinde söz edilen kişinin İsrailoğullarından Belam b. Bâûra isimli bir kişi olduğu bilgisini vermektedir.[427]

Bu hususta bir diğer örnek ise şu şekildedir: *"İşte bu, Allah Teâla'nın inanıp sâlih ameller işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki: 'Ben sizden buna karşı*

---

422 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 80; İbrahim, s. 117.
423 Nisâ 4/176.
424 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 6, s. 475; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı, Dâru Taybe, 1420, Cilt: 2, s. 230; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 2, s. 756; İbrahim, s. 66.
425 Kurtubî, Cilt: 5, s. 78; Mücerreb, s. 157.
426 A'râf 7/175
427 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudî Arabistan, 1419, Cilt: 5, s. 1617.

yakınlara sevgiden başka hiç bir ücret istemiyorum. Kim güzel bir iş yaparsa biz onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır, şükrün karşılığını verendir."[428]

Ayette zikredilen "yakınlar" ifadesiyle kastedilenin kimler olduğu hususunda insanlardan çokça soru gelince İbn Abbas'a durumu bir mektupla sormuş; İbn Abbas mektubunda cevaben şöyle söylemiştir: "Rasûlullah (s.a.s) Kureyş'te neredeyse bütün boyların kendisine bağlandığı bir boydan geliyordu. Bu nedenle Kureyş'in her bir boyu bir şekilde onunla akraba idi. Buna dayanarak Allah Teâla Hz. Peygamber'e bu ayeti indirmiştir. Yani o size yaptığım davete karşılık beklediğim tek şey aramızdaki akrabalığa binaen bana saygı göstermeniz ve akrabalık bağlarını gözetmeniz" demek istemiştir. [429]

1.3.4.2.4. Esbâb-ı Nüzule Vukufiyeti

Kur'ân ayetlerinin iniş sebeplerini bilmek Kur'ân-ı Kerîm'i anlamanın en önemli yollarından biridir. Bu öneme binaen esbâb-ı nüzul ile ilgili bilgiler ilk dönemlerden itibaren hadis ve tefsir kaynaklarında sıklıkla yer almıştır. Sahâbe nesli vahiy sürecine şahit olmaları sebebiyle özellikle esbâbı nüzul hakkındaki bilgilerin kaynağı durumundadır. Şa'bî de sahâbenin açıklamalarıyla elde ettiği pek çok ayetin nüzûl sebebine dair bilgilerin günümüze ulaşmasında büyük bir pay sahibi olmuştur. Özellikle bu türden açıklamalar ile Hz. Peygamber döneminde yaşanan olaylar, insanların yaklaşımları, toplumun sosyolojik yapısı vb hakkında da bilgilere ulaşmak mümkündür. Ayrıca Şa'bî ayetlerin bağlamını sebepleriyle birlikte ele almış ve verdiği hükmü bu bağlam üzerine kurmuştur.

Şa'bî'nin ayetlerin sebebine dair yaptığı açıklamalardan bir tanesi, *"İnsanlar, imtihana tabi tutulmadan yalnızca "iman ettik" demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar"*[430] mealindeki ayet hakkındadır. Şa'bî'nin açıklamaları ise şu şekildedir: "*Bu ayetler Mekke'de Müslüman olan bazı kişiler hakkında nazil olmuştur. Hicret ayeti indiğinde Rasûlullah'ın ashabından bazı kişiler Mekke'de kalan müslümanlara "Hicret etmediğiniz sürece ikrarda bulunmanız ve Müslüman olmanız kabul olmaz" diye bir mektup yazmışlardı. Bunun üzerine onlar Medine'ye doğru yola çıktılar.*

428 Şûrâ 42/23.
429 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 7, s. 346.
430 Ankebût 29/2.

Ancak müşrikler onları takip ederek geri döndürdü. Söz konusu ayet inince Rasûlullah'ın ashabı bu sefer, "Sizin hakkınızda şu ayetler nazil oldu" diyerek mektup yazdılar. Bunun üzerine Mekke'de kalan bu kişiler, "Yola çıkalım. Arkamızdan gelenler olursa da onlarla savaşırız" dediler ve yola çıktılar. Müşrikler arkalarından geldiklerinde onlarla savaştılar. Bir kısmı şehit oldu bir kısmı ise kurtuldu. Bunun üzerine Allah Teâla onlar hakkında, "Şüphesiz ki Rabbin eziyete uğratılmalarından sonra hicret eden, Allah yolunda cihad edip sabreden kimselerin yanındadır. Bütün bunlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayandır. Çok merhamet edendir."[431] *ayetini indirdi.*[432]

Şa'bî "*Bir de (hac seferinize yetecek miktarda) azıklanın. Muhakkak ki azığın en hayırlısı takvadır."*[433] mealindeki ayette zikredilen azık ile kastedilenin "yiyecek" olduğunu ve o yiyeceklerin de kavut ve hurma olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte ayetin iniş sebebine şu sözlerle işaret etmiştir: "Ayet indiği dönemde yiyecek oldukça azdı. Yemen halkından bir grup insan haccetmeye azıksız olarak gelir ve akabeye ulaştıklarında ise yokluk çekerlerdi. Bunun üzerine bu ayetler nazil olmuştur.

Şa'bî'nin sahâbe kanalıyla ayetlerin indiği yer hakkında da bilgi edindiği ve bunu sonraki nesillere aktardığı görülmektedir. "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim*."[434] ayetinin Hz. Peygamber Arafatta iken nazil olduğunu, bu ayet indiğinde Cahiliye dönemi hac uygulamalarının ve inançlarının yok olduğunu ifade etmiş ve o yıldan itibaren müşriklerin müslümanlarla birlikte hacc yapamayacaklarını ve hiçbir kimsenin Kabe'yi çıplak bir şekilde tavaf edemeyeceğini belirtmiştir.[435]

Onun İbn Abbas vasıtasyla bildirdiği bir rivâyete göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek *"Ey Allah'ın Rasûlü. Seni o kadar çok seviyorum ki seni düşünüp de görmediğimde canım çıkıp gidecek gibi oluyor. Cennete girmem durumunda senden daha aşağı derecelerde olmak ve seni göremeyecek olmak beni korkutuyor. Oysa ben seninle aynı yerde olmayı arzuluyorum"* deyince Hz. peygamber bir süre cevap

---

431 Nahl 16/110.

432 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 9, s. 3031; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, thk. Ahmed Abdu'ş-Şâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., s. 151.

433 Bakara 2/197

434 Maide 5/3.

435 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, s. 84; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 3, s. 17; Mücerreb, s. 160.

vermemiş ama daha sonra, *"Kim Allah'a ve Peygamberlere itaat ederse işte onlar Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, dosdoğru olanlarla, şehitler ve salih kimselerle birliktedirler. Onlar ne güzel arkadaştır. Bu Allah'tan gelen bir lütuftur. Hakkıyla bilen olarak Allah yeter."*[436] ayetinin inmesini müteakip adamı çağırarak bu ayeti okumuştur.[437]

1.3.4.2.5. Câhiliye Dönemi Örf, Adet ve Toplum Algısı

Şa'bî ayetleri tefsir ederken yalnızca lafızları açıklamakla yetinmemiştir. Bazı ayetler hakkında kıssalara, siyer-megazi bilgisine, sosyo-kültürel açıklamalara da yer vermiştir. Bunun bir örneğini, "*Kim Cebrâil'e düşman ise bilsin ki, geçmiş kitapları tasdik eden, Mü'minler için hidâyet ve müjdeci olan Kur'ân'ı senin kalbine indiren odur* " mealindeki ayeti kerimenin[438] tefsiri hakkında Şa'bî; Hz. Ömer ile Yahudiler arasında geçen bir hadiseyi anlatmış ve Yahudilerin Cebrail'i sıkıntı ve azab meleği olarak kendilerinin düşmanı, Mikail'i ise rahmet ve merhamet meleği olarak kendilerinin dostu olarak gördüklerini aktarmıştır. [439]

Şa'bi'nin ayetleri açıklarken Cahiliye döneminde yerleşik uygulamalar hakkında da bilgi verdiği görülmektedir. Nitekim "*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman "Biz atalarımızı da bu yolda bulduk, Allah da bize böyle emretti" derler. De ki, "Şüphesiz Allah kötülüğü emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'a karşı mı söylüyorsunuz*"[440] ayetini açıklarken cahiliye döneminde yapılan kötü uygulama ve davranışlardan birinin Kâbe'yi çıplak bir şekilde tavaf edilmesi olduğunu belirtmiştir.[441]

Şa'bî süreç içerisinde değişime uğrayan uygulamalar hakkında da açıklamalarda bulunmaktadır. Ayetlerde zekatın verilebileceği kimseler arasında zikredilen[442] müellife-i kulûb'un Hz. Peygamber'in İslâma girmelerini umduğu kişiler olduğunu, ancak Hz. Ebû Bekir'in halîfe olmasıyla hediye minvalinde verilen bu tür

436 Nisa 4/70
437 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 2, s. 588.
438 Bakara 2/97.
439 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 2, s. 287.
440 A'râf 7/28.
441 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 10, s. 137.
442 Tevbe 9/60.

şeylerin kaldırıldığını, dolayısıyla müellife-i kulûb denilen bir sınıfın artık mevcut olmadığını belirtmektedir.[443]

1.3.4.2.6. Arap Dil ve Şiiri İle Tefsir

Şa'bî'nin, ayetlerde geçen bazı kelimelerin anlamlarını izah ettiği de görülmektedir.

(إِنَّ إِبْرٰهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ)[444] ayetinde zikredilen "evvâh" kelimesinin "Allah'ı çokça zikreden kişi" anlamına gelmekte olduğunu belirtmektedir.[445]

Öte yandan Şa'bî, Kur'ân'ın anlaşılmasına verdiği önemden dolayı, ihtiyaç halinde Hz. Peygamber'e dayandırdığı hadisler yoluyla ayetlerin manalarını açıklamıştır. Yine Kur'an'da anlaşılması güç olan birtakım kelimeleri Arap şiirleriyle izah etmiştir. Örneğin: (فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ)[446] ayetinde geçen (السَّاهِرَةِ) kelimesini "yeryüzü" anlamında olduğunu söylemiş ve Ümeyye b. Ebî Salt'ın (وفيهَا لحم ساهرة وبحر) "*Onun içinde denizin ve yeryüzünün etleri vardı.*" beytini örnek vermiştir.[447]

1.3.4.2.7. Re'y İle Yaptığı Açıklamaları

Şa'bî, müteşabih ayetler hakkında yorum yapmaktan kaçınmıştır. Özellikle hurûf-ı mukattaa hakkındaki, "*Her kitabın bir sırrı vardır, Kur'ân'ın da sırrı sûrelerin başındaki bu harflerdir. Onları bırak, diğerlerinden istediğini sorabilirsin*"[448] ifadeleri, bu tutumun bir göstergesidir. Bununla birlikte Bakara suresinin başındaki hurufu mukatta'nın (الم) Allah teâla'nın ismi azamı olduğuna dair bir görüşün de sahibidir.[449]

Şa'bî bazı ayetler hakkında yorumlar yaptığı da görülmektedir.

"..Nihayet karıncalar vadisine vardıklarında bir karınca, "Ey karıncalar. Yuvalarınıza girin. Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler" dedi.

---

443 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 6, s. 1822.
444 Tevbe 9/114.
445 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 6, ss. 1897, 2059.
446 Nâziât 79/14.
447 Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 8, s. 408.
448 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 1, s. 59.
449 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 1, s. 206; İbn Kesîr, Tefsîr, Cilt: 1, s. 157.

Süleyman onun bu sözlerine tebessüm ederek, "Ey Rabbim. Beni, bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller yapmaya yönelt. Beni rahmetinle salih kullarının arasına kat" dedi".[450] ayeti hakkında Şa'bî akli bir çıkarımda bulunarak, "O, iki kanatlı uçabilen bir karınca olmalıdır. Şayet öyle olmasa Süleyman onun ne söylediğini anlayamazdı" demektedir.[451]

Şa'bî, *"Onlar yeryüzüne bakmazlar mı ki! Biz orada bitkilerden nice çiftler yetiştirdik."*[452] ayetini "İnsanlar da yeryüzünün bitkilerindendir.[453] Onlardan Cennete girenler kerim, Cehenneme girenleri ise zelildir."[454] şeklinde açıklamıştır.

Şa'bî'nin bazı ayetler hakkında daha önce yapılmış olan açıklamalara dair akli yorumlar yaptığı ve bu açıklamaları kabul etmediği de görülmektedir.

"*De ki: Bana haber verin. Şayet o Allah tarafından gönderilmiş iken siz onu inkar etmişseniz ve İsrailoğullarından bir şahit de onun bir benzeri üzere şahitlik edip iman etmiş olduğu halde siz büyüklük taslamış iseniz, gerçek şu ki Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez"*[455] ayetinde zikredilen İsrailoğullarındaki şahidin kim olduğu hakkında âlimler arsında görüş ayrılıkları yaşanmıştır. İbn Abbas, Hasan el-Basrî, İkrime, Katade, Mücâhid, bu şahidin Abdullah b. Selâm olduğunu ve onun Yahudilere karşı Hz. Muhammed'in Tevrat'ta zikredildiğine, O'nun Allah tarafından gönderildiğine dair tanıklıkta bulunduğunu belirtmişlerdir. Şa'bî ise Abdullah b. Selam'ın Hz. Peygamber'in vefatından iki sene evvel müslüman olduğunu, bu surenin ise Mekke'de indiğini öne sürerek buradaki şahidin Abdullah b. Selam değil, Hz. Mûsa'ya ve Tevrat'a iman eden kimseler olduğunu dile getirmiştir.[456]

1.3.4.2.8. Nâsih-Mensûh Anlayışı

Şa'bi inen ayetler ile gerek Arap toplumunda gerekse diğer topluluklarda sürdürülegelen bazı uygulamalarının kaldırıldığına dair bilgiler de vermektedir. Bu hususstaki ayetlerden biri, kısas uygulaması ile ilgilidir. Şa'bî'nin izahına göre

450 Neml 27/18-19.
451 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 9, s. 2857.
452 Şuarâ 26/7.
453 Şa'bî "Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirdi" ayetine dayanmaktadır. Nuh 71/17.
454 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Cilt: 8, s. 2750; Sa'lebî, Cilt: 20, s. 27.
455 Ahkaf 46/10
456 Kurtubî, Cilt: 16, s. 188; Ayrıca bkz. İbrahim, s. 81.

"Rasûlullah zamanında iki Arap kabilesi kabilecilik sebebiyle kavga etmişlerdi. Onlardan biri, *"Bizden öldürülen köleye karşılık (hür olan) filanın oğlu filanı; öldürülen cariyemize karşılık ise filan kişinin hür olan kızını öldüreceğiz"* dediler. Bunun üzerine *"Ey inananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle ve kadına kadın kısas olunur…"*[457] ayeti nazil olmuştur. [458]

Şa'bî bazı ayetlerin mensuh olduğu görüşündedir. *"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Siz içinizde olan şeyi açıklasanız da, gizleseniz de Allah onunla sizi hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azab eder. Allah her şeye kadirdir."*[459] ayetinin devamında gelen, *"Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir…"* ayeti ile neshedildiği görüşündedir.[460]

"*Ey iman edenler! Elinizin altında bulunanlar ve henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, sabah namazından önce, öğleyin soyunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra odanıza girmek için sizden izin istesinler*."[461] ayetinin gerek erkekler gerekse kadınlar hakkında, muhkem, farz ve sabit bir hüküm olduğu görüşündedir. Ona göre bu ayet mensuh değildir. Kendisine insanların bu ayetin hükmü ile gereğince amel etmediği ifade edilince, *"Buna karşı Allah'ın yardımını isteriz"* demiştir.[462] Bu ayetin herhangi bir kısmı neshedilmemesine rağmen insanların az amel yapmasını Abdullah b. Abbas gibi bazı sahâbîler hoş karşılamamışlardır. İbn Abbas bu durumu, *"Şeytan üç ayet hakkında insanlara galib geldi de onlarla amel etmediler."* veya *"İnsanlar üç ayeti terketmişler ve onunla amel etmemişlerdir"* gibi ifadelerle belirtmektedir.[463]

1.3.4.3. Tarih- Siyer Birikimi

İslam tarihi genel itibariyle hicri birinci ve ikinci asır râvîlerine ve onların nakletmiş oldukları rivâyetlere dayanmaktadır. Müslümanların kendi kültürlerinin

457 Bakara 2/178.
458 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 95; Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 1, s. 418.
459 Bakara 2/284.
460 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 5, s. 135; İbrahim, s. 83.
461 Nur 24/58.
462 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 17, s. 354; Kurtubî, Cilt: 12, ss. 303, 304; İbrahim, s. 84.
463 İbn Kesîr, Tefsîr, Cilt: 6, s. 82.

temellerine ilişkin anlayışları bu rivayetlerden oldukça etkilenmiştir. Dolayısıyla bu tarihî rivayet metinleri Müslümanların geçmişe dair düşünceleri, algılayış biçimi ve sosyolojik yapıları hakkında önemli ipuçları vermektedir.[464]

Irak ekolünün ilk müelliflerinden olan Şa'bî, tarihyazımı bağlamında rivâyete dayalı metinlerin gelişmesinde temel bir role sahiptir. Şa'bî'nin, yaşadığı dönemdeki pek çok olayın içerisinde yer alması ve bir çok haberi doğrudan aktarması, ayrıca pek çok sahabe ile görüşerek onların yaşadığı hadiseleri nakletmesi, onun tarihi nitelikli rivâyetlerine ayrı bir önem kazandırmıştır.

Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin gerek siyer-megazi gerekse İslâm öncesi döneme dair kendisinden gelen rivâyetleri, günümüze ulaşan tarih konulu eserler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Onun bu alandaki yetkinliği dönemi içerisinde bir övgü sebebi olmuştur. Nitekim, Şa'bî'nin megâziye dair rivâyetlerini dinleyen İbn Ömer, "*Bu kişi anlattığı gazvelerde sanki bizimle birlikteymiş gibi anlatıyor ve onları benden daha iyi biliyor*" diyerek onun bu alandaki uzmanlığını tescil etmektedir.[465]

Şa'bî'nin rivâyetleri incelendiğinde özellikle İslâm tarihine dair "ilkler" hakkında geniş malûmata sahip olduğu görülür. Hz. Peygamber'e imân eden ilk kişinin Hz. Ebû Bekir,[466] Rıdvan beyatı sırasında Rasulullah'a ilk biat eden kişinin Ebû Sinan el-Esedî,[467] ilk defa mescid inşa eden kişinin Ammâr b. Yâsir,[468] İslâm'da ilk defa öşür vergisini vazeden kişinin Hz. Ömer,[469] hutbeyi ilk defa oturarak okuyan kişinin Hz. Muâviye olduğu[470] gibi Şa'bî'nin çok sayıda rivâyeti İslâm tarihî ve siyer kaynaklarında yer almaktadır.

Şa'bî'nin Hz. Peygamber dönemine ilişkin rivâyetlerinin genel itibariyle şu konular altında olduğu görülmektedir: Hz. Peygamber'in ortaya çıkışı ve göstermiş olduğu mucizeler, Hz. Peygamberin seferleri, hicreti, irtibata geçtiği heyetler, yapmış olduğu savaşlar, Mekke dönemi içerisinde ona ilk tabi olanlar… Bütün bu rivâyetler,

---

464 Zainab Omidian, Maryam Azizian, "Mu'alefeha-i Târîh Negârî Şa'bî Ber Esâs Rivâyetha-i Ber Câ Mânde Ez Vey Der Mutûn-i Klâsîk Târîhî", **Fasılnâme-i İlmî Târîh-i İslâm ve İran Dânişgâh-ı ez-Zehrâ**, Cilt:30, Sayı:46 (136), 1399/2019, s. 9.

465 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 146; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 355, Hüzelî, s. 89; Ahmed, s. 666; Ürkmez, s. 140.

466 Taberî, Târîh, Cilt: 1, 539.

467 Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız eş-Şelebî, Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1375, Cilt: 2, s. 316.

468 İbn Hişâm, Cilt: 1, s. 498.

469 Ebû Ubeyd el-Herevî Kâsım b. Sellâm, **Kitâbu'l-Emvâl**, thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Dâru'l-Fazîle, Riyâd, 1428, Cilt: 2, s. 206.

470 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 19, s. 514.

onun, Hz. Peygamberîn eşsiz yönü ile İslam'ın yayılması arasında bir ilişki kurduğunu göstermektedir.[471]

Hz. Peygamber'in şemaili, hali, tavrı, çeşitli olaylar karşısında yaklaşımı ve vefatı hakkında da bilgi vermektedir. Bu rivâyetlerin yanı sıra Rasûlullah'ın sahip olduğu zühd vasıfları, yemek yemede ve uymada nefsine uymaması gibi ahlâki ve ameli hayatına dair rivâyetler de anlatmaktadır. Bu rivâyetler Şa'bî'nin Müslümanlara iyi bir yaşam örneği sunmak ve İslamî bir kimlik oluşturmak için gösterdiği çabasının bir parçasıdır.

Diğer dinlere ait pek çok insanın yaşadığı bir bölgede farklı din mensuplarının bir araya gelerek münakaşa yapmaları oldukça doğaldır. Bu nedenle Şa'bî'nin İslamın temel ilkelerini öne çıkaran, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlama amacı taşıyan veya mucizelerle ilgili rivâyetlere de sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Bu durum onun, farklı din mensuplarının meydan okumaları karşısında, Müslüman kimliğinin üstünlüğünü ispatlama, onu diğer dinlerden ayıran hususları ortaya koymaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Şa'bî Hulefâ-i Raşidin döneminde yaşanan önemli olayları da sonraki nesillere aktarmaktadır. Onun yalnızca Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerle değil aynı zamanda dört halîfe dönemi olayları hakkında da bilgi edinmesi, döneminin siyâsî olaylarını iyi analiz edebilmesine neden olmuştur.[472]

Hz. Ömer döneminde yapılan Cisr (Köprü) Savaşında, Ebû Ubeyde dâhil sekiz yüz Müslümanın şehit olduğunu, Celûla savaşında Müslümanların elde ettiği ganimetlerin otuz milyon dirhem üzerinden paylaştırıldığı, Ebû Musa'nın Tüster şehrini on sekiz ay muhasarasının ardından Hürmüzân'ın Hz Ömer'in kendisi hakkında vereceği hükme razı olduğu gibi pek çok rivâyet Şa'bî vasıtasıyla kaynaklarda yer almaktadır.

Ayrıca onun bu alandaki ilmi birikimi, güncel fıkhi problemler karşısında çözüm üretirken daha önce benzer hadiselerin olup olmadığı hususunda kıyaslama yapabileceği geniş bir alan sağlamıştır. Şa'bî'nin bazı rivâyetlerinde hukuk konuları ön plana çıkmaktadır. Onun bahsettiği Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramdayken

---

471 Omidian, s. 14.

472 Şa'bî'nin bu dönemle ilgili rivayetlerini toplayan bir çalışma bulunmaktadır. bkz. Fevzî Muhammed Saatî, "Muhtarât min Rivâyati'ş-Şa'bî et-Tarihîyye an Asri'r-Râşidîn min Kitâbey Târihi'r-Rusul ve'l-Mülûk ve Vak'ati Sıffîn", **Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'ş-Şer'iyye**, Cilt: 12, Sayı:19; 1999, ss. 1-105.

evlendiği, namazların başlangıçta iki rekat farz kılındığı, sonrasında artırıldığı, ehl-i ifke Hz. Peygamber'in had cezası uygulaması gibi pekçok rivâyet, doğrudan ahkam ile ilgilidir.[473]

Şa'bî aynı zamanda İslâm öncesi döneme ait Arap dil, kültür ve yaşayışına dair pek çok haberin de kaynağı durumundadır. Arap yazısının ilk defa Harb b. Ümeyye tarafından yazıldığı, yazının kökeninin ise Hireliler yoluyla Enbar halkına dayandığını bize Şa'bî bildirmektedir.[474]

1.3.4.4. Arap Dil ve Edebiyatındaki Kudreti

Daha önce de belirtildiği Şa'bî'nin yaşadığı dönemin büyük bir kısmı Emevîler dönemine tekabül etmektedir. Emevîler Arap dil ve Edebiyatına büyük önem vermiş ve dönemin şairleri için hazineden büyük bir pay ayırmışlardır.[475] Onların bu yaklaşımı toplumda şiir, nesir, hitâbet, meseller, hikem, kitâbet gibi edebi ürünlerin çeşitlenip zenginleşmesini sağlamıştır.

Şa'bî yetiştiği ortamın ve aldığı eğitimin gereği, oldukça fasih bir Arapça ile konuşurdu.[476] Özellikle şiir dinlemeyi ve şiir okumayı severdi. Şairlerden oluşan meclislerde otururdu.[477] Onun hafızasında çok sayıda şiir olduğunu, "*En az rivâyet ettiğim şey şiirdir. Bununla birlikte, istesem tekrarlamadan size bir ay boyunca devamlı şiir okuyabilirim*" sözlerinden[478] hareketle söylemek mümkündür. Abdülmelik b. Mervân kendisine "*Arapların manası en derin sözleri nelerdir*" sorusunu sorunca Şa'bî cevaben; İmriu'l-Kays, Züheyr, Nâbiğa, Adî b. Zeyd, Tarafe, Abîd, Lebîd, A'şâ, Hutay, Hâris b. Amr ve Şemmâh'a ait şiirleri arkası arkasına okuması da bu durumu göstermektedir.[479]

---

473 Cahid Kara, "Âmir Eş-Şa'bî'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi", **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:XVII, Sayı:17, 2020, s. 32.

474 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 19, s. 538.

475 Emevilerin Arap dil ve edebiyatına yaklaşımı için bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, **el-Edebü'l-Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, el-Matbaatu't-Teâvuniyye, Dımeşk, 1392, ss. 14-18.

476 Fesevî, Cilt: 2, s. 603; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 377.

477 Ebû Hanife onu şairlerle beraber otururken gördüğünü belirtmektedir. İbn Sa'd, Cilt: 4, s. 251.

478 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 12, s. 224, Cuday, s. 16; Tîcânî, ss. 78.

479 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 391.

Şa'bî, Abdulmelik b. Mervan ile şiir üzerine sohbet yapmaktan oldukça keyif alırdı. Bir gün Abdulmelik kendisinden Temîmoğullarının dâliyesini[480] okumasın istemiş, Şa'bî de benî Temîm'e ait yetmiş dâliye okumuştur. En sonunda da Esved b. Ya'fûr'un (نزَلُوا بِأَنْقُرَةٍ يَسِيلُ عليهمُ ... ماءُ الفُرَاتِ يَجيءُ مِنْ أَطْوَادِ) "Ankaraya yerleştiler, onların üzerine dağlar ve tepelerden gelen Fırat'ın nehri akardı" mısralarıyla bitirmiştir.[481]

Yine bir gün Şa'bî ile Hristiyan Arap şairlerinden Ahtal, Halîfe Abdulmelik ile bir araya gelmişlerdi. Oradan ayrıldıklarında Ahtal Şa'bi'ye, "*Ey Şa'bî, bana karşı anlayışlı ol. Zira sen pek çok kaptan ilim alırken ben tek bir kaptan ilim alıyorum."* sözü[482] Şa'bî'nin şiir ve hikmetli sözler konusundaki yeteneğini ortaya koymaktadır.

Onun şiire ve hikmetli sözlere karşı sevgisi o kadar derindir ki, yaşlılığında dahi şiirle ilgilenmiştir.[483] Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin de şair olduğunu belirten Şa'bî, zaman zaman sahâbenin söylediği çeşitli şiirleri de rivâyet etmektedir. Öte yandan şiirlerin nass olarak algılanmasına engel olmak için başında besmele yazılmasını kerih görmektedir.

Şa'bî, ayrıca bazı şiirler hakkında övgü veya eleştiri içeren yorumlar da yapmaktadır. Bu yorumlardan biri Hz. Osman hakkında yazılmış Ka'b b. Malik'in mersiyesi ile ilgilidir. Şa'bî bu konuda Ka'b b. Mâlik'in mersiyesinden daha güzel bir mersiye işitmediğini dile getirmiştir.

Arap dil ve kurallarına önem vererek hatalı kullanımlara engel olmaya çalışmaktadır. Nitekim fethedilen topraklarda kurulan Kûfe gibi şehirlerde, İslam ile yeni tanışan insanların bir kısmı Müslüman oluyor, olmayanlarda vergilerini vererek, Müslümanların korumaları altında hayatlarını sürdürüyorlardı. Buralara yerleşen Araplar ile Arap olmayan halk kaynaşmaya başlayınca, öncelikle iletişimin ilk şartı olan dil problemi ortaya çıkmıştır. Gerek sosyal hayatı idame ettirme, gerek yeni Müslüman olanların, İslam'ı ana kaynaklarından öğrenebilme arzuları, Arapçaya yönelimi artırmıştır. Plansız olarak vuku bulan bu yeni dil öğrenme hareketiyle beraber, dillerde birtakım gramer ve imla hataları da kendini göstermeye başlamıştır.[484] Şa'bî de ortaya çıkan bu sorun karşısında rivâyetlerde yer alan irab hatalarının düzeltilerek aktarılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre ilimdeki

---

480 Dâliye, beytinin son harfi د ile biten kaside veya şiirdir.
481 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 385.
482 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 410; Ürkmez, s. 130.
483 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 255.
484 Abdülkadir Palabıyık, **Hadislerin Anlaşılmasında Dil Problemi**, Fecr, Ankara, 2022, ss. 60-61.

nahiv, yemekteki tuz gibidir. Ondan asla müstağni kalınması mümkün değildir.[485] Doğru konuşmanın ve dili muhafaza etmenin halk için de önemine değinmiştir. Nitekim kadılık yaptığı bir dönemde miras davası yüzünden kardeşini şikayet etmek isteyen bir adamla aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Adam: Ey Kadı! Ben kardeşimle tartışıyorum. Babamız vefat etti (فقد توفي أبانا)

Şa'bî: (أبونا) de.

Adam: Babamızdan bize miras kaldı. (فورثنا من أبونا)

Şa'bî: (أبينا) de.

Adam: Babamız vasiyet etti. (وقد وصى أبينا)

Şa'bî: (أبونا) de.

Adam: Öyleyse babamızdan bize miras kalan şey nedir. (فما ورثنا أبونا)

Şa'bî: (أبانا) de.

Adam öfkelenerek şöyle dedi: Görüyorum ki ben seninle aynı fikirde olmaya çalışıyorum fakat sen bana muhalefet etmeye bayılıyorsun.

Şa'bi: Allah'a yemin olsun ki senin dilinden yitip gideni, mirasından yitirilenden daha büyük olduğunu görüyorum.[486]

Şa'bî zaman zaman basit anlatımlar yerine mecazi ifadelere başvurmuş veya sözü dolaylı yoldan anlatmıştır. Suyu kastederek "*Bana varlığı önemsiz görülen ama yokluğu dayanılmaz olan bir şeyi içir*" demiştir.[487]

Güzel ahlâkı anlatmak, öğüt vermek için vaaz ve kıssalara, fabl türü hikayelere de yer vermektedir. Özellikle siyâsî baskının yoğun olduğu dönemlerde verilmek istenen siyâsî mesajların fabl türü eserler yoluyla verildiği dikkate alındığında Şa'bî'nin anlattığı bu hikayelerin de özel bir anlamı olabileceği düşünülmelidir. Bu nedenle Şa'bî'nin aktardığı iki fabl örneğine burada yer vermek istiyoruz. Bunlardan ilki şu şekildedir:

---

485 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 325.

486 http://www.nsaaem.com/showthread.php?p=1833 (11.10.2017). Hasan el-Basrî ve bir adam arasında da benzer bir konuşma geçmiştir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **Şuabu'l-İmân**, thk. Abdulalî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423, Cilt: 3, s. 214.

487 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4. s. 323.

Bir adam çayırlarda dolaşan bir kuşu yakalamıştı. Kuşu eline aldığında adama seslenerek "Bana ne yapacaksın" diye sordu. Adam "Seni kesip yiyeceğim." diyerek cevap verdi.

Kuş: "Ben seni doyuracak kadar iri değilim. Ama beni yemediğin takdirde sana ondan daha hayırlı olan üç şeyi öğretebilirim. Bunlardan birini henüz elindeyken, diğerini dağa ulaştığımda, diğerini de ağaca konduğumda söyleyeceğim." dedi.

Adam ondan hemen ilkini söylemesini istedi. Kuş "Kaçırdığın şeyler için hayıflanma" diyerek cevap verdi.. Sonra elinden uçarak dağa ulaştı ve "Olması mümkün olmayan şeylere inanma" dedi. Ağaca konduğunda da "Ey bahtsız kişi. Şayet beni kesseydin kursağımda yirmi miskal ağırlığında olan iki inci tanesi bulacaktın" dedi.

Adam dudaklarını ısırıp kuşu elinden kaçırdığına üzüldü, sonra hayıflanmaya başladı ve üçüncüsünü söylemesini istedi: Kuş "Sen ilk ikisini hemen unuttun. Üçüncüsünü nasıl söyleyeyim. Ben sana kaçırdığın şeyler için hayıflanma demedim mi? Olması mümkün olmayan şeylere inanma demedim mi. Tüylerim, etim, kanım tüm vücudumla ben bile yirmi miskal etmem" dedi ve uçarak oradan ayrıldı.[488]

Şa'bî'nin ifade ettiği diğer fabl örneği de şöyledir:

Ormanda aslan hastalanmış ve tilki dışında bütün hayvanlar onun ziyaretine gelmişlerdi. Çakal: "Kralım! Sen hasta oldun ve tüm hayvanlar seni ziyarete geldiler. Ancak sadece tilki seni ziyaret etmedi" deyince Aslan "Tilki geldiğinde bana haber verin" dedi.

Bu konuşma tilkinin kulağına ulaşır ulaşmaz hemen aslanın yanına gitti. Aslan ona "Ey Tilki! Tüm hayvanlar beni hasta iken ziyaret ettiler. Sen neden ziyaretime gelmedin" diye sorunca o; "Kralımın hastalığını duydum ve hastalığın tedavisi için ilaç aramaya koyuldum" diyerek cevap verdi. Aslan "Peki ilaç bulabildin mi" diye sorunca tilki; "İlaç olarak çakalın bacağındakı liflerin çıkartılması gerektiğini söylediler" dedi. Bunun üzerine aslan pençesiyle çakalın bacağına vurdu.

Tilki oradan ayrılarak yolda beklemeye başladı. Arkasından çakal geldi ancak bacaklarından kanlar akıyordu. Tilki ona "Ey kırmızı pabuçlu. Bir daha kralın yanında oturduğunda kafandan çıkacaklara dikkat et. Şimdilik söylediklerin bacağından çıktı" diyerek seslendi. [489]

1.3.4.5. Diğer İlim Dallarına Olan İlgisi

Şa'bî'nin ilgilendiği diğer bir ilim dalı da cebirdir. Hz. Ali'nin talebesi Hâris el-A'ver'den hesap ilmini öğrenen Şa'bî, bu alandaki yetkinliği ile zekât, miras gibi hususlarda görüşlerine sıklıkla başvurulan âlimlerdendir. Üstlendiği devlet görevi nedeniyle kendisinde hazineye ait bir hesap defteri bulunmaktaydı ve bu defter

488 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 316; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Üdebâ, Cilt: 4, s. 1478.
489 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 317.

üzerinde yoğun mesâi harcardı.[490] Bu hususlar onun hesap yapabilme kabiliyetinin oldukça güçlü olduğunu göstermektedir.

Şa'bî'nin diğer bir ilgi alanı da rüya tabirleridir. A'şa Hemdan rüyasında içerisinde buğday ve arpa bulunan bir eve girdiğini sağ eline bir avuç buğday, sol eline bir avuç arpa aldığını ancak evden çıktığında arpanın sağ elinde buğdayın sol elinde olduğunu görmüş ve bu rüyayı Şa'bî'ye anlatmıştı. Şa'bi kız kardeşinin eşinin rüyasını "Kur'an ilmiyle ilgilenirken sonra şiire meyledeceksin" şeklinde yorumlamıştı. A'şa, kabilesinin imamı ve Kur'an öğreten bir kişi iken daha sonra şiire yönelmiştir.[491]

1.3.5. Eserleri

Hz. Peygamber'in vefatına müteakip ilk asırda yazının az kullanılması ve ilmin daha çok sözlü aktarılmasına rağmen Şa'bî'ye bazı eserlerin atfedildiği görülmektedir.

el-Megâzî, Ferâiz ve'l-Cerâhat, el-Kifâye fi'l-Ibâde ve't-Tâa, Kitâbu Şûrâ ve Maktelü Osman[492]*, Fadâilu'l-Mekke, Fadâilu'l-Medîne*[493] adlı eserler ona nisbet edilmektedir. Ebû'l-Hâsin'den nakledildiğine göre Şa'bî vefat ettiğinde yanında sadece *el-Ferâiz ve'l-Cerâhât* adlı eseri bulunmaktadır.[494] Kuteybe b. Müslim'in huzurunda ezberinden naklettiği bir kitabı olduğu da ifade edilmiştir.

Dünyanın en önemli yazma eser uzmanlarından biri olan Selâhaddin Müneccid ise Şa'bî'nin "Siyeru'l-Mulûk" isimli başka bir eserinin olduğuna dair kanaatini belirtmektedir.[495] O, bu kitabın altıncı yüzyılda mevcûd olduğunu, Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin "Tuhfetü'l-Acâib" isimli eserinde ondan nakiller yaptığını ifade etmektedir. Bu düşüncesini ise eserde geçen, *"Şa'bî, Siyeru'l-Mulûk kitabında bunu zikretti"* şeklindeki ifadelerine ve nakledilen metinlerin bir kısmının Yemen'in güzelliklerine ait anlatılar olmasına dayandırmaktadır. Ona göre, Ebû Hâmid'in

---

490 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 248.

491 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 325.

492 Fuad Sezgin, **Târihu't-Turâsi'l-Arabî**, Câmiatü 'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411, Cilt: 2, s. 69; Ayrıca bkz. Tivâle, s. 58.

493 Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh ed-Dımeşkî İbn Nâsıruddîn, **Tavdîhu'l-Müştebih fî Zabtı Esmâ'i'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhüm**, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993, Cilt: 5, s. 337; İbrahim, s. 59. Bu eserin İslam hukukuyla ilgili iki ayrı kitap olduğu da nakledilmiştir. Buna göre Ferâiz İslam miras hukukuyla, "Cerâhat" ise İslam ceza hukukuyla ilgilidir. Bkz. Ürkmez, s. 128.

494 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh, Cilt: 14, s. 148; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 363; Hüzelî, s. 108.

495 Selâhaddîn Müneccid, "Nusûsu Min Kitâbi Mefkûd (Siyeru'l-Mulûk Li'ş-Şa'bî)", **Âlemu'l-Kütüb**, Cilt:3, Sayı:2, 1402/1982, s. 197.

aktardığı bu metinler Arap kültüründe şehirler hakkında eser te'lif eden ilk kişinin Şa'bî olduğunu göstermektedir.[496]

Şa'bî'nin yaşadığı asrın büyük bölümünün hıfz ve rivâyet asrı olduğu düşünüldüğünde bu çalışmaları te'lif ve tasnif çalışmalarının ilkleri arasında değerlendirmek mümkündür. Ayrıca söz konusu eserlerin başlıklarına bakıldığında Şa'bî'nin ilmî zenginliği de müşahade edilebilmektedir.

[496] Müneccid, ss. 196-198; Ayrıca bkz. Ebû Hâmid el-Ğırnâtî, **Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb**, thk. İsmâil el-Arabî, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Mağrib, 1993, ss. 38, 43, 146, 147, 152,.

İKİNCİ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE SÜNNET ANLAYIŞI

2.1. ŞA'BÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ

2.1.1. Şa'bî'nin Hadis İlminin Metodolojisine Katkıları

İslâmî ilimlerde önemli bir yeri olan Âmir eş-Şa'bî'nin özellikle rivâyet ve dirayet açısından Hadis ilmindeki yerini tespit etmek ele alınması gereken önemli bir konudur. Şüphesiz ki bu alandaki verilerin tamamına erişmek, -ilk iki asra dair neşredilen eserlerin yanında tarihî mirasın içerisinde henüz tahkik ve neşir hizmeti bekleyen çok sayıda eseri de hesaba katarsak- insan gücünün sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle eksik materyale binaen ortaya konulacak hükümlerin ve yorumların da eksik ve yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. Biz bu bölümde ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde elde ettiğimiz verilerle sınırlı olarak Âmir eş-Şa'bî'yi hadis ilmi açısından tanıtmaya çalışacağız.

2.1.1.1. İlim Öğrenme ve Öğretmede Usûl ve Adâbı

Kaynaklarımızda Şa'bî'nin bir ilmi öğrenirken veya onu sonraki nesillere aktarırken takip ettiği çeşitli yol, yöntem ve uygulamalar yer almaktadır. O, kendi dünya görüşü ve tecrübeleriyle geliştirdiği bu metodları öğrencileriyle paylaşmış ve onlara bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Tâbiîn neslinin sahâbeyi örnek alarak ortaya koymaya başladığı bu kaidelerin, sonraki dönemlerde Hadis ilminin usulünün gelişiminde önemli katkıları olmuştur. Şa'bî'nin ilim öğrenmek isteyen bir öğrencide bulunmasını beklediği özellikler ve onlara tavsiyeleri şu şekildedir:

İlim elde etmek isteyen bir kişi bu isteğinde oldukça kararlı ve iştiyaklı olmalıdır. Vaktini iyi değerlendirmeli ve faydasız işlerden uzaklaşmalıdır. Şa'bî dünya ve ahirette insana fayda vermeyecek hususların terkedilerek zihnin boş ve anlamsız sorularla meşgul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[497] Kişinin ilim elde etme

[497] Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra**, thk. Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, Dâru'l-Hulefâ lil-Kitâbi'l-İslâmi, Kuveyt, t.y., s. 197.

sürecinde moral ve motivasyonunu bozacak her türlü işten, hüzün ve kederden mümkün olduğunca uzak durması gerektiğini savunmuştur. Güne erken kalkarak başlamak, çeşitli beldelere giderek bölgeyi ve o beldenin ilim erbabını tanımak, öğrenme süreci içerisinde aceleci bir yapı sergilemeyip sabırlı olmak onun öğrenim sürecinde Şa'bî'nin tavsiye ettiği metodlarındandır. Nitekim kendisine yöneltilen "*Sahip olduğun ilmi nereden elde ettin*" sorusuna, "*Kederi terketmek, çeşitli beldeleri gezmek, güvercin sabrı gibi sabır göstermek ve kargalar gibi erken kalkmak ile elde ettim*" diyerek cevabını vermiştir. [498]

Şa'bî, gerek öğrenme gerekse ilmi başkalarına aktarma sürecinde, oldukça titiz olunması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca ilme tâlib olan kişi, öğrendiklerini günlük hayatına intikal ettirmeli, davranışlarına da yansıtmalıdır. Şa'bî, ilim ile amel etmeyi, öğrenileni kalıcı hale getiren bir unsur olarak görmektedir. Bu nedenle hadislerle amel etmenin rivâyetlerin ezberlenmesinde önemli bir yardımcı olduğu görüşündedir.[499]

İlim ile meşgul olan bir kişinin Allah'tan korkarak hareket etmesi, günahlardan sakınması, ahlâkî yapısına özen göstererek kişiliğini zedeleyen söz ve davranışlardan uzak durması gerekir. Fâcir âlim ve câhil âbidden uzak durulmalıdır. Çünkü onlar fitne zamanlarında akıllarını kullanamayan ve yanlışa bulaşmaya meyilli olan kişiler için birer âfettir.[500] Şa'bî'nin Hz. Ömer'den aktardığı bir rivâyete göre zamanı ifsâd eden üç şeyden biri âlimin yaptığı hatalardır.[501] Âlimin yaptığı hatalar, münafık bir kişinin Kur'an'a karşı mücadele etmesi ve insanları saptıran liderlerin zorbalıkları dini anlayışın bozulmasına sebebiyet vermektedir.[502]

Ona göre, ilim öğrenmek isteyen bir kişinin hocalarını iyi dinlemesi münakaşalara girmemesi, sebat ederek devamlı çalışması gerekir. Nitekim o, *"Kimin*

---

498 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 300. Türk kültüründe güvercin, sabrı ile vasıflanan bir hayvan olmamasına rağmen Arap kültüründe bu şekilde bir kullanım bulunmaktadır. Biz de Şa'bî'nin bu sözünü aslına uygun olarak tercüme ettik. Bunun yanında kimi zaman "güvercin" yerine "cansız olan nesne" ifadesi de kullanılmıştır. Cuday, s. 15.

499 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 25; İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakat**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân, Dâru İbn Affân, 1417, Cilt: 1, s. 102.

500 Beyhakî, el-Medhal, s. 335; İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 409; Arrâre, s. 48.

501 Beyhakî, el-Medhal, s. 443.

502 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 223.

bir şeye ihtiyacı varsa onu elde etmek için kedi gibi kararlı olsun. Onu mutlaka elde eder" sözünü aktarmıştır.[503]

Kişinin rahata ve zevke dalmasının insanı öğrenmekten uzaklaştıracağı, zihnini ilmi meselelerden uzak tutacağı endişesiyle Şa'bî'nin helal olan bazı davranışlardan dahi sakındığı görülmektedir. Unutkanlık korkusu ile et yemekten kaçınması, oruç tutmayı tavsiye etmesi, ilim öğrenme ve öğretme sürecinde uyguladığı metodlarındandır.[504]

Şa'bî bir hatayı düzelteceği zaman bunu mümkün olduğunca nezaket çerçevesi içerisinde yapardı. İnsanların onurunu kırıcı sözler, tavır ve davranışlardan uzak dururdu. Haccâc'ın gramer hatası yaparak sorduğu bir soruyu yine gramer hatası yaparak cevaplamış, Haccâc soruyu düzeltince o da cevabı düzeltmiştir. Onun böyle davranmasının nedeni, emirin huzurunda küstahlık yapmak istemeyişidir. [505]

Şa'bî'ye göre ilim kuşatılamayacak ve tamamı elde edilemeyecek kadar geniştir. Dolayısıyla kişinin ilimden en güzelini elde etmeye çalışması gerekir.[506] Bu nedenle öğrencilerine, *"İlim yağmur damlalarından daha fazladır. Sen her şeyin güzelini elde etmeye çalış"* şeklinde tavsiyelerde bulunmaktadır.[507] İlmin büyüklüğü karşısında insanın acizliğini ise, "*İlim üç karıştır. İlk karışı elde eden büyüklenir ve onu elde ettiğini düşünür. İkinci karışı elde eden kişi ilmin büyüklüğü karşısında küçülür ve onu tamamen elde edemeyeceğini bilir. Üçüncü karışa gelince onu hiç kimse elde edemez*" sözleriyle ifade etmiştir.[508] Bu nedenle klasik kaynakların çizdiği profile göre Şa'bî'nin rivâyet ilminde oldukça özgüvenli ancak bilgisine kıyasla hüküm vermede oldukça mütevazi olduğu görülmektedir. Zira Şa'bî bilmediği bir mesele hakkında "Bilmiyorum" demekten asla çekinmezdi. Salt b. Behram (ö. 140/757) da onun bu tavrını, "*Şa'bî kadar 'bilmiyorum' diyen başka bir insan tanımıyorum*" diyerek ifade etmektedir.[509] Bu hususta o kadar ileriye gitmiştir ki, kendisine *"'bilmiyorum' demekten mahcubiyet duymuyor musun"* diye sorulduğunda,

---

503 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 317. "Kedi gibi kararlı olmak" ifadesi metinde olduğu şekliyle çevrilmiştir. Burada kedinin avlanırken sabırlı olması, hedefine odaklanması, avlanma hususundaki azmi kastedilmiştir.

504 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 318.

505 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 2, s. 6; Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Maverdî, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 1421, s. 95.

506 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 209.

507 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 314.

508 Maverdî, Edebü'd-Dünya ve'd-Din, s. 84.

509 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 250; Abdulbâsıt, s. 42.

"Melekler nasıl ki "Ey Rabbimiz! Bizim senin öğrettiklerinden başka bir ilmimiz yoktur" dediklerinde mahcub olmadılarsa ben de öylece mahcubiyet duymuyorum" diyerek cevap vermiştir.[510] Bu ilim ahlâkını ise Hz. Ali'den yaptığı bir nakil ile aktarmaktadır: "*Bir kişi rabbinden başka bir şeye umut bağlamasın, günahından başka bir şeyden korkmasın. Bilmeyen kimse sormaktan haya etmesin. âlim kimse bilmediği bir meselede 'Bilmiyorum' demekten çekinmesin."*[511] Bilmediği hususlarda "Allah daha iyi bilir" demenin Hz. Ali gibi sahâbîlerin ilmi tavrı olduğunu, bu tavrın çetrefilli ve meşakkatli konular hakkında konuşmanın getirebileceği iç sıkıntısından kişiyi kurtardığını ve gönlü rahatlattığını aktarmaktadır.[512]

Şa'bî'ye göre herkes ilim alamaz ve herkese de ilim verilmez. İlim taleb eden kişinin, akıllı olması dine uygun bir hayat yaşaması gerekir.[513] O rivâyet bilgisinin yalnızca ilmi meselelerle ilgilenen akıl ve zabt sahibi ahlâklı kişilere verilmesi gerektiğini "*Ehlini ilimden men ederek günah işlemeyin, ehli olmayana hadis nakledip de günah işlemeyin*" sözleriyle anlatmaktadır.[514] Bu hususta ayrıca şunları söylemiştir:

"Eskiden ilmi, akıl ve dindar olma hasletini taşıyan kişiler talep ederdi. Kişi akıllı ama dindar değilse ona, "Bunu ancak dindar olanlar elde edebilir sen dindar bir kişi değilsen bunu neden öğrenmek istiyorsun" diye sorulurdu. Şayet dindar ama akıllı değilse, "Bunu ancak akıllı olanlar elde edebilir sen akıllı bir kişi değilsen bunu neden öğrenmek istiyorsun" denilirdi. Bugün ise bu iki vasıftan birini taşımayan insanların ilim talep etmesinden korkuyorum" [515]

Şa'bî *"Kendim gibi birini görmedim. Kendimden daha âlim bir kimseyi her gördüğümde şüphesiz ona bir hadis naklederim"* sözleriyle kasdettiği ise şüphesiz karşısındakinin ilmi birikiminden daha ziyade öğrenme kabiliyetidir. O, bu sözleriyle ilmin zeka, akıl, ahlâk ve ilgi meselesi olduğuna vurgu yapmaktadır. [516]

---

510 Ebû Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, **el-Besâir ve'z-Zehâir**, thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrût, 1408, Cilt: 4, s. 184; Ebû Ali el-Muhsin b. Ali et-Tenûhî, **Neşvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkera**, thk. Abbûd es-Sâlicî el-Muhâmi, Dâru Sâdır, Beyrût, 1391, Cilt: 6, s. 327; bkz. İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 112; Cuday, s. 59, Arrâre, s. 45.

511 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 182.

512 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 116.

513 Mecdî Arafât, "el-İ'lâm bi-Siyeri'l-A'lâm: eş-Şa'bî'l-İmâm", **Mecelletü't-Tevhîd**, Yıl: 31, Sayı: 9, 2022, s. 35. Özsoy, s.320.

514 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 324.

515 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 323; Arafât, s. 35; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 130.

516 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 264.

İlim, kişiyi cennete yakınlaştırıp, cehennemden uzaklaştırır. Akıl ise kişinin gittiği yolu ve yaptığı hataların sonuçlarını bilmesidir. Kişi, aklının kemal derecesine ulaştığını, ancak dilini korumayı başardığında, insanlar kendisine dönüp rağbet ettiğinde ve onlar tarafından kabul edildiğinde bilebilir.[517]

İlim erbabına ve Rasûlullah'ın (s.a.s) ehl-i beytine saygılı davranmanın önemini Zeyd b. Sabit ve İbn Abbas arasında geçen konuşmayı naklederek ortaya koymaktadır. Bu rivâyete göre Zeyd b. Sabit annesinin cenaze namazını kılmış daha sonra kendisine binmesi için bir binek getirilmiştir. İbn Abbas bineğin üzengisinden tutarak, *"Alimlere ve büyüklere böyle davranılır"* demiştir. Bunun üzerine Zeyd b. Sabit İbn Abbas'ın elini öperek, *"Biz de Rasûlullah'ın ehli beytine böyle davranmakla emrolunduk"* diyerek cevaplamıştır.[518]

İlim sahibi kişinin yumuşak huylu hilm sahibi olması gerektiğini, âlimde bulunan bu özelliklerin ilmin süsü olduğunu belirtmektedir.[519] Şa'bî'ye göre ilmin güzelliği, iç huzurdur. İlim sahibi olunca kaba olmamak ve kibirlenmemek gerekir. Kabalık ve kibir, cahillik alametidir ve ilim ehlinin üzerinde durmaz. Nitekim kendisine *"Bu adam âlimdir"* denildiğinde Şa'bî, "Ben onda ilmin ihtişamını görmüyorum" demiş. Onun ne olduğu sorulunca *da, "Sekinettir. Şayet bilseydi sert olmazdı, şayet bilseydi kibirlenmezdi."* diye cevap vermiştir. [520]

Şa'bî ayrıca, "*Kim kendi mahallesinin meclisinden ayrılarak başka meclislere katılırsa ilmi artar ve ameli güzelleşir."*[521] sözleriyle ilim yolculuklarını teşvik etmiş, ve bunun kişinin ufkunu açan bir yol olduğuna işaret etmiştir.

2.1.1.2. Hadis Naklinde Meclis Adâbı

Hadis meclislerinin dinin anlaşılması ve insanlara aktarılmasında önemli bir rolü bulunmaktadır. İlmi yüceltmek, Allah'ı ve Rasûlünü yüceltmek olarak görüldüğünden bu meclislere İslâmiyetin ilk yıllarından itibaren büyük önem verilmiş

517 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 386.
518 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 253.
519 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 318, Cuday, s. 18.
520 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 323.
521 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 318.

ve birçok ahlâki kural ortaya konulmuştur. Meclislerde bulunanlar için bu kurallara riayet etmek ilim meclislerinin en önemli unsurlarından birisi olarak görülmüştür. [522]

Şa'bî'nin hadis meclislerinde gerek rivâyet gerekse tahammul üsulüne dair pekçok görüş ve tutumunu klasik kaynaklarda bulmak mümkündür. Toplumda görülen bozulmaların cehaletin önlenmesiyle, insanların dini konularda bilinçlenmesiyle öne geçilebileceğini düşünerek sıklıkla insanları ilim meclislerine çağırmış ve *"Alimlerin meclislerinde yer alın. Onlar iyi yaptığızda sizi överler, kötü bir şey yaptığınızda onu iyiye yorarak sizi mazur görürler. Hata yaptığınızda size sert davranmaz bilmediklerinizi size öğretirler. Sizin hakkınızda şahitlikte bulunurlarsa size fayda sağlarlar."* diyerek ilim meclislerine teşvik etmiştir.[523] Meclise değerli bir âlim geldiğinde ona hürmet eder, ikramlarda bulunur ve onun bilgisinden ve görüşlerinden istifade etmeye çalışırdı. [524]

Hadis meclislerinde fiziki ortam hakkında da görüş belirtmiştir. Ders halkasının geniş olmasının verimi azaltıcı bir etkisinin olduğunu; kontrol edilemez derecede büyük bir ilim halkasından geriye kalanın yalnızca dersdeki bağırma ve fısıltılar olduğunu ifade etmiştir. [525]

Şa'bî insanların bıkmaması için meclis sürelerinin de uzun olmaması gerektiği görüşündedir. Ona öğle vaktinden ikindi vaktine kadar sorular sorulduğunda, *"Şayet bu kadar vakit bana helva yediriyor olsaydınız bile ondan bıkardım"* demiştir.[526] İnsan ilişkilerinde de aynı yaklaşımı devam ettirmiş ve dengenin muhafazasına önem vermiştir. "*Kur'an okuyucularından anlayışsız olanlar, hastanın ailesine hastadan daha fazla zahmet verirler. Onlar vakitsiz gelirler ve oturdular mı kalkmayı bilmezler.*"[527] gibi sözlerle, bir ortamda haddinden fazla oturmanın insanlara zahmet verdiğini, insan ilişkilerini zedeleyici olduğunu ve meclislerde kararınca hareket etmenin gerekliliğini vurgulamıştır.

Meclisten ayrılacağı zaman Şa'bî vuku bulan hata ve kusurlar için Allah'a sığınır ve, "*Ben şahitlik ederim ki, Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. O'nun ortağı*

---

522 Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bkz. Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, **Muhâdarâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu'ş-Şuarâ ve'l-Beleğâ**, Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrût, 1420, Cilt: 1, s. 52.

523 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 256.

524 Beyhakî, el-Medhal, s. 400.

525 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 254.

526 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 318.

527 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 314.

yoktur. O birdir. Ben şahitlik ederim ki, Hz. Muhammed onun kulu ve Rasûlüdür.Ben şahitlik ederim ki din onun ortaya koyduğudur. Ben şahitlik ederim ki, İslâm onun anlattığı gibidir. Ben şahitlik ederim ki, Kitap indirildiği gibidir. Ben şahitlik ederim ki, hadis onun söylediği gibidir. Ben şahitlik ederim ki, Allah'ın varlığı ve birliği apaçık bir gerçektir." Kalkacağı zaman da, "*Cenab-ı hak, bizden Muhammed'e selam söylesin*" şeklinde dua ederdi:[528] Ya da daha kısa bir şekilde günahlarına kefaret olması için, "*Ben Allah'ı Ulûhiyet makamına yakışmayan sıfatlardan tenzih eder ve O'na hamd ederim. Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet ederim. Ondan af diliyor ve tevbe ediyorum."* derdi.[529]

2.1.1.3. Hadislerin Yazılması Hususundaki Tutumu

Vefat eden âlimlerle birlikte ilmin kaybolabileceği endişesini taşıyan Emevî halîfesi Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720), hadis vaz'ı karşısında önemli bir tedbir almıştır. Böylece o, "Hafızalarda veya çeşitli yazı malzemeleri üzerinde yer alan hadislerin bir araya getirilmesi" hususundaki resmî tedvîn emriyle,[530] âlimlerin kitâbet meselesi konusunda görüş belirtmekten müstağnî kalamayacakları bir ilmi zemin hazırlamış ve onların omuzlarına önemli bir görev yüklemiştir. Yöneticilerin bu isteği, ilim dünyasında da karşılık bulmuş ve dönemin önemli âlimleri tarafından tartışılmıştır. Bunun sonucunda eskiden kitâbet karşıtı olan kimselerin dahi günün şartları gereği kanaatlerini değiştirdiği görülmektedir. Zührî'nin (ö. 124/742) *"İlmin yazılmasını çirkin görürdük. Nihayet bu idareciler bizi kitâbete mecbur ettiler. Müslümanlardan hiçbir kimsenin bu ilme ulaşmasına engel olmamamız gerektiğini gördük"* ifadeleri,[531] hadis kitâbeti hususundaki olumsuz yaklaşımın zaman içerisinde değiştiğini göstermektedir.

Şâ'bî'nin Kûfe'de kadılık yaptığı ve ömrünün son zamanlarına denk gelen tedvîn döneminde, -şu anki bilgilerimizle- bu faaliyete resmen bizzat katılıp katılmadığı bilinmemektedir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in babası Şa'bî'nin sohbet

528 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 255.

529 Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh**, thk. Hâdî Umeyr el-Medhalî, 1. Baskı, Imâdetu'l-Bahsi'l-Ilmî, Medine, 1404, Cilt: 2, s. 740.

530 Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", **DİA**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 268.

531 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 11, s. 258; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, ss. 155, 156.

arkadaşı Abdülaziz b. Mervan'ın -gerçekleştirmeye fırsat bulamayıp sadece niyette kalan- "hadisleri tedvîn etme" düşüncesine sahip olması, rivâyetin güvenilirliğini koruma hususunda ciddi mesai harcayarak isnad sistemini başlatan Şa'bî'nin, fikrî anlamda bu eyleme katkı sağlamış olabileceğini akla getirmektedir. Şa'bî'nin münferiden boşanma gibi bazı konulardaki hadisleri bir başlık altında toplaması[532] ya da megâzi ile ilgili rivâyetleri bir araya getirmesini, dönemin ilk tasnif çalışmaları arasında değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte, Şa'bî "tâbiîn içerisinde hadislerin yazılmasını kerih gören âlimler" arasında gösterilmiştir.[533] Onun kitâbete dair söylemiş olduğu ve bütünsel yaklaşıldığında bazı münekkidler tarafından çelişkili görülen sözlerini, bu tenâkuzu gidermek için, iki kısımda ele almak doğru olacaktır. Çünkü o bir taraftan *"Ben asla beyaz (kağıt) içine siyah (mürekkep) ile yazmadım. Kim bana bir hadis naklettiyse, onu tekrarlamasına da ihtiyaç duymadım."*[534] diyerek en azından bu sözü söylediği ana kadar yazı yazmadığını, her şeyi ezberlediğini ifade ederken diğer taraftan öğrencilerine, "*Benden duyduklarınızı bir duvarın üzerine de olsa yazın*"[535] sözüyle sıklıkla ilmi kaydetmelerini tavsiye etmiştir. Kendisine sorulan, "*Bir kişinin akıl düzeyini nasıl bilirsin*" sorusunu ise, "*Yazıyorsa iyidir*" şeklinde cevap vermesi, onun kitâbete verdiği değeri ortaya koymaktadır.[536]

Şa'bî, hadisi kastederek, yazı yazmadığına dair sözler sarf ederken, kendisinden genel manada yazının kerihliğine dair bir söz aktarılmamıştır. Bilakis, yazıyı, kalemi metheden ifadeler kullanmış ve kitâbeti öğrencilerine tavsiye etmiştir.[537] Kendi hayatının bir döneminde yazı yazmadığını söylemesi, ezberinin kuvvetli olmasıyla yakından ilişkilidir. Hafızasının kuvveti gerek kendisi gerekse akranları tarafından sıklıkla methedilmiştir.[538]

Şa'bî'ye göre yazı, ilmin kaydedilmesidir.[539] Aslolan, hayatta karşılık bulan, insana yön veren, ahlâka ve amele sirayet eden ise zihinde olandır. Bu nedenle ezber

---

532 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, 2. Baskı, Dâru't-Taybe, Mekke, 1415, Cilt: 1, s. 94.

533 Ebû Hayr Muhammed b. Abdurrahmân Şemsuddîn es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irâkî**, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424, Cilt: 3, s. 32.

534 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 249; Hüzelî, s. 88.

535 Fesevî, Cilt: 3, s. 83; Cuday, s. 37; Arrâre, s. 44.

536 İbn Abdi Rabbih,Cilt: 4, s. 256; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Cilt: 8, s. 308.

537 Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi, Cilt: 1, s. 255.

538 Sehâvî, Cilt: 3, s. 37.

539 Râmehürmüzî, s. 375; Cuday, s. 37.

yazının önüne geçirilmiş, kitâbet ilmin kontrol edilmesi ve hadislerin güvenliğini sağlamada bir araç olarak kullanılmıştır.

Şa'bî Hz. Peygamber döneminde kitâbete verilen öneme dair rivâyetler de aktarmıştır. Bedir savaşında 400 dirhem fidyeyi karşılamaya güç yetiremeyen esirlerin, bu meblağ karşılığında ensarın çocuklarına yazı yazmayı öğretmekle sorumlu tutuldukları Şa'bî tarafından aktarılan bir bilgidir.[540]

Amr b. Abdillah en-Nehaî babasının yüzüğünün üzerine hatırlatıcı olması maksadıyla daima uyulacak bir yazıyı nasıl nakşetmesi gerektiği hususunu sormuş Şa'bî de, *"insanlar yüzüklerine istediklerini yazar ve istediklerini nakşeder"* diyerek cevap vermiştir.[541] Bütün bu rivâyetler, Şa'bî'nin genel anlamda kitâbete karşı olmadığını ortaya koymaktadır. Hadis kitâbetinde ise ortaya çıkabilecek bazı sakıncalı durumları dikkate aldığı görülmektedir. Nitekim Şa'bî'nin aktardığı bir rivâyete göre Mervan, Zeyd b. Sabit'ten rivâyetlerini nakletmesini ve orada bulunan topluluğun yazmasını istemiş ancak Zeyd bunu öğrenince, "Nasıl emin oluyorsunuz ki belki size anlattığım şeyler benim anlattığım gibi değildir" demiştir.[542] Bu yaklaşımın aslında yazılan şeyin içerisinde Hz. Peygamber'in muradından farklı yanlış bir bilgi bulunması ihtimali sebebiyle, rivâyetin hatalı bir şekilde ebedileşmesi ve okuyanları yanlış yönlendirmesi hususundaki endişenin hakim olduğunu söylemek mümkündür.

Şa'bî'nin Câbir b. Abdillah'tan rivâyet ettiği hac menasıkına dair hadislerin bir çoğunun *Kitâbu'l-Menâsık* adlı sahifeye dayandığı[543] öğrencilerine sadaka ve feraiz konusunda üç tomar evrak imla ettirdiği belirtilmiştir.[544] A'zamî de Şa'bî'yi Hz. Ali'den yazılı olarak hadis rivâyet edenler arasında zikretmektedir. Yine Mücâlid b. Saîd'in Hz. Peygamber'in hayatına dair eserinin aslında Şa'bî'ye ait olup Mücâlid'in yardımıyla kayda geçirilmiş olabileceğini iddia etmektedir.[545]

Şa'bî'nin siyer megâzi alanında kitaplarının bulunması, beytülmalin hesap işleriyle ilgili bir deftere sahip olup onun üzerinde çalışması, Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valileri olan Abdullah b. Mu'tî ve Abdullah b. Yezîd'in katipliğini yapması,

---

540 Abdulvehhab b. Ahmed Şa'rânî, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Mısır, 1315, Cilt: 2, s. 22.
541 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 314.
542 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 133.
543 İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 4, s. 215.
544 Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 2, s. 38.
545 Muhammed Mustafa el-A'zamî, **İlk Devir Hadis Edebiyetı**, çev. Hulusi Yavuz, İz, İstanbul, 1993, ss. 47, 140.

Şa'bî'nin hayatı boyunca yazıya karşı şiddetli bir tavır takınmadığını net bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle onun dönemin şartları gereği veya üstlendiği vazife gibi sebeplerle yazıyı kullandığını söylemek mümkün gözükmektedir. Şa'bî'nin öğrencilerine duydukları rivâyetleri kaydetmelerini söylemesi muhtemelen kendi hayatında elde ettiği bir tecrübe neticesindedir. Zira o, her ne kadar geniş bir rivâyet bilgisine sahip olsa da çok sayıda rivâyeti unuttuğunu, "*Ben bugüne kadar ilmi yazıyla kaydetmedim. Bir kişi bana hadis rivâyet ettiğinde onu hemen ezberledim. Ondan tekrar etmesini de istemezdim. Bununla birlikte ilimden bir kısmını da unuttum. Bir kişi benim unuttuklarımı ezberleseydi âlim olurdu*"[546] sözleriyle dile getirmiştir. Bu sözler bir iç muhasebenin ve pişmanlığın bir sonucu olması muhtemeldir.

2.1.1.4. Çok Hadis Rivâyetine Yaklaşımı

Kûfe şehrinin ilmi yapısı, büyük ölçüde Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali ve Hz Ömer'in gayretleri ve yönlendirmelerine dayanmaktadır. Onların şehirdeki ilmi etkileri, Kûfe'nin diğer şehirlerden farklı özelliklere sahip bölgesel bir ekol haline gelmesine sebebiyet vermiştir. Şehir hakkında dikkati çeken en önemli hususlardan biri ise bölgede "az hadis rivâyet edildiği" ve şehrin re'y ile ön plana çıkmış olmasıdır.

Şa'bî, Kûfe şehrinde az hadis rivâyet edilmesini Hz. Ömer'in bu konudaki tavsiyesine dayandırmaktadır. Onun Karaza b. Ka'b yoluyla naklettiği bir rivâyet şu şekildedir:

"Ömer bizi Kûfe şehrine göndermişti. Bizi yolcu ederken Sırâr adı verilen yere kadar bizimle birlikte geldi. Sonra, "Benim niçin sizinle birlikte buraya kadar yürüdüğümü bilir misiniz?" diye sordu. Biz, "Rasûlullah'ın (s.a.s) ashabından olduğumuz ve ensardan olmamız sebebiyledir" dedik. Bunun üzerine Ömer "Ben bir hususu açıklamak için buraya kadar sizin yanınızda geldim ve yapacağım tavsiyeyi iyice bellemenizi umarak sizinle yürüdüm. Siz, Kur'ân için gönülleri ateşteki bir tencere gibi fokur fokur kaynayan bir kavme varıyorsunuz. Onlar sizi gördüklerinde sizlere boyun eğecekler ve, "Bunlar Hz. Muhammed'in ashabıdır" diyecekler. Siz Rasûlullah'dan az hadis rivâyet ediniz. Ben de sizin ortağınızım."[547]

---

546 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 66; Ürkmez, s. 142.
547 İbn Mâce, Sünne, 3.

Kûfe şehrinde az hadis nakledilmesinin sebepleri arasında Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in bu hususta tutumu büyük rol oynamıştır. Ayrıca zühd hayatına yoğun ilginin olması ve Kûfe'nin ordugah olarak kurulması sebebiyle fetih hareketleri ve iç savaşların ilmi faaliyetleri etkilemesi de az hadis rivâyet eilmesinin sebepleri arasında sayılabilir.[548]

Hz. Peygamber'in dinî otoritesini ve konumunu kabul eden sahabîler, rivâyetleri hıfzederek ilk muhataplarının algıladığı şekliyle muhafaza etmeye ve onları korumaya büyük gayret sarfetmişlerdir. Fakat zaman içerisinde çoğalan rivâyet yekûnu, bazen râvîlerin zabtından kaynaklanan kusurlar nedeniyle yanlış aktarılabilmiş bazen de bağlamından koparılarak yanlış anlaşılabilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in vefatının ardından az ama hatasız hadis nakli önem kazanmıştır. Bu yüzden öncelikle hafızası yeterince güçlü olmayan kimselerin çok hadis rivâyet etmesi durumunda onlarda yanlışlık yapılabileceği düşünülmüştür. Şa'bî bu durumu, "*Önceki salihler çok sayıda hadis rivâyetinden hoşlanmazlardı. Şayet şu anki aklım olsaydı ancak hadis ehlinin üzerinde ittifak ettiği hadisleri naklederdim*"[549] sözüyle ifade etmektedir. Bu sözler aynı zamanda Şa'bî'nin çok sayıda rivâyet naklini hoş karşılamadığını ortaya koyduğu gibi, dönemi içerisinde çok fazla bilinmeyen garip rivâyetlerin de tedavülde olduğunu göstermektedir.

Şa'bî'nin çok hadis rivâyet etmesi nedeniyle Hasan el-Basrî gibi bazı âlimleri eleştirdiği görülmektedir.[550]

2.1.1.5. Hadislerin Mânâ Olarak Aktarılması Hususundaki Yaklaşımı

Hadislerin kısaltılmak suretiyle veya müteradif kelimeler ile nakledilmesi hususu hicrî ilk iki asır ile sınırlı tutulmuş, yazılı edebiyat ürünlerinin ortaya çıktığı tedvîn ve tasnif dönemlerini takiben mana ile rivâyet hoş karşılanmamıştır. Bununla birlikte hadislerin mana ile rivâyet edilmesi sözlü rivâyet kültürünün hâkim olduğu dönemlerde hadis tahammülünü kolaylaştıran bir yöntem olarak görülmektedir. Hasan el-Basrî'nin (110/728), "*Şayet mana olmasaydı, hadis nakletmezdik*." Süfyân es-Sevrî'nin (161/778), "*Bir hadisi işittiğimiz şekliyle aktarmak isteseydik bir harf dahi*

548 Konuyla ilgili ayrıca bkz. Kahraman, Kûfe'de Hadis, ss. 385-394.
549 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 65.
550 Bâcî, et-Ta'dîl ve't-Tecrîh, Cilt: 3, s. 992.

nakledemezdik." Vekî b. Cerrâh'ın (197/812), "*Şayet mana geniş olmasaydı, insanlar helak olurdu.*" sözleri bu durumu ortaya koymaktadır. [551]

Âmir eş-Şa'bî'nin bu konudaki düşünceleri de aynı minvaldedir. O, hadislerin mana ile nakline sıcak bakmış, anlamı muhafaza etmek suretiyle mana ile rivâyete onay vermiştir. İbn Sîrîn ise "Şa'bî, İbrahim en-Nehaî, Hasan el-Basrî'nin işittikleri hadisleri duydukları gibi rivâyet etmelerinin kendileri için daha hayırlı olacağını" ifade ederek ona ve onun gibi düşünenlere bir eleştiri getirmiştir.[552] Ayrıca hadislerin rivâyeti hususunda Hatib el-Bağdâdî'nin "Ashâbu'l-Meânî" olarak isimlendirdiği, tâbiîn dönemindeki üç önemli isim arasında Şa'bî de zikredilmektedir.[553] Şa'bî rivâyetlerin takdim-tehir edilmesi, yahut kısaltılarak nakledilmesinde bir sakınca görmemektedir.[554] Bu durumu İbn Avn; "*Hasan el-Basrî, İbrâhim en-Nehaî ve Âmir eş-Şa'bî rivâyetleri manaları ile naklederdi. Kâsım b. Muhammed, Recâ b. Hayve ve İbn Sîrîn ise hadisleri lafızlarıyla oldukları şekilde naklederdi"* sözleriyle ifade etmektedir.[555] Bununla birlikte Şa'bî'nin manalarının korunması hususunda oldukça titiz olduğu görülmektedir.[556]

Şa'bî hadislerde mana ile rivâyetin mümkün olduğunu sahâbenin uygulamalarına dayandırmaktadır. Nitekim İbn Abbas'a "*Sen bize bir gün bir hadis naklediyor ertesi gün onun lafızlarını değiştiriyorsun*" diye sorması üzerine İbn Abbas ona "*Sizin için hadislerin manalarını ezberlememizden razı değil misin*" şeklinde karşılık vermiştir.[557] Tek bir hadisin farklı sahâbîlerden muhtelif ibarelerle aktarılması Şa'bî'nin, hadislerin mana olarak nakledilmesi hususundaki yaklaşımını da belirlemiş, yazının yaygın olmadığı bir dönemde rivâyetlerin anlaşılabilmesi, kolay kavranabilmesi gibi nedenlerle buna cevaz vermiştir.

Şa'bî ayrıca hadislerin lafzen veya mana ile aktarımı sırasında yapılan irab hataları hakkında da görüş belirtmektedir. Bir râvînin rivâyetlerinde dil, gramer veya irab hatası olması durumunda İbn Sîrîn, Ebû Ma'mer İbn Sahbera ve Ebû Ubeyd

---

551 Sehâvî, Cilt: 3, s. 143.
552 Dârimî, Mukaddime, 31.
553 Diğer iki isim İbrâhim en-Nehaî ve Hasan el-Basrî'dir. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1432, 1/416.
554 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 468; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 163.
555 Ebû'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, **Şerhu İleli't-Tirmîzî**, thk. Humâm Abdurrahim Saîd, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1407, Cilt: 1, s. 425.
556 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 163.
557 Râmehürmüzî, s. 537.

Kâsım b. Sellâm gibi bir kısım âlim, râvînin hadisi işittiği şekliyle hatasıyla nakletmesi gerektiğini söylemektedir. Bu durum onların lafza aşırı derecede bağlı olmaları ve mana ile rivâyeti hoş görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Şa'bî ise hadislerin lafzen veya manen rivâyeti sırasında mevcut olan gramer, irab hatalarının düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[558]

2.1.1.6. Hadislerin İsnâdı Hakkında Araştırma Yapması

Kibâr-ı tabiinden olan Şa'bî'nin gençlik yılları, sahâbenin çok olduğu ve insanların birbirlerine güven duydukları bir döneme tekabül etmektedir. İnsanların genellikle doğru sözlü, dürüst olduğu bu dönemde hadislerin kaynağını sorgulayan kimseler olmakla birlikte bu durum, genel ve sürekli bir tutumu ifade etmemekte, rivâyetlerde bir hatanın mevcut olup olmadığını öğrenmeye yöneliktir.

Hz. Osman'ın şehadetinin ardından vuku bulan hadiseler, İslâm tarihî içerisinde birer "fitne" olarak adlandırılmış[559] ve etkileri asırlar boyunca devam eden Müslümanlar arasında çatışmaların hâkim olduğu, güven ortamının azaldığı, tarafgirliğin arttığı, birlik ve beraberliğin zarar gördüğü bir sürece sebebiyet vermiştir. Şa'bî'nin bizzat kendi ifadesi ile Medine'de Hz. Peygamber'in ashâbından yirmi bin -bir başka rivâyette ise on bin- kişinin katıldığı siyâsî ayrışmalar,[560] hadislerin rivâyet ve dirayetiyle uğraşan ilim ehlini de sahâbeden kendilerine bir vasıtayla gelen rivâyetlerin kaynağını sorgulamaya sevk etmiştir. Şa'bî'nin "*Bu ümmetten hiçbir kimse için Hz. Ali hakkında olduğu kadar yalan söylenmemiştir*"[561] ifadeleri, bu toplumsal krizin rivâyetlere yansıyan izlerini ortaya koymaktadır. Dönemin âlimleri ve râvileri nezdinde isnad tatbikine başlamasına neden olduğu ifade edilen olayların çoğuna ev sahipliği yapan Kûfe şehrinde "râviye güven" konusu ön plana çıkmış; Kûfe âlimleri ortaya çıkan probleme yine kendileri çözüm üretmiştir. Nitekim bu hadiselerin yaşandığı ilk asırda râviler ve rivâyetleri hakkında değerlendirme yapan altı

---

558 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 469; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demmâm, 1432, Cilt: 1, s. 429; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, ss. 159, 163.

559 Şa'bî, Sıffin savaşını ve Hz. Ali, Talha, Zübeyr arasındaki çatışmayı fitne olarak görmektedir. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, **el-Osmâniyye**, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1411, s. 175.

560 Câhız, el-Osmâniyye, ss. 10, 175.

561 Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 65.

münekkitten üçü Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî, Kûfelidir.[562] Haricilik, Şia, Mutezile, Kaderiye, Mürcie gibi siyâsî oluşumların fikrî ve toplumsal bir güç olarak ortaya çıkması, her grubun kendi görüşlerini destekleyen rivâyetler uydurmalarıyla sonuçlanmıştır.

Güven ortamının azaldığı bu dönemde Şa'bî, İbn Sîrîn ve Zührî'nin isimleri, isnâd araştırması yapan ilk âlimler arasında geçmektedir. Rebî b. Hüseym'den nakledilen bir rivâyet hakkında Şa'bî'nin, *"Bunu sana kim nakletti"* diyerek sorması, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö.198/813) rivâyetlerin isnadı hakkında ilk araştırmayı yapan kişinin Şa'bî olduğu yönünde bir değerlendirme yapmasına neden olmuştur.[563] Şa'bî'nin aldığı bir rivâyetin veya haberin kaynağını buluncaya kadar sorguladığına dair pek çok rivâyet kaynaklarda yer almaktadır. Söz konusu Rebî b. Hüseym rivâyetinde de bu durumu sonuna kadar araştırdığı görülebilmektedir. Rebî b. Hüseym, "*Kim 'Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Onun ortağı yoktur. Mülk ona aittir. Hamd ona mahsustur. O her şeye kadirdir' derse, ismi hayır içerisinde olan kişiler arasına yazılır.*" rivâyetini nakletmesi üzerine Şa'bî ona, "*Bu rivâyeti kimden işittin?*" diye sormuştur. Rebî'nin Amr b. Meymûn'un ismini zikretmesi üzerine Şa'bî onun yanına gidip aynı soruyu Amr'a sormuş, onun da Ebû Eyyûb el-Ensari'yi işaret etmesi üzerine hadisi almıştır.[564]

Şa'bî aldığı bir rivâyeti doğrulamak için farklı zaman ve yerlerde aldığı kişiye sorar veya o rivâyetin farklı sahâbîler tarafından bilinme durumunu araştırırdı. Nitekim Fâtıma bint Kays'dan aldığı bir rivâyeti Muharrir b. Ebû Hureyre'ye sormuş, Muharrir, babasından aynı rivâyeti duyduğunu söylemiştir. Daha sonra Kâsım b. Muhammed ile karşılaşmış, o da Hz. Aişe'den aynı rivâyeti duyduğunu söylemiştir. Şa'bî, bu gibi farklı kanallar ile doğruladığı hadislerle hükmünü oluştururdu.[565]

Şa'bî ayrıca hadislerin isnadsız bir şekilde doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırılarak aktarılmasına da karşı çıkmaktadır. "*Hasen el-Basrî ile karşılaşsaydım onu "Rasûlullah şöyle buyurdu" demekten alıkoyardım. Ben İbn Ömer ile altı ay beraber kaldım, tek bir hadis dışında, "Rasûlullah şöyle diyor" dediğini işitmedim."*[566] sözü bu durumu göstermektedir.

---

562 Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 167.
563 Râmehürmüzî, s. 208.
564 Râmehürmüzî, s. 208 Ayrıca bkz. Müslim, Zikir ve'd-Dua, 30.
565 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 21, s. 279; Ayrıca bkz. Cuday, s. 39.
566 Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Cilt: 2, s. 196.

2.1.1.7. Râvilerin İsim ve Künyelerine Dair Bilgiler Vermesi

Hadis râvilerinin isim, künye, lakab, nisbe gibi bilgileri, onların tanınması ve başka râvilerle karıştırılmaması açısından önem arzetmektedir. Şa'bî'nin bu anlamda Hadis ilmine katkılarını görmek mümkündür. Şa'bî, Hudeybiye günü Rıdvan bîatında Hz. Peygamber'e elini uzatarak bîatleşen ilk kişi olan Ebû Sinan el-Esedî'nin isminin Abdullah b. Vehb el-Esedî olduğunu aktarmaktadır.[567] Ayrıca Mesrûk b. el-Ecda'nın künyesinin Ebû Aişe olduğunu belirten Şa'bî, onun ismi hakkında bize şu bilgilerin ulaşmasını da sağlamıştır: "*Mesrûk Hz. Ömer'in yanına geldiğinde Ömer ona kim olduğunu sormuş, Mesrûk, "Ben Mesrûk b. el-Ecda'yım" diye cevap verince Ömer, "el-Ecda şeytandır, Sen Mesrûk b. Abdurrahman'sın" dedi. Bundan sonra Mesrûk, ismini Mesrûk b. Abdurrahman şeklinde yazmaya başladı."*[568]

Kureyş'in asilerinden[569] yalnızca Mutî'nin müslüman olduğunu onun daha önceki isminin Âsi olduğunu Hz. Peygamber'in bu ismi Mutî olarak değiştirdiğini söylemiştir.[570]

2.1.1.8. Âdil Sika Râvînin Başka Bir Râviden Rivâyeti

Sika bir râvinin başka bir râviden aktardığı haberlerin o kişiyi ta'dîl edip etmeyeceği hususu klasik Hadis Usûlü eserlerinde ele alınan konularındandır. Âlimlerin birçoğuna göre âdil bir râvinin adını söylediği bir kişiden rivâyette bulunması hadis aldığı râviyi ta'dîl etmez. Aksini düşünenler ise, "kişi, rivâyette bulunduğu kimse hakkında herhangi bir cerh olduğunu bilirse bunu mutlaka söylerdi" görüşünü öne sürerek bunun ta'dîl anlamına geldiğini söylemişlerdir. Şa'bî'nin, "Bana el-Hâris anlattı ki o yalancı bir kişidir…" sözü ise sika bir râvinin başka bir râviden naklettiği haberlerin o kişiyi ta'dîl etmeyeceği yönündeki görüşleri destekler nitelikte sunulmuştur.[571] Şa'bî'nin Hâris el-A'ver hakkında ağır cerh ifadeleri kullanıp ondan

---

567 Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 183.
568 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 76.
569 Kadı Iyad Kureyşin asileri ile kastedilenin As b. Hişâm, As b. Said gibi As adını taşıyan kimselerin olduğunu belirtmektedir. Mekke'nin fethedilmesinden önce bu ismi taşıyan Asî b. Esved müslüman olmuştur.
570 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 242.
571 Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Cilt: 1, s. 247; Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 369.

rivâyette bulunması, râvinin hadisini ihticâca uygun bulması dışında farklı bir amaç taşıdığını göstermektedir. O, Aver'in ilmi zayıflığını ashâbına tanıtmak suretiyle gerek döneminde gerekse sonraki nesiller içerisinde kendisinin sika bir râvi olarak görülmesi vehmine karşı önlem almış olmaktadır.

2.1.1.9. Hadis Öğrenmek İçin Yapılan Yolculuklar

Fetih hareketleri ile geniş İslâm coğrafyasında farklı beldelere dağılan sahâbe ile birlikte hadis malzemesi de geniş bir alana yayılmıştır. Hadis ve sünneti korumak, Hz. Peygamber'in çeşitli olaylar karşısındaki yaklaşımını, daha şumüllü ifadesiyle sîretini öğrenmek isteyen muhaddisler rıhle faaliyetinin ilk örneklerini sergilemişlerdir. Hadis ve sünnet emanetinin ilk sahipleri olan sahâbeden başlamak üzere ilerleyen asırlarda da devam ettirilen bu kutlu yolculukların, genelde İslâm ilim ve medeniyeti özelde Hadis ilimleri için emsalsiz derecede önem arz eden sebep ve amaçları vardır. Bunlardan bazıları, dönemi içerisinde az veya çok nebevî bilgiye sahip hafızası güçlü hocalarından ders almak, naklettikleri hadislerde âlî isnada sahip olmak, hadisin isnadında yer alan râviyi bizzat tanıyarak adalet ve zabt durumunu tesbit etmek, statü elde etmektir. Şa'bî de duyduğu üç hadisi sahâbilerle görüşüp tahkik etmek için Kûfe'den Mekke'ye gitmiştir.[572] "K*işi, bir hadisi öğrenmek için Şam'ın bir ucundan Yemen'in en uzak yerine gitse onun seyahati boşa gitmez*"[573] sözüyle hadis yolculuklarına yüklediği anlamı ortaya koymaktadır.

Şa'bî hadis naklettiği bir öğrenciye ise *"Muhakkak ki bir kişi bundan kısa bir hadis için de olsa Medine'ye kadar yolculuk ederdi."*[574] diyerek öğrencinin kolaylıkla aldığı bir rivâyetin aslında önceki nesiller için ne kadar uzun meşakkatli yolculuklar neticesinde elde edildiğini belirtmiştir.

572 Râmehürmüzî, s. 224.
573 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 313; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, s. 189.
574 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 1, ss. 185, 189.

2.1.1.10. Hadisin Senedinde Hazfedilen (قال) Lafzı

(قال) lafzı bir hadisin isnadında arka arkaya gelirse (Haddesena Salih b. Hayyân **kâle: kâle** Âmir eş-Şa'bî) muhaddisler yazıda ikisinden birini hazfederler. Bu ifadenin hazfi, özetleme mahiyetinde caiz görülmüştür.[575]

Buna mukabil Şa'bî, hadislerin isnadında râviler arasında tekrarlayan (قال) kelimesinin hadis nakli esnasında okunması gerektiği hususunda ilk görüş belirten kişilerden biridir.[576]

2.1.1.11. Benzer Hadisleri Bir Konu Altında Toplaması

Şa'bî'nin benzer hadisleri bir konu başlığı altında bir araya getirerek arka arkasına zikreden ilk kişi olduğu ifade edilmiştir. Nitekim onun, "*Bu talak hakkında kapsamlı bir babdır*" diyerek talak hakkındaki hadisleri sırayla zikretmesi buna delil olarak gösterilmektedir.[577]

Bu durum bize, tedvin faaliyetinin gelişigüzel bir şekilde veya rivâyetleri rastgele toplamak suretiyle oluşmadığını, doğru hüküm verebilmek adına amelî konulardaki hadislerin biraraya getirilmesine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu tutum daha sonra ortaya çıkacak tasnif türlerinin kapısını aralaması, "ale'l-ebvâb" adı verilen tasnif biçiminin ilk örneklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.1.1.12. Sadece Sika Râvilerden Hadis Nakletmesi

Şa'bî, İbn Ömer'in "yalnızca güvenilir sika râvilerden hadis alınması" yönündeki tavsiyesini nakletmiş ve bu tavsiyeye kendisi de bizzat uymuştur.[578] Yahya b. Maîn'e göre ilim erbabı kimselerin kendisinden rivâyette bulunmadığı râviler meçhuldür ve ancak Şa'bî ve İbn Sîrîn gibi âlimlerin bir kişiden rivâyette bulunmasıyla

---

575 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 552.

576 Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, **et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Usûli'l-Hadis**, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1405, s. 77.

577 Râmehürmüzî, s. 609; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi, Cilt: 2, s. 285; Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 94.

578 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 353.

kişi ma'ruf olur. Şa'bî'nin hadislerin isnadı konusunda hassasiyet sahibi, güvenilir bir kişi olması nedeniyle İbn Main, "Şa'bî, ismini vererek bir kişiden hadis nakletmişse o kişi güvenilirdir ve hadisi ile ihticâc edilir" demektedir. Bu durum münekkidler tarafından Şa'bî'nin, ismini zikretmek suretiyle hadis aldığı kişinin güvenilirliğine bir delil olarak sunulması bakımından önemlidir.

Şa'bî özellikle sika râvîlerden hadis nakletmesiyle tanınmış, unutkanlık, gaflet ve benzeri sebepler ile hata yapması muhtemel râvîlerden hadis almayı hoş karşılamayan Şu'be, Ma'mer, İmam Şâfii ile birlikte anılmıştır. Bununla birlikte "meçhulu ayn"[579] râvîlerden hadis naklettiği de aktarılmıştır.[580]

Bu çalışmada de görüleceği gibi, bu ve diğer başlıklar altında hülâsa olarak verdiğimiz tarihî bilgiler ve görüşler, günümüzün araştırma konularını oluşturan Hadis ilimleri, literatürü, metodolojisi ve terminolojisinin mebdei bakımından önemli ipuçları vermektedir. Öyle ki burada, İbn Ömer'e, Şa'bî ve İbn Sîrîn gibi ulemaya atfedilen tedbirlerden hareketle henüz ilk asırda; sahâbenin son zamanlarında ve kibâr-ı tâbiin döneminde râvîlerin "meşhur olanlarından" rivâyet alınıp tanınmamış olanlarından alınmamasını, ileride ıstılahlaşacak olan "güvenilir (sika, ma'ruf, meşhur…)" olanla ile "zayıf (mübhem, mechul…)" râvi ayrımının yapılmasını zaruri kılan şartların oluştuğunu söyleyebiliriz. Bazı hadis ilimlerinin ve ıstılahlarının ilk örneklerine bizi sevk eden bu beyanlara göre râviler arasında sika ve zayıf ayrımını yaptıran ne gibi mücbir sebeplerin olduğu ve bu sebeplerin sünnetin naklinde; hadisin rivâyetinde ne derece olumsuzluklara yolaçtığı meselesi özel olarak ilgilenmeyi gerektirmektedir. Zira bu tedbirler kısaca Sünnet'i korumaya yönelik önlemler olup ihtiyaca binaen uygulandığından kendi terminolojisinin de oluşmasına yol açmıştır. Böylece ilk iki neslin kısa açıklamaları bize bazı hadis rivâyet ve dirayet ilimlerinin zuhurunun, buna bağlı olarak mütevazı seviyede usûl, ıstılah ve materyal oluşumunun en eski örneklerini vermektedir.

---

579 Rivayette infirâd etmesi yüzünden mechûl sayılan râviye denir. Hatib el-Bağdâdiye göre, mechûlu'l-ayn hadis alimlerince bilinmeyen, hadisi yalnızca bir tek ravi cihetinden bilinen kimsedir. İbn Abdilberr de aynı görüştedir. Bkz. Mücteba Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, TDV, Ankara, 2018, s. 212.

580 Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, ss. 162-163.

2.1.1.13. Hayatta Bulunan Kişilerden Hadis Nakli

Hatib el-Bağdadî'ye göre, Şa'bî, yaşayan kimselerden hadis nakletmeyi uygun görmemektedir. Nitekim İbn Avn (151/768), "Sana hadis nakledeyim mi" sorusuna Şa'bî, "Yaşayan kimselerden mi, ölen kimselerden mi?" diyerek karşılık vermiştir. İbn Avn'dan, "Yaşayan kimselerden" şeklinde cevap alınca Şa'bî, "Bana hayatta bulunan kişilerden nakilde bulunma" demiştir.[581] Bu durum kişinin naklettiği rivâyetini daha sonra unutarak inkâr edebileceği endişesinden kaynaklanabileceği gibi, hadisi aracısız alma arzusundan da kaynaklanabilir. Ayrıca yaşayan insanların göz önünde olması onlara karşı duyulan sevgi ve nefretin hadis rivâyetine müessir olabileceği endişesi de bu hususta etkili olmuştur. Bize göre bu tavrın bir başka nedeni ise, en kısa senedle hadis rivâyet alma arzusudur. İleriki asırlarda, ilmi ve dini faydalara işaret eden, kıymeti ortaya konulan "âlî isnad" arayışının veya kısa isnada rağbetin ilk örneği olarak da görülebilmesidir.

2.1.1.14. Hadis Tahammul Metodları

Hadis tahammül yollarından ikincisi olan kıraat metodu, birkaç kişi dışında ilim ehlinin büyük bir kesimi tarafından makbul olarak kabul edilmiş; kıraatin hafızadan veya bir kitaptan olması arasında fark görülmemiştir. Şa'bî'nin kıraat /arz metodunun sıhhati hakkındaki görüşü, muhaddislerin genel tavrına mutâbıktır ve bu metodu makbûl kabul eden âlimler arasında yer almaktadır.[582] Nitekim Âsım el-Ahvel'in Şa'bî'ye arz ettiği fıkhî hadisler neticesinde Şa'bî'nin ona icâzet verdiği ifade edilmektedir.[583] Bu tesbitte de "icâzet" uygulamasının evveliyatını, icâzetin hangi şartlarda ve ne sebeple verileceğinin tatbiki örneğini görmekteyiz.

Talebenin, hocasının rivâyet ettiği hadisleri ihtiva eden nüshasından veya onunla mukâbele edilmiş başka bir nüshadan işittiği rivâyetleri hocasına teslim etmesi ve hocanın bu metinleri dikkatli bir şekilde inceleyerek öğrencisinin rivâyetine izin vermesine, "münavele arzı" adı verilmektedir. Bu tür arz, Şa'bî, Alkame, İbrahim en-

581 Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Cilt: 1, s. 337.
582 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 425.
583 Râmehürmüzî, s. 423.

Nehaî ve daha pek çok âlime göre kuvvet ve derece bakımından semâ gibi değerlendirilmiştir.[584] Şa'bî'ye göre arz, semâdan ibarettir ve aralarında hiçbir fark yoktur.[585] Şa'bî'nin "imlâ" metodunu da kullandığı görülmektedir. Nitekim o, bir öğrencisine zekât ve ferâiz ile ilgili üç tomar bilgi yazdırmıştır.[586] Câbir b. Abdillah'ın sahifesinin Süleyman b. Kays dışında Ebu'z-Zübeyr, Ebû Süfyân ve Şa'bî tarafından da rivâyet edildiği ancak bunların rivâyetlerinin vicâde yoluyla olduğu ifade edilmiştir.[587]

2.1.1.15. Sened Tenkidi

Şa'bî Cerh ve ta'dil ilminde erken döneme ait ilk kaidelerin ve rivâyetlerin atfedildiği kişilerden biridir. Bazı râvîlerin durumlarını açıklığa kavuşturma ve onları değerlendirme noktasında bazı tespitleri bulunmaktadır. Ayrıca sahâbeyi takip eden nesil olması nedeniyle onların yaklaşımlarını da gelecek nesillere taşıdığı görülmektedir.

Şa'bî'nin nazarında "âdil kişi", "hakkında gizli ya da açık olarak güvenilirliğini yaralayan herhangi bir tenkid bulunmayan"[588] ya da "dini hakkında fenalık yaptığı bilinmeyen"[589] kişidir. Bu tanımdan hareketle adalet ifadesinin kavramlaşma sürecinin Şa'bî döneminde yapılan tespitlere dayandığını söylemek mümkündür.[590]

Şa'bî, Rabî b. Huseym hakkında (من معادن الصدق) ta'dîl ifadesini[591], İbn Ömer'in hadiste iyi olduğunu belirtmek için (جيد الحديث) ifadesini kullandığı görülmektedir.[592] Bu örnek, Şa'bî'nin hadisteki vasıfları itibariyle bazı sahâbileri bile değerlendirmeye tabi tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir.

Şa'bî'nin kimi zaman iki âlimin özelliklerini karşılaştırarak bir değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. Alkame'yi tek başına değerlendirdiğinde

584 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 467.
585 Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî, **Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb, 1416, Cilt: 1, s. 475.
586 Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 2, s. 38.
587 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, s. 136.
588 Sa'lebî, Cilt: 7, s. 500.
589 Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze, **el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî**, thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424, Cilt: 8, s. 311.
590 Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 171.
591 Fesevî, Cilt: 2, s. 573, Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 174.
592 İbn Sa'd, Cilt: 2, s. 373.

Abdullah b. Mes'ûd'un sözleriyle amel etme hususunda onu bir zirve olarak gördüğünü söylemiştir. Esved b. Yezid'i ise huyunun güzelliği, ilminin çokluğu, dünyaya değer vermemesi yönleriyle Abdullah b. Mes'ûd'un ashabının en üstünü olarak değerlendirmiştir.[593] Kendisine hangisinin daha üstün olduğu sorulunca Alkame'nin ismini zikretmiş onun ilmi çok hızlı öğrendiğini belirtmiştir.[594] Esved'in ise ibâdetlere düşkünlüğü yani çok oruç tutması, namaz kılması, hacca gitmesi yönüne vurgu yapmıştır.[595] Bu yaklaşım râvîlerin değerlendirilmesinde iki hususun önemli olduğunu göstermektedir. Bunlar râvînin ahlâki-manevi yönü ve ilmi öğrenme-taşıma kabiliyetidir. Bu iki husus râvîlerin değerlendirilmesinde "adalet" ve "zabt" olarak sistemleşmiştir.

İbrahim en-Nehaî'yi vefatının ardından *"İnsanların en fâkihini kabre koydunuz"*, "*Kendisinden sonra ne Kûfe'de, ne Basra da, ne Mekke-Medine'de ne de Şam'da kendisi gibi biri bırakmadı"* sözleriyle methetmiştir. İsmâil b. Ebî Halid'in çok zeki ve çabuk öğrendiğini belirtmiş ve onun hakkında *"İlmi çabucak yutuveriyor"*, *"İlim içiyor"*, *"İlmi yudumluyor"* gibi sözlerle hafızasının güçlü oluşuna işaret etmiştir.[596] Rebî b. Hüseym'i, vera sahibi olması ve ictihâd yeteneğiyle nitelendirmiş; Ebû Hasîn Osman b. Âsım'ı salih bir kişi olarak vasıflandırmıştır. Alkame b. Mersed'in ise "sika" olduğunu söylemiştir.[597] Şa'bî'nin övgüyle bahsettiği kıymet verdiği âlimlerin sayısı çoktur. Bununla birlikte bazı kişileri tenkid etmiştir.

Şa'bî hadis aldığı kişilerin güvenilir olup olmadığına dikkat etmeyen; önüne gelen rivâyetin doğruluğunu araştırmaksızın sorgusuz sualsiz alan ve bu yolla hadis biriktiren kişiler hakkında (حاطب الليل) ifadesini kullanmıştır. Katâde b. Diâme'yi bu sözle tenkid etmiş daha sonra bu ifade İmam Mâlik, Dârekutnî gibi pek çok muhaddis tarafından kullanılmıştır. Kendisinden yaklaşık yüz sene sonra yaşayan Şafiî'nin, "*İsnadsız hadis alan kişinin durumu, gece odun toplayan kimsenin durumu gibidir. İçinde yılan olan bir kütüğü alır da farkına varmaz*"[598] sözü de bu ifadenin sonraki âlimler arasında yaygınlaştığını göstermektedir.

---

593 Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, ss. 78, 80.
594 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 89.
595 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 19, s. 279.
596 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, Cilt: 2, s. 175; Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 1, s. 178.
597 Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, **Târihu Esmâi's-Sikât**, thk. Muhammed Ali el-Ezherî, el-Fâruku'l-Hadisiyye, Kahire, 1430/2009, s. 230.
598 Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd, Cilt: 1, s. 154.

Şa'bî ayrıca Katade b. Diâme'yi, "كناسة بين حشين" "Otların arasını süpüren" şeklinde bir tabirle vasıflandırmıştır. Onun bu ifadeyi kullanması "otların arasında ne olup olmadığının farkına varmaksızın her şeyi alan" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde onun hakkında kullanmış olduğu (دوارة القماش) ifadesi de yine "kırıntı vb şeyleri toplayan bez gibi ne aldığına veya kimden aldığına aldırış etmeyen kimse" anlamında kullanılmıştır.[599]

Şa'bî; Hâris el-A'ver, Muğire b. Said ve Beyân b. Sem'ân hakkında ise "كذاب" ifadelerini kullanmıştır.[600] *"Bu iki yalancıdan sakının"* diyerek işaret ettiği Muğire b. Saîd ve Beyân b. Sem'ân'ın özellikle aşırı şii hareketin içerisinde yer alan grupların kurucuları olması dikkat çekicidir. Beyân Allah'ın mahiyeti hakkında görüş belirten ilk kişilerdendir. Allah'ın tek olmadığını, biri dünyada diğeri cennette olmak üzere iki tane olduğunu, insanlar gibi organlarının bulunduğunu, Onun nurdan ibaret olduğunu söylemiştir. Allah'ın, uluhiyetinden bir cüzü Hz. Ali'ye intikal ettirdiğini ve kendisinin de gaybı bildiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Şa'bî'nin İslâm akidesi ile bağdaşmayan hususları eleştirdiği ve bu görüşleri ortaya atan kişi ve gruplarla mücadele ettiğini söylemek mümkündür.[601]

Şa'bî, Hâris el-Aver'in yalan söylediğini, yemin ifadeleri ve kezzab şeklinde mübalağa sigasıyla dile getirmiştir. Onun özellikle Hz. Ali hakkında olduğu kadar hiç kimse hakkında bu derece yalan söylemediğini ifade etmiştir.[602] Şa'bî'ye feraizi öğreten kişi olmasına rağmen Hâris el-A'ver'in eleştiriye tabi tutulması, Şa'bî'nin rivâyeti koruma hususunda prensip sahibi olduğunu ve duygusal davranmadığını da göstermektedir.

Şa'bî, öğrencisi Câbir b.Yezîd'el-Cu'fî'nin gidişatını beğenmemesi nedeniyle ona "Allah Rasûlünü yalanlamadan ölmezsin" dediği bundan kısa süre sonra da Câbir'in yalancılıkla itham edildiği ifade edilmiştir.[603] Câbir b. Yezid hadis münekkidlerinin geneli tarafından yalancılıkla suçlanmış ve metruku'l-hadis olarak

---

599 İclî,Cilt: 2, s. 215; Bâcî, et-Ta'dîl ve't-Tecrîh, Cilt: 3, s. 1065; Muhammed Sâlim Abdillah el-Hârisî, "Akvâlu'l-İmâm eş-Şa'bî fî Cerhi'r-Ruvât ve Ta'dilihim", **Mecelletü Câmiati Taybe li'l-Âdab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye**, Sayı:27, 1443, s. 31.

600 Fesevî, Cilt: 2, s. 776.

601 Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, TDV, İstanbul, 1992, s. 28,29.

602 Hârisî, s. 25; Ayrıca bkz. Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, ss. 170-171.

603 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih**, thk. Heyet, er-Ravda, Kahire, 1436, Cilt: 2, s. 434.

vasıflanmıştır. Önceleri mutedil Şii görüşlere sahipken daha sonra bu görüşlerinde aşırılığa kaçmıştır. Şa'bî'nin yalancılıkla suçladığı Muğîre b. Saîd'in ölümünün ardından onun yerine geçtiği öne sürülmüştür. Hadis kaynaklarına bakıldığında Câbir b. Yezid'in Şa'bî'den en çok rivâyette bulunan öğrencilerinden biri olduğu görülmektedir. Abdurrezzak b. Hemmâm'ın Musannef'inde 245, İbn Ebî Şeybe'nin Musannefinde ise 405 rivâyeti Şa'bî'den nakletmektedir.

Dâvud b. Yezid ve Câbir el-Cu'fî için, "Şayet yapmaya bir yol olsa ve iğneden başka bir şey bulamasaydım, onları kalıba döker sizleri zincirlerdim." demiş ve onlar hakkında (المائق) "ahmak" ifadesini kullanmıştır.[604]

Şa'bî Rüşeyd el-Heceri'yi de yalancılıkla suçlamış, ona lanet etmiştir.[605] Nitekim, Rüşeyd el-Hecerî'nin ölülerle konuştuğu, gaybı, kimin ne zaman öleceğini bildiği şeklinde iddialarda bulunduğu ifade edilmiştir. Rec'at fikrine sahiptir. Dabbetü'l-arz'ın Hz. Ali olduğu iddiasındadır.

Şa'bî'nin hadis dışında farklı alanlarda meşguliyeti olan bazı âlimleri de eleştirdiği ve onlar hakkında cerh ifadeleri kullandığı görülmektedir.

Tefsirciliği ile ön planda olan İsmail b. Abdirrahman es-Süddî'nin bir mecliste Kur'ân hakkında açıklamalar yaptığını gören Şa'bî "Yazıklar olsun sana! Davulun tokmağı ile sana vurulması, içinde bulunduğun halden daha hayırlı olurdu" demektedir. Şa'bî'ye Süddi hakkında *"Ona Kur'ân ilminden büyük bir pay verilmiştir"* denildiğinde ise Şa'bî *"Ona ancak Kur'ân'ı bilmemekten bir pay verilmiştir"* diyerek cevap vermiştir.[606] Muhtemelen Şa'bî'nin bu eleştirileri daha sonraki dönemlerde yaşayan bazı münekkidleri etkilemiş ve Süddî hakkında zayıf yalancı bir râvî olduğu, rivâyetlerinin yazılabileceği ama hüccet olarak kullanılamayacağı şeklinde görüşler belirtilmiştir.[607] Kurtubî ise Şa'bî'nin es-Süddî ve Ebû Salih'i gerekli tetkiki yapmakta ihmalkar davrandıkları düşüncesiyle tenkid ettiğini söylemektedir.[608]

Şa'bî'nin eleştirilerine maruz kalan bir diğer isim ise Ümmü Hâni bint Ebî Talib'in mevlası Ebû Salih Bâzân'dır. Şa'bî onun hakkında habis anlamına gelen (مَخْبَثان) ifadesini kullanarak Kuran okumadığı veya ezberlemediği halde Kur'ân-ı tefsir

604 Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, **ed-Duafâu'l-Kebîr**, Daru't-Te'sîl, 2013, Cilt: 2, s. 16.
605 Hârisî, s. 28; İbn Hıbbân, el-Mecrûhîn, Cilt: 7, s. 368.
606 Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 2, s. 62; Hârisî, s. 19.
607 Ukaylî, Cilt: 1, s. 245; Ayrıca bkz. Hârisî, ss. 20, 21.
608 Kurtubî, Cilt: 1, s. 36.

etmekle suçlamıştır.[609] Hadis münekkidlerinin çoğu onun zayıf olduğu hakkında görüş belirtmişlerdir.

Hammâd b. Ebî Süleyman da Şa'bî'nin tenkidine uğramıştır. Rey ve kıyasa dayanarak görüş belirtmesi nedeniyle Şa'bî onu الصَّعَافِقَةُ yani "bilgisi olmadığı halde konuşan" ifadesiyle eleştirmiştir. [610]

2.1.1.16. Metin Tenkidi

Şa'bî râvî ve rivâyet tenkidleriyle tanınmış bir alimdir.[611] İşittiği rivayetleri Kur'ân'a, hadislere, akla, tarihi olaylara arz eder ve bir değerlendirme yapardı. Onun bazı rivâyetleri metne bakarak tenkid ettiği ve râvîyi yalancılıkla itham ettiği görülmektedir. Nitekim Şa'bi'nin yanına gelen bir adam Hz. Peygamber'den *"Rabbinize ibâdet edin. Hiçbir şeyi ona ortak koşmayın. Namazı kılın, zekatı verin. Emirlere itaat edin. Şayet onlar hayırda iseler bu sizin lehinizedir. Şayet onlar şer içerisindelerse onların aleyhinedir. Siz bundan berisiniz"* rivâyetini aktarmış ancak Şa'bî *"Yalan söyledin. Ma'siyette itaat yoktur. Ancak ma'ruf olanda itaat vardır"* diyerek cevap vermiştir.[612]

Bu hususta bir diğer örnek ise veled-i zina ile ilgilidir. Şa'bî'ye, "veled-i zinanın üç kişinin en şerlisi olduğu" yönündeki rivayet nakledilince "Eğer öyle olsaydı o doğmadan annesi recmedilirdi. Halbuki onun doğumu beklenmektedir" demiştir.[613]

Şa'bî sened açısından rivayetin güvenilirliği hakkında bir tespitten sonra rivayeti bir de metin itibariyle değerlendirirdi. Bunun için de, aldığı rivayeti farklı sahâbîlere ve dönemi içerisinde sözüne itimad ettiği kişilere götürür müzakere ederdi. Nitekim o Fâtıma bint Kays'tan aldığı, üç talakla boşanmış bir kadının sükna ve nafaka hakkının olmadığına dair bir rivayeti Medine'ye giderek soruşturmuştur.

---

609 Ukaylî, Cilt: 1, s. 357.

610 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 466; Ebû Ubeyd el-Herevî Kâsım b. Sellâm, **Ğarîbu'l-Hadis**, thk. Hüseyin Muhammed Şeref, Kahire, 1404, Cilt: 5, s. 491; İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 251; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 176.

611 Muhammed Lokmân es-Selefî, **İhtimâmu'l-Muhaddisîn**, Dâru'd-Dâî li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1420, ss. 98-99.

612 Ka'bî, Cilt: 1, s. 231; İbn Abdilberr, et-Temhîd, Cilt: 23, s. 278.

613 Cuday, s. 67.

2.1.2. Şa'bî'nin Hadis Rivâyetleri

Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin hadisçiliği konusunda bize fikir verebilecek en önemli hususlardan biri onun rivayetlerinden hâsıl olan bilgilerdir. Özellikle seyahatlerinin ve irtibatta olduğu hocalarının sayısının çokluğu nedeniyle Şa'bî çok sayıda rivayetin kaynağı durumundadır. Ali b. el-Medinî, Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencilerinin ilmi tavırlarını en iyi bilen iki kişinin İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî olduğunu söylemektedir. İbrâhim en-Nehaî yalnızca Kûfe ehlinin rivâyetlerini almış, Şa'bî ise Hz. Ali'nin, Medine ehlinin ve diğer bölgelerin rivâyetlerini almıştır. Bu durum onun zengin bir hadis literatürüne sahip olmasını sağlamıştır.[614]

2.1.2.1. Şa'bî'nin Kütüb-i Sitte İçerisinde Yer Alan Merfû Rivâyetleri

Bir hadis âliminin rivayet ettiği hadislerin muhtevası, onun özellikle hangi konularda öne çıktığını göstermekte, yaşadığı toplum içerisindeki yapı ve ihtiyaçlara da işaret etmektedir. Bu nedenle bu başlık altında Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin Kütüb-i sitte içerisindeki merfû rivayetlerinin mükerrerleriyle birlikte sayısı tespit edilecek ve kitaplardaki dağılımı ele alınacaktır.

2.1.2.1.1 Buhâri'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Yer Alan Rivâyetleri

Şa'bî'nin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde yer alan hadis sayısı 110'dur.[615] Kırk sekiz kitap içerisindeki bu rivâyetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir.
İmân (2), İlim (2), Vudu (2), Ezan (2), Iydeyn (6), Cenâiz (7), Zekat (2), Hac (2), Savm (1), Büyu' (3), İstikrâz (3), Şirket (1), 6; Rehn (2), Itk (2), Hibe (1), Şehâdât (2), Şurût (1), Vesâyâ (1), Cihad (5), Farzu'l-Humus (1), Bed'ü'l-Halk (1), Ehâdisu'l-Enbiyâ (1),

614 Ali b. el-Medînî, s. 72.

615 Buhârî, İmân, 4, 39; İlim, 31, 39; Vudu, 33, 49; Ezan, 79, 161; Iydeyn, 3, 5, 8, 10, 17, 23; Cenâiz 5, 54, 55, 56, 59, 66, 69; Zekat, 11, 53; Hac, 76, 110; Savm, 16; Büyu', 2, 3, 51; İstikrâz; 1, 18, 19; Şirket, 6; Rehn, 4; Itk 14, 16; Hibe 13; Şehâdât, 9, 30; Şurût, 4; Vesâyâ, 36; Cihad, 43, 44, 113, 145, 171; Farzu'l-Humus, 8; Bed'ü'l-Halk, 7; Ehâdisu'l-Enbiyâ, 48; Menâkıb, 25; Fedâilü Ashâbi'n-Nebi 10, Megâzî, 18, 38, 44; Tefsir (Bakara), 28, 53; Tefsir (Mâide), 7, 10; Tefsir (Zümer), 4; Tefsir (Necm) 1; Nikah, 10, 13, 27, 120, 121, 122; Talak, 5; Zebaih ve's-Sayd, 1, 2, 7, 8, 9, 10; Edâhî, 1, 8, 11, 12, 15; Eşribe, 2, 5, 16; Tıp 17; Libâs, 11; Edeb, 27; İsti'zân 19, 43; Daavât, 64; Rikâk 22, 26; Eymân ve'n-Nuzûr, 15, 16, 21; Hudûd, 21; Diyât, 2, 24, 31; İstitâbetü'l-Mürteddîn, 1, Ahkâm, 43; Ahbâru'l-Âhâd, 6; İ'tisâm, 16; Tevhîd, 4, 46.

Menâkıb (2), Fedâilü Ashâbi'n-Nebi (1), Megâzî (6), Tefsir (Bakara) (3), Tefsir (Mâide) (2), Tefsir (Zümer) (1), Tefsir (Necm) (1), Nikah (7), Talak (1), Zebaih ve's-Sayd (7), Edâhî (5), Eşribe (4), Tıp (1), Libâs (1), Edeb (1), İsti'zân (2), Daavât (1), Rikâk (2), Eymân ve'n-Nuzûr (3), Hudûd (1), Diyât (3), İstitâbetü'l-Mürteddîn (1), Ahkâm (1), Ahbâru'l-Âhâd (1), İ'tisâm (1), Tevhîd (2).

2.1.2.1.2. Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Yer Alan Rivâyetleri

Şa'bî'nin Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde yer alan hadis sayısı 129'dur.[616] Bu sayının içerisinde hadis metinlerinin altında müstakil olarak verilen senedler de ayrı birer hadis olarak kabul edilmiştir. Tek bir hadis olarak değerlendirdiğimizde ise 96 hadis metni yer almaktadır. Yirmi sekiz kitap içerisindeki rivâyetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir: İmân (14), Tahâre (2), Salât (4), Salât'ül Müsâfirîn ve Kasruhâ (2), Cenâiz (3), Zekat (1), Sıyâm (1), Hac (2), Nikâh (1), Radâ' (1), Talak (11), Müsakat (8), Hibe (8), Akdiye (3), Cihâd ve Siyer (2), İmâre (11), Sayd ve Zebaih (15), Edahi (8), Eşribe (2), Libâs ve Zînet (2), Fedâilü's-Sahâbe (7), Birr ve Sılâ (4), ez-Zikir ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l- İstiğfar (5), Tevbe (1), Sıfâtu'l-Münâfıkın ve Ahkamuhüm (1), Fiten ve Eşrâtu's-Sâa (4), Zühd ve Rekâik (1), Tefsir (3).

2.1.2.1.3. Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde Yer Alan Rivâyetleri

Ebû Dâvud'un Sünen'inde Şa'bî kanalıyla gelen 75 rivâyet bulunmaktadır.[617] Bu rivâyetler, Ebu Davud, Taharet (4), Salât (1), Menâsık (3), Nikah (6), Talak (4), Sıyam (1), Cihad (3), Dahaya (3), Sayd (6), Harac, Fey ve İmâre (2), Cenâiz (4), Büyu' (3),

---

616 Müslim, İmân, 99, 122, 123, 124, 241, 287, 288, 289, 290, 312, 313, 365, 374; Tahâre, 79, 80; Salât, 150, 151, 220; Salât'ül Müsâfirîn ve Kasruhâ, 284; Cenâiz, 68, 69; Zekat, 177, Sıyâm, 33; Hac, 370; Nikâh, 86; Radâ', 57; Talak, 24, 25, 26, 27, 42, 43, 44, 45, 46; Müsakat, 66, 107, 108, 109, 110; Hibe, 13, 14, 15, 16, 17, 18; Akdiye, 12, 13; Cihâd ve Siyer, 88, 89; İmâre, 8, 9, 47, 98, 99, 181, 182, 183; Sayd ve Zebaih, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 31, 32, 42; Edahi, 4, 5, 6, 7, 8; Eşribe, 117, 118, 119, 120; Libâs ve Zînet, 15; Fedâilü's-Sahâbe, 90, 98, 99, 196, 198; Birr ve Sılâ, 66, 67; ez-Zikir ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l- İstiğfar, 16, 17, 30; Tevbe, 5; Sıfâtu'l-Münâfıkın ve Ahkamuhüm, 29; Fiten ve Eşrâtu's-Sâa, 119, 120, 121, 122; Zühd ve Rekâik, 17; Tefsir, 32, 33.

617 Ebu Davud, Taharet, 42, 59, 97, 121; Salât, 139-140; Menâsık, 42, 68, Nikah, 5, 12, 14-15, 30-31, 39-40; Talak, 31-32, 37-39; Sıyam, 17; Cihad, 2, 163; Dahaya, 4-5; 14-15; Sayd, 22-23; Harac, Fey ve İmâre, 20-21, 26-27; Cenâiz, 30-31, 52-54, 60-62; Büyu', 3, 9; İcâre, 37, 69, 75, 76, 83, Kada' (Akdiye), 19; Eşribe, 1, 4; Et'ime, 5, 38; Tıb, 17, 18, 19; Fiten ve Melâhim, 1; Mehdi, 1; Melâhim, 15; Hudud, 25; Diyât, 19; Sünne, 17, 20; Edeb, 62, 63, 102-103, 145-146, 153-154.

İcâre (6), Kada’ (Akdiye) (1), Eşribe (3), Et’ime (2), Tıb (5), Fiten ve Melâhim (1), Mehdi (1), Melâhim (2), Hudud (5), Diyât (2), Sünne (2), Edeb (5) olmak üzere yirmi dört konu hakkındadır.

2.1.2.1.4. Tirmizî’nin *Sünen*’inde Yer Alan Rivâyetleri

Tirmizî’nin *Sünen* adlı eserinde Şa’bî kanalıyla gelen 77 rivâyet bulunmaktadır.[618] Bu rivâyetler, Tahâre (2), Salât (1), Vitr (1), Zekat (6), Hac (1), Cenâiz (1), Nikah (4), Radâ (1), Talak ve Lian (4), Buyu’ (4), Diyât (1), Sayd (6), Edahî (1), Siyer (1), Cihad (1), Libas (3), Et’ime (1), Eşribe (4), Tıb (1), Feraiz (1), Fiten (4), Zühd (1), İsti’zân ve Âdab (1), Tefsîru’l-Kur’ân (19), Daavât (2), Menâkıb (5) olmak üzere yirmi altı konu hakkındadır.

2.1.2.1.5. Nesâî’nin *Sünen*’inde Yer Alan Rivâyetleri

Nesâî’nin *Sünen* adlı eserinde Şa’bî kanalıyla gelen 115 rivâyet yer almaktadır.[619] Bu rivâyetler Tahâret (1), Sehiv (2), Salâtu’l-Îdeyn (3), Cenâiz (5), Sıyâm (2), Zekât (2), Menâsikü’l-Hac (9), Nikâh (9), Talak (12), Hayl ve’s-Sebk ve’r-Ramy (4), Vesâyâ (3), Nuhl (6), Muhârebe (8), Fey’ (1), Biat (4), Fera ve Atiyre (2), Sayd ve Zebaih (17), Dahâyâ (3), Buyû’ (4), Kasâme (2), Kat’u’s-Sârık (1), İman ve Şerâiuhû (1), Zînet (4), Âdâbu’l-Kudât (1), İstiâze (2), Eşribe (7) olmak üzere yirmi altı konu hakkındadır.

---

618 Tirmizî, Tahâre, 14, 91; Salât, 152; Vitr, 3; Zekat, 20, 23, 27; Hac, 57; Cenâiz, 47; Nikah, 25, 28, 31; Radâ, 17; Talak ve Lian, 4, 5, 21; Buyu', 1, 30, 31; Diyât, 16; Sayd, 3, 5, 6, 7, 8; Edahî, 12; Siyer, 45; Cihad, 19; Libas, 1, 30, Et'ime, 35; Eşribe, 8, 12; Tıb, 15; Feraiz, 11; Fiten, 12, 66, 72; Zühd, 38; İsti'zân ve Âdab, 5; Tefsîru'l-Kur'ân, 2, 4, 6, 14, 32, 33, 39, 46, 49, 53, 74; Daavât, 35, 103; Menâkıb, 16, 26, 62, 66.

619 Nesâî, Tahâret, 66; Sehiv, 26, 86; Salâtu'l-Îdeyn, 8, 14, 23, Cenâiz, 10, 45, 79, 94; Sıyâm, 29, 65; Zekât, 14, 59; Menâsikü'l-Hac, 65, 161, 165, 166, 211, Nikâh, 2, 19, 48, 65, 68; Talak, 7, 27, 50, 70; Hayl ve's-Sebk ve'r-Ramy, 7; Vesâyâ, 3, 4; Nuhl, 1; Muhârebe, 3, 12, 13; Fey', 38; Biat, 16, 24, 35, 36; Fera ve Atiyre, 4; Sayd ve Zebaih, 1, 2, 6, 7, 8, 18, 22, 23, 25, 31; Dahâyâ, 17, 18; Buyû', 2, 77, 98; Kasâme, 13-14, 48-49; Kat'u's-Sârık, 10; İman ve Şerâiuhû, 9; Zînet, 25, 92; Âdâbu'l-Kudât, 11; İstiâze, 30, 65; Eşribe, 19, 20, 50, 53, 54.

2.1.2.1.6. İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Yer Alan Rivâyetleri

İbn Mâce'nin Sünen'inde Şa'bî'den nakledilen 61 rivâyet bulunmaktadır.[620] Bu rivâyetler Sünne (5), Tahâret (1), İkâmetu's-Salavât (6), Cenâiz (3), Sıyâm (3), Zekat (2), Nikah (4), Talak (4), Ticâret (1), Ahkâm (4), Hîbe (1), Rühûn (1), Diyât (2), Menâsik (3), Edâhî (1), Zebâih (2), Sayd (5), Eşribe (2), Tıb (1), Edeb (5), Duâ (1), Fiten (2), Zühd (2) olmak üzere yirmi üç konu içerisinde yer almaktadır.

Şa'bî'nin hadis musannefatındaki rivâyetlerinin sayısı incelendiğinde bu alandaki yetkinliğini gösterir niteliktedir. İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde gerek Hz. Peygamber'e dayandırdırdığı gerekse sahâbe sözlerini veya kendi fetvalarını içeren 2507 rivâyet bulunmaktadır. Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî'nin *el-Musannef*'inde bu sayı 890'dır.

2.1.2.2. Mürsel Rivâyetler

Hicrî ilk iki asır, hadis rivâyetinin hayatın doğal seyri içerisinde devam ettiği, henüz üzerinde ittifak edilmiş belli kural ve kaideleriyle sistematik bir usule kavuşmadığı bir dönemdir. Bu nedenle sened ve metin açısından bir hadisin güvenilirliğinin tespit edilmesine dair ilk çalışmalar daha çok bireysel bir yönde ilerlemiş ve hadisi tahammül eden râvînin ilmi düzeyi, kişiliği, bakış açısıyla yakından ilgili olmuştur. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî de hadis rivâyet ve tahammül sürecine dair görüş belirten âlimlerin ilklerinden olmasının yanı sıra onun bu görüşleri Hadis usulünün oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Onun küçük yaşlardan itibaren Hadis tahammül tecrübesine dayanan görüşlerinin kendi fikrî yapısı içerisinde tutarlı bir sistemi bulunması beklenmektedir. Hadis rivâyet külliyatı içerisinde de görülebileceği gibi, Şa'bî'nin Hz. Peygamber'e ait bazı söz, fiil ve uygulamalarını daha alt seviyede bir râvîye atfetme eğiliminde iken neden bazı rivâyetlerinde sahâbe/ tabii'yi atlayarak Hz. Peygamber'e isnad ettiği, bu rivâyetlerin farklı kaynaklarının olup olmadığı da üzerinde durulup incelenmesi gereken önemli bir husus olmaktadır.

---

620 İbn Mâce, Sünne, 1, 3, 10, 11/1; Tahâret, 97; İkâmetu's-Salavât, 44, 124, 163, 181; Cenâiz, 31, 32, 64; Sıyâm, 17, 27, 41; Zekat, 3, 11; Nikah, 18, 24, 33, 42; Talak, 4, 7, 10, 28; Ticâret, 69; Ahkâm, 2, 10, 20, 33; Hîbe, 1; Rühûn, 2; Diyât, 15, 21; Menâsik, 45, 57; Edâhî, 10; Zebâih, 5, 13; Sayd, 3, 5, 6, 7, 17; Eşribe, 5, 21; Tıb, 34; Edeb, 5, 12, 31, 35, 54; Duâ, 18; Fiten, 14, 33; Zühd, 11, 33.

Bu nedenle Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin mürsel rivâyetlerinin sebepleri, kaynakları, ilim ehlinin onun bu rivâyetlerine bakışı ayrıca ele alınması gerekmektedir.

2.1.2.2.1. Mürsel Rivâyetlerin Sebepleri

Şüphesiz ki İslâm rivâyet tarihî içerisinde, Hz. Peygamber'den nakledilen bir sözün, siyâsî, ideolojik ve birtakım tabii faktörlerden korunmasının en önemli ve sağlam yolu isnadın varlığıdır. Sahâbenin hadis rivâyetinin korunmasına yönelik aldıkları tedbirlerin arasında, az hadis nakletmek, rivâyetin kaynağını sorgulamak, şahit getirilmesini istemek, yemin ettirmek gibi hadisin senedinin tespitine yönelik titiz yaklaşımları sonraki nesillerde de geliştirilerek devam ettirilmiştir. Abdullah b. Mübarek'in (ö.181/797) "*Dinini isnad olmaksızın alan kimse, merdivensiz dama çıkmak isteyen kimse gibidir.*"[621] sözleri, kaynağı olmayan bilgiyle amaca ulaşılamayacağını ve böyle bir bilginin tehlikeli olduğunu vurgulaması bakımından önem arz etmektedir. Bunun dışında tâbiîn dönemi âlimlerinin söylemiş olduğu *"İlmin yok olması isnadın kaybolmasıyla gerçekleşir"*[622], *"İsnad, dindendir. Şayet isnad olmasaydı herkes dilediğini söylerdi."*[623] sözlerinin ifade ettiği düşünceyi, tâbiîn döneminde genel bir kabul olarak görmek mümkündür. İsnadın bu önemi nedeniyle rivâyeti Hz. Peygamber'e en yakın kaynağından alabilmek amacıyla tarih içerisinde bir benzeri görülmeyen yolculuklar yaygınlık kazanmıştır. Nitekim Hicri ilk asrın ortalarında Şa'bî, İbn Sîrîn, Zührî gibi âlimlerin aldıkları rivâyetlerin isnadını sorguladıkları ve kendilerine bir haber ulaştığında rivâyetin kaynağına bizzat ulaşarak doğrulamaya çalıştıkları bilinmektedir.

İsnad uygulamasının Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle ortaya çıkan ve birbiri ardınca devam eden karışıklıklara paralel olarak hicri ilk asrın ortalarına tekabül eden oldukça erken bir dönemde başladığı söylemek mümkündür. Özellikle Hz. Ali yanlıları ve Emevî taraftarları arasında sıkışan Kûfe söz konusu olduğunda İbrahim en-Nehâ'i'nin söylemiş olduğu *"Muhtar es-Sekafî döneminde rivâyetin isnadı sorgulanırdı. Zira o günlerde Ali b. Ebî Tâlib hakkında*

621 Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Cilt: 2. s. 199.
622 İbn Abdilberr, et-Temhîd, Cilt: 1, s. 57.
623 Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, s. 6; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi, Cilt: 2, s. 200; Muhammed Accâc el-Hatîb, **es-Sünnetü Kable't-Tedvîn**, 2. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1408, s. 223.

çok yalan uydurulurdu" sözü ve Hâricî olduğu ifade edilen bir kişinin *"Bu hadisler dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin. Biz bir düşünceyi benimsediğimizde onu hadis formuna sokardık"* sözleri rivâyetler üzerinde siyâsî yaklaşımların ve tarafgirliğin neden olduğu sis perdesini açıkça göstemektedir. Uydurma rivâyetler karşısında sağlam olan rivâyetleri muhafaza etmenin yegane yolu ise isnadı sorgulamaktan geçmekteydi. Hadisçilerin aldığı çeşitli tedbirler ve gerek isnad gerekse metin üzerindeki değerlendirmeleri vasıtasıyla bu sis perdesinin bir nebze de olsa dağıtıldığını söylemek mümkündür. İsnadın önemine binaen hadisçiler tarafından zayıf olarak kabul edilen mürsel hadisin, kendine has durumu ve fukaha tarafında amel edilip edilmemesi ile ilgili yaklaşımlar da farklılık kazanmaktadır.

Mürsel, if'âl babındaki (ارسل) fiilinin ism-i mef'ûl sigasındadır. Kelime anlamı olarak "gönderilen, sevk edilen, salıverilen" anlamlarına gelen[624] "mürsel" (مرسل) ifadesinin, ilmî bir kavram olarak Hadis Usulü Istılahlarının teşekkül süreci içerisinde farklı tanımları yapılmıştır. Özellikle mütekaddim dönemde kullanılan kavramların tam oturmaması nedeniyle senedin içerisindeki her türlü kopukluk "mürsel" ve "munkatı" olarak anılmış, ancak daha sonraki süreçte seneddeki kopukluğun şekli ve yapısal farklılıklar göz önüne alınarak inkita, çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir.[625] İslâm hukuk bilginleri ve usulcüler Hadisçilerin ortaya koydukları detaylı izahlardan farklı olarak mürsel hadisin bu genel tanımını sürdürmüşlerdir. Bu nedenle onlar, senedi kesintisiz olan hadislere "muttasıl", senedde kopukluk bulunan rivâyetlere de "munkatı" veya "mürsel" adını vermişlerdir. [626]

Aynı rivâyet malzemesi karşısında farklı amaç ve bakış açısıyla duran Hadisçilerin ve İslâm Hukuk bilginlerinin, mürsel hadisin tanımı ve değeri hakkında ortak bir görüş altında birleşmeleri pek mümkün olmamıştır. Nitekim senedindeki kopukluk nedeniyle muhaddislerin nazarında zayıf olan mürsel, fıkıh âlimlerinin üzerinde düşündükleri, verecekleri bir hükme konu olduğunda, bu hadislerin delil olup olmayacağı, bu rivâyetlerle amel edilip edilmeyeceği yönünde birtakım tartışmalar da cerayen etmiştir. Bu nedenle öncelikle mürsel hadisin tanımı ve değeri üzerindeki

---

624 Serdar Mutçalı, **el-Mu'cemu'l-Arabi'l-Hadîs**, Dağarcık, İstanbul, 1995, s. 321.

625 Şeref Kudât, **el-Minhâcu'l-Hadîs fî Ulûmi'l-Hadîs (Yeni bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usûlü)**, çev. Halil İbrahim Doğan, Ensar, İstanbul, 2018, ss. 94, 101.

626 Hayreddin Karaman, **Hadîs Usûlü**, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1965, s. 91.

görüşler daha sonrasında ise Şa'bî'nin mürsel rivâyetleri hakkındaki görüşler genel hatlarıyla ele alınmayı gerektirmektedir.

Mürsel hadis, tâbiîn neslinden bir râvînin kendisine hadis ulaştıran sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetlerdir.[627] Usûl-ı fıkıh âlimleri ise mürsel hadisi tâbiîn veya sonraki nesilden bir râvînin "Hz. Peygamber şöyle buyurdu" diyerek rivâyet ettiği hadis olarak,[628] ya da senedinin herhangi bir tarafından bir veya birden çok râvîsi düşürülen hadis olarak da tanımlamışlardır.[629]

Özellikle sahâbe ve tâbiîn döneminde mürsel hadisle amel etmek yaygın bi uygulamayken daha sonra kargaşa ortamının ortaya çıkması ve yalancılığın toplumda sık görülmesi nedeniyle mürsel rivâyetlerin zayıflığına hükmedilmiştir. Nitekim bu hususta İbn Cerîr *"Bütün tâbiîler mürselin kabulü üzerinde ittifak halindeydiler. Buna ilk muhalefet eden Şafiî oldu"* demektedirler.[630]

İslâm âlimleri arasında onun delil olma yönünün değeri üzerinde farklı görüşler yer almaktadır.[631] Hadisçilerin çoğu ve fıkıhçıların bir kısmı mürsel hadisi zayıf kabul etmiş, makbul ve hüccet saymamışlardır.[632] Diğer taraftan Mutezilî, Hanefî ve Mâlikî âlimlerin çoğu sikanın mürsel hadisini mutlak olarak makbul ve hüccet kabul etmektedirler. Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Malik b. Enes, İbn Cerir et-Taberî, Tahâvî, Cessâs, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr ve Âmidî gibi âlimlerin bu görüşe sahip oldukları ifade edilmiştir. Ayrıca mürsel hadisi belli şartlar altında makbul ve hüccet kabul edenler de bulunmaktadır. Buna göre Malikilerin büyük bölümü ile Ahmed b. Hanbel bütün tâbiîlerin; İsâ b. Ebân ile Ebu'l-Usr el-Pezdevi'ye göre ilk üç neslin, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'a göre hadiste imam olanların ya da sadece sika

---

627 Abdullah Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, 7. Baskı, İFAV, İstanbul, 2013, s. 213; Salahattin Polat, "Mürsel", **DİA**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, s. 52.

628 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 221.

629 Muhammed Cemâlüddin el-Kasımî, **Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., s. 133.

630 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, ss. 223, 228.

631 Suyûtî, mürselin delil olup olmayacağı yönünde ileri sürülen görüşleri on madde halinde özetlemiştir. Buna göre 1. Mutlak olarak hüccettir. 2. Mutlak olarak hüccet olmaz. 3. Eğer irsal yapan kişi ilk üç asra mensub ise rivâyeti hüccettir. 4. Yalnızca adalet vasfına sahip kişilerden nakledilirse hüccettir. 5. Eğer irsali yapan Saîd b. Müseyyeb ise rivâyet ettikleri hüccettir. 6. Eğer desteklenebiliyorsa hüccettir. 7. Konu hakkında kendisinden başka rivâyet yoksa hüccettir. 8. Mürsel müsnedden daha kuvvetlidir. 9. Vücûben değil mendûb olarak hüccettir. (Hüccet olarak kullanılması mendubtur) 10. İrsâli yapan kişi sahabi ise hüccettir. bkz. Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 228.

632 İbnü's-Salâh, Mukaddime, ss. 51-56; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, **İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., ss. 47-50.

râvîlerden rivâyet ettiği bilinen kişilerin mürselleri makbuldür.[633] Nitekim İsâ b. Eban'ın görüşünün "*İnsanların en hayırlısı benim asrımda yaşayanlardır. Sonra onları takip eden nesil, sonra da onların peşinden gelenlerdir. Sonra yalan o kadar yayılır ki kişi şahid tutulmadığı halde şahidlik yapar, yemin teklif edilmediği halde yemin eder"*[634] rivâyetine dayandırdığını söylemek mümkündür.

İslâm âlimleri rivâyetleri değerlendirirlerken bütün mürsel rivâyetleri aynı şekilde değerlendirmemişler ve mürsel rivâyetin sahibinin durumunu da göz önünde bulundurmuşlardır. Örneğin, Sehavî (ö.902/1492), mürsel rivâyetleri bir sıralama içerisine koymuştur. Buna göre bu rivâyetler içerisinde en itibar edileni;

- Hz. Peygamber'den hadis işiten sahâbî'nin mürseli
- Hz. Peygamberi görmüş ancak ondan hadis işitmemiş sahâbînin mürseli
- Muhadramın mürseli
- Saîd b. Müseyyeb gibi güvenilir râvîlerin mürsel,
- Şa'bî ve Mücâhid gibi hadis şeyhleri üzerinde titizlikle araştırma yapanların mürselleri
- Hasan el-Basrî gibi herkesten hadis alanların mürseli'dir.
- Katade, Zührî, Humeydu't-Tavî gibi tabiinin küçüklerinin mürsellerine gelince onların rivâyetlerinin çoğu tabiindendir. [635]

Şa'bî'nin mürselleri Zehebî, el-Iclî, İbn Abdilberr gibi pek çok hadis âlimi tarafından da sahih addedilip hüccet olarak kabul edilmektedir. Bazı Hanefi âlimleri de İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî'nin mürsellerine özel bir atıf yapmaktadır. Onun mürselleri hakkındaki görüşler şu şekildedir:

Iclî: "*Şa'bî'nin mürsel rivâyetleri sahihtir. onlar içerisinde sahih olmayan neredeyse yok gibidir*" [636] ;

Ebû Dâvud:"*Şa'bî'nin mürsel rivâyetleri bana İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerinden daha sevimli gelmektedir*"[637]

---

633 Polat, s. 53; Ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-İşbilî İbnü'l-Arabî, **el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik**, thk. Yusuf el-Kardavî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428, Cilt: 1, ss. 344-348; Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 222-240; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, thk. Şeyh Ahmed İzzu İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dımeşk, 1419, Cilt: 1, ss. 172-177.

634 Tirmizî, Şehâdet, 4.

635 Sehâvî, Cilt: 1, ss. 194, 195.

636 İclî,Cilt: 2, ss. 12, 446.; Mizzî, Cilt: 14, s. 35; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, Cilt: 3, s. 70.

637 İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 5, s. 68; Cârullah, s. 56.

Yahya b. Maîn: "*İbrahim'in mürsel rivâyetlerini Şa'bî'nin mürsel rivâyetlerinden daha çok seviyorum*" demektedir.[638]

Kûfe şehrinde daha çok İbrahim en-Nehaî mürsel rivâyetle ön plana çıkmasına rağmen[639] Şa'bî'nin de çeşitli rivâyet külliyatı içerisinde Hz. Peygamber'e izafe ederek naklettiği rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin sayısı şu şekildedir:

Tablo 8: Şa'bî'nin Çeşitli Kaynaklar İçerisindeki Mürsel Rivâyetleri

	Tekrarlar Dâhil	**Tekrarlar Hariç**
Ebû Dâvud- Sünen	8	6
Tirmizî- Sünen	1	1
Nesâi- Sünen	2	2
İbn Mâce - Sünen	0	0
Abdurrezzak b. Hemmâm- Musannef	33	27

Şa'bî'nin mürsel hadis rivâyet etmesinin sebepleri hakkında şunları söylemek mümkündür:

İnsanlara Karşı Duyulan Güven: Şa'bî'nin ilk gençlik yılları, çok sayıda sahabînin hayatta olduğu Hz. Peygamber'e yakın bir dönemdi. İnsanların birbirlerine güven duyması ve sahâbenin tedavülde olan hadisleri kontrol etmesi isnadın zikredilmesine ihtiyaç bırakmıyordu. Bu nedenle Şa'bî'nin insanlara güven duyduğu bu dönemde nakletmiş olduğu bazı rivâyetlerin mürsel olabileceği düşünülebilir.

Siyâsî Çekişmeler ve Baskılar: Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan kargaşa ortamı, insanlar arasındaki kutuplaşmayı artırmış ve Müslümanlar arasındaki birlikteliğe zarar vermiştir. Şa'bî de bu olaylara bizzat iştiraki nedeniyle etkilenmiştir. Daha önce de bahsedildiği gibi o, gençlik yıllarında Hz. Ali yanlısı bir yol izlemiştir. Ancak Hz. Ali'nin isminin sonraki nesiller tarafından siyâsî menfaatler için kullanılması; onun hakkında yalan söylenerek, uydurma, aklın ve hayatın doğal akışına ters pekçok haberin ona isnad edilmesi, Şa'bî'nin bu gruplardan ayrılmasına neden olmuş aldığı rivâyetlerin senedini sorgulamasına yol açmıştır.

638 Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 231; Salahattin Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, TDV, Ankara, 2009, ss. 91-92; Ayrıca bkz. Hüzelî, ss. 97-100.

639 Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rife, Cilt: 1, s. 25; Ebu's-Saâdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **Câmiu'l-Usûl**, thk. Abdulkadir Arnaût, Mektebetü'l-Hulvânî, 1392, Cilt: 1, s. 116; Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, Cilt: 1, s. 229.

Şa'bî Hz. Ali'yi gördüğünü ifade etmekle birlikte ondan hadis işitip işitmediği hususu ihtilaflı kalmıştır. Ancak Hz. Ali'den naklettiği rivâyetleri zaman zaman bir râvî aracılığıyla alması, Hz. Ali'nin halîfeliğinin daha çok siyâsî hadiselerle geçmesi, onun Şa'bî'nin hocaları arasında yer almadığı görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Âmir eş-Şa'bî'nin Hz. Ali'nin açıkça ismini zikrederek nakletmiş olduğu pek çok rivâyet bulunmakla birlikte, Emevîler döneminde halîfenin çocuklarının eğitimiyle ilgilenmesi, elçilik ve kadılık gibi önemli görevlerde bulunması, Emevî valilerinin baskıcı tutumu, ayrıca Abdulmelik b. Mervan, Ömer b. Abdulaziz gibi bazı Emevî halîfelerine yakınlığı nedeniyle Hz. Ali'nin ya da muhalif yönü olan bazı râvîlerin isimlerini bazı durumlarda zikretmekten imtina ettiği söylenebilir. Hakim olan siyâsî gücün tepkisini çekmemek amacıyla rivâyetlerin, siyâsî yönü olan sahâbî râvîleri zikredilmemiştir. Bu durumu Hasan el-Basrî "*Nasıl bir devirde yaşadığımızı görüyorsunuz. Haccâc döneminde "Rasûlullah buyurdu ki" diyerek naklettiğim bütün rivâyetler Ali b. Ebî Talib'tendir. Ben o dönemler onun ismini ağzıma almaya cesaret edemiyordum"* sözleriyle ifade etmektedir.[640]

Hz. Peygamber'in Necranlı hristiyan heyetiyle yaptığı mübahaleyi konu alan ve Rasûlullah'ın yakınlarının Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin olarak zikredildiği bir rivâyet hakkında hadisin râvîlerinden Cerir ve Muğîre arasında geçen konuşma da bu baskı ortamını gözler önüne sermektedir. Cerir Muğire'ye Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in yakını olarak kabul edildiğini belirtmiş bunun üzerine Muğîre *"Şa'bî, Hz. Ali'nin adını zikretmedi. Bu Ümeyye oğullarının Hz. Ali hakkındaki menfî görüşünden dolayı mı yoksa rivâyette gerçekten Hz. Ali'nin adı geçmiyor mu bilemiyorum"* demiştir.[641] Bu ifadeler dönemin baskıcı yapısını yansıtan önemli ifadelerdir.

Pek çok Sahâbîden İşitme: Şa'bî'nin hadis rivâyetinde irsale başvurmasının bir diğer nedeni ise rivâyeti yalnızca tek bir sahâbîden değil pek çok sahâbîden işitmiş olmasıdır. Rivâyetin Şa'bî tarafından tahammul edilen pek çok kaynağı olması nedeniyle herbirinin ismi zikredilmemiş ve rivâyet doğrudan Hz. Peygamber'e

---

640 Mizzî, Cilt: 6, s. 124; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 2, s. 266; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **el-Hâvî li'l-Fetâvî**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424, Cilt: 2, s. 123.

641 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 5, s. 469.

dayandırılmıştır. Bu uygulama tâbiîn döneminde İbrahim en-Nehâi ve Hasan el-Basrî gibi pek çok âlim tarafından da uygulanmıştır. [642]

Rivâyetin Herkesçe Bilinen Meşhur Bir Rivâyet Olması: Senedinin çokluğu vb nedenlerle halk arasında meşhur olmuş ve herkes tarafından bilinen rivâyetlerin de bir hatırlatma olması için dile getirildiğinde çoğu zaman senedi zikredilmezdi.

Hadisi Uzatmamak: Özellikle meclislerde bir konu hakkında konuşulurken muhatapları bıktırmamak ve rivâyetin akıllarda kolay kalmasını sağlamak maksadıyla bazen rivâyetlerin senedleri zikredilmemektedir. Özellikle fakihler halka açık yaptıkları dersleri esnasında hadisin hükmü üzerinde durmaları nedeniyle dikkatin dağılmaması için hadislerin isnadını zikretmezlerdi.[643]

İrticalen Konuşmalar: Âmir b. Şerahil döneminde isnad sisteminin tam oturmuş olmaması nedeniyle özel olarak yapılan ilmi sohbetlerin dışındaki bazı günlük konuşmaların muhatabı ders havasına sokarak usandırmaması amaçlanmıştır. Maksadın hadis nakli olmadığı bu gibi durumlarda özellikle Rasûlullah dönemindeki bazı fiili uygulamaların ve toplumsal alışkanlıkların mürsel olarak nakledilmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır:

2.1.2.2.2.Şa'bî'nin Mürsel Rivâyetlerinden Örnekler

Şa'bî'nin çeşitli hadis kaynakları içerisinde yer alan bazı mürsel rivâyetlerini de burada değerlendirmek istiyoruz. Şüphesiz hadis musannefatına dair kaynakların sayıca çok olması ve Şa'bî'den çok sayıda mürsel hadis nakledilmesi nedeniyle tezin sınırları içerisinde her birini inceleme imkânına sahip değiliz. Ancak ele aldığımız bazı rivâyetler çerçevesince Şa'bî'nin irsal yapma nedenlerini daha iyi görmek mümkün olacaktır.

---

642 Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddin el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Beyrût, t.y., Cilt: 3, s. 4; Ebû Abdullah Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, **el-Muhtasar fî İlmi'l-Eser**, thk. Ali Zevîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1407, s. 173.

643 Polat, Mürsel Hadisler, s. 79.

2.1.2.2.2.1. Örtünme

Âmir eş-Şa'bî "İşittim ki; Hz. Peygamber (s.a.s) bir işçi tutmuştu. Ancak harabe bir yerin yanında ortalıkta çıplak olarak yıkandığını görünce *"Ücretini al ve bizim yanımızdan ayrıl"* buyurdu.[644]

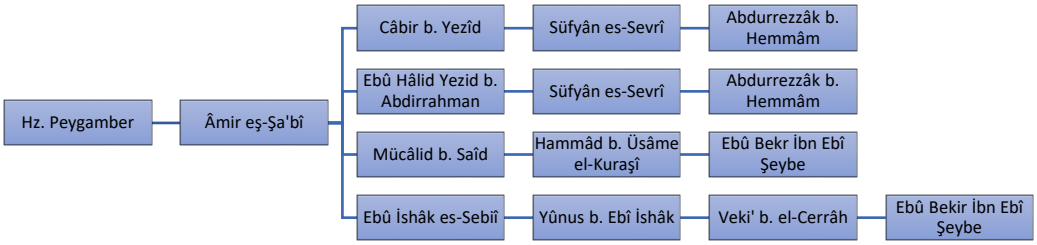
Rivâyet Hz. Peygamber- Âmir - Abdurrezzak isnadıyla nakledilmektedir. Rivâyetin bilinen başka bir senedi yoktur. Ancak Abdurrezzak b. Hemmâm benzer şekilde İbn Cüreyc'den (80-150/699-767) "*Bana ulaşana göre, Hz. Peygamber dışarı çıktığında ortalık yerde yıkanan bir işçiyle karşılaştı. ona "Görüyorum ki Rabbinden utanmıyorsun. Ücretini al. Bizim senin işçiliğine ihtiyacımız yok" buyurdu*." şeklinde de nakledilmiştir.[645] Rivâyetlerin sahâbe râvîsini ortaya koyacak başka bir senedini bulamadık.

2.1.2.2.2.2. İbn Ümmü Mektûm'un İmamlık Yapması

İbn Ümmü Mektûmun imamlığına dair Şa'bî'den aktarılan rivaytelerin metinleri şu şekildedir:

- Şa'bî'nin aktardığına göre, "Hz. Peygamber (s.a.s) Tebük seferine giderken imamlık yapması için arkasında âmâ olan İbn Ümmü Mektum'u bıraktı.[646]
- Şa'bî'nin naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.s) Bedir seferine çıktığında Medine'de İbn Ümmi Mektûm'u namaz kıldırması için bıraktı. O âmâ olduğu halde insanlara imamlık yapıyordu. [647]
- Şa'bî'nin anlattığına göre Rasûlullah (s.a.s) İbn Ümmi Mektûm'u namaz kıldırması için arkasında bıraktı. O âmâ olduğu halde insanlara imamlık yapıyordu.[648]

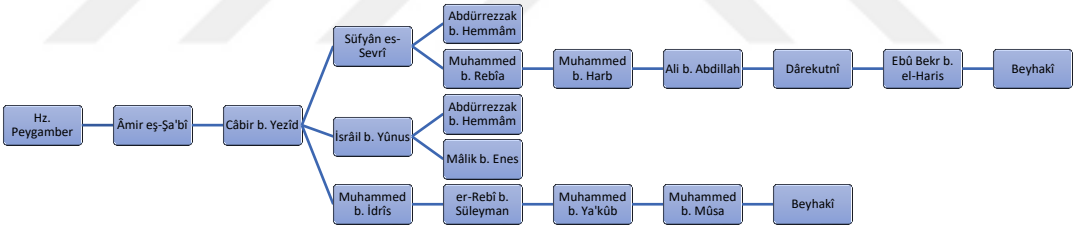
644 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 289.
645 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 289; Alâuddin Muttakî el-Kindî, **Kenzu'l-Ummâl**, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, 1401, Cilt: 9, s. 387.
646 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 395.
647 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 309.
648 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 309.



Hz. Peygamber'in bir sefere çıktığında İbn Ümmi Mektûm'u imam olarak vekil bıraktığına dair bilgi Şa'bî'den mürsel olarak aktarılmıştır. Bununla birlikte bu yöndeki benzer ifadeler sahâbeden Hz. Aişe[649] Enes b. Mâlik[650], İbn Abbâs[651] tarafından muttasıl olarak nakledilmiştir. Rivâyetin birden fazla sahâbe kanalıyla gelmesi veya yaygın olarak bilinmesi nedeniyle Şa'bî'den mürsel olarak geldiği söylenebilir.

2.1.2.2.2.3. Oturarak İmamlık Yapmak

Şa'bî'nin anlattığına göre Hz. Peygamber "Benden sonra hiçbir kimse oturarak imamlık yapmasın" buyurmuştur. [652]



649 Ahmed b. Ali el-Mevsılî Ebû Ya'lâ, **el-Müsned**, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dımeşk, 1404, Cilt: 7, s. 434; Ebû Hatim Muhammed b. Hıbbân el-Bustî İbn Hıbbân, **es-Sahîh**, thk. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1433, Cilt: 6, ss. 324, 340; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, Cilt: 3, s. 137, Cilt: 8, 115.

650 Ebû Dâvud, Salât, 64; Harâc ve'l-Fey, 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 3, s. 192; Ebû Ya'lâ, el-Müsned, Cilt: 14, Cilt: 5, s. 422; Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nisâbûrî İbnü'l-Cârûd, **el-Müntekâ**, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1408, s. 86; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 88; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilvâhid Ziyâuddîn el-Makdisî, **el-Ehâdîsu'l-Muhtâra**, Dâru Hıdr, Beyrût, 1410, Cilt: 7, ss. 91, 92.

651 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 11, s. 183; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, Cilt: 1, s. 6; Ziyâuddîn el-Makdisî, Cilt: 11, s. 242.

652 Ebû Abdillah Mâlik b. Enes, **el-Muvatta (Rivâyetü'ş-Şeybânî)**, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., s. 71; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 463; Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, **es-Sünen**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1424, Cilt: 2, s. 252; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 80; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Karaçi, 1412, Cilt: 4, s. 146.

Şa'bî yoluyla gelen bu rivâyet aynı zamanda tabînden Damra b. Habîb ve Ebu'l-Ahvas Hakîm b. Umeyr yoluyla mürsel olarak benzer lafızlarla aktarılmıştır. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in "Ya Ebû Ubeyde" sözünün yer alıyor olması nedeniyle sahâbe râvîsine işaret ettiği görülmektedir.[653] Bununla birlikte Hz. Ömer'in "Hz. Peygamber'den sonra asla oturarak imamlık yapmayın. Ergenlik çağına gelmeyen çocuğun hata ile veya kasıtlı olarak yaptığı suçlar arasında kefaret bakımından bir fark yoktur. Kölesiyle evlenen kadına ise had uygulansın" sözlerinin yer aldığı bir mektup yazdığı ifade edilmiştir.[654]

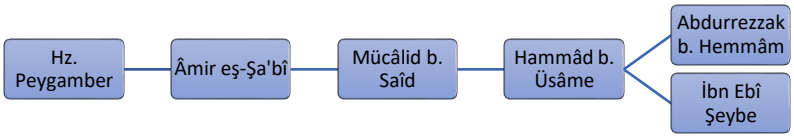
İmam Şâfiî rivâyet hakkında "insanlardan bazıları hataya düşerek Nebi'den sonra hiç kimse oturarak imamlık yapamaz diye bir yanılgıya düşmüş ve rivâyeti makbul olmayan birinden "Benden sonra hiç kimse oturarak imamlık yapmasın" şeklinde munkatı bir hadis nakletmişlerdir. Böyle bir hadis hiç kimseye karşı hüccet olamaz" demektedir.

2.1.2.2.2.4. Minbere Çıkarken Cemaate Selam Vermek

Konuyla ilgili Şa'bî'den nakledilen rivayetler şu şekildedir:

Şa'bî der ki: "Rasûlullah (s.a.s) minbere çıktığında cemaate dönerek "Allah'ın selamı üzerinize olsun" derdi. Ebû Bekr ile Ömer de Hz. Peygamber'den sonra aynısını yapardı.[655]

Şa'bî'nin anlattığına göre Rasûlullah Cuma günü minbere çıktığında insanlara doğru yönelir ve "Allah'ın selamı üzerinize olsun" buyururdu. Allah'a hamd ve sena eder, bir sure okur sonra oturur, sonra yerinden doğrularak hutbe okurdu. Sonra minberden inerdi. Ebû Bekir ve Ömer de onun yaptığı gibi yapardı.[656]



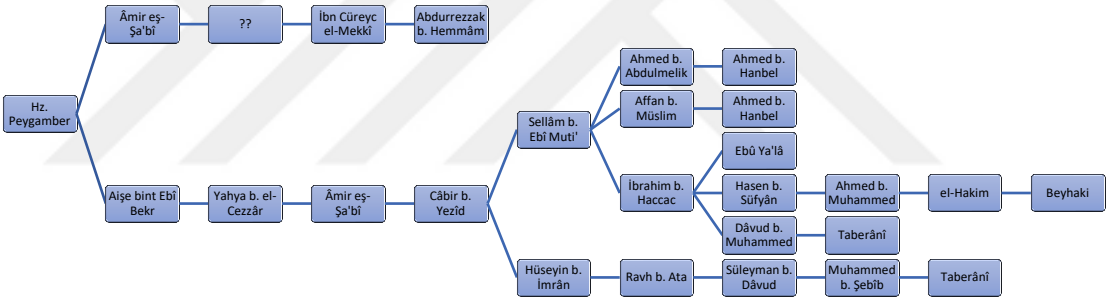
653 Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **el-Metâlibu'l-Âliye**, thk. Sa'd b. Nâsır, Dâru'l-Asıme, Riyad, 1419, Cilt: 3, s. 793.
654 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 8, s. 61.
655 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 193.
656 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 79.

Hz. Peygamber'in minbere çıktığında cemaate selam verdiğine yönelik rivâyet aynı anlamı ifade edecek şekilde sahâbeden Câbir b. Abdillah[657], Abdullah b. Ömer'den[658] muttasıl olarak nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Osman ve Ömer b. Abdülaziz'in de minbere çıktıklarında cemaate selam verdikleri ifade edilmektedir.[659]

Rivâyetin bir diğer yönü ise imam ve cemaatin birbirlerine doğru yönelmesi ile ilgilidir. Bu husus da Abdullah b. Mes'ûd[660], Bera b. Âzib[661] tarafından nakledilmiştir.

2.1.2.2.2.5. Ölünün Yıkanması

Şa'bî: *"Kim ölen bir kişiyi yıkar ve onda gördüklerini ifşa etmezse günahlarından temizlenir ve annesinden yeni doğmuş gibi olur. Bu sözler Rasûlullah'ın sözleridir."* [662]



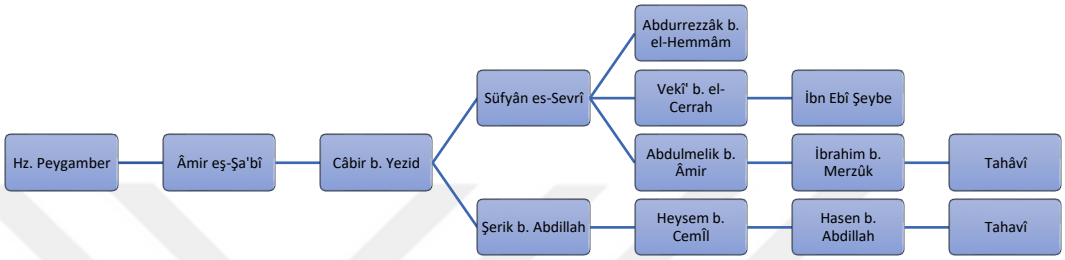
Şa'bî'den mürsel olarak nakledilen haber, Hz. Ali[663], Hz. Aişe[664], Câbir b. Abdullah[665] gibi pek çok sahâbeden muttasıl olarak nakledilen rivâyetlerle desteklenmektedir. Muaz b. Cebel'den de mevkuf olarak nakledilmiştir.[666] Hz.

657 İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 85; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, ss. 204, 298.
658 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, Cilt: 6, s. 381; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 205.
659 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 80.
660 Tirmizî, Cum'a, 14; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 10, s. 89.
661 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 198.
662 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 404.
663 İbn Mâce, Cenâiz, 8.
664 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 6, ss. 120, 122. Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, Cilt: 4, s. 47; Cilt:7, 297; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 396.
665 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 9, s. 117.
666 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 404; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 192.

Aişe'den nakledilen hadisin isnadında Şa'bî yer almaktadır ve rivâyeti Yahya b. el-Cezzâr aracılığıyla almıştır. Yahya b. el-Cezzâr şiilikle itham edilmiş bir râvîdir.

2.1.2.2.2. 6. Hz. Peygamberîn Oğlu İbrahim'in Cenaze Namazını Kılması

Şa'bî'nin aktardığına göre Rasûlullah, Mariye el-Kıbtî'nin on altı aylık iken vefat eden oğlunun namazını kılmıştır. [667]



Şa'bî'den mürsel olarak aktarılan bu rivâyet Abdullah b. Abbas[668], Berâ b. Âzib[669] gibi sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerle desteklenmektedir. Ancak Hz. Aişe'den gelen rivâyetler "Rasûlullah'ın oğlu İbrahim on sekiz aylık iken vefat etti, Rasûlullah onun namazını kılmadı" şeklindedir.[670]

2.1.2.2.2.7. Hz. Hamza'nın Cenaze Namazı

Şa'bî': *"Rasûlullah, Uhud'da Hz. Hamza'nın cenaze namazını yetmiş defa kılmıştır. O musallaya konulmuştu ve Hz. Peygamber gelen her bir kişi ile birlikte Hz. Hamza'nın namazını kılmaktaydı."*[671]

Şa'bî: *"Hz. Peygamber Uhud günü Hamza'nın ve ashabının namazlarını kıldırdı."*[672]

---

667 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 532; Cilt: 7, 494; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 467; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Cadilhak, Alemü'l-Kütüb, Beyrût, 1414, Cilt: 1, ss. 508, 509.

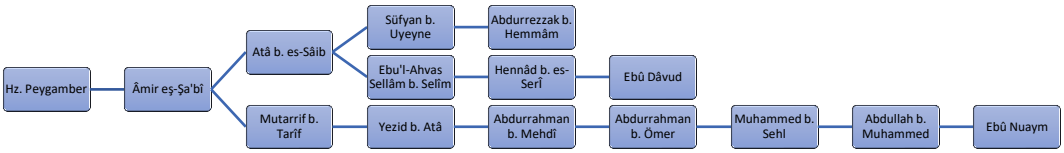
668 İbn Mâce, Cenâiz, 27.

669 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, ss. 284, 289, 297, 304; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 494; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 4, s. 9.

670 Ebû Dâvud, Cenâiz, 48, 49; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 6, s. 267. Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, **el-Bahru'z-Zehhâr**, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd, Abdulhâlık eş-Şafiî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1430, Cilt: 18, 254.

671 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 546; Cilt: 5, s. 277; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl, Cilt: 2, s. 465.

672 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 9, s. 61.



Hz. Hamza'nın cenaze namazının nasıl kılındığına dair rivâyetler Enes b. Mâlik ve İbn Abbas kanalıyla da nakledilmektedir. Fakat bu rivâyetler ile Şa'bî'den nakledilen rivâyetler birbirlerinden farklılık göstermektedir. Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Uhud'da şehit olanlardan hiçbir kimsenin namazını kılmadığı[673] veya sadece Hz. Hamza'nın namazını kılıp diğer şehitlerin namazını kılmadığı[674] yönünde ifadeler yer almaktadır. İbn Abbas'tan gelen rivâyetler ise Uhud şehidlerinin cenaze namazlarının onar onar olacak şekilde kılındığı, cenaze namazı kılınan naaşların kaldırıldığı ama Hz. Hamza'nın naaşının devamlı olarak musallada kaldığı yönündedir.[675]

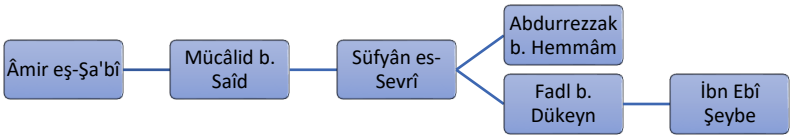
İmam Şafî'nin ise bu minvalde aktarılan rivâyet hakkında bir tenkid yaptığı görülmektedir. Nitekim o şu sözleri söylemektedir: *"insanlardan bazıları 'Şehitlerin namazı kılınır ve yıkanırlar" demişler ve buna Şa'bî'nin şu sözünü delil olarak getirmişlerdir: "Hz. Hamza'nın cenaze namazı yetmiş defa kılındı. Dokuz cenaze getirildi, Hamza da onuncuları oldu. Bu dokuz cenaze kaldırıldı fakat Hz. Hamza'nın cenazesi bekletildi. Sonra dokuz cenaze daha getirildi ve Hz. Hamza'nın cenaze namazıyla birlikte onlarında cenaze namazı kılındı. Hz. Hamza'nın cenazesi kılınıncaya kadar orada durmuştur."*

İmam Şafiî bu rivâyeti, Uhudda şehid olan kişi sayısının yetmiş kişi olduğunu, şayet Şa'bî'nin aktardığı gibi cenaze namazı onar kişilik gruplar halinde kılınmışsa kılınan namaz sayısının da yedi veya sekiz olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Cenaze namazındaki dört tekbir ile yine bu sayıya ulaşılamıyacağını *"Bu hadisi rivâyet eden kişinin kendisinden utanması gerekir. Böyle rivâyetler iki göz ile tekrar değerlendirilmelidir"* sözleriyle ifade etmiştir.

673 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 20, s. 193; Ebû Ya'lâ, el-Müsned, Cilt: 14, Cilt: 6, s. 264.
674 Ebû Davûd, Cenâiz, 26, 27; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 4, s. 10; Dârekutnî, es-Sünen, Cilt: 5, ss. 205, 206.
675 İbn Mâce, Cenâiz, 28.

2.1.2.2.2.8. Kabir Ziyaretlerinin Yasaklanması

Şa'bî, "Şayet Rasûlullah kabir ziyaretlerini yasaklamasaydı, kızımın mezarını ziyaret ederdim."[676]



Hz. Peygamber'in kabir ziyaretlerini yasakladığına dair bir bilgi ancak bir sahabî râvî aracılığıyla bilinebilir. Nitekim hadis kaynaklarına baktığımızda Abdullah b. Abbas[677], Hz. Aişe[678], Hz. Ali,[679] Abdullah b. Mes'ûd[680] gibi çok sayıda sahâbîden kabir ziyaretlerinin yasaklandığına veya hoş görülmediğine dair rivâyetler nakledilmektedir. Bunların bir yansıması olarak aynı minvalde pek çok ifade Katade, İbrahim en-Nehaî, gibi âlimler tarafından mürsel olarak yahut maktû rivâyetlerle nakledilmektedir.[681]

Diğer taraftan bu yasağın neshedildiğine; gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbenin kabirleri ziyaret ettiğine dair çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetler Hz. Ali,[682] Abdullah b. Mes'ûd,[683] Büreyde b. Husayb,[684] Ebû Hureyre,[685] tarafından nakledilmiştir. Bu kadar rivâyete rağmen, görebildiğimiz kadarıyla Şa'bî'den bu yönde bir rivâyet nakledilmemesi ve kaynaklara yansıdığı kadarıyla kabirleri ziyarette bulunduğuna dair bir uygulamasının olmaması Şa'bî'nin bu rivâyetlere ulaşamadığı izlenimini uyandırmaktadır. Hangi uygulamanın nesh edildiği hususunu öğrenememesi nedeniyle Rasûlullah'ın uygulamasına muhalefet etmemek amacıyla tedbiren kabir ziyaretini yasaklayan rivâyeti tercih etmiş olabileceği de düşünülebilir.

---

676 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 569; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 373.
677 Ebû Dâvud, Cenâiz, 76, 78; Nesâî, Cenâiz, 104; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt:1, s. 337.
678 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 372.
679 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 1, s. 146.
680 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 371.
681 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, 372.
682 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 364.
683 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 572; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 1, s. 452.
684 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 569; Nesâî, Dahâya, 36; Cenâiz, 100.
685 Müslim, Cenâiz, 108; Ebû Dâvud, Cenâiz,75, 77; İbn Mâce, Cenâiz, 48.

2.1.2.2.2.9. Rasûlullah'ın Vefatı

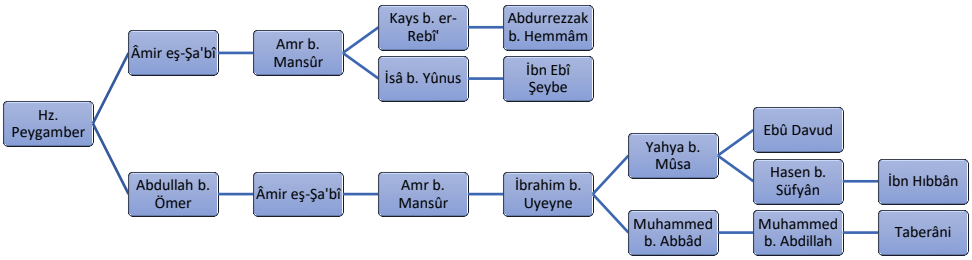
Şa'bî şöyle buyurmaktadır: "*Rasûlullah kırk yaşındayken kendisine Mikâil yardımcı kılındı. Üç yıl boyunca ona peygamberliğin sebeplerini öğretti. Kırküç yaşına geldiğinde kendisine Cebrail vekil kılındı. On yıl Mekke'de on yıl da Medine'de ona Kur'ân vahyini indirdi. Rasûlullah altmış üç yaşında vefat etti. Ömer de altmış üç yaşında vefat etmiştir.*"[686]

Şa'bî'den nakledilen bu rivâyet Davud b. Ebî Hind-İsmail b. Abdillah-Abdurrezzak b. Hemmâm kanalıyla aktarılmıştır. Metnin muhtevası dikkate alındığında Şa'bî'nin sahâbeden öğrendiği bilgileri zihninde harmanlayarak bir ders havası içerisinde kendi ifadeleriyle aktardığı düşünülebilir.

Hz. Peygamberin vefat ettiği yaşa dair ifadeler sahâbeden, Hz. Aişe[687] Muaviye b. Ebî Süfyân[688] tarafından desteklenmektedir. Yine Mekke ve Medine'de onar yıl kaldığına dair ibare, Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir, Urve b. Zübeyr ve Enes b. Mâlik, tarafından ifade edilmektedir.[689]

2.1.2.2.2.10. Şüphe Duyulan Yiyeceği Yemek

Şa'bî ve Dahhâk şöyle söylediler: "*Rasûlullah'a Tebük savaşı sırasında bir parça peynir getirildi. Orada bulunan bazı kişiler "Ya Rasûlullah! Bu Perslilerin imal ettiği bir yiyecektir. Onun içerisine ölünün etini koymalarından endişe ediyoruz" demeleri üzerine Hz. Peygamber "Üzerine Allah'ın adını anın ve onu yiyin"* buyurdu."[690]



686 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 599.
687 Buhârî, Menâkıb, 19; Müslim, Fedâil, 115
688 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 97.
689 Bkz. Buhârî, Menâkıb, 23; Megâzî, 85; Fedâilu'l-Kur'ân, 1; Müslim, Fedâil, 113; Ahmed. b. Hanbel, Müsned, Cilt: 1, s. 296; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 599.
690 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 4, s. 542.

Bu hususta Şa'bî'den gelen bir diğer rivâyet ise şu şekildedir. *"Tebük savaşı sırasında Rasûlullah'a bir parça peynir getirildi ve "Bu Mecûsilerin yaptığı bir yiyecektir" denildi. Hz. Reygamber "Allah'ın adını anın ve onu yiyin" buyurdu."* [691] Söz konusu rivâyet senedinde Şa'bî'nin de yer aldığı bazı tariklerle Abdullah b. Ömer'den de nakledilmektedir. Bu rivâyet "Rasûlullah'a Tebük seferinde bir parça peynir getirilmişti. Hz. Peygamber bir bıçak istedi, daha sonra besmele çekerek peyniri kesti"[692] şeklindedir. Ayrıca Abdullah b. Abbas ve Hz. Meymûne yoluyla nakledilen rivâyetlerle desteklenmektedir.[693]

2.2. ŞA'BÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞI

Tâbiîn âlimleri "sünnet" ifadesiyle kimi zaman "Hz. Peygamber'in ya da sahâbenin uygulamalarını kastederken kimi zaman da bid'atin karşılığı olarak itikâdî anlamda kullanmışlardır. Şa'bî'nin de kaynaklarda yer alan bazı sözlerinde veya nakillerinde bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Şâbî'nin sahâbeden naklettiği pek çok rivâyette sünnet ifadesinin zikredilmesi, onun bu kavramın kendisinden önceki nesiller tarafından nasıl algıladığını ve uygulamanın ne şekilde olduğunu takip ettiğini göstermektedir.

Şa'bî'den aktarılan bir rivâyete göre Hz. Ömer Kadı Şureyh'e yazdığı mektubunda Allah'ın kitabında olmayan meselelerde Rasûlullah'ın sünnetine bakmasını söylemiştir. Bu örnekte olduğu gibi, ilk dönemlerden itibaren sünnet kelimesi en çok Hz. Peygamber'in davranışları ve uygulamaları için kullanılmıştır. Şa'bî'nin ifadeleri incelendiğinde onun da sünnet kelimesini en çok bu anlamda kullandığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in mescidin kıble tarafında balgam görmesi üzerine onu eliyle kazıdığını ve koku getirilmesini istediğini nakleden Şa'bî, mescidlere koku sürmenin sünnetten olduğunu belirtmiş[694] ve bu uygulamanın kaynağı olarak Hz. Peygamber'i işaret etmiştir.

---

691 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 379.

692 Ebû Dâvud, Et'ime, 38; İbn Hıbbân, es-Sahîh, Cilt: 6, s. 409; Ebû Dâvud'da yer alan sened ile nakledilmiştir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **es-Sünenü's-Sağîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412, Cilt: 2, s. 430; Burada yer alan metinde ise "Allah'ın adını anarak yiyin" ifadesi bulunmaktadır. Taberânî, el-Mu'cemu's-Sağîr, Cilt: 2, s. 201.

693 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 1, ss. 234, 303; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, Cilt: 2, s. 159.

694 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, s. 142.

Güneş ve ay tutulması karşısında insanların çok korkmaları üzerine Şa'bî'nin "Mescide sığının; çünkü bu, sünnettendir" diyerek[695] insanları ibâdete ve Allah'a dua etmeye çağırması da yine Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanmaktadır.

Bu hususta başka bir örnekte ise "Kıraat sünnettir. Öyleyse ilkleriniz her ne şekilde okuduysa sizde öyle okuyun" demektedir.[696] Böylece sünneti "Hz. Peygamber'den sonraki nesillere intikal eden bir usul, tavır" olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Bir diğer örnekte ise Şa'bî Süreyha'dan "Sünneti bilmeme rağmen ailem beni her bir aile ferdi için kurban kesmeye zorladı. Oysa biz bir veya iki koyun kurban ederdik. Şimdi bu kadar kesecek olsam komşularımız bizi cimri olarak kabul eder" rivâyetini nakleder.[697]

Hz. Peygamber'in uygulamalarının bir kısmının ise toplumda yerleşik olan örfe dayandığı düşünüldüğünde, Şa'bî'nin bazen gelenek anlamında da sünnet kelimesini kullandığını söylemek mümkündür. Nitekim kendisine elçi olarak gittiğinde Rutbîl'in saçın boyalı olmasını garip bularak "*Bu saçının boyası da nedir. saç ya siyahtır ya beyazdır*" sözü üzerine Şa'bî 'nin"*Böyle yapmak sünnettendir*" diyerek cevap vermesi[698] onun "sünnet"i gelenek anlamında kullandığını da göstermektedir. Ölünün kabrin ayak ucu tarafından defnedilmesinin sünnet olduğunu söylemesi,[699] Ramazan bayramında evden çıkmadan önce yemek yemenin, kurban bayramında ise yemek yemeyi eve dönünceye kadar geciktirmenin sünnetten olduğunu söylemesi[700] onun sünnete bir gelenek anlamı yüklediğini de göstermektedir.

Bir diğer örnekte ise o "Erkek karısını temiz iken boşadığında, onunla (öncesinde) cima etmiş olsa bile karısını sünnet olan bir talak ile boşamış olur." demektedir.[701] Yine İbn Mes'ûd'un "Talak ve iddet hususunda sünnet, kadınlara göredir." sözünü aktararak[702] sünneti "gidişat biçimi", "tutulan yol", "usûl" anlamlarında da kullanılabildiğini göstermektedir.

---

695 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, s. 428.
696 İbnü'l-Cezerî, Cilt: 1, s. 350; Ayrıca bkz. Ürkmez, s. 129.
697 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 4, s. 383.
698 İbn Sa'd, Cilt: 6, ss. 252-254.
699 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 328.
700 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 185.
701 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 510.
702 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 612.

Şa'bî sünnet ifadesini daha çok fıkhi anlamda kullanmıştır. Cibril'in ayaklar üzerine meshi indirdiğini ifade ederek farz olanın mesh olduğunu; ayakları yıkamanın ise sünnet ile geldiğini söylemiştir.[703] Secdede iken Sübhâne rabbiye'l-alâ demenin,[704] rukûda "Sübhane rabbiye'l-azîm" denilmesinin[705], yolcunun namazlarını iki rekat kılmasının[706] sünnet olduğuna dair rivâyetleri aktarmış, cuma günü hutbe sırasında imama dönülmesinin sünnetten olduğunu ifade etmiştir.[707]

Diğer yandan Şa'bî'nin itikadî anlamda da sünnet kelimesini kullandığı görülmektedir. Daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi o, Hz.Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i sevmenin, onların faziletlerini bilmenin sünnetten olduğunu ifade etmiştir.
Bir adamın "Hz. Peygamber'in en çok buğzettiği eşi Aişe'dir" demesi üzerine "Rasûlullah'ın sünnetine muhalefet ettin"[708] ifadesini kullanması da bu minvalde değerlendirilebilir. Şia'nın Hz. Ali'yi merkeze alarak ortaya attıkları görüşlere karşı durulması gereken tavrı belirtmesi nedeniyle, burada kullanmış olduğu sünnet kelimesinin itikâdî anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Onun naklettiği bazı rivâyetlerde de sünnetin kelami konularla ilgili olduğu görülmektedir. Hz. Ömer'in "Cahilleri sünnete döndürün"[709] ifadesini aktararak "bid'at fırkaların İslâm'a döndürülmesi" anlamında itikâdi alana taşımıştır.

Şa'bî, Sünneti bid'atin zıddı olarak kullanıldığına dair bir rivâyetin de taşıyıcısı durumundadır. "Hiç şüphesiz Allah birtakım yolları sünnet kılmıştır. İnsanlar ise bidatlar çıkardılar. Bidatlerine yönelerek bunları sünnetlerle karıştırmak istediler. Bunlardan biri sana ulaştığı zaman sünnetleri ayır, onları kendi tarzları üzerine onayla. Bidatları ise sahiplerine ilhak et."[710] ifadeleri tâbiîn döneminde bid'ât'ın zıddı olarak sünnet kelimesinin kullanılmasını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

---

703 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 62.
704 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **ed-Duâ**, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413, s. 191.
705 Dârekutnî, es-Sünen, Cilt: 2, s. 143.
706 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 13, s. 70.
707 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 89.
708 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 300.
709 Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, s. 314; Cuday, s. 52.
710 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 593.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞININ FIKHÎ GÖRÜŞLERİNE YANSIMASI

Hukuk sistemi, insanların ve toplumun haklarını güvence altına alan, aynı zamanda devletin düzenini ortaya koyan kurallardan oluşmaktadır. Toplumsal barışın sağlanması, adaletin muhafaza edilmesi, devlet düzenininin ve kamu yararının korunması, devletin önemli görevlerinden biridir. Bu önemine binaen İslâm kimliğine sahip ilk devletlerde valiler, yargılama görevini yerine getirmesi için atadıkları kişilerde; dini ilimlerde yetkin, akıllı, vicdan, ferâset ve ahlâk sahibi olma gibi hususları ön planda tutmuşlardır. Dolayısıyla bu görevler, genellikle söz konusu niteliklere sahip ilim adamlarına emanet edilmektedir. Şa'bî'nin uzun yıllar kadılık görevinde bulunduğu ve kendisine sorulan çeşitli meselelerde görüş belirttiği düşünüldüğünde, onun bir konu hakkında kanaat oluştururken hadis ve sünneti nasıl konumlandırdığı, elde ettiği hadis ve sünnet birikimini hükümlerine ne şekilde yansıttığı önem arzetmektedir. Bu nedenle ilk önce onun görüş belirtirken sahip olduğu yöntem ele alınacak daha sonra sünnete dayalı kaynakları incelenecektir.

3.1. ŞA'BÎ'NİN FIKHÎ YAKLAŞIMININ ÖZELLİKLERİ

Hz. Peygamber'in vefatının ardından fethedilen İslâm topraklarının çeşitli yerlerine dağılan sahâbîler, bulundukları yerlerde Kur'ân ve sünnetin aktarılmasında büyük gayret sarfetmişler; toplumun soru ve sorunlarına cevap üretmeye çalışmışlardır.[711] Bu bölgelerin her birindeki ilmi faaliyetler neticesinde, hadis ve sünnet birikimi, sonraki nesillerde fıkhi mezheplerin oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Söz konusu ekoller, kendi oluşturmuş oldukları düşünce sistemlerini sahabe ve tâbiînin beyanlarıyla destekleyerek temellendirmişlerdir.[712] Gerek hüküm ihtiva eden gerekse rivayete dayalı eserlerde, sahâbe ve tâbiîn dönemi âlimlerinin görüşleri oldukça önemli

711 Bkz. Ahmad Hasan, "İlk Fıkhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları", **AÜİFD**, çev. Selahaddin Eroğlu, Cilt:29, Sayı:1, 1987, ss. 313-328; Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk Literarürünün Ortaya Çıkışı, Gelişmesi Ve 1980 Sonrası İçin Kamu Hukuku Edebiyatına İlişkin Arapça Bir Bibliyografya Denemesi", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:31, Sayı:3, 1995, ss. 107-115.

712 Bkz. Ahmad Hasan, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, çev. Haluk Songur, Rağbet, İstanbul, 1999, ss. 80-81; Kadir Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-**, Emin, Bursa, 2007, s. 67.

bir yer tutmaktadır. Bu minvalde, Kûfe'de yetişmesiyle birlikte çeşitli vilayetlere giderek dönemin önemli âlimleriyle tanışan böylece farklı bakış açılarını da gören Şa'bî'nin rivayet birikiminin hükümlerine ne şekilde yansıdığı ve ürettiği çözüm metolojisinin tespiti önem arzetmektedir. Bu bölümde Şa'bî'nin bir hadis râvîsi zaviyesinden görüş belirtirken ortaya koyduğu yaklaşımlar ele alınacaktır.

3.1.1. Görüş Belirtmekten Çekinme

Tabîun dönemi âlimleri genel itibariyle bir mesele ile karşılaştıklarında ilk önce Kur'ân ve sünnete müracaat ediyor, Allah ve Rasûlü'nün koyduğu prensipler doğrultusunda bir hüküm ortaya koymaya çalışıyorlardı. Ancak ortaya konulan hüküm, kişinin donanımlı ve ilmi açıdan yeterli oluşuna bağlı olmakla birlikte bilgiyi hafızalarda zabt edebilme kabiliyeti ve yanlış anlama gibi insani kusurlar sebebiyle de hataya açıktı. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren âlimler kendilerine görüş sorulmaksızın fetva vermekten çekinmişler ve ihtiyatlı davranmışlardır. Dinin korunması, insanların yanlışa sürüklenmemesi için salt akla dayalı görüş belirtmekten kaçınmışlar; yüksek bir mevki olan fetva makamının önemli bir sorumluluk olduğuna vurgu yaparak hakkını veremeyenler için büyük bir tehlike olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber'den nakledilen "*Kime ilimsiz fetva verilirse, bunun günahı fetvayı verenin üzerinedir*"[713] rivâyeti bu hususa işaret etmektedir. Söz konusu yaklaşım sahâbe arasında da oldukça sık görülmektedir. İbn Ömer, bilmediği bir hususta kendisinden sürekli fetva isteyen bir kişiye, *"Sen bizim sırtımızı cehennem köprüsü haline getirmek mi istiyorsun"* diyerek sitem etmiş, yanlış fetva vermekten çekindiği için Hz. Osman'ın kadılık teklifini kabul etmemiştir.

Hataya düşme korkusuyla fetva vermekten çekinen ilk dönem âlimleri, doğru karar verebilmek için müzakerelerini artırmışlar ve istişareye büyük önem vermişlerdir. Tâbiîn âlimlerden olan Şa'bî ve Ebû Husayn, *"İnsanlar bazı meselelerde tek başlarına öyle fetva veriyorlar ki, Hz. Ömer'e sorulması halinde fetva verebilmek*

[713] Ebû Davud, İlm, 8.

için Bedir ehlini toplardı"[714] ifadeleri toplum içerisinde bu genel yaklaşımı delen insanların da mevcudiyetini göstermektedir.

Bir problemin çözümü için fakih bir âlime danışan bir kişinin, konuyla ilgili bir rivâyet bulabilmek ve farklı bakış açılarını tespit edebilmek maksadıyla aynı meseleyi bölgedeki diğer alimlere götürdüğü ve onların görüşlerini de almaları çok sık rastlanılan bir durumdur. Bu durum aynı zamanda sahâbe ve tâbiînin uygulayıp tavsiye ettiği bir tavırdır. Onlar, Kur'ân'da yer almayan ve hakkında bir rivâyetin mevcudiyetini bilmedikleri bir konu ile karşılaştıklarında, mesele hakkında görüş belirtmeyip soru soran kişiyi başka bir âlime yönlendirir; bu yolla bölge âlimlerinin zihin dağarcığında konuyla ilgili bir rivâyetin mevcudiyeti tespit edilmeye çalışılırdı. Nitekim, İbn Ebî Leyla, yüz yirmi sahâbiyi tanıdığını, onlara bir mesele sorulduğunda her birinin problemi, ilk kişiye dönünceye kadar bir başkasına havale ettiğini söylemektedir.[715] Ancak ilk dönem alimleri elde ettikleri bilginin doğruluğundan emin olduklarında, ilmin gizlenmesine engel olmak için zihinlerinde yer alan rivâyet hamûlesini aktardıkları görülmektedir.

Şa'bî'nin de bahsi geçen genel tavra uygun hareket ettiğini söylemek mümkündür. Kendisine soru soran kişileri zaman zaman dönemin önemli âlimlerine yönlendirmektedir. Şa'bî'ye *"Sizden bir fetva istendiğinde ne yaparsınız"* diye sorulduğunda Şa'bî, *"Tam bilene sordun. Bir adamdan fetva sorulduğunda o arkadaşından cevaplamasını ister. Her sorulan kişi meseleyi yanındakine havale eder ve ilk sorulan kişiye dönünceye kadar bu durum devam eder."* demiştir.[716]

Alimin fetva isteyen bir kimseyi başkasına yönlendirmesi, İslâm düşünce ve ilim tarihî içerisinde ulema arasında önemli bir konu olarak görülmüştür. Çünkü kişi bu yönlendirmesiyle doğru bir iş yapmış olabileceği gibi, Allah ve Râsulü adına yalan bir hükme veya bilgisizce söylenen bir söze de yönlendirmiş olması mümkündür. Bu nedenle ilim adamının yönlendireceği kişiyi iyi seçmesi gerekmektedir. Şa'bî bu hususa oldukça dikkat etmekte, yönlendirdiği kişinin verdiği cevabı öğrenerek onun hakkındaki kanaatini soruyu soran kişiyle paylaşmaktadır.

---

714 Ebû Abdullah b. Muhammed İbn Batta, **İbtâlu'l-Hiyel**, thk. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403, s. 62; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, **Edebü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî**, thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1408, s. 15.

715 Fesevî, Cilt: 2, s. 817; Ayrıca bak Darimi, Mukaddime, 19.

716 Darimi, Mukaddime, 19.

3.1.2. Farazî Meseleler Hakkında Görüş Belirtmeme

Sahâbe ve tâbiîn nesillerini kapsayan ilk asır daha çok vakıaya yönelik vahye yahut sünnete dayalı çözümlerin ortaya konulduğu, daha sonra bireysel ictihâdların uygulandığı bir dönemdir. Bu nedenle karşılaşılan bir hadise hakkında daha önce Hz. Peygamber'in uyguladığı çözümler ve çözüme tesir eden nedenleri bilmek ulemanın önem verdiği bir alan olmuştur.

Hz. Peygamber hayatın akışı içerisinde kendisine sorulan soru ve problemleri çözüme kavuştururken, sahâbe, Rasûlullah'a indirilen vahye ve onun çözüm yöntemine tanıklık ediyor; Hz. Peygamber'in tutumunu ve metodunu öğrenmeye çalışıyorlardı. Onlar ayrıca, illet ve maksadın farklılığı, hükmün değişmesi, şahsa yönelik özel kararlar, şartların değişmesi ve benzeri sebeplerle gerçekleşen farklı uygulamalara da şahit oluyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan sorunlar karşısında hüküm vermesi veya konuşması beklenen, bildiklerini veya gözlemlerini aktarması gereken sınıf sahâbe nesli olmuştu.

Fetihler yoluyla farklı kültürlerle karşılaşılması neticesinde, girift ve Arap toplumunun alışık olmadığı yeni problemlerin ortaya çıkması, bunun yanı sıra rivâyetlerin, sahâbe ile birlikte genişleyen İslâm topraklarına dağılması; nassın yanında re'y kullanımını da zorunlu kılmıştır. Bunun yanı sıra İslâm toplumuna ait ilk dönem hadiselerinin çözümleri, karşılaşılan olaya yönelik, fazla detay içermeyen, derli toplu ve sistemli olmayan bir özellik gösteriyor; re'y'e ise zaruret ölçüsünde başvuruluyordu.

Vakıaya yönelik hüküm verme, genel olarak ilk asrın sonlarına kadar devam etmektedir. Ancak Hz. Peygamber döneminde az da olsa günlük hayatta karşılaşılması muhtemel farazî hadisler, bazı ayet ve rivâyetler yoluyla görülebilmektedir. *"Eğer erkek karısını boşarsa.."*[717], *"Şayet yağmur yüzünden bir zarar görürseniz.."*[718], *"Eğer çocuklarınızı süt anneye emzirtmek isterseniz.."*[719] *"Eğer bir tehlikeden korkarsanız"*[720] şeklinde "eğer" lafzıyla başlayan pek çok ayette, Allah Teâla'nın farazi bir mesele üzerinde, yani bir problem ortaya çıkmadan önce hükmünü ortaya

717 Bakara 2/230.
718 Nisâ 4/102.
719 Bakara 2/233.
720 Bakara 2/239.

koyduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in de zaman zaman gerçekleşmemiş olaylar karşısında hüküm ortaya koyduğu ve kendisine sorulan sorulara cevap verdiğini aktaran rivâyetler bulunmaktadır:

"*Bir mü'minin din kardeşine üç günden fazla küs durması ve onu terketmesi helal değildir. Üç gün geçtiğinde onunla karşılaşıp selam versin. Eğer selamını alırsa, her ikisi de sevapta ortak olur. Şayet selamını almazsa, almayan kişi günaha girmiştir. Selam veren küs durmanın verdiği sorumluluktan çıkmış olur*"[721]

Bir başka rivâyette ise bir adam Rasûlullah'a *"Şayet ben Allah yolunda öldürülürsem bu benim günahlarıma kefaret olur mu?* diye sorması üzerine, Hz. Peygamber *"Evet, şayet sabreder, mükafatını da Allah'tan bekleyerek düşmanla savaşır ve Allah yolunda öldürülürsen, bu günahlarına kefaret olur"* buyurmuştur.[722] Bu gibi rivâyetlerde gerçekleşmemiş ancak olması muhtemel hadiseler üzerinde Rasûlullah'ın sözlerini bulmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından toplumun soru ve sorunlarına muhatap olan sahâbe ve tâbiîn neslinin bir kısmı, yanlış hüküm vermemek, dine ilaveler yapmamak adına yalnızca mecburiyet karşısında re'ye başvurmuş, farazî meseleler hakkında soru sorulmasına karşı çıkmışlardır. Hz. Ömer, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ammar b. Yasir, Abdullah b. Ömer gibi ilmi düşünceye yön veren isimlerin henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında soru sormayı hoş karşılamadıkları aktarılmaktadır.[723] Nitekim konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'e *"Allah henüz meydana gelmemiş meselelerle ilgilenmeyi yasaklamıştır."*[724] rivâyeti, İbn Ömer'e de *"Ey insanlar! Henüz yaşanmamış olaylar hakkında sorular sormayın. Zira Ömer, henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında soru soranları lanetler ve onlar hakkında kötü söz kullanırdı"* şeklinde bir rivâyet atfedilmiştir.[725] İbn Abbas, azatlısı İkrime'yi fetva vermesi için insanların arasına gönderdiğinde ona *"Kendisini ilgilendiren konularda*

721 Ebû Dâvud, Edeb, 47.
722 Tirmizî, Cihâd, 32.
723 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-Mütefekkih**, thk. Adil b. Yusuf el-Ğarazi, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan, 1421, Cilt: 2, ss. 11-17.
724 Dârimî, Mukaddime, 19.
725 Ebû Hayseme en-Nesâî Züheyr b. Harb, **el-İlm**, thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrût, 1403, s. 34; Gürler, s. 227.

soru soranlara cevap ver, kendini ilgilendirmeyen konularda soru soranlara ise cevap verme. Böylece sorumluluğun üçte ikisini üzerinden atmış olursun" demiştir.[726]

Ancak Kûfe'de ehli re'yin öncüleri kabul edilen Alkame (62/682), İbrahim en-Nehaî (96/714), Hammâd (120/738), Ebû Hanîfe gibi isimlerin bir öğrenme metodu olarak farazî meseleleri kullandıkları görülmektedir. Alkame'nin ferâizi öğrenmeyi kolaylaştırmak amacıyla öğrencisi İbrahim en-Nehaî'ye, komşularını zihninde ölü saymasını ve mirasını akrabalar arasında dağıtmasını tavsiye etmesi, İbrahim en-Nehaî'nin, öğrencilerine anlamadıkları hususları örnek olaylar üzerinden kıyaslar yaparak anlatması, Şa'bî'nin akranları arasında bu uygulamanın mevcut olduğunu göstermektedir.[727] Şa'bî ise farazî hadiseler hakkında soru sormayı, onlar üzerinde yorum yapmayı ve kıyasta bulunmayı helali haram, haramı helale dönüştürme tehlikesine yol açtığı için doğru bulmamaktadır.[728]

Farazî hadiseler ile kıyas yapan öğrencisi Ebû Bekir el-Hüzelî'ye "Aranızdaki en dindar kişi ile beşikteki bebeğiniz öldürülmüş olsa diyetleri eşit midir?" diye sormuş Onun "evet" diyerek cevap vermesi üzerine *"O zaman kıyasınız nerede kaldı"* demiştir.[729] Şa'bî bu ifadesiyle, bir öğrenme yöntemi olarak farazi hadiseler ile kıyas yapan kişinin yanlış sonuca ulaşacağını göstermek istemiştir. Öğrencisi Dâvud el-Evdî'ye nasihatlerde bulunan Şa'bî, onun bir meseleyi sorup öğrendikten sonra *"eraeyte"* diye sormamasını, başka bir konuyu ona kıyaslamamasını ve bilgi sahibi olmadığı konularda *"bilmiyorum"* demekten çekinmemesini tavsiye etmektedir. [730]

Şa'bî, kendi görüşünü destekler nitelikte sahâbeden de birtakım rivâyetler aktarmaktadır. Buna göre; Ammâr b. Yasir'e bir mesele hakkında soru sorulmuş; Onun *"Bu gerçekleşmiş bir mesele midir?"* sorusuna *"Hayır"* cevabı verilince Ammar, *"O halde bizi bu olay gerçekleşinceye dek rahat bırakın. Vuku bulduğu takdirde sizin için bu meseleyi çözmeye çalışırız"* demiştir.[731]

Şüphesiz ki farazî fıkıh, re'y ehlinin kıyası çok fazla kullanması sonucu yaygınlaşmış bir ictihat yöntemidir. Bu nedenle henüz gerçekleşmemiş olan sorulara

---

726 Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Alemîn**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan, 1423, Cilt: 3, s. 446.

727 Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefekkih, Cilt: 2, ss. 261-262.

728 Beyhakî, el-Medhal, ss. 196, 197; Kandemir, s. 217-218.

729 Mizzî, Cilt: 12, s. 442; İbn Asâkir, Cilt: 23, s. 39; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 320.

730 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 319, Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 202.

731 İbn Sa'd, Cilt: 3, s. 256; Belâzürî, Ensâb, Cilt: 1, s. 166; Benzer bir tavır Übey bin Ka'b'a da nisbet edilmiştir. bkz. İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 125.

cevaplar verme ve kıyaslama bir öğrenme yöntemi olarak artmış ve güç kazanmıştır İmam Mâlik böyle meseleler ile ilgilenen öğrencilerini gördüğünde onlara Irak'a gitmelerini tavsiye etmekteydi.[732]

3.1.3. Kolaylaştırma

Hz. Peygamber'in üzerinde sıklıkla durduğu hususlardan biri de hüküm verirken kolaylaştırıcı olmasıdır. Bu yaklaşıma uygun olarak Şa'bî, günah olmadığı müddetçe, bir mesele hakkında ortaya konulan tercihler arasından kolay olanını almıştır. Bir görüş ortaya koyarken *"insanlara meşakkat vermeme"*nin gereğince hareket etmiş ve kolaylaştırma ilkesini hükümlerinde tatbik etmiştir. Mesruk'tan *"Allah azimetle amel edilmesini sevdiği gibi ruhsat ile amel edilmesini de sever"* sözünü nakletmekte[733] ve nasların tercih imkanı verdiği hususlarda bu yaklaşımını sürdürmektedir. Nitekim o, *"Bir meselenin iki çözümü hakkında ihtilafa düşerseniz, kolay olanı tercih edin. Zira ondan kolay olanı hakka daha yakındır."* demiş ve daha sonra *"Allah sizin hakkınızda kolaylık diler, zorluk dilemez."*[734] ayetini okuyarak[735] nasların tercih imkânı sunduğu konularda kolay olanıyla hareket etmeyi tavsiye etmiştir. Onun bu yaklaşımına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır.

1. Kışın Ramazan'da oruçlu olarak yolculuk yapan bir kişinin, kışın oruç tutmasının kendisi için daha kolay; orucu bozup daha sonra sıcaklarda tutmasının ise daha güç olduğunu söylemesi üzerine tabiin âlimlerinden Kasım b. Muhammed *"Rabbimiz, 'Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez'*[736] *buyuruyor. Sana hangisi kolay geliyorsa o şekilde davran"* demiş, Şa'bî ise bu görüşü tasvip etmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in *"Yolculukta oruç tutmak sevap değildir"* buyruğunu, sıcak

732 Gürler, s. 225.
733 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 477.
734 Bakara 2/185.
735 Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Beğavî, **Şerhu's-Sünne**, thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımeşk, 1403, Cilt: 14, s. 391; Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer Bikâî, **Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Süver**, thk. Abdurrezzak Ğalib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, Cilt: 1, s. 344; Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefekkih, Cilt: 2, s. 431.
736 Bakara 2/185

havalarda aynı sıkıntıyı yaşayan insanlar için de geçerli bir hüküm olarak görmüş ve sıkıntı yaşayan kişilerin bu durumda orucu bozabileceğini belirtmiştir. [737]

2. Şa'bî, tarım ve hayvancılığın yaygın olduğu bir bölgede yetişmiştir. Böyle bir toplumda idrarından sakınılmanın güç olduğu keçi, deve, katır gibi evcil hayvanların ya da çok sık karşılaşılan yarasa vb hayvanların bevlinden korunmanın insanlara eziyet ve meşakkat vereceği düşüncesindedir. Şa'bî'ye göre elbiseye bulaşan keçi, katır idrarının yıkanmasına gerek yoktur.[738] Elbiseye kan ve irin bulaştığı takdirde namazın iade edilmesine gerek olmadığı gibi,[739] pire kanı ve binek hayvanlarının idrarında da bir sakınca olmadığı görüşündedir.[740]

3. Kur'ân-ı kerim'de kocası vefat eden kadının iddetinin dört ay on gün olduğu, hamile kadının iddetinin ise doğum yapmaları ile sona erdiği buyrulmuştur.[741] Ancak her iki vasfı taşıyan kadının durumu hakkında ilk dönemlerden itibaren görüş ayrılıkları yaşanabilmiştir. Kocası vefat eden hamile kadının iddet süresi hakkında İbn Mes'ûd'un *"Her hamile kadının iddet süresi doğum yapmasıyla sona erer"* sözünü, Hz. Ali'nin ise *"İki iddetin sonuncusunu yani dört ay on gün beklemesi gerekir"* görüşünü nakleden[742] Şa'bî, bu hususta yine kolaylık ilkesiyle hareket ederek İbn Mes'ûd'un yaklaşımını benimsemiştir. Ayrıca konuyla ilgili Mesrûk, Amr b. Utbe-Sübey'a bin el-Hâris kanalıyla Hz. Peygamber'den de bir rivâyet aktarmış ve Rasûlullah'ın hükmünün de bu yönde olduğunu beyan etmiştir.[743]

4. Şa'bî'nin kolaylık ilkesini esas aldığına dair bir başka örneği ise seferî durumda namazların kısaltılarak kılınması konusundaki hükmünde görmek mümkündür. Nitekim o, belli bir yerde geçici süre ikamet eden kişinin on yıl dahi geçse namazlarını iki rekat kılması gerektiğini söylemiş, kendisi de yolculuklarında namazlarını kısaltarak kılmıştır.[744]

---

737 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 213; Ertuğrul Boynukalın, **Kûfeli Fakih Şa'bî ve Fıkıh Düşüncesi**, 1. Baskı Pasifik Ofset, İstanbul, 2018, s. 233.

738 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 376; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 69.

739 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 358.

740 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 374, Ayrıca bkz. Cuday, 54, 58.

741 Söz konusu ayetler için bkz. Bakara 2/234; Talak 65/4.

742 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 311.

743 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 313; Ebû Bekr Ahmed eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, **el-Âhâd ve'l-Mesânî**, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1411/1991, Cilt: 6, s. 66; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 24, s. 293.

744 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 131; Cilt: 5, ss. 353, 355, 356; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, ss. 537, 538.

5. Şa'bî'nin cenaze namazını kaçırmaktan korkan kimsenin teyemmüm alabileceğini söylemesi, yahut abdesti olmayan kişinin cenaze namazını kılabileceğine dair görüş belirtmesini de bu minvalde değerlendirmek mümkündür.[745]

6. Şa'bî herkesin girip çıktığı hamam suyuna dalmayı guslun en mükemmeli olarak görmekte ve hamama girip çıkmayla guslün yeterli olduğunu yeniden guslün gerekmediğini belirtmektedir.[746] Bununla birlikte bir başka rivâyette hamamdan çıktıktan sonra gusül alınmasının da güzel olduğunu belirtmektedir.[747]

7. İnsanların geçmişte yaptığı hataları nedeniyle, mübah olan bir durumu, kişi için yasağa tebdil etmemiştir. Örneğin zina eden kişilerin daha sonrasında evlenmelerine ruhsat vermiş, başlangıcı zina olan bir ilişkinin sonunda nikah olmasında bir mahzur olmadığını belirterek haram olan bir şeyi yapmanın helal olanı ortadan kaldıramayacağına hükmetmiştir.[748]

8. Adamın eşine söylediği *"sen bana haramsın"* sözünü ayakkabılarından daha değersiz olduğunu, bunun evlilikte bir şey ifade etmediğini belirtmiştir.[749] Hz. Ali'nin bu sözü üç talak ile boşama olarak saydığına dair rivâyetler olmasına rağmen Şa'bî, Hz. Ali'nin bu hususta ne demek istediği en iyi bilen kişinin kendisi olduğunu söylemiş ve *"Hz. Ali bununla ne evliliğin sürdürülmesini ne de evlilikten geri kalınmasını kastetmiştir"* demektedir.[750]

Bu örneklere ilaveten, onun ateşte pişen yemek veya içecekten dolayı abdest alınmasını gerekli görmemesi,[751] mestler üzerine meshedildiğinde bir zaman sınırlamasına tabi tutmayıp mestler çıkarılana kadar abdestin geçerli olduğunu söylemesi,[752] gayrimüslim bir kişinin hata ile ölümüne sebep verip diyet ödemeye ve köle azad etmeye güç yetiremeyen kişinin peş peşe iki ay oruç tutmasını ifade etmesi,[753] kefaret orucu tutan kimsenin hastalanması durumunda oruca ara verip iyileşince kaldığı yerden devam etmesine hükmetmesi[754] kolaylık ilkesiyle ortaya

---

745 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 452; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, ss. 273, 274.
746 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 49-51, Cuday, s. 58.
747 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 298.
748 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 223.
749 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 4, 402; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 604; Cuday, s. 55.
750 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 403; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 604.
751 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 406; Cuday, s. 54.
752 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 273.
753 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 7, ss. 319-335.
754 Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ**, thk. Ebû Hammâd Sağir Ahmed b. Muhammed, Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, Re'sulhayme, 1425, Cilt: 3, s. 151; Cilt: 5, 305.

koyduğu görüşlerindendir. Onun bu ilkeye dayanan görüşlerini artırmak da mümkündür.

3.1.4. Bid'ate Karşı Olma

İslâm kültürü fetihler yoluyla kısa süre içerisinde ortaya çıktığı toplumun sınırlarını aşarak genişlemiş ve farklı medeniyetlerle karşılaşmıştır. Bu büyük coğrafyada Arap olmayan pek çok insan Müslüman olmuş, beraberinde kendi örf, adet, düşünce yapılarını da İslâm kültürü içerisine taşımışlardır. Ayrıca İslâmî bazı değerlerin yeni müslüman olan insanlar tarafından yanlış yorumlanması, hetorojen yapıdaki şehirlerde yeni ve farklı uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İlim, yapılan davranışın veya verilen hükmün, bir delile dayandırılması olarak görüldüğünden, büyük çoğunluğu sonradan müslüman olan toplulukların arasında akli çıkarımlardan veya onların alışılagelmiş adetlerinden hareketle hüküm verilmesi bir cehalet olarak görülmüştür. Bu nedenle Hz. Ömer gibi bazı sahâbîlerin "Cahilleri sünnete döndürün" sözleri,[755] farklı din, dil ve kültüre sahip toplulukların hakim olduğu bir coğrafyada İslâm algı, düşünce ve yaşantısını muhafaza etme yaklaşımından kaynaklanması muhtemeldir. Abdullah b. Mes'ûd'un vali Velid b. Ukbe'nin'in bazı uygulamalarına karşı çıktığı ve *"Ortaya çıkan her yeni şey bid'attir"* sözünden geri dönmediği için Kûfe'den çıkartılarak Medine'ye gitmek zorunda kalması[756] İslâm geleneğinin korunmasına yönelik sahâbenin gösterdiği bir mücadele örneği olarak ortaya çıkmaktadır.

Şüphesiz ki ilk dönemlerde sünnet Hz. Peygamber'in Arap örfünü kimi zaman kabulüyle, kimi zaman tashihiyle, kimi zaman ise iptal etmesiyle şekillenen bir yapı göstermekte ve İslâm geleneğini ifade etmekteydi. Bu geleneğe aykırı olan uygulamalar, kültür değişimleri ise bid'at olarak değerlendirilmiştir. Sahâbe yoluyla

---

755 Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, s. 314; İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 358.

756 Şa'bî'nin amcası Kays b. Abd'dan naklettiği rivâyet şu şekildedir: " Bir sene boyunca Abdullah b. Mes'ûd'un yanına gidip geldim fakat onun kuşluk namazı kıldığını ve Ramazan ayı dışında oruç tuttuğunu hiç görmedim. Bir gece onun yanındayken bir kişi içeriye geldi. Onu Velid'in elçisi olarak tanıttılar. Abdullah b. Mes'ûd ışığın söndürülmesini emretti. İçeri giren kişi 'Velid senin bazı sözleri söylememeni istiyor' deyince o, 'Hangi sözler? Şunlar mı?' diyerek sözlerini bir bir sıralamaya başladı. En sonunda elçi: 'Ortaya çıkan her yeni şey bidattir sözü' dedi. Abdullah b. Mes'ûd 'Ben bunları söylemekten asla geri durmam' cevabını verince Elçi 'Vali senin bu şehirden çıkmanı emrediyor' dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ûd 'Çıkarım' diyerek Medine'ye gitti." Bkz Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 80.

Hz. Peygamber'e dayandırılan gelenek ise Şa'bî'nin ictihâdlarında dikkate alarak bağlı kaldığı İslâm'ın temel kaynaklarından biridir. O, sünnete ve onun sınırları içerisinde kalmaya özen gösterir sünnete aykırı olan yeni uygulamaların ise bid'ât olduğunu ifade ederdi. Onun rivâyet külliyatlarına intikal eden birtakım sözlerinde bazı hususları bid'at olarak değerlendirdiği görülmektedir. Kadınların, cenazelerin arkasından gitmesini,[757] tarlada yetişen ürünlerden tahmine dayalı (hars) zekat toplanmasını,[758] Ramazan'dan bir gün önce ve Ramazan'dan bir gün sonra oruç tutulmasını,[759] tehdit veya darp yoluyla suçu itiraf ettirmeyi,[760] imamın selam verdikten sonra yüzünü kıbleden çevirmeyip bulunduğu yerde durmasını,[761] talaku'l-bette ile boşamayı[762] Şa'bî, bid'at yani sünnete uymayan yeni bir uygulama olarak değerlendirmiştir.

3.1.5. Fâkih Sahâbîlerin Görüşlerini Tercih

Şa'bî tâbiînden olması nedeniyle pek çok sahâbeyi yakından görme imkânına sahip olmuştur. Onların Hz. Peygamber'den naklettikleri rivâyetleri öğrenmeye çalışmış, ortaya çıkan güncel hadiseler karşısında sahâbenin görüş ve ictihâdlarını inceleyerek yaklaşımlarını yakından takip etmiştir. Şa'bî'nin ilmini dayandırdığı geleneğe *"Rasûlullah'ın ashabının ahkam hakkındaki ilmi, kendilerinden rivâyet edilen ve görüş sorulan Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd'a ulaşmıştır. Abdullah b. Mes'ûd'dan ise Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, Abîde es-Selmanî, Haris b. Kays, Mesrûk ve Amr b. Şurahbîl olmak üzere altı kişiye ulaşmıştır. Onlardan ise İbrahim en-Nehaî, Âmir eş-Şa'bî almıştır."* sözleriyle işaret edilmiştir.[763]

Şa'bî, sahabîlerin ilmi üzerinde de birtakım değerlendirmeler yaparak onlar hakkında birtakım ayrımlara gitmiştir. Hz. Peygamber'in ilminin Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, Ebu'd-Derdâ, Ebû Mûsa el-Eşarî'ye intikal ettiğini

---

757 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 456.

758 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 4, s. 127; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **el-İstizkâr**, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvıd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421, Cilt: 7, s. 44.

759 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 315.

760 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 192; Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 2, s. 232.

761 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 226; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 78.

762 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 357; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 593. Talâku'l-bette, el-bette ifadesiyle yapılan ve kesinlik ifade eden bir talaktır. İçerisinde bir sayı bulundurmadığı ve kesinlik ifade ettiği için bâin talak mı yoksa ric'î talak mı ifade ettiği hususunda ihtilaf bulunmaktadır.

763 Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi, Cilt: 2, s. 289.

belirtmiş; Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Musâ'yı ümmetin kadısı olarak değerlendirmektedir.[764] Bunun yanı sıra, ahkama konu olan meselelerde birbirine benzer görüşler ortaya koyan, birbirlerine danışan ve birbirlerinden iktibas yapan fakih sahâbîleri kendi aralarında üçerli grublara ayırmıştır. Buna göre Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'i bir grup, Hz. Ali, Übeyy b. Ka'b'ı ve Ebû Musa'yı ayrı bir grup olarak değerlendirmiştir.[765]

"*Rasûlullah'ın ashabından kimileri bir, kimisi iki kimi on, kimileri de yüz kişiyi besleyecek bir ilmi birikime sahiptir. Bazı sahâbîler ise tüm insanlığa yetecek bir ilmî donanıma sahiptir. İbn Mes'ûd bu son gruptandır*" sözü ve *"Hz. Peygamber'in ashabı arasında Abdullah b. Mes'ûd'dan daha fakihi yoktu*"[766] ifadeleri onun bazı görüşlerinde Abdullah b. Mes'ûd'un tesirini göstermektedir.

Şa'bî'nin görüşlerinde İbn Mes'ûd'un etkisini gösteren bir örnek ise mefkûdun eşi hakkındadır. Hz. Ömer kayıp olan kişinin karısına dört yıllık bir bekleme süresi tayin ederken Abdullah b. Mes'ûd mefkûdun eşinin ömür boyu da olsa beklemesine, ancak mefkudun öldüğüne dair bir delil bulması durumunda evliliğin feshedilebileceğine hükmetmiştir. Şa'bî'nin de bu konu hakkında Abdullah b. Mes'ûd ile aynı görüşe sahip olduğu ve "Mefkûdun eşi, adam dönünceye kadar yahut ölünceye kadar evlendirilemez" şeklinde görüş belirttiği görülmektedir.[767]

Şa'bî'nin de aralarında bulunduğu tâbiîn âlimleri, naslar üzerinde doğrudan bir akli yaklaşıma başvurmadan önce sahâbe nesline ve bu ilk nesle intikal eden geleneğe başvurmaktaydılar. Şa'bî'nin kendisine sorulan bir meseleye *"İbn Mes'ûd bu konuda şöyle söylüyor"* diyerek cevap verdiği, kendi görüşünü söylemeden sahâbenin yaklaşımına başvurduğu görülmektedir. Soru soran kişinin *"Bana kendi re'y'in ile cevap ver"* demesi üzerine ise o, *"Şu adama hayret etmez misiniz? Ben ona İbn Mes'ûd'dan haber veriyorum, O bana reyimi soruyor. Dinim kendi görüşümü söylememden daha kıymetlidir. Bunu yapmaktansa şarkı söylemeyi tercih ederim"* demiştir.[768] Bu söz Şa'bî'nin İbn Mes'ûd'a nisbet ettiği bir görüşü naklettikten sonra kendi görüşünü söylemeyi dine aykırı olarak değerlendirmesi bakımından dikkat

764 Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, **Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ**, Dâru İbn Zeydûn, Beyrût, 1410, Cilt: 3, s. 228.
765 İbnü's-Salâh, Mukaddime, ss. 297, 400; Cuday, s. 48.
766 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 269.
767 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 209.
768 Dârimî, Mukaddime, 17.

çekicidir. Şa'bî sahâbenin üzerinde icma ettiği hususlara genel olarak bağlı kalmış ve onlardan nakledilen sözleri almıştır.

Şa'bî'nin kendi fetvaları incelendiğinde de özellikle Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe, Hz. Ömer'in yaklaşımıyla çoğu zaman uyumlu olduğu görülebilmektedir. Bu husus daha sonra ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

3.1.6. Râşid Halîfelerin Görüşlerini Dikkate Alması

Şa'bî, ortaya koymuş olduğu hükümlerinde râşid halîfelerin yaklaşımına özel önem ayırmış ve kendi görüşlerini de çoğu zaman onların ictihâdları üzerine bina etmiştir. Örneğin, müellife-i kulûb'tan zekat verilecek kimsenin kalmadığını belirtmekte ve bu sınıfın Hz. Peygamber döneminde var olduklarını Hz. Ebû Bekir dönemine gelindiğinde bu uygulamanın kalktığını dile getirmektedir.[769] Şa'bî'nin yaklaşımı da bu doğrultudadır. Onun vermiş olduğu hükümler incelendiğinde, birçok konuda Hz. Ömer'in görüşleriyle ittifak halinde olduğu ve sözlerini diğer sahâbîlerin yaklaşımına tercih ettiği görülmektedir.*"Ömer'in hadler konusunda birbirine benzemeyen yetmiş meselede nasıl davrandığını ezbere bilirim"*[770] şeklindeki ifadesi Hz. Ömer'in görüş ve yaklaşımlarını takip etmesinin dile yansıyan bir tezahürüdür. Bir konuda hüküm verirken dayandıkları temel kaynakların aynı olması, Hz. Ömer'in devlet idaresi ve yönetimiyle ilgili uzun yıllar görevde bulunarak istişareyle karar vermesi bunun nedenlerindendir. Şa'bî,*"İnsanların bir konu hakkında ihtilafa düştüğünü gördüğünde Ömer'in ne yaptığına bak. Çünkü o istişaresiz bir şey yapmamıştır."*[771]diyerek Hz. Ömer'in uygulamalarına ve verdiği kararlara güvendiğini ortaya koymaktadır. Hz. Ömer'in istişare ile vermiş olduğu hükümler aynı zamanda müslümanlar arasında kargaşaların, siyâsî çatışmaların olmadığı bir dönem olması nedeniyle tabiun dönemi âlimleri için oldukça kıymetlidir. Nitekim senedinde Şa'bî'nin yer aldığı bir rivâyete göre Hz. Ömer, ümmü veledlerin satılması konusunda Hz. Ali ile istişarede bulunmuş ve her ikisi de ümmü veledin doğum yapmasının ardından azat edilmesini kararlaştırmıştır. Hz. Ömer, ümmü veledlere yönelik bu

769 Ebû Abdillah Mâlik b. Enes, **el-Müdevvene**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, Cilt: 1, s. 344.

770 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsût**, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1414, Cilt: Cilt: 16, s. 84; Ayrıca bkz. Ürkmez, s. 128.

771 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 399; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 320.

uygulamayı hayatı boyunca sürdürmüş ve hep aynı hükmü vermiştir. Hz. Osman hilafete geldiğinde o da aynı hükmü uygulamaya devam etmiştir. Ancak Hz. Ali hilafete geldiği zaman bu görüşten dönerek ümmü veledlerin efendisi ölünceye dek cariye olarak kalmasını uygun görmüştür. Bu hususu değerlendiren Abîde *"Müslümanların birlik oldukları dönemde Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin birlikte verdikleri hüküm, benim için ihtilaf zamanında Hz. Ali'nin tek başına verdiği hükümden daha sevimlidir"*[772] diyerek bu dönemde istişareyle alınan kararın önemine vurgu yapmıştır. Şa'bî'nin de bu yaklaşımı sürdürerek *"Cenin dördüncü evreye gelip düşmüşse normal çocuk konumundadır. Bu yüzden ümmü veled azat edilir"* diyerek istişare ile verilen kararı uyguladığı görülmektedir.[773]

3.1.7. Farklı Görüşleri İnceleme ve Yanlış Kararlardan Dönme

Zihinsel bir sürecin sonucu ortaya çıkan ictihâd, insani bir tavır olarak hata ve kusurlardan uzak değildir. Bu nedenle müctehidin yanılmaz veya sorgulanamaz olduğunu düşünmek doğru ve sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Şa'bî de kendi dönemi içerisinde birtakım görüşleri eleştirdiği, kendisinin eleştiriye maruz kaldığı görülebilmektedir. Bazen ortaya konulan görüşlerin değişikliğe uğradığı, verilen fetvadan geri dönüldüğü de bir gerçektir.

Hz. Ömer'in Ebû Musâ'ya "*Bugün bir konuda karar verip ertesi gün daha doğru bir sonuca ulaştığın için önceki karardan dönmen gerekirse seni bundan hiçbir şey alıkoymasın. Zira hak kadimdir. Onu bir şey iptal edemez."*[774] sözü, ilim geleneğinde yanlıştan dönmenin ve hatayı tashih etmenin önemine işaret etmektedir.

Görüş değişikliği gayet insani bir durum olmakla birlikte, doğruyu aramanın da bir sonucudur. Ashâbın bazen verdikleri hükümden geri döndükleri, yanlış karar vermemek adına bölgedeki ilim ehline başvurdukları görülebilmektedir. Örneğin, Said b. Cübeyr'in naklettiği bir rivâyete göre, istihâze kanı gören bir kadın, durumunu İbn Abbas'a anlatmış, fakat o görüş belirtmeyerek kadını başkasına yönlendirmiştir. Bunun üzerine kadın İbn Ömer'e durumunu anlatmış, İbn Ömer, kadına *"Kan*

---

772 Ebû Abdillah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **el-Umm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1410, Cilt: 7, s. 185; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 207; İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 7, s. 331.

773 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 185.

774 İbnü'l-Kayyim, İ'lâmu'l-Muvakkıîn, Cilt: 2, ss. 159, 206; Cuday, s. 60.

gördüğün sürece namaza yaklaşma" demiştir. Kadın bu durumu İbn Abbas'a aktardığında *"neredeyse seni küfre sürükleyecekti"* diyerek bu görüşü isabetli bulmadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine kadın, Hz. Ali'nin yanına giderek durumunu ona sormuştur. Hz. Ali *"O şeytanın bir fısıltısı ya da rahmindeki bir yaradan dolayıdır. Her iki namazda bir guslet ve namazını kıl"* demiştir. İbn Abbas ise *"Senin için Ali'nin dediğinden başka uygun bir yol bulamıyorum"* diyerek onun görüşünü onaylamıştır.[775]

Şa'bî, işittiği her söz ve görüşü incelemesi bakımından muhakkik bir âlimdir. *"Şayet doksan dokuz hususta doğru karar versem birinde hata yapsam, insanlar o birini alır diğer doksan dokuz görüşümü terkederler"* demektedir.[776] Onun insanları yanlışa sevketmeme gayreti ilmi yaklaşımında titiz olmasına neden olmuştur.

Şa'bî, sahip olduğu rivâyet bilgisi ve anlayış kabiliyetiyle ön plana çıkmıştır. Onun sahip olduğu bu vasıflar İbrahim en-Nehaî, A'meş gibi akranlarının her görüşünü kayıtsız şartsız kabul etmesine engel olmuş ve onların bazı ictihâdlarını eleştirmiştir. Nitekim Kûfe şehrinde uzun yıllar kadılık görevini yürüten Kadı Şureyh'in de bazı fıkhî görüşlerini eleştirmektedir. Onun bu yaklaşımı işitmiş olduğu bazı hükümleri, bilgisi ve bakış açısı ölçüsünde değerlendirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Şa'bî'nin farklı görüşleri toplayıp inceleyerek onlar arasında bir tercih yaptığı görülebilmektedir. Bu nedenle kimi zaman hocalarının ve akranlarının görüşlerinden farklı tutum ve yaklaşımlar sergileyebilmiştir. Örneğin;

* Hristiyan bir kadın kilisede kandil yakmayı adamış ancak Müslüman olunca bu adağının durumunu sormak için İslâm âlimlerine başvurmuştu. Hasan el-Basrî ve Katade kadının camide kandil yakmak suretiyle adağını yerine getirebileceğini belirtirken, İbn Sîrin bu konuda hiçbir şey yapılmasına gerek olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşleri değerlendiren Şa'bî ise Muhammed b. Sîrin'in bu hususta isabet ettiğini belirterek *"İslâm kendisinden önceki şeyleri ortadan kaldırır"* demiştir.[777]

* Şa'bî Mesruk'un *"Hanımımı öpmem ile, elimi öpmem arasında hiçbir fark görmüyorum"* sözünü nakletmesine[778] rağmen öpmenin abdesti bozacağını, bu nedenle şehvetle eşini öpen kişinin abdestinin bozulacağını ifade etmiştir. [779]

---

775 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 1, s. 101.
776 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 320.
777 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 583.
778 İbn Ebî Şeybe, I, s. 389, hn: 492.
779 İbn Ebî Şeybe, I, s. 390, 391 hn: 498, 499, 502.

* Bir kişinin belli bir vadede alacağı borcunu, borcun bir kısmından vazgeçmek suretiyle vadesinden önce alması hakkında İbrahim en-Nehaî'nin bunda bir sakınca görmediği, Hakem'in ise bunu mekruh gördüğü söylendiğinde Şa'bî, Hakem'in isabet ettiğini ancak İbrahim'in hata ettiğini ifade etmektedir. [780]

* İbrahim en-Nehaî'nin elbisedeki meni izi üzerine su serpilmesi yönündeki sözünün aksine Şa'bî elbiseye su serpilmesinin meni izini daha çok yayacağını, yahut kokusunu artırarak daha kötü yapacağını belirterek İbrahim en-Nehaî'nin görüşünü benimsememiştir. [781]

* Devesini kaybeden bir adam sonradan bu devesini başka bir kişinin yanında görmüştü. Onu bulan kişi, deveye bakmış, yemini vermiş ve oldukça semiz bir hale getirmişti. Devenin kimin hakkı olduğu hususunda Medine valisi Ömer b. Abdilaziz'in huzurunda davalaştılar. Bunun üzerine Ömer, devenin sahibine verilmesine, deve sahibinin de onu bulan ve besleyen adama, yaptığı masrafları ödemesine hükmetmiştir. Şâbî ise bu görüşü doğru bulmadığını *"Ancak Ömer'in bu hükmü bana pek de uygun gelmedi. Bana göre deve sahibi devesini alır, onu bulup besleyen adamın da herhangi bir hakkı olmaz"* sözleriyle belirtmiştir.[782]

Şa'bî tarafından nakledilen birtakım rivâyetlerde âlimlerin görüş değişikliği yaptıklarına dair izlenimleri öne çıkmaktadır.

Nitekim Kadı Şureyh'in önceleri kölenin şahitliğini geçerli görmez iken, Hz. Ali'nin *"Biz kölelerin şahitliğini kabul ederiz"* sözünü işitmesinin akabinde kölenin, şahitliğini kabul ettiğini aktarmıştır.[783] Bu hususdaki diğer bir örnek ise Kadı Şureyh'in önceleri âriyet ve vediayı tazmin ettirmediği, ancak Ziyâd'ın emretmesi üzerine ölünceye dek emaneti tazmin ettirmeye başladığı yönündeki rivâyetleridir.[784] Şüphesiz Şa'bî'den nakledilen bu rivâyetler, özellikle kamu hukukunu ilgilendiren meseleler söz konusu olduğunda, değişen dönem ve şartlar içerisinde hükümlerde birtakım farklılıkların ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynaklarımız içerisinde Şa'bî'nin bazen verdiği hükümden geri döndüğüne dair rivayetler aktarılmaktadır. Buna dair aktarılan birkaç örneği burada belirtmek istiyoruz:

---

780 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 175.
781 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 508; Cilt: 5, 457.
782 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 103.
783 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 553.
784 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 619.

* Şa'bî'ye, kişinin, karısını üç talak ile boşamasının ardından kadının hamile olduğunu söylemesi erkeğin de bebeğin kendisinden olmadığını iddia etmesi durumu sorulmuştur. Şa'bî erkeğin hanımıyla zina konusunda lian yapmalarını söylemiştir. Hâris ise ona "Ey Ebû Amr. Allah Teâlâ *"Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri bulunmayanlara gelince onlar doğru söyleyenlerden olduklarına dair dört kere Allah adına yemin ederek şahitlik etsinler."*[785] *buyurur. Sen bu kadının üç talağın ardından hala onun karısı olduğunu mu düşünüyorsun"* diye itiraz edince Şa'bî, *"Doğru olanı görüp de kendi görüşümden dönmemekten haya ederim"* demiştir.[786]

* Bir adam Şa'bî'ye gelerek *"Eşimi boşamak için yemin ettim"* demesi üzerine Şa'bî, *"Yeminin için kefaret öde"* şeklinde verdiği hükmü İbn Şübrüme'nin itirazı sonucunda değiştirmiş ve ona *"Eşini boşamadığın sürece yeminin kıyamete kadar boynundadır"* demiştir.[787]

* Bir adamdan beygir satın alan ve onu henüz ayrılmadan iade etmek isteyen bir kişi hakkında Şa'bi, alan kişinin beygiri iade edemeyeceği yönünde hükmedince, Ebû'd-Duha buna benzer bir meselenin Kadı Şureyh'e getirildiğini ve Şureyh'in alınan eşyanın satıcıya iade edilmesi yönünde hükmettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Şa'bî kararından dönerek Şureyh'in vermiş olduğu fetvaya göre hüküm vermiştir.[788]

* Şa'bî, Kadı Şureyh'in davalarını da yakından takip etmektedir. Bir adamla davalık olan bir kadın gelip gözyaşı dökmeye başlayınca Şa'bî *"Ey Ebû Umeyye. Bu kadın bence mazlumdur"* demiştir. Ancak Şureyh *"Ey Şa'bî! Yusuf'un kardeşleri de akşam vakti babalarının yanına ağlayarak gelmişlerdi."* demiştir. Bu durum adli konularda duygusal değil, adil ve hakkaniyetli tavır göstermenin önemine işaret etmektedir.[789]

Bununla birlikte, Şa'bî'nin verdiği bazı hükümlerde Kadı Şureyh'in tesiri görülebilmektedir. Onun aktardığı bir rivâyete göre bir adam kadı Şureyh'e *"Koyunun biri mülküme girip eğrilmiş olan ipliklerimi kopardı"* diye şikayette bulunmuştu. Bunun üzerine Şurayh ona *"gece vakti mi yoksa gündüz mü girdi"* diye sordu. *"Şayet gündüz vakti girdiyse herhangi bir suçu yoktur. Gece vakti girdiyse sahibi bundan*

785 Nûr 24/6.
786 Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, s. 363.
787 Saîd b. Mansûr, Cilt: 2, s. 89; Fesevî, Cilt:. 2, s. 613; Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 312.
788 İbn Hazm, Cilt: 7, s. 237; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 494.
789 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 313.

sorumlu olur" demiştir. Şa'bî, bu hükmü kendisine gelen başka bir davada uygulamış ve koyunun gündüz vakti bir kişiye ait hamurdan yemesi nedeniyle sahibini sorumlu tutmamıştır.[790]

3.1.8. Rivâyetleri Değerlendirmesi ve Tercih Yaklaşımı

Şa'bî araştırmaları sonucu doğruluğunu tespit ettiği rivâyetlerle amel etmektedir. Ancak kendisine ulaşan söz ve görüşlerin nassa aykırı veya hatalı olduğunu tespit ettiğinde onları terketmektedir. Kendisine ulaşan rivâyetleri akli değerlendirmeye tabi tutmadan almamış, kimi zaman rivâyetleri tenkide tabi tutmuştur. Onun illet ve hüküm arasında bağlantıya dikkat çektiği görülmektedir.

Örneğin zinada çocuğun üç kişi içerisinde en kötüsü olduğuna dair pek çok söz ve görüşün yaygın olarak ifade edildiği bir dönemde, Şa'bî, zina sonucu doğan çocuğu, üç kişinin en hayırlısı olarak nitelendirmiştir. Ka'b el-Ahbâr (ö.32/652) ise onu üç kişinin en şerlisi olarak tavsif etmiştir.[791]

Muhtemelen veled-i zinanın üç kişi içerisindeki en şerli kişi olarak değerlendirilmesi eski dinlerdeki bazı inanç ve uygulamalara dayanmaktadır. Nitekim Halid er-Rebaî'den aktarılan *"Sizdeki Vehb b. Münebbih gibi bizde de eski kitapları okuyan bir kişinin bildirdiğine göre veled-i zina ve torunlarından yedi nesle kadar hiçbir kimse cennete giremez. Fakat Allah Teala bu ümmet için bunu hafifletmiş ve yedi yerine beş nesle indirmiştir"* şeklindeki bir rivâyette bu düşüncenin altında yatan inanışın izlerini görmek mümkündür. Abdulkerîm'den nakledilen bir rivâyette de Rasûlullah'ın veled-i zina hakkında "O, üç kişinin içinde en iyi olandır" dediğini fakat daha sonra insanların bu ifadeyi değiştirip "Üç kişinin içinde en kötüsü olanıdır" demeye başladıkları ifade edilmiştir.[792] Hasan el-Basrî ise bu toplumsal değişimi, bir annenin oğluna zinadan doğduğunu söylemesi, çocuğun da annesini öldürmesi sonucuna bağlamıştır.[793]

Bu konuda sahâbenin yaklaşımında da farklılıklar bulunmaktadır. Ebû Hureyre'nin Rasûlullah'tan naklettiği *"Zinadan doğan çocuk, üç şerlinin en*

790 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 326; Cuday, s. 63.
791 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, ss. 611; Ayrıca bkz. Cuday, s. 68.
792 Bu rivâyetler için bkz. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 455.
793 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 10, s. 59.

şerlisidir" şeklindeki rivâyete Hz. Aişe tarafından iki farklı izah getirilerek bu anlayışın doğru olmadığı ifade edilmiştir. Hz. Aişe Kur'an-ı Kerim'de *"Kimse kimsenin günahını yüklenmez"* buyrulduğunu, bu sözün Rasûlullah'a eziyet eden bir adam hakkında olduğunu ve genel bir hüküm ifade etmediğini belirtmiştir. Ayrıca anne babasının yolundan gidip kendisi de bu işi yaparsa en şerli kişinin o olacağına dair bir yorum da getirmiştir.[794]

İbn Ömer, veled-i zinanın cenaze namazını kıldığında kendisine Ebû Hureyre'nin böyle bir kişinin cenaze namazını kılmadığını ve onu üç kişinin en şerlisi olarak değerlendirdiğini söylemişlerdir. Buna rağmen İbn Ömer onlara "Üç kişinin en iyisi bu çocuktur" şeklinde bir cevap vermiştir.[795]

Şa'bî, kendisine veled-i zinanın üç kişinin en şerlisi olduğu yönündeki rivâyet *nakledilince "Eğer öyle olsaydı o doğmadan annesi recmedilirdi. Halbuki onun doğumu beklenmektedir"* demesi[796] aynı zamanda kendisine ulaşan rivâyetler hakkında değerlendirilmelerde bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu gibi hususlar onun akli metodu kullandığını göstermektedir. Şa'bî'nin konuyla ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyet ile değil de Hz. Aişe ve İbn Ömer'in yaklaşımıyla hareket ettiği görülmektedir.

Bu konudaki diğer bir örnek ise mushafların satışı hakkındadır. Abdullah b. Mes'ûd'un mushafları satın almayı ve satmayı mekruh olarak gördüğü fakat İbn Abbas'ın almayı caiz ama satmayı mekruh gördüğü nakledilmiştir. İbn Ömer de *"Mushafları satanların ellerinin kesildiğini görmek isterim*" şeklinde konuyla ilgili sert sözler söylediği nakledilmiştir.[797] Kendisinden önceki âlimlerin genel yaklaşımı bu doğrultuda olmasına rağmen Şa'bî, bu hususta akli bir yoruma başvurmuş ve *"Onlar Allah'ın kitabını satmıyorlar yalnızca kağıtları ve verdikleri emeği satıyorlar"* diyerek mushafların satılmasında bir sakınca görmediğini ifade etmiştir. Hasan el-Basrî ve Ebu'l-Âliye de onunla aynı yaklaşımı paylaşmıştır.[798]

Ayrıca kendisine gelen aynı güvenilirlikteki çeşitli rivâyetler arasında uygulanmasının oldukça güç olduğunu düşündüğü rivâyeti bırakarak kolay olanı ile

---

794 Bedruddîn ez-Zerkeşî, **Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler**, çev. Bünyamin Erul, 1. Baskı, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 44.
795 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 454.
796 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 299.
797 Bu rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 538-542.
798 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 543.

hareket etmektedir. Şa'bî, sahabîden nakledilen bazı rivâyetleri veya onlara ait ictihâdları nassa aykırı olması nedeniyle de terk etmektedir.

3.1.9. "Bilmiyorum" Sözü ve Bazı Meselelerde Sessiz Kalması

Bir insanın herşeyi bilmesi imkân dâhilinde olmadığı gibi her sorulana cevap vermesi doğru değildir. Her sorulana cevap vermeye çalışan kimsenin ise bilgisi dışına çıktığı bir alanda konuşması nedeniyle hata yapması kaçınılmazdır. Nitekim Darimi *"kitap ve sünnette olmayan şey hakkında cevap vermekten sakınmak"* başlığı altında Abdullah b. Mes'ûd'un kendisine sorulan bir soruya *"Bize Allah'ın kitabından bildiğimiz bir şeyi veya Allah Rasûlünden gelen bir sünneti sorarsanız bunu size anlatırız. Ancak sizin sonradan çıkaradığınız şeylere bizim cevaplamaya gücümüz yetmez."* ifadelerini nakletmiştir.[799] İbn Aclân da *"İlim sahibi kişi bilmiyorum sözünü ihmal ettiği takdirde helak olur"* demektedir.[800]

Ebu'z-Zeyyal "*Bilmiyorum" sözünü öğren, "Biliyorum" sözünü öğrenme! Sen bilmiyorum dediğinde öğreninceye kadar sana öğretirler, ancak biliyorum dersen sen bilmeyecek duruma düşene kadar sana soru sorarlar"* demektedir.[801]

Şa'bî, *"İnsanların sordukları her soruya cevap veren delidir"* diyen İbn Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerin ilmi geleneğini takip etmiştir. O, her mesele hakkında hüküm belirtmez, bilmediği konularda sessiz kalırdı. Böyle konularda yaşadığı zihin yorgunluğunu ise "*Öylesine içinden çıkılması çetrefilli konular var ki bunlar sahâbeye sorulmuş olsa onları dahi yorar ve bıktırır*."[802] sözleriyle belirtmektedir. Şa'bî'ye göre *"bilmiyorum"* sözü ilmin yarısıdır.[803] Bu nedenle farazî

---

799 Darimî, Mukaddime, 17.

800 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn el-Âcurrî, **Ahlâku'l-Ulemâ**, thk. Bedr el-Bedr, Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1428, s. 96; Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takiyyuddîn İbnü's-Salâh, **Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî**, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1423, s. 77.

801 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 119.

802 Türkçede "Nice tüylü deve vardır ki ne önden çekilir ne de güdülür" anlamına gelen " رُبّ ذاتِ وبَر لا تنقاد ولا تُنْساق" ifadesi Arapça bir deyim olarak içinden çıkılması zor hususlar anlamında kullanılmıştır. bkz. İbnü'l-Kayyim, İ'lâmu'l-Muvakkıîn, Cilt: 3, s. 443.

803 Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd**, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1426, Cilt: 1, s. 236; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, **Tabakâtu'l-Hanâbile**, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 71; Cuday, s. 59; Arrâre, s. 49.

meseleler hakkında görüş belirtmemiş, kendisine sorulan abes, anlamsız ve bilinmesi mümkün olmayan soruları müstehzi bir uslupla kendisinden uzaklaştırmış ayrıca hataya düşmemek için her sorulan soruya cevap vermemiştir.

3.1.10. Kişinin Durum ve Şartlarını Gözetme

İletişimin sağlıklı olabilmesi, kişinin ve muhatabının bulunduğu şartlarla yakından ilişkilidir. Bu nedenle Şa'bî, günlük hayatın içerisinde yer alan sıradan sohbetlerinde, devlet ricâliyle müzakerelerinde, ders halkalarında veya verdiği hükümlerinde muhatabının durumunu her zaman göz önünde bulundurmuştur.

Bir gün Şa'bî, Hasan el-Basrî'nin evine gittiğinde onu kıbleye karşı yönelmiş olarak şu sözleri söylerken buldu: *"Ey Ademoğlu! Sen yoktun. Var edildin. Sen istediğinde verildi, ancak senden istendiğinde reddettin. Ne kadar kötü bir iş yaptın."* Hasan el-Basrî odanın içerisinde gidip gelip sürekli bu sözleri tekrarlıyordu. Bunun üzerine Şa'bî, kendisiyle birlikte gelen arkadaşına *"Haydi gidelim. Zira o, (bizim arzu ettiğimiz hal üzerinde değil), bizim olduğumuzdan başka bir hal içindedir"* demiştir.[804] Böylece o, muhatabının durumunu göz önünde tutarak, vermek istediği mesajın/sözün karşısındaki kişi tarafından alınamayacağını ifade etmektedir.

Öte yandan bazen soru soran kişinin algı ve kavrayış düzeyi, o sorunun cevabını öğrenmek için yeterli olmayabilir. Bu nedenle Hz. Ali *"İnsanlara bildiklerine göre konuşun. Allah ve Rasûlünün yalanlanması hoşunuza gider mi?"* demiştir.[805] Abdullah b. Mes'ûd da *"Bir topluluğa akıllarının ermediği bir rivâyette bulunursan bu onlardan bir kısmı için ancak bir fitne olur"* demektedir.[806] Şa'bî de kendisine sorulan abes soruları ciddi cevaplar vermek yerine mizah yaparak cevaplamıştır. Örneğin kendisine şeytanın etinin yenilip yenilmeyeceği sorulunca *"biz ondan azık olarak hoşnut oluruz"* diye cevap vermiştir. [807]

Şa'bî hukukî kararlarında da insanların durumunu gözetmiş, güç yetiremeyecekleri şeylerden dolayı onları sorumlu tutmamış ve delilik, bunaklık gibi akli melekeleri zayıf olan kişilerin muamelatına dair bazı işlemleri geçerli

804 İbn Sa'd, Cilt: 7, s. 171.
805 Buhari, İlim, 4.
806 Müslim, Mukaddime, 5.
807 Âbî, Cilt: 2, s. 105.

saymamıştır. Bu nedenle küçük çocuklar, mecnunlar ve bunaklar için boşanmanın olmadığı görüşündedir.[808]

3.1.11. Amaç ve İlleti Esas Alma

Hz. Peygamber, dönemin getirdiği şartlar nedeniyle bazen bir amaca yönelik olarak emir ve yasaklar ortaya koyabiliyordu. Bazen bu taleplerinde amaç ve illeti açık bir şekilde belirtiyor bazen de bu hususlara değinmeksizin sadece hükmünü ortaya koyuyordu. Fakih sahabiler Hz. Peygamber'in sünnetini değerlendirirken amaç ve illeti de esas alıyor, o hükümden fayda sağlayacak hususları göz önünde bulunduruyor ve zahiri vasıfların peşinden gitmiyorlardı. Şa'bî'nin de hükümlerinde bu şekilde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Zira o, bazı hükümlerinde, dayandığı rivayetin söyleniş amacını dikkate almış ve rivayetin zahiriyle amel etmeyerek hükmünü amaç, sebeb ve illet üzerine bina etmiştir.

1. *"Hacamat yapanın ve yaptıranın orucu bozulur"*[809] şeklinde bir rivayet nedeniyle ramazan ayında hacamat yaptırma konusunda alimler ihtilaf etmiş ve bazıları hacamat yaptırmanın orucu bozacağını söylemişlerdir. Bununla birlikte Şa'bî oruçlu iken hacamat yasağının sebebini esas alarak hüküm vermektedir. *"Oruçluyken hacamat yaptırmanın mekruh olması, oruçlunun zayıf düşerek hastalanması endişesiyledir"* demekte ve Hz. Hüseyin'in oruçlu iken hacamat yaptırdığını ifade etmektedir.[810]

2. Abdullah b. Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber hayvanlarda selem akdinin[811] yapılmasını yasaklamıştır. Bazı alimler bu rivayeti esas alarak hayvanların selem akdine konu olamayacaklarını belirtmişlerdir. Selem akdine konu olan malın taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olmayacak bir nitelikte olması gerektiği üzerinde duran Şa'bî'ye göre evsafı belirtilmek sureti ile hayvanların selem konusu yapılabileceği görüşündedir.[812]

---

808 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 546-547.
809 Buhârî, Savm, 32; Ebû dâvud, Savm, 28; Tirmizî, Savm, 60.
810 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 217.
811 Selem akdi, alışverişte paranın peşin malın versiye olduğu bir akit türüdür. Bkz. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, Rağbet, İstanbul, 1998, s. 42
812 Abdurrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 8; s. 24; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 231.

3. Bir başka örnek ise mushafların satışı ile ilgilidir. Şa'bî'ye göre mushafı satan kişiler Allah'ın kitabını değil, yazı yazmaları nedeniyle elleriyle yaptıkları işin ücretini ve kağıdın bedelini istemektedir. Bu nedenle Şa'bî mushafların satılmasında bir sakınca görmemektedir. [813]

3.1.12. Hîle-i Şer'iyye Yaklaşımı

Şa'bî helal ve caiz bir yolla olduğu müddetçe bir problemi çözmek, çıkış yolu bulmak ve haramdan kaçınmak için hileye başvurmakta bir beis olmadığı görüşündedir. Çünkü hile kişiyi haramdan koruyarak sıkıntılı durumdan kurtarıp helale yönelten şeydir. Sakıncalı olan, hileye başvurmak suretiyle kişinin bir başkasının hakkını elinden alması, batıl olan bir şeyi hak gibi göstermeye çalışması ve ona şüphe katmak istemesidir.[814] Şa'bî'nin de zaman zaman sorunları çözümünü zahiri olarak uygun düşürebilmek maksadıyla hîleye başvurduğu görülebilmektedir.

Nitekim Kâbe'ye yürüyerek gitmeye nezreden kişinin yolun bir kısmını yürüdükten sonra bineğe binmesi durumu hakkında Şa'bî, İbn Abbas'a dayandırarak *"Bu kişi gelecek yıl yürüdüğü kısmı binek üzerinde gider, binekli gittiği kısmı ise yürüyerek tamamlar ve kurbanlık bir deve keser"* demiştir.[815] Sonuç olarak Şa'bî'nin onay verdiği hilelerin günlük hayatı kolaylaştıran uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür.

3.1.13. Yargılama Usulü ve Şahitlerin Güvenilirliğini Araştırma

İnsanlar arasında vuku bulan davaların hakkaniyetli bir şekilde çözüme kavuşturulmaması durumunda toplum huzurunun korunması mümkün değildir. Bir mahkemede şahid statüsünde olan kişi, toplum hayatında meydana gelen anlaşmazlıkların çözümünde, hakların korunması ve adaletin sağlanması için en önemli ispat vasıtalarından birisidir. Onun ağzından çıkacak herhangi yalan bir söz, adaletin tecelli etmemesine, suçlunun masum, masumun ise suçlu olmasına yol

---

813 Abdürrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 8, ss. 112-113; İbn Ebi Şeybe, Cilt: 10, s. 542, 543

814 Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, **İğâsetü'l-Leftân min Masâyidi'ş-Şeytân**, thk. Muhammed Aziz Şems, Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, Mekke, 1432, Cilt: 1, s. 655; İ'lâmu'l-Muvakkıîn, Cilt: 5, s. 122.

815 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 579; Cilt: 8, s. 242.

açabilmektedir. Bu nedenle Şa'bî, yargılamalarda şahidin niteliğine özel bir önem vermekte ve adalet niteliği bakımından şahit durumundaki kişilerin gerçek hallerini araştırmaktadır. Bunun için ise şahidin kendisini tezkiye edecek bir kişiyi getirmesini istemektedir.[816]

Şa'bî, Şureyh'in yanında eli had sonucu kesilmiş birini görünce ondan iyi bir sekilde bahsetmişti. Şureyh ise *"Şahitlik ettiği zaman dürüst biri olduğu takdirde her had cezasına uğrayan kişinin şahitliğini caiz görürüz. Ancak iftira cezasına uğrayanlar hariç. Onun tövbesi, Allah ile kendisi arasındadır"* demiştir.[817] İftira eden kişinin tevbe etmesi durumunda *"Allah tevbesini kabul edebilir ama ben onun şahitliğine onay vermem"* demiştir.[818] Şa'bî ayrıca çocuk ile kölenin yaralamalarda kendi itiraflarını geçerli saymamaktadır.[819]

Şa'bî, bir kişinin hakimin yanında itiraf ettiği bir suçunu daha sonra inkar etmesi durumunda şer'i bir cezayı gerektiren konular dışında ilk söylediğini geçerli olarak kabul etmektedir.[820] Ancak kişi zina ve hırsızlık ettiğini itiraf eder sonra bu itirafını inkar ederse kendisine had uygulanmayacağı görüşündedir.[821]

Haddi gerektiren bir konu hakkında zanlıya itiraf etmesi için baskı yapılmaması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Şa'bî, zanlıya baskı yapmayı bidat olarak değerlendirmektedir.[822]

3.2. ŞA'Bİ'NİN GÖRÜŞLERİNDE DAYANDIĞI KAYNAKLAR

Tâbiîn âlimler sahâbenin yaklaşımını adım adım takip ederek onların ilmi tavır ve usullerini öğrenmeye çalışmışlardır. Karşılarına çözülmesi gereken bir mesele çıktığında Kur'an ve sünnete başvurmuşlar, burada bulamadıkları hususları sahâbe fıkhına ve fetvalarına götürmüşler, burada da bulamadıkları meseleleri sahâbeden öğrendikleri usul ve şifahi kurallar üzerinde kendi ictihâdları yoluyla çözümlemeye çalışmışlardır. Şa'bî de sahâbenin bu uygulamasından habersiz yahut ona müstağni

816 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 646.
817 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 575.
818 İftira atan bir kişinin tevbe ettiği zaman şahitliğinin kabul edilebileceğine dair bir görüş de aktarılmıştır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 640.
819 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 176.
820 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 686.
821 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 549.
822 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 412.

değildir. Nitekim, Hz. Ömer'in Kadı Şureyh'e gönderdiği mektubunda şunların yazılı olduğunu bizzat kendisi aktarmaktadır:

> *Allah'ın kitabında yazılı bir husus sana getirildiğinde onunla hüküm ver. Allah'ın kitabında bulunmayan bir mesele ile karşılaştığında Rasûlullah'ın sünnetine göre hüküm ver. Şayet sana Allah'ın kitabında ve Rasûlullah'ın sünnetinde bulunmayan bir konu gelirse insanların üzerinde icma ettiği hükümleri araştır hidayet sahibi imamların verdiği hüküm ile hükmet. Şayet insanların o ana kadar bahsetmediği bir durum ile karşılaşırsan, meseleyi kendi reyinle çözmen veya bize iletmen hususunda muhayyersin. Bununla birlikte meseleyi bize iletmenin senin için daha hayırlı olacağını düşünüyorum.*[823]

Bu rivâyet aynı zamanda Şa'bî'nin temel delillere yaklaşım tarzını da ortaya koymaktadır. Şa'bî bir hüküm inşa ederken Kur'an, sünnet gibi nassa dayalı bir delile yahut sahâbe kavline veya kıyas gibi akli muhakeme yollarından birine başvurmuştur. Ancak başvurduğu bu yöntemleri anlama, onlardan hüküm çıkarma, farklı görüşler karşısında birini diğerine tercih etme gibi hususlarda kendisine ait birtakım görüş ve yaklaşımları bulunmaktadır. Bu nedenle Şa'bî'nin ortaya koymuş olduğu görüşlerinde Kur'an ve sünneti nasıl ele aldığı, bu metinlere zahiri mi yoksa münekkid bir bakış açısıyla mı yaklaştığı veya kararlarında ne derece bağımsız hareket ettiği ele alınmayı gerekli kılmaktadır. Onun görüşleri incelendiğinde, Şa'bî'nin re'ye karşı gösterdiği şiddetli tavır öne sürülerek onun sadece nakillerle yetindiği şeklindeki birtakım iddiaların da sağlam olmadığı; bazen genel kabulün dışında farklı uygulamalarının olduğu görülebilmektedir.

3.2.1. Kur'ân Merkezli İctihad Yaklaşımı

Kur'ân-ı Kerim Allah tarafından Hz. Peygamber'e indirilmiş ve O'nun ağzından çıktığı şekilde hiç değiştirilmeden günümüze kadar tevatüren ulaşmış ilahî bir kelamdır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim İslâm âlimlerinin gerek inanç gerekse fıkıh boyutunda başvurdukları en temel kaynak durumundadır. Onlar Müslümanlar arasında ortaya çıkan problemlerin çözümünün de yine öncelikli olarak "Kitap"ta aranmasına büyük önem vermişlerdir.

---

[823] İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 122; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, Cilt: 2, s. 821.

Şa'bî de yetiştiği gelenek ve ilmi yaklaşım neticesinde Kur'ân ayetlerinin doğru şekilde anlaşılmasına özen gösteren âlimlerden biridir. Onun kendisine sorulan bir mesele hakkında ilk olarak Kur'an'a başvurduğu ve bu konuda ilahî bir hükmün mevcudiyetini araştırdığı görülmektedir. Konu hakkında açık sarih bir ayet mevcut ise hükmünü onunla inşa ederdi.

Örneğin, *"Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınamaz. Ne anne çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de baba çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır."*[824] ayetini delil getirerek, emzirilme bedeli konusunda çocuğun babasının sorumlu olduğu gibi mirasçıların da sorumlu olduğunu, fakat bu konuda mirasçıların zarara uğratılmamaları gerektiğini belirtmiştir.[825]

Kur'ân-ı Kerim'in okunmasından, anlaşılmasına, hayata aktarılma şekline ve hüküm çıkarma metoduna dek pek çok husus bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilmiştir.[826] Kur'an'ın hükümleri açıklayışının genellikle tafsilî değil de icmâlî bir tarzda oluşu, detaylara işaret edilmemesi, hüküm çıkarmada Kitap-sünnet birlikteliği ile ele alınmayı zorunlu kılmıştır.

Şa'bî'nin bir hüküm ortaya koyarken müracaat ettiği ilk kaynak da şüphesiz bütün şer'i delillerin aslını, temelini ve metnini oluşturan Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'ân'da yer alan ve herkes tarafından kolaylıkla anlaşılan hükümleri aynen uygulamış, ancak bazı mücmel ayetler karşısında hükmünü; lafızların anlamsal çerçevesini, ayetin sebebi nüzulünü, nâsih mensuh ilişkisini, Hz. Peygamber'in bu hususlaki açıklamalarını dikkate alarak oluşturmuştur. Şa'bî Kur'ân'da anlam kapalılığı bulunan bazı ayetlerin Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla anlaşılabildiğini, bu yerlerde akla başvurmanın caiz olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının ya da sahâbe yaklaşımının Şa'bî'nin Kur'ân'a dayalı ictihâdlarında önemli bir irtibatının bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın anlaşılmasında üzerinde durulan en önemli hususlardan biri ise şüphesiz lafızların delaletiyle ilgilidir. Hz. Peygamber, bazı ayetleri açıklarken onların

824 Bakara 2/233
825 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, ss. 180, 181.
826 Hatîb, s. 58.

hangi manaya işaret ettiğinin üzerinde durmuş, anlaşılamayan birtakım hususları izah etmiştir. Kimi zaman Kur'an'daki lügavi hususları açıklamış, bazı ayetlerin umumunu tahsis etmiş, kimi zaman ayetin inmesine sebep olan hadiseyi anlatmış, kimi zaman da Kur'andaki mübhem veya mücmel ifadenin anlamını beyan etmiştir.

وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ ۖ عَسٰٓى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا[827]

"*Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus bir nafile olan teheccüd namazını kıl. Böylece umulur ki Rabb'in seni Mâkam-ı Mahmuda eriştirir*." ayetinde zikredilen "makâm-ı mahmûd" ifadesinin "şefaat" anlamını taşıdığı, bizzat Hz. Peygamber tarafından izah edilmiştir.[828]

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ[829]

"Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten ayrılıncaya kadar yiyin için" ayeti nazil olduğu zaman Adiy b. Hâtim Rasûlullah'a "Ey Allah'ın Rasûlü ben yastığımın altına siyah ve beyaz olmak üzere iki tane ip koyuyorum. Bununla geceyi ve gündüzü ayırdediyorum" demiş bunun üzerine Rasûlullah *"Senin yastığın oldukça uzun ve geniş olmalı. Burada kastedilen iki ip, gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığıdır"* diyerek ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.[830]

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰۤىِٕكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ [831]

"*İman edip imanlarına herhangi bir zulüm karıştırmayanlar var ya işte onlar emniyet içerisindedirler ve doğru yola erişmişlerdir*." ayetinde yer alan "zulum" kelimesi hakkında sahâbe "*Hangimiz kendisine zulmetmez ki*" diye sorunca Rasûlullah "*O sizin anladığınız gibi değildir. Burada "zulüm" ifadesiyle kastedilen "şirktir. Lokman'ın 'Oğlum sakın Allah'a şirk koşma. Zira şirk büyük bir zulümdür" sözünü işitmediniz mi"* diyerek cevap vermesi,[832] Rasûlullah'ın ayetlerde geçen bazı kavramları açıkladığını göstermektedir. Hz. Peygamber söz konusu bu ayetler ve diğer pek çok ayet hakkında izahlar yaptığı müşahade edilebilmektedir. Böylelikle O, Kur'ân ayetlerini açıklarken birtakım usul ve metodları da ortaya koymakta ve bu yaklaşım sahâbe tarafından da takip edilerek öğrenilmekteydi. Şa'bî de bu ilmi

827 İsrâ 17/79
828 Tirmizî, Tefsîr, 17.
829 Bakara 2/187.
830 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 158.
831 el-En'âm 6/82
832 Tirmizî, Tefsîr, 6.

geleneği sahâbe yoluyla devralmış, kendi görüş ve yaklaşımlarıyla zenginleştirmiştir. Onun klasik eserler içerisinde dağınık halde bulunan yaklaşımları toplanarak detaylı bir şekilde incelendiğinde onun ayetleri yorumlama metodolojisine dair izleri de görülebilmektedir.

Şa'bî Kur'an lafzının dil ile okunmasından daha ziyade anlaşılmasına önem vermektedir. Kur'ân'ın manasını düşünmeksizin, ondan gerekli dersleri çıkarmaksızın tertil etmek ona göre Kur'ân'ı bir kenara atmaktır.[833] Şa'bî'nin yaklaşımına göre Kur'ân hayata dâhil edilmeli ve onunla gereğince amel edilmelidir. Bu minvalde, Şa'bî'nin daha önce bahsettiğimiz ayetlerin re'ye dayalı teviline yönelik menfî görüşlerinin yanı sıra kendisinin de Kur'ân'ın anlaşılması yönünde bazı ayetler hakkında görüş belirttiği bazı kavramları izah ettiği görülebilmektedir. Biz bu görüş ve açıklamalardan bir kısmına burada yer vermek istiyoruz.

Örneğin; *"Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir"*[834] ayeti hakkında *"O'nun erkek evlatlarından hiçbirisi ergenlik çağına erişinceye dek yaşamamıştır"* açıklamasında bulunarak izah etmiştir.[835]

Bir başka örnek ise (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّىۖ) ayetinde[836] zikredilen "makam" ifadesinden maksadın *Harem bölgesinin tamamı* olduğu yönünde görüş beyan etmesidir.

Şüphesiz Şa'bî'nin Kur'an ayetleri hakkında çok sayıda açıklama ve izahı bulunmaktadır. Ancak burada bu rivâyetlerin tamamına yer vermemiz mümkün değildir ve başka bir çalışmanın konusudur. Biz burada Şabî'nin Kur'ân'a dayalı hükümlerinde dikkate aldığı hususlara değineceğiz.

3.2.1.1. Lügat Anlamını Esas Alması

Kur'an ayetlerinin doğru bir şekilde anlaşılması ve hüküm çıkarılmasında şüphesiz Arapça lafızların doğru mana ve bağlamında değerlendirilmesinin büyük önemi bulunmaktadır. Nitekim bir ifadenin birden fazla anlama sahip olabilmesi, ayetlerden çıkartılabilecek manaların ve hükmün de farklı olabilmesine sebebiyet

833 Kurtubî, Cilt: 1, s. 437.
834 Ahzab 33/40
835 Tirmizî, Tefsir, 34.
836 Bakara 2/125.

verebilmektedir. Arap diline vukufiyet bu noktada büyük önem taşımaktadır. Kur'an ayetlerinin sahip olduğu i'caz sebebiyle İslâm âlimleri şer'i metinleri anlamada lafızların delalet ettiği mananın tespiti üzerinde büyük gayret sarfetmişlerdir. Bu lafızların hakiki manasıyla mı yoksa mecaz manasıyla mı ele alınması gerektiği ya da kinaye mi yoksa açık bir ifade mi taşıdığı hususunda Hz. Peygamber'in açıklamalarına, sahâbe ve tâbiîn nakillerine ve görüşlerine başvurmuşlardır. Hz. Peygamber'in tebliğ ve beyan vazifelerinin bir sonucu olarak sünnet Kur'an'daki pek çok ayetin açıklayıcısı olmuştur.

Nitekim, "…Şayet kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin"[837] ayetinde yer alan (لامَسْتُمُ) kelimesinin taşıdığı anlam üzerinde ilk dönemlerden itibaren farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Lems ve mülâmese kelimesi hakiki anlamında kullanıldığında *"el ve bedenin bir kısmı ile dokunmak"* mecaz anlamında ise *"cinsi temasta bulunmak"* anlamlarını taşımaktadır.

Hz. Ali ve İbn Abbas'ın da aralarında olduğu bazı sahâbîler bu kelimeyi "cinsel ilişki" anlamında değerlendirmişler, böylece sadece dokunma ile guslün ve abdestin bozulmayacağı hükmüne varmışlardır. Tâvus, Hasenü'l-Basrî, Atâ, Süfyânü's-Sevri, Mücâhid ve Ebû Hanife de bu görüşe sahiptir.[838]

Bu hususta bir diğer yaklaşım ise erkek ve kadının ten temasının mutlak surette abdesti bozacağı yönündedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu yaklaşım mezhep imamlarından İmam Şafiî tarafından kabul edilmektedir.[839]

Bir diğer görüş ise erkek ve kadının birbirine ancak şehvet veya şehvet kastıyla dokunduğu takdirde abdestin bozulacağı yönündedir. Ebû Ubeyde, Hakem, Alkame'nin bu görüşe sahip olduğu nakledilmiştir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İshak da bu görüşü benimsemiştir.[840]

Şa'bî Abdullah b. Mes'ûd'un ashabından naklettiği bir habere göre onun " اَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ" ayetini *"İlişkiye girmeksizin dokunma"* olarak değerlendirdiğini, yine Hz. Ali'nin ashabından naklettiği bir diğer rivâyete göre Hz. Ali'nin "*Bu, cinsel ilişkidir"* dediğini belirtmiştir. Buna rağmen, Abdullah b Mes'ûd'un görüşünü benimseyerek

837 Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

838 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, **el-Muğnî**, thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Alemu'l-Kütüb, Riyâd, 1417, Cilt: 1, s. 257.

839 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 257; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 2, s. 30.

840 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 256.

"dokunma"nın "ilişki dışında ten teması" olduğu görüşünü ifade etmektedir.[841] Şa'bî, hanımını öpen bir kişinin abdestinin durumu hakkında hocası Mesrûk'tan "*Eşimi öpmem ile elimi öpmem arasında hiçbir fark görmüyorum*" sözünü nakletmesine rağmen Şa'bî şehvetli bir şekilde bir kadına dokunmanın veya öpmenin abdesti bozduğu görüşündedir. Bu hususta o şehvetin varlığını şart koşmuştur. Şehvetin yokluğunda ise kişinin yeniden abdest almasına gerek yoktur.

"Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler."[842] Ayetinde yer alan "zînet" kelimesini ise "sürme ve elbiseler" olarak izah etmiştir.[843]

3.2.1.2. Siyak-Sibakı Esas Alması

Kur'an ayetlerinin doğru bir şekilde anlaşılarak yorumlanabilmesi için, ayetlerin kendi bağlamında değerlendirilmesi ve bütünlüğünün dikkate alınması gerekmektedir. Zira bağlamından koparılan kelime ve cümleler, kastedilen anlamdan uzaklaşılmasına, farklı anlam, hüküm ve sonuçlara ulaşılmasına sebebiyet vermektedir. Diğer taraftan günlük hayatta kullanılan birtakım kelimelerin İslâm ile birlikte Kur'ân-ı Kerim'de bir kavram haline dönüşmesi, kazanmış olduğu yeni manaları ve bunların anlam çerçevesinin tespiti de ancak Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde mümkün olmaktadır.

Siyak-sibak ilişkisi; söz sahibinin sözündeki maksadı anlama, sözün söylendiği durum ve olayları dikkate alma, sözün öncesi ve sonrasıyla bütünsel olarak değerlendirilmesi gibi hususları da beraberinde taşımaktadır.

Şa'bî ayetleri tefsir edip bir hüküm ortaya koyarken bağlamı yani siyâk-sibâkı esas almakta; Arap dilinde anlama daha uygun olan daha fasih ifadeleri tercih etmektedir. Tekrarın zaruret durumunda şiirde yapıldığını, fasih kullanımda tekrardan kaçınıldığını söyleyen Şa'bî, ayet içerisinde tekrar kastının uzak olduğu görüşündedir. Bu minvalde (يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) "*Ey iman edenler sözleşmelerinizi yerine getirin. İhramlıyken*

841 Söz konusu rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 206-207.
842 Nur 24/31.
843 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 281.

avlanmayı helal saymamak şartıyla size, bildirilecek olanların dışındaki hayvanlar (behîmetü'l-en'âm) size helal kılındı."[844] ayetinde zikredilen "behimetü'l-en'âm" ifadesini koyun, inek ve deve olarak açıklamıştır. Bu ifadenin geyik, ceylan vb yabani av hayvanlarıyla açıklamayı bir önceki "avlanmayı helal saymamak" ifadesinin tekrarı olmasına sebep verdiği için isabetli bulmamıştır.[845]

3.2.1.3. Sebeb-i Nüzulü Esas Alması

Kur'ân-ı Kerim, sürekli hayatla irtibatı olan ve insanların sorunlarına çözüm üreten yol gösterici bir kaynaktır. Bu yönüyle pasif düz bir metin olarak değil, gerçekliğe dayanan uygulanabilirliği olan, hayatla, kültürle, tarihle sıkı bağlantısı olan bir rehberdir.

Şa'bî nübüvvet dönemi hakkında sahâbeden aldığı bilgilerle dönemi analiz etmiş, nassların söylenme sebeplerini öğrenmiştir. Geçmişi, megaziyi en iyi bilenlerden biri olarak gösterilmesinin nedenlerinden biri, onun sebep sonuç ilişkisi üzerinde zihin yorarak yaşananları kolaylıkla anlayabilmesi ve değerlendirebilmesidir. O, yorumlarında nakli bilgiyi önemli bir değer olarak görmüş ve bu bilgiyi ihtiyaç duyduğu an kullanmıştır. Şa'bî'nin sebeb-i nüzulü dikkate alarak ortaya koymuş olduğu bazı görüşleri şu şekildedir:

"Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı: Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Öldüren, ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbiniz'den bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem verici azab vardır." [846]ayetinin nüzul sebebi hakkında Şa'bî, Rasûlullah döneminde iki grup insanın birbirleriyle kadınlı-erkekli savaştıklarını, Rasûlullah'ın kadınların diyetlerini birbirleriyle, erkeklerin diyetlerini birbirleriyle, kölelerin diyetlerini birbirleriyle takas yaparak barışmaları emrettiğini, bunun üzerine bu ayetin nazil olduğunu ifade etmiştir. Şa'bî, diyeti daha fazla olan bir kişinin diyeti daha az olan bir kişiyi öldürmesi hususunda bu ayete dayanarak hüküm vermiştir. Ona göre, hür olan kişinin bir köleyi öldürmesi durumunda; kölenin velisi kısası uygulatır ve hürün velisine, köle ile hür arasında

844 el-Mâide 5/1.
845 Boynukalın, s. 15.
846 Bakara 2/178.

kalan diyet farkını öder. Şa'bî bu uygulamanın Hz. Ali tarafından da uygulandığını *"Hz. Ali'ye karısını kasten öldüren bir adam getirilmişti. Hz. Ali kadının velilerine "Dilerseniz onu öldürün ve erkeğin kadına fazla olan diyetini ödeyin"* şeklindeki bir rivayeti aktarmak suretiyle belirtmektedir.[847]

3.2.1.4. Nâsih-Mensuh İlişkisine Verdiği Önem

Güneşin gölgeyi, rüzgarın toprağın üstündeki yürüyüş izini, yaşlılığın gençliği neshetmesi örneklerinde görüldüğü gibi "nesh" ifadesi sözlük anlamı olarak "ortadan kaldırmak, gidermek" anlamlarını taşımaktadır. Bir terim olarak ise "nass olan bir hükmü daha sonra gelen bir nass ile ortadan kaldırmak" anlamlarına gelmektedir.[848]

Hz. Peygamber döneminde nesh vahyin nüzul süreci içerisinde ortaya çıkan bir olgudur. Gerek Hz. Peygamber'in sağlığında gerekse vefatının ardından sahâbe döneminde nesh ile ilgili tartışmalara pek rastlamak mümkün değildir. Bununla birlikte ilk tartışmaların tâbiîn sonrası dönemde ortaya çıktığı, genişleyerek farklı alanlara kaydığı müşahade edilmektedir. Nesh ifadesi usulcülerin dilinde bir kavram olarak ortaya çıkmasından önceki kullanımı daha geniştir. Nitekim sahâbe ve tâbiîn döneminde mutlakın takyide, ammın tahsise, mücmelin ve müphemin açıklanmasına da nesh adı verilmekteydi. Şa'bî'nin nâsih mensuh ilişkisini dikkate alarak ortaya koymuş olduğu görüşlerlerden bazıları şu şekildedir:

1. Şa'bî "Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun yiyeceği kadar fidye yeterlidir"[849] ayeti indiğinde zenginlerin oruçlarını bozarak fidye verdikleri ve oruçlarını tutmadıklarını, buna mukabil orucun yalnızca fakirlerin bir vazifesi haline geldiğini belirterek daha sonra "Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğruyu eğriden ayırmanın ve doğru yolu bulmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır. Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin"[850] ayetinin onu neshettiğini, artık zengin-fakir herkes için orucun farz olduğunu, bundan dolayı ayetin kendisinden önceki ayeti neshettiğini ifade etmiştir.

---

847 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, ss. 98-100.

848 İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s. 118; Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr Zeynuddîn er-Râzî, **Muhtâru's-Sıhâh**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1420, s. 309.

849 Bakara 2/184.

850 Bakara 2/185.

Sahâbeden İbn Abbas'a göre ise bu ayet mensuh değildir. Burada kastedilen yaşları oldukça ilerlemiş erkek ve kadındır. Bunlar oruç tutmaya güç yetirememeleri nedeniyle her günün yerine bir fakiri doyururlar.

Bu iki hükme etki eden sebeplerden bir tanesi de ayetin kıraatıyle ilgilidir. Şa'bî ayeti (الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) şeklinde "oruç tutmaya güç yetirenler" anlamında okumuş ancak İbn Abbas (الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ) şeklinde "oruçla mükellef olanlar" anlamında okumuştur. Ancak İbn Abbas'ın diğer türlü okuduğuna dair de rivâyetler aktarılmaktadır. [851]

2. Şa'bî borcun kayıt altına alınmasını gerekli kılan ayetin neshedildiğini ve farz olmadığı görüşündedir.*"Ey İman Edenler! Belirlenmiş bir süre için borçlandığınız vakit onu yazın."*[852] ayetine göre önceleri borçları yazmak farz iken daha sonra bu ayet *"Şayet birbirinize güvenirseniz, güvenilen kimse borcunu ödesin."*[853] ayetiyle neshedilmiştir. Aynı şekilde katibin borcu yazması daha önceleri farz iken *"Kâtibe de şahide de zarar verilmesin."* ayetiyle neshedilmiştir.[854] Bu nedenle Şa'bî'ye göre alım satım yaparken şahid tutmak vacip değil menduptur.[855]

3. *"Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel rızıklar elde edersiniz."*[856] buyruğunu açıklayan Şa'bî bu ayetin daha sonra yasakla neshedildiğini belirtmekte[857] ve şarap hakkında derece derece dört ayet indiğini belirtmektedir.[858]

4. Bazı âlimlere göre "Dinde zorlama yoktur"[859] ayetini "Ey Peygamber! kafirlerle ve münafıklarla cihat et"[860] ayeti neshetmiştir. Şa'bî'nin bu hususstaki yaklaşımı ise burada neshin olmadığı yönündedir. Ehli kitabın cizyeyi ödedikleri takdirde İslâm'a girme hususunda zorlanamayacağını, cihad buyruğunun ise putperestlere yönelik nazil olduğunu ve onlardan İslâm'a girmekten başka bir yaklaşımın kabul edilemeyeceği görüşündedir.[861]

---

851 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Sadettin Ünal, İSAM, İstanbul, 1418, Cilt: 1, ss. 417-422.
852 Bakara 2/282.
853 Bakara 2/283.
854 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt:5, ss.73-74.
855 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 571; Ayrıca bkz. Boynukalın, s. 114.
856 Nahl 16/67.
857 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 14, s. 278.
858 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 3, s. 683; Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Cilt: 3, s. 164; İbrahim, s. 70.
859 Bakara 2/256.
860 Tevbe 9/73.
861 Kurtubî, Cilt: 3, s. 280.

3.2.1.5. Kıraat Farklılıklarını Esas Alması

Hz. Peygamber'e isnad edilen rivâyet ve vecihlerle, Kur'ân'daki bazı lafızların değişik şekillerde okunması imkân dâhilindedir. Bazen irabın bazense lafızların farklılıklarından kaynaklanan çeşitli okuyuş biçimleri, mananın ve ondan çıkarılan hükmün de çeşitli olmasına sebebiyet vermiştir.

Şa'bî Kur'ân tilavetinde iraba verdiği önemi Hz. Ömer'den aktadığı *"Kim Kur'ân'ı irablı, fasih bir şekilde okursa, Allah katında şehid ecri alır"* sözüyle ortaya koymaktadır.[862] Şa'bî bu rivâyeti aktarmak suretiyle başta mevâlî olmak üzere tüm müslümanların, Kur'an lafzını doğru bir şekilde anlayarak muhafazasının önemine vurgu yapmaktadır. Sahih kıraatin en önemli ölçüsünün nakil ve rivâyet olduğunu "*Kıraat sünnettir. Sizden öncekiler Kur'ân'ı nasıl okudularsa sizler de öyle okuyunuz*" sözleriyle beyan etmektedir.[863] Şa'bî'nin de sahih kıraatler arasında bulunan bu farklılıkların müsaade ettiği ölçüde fıkhi hükümler ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Şa'bî bazen uzun bir ayet içerisinde yer alan metinde yahut ard arda gelen ayetler içerisinde bir değerlendirme yaparak onlar arasında bir ilişki kurardı. Bunun en açık örneği abdestte ayakların meshi hususundadır. O, Maide Suresinin 6. ayetinin siyak sibâkını da esas alarak akli bir hüküm çıkardığı görülmektedir. Söz konusu ayette (ل) harfini esreli bir şekilde (وَأَرْجُلِكُمْ) okuyarak[864] ayakların meshedilmesi gerektiğini belirtmekte; bu düşüncesini yıkanması istenen kısımların yerine teyemmüm konulduğunu ancak meshi gerektiren uzuvların yerine ise teyemmüm konulmadığını söyleyerek dile getirmiştir.[865]

Yemin kefâreti ile ilgili olarak *"Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır."*[866]ayetini "فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ اَيَّامٍ" şeklinde okumuştur. Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbrahim en-Nehaî ise farklı

862 Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, **İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ'**, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbûâtu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımeşk, 1390, Cilt: 1, s. 20; Kurtubî, Cilt: 1, s. 23.

863 Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kıra'at**, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1400, s. 51.

864 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 59.

865 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 298.

866 Mâide, 5/89

olarak bu ayeti "فصيام ثلثة أيام متتابعات" şeklinde okumuşlardır.[867] Bu nedenle Şa'bî, yemin kefâretinde tutulan orucun peş peşe tutulmasını gerekli görmemektedir.[868]

3.2.2. Sünnete Müracaat Etmesi

Hz. Peygamber'in sünneti Şa'bî'nin hüküm çıkarırken başvurduğu Kur'ân-ı Kerim'den sonraki ikinci kaynaktır ve şayet ortaya çıkan bir problem Kur'ân ayetleri ile bir çözüme kavuşturulamıyorsa burada sünnete müracaat etmek gerekmektedir. Hz. Peygamberin söz, fiil ve uygulamalarına olan derin bağlılığı ile dönemi içerisinde ön plana çıkan Şa'bî için sünnet, söz konusu rivâyet sahih ve açık olduğu müddetçe hüküm ortaya koymada kesin ve sağlam bir argümandır. Sahih bir hadis ile gelen rivâyetlerin, ahad olsalar dahi Kur'ân ve akıl gibi delillerle çelişmesine ihtimal vermeyerek, ahad haberi de hükmüne esas kabul etmiştir. Bu nedenle onun ismi, Hz. Peygamber'den nakledilen haber-i vahidleri tespit ederek onlarla amel eden ve fetva verenler arasında zikredilmektedir. O aynı zamanda hükümlerini hadis ilminde ehil kabul edilen âlimlerin üzerinde icma ettiği hadisleri esas almıştır.[869]

Şa'bî Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerin önemine vurgu yapmaktadır. Kendisine *"Bu hadis merfudur"* denilince o, *"İçerisinde hataların, ilavelerin ve noksanlıkların olduğu merfu hadis bizim için bundan daha düşük seviyedeki bir rivâyetten daha sevimlidir"* demiştir.[870] İbn Şübrüme ve Mekhûl'ün ifadesiyle dönemi içerisinde sünnet-i maziyyeyi[871] en iyi şekilde bilen Şa'bî'dir.[872] Daha önce çeşitli vesilelerle bahsedildiği gibi o, farklı beldelere giderek çok sayıda rivayet elde etmiş; hadis sayısının az oluşu nedeniyle re'y ve kıyas metodların yaygın olduğu Kûfe şehrinde hadisçiliği ile ön plana çıkmıştır. Almış olduğu rivayetleri sened ve metin bakımından tenkide tabi tutmuş, bir hadis öğrendiğinde onu daha sonra hem aldığı hocasına hem de farklı râvîlere sorarak onaylatmıştır. Sahabeden işitmiş olduğu rivayetin çokluğu nedeniyle, düşünce sistemini rivayetler üzerine inşa etmiştir. Bu

867 Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, ss. 653, 654.
868 Bkz. Cuday, s. 106.
869 Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, ss. 218-219.
870 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 372; İbn Münzir, Evsât, Cilt: 4, s. 332, Cuday, s. 152.
871 Geçmişten beri uygulanagelen ve herkesçe bilinen yerleşik sünnet.
872 Hüzelî, s. 104.

nedenle, sahih bir hadis ve sünnetin varlığında, sahabe kavli, re'y ve kıyasa başvurmaktan kaçınmıştır.

Şa'bî, sünnete müracaat ederek pek çok hüküm ortaya koymuştur.

1. Eti yensin yenmesin her hayvanın derisinin tabaklanmasıyla temiz olduğu; eti yenen hayvanların kesilmeden ölürlerse derilerinin tabaklanarak kullanılabileceği görüşündedir.[873] Şa'bî bu yaklaşımını, İbn Abbas'tan naklettiği şu rivayete dayandırmaktadır: *"Rasûlullah ölmüş bir koyunun yanından geçti ve "derisinden istifade etseydiniz ya" dedi"*[874] Bu rivayete binaen, Şa'bî, tilki ve samur derisi giymiş, aslan derisi üzerine oturmuştur.[875]

2. Şa'bî'nin sünnet anlayışının kendine has yönleri de bulunmaktadır. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'e dayandırarak naklettiği *"Kim namazdan bir rekate yetişirse namazı idrak etmiş olur"*[876] rivayeti ile amel etmiş, rekate yetişmenin rukuya yetişmek olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşüyle hocası Abdullah b. Mes'ûd'un "Rükûya yetişemeyen secdeye yetişmekle kendisini rekate yetişmiş saymasın"[877] şeklindeki görüşünü takip etmiştir. Fakat Şa'bî'ye göre, camiye geldiğinde imam rukudan başını kaldırmış, cemaat veya son saftakiler hala rukuda ise, kişi onlara uyup rukuya gittiği takdirde rekati idrak etmiş sayılır.[878] Böylece o yalnızca cemaatin rukûuna yetişmenin yeterli olduğu kanaatindedir. Bu yaklaşım Şa'bî'ye has ve onu dönemin alimlerinden ayıran bir husustur. Nitekim dört mezhebe göre, rukûda cemaate değil, ancak imama yetişen kişi, o rekate yetişmiş sayılır.[879]

3. Şa'bî'nin hadislerin zahiriyle amel ettiği görülmektedir. Rasûlullah zamanında Cuma ve bayram namazının aynı güne denk gelmesi üzerine, Hz. Peygamber'in bayram namazını kıldırdığı, Cuma namazı hakkında ise ruhsat vererek *"İsteyenler köylerine dönsün, Cuma kılmak isteyenler de kılsın"*[880] hadisinin zahiriyle amel ettiği görülmektedir.[881] Şa'bî'ye göre iki namazdan birini kılmak yeterlidir.[882]

---

873 Abdurrezzâk, Musannef, Cilt: 1, ss. 62, 64; Boynukalın, s. 39; Cuday, s. 144.
874 Nesai, Fera ve Atiyre, 4
875 Abdurrezzak, Musannef, Cilt: 1, s. 72; İbn Münzir, Evsât, Cilt: 2, s. 397; Boynukalın, s. 39.
876 Buhârî, Mevakitu's-Salat, 29.
877 Abdurrezzak b. Hemmâm, Cilt: 2, s. 281
878 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 433; İbn Münzir, Evsât, Cilt: 4, s. 223.
879 Cuday, s. 142; Boynukalın, s. 69.
880 Abdullah b. Abbas, İbn Ömer, İyas b. Ebî Ramle gibi sahabilerden benzer şekillerde aktarılmıştır. Bkz. İbn Mâce, İkâmetu's-Salavât, 166, Muvatta, Iydeyn, 2; Beyhaki, Cilt:3, s. 318.
881 Abdullah b. Abbas, İbn Ömer, İyas b. Ebî Ramle gibi sahabilerden benzer şekillerde aktarılmıştır. Bkz. İbn Mâce, İkâmetu's-Salavât, 166, Muvatta, Iydeyn, 2; Beyhaki, Cilt:3, s. 318.
882 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 245.

Şa'bî yanlış bir ifade kullanmaktan sakındığı ve Rasûlullah'a karşı hürmeti nedeniyle çoğu zaman rivâyetleri Hz. Peygamber'e değil de daha alt tabakadaki bir kişiye dayandırmıştır. Bu nedenle hadis kaynakları içerisinde Hz. Peygamber'e aidiyeti farklı senedlerle tespit edilen bazı rivâyetlerin sahabe sözü veya Şa'bî'nin kendi sözü/görüşü olarak aktarıldığı da görülmektedir. Bu durumun diğer bir sebebi de Şa'bî'nin kadılık görevinde bulunması ve problemin çözümünde yalnızca hüküm ortaya koymasıdır.

3.2.3. Sahâbenin Görüşlerine İttibâsı ve İcma

Şa'bî'nin çok sayıda sahâbîye ulaşması ve onlardan hadis alma gayreti, sahâbe görüşleri hakkında da geniş bilgiye sahip olmasını sağlamıştır. Bu nedenle o, dönemi içerisinde sahâbenin üzerinde ittifak ettikleri meseleleri, yahut ayrıştıkları noktaları en iyi bilen kişilerden biri durumundadır. Onun klasik kaynaklar içerisine dağılan rivâyetleri incelendiğinde, bazı konular hakkında genel kabulun dışında kalan sahâbe görüşlerine işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Ali dışında sahâbeden hiç kimsenin mirasta erkek kardeşin oğullarını babaları konumunda saymadığını[883] belirtmiştir.

Şa'bî sahâbenin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği meselelere de "Onlar bunu kerih görürlerdi" "sahabe böyle yaparlardı" gibi ifadelerle atıflarda bulunmaktadır. Hadlerin mescidlerde uygulanmasını,[884] secdenin ihtisar edilmesini, secde âyetine gelindiğinde secde etmemek için âyeti atlamayı[885] cenazenin insanların omuzlarından indirilip yere konmadıkça oturulmasını[886] kerih gördüklerini nakletmektedir.[887]

Bunun dışında sahâbenin tavsiye ettikleri ve güzel gördükleri hususlara da değinmektedir. Vasiyetin malın beşte biri veya dörtte biri olmasını tavsiye ettiklerini, daha çok vermek isteyen bir kişi için en son sınırın üçtebir olduğuna dair

883 Abdurrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 10, s. 269.
884 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 495.
885 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 386.
886 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 281.
887 Cuday, s. 202.

yaklaşımlarını aktarmış,[888] fıtır sadakasını bayram namazından önce vermeyi[889] ise müstehab gördüklerini belirtmiştir.

Şa'bî'ye İbn Sîrîn'in tokalaşmayı kerih gördüğü söylendiğinde o, Rasûlullah'ın ashabının birbirleriyle tokalaştığını, yolculuktan döndüklerinde ise kucaklaştıklarını söylemektedir.[890]

Sahâbe görüşlerinin ve ortaya koymuş oldukları sarih hükümlerinin Şa'bî'nin fetvalarında önemli bir yeri bulunmaktadır. Kendisine sorulan soruların çoğuna sahâbenin görüş ve fetvalarını zikrederek cevaplamıştır. Onun fetvalarının özellikle Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe ve Zeyd b. Sâbit'in görüşlerine dayandığı müşahade edilebilmektedir.

Sahâbenin görüşü Hz. Peygamber'e dayandırılan bir hadisle çeliştiğinde sahâbe kavlini bırakarak hadis ile hükmederdi. Örneğin Hz. Ali'nin zina eden evliyi hem kamçıladığı, hem de recmettiğine dair bir rivayet aktarmasına rağmen Şa'bî, Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamasının yalnızca recm olduğuna dair hükmünü esas almıştır.[891] Ayrıca Hz. Ömer'den ehl-i kitapla evlenmeyi yasaklayan rivayeti de kitap, sünnet ve icmaya aykırı olması nedeniyle kabul etmemektedir.[892]

Sahâbenin bir görüş üzerinde ittifak etmesi durumunda Şa'bî bu hükme tabi olup onu uygulardı. Nitekim Hz. Ali ve Hz. Ömer'in Ramazan ayından olup olmadığı şüpheli olan günde oruç tutmayı yasakladığını nakletmiş ve öğrencilerine böyle bir günde oruç tutmamalarını tavsiye ederek, kendisinin de bundan hoşlanmadığını söylemiştir.[893]

Şa'bî müslüman bir kişinin müşrik akrabasının cenazesine katılmasını sahâbenin icmasına dayanarak caiz görmektedir.[894]

Bir konu hakkında sahabî kavli arasında çelişki varsa genel itibariyle çoğunluğun yaklaşımını uygulamaktadır. Şa'bî İbn Ebî Evfâ, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillah gibi sahâbîlerin bayram namazlarının öncesinde ve sonrasında nafile

888 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 16, s. 183.
889 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 499.
890 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, s. 185.
891 Taberî, Tehzîbu'l-Asar (Müsnedü Ömer), Cilt: 2, s. 877;İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 536; Şâfiî, Cilt: 7, s. 190; Boynukalın, s. 23.
892 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 87; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 8, s. 475; Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, ss. 140-143; Boynukalın, s. 23.
893 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, ss. 261-264.
894 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 379.

namaz kılmadıklarını; Abdullah b. Mes'ûd'un ise bayram namazından döndükten sonra dört rek'at namaz kıldığını belirtmiştir. Şa'bî sahâbenin yaklaşımına kendisi de tabi olmuş, bu vakitlerde nafile namaz kılmamış ve kılmak isteyenleri de nehyetmiştir.[895]

Bu konudaki bir diğer örnek ise ateşte pişen yiyecekten dolayı abdest almanın gerekli olup olmadığı ile ilgilidir. Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen merfû rivâyetlerde ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest alınmasının gerekli olduğu nakledilmektedir.[896] Bu konuda Câbir b. Abdillah'tan nakledilen bir diğer rivâyet ise "Rasûlullah, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile birlikte ekmek ve et yedik. Onlar abdest almaksızın namaz kıldılar" şeklindedir. Bazı âlimler ateşte pişen yemekten dolayı abdestin bozulduğuna ve abdest almanın gerekli olduğuna hükmetmişlerdir. Fakat aralarında raşid halîfelerin, Abdullah b. Mes'ûd'un, Câbir b. Abdullah'ın, Hz. Aişe'nin de yer aldığı sahâbîlerin ve tabiilerin ekserisi bunun aksine hükmetmişlerdir. Sahâbenin çoğunun üzerinde ittifak halinde bulunması nedeniyle Şa'bî de bu görüşü benimsemiş ve ateşte pişen yemekten dolayı abdest almayı gerekli görmemiştir.[897] Tirmizi, ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest almaya gerek olmadığına dair sahih hadisin abdestin gerekliliğine delalet eden hadisi neshettiği görüşündedir.

Sahâbenin yaklaşımında ihtilaf varsa onlar arasında bir tercih yapar ve çoğunlukla İbn Mes'ûd'un görüşünü benimserdi. Örneğin Abdullah b. Mes'ûd'un ashabından naklettiği bir habere göre onun "اَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ" ayetini "İlişkiye girmeksizin dokunma" olarak değerlendirdiğini, yine Hz. Ali'nin ashabından naklettiği bir diğer rivâyete göre Hz. Ali'nin "cinsel ilişki" olarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Şa'bi ise Abdullah b Mes'ûd'un görüşünü benimseyerek "لامس'ifadesini ilişki dışındaki temas olduğunu söylemektedir.[898]

Onun farklı görüşler karşısında nassın zahirini, maslahatı, zaruret durumunu ve arap örfüne uygunluğunu dikkate alarak karar verdiği söylenebilir.

Çelişkili rivâyetler karşısında hüküm verirken uyguladığı bir diğer metod ise konu ile ilgili kendisini diğerlerinden ayıran yani özel bir durumu olan sahâbînin

---

895 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, ss. 273-276; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, ss. 224, 226, 227.
896 Müslim, Hayız, 90; Tirmizî, Tahare, 58.
897 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 396, 406.
898 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 206, 207.

görüşünü öne geçirmesidir. Nitekim kadınların özel halleri ilgili konularda Hz. Aişe'nin görüşlerini, miras konularında uzmanlığı sebebiyle Zeyd b. Sabit'in görüşlerini tercih ederdi.

3.2.4. Re'y ve Kıyası Esas Alması

Tâbiîn dönemi, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretilmesi amacıyla naklin yanında re'y kullanımının da öne çıktığı bir zaman dilimidir. Bununla birlikte dini otoriteye dayanmayan, "nass"ın onamasından geçip meşruiyet kazanmayan bir görüşün, değişen toplumsal şartlar ve yoğun insani faaliyetler karşısındaki durumu hakkında ihtilafların ortaya çıktığı görülebilmektedir.

Re'y ile özdeşleşen Irak; Hadis ile ön plana çıkan Hicaz bölgesel ekollerinin oluşma sürecinde şehirlerin sosyo-kültürel yapısının ve kültür coğrafyasının katkıları yadsınamaz bir gerçektir. Irak bölgesinin her biri kendisine has örfü, düşüncesi, algılayışı ve kültürü olan farklı unsurlardan oluşması; eski medeniyetlerden kendilerine miras kalan felsefe ve bilimsel faaliyetlerin yurdu olması; bu bölgede re'y ve kıyas gibi akli muhakeme metodlarının zorunlu olarak doğal bir süreç içerisinde gelişmesine zemin hazırlamıştır. Öte yandan Hicaz bölgesinin Peygamber yurdu ve İslâm'ın neş'et ettiği yer olarak çok sayıda sahabîye ev sahipliği yapması, hadis malzemesinin diğer bölgelere nazaran burada daha yoğun olmasını sağlamıştır. Medine ekseninde gelişen ilim merkezinin dış etkilerden ve yabancı kültürlerden ârî; tek bir üst kimliğe ve aynı kültüre sahip insanların bir araya gelip oluşturdukları ortak bir geleneğe sahip olması nedeniyle, yeni sorunlar burada oldukça sınırlı kalmıştır. Ortaya çıkan sorunlar ise geniş hadis/sünnet malzemesi ve yerleşik örf içerisinde kolaylıkla çözüme kavuşturulabilmiştir. Bununla birlikte gerek Irak bölgesinde gerekse Hicaz bölgesinde, ortaya çıkan genel fıkhi görünümün aksine atfedilen çok sayıda kişi mevcuttur. Bunun bir örneği olarak da Şa'bî gösterilmektedir.

Şa'bî'nin re'y ve kıyas gibi düşünce metodları ile öne çıkan bir şehirde yetişmesine ve ilmi yaklaşımında bunlara sıklıkla yer vermesine rağmen, kendisine aklî muhakeme yolları hakkında çok sayıda olumsuz sözün atfedilmesi, bir çok müellif tarafından onun ehl-i hadis içerisinde değerlendirilmesine neden olmuştur.

Şa'bî'nin;

- *Din Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetlerden oluşmuştur. İlim talep eden bir kişi için bu nakiller en güzel şeydir. Sizler, hadisten ve hadisçilerden asla yüzünüzü çevirmeyin. Re'y gecedir. Hadis ise gündüz.*[899]
- *Re'y taraftarlarının sana Hz. Peygamber'in ashâbından naklettiklerini al. Re'ylerine göre söylediklerine gelince at gitsin.*[900]
- *Re'y ile konuşmaktansa şarkı söylemeyi tercih ederim.*[901]
- *Kıyas yapmaktan sakınılmalıdır. Çünkü kıyas yapan kişi dine ilavelerde bulunur.*[902]
- *Re'y leş hükmündedir. Mecbur kalırsan yersin.*[903]
- *Sizler ancak hadisleri bırakıp, kıyaslara tutunduğunuzda helak olursunuz.*[904]
- *Bir mesele hakkında re'y ile kıyas yapmaktansa develere uygulanan uyuz ilaçları ile ilaçlanmayı tercih ederim.* [905]
- *Şüphesiz ki sünnet kıyaslar ile ortaya konulmuş değildir.*[906]
- *Kıyastan sakının. Zira kıyası yapan kişi helali haram, haramı helal yapar. Bir mesele hakkında kıyasa dayalı hüküm vermektense şarkı söylemeyi tercih ederim"*[907]

gibi sözleriyle, Irak uleması arasında re'y ve kıyasa karşı en şiddetli tavır sergileyen âlimler arasında gösterilmektedir.[908] Ayrıca onun yaptığı bazı nakiller de bu doğrultudadır. Nitekim Şa'bî'den Rasûlullah'ın *"Ümmetim kıyaslara dalıncaya kadar helak olmaz. Kıyas yaptığında ise helak olur"* şeklinde bir rivâyet de aktarılmıştır.[909]

Şa'bî, kendi ilim hayatında önemli bir yeri olan Mesruk'tan da *"Bir şeyi başka bir şeye kıyas etmem durumunda sabit olan ayağımın kaymasından endişe ederim"* şeklinde kıyas hakkında menfî bir rivâyet nakletmiştir.[910] Öğrencilerine de bu minvalde nasihatlerde bulunmuştur. Dâvûd el-Evdî'nin aktadığına göre Şa'bî; *"Benden üç şeyi iyi ezberle. Birincisi: Sen bir kişiye soru sorduğunda sana cevap verildiği takdirde "Peki senin görüşün nedir" diye sorma. Nitekim Allah Teala "Heva*

899 Kasımî, s. 51.
900 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 251.
901 Darimî, Mukaddime, 17.
902 Şa'rânî, Cilt: 1, s. 37.
903 Salih b. Muhammed el-Fellânî, **İkâzu Himem Evlâ'l-Ebsâr li'l-İktidâ bi Seyyidi'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1398, s. 63.
904 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 268.
905 İbnü'l-Kayyim, İ'lâmu'l-Muvakkıîn, Cilt: 2, s. 471.
906 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 269.
907 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 155.
908 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis**, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrût, 1408, s. 109.
909 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 155.
910 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 154, 268.

ve hevesini ilah edinen kimseyi gördün mü? Şimdi onun üzerine sen mi vekil olacaksın" buyurmaktadır. İkincisi sana bir soru sorulduğunda, sakın bir şeyi diğer bir şeye kıyas etme. Çünkü bu durumda helal olan bir şeyi haram, haram olan bir şeyi ise helal yapabilirsin. Üçüncüsü de bilmediğin bir şey sana sorulduğunda "Ben bilmiyorum, bu konuda senin gibiyim" demekten çekinme" demektedir. [911]

Şa'bî'nin kıyas ehlinin arasında oturmayı dahi nehyettiği, onların yanında oturulduğunda ise kişinin helali haram haramı helal saymaya başlayacağı yönünde bir endişeye sahip olduğu aktarılmaktadır.[912] *"Görüşün nedir"* ifadesinin kendisine oldukça sevimsiz geldiğini vurgulamaktadır.[913]

Şa'bî'ye atfedilen re'y ve kıyas aleyhindeki bu kadar çok ifadeye rağmen, bu metodlara başvurması nedeniyle, onun bu minvaldeki sözlerle neyi ve kimleri kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur.

Sözlük anlamı itibariyle, bilmek, düşünmek, zannetmek, şahsi kanaat, inanç gibi anlamlara gelen "re'y" kelimesi, ilk asırlarda lügavî manasına uygun bir şekilde kullanılmış, ancak itikâdî ve siyâsî mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte özellikle hicrî birinci asrın sonlarına doğru "bid'at","hevâ" gibi anlamları da taşımaya başlamıştır. Bu nedenle tabiun dönemi âlimleri için re'y kullanımının ameli ve itikâdî alanda kullanılmasına dayanan iki farklı anlamı olduğunu ortaya koymak, methedilen veya yerilen re'yin aynı şeye karşılık gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim ilk dönem âlimlerinin re'y karşıtlığı; akla, zanna, kişisel ve ictihâdi yoruma kapalı olan itikâdî ve gaybi konularda söz söyleyen kişilere yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Daha çok Kûfe ve çevresinde yaygın olan Haricilik, Kaderiyye, Mu'tezile gibi bid'at fırkası olarak nitelenen grupların içerisinde yer aldığı kelamî tartışmaların akıl ve re'y ile yapıldığı göz önüne alındığında re'y karşıtı ifadelerin özel sebebi daha anlaşılır olacaktır. Bu nedenle sonraki asırlarda telif edilen eserlerde rivâyetler vasıtasıyla ilk dönem âlimlerinin özel sebeplerle kullandığı kavramlara, geniş anlamlar yükleyerek nisbet edilmesi hususuna daha dikkatli yaklaşılması gerekmektedir. Nitekim re'y ve ictihâdıyla meşhur olmuş sahâbîlerden dahi benzer ifadelerin aktarıldığı görülebilmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen *"Görüşün nedir? demekten sakının. Çünkü sizden öncekiler bunu söylemekten dolayı helak*

911 İbn Abdilberr, Câmi, Cilt: 2, s. 287; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 319.
912 İbnü'l-Kayyim, İ'lâmu'l-Muvakkıîn, Cilt: 2, s. 473.
913 Darimî, Mukaddime, 22.

*oldular. Herhangi bir şeyi de başka şeylere kıyas etmeyin. Zira ayağınız sabit iken kayabilir."*sözü de bu durumu ortaya koymaktadır.[914]

Şa'bî'nin ameli konularda "re'y"e yaklaşımı ise farklı şekilde ele alınmayı gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ilk Müslüman nesiller tabii olarak İslâm'ı koruma ön görüsü ve psikolojisiyle hareket etmişlerdir. İslâm'ın içerisine dinden olmayan bir şeyi dâhil etmeme hedefi, bir kesim ilim ehlini nassların lafzî /zahirî sınırları içerisinde kalarak re'y kullanımı hakkında bazı endişeler taşımalarına yol açmıştır. Şa'bî'nin hayatı incelendiğinde "akla dayalı kişisel görüş" anlamında re'y'e önem verdiği ancak hataya düşmemek, yanlış karar vermemek adına görüşlerini gelişigüzel bir şekilde ortaya koymadığını göstermektedir. O, hakkında nass bulunmayan gerçekleşmemiş farazî olaylar karşısında hüküm vermenin yanlışlığını vurgulamaktadır. İhtiyaç durumunda ise oldukça temkinli davrandığı görülmektedir. Nitekim günlük yaşantısında konuşkan ve şakacı bir mizaca sahip olan Şa'bî'nin, kendisinden fetva istendiğinde oldukça durgunlaştığı, ciddi bir hal aldığı, yanlış karar vermemek adına fetva vermekten çekindiği aktarılmaktadır.[915] Yine aynı sebeplerden dolayı nassın bulunmadığı veya nassın açık bıraktığı hususlarda çoğu zaman kendi görüşünü belirtmek yerine bilmediğini sıklıkla dile getirmektedir. Salt b. Behrâm'ın onun hakkında söylemiş olduğu "Şa'bî'den daha çok *"Bilmiyorum"* diyen kimseyi görmedim" ifadesi bu durumu teyid eder niteliktedir.[916] Şa'bî'nin düşünce sistemi içerisinde sünnet; kıyas ve re'ye dayanmak suretiyle terkedilemez. Âsârın olduğu bir yerde kıyas gibi akli metodlara başvurmak kişinin yanlışa düşebileceği ihtimaliyle dinine zarar vermesine ve helak olmasına sebep olabilir. [917]

Şa'bî'den nakledilen re'y hakkındaki menfî ifadelere rağmen, o fıkhî görüşleriyle oldukça şöhret kazanmış bir âlimdir. Biraz sonra bahsedeceğimiz nedenlerden dolayı re'yi zemmeden sözlerinin ameli konulardaki kullanımıyla ilgili olmadığı görülecektir. Ömer b. Abdülaziz döneminde Kûfe kadılığı vazifesini üstlenen Şa'bî'nin bazı rivâyetlerinde ise aklı ve re'y kulllanımını övdüğü, re'y sahibi olmamayı bir eksiklik olarak değerlendirdiği görülmektedir. *"Bir hüküm üç unsur üzerine inşa edilir. Muhkem bir ayet, ittiba edilecek bir sünnet veya ictihâd ile ortaya*

---

914 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debbûsî, **Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421, s. 262.

915 Zehebî, Siyer, Cilt: 4, s. 303.

916 İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 250.

917 Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefekkih, Cilt: 1, s. 462.

konmuş bir re'y" dediği nakledilmektedir.[918] İbn Abdilberr ise onu, hakkında nass bulunmayan konularda re'y ve kıyas kullanarak hüküm veren Kûfe uleması arasında zikretmektedir. Gerek İbn Sîrin gerekse Şa'bî'ye isnad edilen kıyası yeren ifadelerin ise "asla dayanamayan kıyas" olduğunu dile getirmiştir.[919] Şabî'nin çeşitli meselelerde dile getirdiği hükümlerinde kıyası kullandığı da görülebilmektedir. [920]

Şa'bî İbn Sîrin'in ile birlikte İbn Hübeyre'nin meclisinde oldukları bir esnada İbn Sirin'in bir mesele hakkında pekçok kişinin görüşünü aktardığını bunun üzerine İbn Hübeyre'nin *"Şeyh ilmi hıfzedip öğrenmiş keşke görüşüyle de destekleseydi"* dediğini aktarmaktadır.[921] Bu tutum idarecilerin meselelere ayrıntıdan daha çok sonuç odaklı yaklaştıklarını ve problemlerine net cevaplar aradıklarını göstermektedir.

Şa'bî sahâbenin çok olduğu dönemde dahi kendisine soru sorulan ve görüşü alınan bir âlim olarak nitelendirilmiştir. Nitekim İbn Sîrin onun hakkında "Şa'bî'ye uyun. Zira ben sahâbenin çok olduğu bir zamanda ona soru sorulup fetva istendiğini gördüm" demektedir.[922]

Kûfe söz konusu olduğunda Şa'bî ve İbrahim en-Nehaî'nin ilmi tutumları sıklıkla karşılaştırılmıştır. Şa'bî'nin yaşadığı dönem ve şehirde İbrâhim en-Nehaî ile arasında hüküm vermedeki ilmi farklılık dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nehaî'nin *"Bir hadis işitiyorum, yüz meseleyi de ona kıyas ediyorum"*[923] şeklindeki yaklaşımının yanında Şa'bî'nin kıyas ve ictihâddan önce bahsi geçen mesele üzerinde açık bir nass araması, Şa'bî'nin re'yi dışlayan değil eseri önceleyen tutumunun bir sonucudur. Ancak buradan hareketle İbrâhim en-Nehaî'nin ilmi tutumunun rivâyete dayanmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim o, Şa'bî ile devamlı müzakere halindedir. Hatta Şa'bî, İbrahim en-Nehaî'nin gece gelip kendisinden öğrendiklerini gündüz insanlara aktardığını belirtmektedir.[924] Ona karşı olan ilmî saygısını *"İbrahim bir fıkıh ocağında yetişti. Oradaki hocalarından fıkıh ilmini aldı ve sonra bizimle bir araya geldi. Bizim hadis ilmimizin özünü elde etti. Ailesinden aldıklarıyla bizden*

---

[918] Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1414, Cilt: 4, s. 67; Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 225.

[919] İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, ss. 131-132. Kandemir, s. 218.

[920] Örneğin, sığırların zekatında kırktan fazlasında kıyasa dayandıklarını ifade etmektedir. İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 139.

[921] İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 162.

[922] Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Cilt: 1, s. 64; Siyer, Cilt: 4, ss. 300-302; Abdulbâsıt, s. 41, Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, s. 136;

[923] İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 139.

[924] Ahmed b. Hanbel, el-İlel, Cilt: 3, s. 205.

aldıklarını bir araya getirdi"[925] ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Şa'bî'nin İbrahim en-Nehaî'ye karşı bu kadar övgü dolu sözlerine rağmen, onun vefatını takiben söylediği iddia edilen *"Ölüsü dirisinden hayırlıdır"* minvalindeki sözlere ise temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Zira daha sonraki nesiller içerisinde İbrahim en-Nehaî'nin ehl-i re'y, Şa'bî'nin ise ehl-i hadise atfedilmesi[926] ve bu gruplar arasında tarafgirilik dikkate alındığında bu sözlerin Şa'bî'ye kasten atfedildiğini düşünmek daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Şa'bî Kûfe, Basra, Hicaz ve diğer şehirlerin hadislerini iyi bilen[927] ve güçlü rivâyet bilgisi ile karşılaştığı sorunların çözümünde önce hadise dayanan bir âlimdir. İbrahim en-Nehaî ise yalnızca Kûfe ehlinin rivâyetlerini alması nedeniyle Şa'bî'ye nazaran daha sınırlı rivâyet bilgisine sahiptir. İbrahim en-Nehâi'nin işittiği rivâyet sayısının az, Şa'bî'nin işittiği rivâyetlerin çok olduğu ifade edilmektedir.[928] Hammad b. Zeyd'in *"Kûfe'de işittiği hadislerin azlığından dolayı İbrâhim'den daha fazla asârı reddeden kimse görmedim, Yine işittiği hadisin fazlalığı nedeniyle Şa'bî'den daha fazla sünnete ittiba eden kimseyi görmedim"*[929] sözü İbrahim en-Nehai ile Şa'bî'nin hadis bilgisi yönünden kıyaslandığını ve metodolojik farklılıklarını göstermektedir. İbrahim en-Nehaî'nin Şa'bî ile bir mecliste bulunduklarında susup rivâyette bulunmaması ve Şa'bî'yi dinlemesi Şa'bî'nin rivâyet bilgisinin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. [930]

Diğer taraftan, Cessâs Kûfe âlimlerinin büyük bir bölümünün kıyası Şa'bî'den öğrendiğini, onun kat'î surette re'y karşıtı olmadığını, aksine re'y'e başvuran âlimlerden olduğunu belirtmektedir. Ona göre kişilerin sâhibu re'y veya sâhibu asâr olarak adlandırılması kişinin bireysel formasyonu açısından hangi tarafının baskın olduğuyla ilgilidir. Nitekim, mescidde bir araya gelerek müzâkere eden İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve Ebu'd-Duhâ'nın önlerine hakkında herhangi bir rivâyet bulunmayan bir konu geldiğinde, gözler İbrâhim en-Nehaî'ye çevrilirdi. Bu durum İbrâhim en-

---

925 Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn, **Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)**, thk. Ahmed Muhammed Nûru Seyf, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke, 1379/1979, Cilt: 3, s. 358; Muhammed Zâhid el-Kevserî, **Fıkhu'l-Ehli'l-Irâk ve Hadîsühüm**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, t.y., s. 47; Ayrıca bkz. Bkz. Ürkmez, s. 131.

926 Cârullah, s. 67.

927 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Cilt: 4, s. 130.

928 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahih el-Buhârî**, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379, Cilt: 4, s. 39.

929 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 5, s. 211.

930 İbnü's-Salâh, Mukaddime, s. 239; Ayrıca bkz. Kahraman, Âmir eş-Şa'bî, ss. 204-209.

Nehaî'nin re'y ve kıyas yönünün diğerlerinden daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. Şa'bî ise rivâyetleri hafızasında çok iyi tutan bir kişiydi. Bu yönü daha kuvvetli olduğu için sâhibu asâr olarak adlandırılmıştır. Şa'bî'nin "Kıyas yapan kişi haramı helal, helali haram yapar" sözünü de değerlendiren Cessâs, Şa'bî'nin kıyası yalnızca hakkında ayet veya hadis bulunmayan konularda caiz gördüğünü; nassın haram saydığını helal yapan veya nassın helal saydığını haram yapan kıyasa karşı olduğunu söylemektedir.[931]

"Cehâletin ilim, ilmin ise cehâlet olmasına az kaldı. Biz asâra ve sahâbeden nakledilenlere uyarız. Bazı insanlarda bundan başkasına uyarlar ki bu da kıyastır" sözü Şa'bî'nin nazarında hadislerden önce kıyasa başvurulmasının cehalet olarak görüldüğünü göstermektedir.[932]

Şa'bî'nin re'y ve kıyası kötüleyen sözlerinin pek çoğunun İbrâhim en-Nehai'nin vefatından sonra aklî metodların kullanımıyla tanınan Hammad b. Ebî Süleyman'ın Kûfe mescidinde fetva makamına oturmasından sonra olduğu da ifade edilmiştir.[933] Hammad'ın ashâbıyla mescidde oturup fetvalar verdiğini gören Şa'bî *"Bunlar beni mescidden imtina eder hale getirdiler. Mescidi evimin çöp ve süprüntülerinden daha kötü hale düşürdüler. Bilgisiz topluluk"* diyerek oradan ayrılmıştır.[934] Ancak Şa'bî'nin bu yaklaşımı büyük ihtimalle Hammad'ın re'y kullanımına karşı değil, hadisçilik yönünün zayıf olması ve rivâyetlerinde birtakım hatalar yapması nedeniyle olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Hammad ile Şa'bî'nin çeşitli meseleler üzerine tartıştıkları rivâyetlere yansımıştır. Muğire, Hammad ile Şa'bî'nin münazara ettiklerinde Hammad'ın Şa'bî'ye üstün geldiğini ancak bir meselede Şa'bî'nin Hammad'a galip geldiğini belirtmektedir. Buna göre ihramlı oldukları halde bir av hayvanını öldüren bir topluluk hakkında Hammad bu topluluğun hepsine tek bir ceza gerekeceğini söylemiş, Şa'bî ise onlardan her bir kişiye ayrı ayrı ceza verilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu yaklaşımını da *"Söyle bakalım. Onların hepsi bir adam öldürecek olsa herbirinin ayrı birinin ayrı kefaret vermesi gerekmez mi?"* sözleriyle ifade etmiştir..[935] .

---

931 Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, Cilt: 4, ss. 67-68.
932 Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefekkih, Cilt: 1, s. 460.
933 Abdulmecîd Mahmûd Abdulmecîd, **el-İtticâhât el-Fıkhıyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî**, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399, s. 51.
934 Cârullah, s.70; Ürkmez, s. 145.
935 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 176.

Şa'bi re'y ve heva ehli için saâfika (الصَّعَافِقَةُ) ibaresini kullanmıştır.[936] Bu ifade malı olmadan piyasaya girerek ticaret yapan kimseler için kullanılan bir tabirdir. Şa'bî bununla bilgisi olmadan ilmi ve dini konularda görüş belirten kişileri kastetmiştir.[937]

Sonuç olarak, Şa'bî'nin verdiği fetvalar ve ortaya koyduğu hükümler akli muhakeme yöntemlerini, re'y ve kıyası tamamen terketmediğini, fakat sünneti önceleyen bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in Şurayh'ı Kûfe'ye kadı olarak gönderdiğinde ona *"Allah'ın kitabında açıkça gördüğün hükümler hakkında kimseye bir şey sorma. Orada bulamadığın hususlar hakkında Rasûlullah'ın sünnetine bakarak hüküm ver. Sünnette de hükmünü açık bir şekilde görmediğin bir meselede görüşünle ictihâd et."*[938] sözünü naklederek bu doğrultuda hareket etmiştir.

Şa'bî'nin Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında yer alması, İbrahim en-Nehaî ile yakın arkadaşlığı, re'y sahibi olmanın önemine dair tavsiyeleri birlikte düşünüldüğünde, onun re'y hakkındaki olumsuz tavrının itikâdî alan ile ilgili olduğu söylenebilir. Muhtemelen çok önemli hayat tecrübeleri neticesinde itikadi meselelerde re'y kullanmanın parçalanmaya sebep olduğunu görmüş ve buna şiddetle karşı çıkmış olmalıdır.[939]

Şa'bi'nin hem fakih hem müfti olması nedeniyle reyden kaçınmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Kûfe gibi bir şehrin üretmiş olduğu problemlerin çözümünde sadece naslara dayanarak hüküm vermek yeterli ve mümkün değildir. Bu nedenle Şa'bî'nin çoğu zaman re'ye başvurduğu görülmektedir. Nitekim kendi görüşünü ifade ettiği bir hadiseden sonra "İsâbet mi ettim yoksa hata mı yaptım bilemiyorum" demesi onun kendi re'y'i ile verdiği görüşlerinde özgüvenli olmadığını göstermektedir. Bu nedenle, doğru hüküm verebilmek adına sürekli olarak Allah'a yakarışta bulunmaktadır. Kadılık yaptığı meclise gittiğinde "Allah'ım sapmaktan, saptırılmaktan, hata yapmaktan, hataya düşürülmekten, zulmetmekten, zulme uğramaktan, cahiller gibi hareket etmekten ve bana cahillere davranıldığı gibi

---

936 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 466; Kâsım b. Sellâm, Ğarîbu'l-Hadis, Cilt: 5, s. 491; İbn Sa'd, Cilt: 6, s. 251.

937 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luğa**, thk. Muhammed Avd Mir'ab, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 2001; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, **el-Ğaribîn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudî Arabistan, 1419, Cilt: 4, s. 1078; İbn Manzûr, Cilt: 10, s. 199; Zebîdî, Cilt: 13, s. 269.

938 İbn Abdilberr, Câmiu Beyâni'l-İlm, Cilt: 2, s. 124.

939 Özsoy, s. 321.

davranılmasından sana sığınırım"[940], "Allah'ım zulmetmekten ve bana zulmedilmesinden sana sığınırım. Beni ilim ile meşgul et ve bana onunla yardım et, hilm ile zinetlendir, beni takva ile şereflendir ki yalnız hakkı konuşayım ve adaletten başka bir şeyle hükmetmeyeyim" [941] şeklindeki niyazı onun hüküm verirken doğru bir karar verebilme arzusunu göstermektedir.

Hüküm verdiği pek çok meselede kıyası delil olarak kullanmıştır. Şa'bî'nin kıyasa başvururken uyguladığı metodlar;

1. Hakkında ihtilaf bulunan meseleyi, ittifak edilen asla benzetmek
2. İhtilaflı fer'î meseleleri, üzerinde ittifak bulunan benzer asıllara ircâ etmek
3. Yeni meseleleri hükmü bilinen asıllara ilhak etmek şeklindedir.[942]

Kur'ân, sünnet ve icma ile sabit olan bazı hükümler üzerinde kıyas yapmaktadır.

Şa'bî'nin kıyasa başvurduğu konulardan biri hürmet-i musahere[943] ile ilgilidir. Bir adamın kayınvalidesi veya baldızı ile zina etmesi durumunda eşinin kendisine haram olacağı görüşündedir. Şa'bî bu sonuca, bir kase suya bir miktar şarabın dökülmesiyle suyun haram olmasına kıyasla ulaşmaktadır.[944] Ancak bu görüşün zıddı da kendisinden nakledilmektedir.[945]

Yolda kalmış bir kişinin zengin dahi olsa zekat alabileceği Kur'ân ayetleriyle sabit olmuştur.[946] Şa'bî, Hz. Peygamber'den "Zekat, zengine ve sağlığı yerinde olup da çalışabilecek durumda olanlara helal olmaz"[947] rivâyetini aktarmış ayete kıyasla çalışmaya gücü yeten sağlıklı kişinin bir mazeret durumunda zekat alabileceğini belirtmiştir.[948]

Şa'bî'ye göre kıyas umumî bir nassı tahsis edebilir. Meselâ fakir vasinin yetimin malından faydalanabileceğini bildiren ayet-i kerime[949] hakkında Şa'bî bunun

---

940 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kâs, **Edebü'l-Kâdî**, thk. Hüseyin Halef el-Cebûrî, Mektebetü's-Sıddîk, Tâif, 1409/1989, Cilt: 1, s. 161; Tivâle, s. 70.

941 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Maverdî, **Edebü'l-Kâdî**, thk. Yahya Hilâl es-Serhân, İhyâu't-Turasi'l-İslâmiyye, Bağdâd, 1392/1972, Cilt: 2, s. 219; Tivâle, s. 70.

942 Boynukalın, s. 21.

943 Hürmet-i musahere; evlilik ile oluşan akrabalık neticesinde meydana gelen haramlık yani evlenme engelini ifade etmektedir.

944 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 199; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 7, s. 168; Cuday, s. 236.

945 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 125.

946 et-Tevbe 9/60.

947 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 28.

948 Boynukalın, s. 21.

949 Nisâ 4/6.

ödünç alma şeklinde olacağını ifade etmektedir. Bunu açıklarken yetimin vasisinin onun yararına olan davranışlarda bulunabileceği ve gerektiği takdirde onun adına borç alabileceği konusunda icma bulunduğunu, dolayısıyla ihtiyaç halinde vasinin yetimden borç almasının da caiz olması gerektiğini belirtmiştir.[950]

Şa'bî'ye göre bir köle en fazla iki kadın ile evlenebilir.[951] Bu hususta görüş kölenin boşama hakkı ve haddine dair hükme kıyas ile bulunmaktır. Nitekim kölenin haddi hür kimsenin haddinin yarısıdır. Talak sayısı da ikidir. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Avf da kölenin ikiden fazla kadınla evlenemeyeceğini belirtmektedirler. Şa'bî dışında Ata, İbn Sîrin, Hakem, İbrahim en-Nehaî ve Hammad da bu görüştedir.[952]

3.2.5. Örfe Göre Hareket Etmesi

Şa'bî ortaya çıkan anlaşmazlıkların çözümünde gelenek ve toplumsal kabulleri bir argüman olarak kullanmaktadır. Kûfe gibi kozmopolit bir şehirde insanların normal olarak yaptığı davranışların Medine örfünden farklı olması muhtemeldir. Diğer taraftan Şa'bî'nin insanların sıradan bir şekilde yaptıkları geleneksel davranış ile uymakla yükümlü oldukları sünnet arasında ayrım yaptığını söylemek mümkündür. Şa'bî'nin sahih örf ve fâsid örf arasında bir ayrım yaptığı da görülmektedir. Şa'bî'nin örfle vermiş olduğu bazı hükümler ise şöyledir:

1. Şa'bî'ye ölmek üzere olan bir kişinin kıbleye doğru çevrilmesi gerekip gerekmediği sorulduğunda o*, "İstersen çevir, istersen çevirme. Fakat mezarı mutlaka kıbleye doğru yap. Çünkü Rasûlullah'ın, Ebû Bekir ve Ömer'in mezarı kıbleye doğrudur"* cevabını vermiştir.[953]

2. Şa'bî'nin örfî bir tutum olduğunu ifade ettiği diğer bir husus ise ölen kişinin karnına kılıç konulmasıdır. Bu davranışın vefat eden kimsenin karnının şişmemesi için yapıldığını, bunun dini bir hüküm olmadığını ve yapılıp yapılmamasının kişiye zarar vermeyeceğini söylemektedir. Mezara ayakkabılar ile girmenin ise ayağın kayıp kişinin düşmesine sebebiyet verebileceği düşüncesiyle uygun bulmamaktadır.[954]

---

950 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 166; Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 6, ss. 415, 422; Boynukalın, s. 21.
951 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 63.
952 Kurtubî, Cilt: 5, s 23; Cuday, s. 237.
953 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 391; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 120.
954 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 394; Cuday, s. 264.

3. Şa'bî yaşadığı dönem içerisinde insanların birtakım bidatler ortaya çıkardığını ve bunun sünnetten ayrılması gerektiğini şu sözlerle anlatmaktadır.

"Urve, Şureyh'e elçi gönderince ona mazaret beyan etti. Bunun üzerine birşeyler söylemeyi istedi ve dedi ki: Şüphesiz Allah bazı yolları sünnet kılmıştır. İnsanlar ise bidatler ürettiler. Kendi bidatlerine uyarak onları sünnetlerle karıştırdılar. O bidatlerden biri sana ulaştığında onları sünnetlerden ayır ve onları kendi halleri üzerine bırak. Bidatleri ise sahiplerine ilhak et. Boşanana gelince bunun ne şekilde olacağı bellidir. "El-bette" kelimesine gelince bu bidattir. Bidat bidatlik hali üzerine bırakılır. Dilerse öne geçer, dilerse geride kalır."[955]

Bu nedenle Şa'bî boşanma için toplum tarafından kabul gören muayyen şartlara bağlı kalmış; eşine "sen benim karım değilsin" diyen bir kişinin talakı kastetmediği taktirde yalancı olduğunu ifade etmiştir. O açıkça söylenen sözde niyet aranmayacağını, niyetin tam anlaşılamayan sözde geçerli olduğunu ifade etmektedir.[956]

4. İnsanların konuşma tarzı, söz vurgusu, belagate başvurması vb nedenlerle bazen boşanmayı ifade eden söz kinayeli bir şekilde söylenmiş olabilmektedir. Boşanmada kinayeli lafızlar hakkında âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun bir örneği kocanın hanımına söylediği *"sana izin verdim, evlen"* sözüdür. İbrahim en-Nehaî koca bu söz ile talaka niyet etmediyse bir anlam ifade etmeyeceğini belirtirken Şa'bî, açıklık ve netlik bakımından bundan çok daha basit ve hafif bir ifadenin bile boşanmaya yeterli olduğu görüşündedir.[957]

5. Kişinin eşini bir talaktan az olarak, (yani çeyrek, yarım vb kusuratlı ifadelerle) boşamasını da örfe aykırı görerek *"Talakta kusurat yoktur. Bu tam talak olur"* demektedir.[958] Kocanın boşama hakkını karısının eline vermesi ve kadının kendisini boşaması durumunda bu hükmü geçerli saymaktadır.[959] (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) "İşin elindedir" ve (اخْتَارِي) "seçimini yap" sözlerinin de hükmen birbirine eşit olduğu görüşündedir.[960]

---

955 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 593.
956 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, ss. 367, 368.
957 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 559; Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, ss. 280, 281; Cuday, s. 66.
958 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 373.
959 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 581.
960 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 587.

6. Şa'bî'nin uygulamalarında özellikle evlilik ve mehir gibi kişiler arasındaki bazı uygulamaların insanların alışık olduğu örf ve adetlere dayandığını söylemek mümkündür. Mehrin ödenmesinin ölüm yada ayrılma vaktine gelinceye kadar sürmesi,[961] kişinin evlenirken gizli olarak bir mehir, alenen başka bir mehir söylemesi durumunda aleni olarak söylediği mehrin geçerli olduğunu söylemesi[962] Şa'bî'nin hükümlerinde örfü dikkate aldığını göstermektedir.

7. Boşanmış kadına verilen hediye demek olan müt'anın[963] miktarı yaşa, kadının hoşlandığı şeylere ve şehirlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu hediye kimi zaman binek, kimi zaman elbise veya para şeklinde olabilmektedir. Şa'bî bu hususta Şureyh'in uygulamasının beşyüz dirhem olduğunu aktarmakta,[964] kendisi ise gömlek, çarşaf, cilbab gibi kadının evinde kullanabileceği giyeceklerin verilmesini söylemektedir.[965]

8. Şa'bî evlilik öncesinde bekaret kaybını zinanın kesin bir tezahürü olarak görmemekte ve zina isnadının hakikate ve kesin delile dayanması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim erkeğin eşine "Seni bakire bulmadım" sözünü değerlendiren Şa'bî, zina suçlamasında bulunmadıktan sonra bu sözden dolayı kocanın cezalandırılamayacağını bazen ters bir hareketin bekareti giderebileceğini belirtmektedir.[966]

9. Cariyenin hür kadından ayrılan özel hükümleri olduğunu belirterek bunda örfi hükümleri esas almaktadır. Dönemin sosyal hayatı içerisinde tesettür hür kadın ile cariyeyi birbirinden ayıran önemli bir özellik olarak çıkmakta ve bir statü farklılığını ortaya koymaktaydı. Hz. Ömer'in hür kadınlara benzemelerine mani olmak için köle kadınlara cilbab giymeyi yasaklaması ve onun Ebû Musâ'nın cilbab giyen cariyesi Âkile'yi cezalandırması,[967] tesettürün sınıfsal farklılığın bir göstergesi olduğunu

961 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 90.
962 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 187.
963 Mehir kesilmeyen, zifaf ve halvet gerçekleşmeden boşanmış olan kadına verilmesi gereken (vacip) mal, elbise vb. gibi şeyler (Bakara 2/236; Ahzab 33/49). Müt'a her beldenin örfüne göre değişir. Koca tarafından, boşadığı karısına mehir dışında gönlünü hoş etmek için (müstehap olarak) verilecek olan üç veya beş parçadan oluşan giysi. Bunlar bir başörtüsü, bir gömlek, bir de üst elbisesidir (pardösü gibi). Beş parça olması halinde ilaveten bir entari ile başka bir giysi daha verilir. Bunların kıymetini de verebilir. Erdoğan, s. 349
964 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 74; Saîd b. Mansûr, Cilt: 2, s. 5.
965 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 91; Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 4, ss. 290, 291.
966 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 106; Saîd b. Mansûr, Cilt: 2, s. 75; Cuday, s. 267.
967 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 135.

ortaya koymaktadır. Bunda amaç ise hür ve köle kadının birbirine karışmasına engel olmak ve hür kadının rahatsız edilmesine mani olmaktır. Şa'bî de cariyenin efendisinden çocuk doğursa dahi dışarıda başörtüsü takmasını gerekli görmemektedir. Ayrıca namazın sıhhati için hür kadınlarda şart olan setr-i avreti cariye için gerekli görmemesi de bunun bir başka göstergesidir. [968]

10. Şa'bî insanların düğünlerde halka dağıttıkları şeker, ceviz, fıstık vb ikramların aşırılmasında bir sakınca görmemektedir. Zira düğünde dağıtma bir gelenek haline gelmiş ve sahibinin isteği üzerine gerçekleşmiştir. Ancak sahibinin rızası dışında bu ikramlardan alındığı zaman onu kerih görmektedir. İbrahim en-Nehaî ise düğünde aşırmayı tamamen mekruh görmektedir.[969]

11. Lohusa kadının iddet süresi genelde kırk gün olarak belirtilmekle birlikte Şa'bî iki ay olduğunu söylemiş bu dönemin daha uzaması halinde kadının istihaze durumunda olacağını belirtmiştir.[970]

3.2.6. İstihsan

İstihsân, İslâm hukukunda özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılarak olayın özelliğine uygun çözüm yolu bulma metodudur.[971] Bir diğer tarifle istihsan, müctehidin bir meselede, kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icmâ, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.[972] Şa'bî'nin yaşadığı dönem içerisinde fıkhi bir kavram olarak adlandırılmamakla birlikte istihsanın ilk örneklerini sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde de bulmak mümkündür. Sonraki süreçte ise fıkhi sorunların çözümünde Hanefî fakihleri tarafından sıklıkla kullanılmış, Hanbelî, Malikî ve Zeydî mezhebi tarafından da bir delil olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Şâfiî, Zahirî ve İmamiye tarafından ise kabul edilmemiştir.[973]

---

968 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, ss. 343, 344.
969 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 100; Cuday, s. 269.
970 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 417, Cuday, 271.
971 Ali Bardakoğlu, "İstihsan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, s. 339.
972 Zekiyyüddin Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 181.
973 Muharrem Önder, **Hanefî mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması**, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, s. 120.

Şa'bî'nin görüşleri incelendiğinde istihsan örneklerine sıklıkla rastlanmaktadır.

1. Yatarak ve uzanarak uyumanın abdesti bozmasına rağmen, Şa'bî oturarak uyumanın abdesti bozmayacağı görüşündedir.[974] Bu yöndeki bir hüküm, Hanefî âlimleri tarafından İbn Abbas'tan nakledilen bir hadise dayanan istihsan örneği olarak kabul edilmiştir.[975]

2. İlk defa hırsızlık suçu nedeniyle getirilen bir kişinin yanlışlıkla sağ elinin değil de sol elinin kesilmesi durumu hakkında görüş belirten Şa'bî, had cezasının uygulandığını, diğer elin kesilemeyeceğini ve kişinin serbest bırakılması gerektiğini belirtmektedir.[976] Kişinin insani yaşam ve kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme yönünü dikkate alması nedeniyle üçüncü defa hırsızlık suçu ile getirilen kişinin hapsedilmesi yönünde görüş belirtmektedir. Hz. Ali'nin hırsızlık suçunda el ve ayağı kestiğini, kişinin yeniden çalması durumunda "*Ona yemek yiyeceği ve istinca edeceği bir el bırakmamaktan dolayı Allah'tan utanırım"* diyerek darbedip hapsettiğini nakletmiştir.[977] Onun bu yöndeki yaklaşımını Hz. Ali'nin uygulamasına dayandırdığını söylemek mümkündür. Şa'bî'nin, kişinin beytülmal gibi kendi hissesinin bulunduğu bir şeyden çalması durumunda elinin kesilemeyeceği yönünde görüş belirtmesi de bir başka istihsan örneğidir. [978]

3. Şa'bî'ye göre, hırsız girdiği evden eşyaları çalıp çıkmadığı müddetçe kendisine had uygulanmaz zira bu kişi henüz o eşyaya malik olmamıştır. [979] Şabî Hz. Ali'nin de bu yönde uygulaması olduğunu aktarmaktadır. Hz. Osman ve Hz. Ömer'in uygulaması da bu şekildedir. [980]

4. Cezanın caydırıcı olması ve kişiyi terbiye etmesi yönü dikkate alınarak sarhoş olan kişiye hadd ayıldıktan sonra tatbik edilir.[981] Cezanın suçluya sarhoş, uykulu ve vücudu uyuşuk halde tatbik edilmesi cezayı idrak edememesine sebebiyet verebilmektedir. Ancak halîfe veya vali gibi idari görevleri olan kişiye had, aklı başına

974 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 131.
975 Serahsî, Cilt: 1, ss. 78-80.
976 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 190; Cuday, s. 275.
977 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 186; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 404.
978 Abdurrezzâk b. Hemmam, **el-Emâlî fî Âsâri's-Sahabe**, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, t.y., s. 48; Ayrıca bkz. Cuday, s. 272.
979 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 375.
980 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 196.
981 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 7, s. 341.

geldiğinde haksız güç kullanabileceği veya cezaya engel olabileceği gerekçesiyle sarhoş iken uygulanır. [982]

3.2.7. İstishâb

İstishâb, bir hukuk terimi olarak "Geçmişte var olan bir şeyin aksini ortaya koyan bir delil olmadıkça, şu anda da var olduğuna hükmetmek" anlamına gelmektedir.[983] Hakkında delil bulunmayan hükümleri konu alması bakımından re'y ve akli muhakeme metodlarının sıklıkla kullanıldığı bir alana karşılık gelmektedir.

Şa'bî'nin verdiği bazı hükümlerinde kendisinden sonra adına "istishâb" olarak adlandırılacak metoda uygun bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır.

1. Mefkûdun eşinin, koca dönünceye yahut öldüğü bilininceye dek evlendirilemeyeceği; şayet mefkûd döndüğünde kadın evlenmiş ise ilk kocasına döndürülmesi gerektiğine hükmetmiştir. [984] Şa'bî bu görüşüyle sahâbeden Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un, kadının ölünceye kadar kayıp olan kocasını beklemesi ve boşanmaması yönündeki kanaatine uygun hüküm vermektedir. İbrahim en-Nehaî, Hakem, Hammad, İbn Sîrîn, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme, Osman el-Betti, Süfyân es-Sevrî de aynı görüştedir.

Mefkûd hususunda ashab arasında farklı görüşler de bulunmaktadır. Hz. Ömer mefkudun bulunamadığı yıllar içerisinde pek çok kişinin haklarının zayi olduğunu ve onların mağduriyetini göz önünde alarak kadının dört sene bekleyeceğini ardından adamın velisinin çağrılarak kadını boşayacağını ve kadının iddetini beklemek suretiyle mefkuddan ayrılabileceğini belirtmektedir. Mefkud döndüğünde ise karısını evlenmiş olarak bulursa ona verdiği mehir ve eşi arasında muhayyer bırakılır. Hangisini seçerse ona göre hüküm uygulanır.[985] Bu uygulamayı Hz. Osman da devam ettirmiştir. İbn Abbâs da aynı görüştedir. Benzer bir yaklaşım Saîd b. Müseyyeb tarafından da ifade edilmektedir. O sıffin savaşı sırasında kocası kaybolan bir kadın hakkında bir sene iddet beklemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre mefkud savaş hallerinde

982 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 489; Cuday, s. 273.
983 Erdoğan, s. 206.
984 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 209, 212; Cuday, s. 287.
985 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 210, 211.

kaybolmuşsa eşi bir yıl; başka bir durum içerisinde kaybolduysa dört yıl beklemelidir.[986]

Şa'bî kayıp olan kişinin eşinin durumu veya geri döndüğünde eşini evlenmiş olarak bulması durumunda Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamalarını aktarmakla birlikte, kendisi Hz. Ali'nin yaklaşımını benimsemekte mevcut nikah akdinin vehm ile ortadan kaldırılamayacağı yönünde hüküm vermektedir.[987]

2. Hanımına onu boşadığına dair bir yazı yazan ancak ona bildirmeden silen veya mektubu ulaşmayan yada mektubu ortadan kaybolan bir kişinin durumu hakkında Şa'bî, kadının haberi olmaksızın boşanmanın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Ancak hanımını boşadığını bir yastık veya başka bir şey üzerine yazması ve bunun sabit olması durumunda ise talakın geçerli olduğu görüşündedir.[988] Şa'bî bu yaklaşımıyla evliliğin sonlandırılmasında bir delilin varlığını aramış, delilin yokluğunda ise evliliğin devam ettiği yönünde hüküm vermiştir.

3. Hanımı olduğu halde hanımının olmadığını ifade eden veya hanımını boşamadığı halde boşadığını söyleyen kişinin durumu hakkında Şa'bî, bu ifadelerin talaka delil olmayacağını bu kişinin yalancı olduğunu belirtmiştir.[989] Şa'bî hükmün geçerli olabilmesi için delilin sıhhatine önem vermiş ve bunu araştırmıştır.

4. Suda aslolanın temizlik olması nedeniyle şüphe duyulan bir husus suyun temizliğini gidermez. Nitekim Şa'bî, müşrik veya cünüp olan kimseler ile hayızlı kadının su artığında da bir sakınca görmemektedir. Bu su içmek için veya abdest almak için kullanılabilir.[990] Öte yandan Hz. Peygamber'in ashabından cünüp olan kişilerin veya hayızlı olan kadınların ellerini yıkamaksızın su kabına daldırmakta bir beis görmediklerini, bu şekilde boy abdestlerinin bozulmuş olmayacağını aktarmaktadır. Cünup olarak bir kuyuya varan kişinin kuyudan su almak için yanında bir tas bulunmadığı ve su almak için elini daldırmaktan başka çaresi bulunmadığında elini kuyudaki suya daldırabileceğini belirtmektedir.[991]

---

986 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 208-212.
987 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 211.
988 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, ss. 413, 414; Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, s. 286.
989 Saîd b. Mansûr, Cilt: 1, s. 281; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 633; Cuday, s. 288.
990 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, ss. 91, 108, 110; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 355, 506; Cuday, s. 293.
991 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, ss. 90-91.

5. Bir kişinin vefatından evvel yaptığı tasarruflarının geçerli olduğu esasına dayanarak nikah, alım satım, köle azadı gibi uygulamalarının caiz olduğu görüşündedir.[992] Ona dayandırılan bir başka görüş ise ölüm hastalığında olan kişinin bu hastalığı on yıl sürse dahi alım satım tasarruflarının malının üçte biri ile sınırlı olacağını belirtmiştir.[993]

6. Şa'bî, veledi zinanın masumiyetini ön plana alarak şahitliğinde, imamlığında, evlenmesi ve evlendirilmesinde herhangi bir engel görmemektedir. [994] İmam Şafiînin de aralarında bulunduğu bir grup âlim zina çocuğunun imamlığından hoşlanmamışlardır.

7. Şa'bî kadının nikahlandığı eve getirdiği eşyaların kadına ait olduğunu ve onun yanında uzun süre kalmasını mülkiyetin bir karinesi olarak görür. Bu nedenle eşyalarının kadına ait olmadığına dair bir iddia varsa bunun kanıtı gerekmekte ve bunun kadının vefatından önce bildirilmiş olmasını şart koşar. Bu nedenle kadın beraberinde takı ve eşyalarıyla kocasının yanına gelir de bu evlilik içerisinde vefat ederse söz konusu takılar miras olarak değerlendirilir. Ancak kadının ailesi bu takıların kadına ödünç olarak verildiğine dair bir delil getirirlerse bunları alma hakkına sahiptirler. Ancak bu delili kadın ölmeden evvel kocaya bildirmeleri gerekmektedir.[995]

3.2.8. Mesâlih-i Mürsele

Mesâlih-i mürsele, hükmün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair belirli bir delil bulunmayan durum ve gerekçelerdir.[996] Aynı zamanda ıstıslâh olarak da adlandırılır. Tâbiîn âlimler ortaya koydukları hükümlerinde menfaati gözeterek, zararı gidermeye çalışmışlardır. Terim olarak böyle bir kavram tâbiîn döneminde henüz yerleşmemiş olsa dahi ilk dönemlerde bu yönde uygulamalar bulunmaktadır. Nitekim Hz. Ali'ye bir mesele için gelindiğinde *"İstediğiniz şey doğru değildir. Eğer sulh için olmasaydı kabul etmezdim"* demesi

992 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 407.
993 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 9, s. 93.
994 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 397; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 316; Cuday, s. 291.
995 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 480.
996 Şa'bân, s. 170.

hükümlerde toplumun menfaatinin gözetilmesi gerektiğine dair sahabe yaklaşımın ortaya koymaktadır. Şa'bî'nin de maslahata konu olan bazı görüşleri bulunmaktadır:

1. Şahitliğin şartlarından biri adalet, adaletin şartlarından biri ise kişinin buluğ çağına girmesidir. Çocukların aralarında yaşanan öldürme, yaralama vb hususlarda adaleti sağlamak, mağduriyeti gidermek için Şa'bî çocukların birbirlerine karşı olan şahitliklerini geçerli sayar ve her yıl onları yanına çağırarak eski şahitliklerinin geçerli olup olmadığını sorardı.[997]

2. Gücü yeten müslümanın ödemekle yükümlü olduğu sadaka-i fıtır hakkında Şa'bî yine menfaati ve yararı gözetmiştir. İnsanlara kolaylık olması ve sıkıntıya sebep olmaması için fıtır sadakasının bayramdan önce verilmesini caiz olduğu görüşündedir.[998]

3. İçerisinde ölü hayvan gibi necis olan bir şeyin bulunduğu kuyudaki su hakkında belli bir miktarının boşaltılması ile temiz olacağını söylemesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim kuyudaki suyun tamamının boşaltılması, kuyu duvarlarının temizlenmesini oldukça meşakkatli bir iştir. Şa'bî burada da menfaati gözeterek bu yönde hüküm vermiştir.[999]

3.2.9. Sedd-i Zerâi

İlk dönem İslam alimleri, insana ve onun hayatına önem vermiş, böylece sağlıklı bir toplum inşa etmeye çalışmışlardır. Meydana gelen birtakım hadiseleri bu doğrultuda çözmek için gayret sarfetmişler, aslında bizzat kendisi yasak olmamasına rağmen sakıncalı birtakım sonuçlara yol açabilecek mübah fiillerin de terkedilmesini istemişlerdir. Şa'bî de verdiği hükümlerde insan ve toplum açısından sıkıntı yaratabilecek hadiselere kapı aralamama prensibiyle hareket etmektedir.

İnsanların üzerinde ihtilaf ettikleri şüpheli günde oruç tutmayı çirkin bir davranış olarak görmekte ve diğer insanlarla birlikte hareket etmeyi toplumsal birliktelik adına önemli saymaktadır. İnsanların Ramazan ayı içerisinde olduğunu iddia ettikleri gün hakkında "*Yalnızca imam ile birlikte oruç tutun. Zira bu gibi*

997 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 8, s. 349; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 82; Cuday, s. 240.
998 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 499; Cuday, s. 242.
999 Cuday, s. 245.

hususlar ayrılığın başlangıcı olur" demektedir.[1000] Şa'bî bu görüşüyle Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer gibi sahabîlerin yolundan gitmiştir.

Şa'bî, orucun sıhhatine zarar verebileceği düşüncesinden hareketle, aslında caiz olan birtakım davranışların yapılmasını hoş karşılamamıştır. Misvakın ıslatılıp kullanılması[1001], kişinin eşini öpmesi[1002], sakız çiğnemesi[1003] veya burnuna ilaç çekmesi[1004] bu davranışlardan bazılarıdır.

Kişinin peşin olarak sattığı bineğini henüz parasını almadan daha az bir meblağ karşılığında geri almasını Şa'bî riba endişesi nedeniyle kerih görmektedir.[1005] Erkeğin annesi ve kızkardeşi gibi mahremlerinin zinetlerine, saçlarına bakmasını, mahzurlu durumlara yol açabileceği düşüncesiyle hoş karşılamamaktadır.[1006]

3.2.10. Geçmiş Ümmetlere Ait Hükümler

Allah Teâla'nın geçmiş ümmetlere koyduğu kurallar kaynağı ve amacı bakımından benzerlik taşımaktadır. Bu hususa "*Allah Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Sana vahyettik; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da buyurduk ki: "Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin." Ortak koşanları çağırdığın şey onların gözünde büyümektedir. Allah dilediğini kendine seçer, kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir."*[1007]ayetiyle işaret buyurulmaktadır. Bununla birlikte İslâm dini, kendisinden önceki milletlere indirilen bazı şer'i hüküm ve uygulamaları neshetmiş; bazı uygulamaları ufak değişikliklerle devam ettirmiş bazılarını ise olduğu şekilde bırakmıştır. Rasûlullah'tan önceki peygamberlere isnad edilen ve sahâbe dönemine taşınan haberlerin sıhhatini tespit etme imkânının olmayışı nedeniyle büyük ölçüde fakihler Kur'ân ve sünnette zikredilmemiş geçmiş ümmetlere ait hükümleri delil olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerinde belirtilen

1000 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, ss. 262, 264.
1001 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 178; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 134.
1002 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 244.
1003 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 4, s. 204; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 179; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 132.
1004 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 201.
1005 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 8, s. 188.
1006 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 372-373. Ayrıca bkz. Cuday, ss. 253-264.
1007 Şûrâ 42/13.

hükümler hakkında İslâm âlimleri onların mensuh olup olmadığı, geçerliliğini devam ettirip ettirmediğine dair delilin mevcudiyeti ile karar vermişlerdir.

Şa'bî için herhangi bir nass ile neshedilmediği müddetçe geçmiş ümmetlere ait kurallarla hükmedilebilir. Şa'bî, *"Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani onlar, bir grup insana ait koyun sürüsünün geceleyin girip ürünlerini telef ettiği bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Biz de onların verdikleri hükme şâhit idik."*[1008] ayetini de dikkate alarak hayvanlar tarafından zarar verilen ürün hakkında karar verirken olayın ne zaman gerçekleştiğini sorgulamıştır. Zarar gece vakti gerçekleşmişse sahibi bundan sorumlu tutmuş, gündüz vakti olması halinde ise sahibini sorumlu tutmamıştır.[1009]

[1008] Enbiya 21/78.
[1009] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 326; Cuday, s. 279-281.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÂMİR B. ŞERÂHÎL EŞ-ŞA'BÎ'NİN HADİS-SÜNNETLE ÇELİŞEN YORUMU VE SONRAKİ NESİLLERE TESİRİ

Şa'bî, gerek sahâbeden gerekse tabiinden, isnadını sorgulamak suretiyle pek çok rivâyet derlemiş, yalnızca kendi bölgesinin rivâyetlerini değil, Basra ve Hicaz ehlinin rivâyetlerini de en iyi bilen kişiler arasında zikredilmiştir. Bu yönüyle Medine kaynaklı rivâyetlerin ve diğer bölgelerde yaygınlık kazanan uygulamaların, re'ye dayalı yaklaşımın merkezi kabul edilen Kûfe'ye taşınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bölümde onun kendi dönemi içerisindeki farklı uygulamaları bilen bir âlim olarak nasıl hüküm verdiği, oluşturduğu hükmü hangi rivâyet altyapısı üzerine bina ettiği, rivâyetlerine aykırı görüşleri, fıkhî mezheplerin teşekkül sürecine görüşlerin temellendirilmesi noktasında nasıl ve ne yönde kaynaklık ettiği karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışılacaktır.

4.1. ŞA'BÎ'NİN HADİS ve SÜNNETLE ÇELİŞEN YORUMU

Şa'bî aynı konuda sahabeden çeşitli rivayetler nakledildiğinde veya sünnetin farklı uygulamalarıyla karşılaştığında onları, nâsih-mensuh, azimet-ruhsat, takyid, tahsis, kolaylaştırma vb özellikleri dikkate alarak bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bölümde Şa'bî'nin rivayet ettiği hadislerle çelişen görüş ve uygulamaları incelenecektir.

4.1.1. Merfû Rivayetlerine Aykırı Görüşleri

Bu başlık altında Şa'bî'nin, Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan kendi rivayetlerine aykırı görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca konu hakkında temel hadis kaynaklarındaki rivayetler tespit edilerek mezheplerin yaklaşımıyla mukayesesi yapılacaktır.

4.1.1.1. Kurban Kesmek

Kurban, Allah'a yakınlık kurmak amacıyla kesilen ve tarihi insanlık kadar eski olan bir ibâdettir. İslâm ile birlikte kurban, önceki din ve kültürlerden farklı, belli kuralları, şekli ve amacı olan bir ibâdet halini almıştır.

a. Konu İle İlgili Rivayetler:

İslâm âlimleri kurban ibâdetiyle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerim'de yer alan *"Rabbin için namaz kıl ve kurban kes"*[1010] ayetini ve Hz. Peygamber'in kurban kestiğine dair *"Rasûlullah, beyaz ve boynuzlu iki koç kurban etti. Hayvanların ayağını yanlara koydu, besmele çekip tekbir getirerek onları kendi elleriyle kesti"*[1011] gibi rivâyetleri delil getirmektedir. Bu nedenle kurban ibâdetinin meşruiyeti bütün Müslümanlar tarafından ittifakla kabul edilmektedir.

Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyete göre Rasûlullah kurban ibadetinin önemini "*Ademoğlu kurban bayramında Allah katında kan akıtmaktan daha sevimli gelen hiç bir amel işlememiştir. Şüphesiz o kurban kıyamet gününde boynuzları, tırnakları ve kıllarıyla gelir. Kurbanın kanı yere düşmeden evvel, Allah katında kabul olunur. Bundan dolayı artık gönülleriniz kurban kesmekten dolayı sevinç içinde olsun*" sözleriyle ifade buyurmuştur.[1012]

b. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü:

Şa'bî'nin Berâ b. Azib kanalıyla Hz. Peygamber'den naklettiği bir rivâyete göre ise Rasûlullah, Kurban Bayramı günü hutbede *"Bu günlerimizde yapacağımız ilk şey namaz kılmaktır. Daha sonra evlerimize dönerek kurban kesmemizdir. Kim böyle davranırsa sünnetimize uygun bir amel yapmış olur. Her kim kurbanını namazdan evvel keserse bu ailesine takdim etmiş olduğu bir et hükmünde olup, kurban yerine geçmez."* buyurmaktadır.[1013]

Şa'bî bir başka rivayette de İbn Ömer'e deve ve sığırın yedi kişi adına kesilmesinin mümkün olup olmadığını sormuş İbn *Ömer'in "Ey Şa'bî. Onların yedi canı mı var"* demesi üzerine Şa'bî *"Şüphesiz Rasûlullah'ın ashabı, deve ve sığırın yedi*

1010 Kevser, 108/2.
1011 Müslim, Edahî, 17-18.
1012 İbn Mâce, Edâhî, 3.
1013 Benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, Iydeyn, 3, 5, 8, 10, 17, 23; Edâhî, 1, 8, 11, 12; el-Eymân ve'n-Nüzûr, 15; Müslim, Edâhî, 4-8; Ebû Davud, Dahâyâ, 4,5; Tirmizî; Edâhî, 12; Nesâî, Salâtu'l-Iydeyn, 8, 23; Dahâyâ, 17.

kişi adına kesilmesini Hz. Peygamber'in sünnet kıldığını beyan ediyor" demiştir.[1014] Şa'bî'nin Rasûlullah'ın ashabına dayandırdığı bu nakil, klasik hadis kaynakları içerisinde Câbir b. Abdillah'ın rivayeti olarak tespit edilebilmektedir.[1015]

Şa'bî naklettiği bu rivayetlere rağmen kurban kesmek (udhiye) yerine değerince sadaka vermenin daha faziletli olduğu görüşündedir.[1016] Benzer bir yaklaşım Bilâl-i Habeşî'den *"Horoz da olsa kurban keserim. Fakat onun bedelini bir yetime yahut toprak içinde kalmış bir yoksula sadaka olarak vermem benim için kurban kesmekten daha hayırlıdır."* sözleriyle nakledilmektedir.[1017] Ebû Sevr ve bir görüşe göre İmâm Mâlik, kurban bedelini sadaka olarak vermeyi, kurban kesmekten daha faziletli olarak kabul etmektedirler.[1018]

Şa'bî'nin bu yaklaşımı muhtemelen kurban ibâdetinin sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in uygulamasında yer alan boyutlarını aşarak toplum içerisinde gösterişe varan, insanların kınanmasına yol açan yansımalarına cevap niteliğindedir. Nitekim o, Ebû Serîha'nın *"Ben Rasûlullah'ın sünnetini öğrendikten sonra hane halkım beni çok sayıda kurbanı kesmem için zorladılar. Ev halkı bir veya iki koyun kurban ederlerdi. Şimdi bununla iktifa etsek komşularımız bizi cimrilikle itham eder"* şeklindeki bir sözünü aktarmaktadır.[1019] Bu sözleri nakletmekle Şa'bi kurban ibâdetine yüklenen anlamın toplum nazarında değişmeye başladığını ortaya koymaktadır. Çok sayıda kesilen kurbanın etlerinin muhafazasında da güçlükler yasanması, belki bir kısmının israf olması gibi sebeplerle Şa'bî'nin gereğinden fazla kesilen kurban yerine sadakayı teşvik etmesi ihtimal dâhilindedir. Böylece onun kurban ibâdetini vacip olarak görmediği anlaşılmaktadır. Şa'bî'den ayrıca *"Üç defa haccettim ve hiçbirinde kurban kesmedim. Zenginken kurban kesmemeyi fakirken kurban kesmeye tercih ederim"* sözü nakledilmiştir.[1020] Bu rivayet Şa'bî'nin "hedy kurbanı" bağlamında da aynı yaklaşımda olduğunu göstermektedir.

1014 Ahmed b. Hanbel, Cilt: 5, s. 410.
1015 Ahmed b. Hanbel, Cilt: 3, s. 335.
1016 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 405; Boynukalın, s. 105.
1017 Abdurrezzâk b. Hemmâm, el-Musannef Cilt: 4, s. 385; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 405.
1018 Ebu'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423/2003, Cilt: 6, s. 7; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 13, s. 362.
1019 İbn Mâce, Edâhî, 10.
1020 Abdurrezzâk b. Hemmâm, el-Musannef Cilt: 4, s. 385; Boynukalın, s. 100.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Ahmed b. Hanbel, Rebia, Ebu'z-Zinâd, Tâvus gibi bazı alimler ile re'y ashabı kurban kesmenin, kıymetini tasadduk etmekten daha faziletli olduğu görüşündedir.[1021] Tâvus "Gümüş para, kurban bedelinden daha üstün bir şey için kullanılmış değildir" diyerek bu yöndeki düşüncesini dile getirmektedir.[1022]

Kurban ibâdetinin hükmü konusunda fakihler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kurban ibâdeti Ebû Hanife'ye göre vacip; imameyne göre ise sünneti müekkededir. Hanefî mezhebîne bağlı alimler bu hususta Hz. Peygamber'in *"Kim bir ferahlık ve imkân bulduğu halde kurban kesmezse bizim namazgahımıza yaklaşmasın"* şeklindeki sözünü delil getirerek böyle bir tehdidin ancak vacibin terki durumunda söz konusu olabileceğini söylemektedirler.[1023] Hanefî mezhebi alimleri, kurbanın vacib veya müekked sünnet olduğunu, sadaka vermenin ise nafile bir ibadet olduğunu dile getirerek, bayram günü kurban kesmenin, kıymetini sadaka olarak vermekten daha hayırlı olduğunu belirtmişlerdir.[1024]

Hanefîlerin dışındaki meşhur mezheplere göre ise kurban, müekked bir sünnet olup gücü yeten bir kimsenin kurban ibâdetini terketmesi mekruhtur. Onlar Hz. Peygamber'den nakledilen *"Sizden biriniz Zilhicce'nin hilalini gördüğünde kurban kesmek isterse saçlarını ve tırnaklarını kesmesin"* rivâyetini delil getirerek kurbanın isteğe bağlı kılınmış olduğunu belirtmektedirler.[1025] İmâm Mâlik'ten gelen râcih görüşe kurban kesmek sadakadan daha hayırlıdır. Maliki mezhebindeki kabul gören yaklaşım maddi durumu yerinde olan kişinin nafakasını sağladığı her bir kişi için kurban kesmesini daha faziletli olarak saymaktır.[1026] İbn Habîb tasadduk edilenin kurbanın bedelinden daha fazla olsa dahi kurbanın sadakadan daha faziletli olduğu görüşündedir. Şafi mezhebi ise ev halkı için bir tane kurban kesmenin yeterli olduğu görüşündedir.[1027]

1021 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 405; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 13, s. 362.

1022 Abdurrezzâk b. Hemmâm, el-Musannef Cilt: 4, s. 387.

1023 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Neylü'l-Evtâr**, thk. Isâmuddîn es-Sabâbıtî, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1413, Cilt: 5, s. 132.

1024 Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî, **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî**, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y., Cilt: 4, s. 357; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, **el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye**, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 9, s. 513.

1025 Müslim, Edahî, 41.

1026 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, **el-Mukaddimâtu'l-Mümehhidât**, thk. Muhammed Huccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrût, 1408, Cilt:1, s. 435.

1027 Vehbe ez-Zühaylî, **el-Fıkhu'l-İslâmiyyu ve Edilletuhu**, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1405, Cilt: 3, s. 594-595.

İbn Kudâme, el-Buhûti ve diğer bazı âlimler kurban için sadaka vermenin Allah rasûlünun sünnetini terk etmeye yol açacağını ifade etmektedir. [1028]

Genel itibariyle, fukaha kurban ve sadaka vermeyi birbirinin alternatifi olmayan iki ayrı güzel amel olarak değerlendirmiş, kurbanı kesmeden sadaka olarak vermenin ya da kurbanın değeri kadar bir meblağı yoksullara dağıtmanın kurban yerine geçmeyeceğini belirtmişlerdir.[1029]

4.1.1.2. Rehin Alınan Şeyden Faydalanmak

Rehin, borçluya ait bir malın, alacaklı tarafından mal sahibinin rızasıyla alıkonularak borcun ödenememesi durumunda bu maldan tahsil edilmesine imkân sağlayan akdi ve akde konu malı ifade etmektedir. İslâm Hukuk terminolojisinde hakikaten veya hükmen borçlu olup, rehin veren kimseye râhin; rehin alan kişiye mürtehin, rehin ile teminata bağlanan hakka merhûn bih, rehin verilen mala merhûn veya rehîn adı verilmektedir.[1030]

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Ebû Hureyre yoluyla Hz. Peygamber'den *"Rehin olan bineğe, kendisine yapılan harcama karşılığında binilir. Sağılan hayvan da rehin olduğunda nafakası karşılığında içilir"* şeklinde bir rivâyet nakletmektedir. Bir başka rivâyette de *"Rehin bırakıldığı takdirde bineğe binilir, sütü içilir. Rehin malının masrafı ona binen ve sütünü içen kimseye aittir"* buyrulmaktadır.[1031] Bununla birlikte Şa'bî, rehin alan kişinin rehin malından herhangi bir şekilde faydalanmasını kerih görmektedir.[1032] Bir başka rivâyette de o, rehinden hiçbir surette faydalanılamayacağını söylemektedir.[1033]

1028 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 13, s. 362; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî el-Makdisî, **eş-Şerhu'l-Kebîr**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1415, Cilt: 13, s. 362; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, **el-Keşşâfu'l-Kınâ an Metni'l-İknâ**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1403, Cilt: 3, s. 21.

1029 Serahsî, Cilt: 12, s. 13; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr**, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1412, Cilt: 6, s. 313.

1030 Halit Çalış, Hasan Hacak, "Rehin", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, s. 538; Ömer Nasuhi Bilmen, **Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü**, haz. Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016, s. 171.

1031 Söz konusu rivâyetler için bkz. Buhârî, Rehn, 4; Ebû Dâvud, Büyû ve'l-İcârât, 78; Tirmizî, Büyû, 31; İbn Mâce, Rühûn, 2; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 689; Cilt: 20, s. 93; Abdurrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 8, s. 244.

1032 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 8, s. 244.

1033 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 10, s. 536; Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 4, s. 100; Beyhakî, Ma'rife's-Sünen, Cilt: 8, s. 228; Kurtubî, Cilt: 3, s. 412.

Ancak Cessâs, Şa'bî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği rivâyeti delil olarak göstererek onun bu görüşünden vazgeçtiğini ifade etmiştir.[1034]

b. Konu ile İlgili Rivayetler

Buharî'de konuyla ilgili rivâyetlerin yer aldığı babın başlığı "Rehin alınan hayvana binilir ve sütü sağılır" şeklindedir. Buhârî bu bölüm altında İbrahim en-Nehaî'nin *"Binek hayvanı bulunduğunda yemi verildiği kadar binilebilir. Sütü olan hayvan beslenildiği kadarıyla sütü sağılabilir. Rehin de buluntu hayvan gibidir."* sözlerine yer vermektedir.[1035] Ayrıca Şa'bî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği iki rivayeti zikretmektedir.

Tirmizî ise hadisin merfû olarak sadece Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin Ebû Hureyre rivayetiyle bilindiğini ifade etmiş ve bu rivayetleri "hasenün sahihun garibun" olarak değerlendirmiştir.[1036]

Aşağıda belirtileceği üzere, alimlerin büyük bir bölümü Buhârî'de yer alan rivayetlerle amel etmemiş, rehin malından ancak râhinin faydalanabileceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Leys b. Sa'd, İshak b. Râhuye, Abdullah b. Mübârek, ve bir görüşe göre Ahmed b. Hanbel mürtehinin, sahibinin izni olmaksızın yaptığı masraflar ölçeğinde rehinden faydalanmasına cevaz vermişlerdir.

Alimlerin büyük çoğunluğu, Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetlerin; mal sahibinin izni olmaksızın hayvandan istifade edilmesinin caiz görülmesi ve hayvandan faydalanmanın bedeli kadarıyla değil de rehne yapılan harcama ile ödetilmesi noktasında genel kurala aykırı olduğunu belirtmişlerdir.[1037] İbn Abdilberr, Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetin üzerinde icma edilmiş olan genel kaidelere ve sahih haberlere aykırı olduğunu, İbn Ömer'den nakledilen *"Bir kişinin hayvanı onun izni olmaksızın sağılamaz"*[1038]rivayetiyle bu hükmün neshedildiğini söylemektedir.[1039] Şa'bî'nin de nakletmiş olduğu bu rivayet ile amel etmediği görülmektedir.

1034 Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Abdusselâm Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, Cilt: 2, s. 270; Ayrıca bkz. İbn Hazm, Cilt: 6, s. 370.

1035 Buhârî, Rehn, 4.

1036 Tirmizî, Buyu, 31.

1037 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, Cilt: 5, s. 144.

1038 Buhârî, Lukata, 8.

1039 Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 13, s. 228; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, Cilt: 5, s. 144; Kastallaânî, Cilt:4, s. 298.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Rehinden yararlanma hakkı konusunda fukaha arasında ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî, Şafiî, Malikî ve mezheplerinde tercih edilen görüşe göre Hanbelî âlimler rehin verenin izni olmadığı müddetçe mürtehinin rehineye hiçbir surette binemeyeceğini, sütünü sağamayacağını ve onu işlerinde kullanamayacaklarını belirtmektedirler.[1040] Onlar rehinden istifadeyi ancak rehin verenin iznine bağlamışlardır. Bu görüşte olanların kullandıkları temel delil *"Rehin edilen mal, onu veren kişinin mülkiyetinden çıkarılarak alıkonulamaz. O maldan elde edilen menfaat de zarar da sahibinin olur"*[1041] rivâyetidir.

Hanefî fakihlerinden Tahâvî, rehnin tüm masraflarının râhine ait olduğunu, mürtehinin ondan izin almaksızın tasarrufta bulunamayacağını belirtmiştir. O, aynı zamanda Ebû Hureyre rivayetinin riba ayetleriyle neshedildiği görüşündedir.[1042] Bu hususu açıklarken, Şa'bî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği rivayetlerin yine Şa'bî'nin görüşleriyle zıt olduğunu, Ebû Hureyre rivayetinin mensuh olmadığı düşünüldüğünde Şa'bî'nin adaletine zarar getirebilecek bir durumun oluşabileceğini ifade etmektedir.[1043]

Fakihler arasındaki bir diğer görüş ise yapılan masraflar oranında rehin alan tarafın rehinden, binek olarak kullanmak, sütünü sağmak gibi yönlerden yararlanılmasının mutlak bir şekilde caiz olarak görülmesidir.[1044] Hanbeliler ve Ebû İshak el-İsferâyinî bu görüştedir. Onlar yukarıda Şa'bî kanalıyla gelen Ebû Hureyre rivâyetini bu hususta delil getirmişlerdir. Evzâî, Leys ve Ebû Sevr'in de benzer görüşe sahip oldukları görülmektedir. Rehin veren kişinin, rehinin masraflarını karşılamaktan kaçınması durumunda, mürtehinin hayvanların hayatını korumak maksadıyla harcama yapmasını caiz kabul etmişler ve bunun karşılığında hayvandan, üzerine binmek, sütünden içmek suretiyle isttifade edebileceklerini fakat istifade miktarının harcadığı nafakayı aşmaması gerektiğini belirtmişlerdir.[1045]

1040 Serahsî, Cilt: 21, ss. 106, 107; Merğînânî, Cilt: 4, s. 415; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 6, s. 449; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, Cilt: 2, s. 348.

1041 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 6, s. 39.

1042 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, Cilt: 5, s. 144.

1043 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Asâr, Cilt: 4, s. 100.

1044 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 6, s. 511.

1045 Mübârek Muhammed b. Hamid ed-Duaylec, **er-Rehnü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, (Doktora Tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Riyâd, 1406, ss. 508-509.

İbn Hazm ise rehin bırakılan hayvanın tüm menfaatlerinin malın asıl sahibine ait olduğunu belirtmektedir. Fakat ona göre râhin, hayvanın giderlerini karşılamadığı ve bu masrafların mürtehin tarafından karşılanması durumunda binme, sütünden istifade etme hakları da rehin alana geçer. Mal râhinin mülkiyetinden çıkmaz. Bu nedenle söz konusu istifade az veya çok hiçbir surette borca mahsup edilemez. Binme, sütünü sağma hakkı da malın nafakasını karşılayana ait olur. [1046]

4.1.1.3. Gayrimüslimi Öldüren Müslümanın Kısas Edilmesi

Cinâyet, büyük bir günah olduğu gibi toplumun huzur ve güven ortamına karşı da büyük bir saldırıdır. Allah Teâla Kur'ân-ı Kerim'de "*Kim masum bir kişiyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış olur"* buyurmaktadır.[1047] Bu önemine binaen, toplum düzenini korunması da ancak haddi aşan davranışlara karşı tedbir almak, ikazlarda bulunmak ve suç gerçekleştiğinde adaleti sağlamakla gerçekleşebilir.

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, Ebû Cuhayfe'nin şöyle söylediğini nakletmektedir: *"Ben Hz. Ali'ye "Sizin vahiy olarak bildiğiniz şey yalnızca Allah'ın kitabında indirdikleri midir? diye sordum. Hz. Ali "Tohumu çatlatarak ondan filiz çıkartan ve insanı yaratan Allah'a yemin olsun ki bizim yanımızda Kur'ân dışında bir şey yoktur. Ancak benim yanımda şuradaki sahife ve Allah'ın Kitabını anlamamız için O'nun bize bahşettiği anlayış vardır.." dedi. Bunun üzerine ben "O sahifede ne var" diye sordum. Hz. Ali "Diyet ile ilgili hükümler, esirlerin kurtarılması, bir Müslümanın öldürdüğü kafir karşılığında kısas olarak öldürülmemesi konuları yazıyor" dedi."*[1048] Söz konusu rivâyet içerisinde yer alan hükümlerin Hz. Ali tarafından ortaya konulamayacağından hareketle hükmen merfu olarak kabul edilmiştir.

Şa'bî'nin Hz. Ali'den naklettiği bir diğer rivâyet ise şu şekildedir: *Yahudi bir kadın, Rasûlullah'a küfrederek onun hakkında ağza alınmayacak çirkin sözler*

[1046] İbn Hazm, Cilt: 6, s. 365; Duaylec, s. 509.
[1047] Mâide 5/32.
[1048] Benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, İlim, 39; el-Cihâd ve's-Siyer, 170; Diyât, 24, 31; Tirmizî, Diyât, 16; Nesâî, Kasame, 13-14; İbn Mâce, Diyât, 21 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 183.

söylerdi. Bir kişi o kadını boynundan tuttu ve üzerine basarak öldürdü. Rasûlullah kadının kanını yok hükmünde (heder olmuş) saydı.[1049]

Bu hususta Şa'bî'nin Hz. Ali'den mevkuf olarak naklettiği bir diğer rivayet *"Yürürlükte olan sünnet, mü'minin bir kafire, hür olanın da köleye karşılık öldürülemeyeceğidir."*[1050]

Kendisinden nakledilen bu rivâyetlere rağmen klasik kaynaklar içerisinde Şa'bî'den *"Yahudi ya da Hristiyan olan bir kişiyi öldüren Müslümana kısas uygulanması gerektiği"* yönünde görüşler aktarılmaktadır.[1051] Bu görüş, farklı kaynaklarda Hz. Ali'den de nakledilmektedir.[1052] Ayrıca Şa'bî'den kendisinden *"Zimmi olanın hür bir Müslümana karşı kısas hakkı yoktur"* şeklinde başka bir rivâyet daha nakledilmiştir.[1053] Ancak onun, "zımmi veya müste'men bir kişinin öldürülmesi durumunda müslümana kısas uygulanacağı" yönündeki görüşü yaygınlık kazanmıştır.

Şa'bî'den nakledilen bu rivayetlerin Hz. Ali'ye dayandırılması ilgi çekicidir. Söz konusu haberler, Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan irtidat hareketleri ve Hz. Ali'nin halifeliği sırasında uğraşmak zorunda kaldığı savaşların bir neticesi olarak devlet otoritesini korumaya yöneliktir. Dönemin şartları göz önüne alındığında, Hz. Ali'den nakledilen rivayetlerin müslümanlar ile savaşan gayrimüslimler hakkında söylenmiş olması muhtemeldir. Rivayet ve fıkıh eserlerine bakıldığında gerek sahabe, gerekse tabiîn alimlerin bir kısmına birbirine tezat görüşlerin atfedilmesi,[1054] gayrimüslimin öldürülmesi durumunda kısas uygulanması ve uygulanmaması gereken iki ayrı durumun olabileceği kanaatini güçlendirmektedir. Bununla birlikte bu husus rivayetlerde açıkça ifade edilmemektedir.

b. Konu İle İlgili Rivayetler

Buhârî, "Herhangi bir suç işlemeyen zımmiyi öldüren kimsenin günahı" başlığı altında Abdullah b. Amr'ın Rasûlullah'tan naklettiği *"Kim anlaşmalı bir gayrimüslimi öldürürse o kişi, cennetin kokusunu asla alamaz. Oysa cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden dahi duyulmaktadır."* rivayetini aktarmaktadır.[1055] Buhârî, Şa'bî'den

---

1049 Ebû Dâvud, Hudud, 2.
1050 Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 186.
1051 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 7, s. 351; Boynukalın, s. 178.
1052 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 181.
1053 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 9, s. 472.
1054 Bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, ss. 180-187; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 7, s. 345-351; Tahâvî, Muhtasar, Cilt: 5, ss. 157-158.
1055 Buhârî, Cizye, 5; Diyât, 30.

nakledilen Ebû Cuhayfe rivayetini "Kâfir bir kimseyi öldüren Müslümanın kısas olarak öldürülememesi" başlığı altında nakletmiştir.[1056] Söz konusu bab başlıklarını değerlendiren İbn Hacer, Buhârî'nin ilk önce masum bir zımmiyi öldürmenin haramlığına işaret ettiğini, Müslüman'ın gayrimüslimleri öldürmeye hakkının olmadığını, fakat tehdit nedeniyle veya taammüden öldürülen bir kâfirden dolayı Müslümana kısas uygulanamayacağını söylemiştir.[1057]

Tirmizî; Hz. Ali-Ebû Cuhayfe- Şa'bî kanalıyla gelen rivayeti hasen sahih olarak değerlendirmektedir.[1058]

Mü'mine, müslüman olmayan bir kişi karşılığında kısas uygulanamayacağını destekleyen benzer rivayetler farklı sahabîlerden de nakledilmektedir.

Amr b. As,[1059] İbn Abbâs[1060], Ata b. Ebî Rebâh[1061], Hasan-ı Basrî[1062]'den nakledilen rivayetlere göre Rasûlullah *"Bir mü'min, bir kâfir karşılığında öldürülmez. Anlaşması olan bir zımmi de anlaşmaya uyduğu sürece öldürülmez."* buyurmaktadır.

İbn Ömer'in bildirdiğine göre Hz. Osman döneminde bir müslüman zımmiyi kasten öldürünce Hz. Osman katili öldürmeyerek diyetini ağırlaştırmıştır. Zühri ise benzer bir durumun Muâviye zamanında da yaşandığını ifade etmektedir.[1063]

Bununla birlikte Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin bir kısmı da zımmîyi öldüren müslümana kısas uygulanacağı yönündedir. Abdurrahman b. El-Beylemî "Yahudi birini öldüren müslümana kısas uygulanmasına hükmederek, "Zımmetime vefa göstermeye ben daha hak sahibiyim demiştir."[1064]

İbrahim en-Nehaî ise Bir Müslümanın, Hire halkından bir zımmîyi öldürmesi üzerine Hz. Ömer'in ona kısas uyguladığını ifade etmektedir. İbrahim en-Nehaî de bu görüştedir. Şa'bî'nin aktardığına göre Ömer b. Hattâb, Cezire halkından bir Hristiyanın müslüman tarafından öldürülmesiyle ilgili olarak, katile kısas uygulanmasını emreden bir mektup yazmıştır. Maktulün velisi öfkelendiği zaman katili öldüreceğini söyleyerek hükmü ertelemesi üzerine Hz. Ömer kısas emrini geri

---

1056 Buhârî, İlim, 39; Diyât, 31.
1057 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, Cilt: 12, s. 260.
1058 Tirmizî, Diyât, 16.
1059 Ebû Davud, Cihad, 147
1060 İbn Mâce, Diyât, 21
1061 İbn Ebî Şeybe, Cilt:14, s. 185.
1062 İbn Ebî Şeybe, Cilt:14, s. 185; Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 10, s. 99.
1063 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 10, s. 96.
1064 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 10, s. 101.

çekmiştir.[1065] Sonuç olarak Şa'bî'nin Hz. Ömer'in hükmüyle hareket ettiği söylenebilir.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

İslâm ülkesinde müslümanlarla birlikte yaşayan, kendisine yaşam güvencesi verilen veya koruma altına alınan zımmînin öldürülmesi durumunda öldüren kişiye kısas uygulanması meselesinde sonraki nesiller arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmaktadır.

Hanefî mezhebine göre bir köleyi veya zımmiyi kasten ve haksız bir şekilde öldüren hür bir müslümana kısas uygulanır. Burada öldüren kişinin dini kimliği değil suçun niteliği esastır. Dâr-ı İslâm'da bulunulması sebebiyle Müslüman, zımmi veya müste'men masum olan kişilerin kanı dökülemez. Öldürenin Müslüman olması, zımmi veya müstemen olması hükmü değiştirmemektedir.[1066] Müslümanın kâfir bir kişiye karşılık olarak öldürülemeyeceğini ifade eden rivâyetin ise umum olduğunu, harb durumunda düşman ülkelerinde öldürülen kâfirlere karşılık Müslümanın kısas edilemeyeceğini belirtmektedirler.[1067]

Hanefiler bu konu hakkında Hz. Peygamber'in bir muâhidi öldüren müslümana kısas uygulaması ve *"Ben zimmetim altında bulunanlara vefa göstermeye en layık kişiyim"* demesini delil olarak göstermektedirler.[1068] İbn Hazm ise Hanefileri bu görüşleriyle Allah'a ve Rasûlüne muhalif olarak suçlamakta ve kafirleri esirgeme gayesi taşıdıklarını söyleyerek tenkid etmektedir.[1069]

Malikî, Hanbelî ve Şafiî mezhebi ise hür bir Müslümanın zımmiye karşı öldürülemeyeceğini belirtmektedirler. [1070] Bununla birlikte İmâm Mâlik ve Leys b.

1065 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 10, s. 102.

1066 Eşref Ali Tehânevî, **İ'lâu's-Sünen**, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan, 1418, Cilt: 11, ss. 494-499; Alauddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, **Bedâi's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406, Cilt: 7, s. 237.

1067 Fahruddîn Osman b. Ali ez-Zeyleî, **Tebyînu'l-Hakâîk Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî**, el-Matbaatu'l-Kubre'l-Emîriyye, Bulak, 1313, Cilt: 6, s. 103.

1068 Dârekutnî, es-Sünen, Cilt: 4, s. 156; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 10, s. 101; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 181; İbn Ebî Hâtim, el-Merâsîl, Cilt: 2, s. 328.

1069 İbn Hazm, Cilt: 12, s. 61; Tehânevî, Cilt: 11, s. 494.

1070 Ebû Muhammed Kâdî Abdulvehhâb, **et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, thk. Übey Üveys Muhammed et-Tavvânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1425, Cilt: 2, s. 182; Ebû Fâris Abdulaziz b. İbrahim İbn Bezîze, **Ravdatu'l-Mustebîn fî Şerhi Kitâbi't-Telkîn**, thk. Abdullatif Zekkâğ, Dâru İbn Hazm, 1431/2010, Cilt: 2, s. 1208; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416, Cilt: 3, s. 171; Ömer b. Reslân el-Bulkînî, **et-Tedrîb fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemâl el-Mısrî, Dâru'l-Kıbleteyn, Riyâd, 1433/2012, Cilt: 4, s. 58; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn

Sa'd bir Müslüman'ın bir kâfire karşılık öldürülebilmesini ancak malını elde etmek gibi nedenlerle tuzak kurarak öldürmesi şartına bağlamaktadır.[1071] Gayrimüslim bir kişinin zımmiyi öldürüp daha sonra Müslüman olması durumunda ise kısas uygulanması yönünde ittifak bulunmaktadır.[1072]

4.1.1.4. Ehlî Eşeğin Eti

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü:

Şa'bî, Berâ b. Âzib'den "*Hayber gazvesinde Rasûlullah bize gerek çiğ gerekse pişmiş durumda olsun ehlî eşek etini terketmemizi buyurdu. Daha sonra da onu yemeyi emretmedi"* şeklinde bir rivâyet nakletmiştir.[1073] Ayrıca İbn Abbas'tan da *"Rasûlullah eşeklerin insanların yüklerini taşımaları ve yenilmeleri durumunda yük hayvanlarının yok olup gitmesini hoş görmemesi nedeniyle mi onların yenilmesini nehyetti yoksa Hayber gününde mutlak olarak mı etlerinin yenilmesini haram kıldı bilemiyorum"* şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır.[1074] İbn Abbas Rasûlullah'ın evcil eşek etini yemeyi yük hayvanı olmaları nedeniyle yasakladığı ifade etmiştir.[1075] İbn Abbas'ın ehlî eşeğin etini yemeyi helal gördüğü, Hz. Aişe ve Şa'bî'nin de onunla aynı görüşte olduğu nakledilmektedir. [1076]

b. Konu İle İlgili Diğer Rivayetler

Evcil eşek etinin yenilebileceğine dair birtakım merfû rivayetler de bulunmaktadır.

Selma bint Nasr'ın, Benî Murre'ye mensup bir adamdan bildirdiği rivayete göre adam Rasûlullah'a "*Hayvan olarak bende en fazla eşek bulunuyor. Onlardan yiyebilir miyim"* diye sormuş, Rasûlullah ise *"onları meralarda yayılmasını sağlayıp*

Kudâme, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414, Cilt: 3, s. 253; Buhûtî, Cilt: 5, ss. 523-524.

1071 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 4, s. 181.

1072 Kâsânî, Cilt: 7, s. 237.

1073 Buhârî, Megazî, 38; Müslim, Sayd ve'z-Zebâih, 31; Nesaî, Sayd ve'z-Zebâih, 31; İbn Mâce, Zebâih, 13.

1074 Buhârî, Megazî, 38; Müslim, Sayd ve'z-Zebâih, 32.

1075 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 4, s. 206.

1076 Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **el-Mekâsib ve'l-Verâ ve'ş-Şübhe ve Beyânu Mubâhihâ ve Mahzûrihâ ve İhtilâfu'n-Nâs fî Talebihâ ve'r-Reddu Ale'l-Ğâlitîne fih**, thk. Nur Saîd, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût, 1992, s. 84; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh**, thk. Muhammed Eşref Ali el-Milbârî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne, 1423, Cilt: 2, s. 436; Ebu'l-Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mulakkın, **et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahîh**, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk, 1429, Cilt: 26, s. 508.

ot yediriyorsan yiyebilirsin" demiştir. Ğâlib b. Ebcer'den nakledilen bir rivayete göre ise Rasûlullah, ehli eşek etini dışkı yemesi nedeniyle kerih görmektedir. Abdurrahman b. Leyla, eşek etinin mekruh olmasını, üzerine binilmesi ve yük taşınması nedenine bağlamaktadır. [1077]

Bununla birlikte ehlî eşeğin haram olduğu yönündeki rivâyetler Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Câbir b. Abdillah, Berâ b. Azib, Abdullah b. Ebî Evfâ, Ebû Sa'lebe, Enes b. Mâlik ve Zahir el-Eslemi tarafından nakledilmektedir.[1078]

Buhârî'de yer alan "Evcil Eşeklerin Etleri" bab başlığı altında ise yalnızca ehlî eşeklerin haram kılındığına dair rivayetler yer almaktadır.[1079] Bu rivayetleri değerlendiren Nevevî, *"Hem sahâbe hem de daha sonraki âlimlerin çoğu, ehlî eşeklerin haram kılındığını belirtmişlerdir. Bu konuda ashâb arasında Abdullah b. Abbas hâricinde bir kimsenin ihtilafını bilmiyoruz."* demektedir.[1080]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Meşhur dört mezhebe göre genel olarak kabul edilen görüş ehlî eşeğin haram olduğu yönündedir.[1081] Mâlikî âlimlerinden bir kısmı ise ehlî eşeği tenzihen mekruh saymışlardır.[1082]

4.1.1.5. Ayakta Su İçmek

Şa'bî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber ayakta olduğu halde Zemzem suyundan içmiştir.[1083] Şa'bî ayakta su içmenin hastalığa

---

1077 Söz konusu rivayetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 353.

1078 Tehânevî, Cilt: 17, s. 139.

1079 Buhârî, Zeyd ve's-Sayd, 28.

1080 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, Cilt: 9, s. 656.

1081 Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431, Cilt: 7, s. 282-290; Merğînânî, Cilt: 1, s. 219; Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin İbnü'l-Cellâb, **et-Tefrî fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik b. Enes**, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1428/2007, Cilt: 1, s. 319; Ebû Muhammed Kâdî Abdulvehhâb, **el-Maûne alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, thk. Hamîş Abdulhak, Mektebetü'l-Mustafa, Mekke, 1415/1995, Cilt: 1, s. 702; Şâfiî, Cilt: 2, s. 275; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 4, s. 6; Muhammed b. Ahmed Ebû Ali el-Hâşimî, **el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1419, s. 530; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 13, s. 317.

1082 Ebû Abdillah Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, **et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416, Cilt: 4, s. 356; Ahmed b. Ğanim en-Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Devvânî alâ Risâleti İbn Zeyd el-Kayravânî**, Dâru'l-Fikr, 1415/1995, Cilt: 2, s. 289.

1083 Bkz. Buhârî, Hacc, 76; Eşribe, 16; Müslim, Eşribe, 117-120; Tirmizî, Eşribe, 12; Nesâî, Menâsiku'l-Hacc,165, 166; Eşribe, 21; İbn Mâce, Eşribe, 21 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 275.

sebebiyet vermesi nedeniyle kerih gördüğünü ifade etmektedir.[1084] Fakat bir başka rivâyette onun kimi zaman oturarak kimi zaman ayaktayken su içtiği nakledilmektedir.[1085]

Buhari'de "Ayakta su içmenin hükmü" bab başlığı altında konu ile ilgili üç rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin ilkinde Hz. Ali'nin Kûfe mescidinin önünde kasten ayakta su içerek *"Bazı insanlar ayakta su içmeyi çirkin bir davranış olarak görürler. Oysa ben Hz. Peygamber'in benim içtiğim gibi ayakta su içtiğini gördüm"* şeklinde bir sözüne yer verilmektedir.[1086] Buhârî'nin yalnızca Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğine dair rivâyetleri aktarması onun bu davranışı olağan olarak gördüğünü göstermektedir. Fukahaya göre ise ayakta su içmek caiz olmakla birlikte oturarak su içmek daha efdaldir.[1087]

4.1.1.6. Üç Talakla Boşanan Kadının Nafaka ve Süknâ Durumu

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü:

Şa'bî, üç talak ile eşinden boşanan Fatıma bint Kays'a Rasûlullah'ın verdiği hükmü sormuştur. Fatıma bint Kays "*Kocam beni üç talak ile boşadı. Ben de mesken ve nafaka hususlarında onu dava ettim. Ancak Rasûlullah bana mesken ve nafaka hakkım olmadığını belirterek İbn Ümmi Mektûm'un evinde iddet beklememi emir buyurdu"* demiştir.[1088] Fatıma bint Kays'tan naklettiği bir başka rivâyette de Hz. Peygamber'in sükna ve nafaka hakkının geri dönülmesi muhtemel olan birinci ve ikinci talaklarda olabileceğini üç talakla boşanan kadının nafaka ve kalacak yer hakkı olmadığını aktarmıştır.[1089]

Söz konusu bu rivâyet; Hz. Aişe, Hz. Ömer ve onları takip eden Kûfe ekolünün âlimleri tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in genel hükümlerine aykırı olması ya da yalnızca Fatıma bint Kays'ın özel durumu ile alakalı olması nedeniyle dikkate alınmamıştır.[1090]

1084 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 4, s. 274.
1085 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 278; Boynukalın, s. 230.
1086 Buhârî, Eşribe, 16.
1087 Zühaylî, Cilt: 3, s. 536.
1088 Benzer rivâyetler için bkz. Müslim, Talâk, 42-46; Tirmizî, Talâk, 5; Ebû Davud, Talâk, 39; Nesâî, Talâk, 7, 70; İbn Mâce, Talâk, 4, 10; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 82.
1089 Nesâî, Talak, 7.
1090 Hamdi Döndüren, "Mesken", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 316-317.

Şa'bî'den ise konuyla ilgili dört farklı rivâyet aktarılmaktadır. Bunlardan ilki, üç defa boşanan hamile olmayan kadının iddeti boyunca sükna ve nafaka hakkının olduğu yönündedir. Burada herhangi bir şart dile getirilmemiştir. (Onun bu görüşü Hanefi mezhebinin yaklaşımıyla uyumludur.) İkinci görüş ise konut hakkının olduğu ancak nafaka hakkının olmadığı şeklindedir. (Maliki ve Şafiî mezhebinin yaklaşımı da bu şekildedir.) Bu rivâyetlere ilaveten Şa'bî'den üç talak ile boşanan kadının hamile olması durumunda nafaka hakkı olduğu da rivâyet edilmiştir.[1091] Nitekim boşanan hamile kadının nafaka hakkı ayetle sabit olmuştur.[1092]

Şa'bî'den gelen bu üç görüşün tamamının Fatımâ bint Kays'dan gelen rivâyetlere muhalif olduğu görülmektedir. Ancak kendisinden üç talakla boşanan kadının hamile olmaması durumunda ona nafaka ve mesken vermek vacib değildir şeklinde dördüncü bir görüş daha nakledilmektedir. Bu aynı zamanda Hanbelî mezhebinin benimsediği görüştür. Bu görüşünün muhtemelen ilk görüşü olduğunu ve zaman içerisinde değiştiğini söylemek aşağıda bahsedileceği rivayet çerçevesince daha doğru görünmektedir.

b. Konu İle İlgili Diğer Rivayetler:

Şa'bî'nin Fatıma bint Kays'tan nakletmiş olduğu kadının mesken ve nafaka hakkı olmadığı yönündeki rivâyet kendi dönemi içerisinde Kûfe'de tenkid edilmiştir. Ebû İshak şöyle demektedir:

> *Esved b. Yezid ile "Mescidu'l-A'zam"da oturuyorduk. Şa'bî yanımızda bulunuyordu. Bize Fatıma bint Kays rivâyetini nakletti ve Rasûlullah'ın ona mesken ve nafaka vermediğini söyledi. Bunun üzerine Esved eline bir avuç çakıl taşı alarak Şa'bî'nin üzerine fırlattı ve "Yazık sana! Böyle bir sözü rivâyet ediyorsun. Ömer "Biz Allah'ın kitabını ve Rasûlullah'ın sünnetini, kendisine söylenileni unuttu mu yoksa muhafaza mı etti bilmediğimiz bir kadının sözü ile terkedemeyiz." Ona mesken de vardır nafaka da. Allah Teala "Apaçık bir hayasızlık yapmaları dışında onları evlerinden çıkarmayın; kendileri de çıkmasınlar"*[1093] *buyurmuştur"*[1094]

Özellikle Hz. Aişe'nin bu rivayeti tenkid ettiği, "Fatıma'ya ne oluyor", " Bu hadisi işitmekte bir hayır yoktur" şeklinde ifadeler kullandığı ve onun iddeti bitmeden evinden ayrılmasını hoş karşılamadığını nakledilmektedir. Ayrıca Hz. Aişe'nin boşanmış kadının evini terketmesini Fatıma'nın ıssız bir yerde kalması ve kendisine

---

1091 Söz konusu görüşler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, ss. 79, 80; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 349.

1092 Talak 65/6.

1093 Talak 65/1

1094 Müslim, Talak, 46.

zarar gelmesinden korkulması gibi özel bir durum olarak değerlendirmektedir.[1095] İbn Ömer'in yaklaşımı da bain talak ile boşanan kadının sükna hakkı olduğu yönündedir. Ayrıca Kadı Şureyh de üç talakla boşanan kadının nafaka ve mesken hakkı olduğunu savunmaktadır.[1096]

Bâin talak ile boşanan kadının nafaka ve sükna hakkı olmadığına, kadının iddetini istediği yerde geçirebileceğine dair düşüncenin sahabe arasında İbn Abbas, Hz. Ali, Câbir b. Abdillah tarafından benimsendiği görülmektedir.[1097]

Sonuç olarak Şa'bînin ilk başta bain talak ile boşanan kadının nafaka ve sükna hakkının olmadığına dair görüşe sahip olduğu, daha sonra araştırmaları neticesinde görüş değiştirerek Hz.Aişe'nin yaklaşımı olan nafaka ve sükna hakkının olduğu yönünde karar verdiği kanaatindeyiz. Bu hadise ilk dönem alimleri arasında sıkça tartışılmıştır. İbn Müseyyeb bu nedenle Fâtıma bint Kays'ı fitne çıkaran bir kişi olarak değerlendirmiştir.[1098] Fâtıma bint Kays'ın bu kadar tepki görmesi, söz konusu rivayetin sadece ona has olabileceği ve toplumda karşılık bulmadığı göstermesi açısından önemlidir.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Fukaha arasında ise bu hususta ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre gerek ric'î talak gerekse bâin talak ile boşanıp iddet bekleyen kadının yiyecek içecek ve mesken vb ihtiyaçları kocasına aittir. Onlar kadının iddet beklerken hamile olmasa dahi mesken ve nafaka hakkının olduğunu ifade etmektedirler.[1099]

Şafiî, Malikî mezhebine göre ise koca bain talakla boşadığı eşinin iddet dönemindeki nafaka ihtiyacını karşılamak zorunda değildir. Onlar kadının yalnızca mesken hakkı olduğu belirtmektedirler.[1100] Çünkü mesken hakkı kadına Talak Suresi 6. ayette yer alan *"Boşadığınız fakat iddeti dolmayan kadınları gücünüz nisbetinde kendi oturduğunuz yerde oturtun. Onlara sıkıntıya sokmak amacıyla zarar vermeye çalışmayın"* ayetiyle mutlak olarak verilmiştir. Fakat nafaka hakları bulunmamaktadır. Ayetin devamında *"Şayet onlar hamile iseler doğum yapıncaya dek onlara nafaka*

1095 Bkz. Buhârî, Talak, 41, Ebû Dâvud, Talak, 38, 40; Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, s. 20.

1096 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, s. 26.

1097 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, ss. 24, 25.

1098 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, s. 26.

1099 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Cilt: 5, ss. 289, 314; Kâsânî, Cilt: 4, ss. 16-17; Merğînânî, Cilt: 2, s. 290.

1100 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, s. 48; Şâfiî, Cilt: 7, s. 167.

sağlayın" buyruğu hamile olmayan kadına nafaka vermenin vacip olmadığına delil olarak gösterilmiştir. Kısacası kadın ric'i talakla boşanmışsa veya bain talak ile boşanmakla birlikte kadın hamile ise hamilelik dönemi bitinceye dek erkek, kadının nafakasını karşılamak zorundadır.[1101] Hanbelî mezhebi ise Fatıma bint Kays rivâyetini delil olarak göstererek bain talakla boşanan kadının mesken ve nafaka hakkı bulunmadığını belirtmektedirler. Kadının hamile olması durumunda ise mesken ve nafaka hakkı vardır.[1102]

4.1.1.7. İpek Elbise Giymek

İpek kumaşlar; parlaklığı, dayanıklı oluşu, dokusunun yumuşaklığı gibi sebeplerle tarih boyunca dikkat çekmiş ve gerek kıyafet olarak gerekse ev eşyası olarak sıklıkla kullanılmıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler ile birlikte ipeğin kimler tarafından ne şartlar altında kullanılabileceği tartışma konusu olmuştur.

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî'nin Süveyd b. Ğafele'den naklettiği bir rivâyete göre Ömer b. Hattab, Câbiye'de bir hutbe okumuş ve "Rasûlullah iki, üç, veya dört parmaklık yeri haricinde ipek giymeyi yasak etti" demiştir.[1103] Şa'bî ayrıca Hz. Ömer'in ipek ve atlas kumaş giyen kimseleri müşrikler gibi giyindikleri için hoş karşılamadığını, onları bu kumaşları giymemeleri yönünde uyardığını, onun yalnızca giysinin kıvrımları ve püsküllerinde ipeği hoş karşıladığını aktarmaktadır. Ayrıca ipeğin kişiyi silahların vereceği zarardan koruyabilen bir kumaş olması, parlaklığı ve gösterişli olması nedeniyle savaşta düşmanı tedirgin etmek, onlara güçlü görünmek maksadıyla savaş sırasında ipek giyilmesine Hz. Peygamber tarafından izin verildiğini belirtmektedir.[1104] Bununla birlikte Şa'bî'nin ipek şal taktığı ve ipek yün karışımı bir elbise giydiği nakledilmektedir.[1105]

1101 Kâdî Abdulvehhâb, el-Maûne, Cilt: 1, s. 932-933; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 3, s. 156.

1102 Ebû Yakub İshak b. Mansur el-Kevsec, **Mesâilu'l-İmam Ahmed ve İshâk b. Râhûye**, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine, 1425, Cilt: 4, s. 1590; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, **Umdetü'l-Hâzim fi'z-Zevâid alâ Muhtasari Ebi'l-Kâsım**, thk. Nureddîn Tâlib, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 1428/2007, s. 520; el-Muğnî, Cilt: 11, ss. 402, 403; Buhûtî, Cilt: 5, ss. 465-467.

1103 Müslim, Libâs ve Zînet, 15; Tirmîzî, Libas, 1. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 459.

1104 Merğînânî, Cilt: 4, s. 366; İbn Mâze, Cilt: 5, s. 342; Ebû Fadl Abdullah b. Mahmud el-Mevsılî, **el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr**, Matbaatu'l-Halebî, Kahire, 1356, Cilt: 4, s. 158.

1105 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, ss. 441, 458, 462.

b. Konu İle İlgili Diğer Rivayetler:

Hz. Ali[1106], Ebû Mûsa el-Eş'arî[1107], Abdullah b. Amr[1108]'den nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber altın ve ipeği ümmetin kadınlarına helal, erkeklerine ise haram kılmıştır. Muaviye[1109] ve Huzeyfe b. Yemân[1110] Rasûlullah'ın altın takmayı ve ipek giymeyi yasakladığına dair rivayetleri nakletmektedir. Berâ b. Âzıb ve Hz. Ali'den gelen bir diğer rivayette ise Rasûlullah'ın ipek elbise ve ipekten yapılan minderin üzerinde oturulmasını yasaklandığını ifade etmektedir.[1111] Ebû Hureyre'den de buna benzer rivayetler aktarılmaktadır.[1112] Ukbe b. Âmir, Hz. Ömer nakledilen bir rivayete göre ise Rasûlullah dünyada ipek giyen bir kişinin ahirette ipek giyemeyeceğini bildirmiştir.[1113]

Buhârî'de konuyla ilgili rivayetlerin yer aldığı bir bölümün başlığı "Erkeklerin ipek giymeleri ve kullanımı caiz olan ipeğin miktarı" şeklindedir. Buhârî bu bölüm altında ipek kullanımının en fazla iki parmak kalınlığında olması durumunda caiz olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir.

Enes b. Mâlik; Rasûlullah'ın uyuz, bit vb hastalık sebebiyle Zübeyr b. Avvâm ile Abdurrahman b. Avf'a ipek giyme konusunda özel bir verdiğini ifade etmektedir.[1114] Ayrıca Enes b. Mâlik'in ipek şal taktığı, ipek-yün karışımı bir cübbe içerisinde Kâbe'yi tavaf ettiği, Abdullah b. Zübeyr'in Hz. Aişe'nin kendisine hediye ettiği ipek-yün karışımı bir atkı taktığı, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillah, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre'nin ipek-yün karışımı kıyafetler giydiği, Hz. Hüseyin'in, Ömer b. Abdulaziz'in ipek giydiği nakledilmiştir.[1115] Muhtemelen Şa'bî sünneti sahabenin bu uygulamalarıyla yorumlamış ve ipek yün karışımı kıyafetler giymiştir.

1106 İbn Ebî Şeybe, Cilt:12, s. 451. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Libas, 11; Nesâî, Zinet, 40; ibn Mâce, Libas, 19

1107 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 11, ss. 68,69; Tirmizi, Libas, 1; Ahmed b. Hanbel, Cilt:4, s. 394.

1108 İbn Mâce, Libas, 19.

1109 Nesâî, Zinet, 40.

1110 Buhârî, Et'ıme, 29; Eşribe, 27,28; Müslim, Libas, 4.

1111 Buhârî, Merda, 4; Nesaî, Zinet, 43.

1112 Buhârî, Libas, 45.

1113 Buhârî, Libas, 25.

1114 Buhârî, Libas, 29.

1115 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 11, ss.76,77; İbn Ebî Şeybe, Cilt:12, ss. 437-443.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

İmameyne göre savaş esnasında zaruret nedeniyle boyuna ve enine örgüsü ipek olan kıyafetler giymekte bir mahzur bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir kıyafet sağlamlığı dolayısıyla kişiyi silah darbelerinden korumaktadır. Ayrıca parlaklığı nedeniyle savaşan kişiyi düşmanın gözüne daha heybetli gösterir ve kalplerine korku salar. Ancak Ebû Hanife nehyin umumiliği nedeniyle bunu mekruh görmüş ve zaruretin ipek içeren karışık bir kumaş giyilerek giderilebileceğini belirtmiştir.[1116] Hanefilere göre erkeklerin ipek ile karışık elbiseler giymeleri mübahtır. Ancak burada argaç adı verilen enine ipliklerin pamuk, keten veya yün olması; çözgü denilen boyuna ipliklerin ise ipek olması gerekli olduğuna işaret etmişlerdir. Bu şekilde karışık kumaşlar "hazz" olarak isimlendirilir ve sahâbenin bu tarz kıyafetleri giydiği nakledilmiştir. Fakat enine iplikleri ipek, boyuna iplikleri ise yün olan kıyafetleri giymek caiz değildir. Savaş durumunda ise bir ipek giymekte mahzur bulunmamaktadır. Hanefiler Hz. Ömer'den nakledilen rivâyeti delil olarak göstererek kıyafetteki az miktarda ipekte bir mahzur olmadığını belirtmektedirler.[1117] Şafiî ve Hanbeli mezhebine göre karışık dokunan kumaşta hangi kumaşın oranı daha fazlaysa hüküm ona göre verilir. Malikî mezhebine göre ise başka kumaşlar ile karıştırılan ipek de saf ipek gibidir.[1118]

4.1.1.8. Hülle Nikahı

Karı-koca birbirlerinden kesin olarak ayrıldıktan sonra tekrar evlenmeleri câiz değildir. Tekrar evlenebilmeleri için, kadının başka bir erkekle normal bir evlilik yapması daha sonra normal yollardan ayrılması gerekir. Bu durum gerçekleştiğinde ilk kocası ile yeniden evlenebilir. Ancak insanlar bu yasağı delmek için hileye başvurmuş ve bunun sonucunda kısa süreli anlaşmalı evlilikler ortaya çıkmıştır. İlk eşe dönme amacıyla yapılan hülle adı verilen evlilikler, Hz. Peygamber'in hadislerinde oldukça ağır bir dille eleştirilmiştir.

[1116] Zühaylî, Cilt: 3, s. 548-549.
[1117] Zühaylî, Cilt: 3, ss. 549, 550.
[1118] Zühaylî, Cilt: 3, s. 550.

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî'nin aktardığına göre Câbir b. Abdillah ve Hz. Ali "Rasûlullah hülle nikahı ile evlenen kocaya da (muhallil), kendisi için hülle yapılan kocaya da (Muhallel leh) lanet etsin" buyurmuştur.[1119] Bununla birlikte Şa'bî kocanın isteğiyle yapılmadığı takdirde hülle evliliğinin caiz olarak görmektedir.[1120]

b. Konu İle İlgili Rivayetler:

Hülle nikahı, gerek Rasûlullah'tan aktarılan rivayetlerde gerekse sahabe ve tabiînin görüşlerinde ağır bir şekilde eleştirilerek nehyedilmiştir.

Konuyla ilgili aynı rivayet, Abdullah b. Mes'ûd, Ukbe b. Âmir, Ebû Hureyre ve İbn Abbas'tan da farklı senedlerle nakledilmektedir. Tirmizî, Hz. Ali ve Câbir'den Şa'bî kanalıyla nakledilen rivayetlerin senedinde Mücâlid'in yer alması nedeniyle isnadını sağlam bulmamaktadır. Bununla birlikte Abdullah b. Mes'ûd'dan aktarılan riveyetin hasen sahih olduğunu ve bu konudaki hadislerin pek çok şekilde Hz. Peygamber'den nakledildiğini belirtmektedir.[1121]

Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer bir rivayete göre "Rasûlullah, faiz yiyene, yedirene, yazana ve şahitlik edene, dövme yapana ve yaptırana, zekat vermeyene, hulle yapana ve yaptıranalanet etmiştir."[1122]

Hz. Ömer, hülleyi zina olarak saymış, kendisine getirilecek hülleci erkekle kadını, kendisi için hülle yapılan kişiyi recmedeceğini belirtmiştir. Allah Teâla'nın hulleciye, kendisi için hülle yapılan adama ve hulleye dahil olan kadına lanet ettiğini söylemektedir.[1123]

İbrahim en-Nehaî ve Hasan el-Basrî, bu üç kisiden birinin hülle kastı olduğu takdirde nikahın geçersiz olacağı görüşündedir.[1124]

Muhtemelen Şa'bî'nin burada kastettiği kadının evlendiği ikinci kocasıdır. İkinci kocanın hülle kastı olmadığı sürece evliliğin geçerli olduğu görüşündedir.

1119 Ebû Dâvud, Nikâh, 14-15; Tirmizî, Nikâh, 28; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 305.
1120 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 269; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 239; el-Evsât, Cilt: 9, s. 277; Boynukalın, s. 144.
1121 Tirmizî, Nikah, 28.
1122 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 269.
1123 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 303; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 265.
1124 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 304.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Fakihler üç talakla boşanan kadının ilk kocasına helal kılınması maksadıyla akit esnasında şart koşarak evlenmenin caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim hülle nikahı Hanefîlere göre tahrimen mekruh, cumhura göre ise haramdır.[1125] Hülle maksadıyla yapılan nikah, belli bir süre ile kayıtlanması ve şartlı olması nedeniyle Malikî, Şafiî, Hanbelî, Zahirî mezhebine ve Ebû Yusuf'a göre fasit bir nikahtır. Ebû Hanife ve Züfer'e göre ise hülle, akdin zahiri rükünlerini tamamlamaları sebebiyle sahihtir. "Başka bir koca ile evleninceye kadar.."[1126] ayeti mutlak olarak gelmiş ve şart koşup koşmamayı ayırt etmemiştir. Ancak yapılan bu iş İslâmın değer yargılarına, aile yapısına, neslin sağlamlığına ve iffete ters düşmektedir.[1127]

İmam Muhammed ise ikinci nikahın sahih olduğunu fakat söz konusu nikahın ilk kocayı helal kılamayacağını söylemektedir. O nikahın ebedi olması şartıyla yapılan bir akit olduğunu, bu nedenle şartın batıl, nikahın sahih olduğunu belirtir. Bu uygulamayı kendisine miras bırakacak kişiyi öldüren kişiye benzetir ve bu kişinin mirastan mahrum bırakıldığına vurgu yapar.[1128]

Hanbeli mezhebine göre nikah kadını boşama şartıyla yapıldıysa yani kadın ve koca nikah akdinden önce boşanmak üzere anlaşırlarsa nikah haram olur. Bu yolla yapılan bir evlilik sonucu kadın ilk kocasına helal olmadığı gibi, hileli bu evlilik de sahih olmaz.[1129]

Bununla birlikte akit esnasında şart koşmaksızın ilk kocaya helal kılma gayesiyle yapılan bir nikah da Maliki ve Hanbelilere göre batıldır ve bununla kadın ilk eşine helal olmaz. [1130] Ancak Hanefi, Şafiî ve Zahirilere göre akit sırasında şart koşmaksızın helal kılma niyetiyle yapılan bu nikah sahihtir ve dolayısıyla kadın ilk kocasına helal olur.[1131]

[1125] Hamza Aktan, "Hülle", **İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, İFAV, İstanbul, 1997, Cilt: 2, s. 313.
[1126] Bakara 2/230.
[1127] Zühaylî, Cilt: 9, s. 477.
[1128] Zühaylî, Cilt: 9, ss. 476-477.
[1129] Zühaylî, Cilt: 9, s. 121.
[1130] İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 3, ss. 106-107; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 10, ss. 459-551.
[1131] Kâsânî, Cilt: 3, s. 187-188; Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 4, s. 300; İbn Hazm, Cilt: 9, s. 422.

4.1.1.9. Malda Zekat Dışında Hak

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Fatıma bint Kays'tan aktardığına göre Rasûlullah *"Malda zekat dışında hiçbir hak yoktur"* buyurmuştur.[1132] Rivâyetin İbn Mâce'de yer alan bu versiyonuna karşılık yaygın olan hali "Malda zekat dışında bir hak vardır" şeklindedir.[1133] Söz konusu iki rivâyetin senedi Fatıma bint Kays- Şa'bî- Ebû Hamza- Şerik şeklinde olup daha sonra farklı tariklere ayrılmıştır. Aynı tarik ile başlamasına rağmen İbn Mâce'de diğer rivâyetlere muhalif olan haberin muhtemelen râvî hatası, kitâbet vb gibi insani hatalardan kaynaklanması daha muhtemeldir.

Şa'bî ise malda zekat dışında verilmesi gereken bir hak olduğu yönünde görüş belirtmekte [1134] ve *"İyilik, yüzlerinizi doğuya ve batıya döndürmeniz değildir. Gerçek iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman ederek yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmış kişilere, dilenenlere ve esirleri kurtarmak maksadıyla sevdiği maldan seve seve harcar.."*[1135] ayetiyle delil getirmektedir.[1136] Tirmizî Ebû Hamza'nın zayıf olması nedeniyle rivâyetin merfû halini zayıf kabul etmekte ve Şa'bî'nin sözü olarak gelen rivâyeti daha sıhhatli bulmaktadır.

b. Konuyla İlgili Rivayet ve Değerlendirmeler

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu malda zekat dışında hakların olduğu yönünde görüş belirtmişler ve bu hususta pek çok rivâyet aktarmışlardır. İbn Hazm da bu görüşü savunmuş ve bu konuda icma olduğunu belirtmiştir. Ona göre zenginlerin üzerinde zekat dışında misafir ağırlama, yemek yedirme, ödünç verme gibi haklar bulunmaktadır. Sahâbe de söz konusu rivâyetleri bu şekilde anlamıştır. O, Hz. Ali'nin *"Allah Teâla zenginlere, mallarında yoksullara kâfi gelecek bir miktarı vermelerini farz kılmıştır. Şayet yoksullar açlık nedeniyle bir sıkıntıya düştüklerinde zenginler onlara gerekli olan meblağı vermezlerse Allah'ın kıyamet günü onları hesaba çekmesi bir haktır"* söylediğini, Hz. Ömer, İbn Ömer gibi pek çok sahâbînin, Şa'bî, Mücâhid, Tavus gibi âlimlerin de zekat dışında bir hak olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir.

1132 İbn Mâce, Zekât, 3.
1133 Tirmizi, Zekat, 27.
1134 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 541.
1135 Bakara 2/177.
1136 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, Cilt: 1, s. 416.

Bu hususta Dahhak b. Müzahim *"Zekatın gelmesiyle maldaki bütün haklar ortadan kalkmıştır"* diyerek malda zekat dışında bir hak olmadığını beyan etmiştir. İbn Hazm; Dahhak b. Müzahim dışında bu görüşe muhalefet eden başka bir kişiyi bilmediklerini belirtmektedir.[1137]

4.1.1.10. Ehl-i Kitabın Şahitliği

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî'nin Câbir b. Abdillah'dan naklettiği rivâyete göre Hz. Peygamber, ehl-i kitab mensuplarının birbirleri aleyhinde yaptıkları şahitliği geçerli saymaktadır.[1138]

Ehl-i kitabın şahitliği meselesinde kaynaklarımız içerisinde Şa'bî'ye birbirinden farklı görüşlerin isnad edildiği görülmektedir.[1139] Bunlardan ilki farklı dinlere mensup olanların birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kabul edilmeyeceği yönündedir. Bu kurala Müslümanlar dâhil edilmemiş ve onların diğer dinlere karşı yapmış oldukları şahitlik Şa'bî tarafından geçerli sayılmıştır.[1140] Şa'bî bu görüşünü "Aralarına kıyamete kadar sürecek olan kin ve düşmanlığı salıverdik"[1141] mealindeki ayeti kerime ile desteklemektedir.[1142]

Diğer rivâyete göre ise ehl-i kitabın birbirleri aleyhine fakat Müslümanların lehine olan şahitliği geçerli kabul edilir.[1143]

Diğer taraftan bu rivâyetin aksine Yahudilerin Hristiyanlar aleyhine veya Hristiyanların Yahudiler aleyhine yapmış olduğu şahitliği geçerli kabul ettiğine dair başka bir görüş daha bulunmaktadır.[1144] Ancak bu rivayetin senedindeki İsa b. Ebî İzze

---

1137 İbn Hazm, Cilt: 4, s. 281-283.

1138 İbn Mâce, Ahkâm, 33.

1139 Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, **et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye**, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd, Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, Mekke, 1428, Cilt: 1, s. 477.

1140 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 4, s. 22; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 129; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 573; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 4, ss. 290-291.

1141 Maide 5/14

1142 Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buharî**, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y., Cilt: 13, s. 260; Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır, 1323, Cilt: 4, s. 413.

1143 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, s. 574.

1144 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 129; Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî Ebû Bekir el-Hallâl, **Ahkâmu Ehli'l-Milel ve'r-Ridde min el-Câmi li-Mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1414, ss. 126, 132; Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, Cilt: 4, s. 164.

vehm ile nitelenen sadûk bir ravi olması nedeniyle Şa'bî'ye atfedilen diğer görüşlerin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Şa'bî, Ebû Musa el-Eş'arî'nin yolculuk sırasında vefat eden ve vasiyetine müslümanlardan şahitlik yapacak kimsenin bulunmadığı bir hadisede, yahudiye yemin ettirmek suretiyle onların şahitliğini kabul ettiğini nakletmektedir.[1145] Bu bağlamda onun bazı özel sebepler ve şartlar nedeniyle gayrimüslimin şahitliğini geçerli saydığı düşünülebilir.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayete göre, Rasûlullah *"Bir din mensubu diğerine mirasçı olamaz. Benim ümmetimin şahitliği dışında, bir milletin diğer bir millet hakkındaki şahitliği geçerli değildir. Ümmetimin şahitliği ise herkes için geçerlidir."* buyurmaktadır.[1146]

Buhârî ise Bakara Suresi 136. Ayetinin tefsirinde Ebû Hureyre'den naklettiği şu rivayete yer vermektedir. *"Ehl-i kitap tevratı ibranice okuyup müslümanlara arapça bir şekilde izah ediyorlardı. Bunun üzerine Rasûlullah "Ehl-i kitab mensuplarını ne tasdik edin ne de yalanlayın. Biz ancak Allah'a ve bize indirilene iman ettik" deyin buyurmuştur.*[1147]

Buhârî'de yer alan bir diğer bab başlığı ise "Allah'a şirk koşan gayrimüslimlerin şahitlikleri istenmez" şeklindedir. Bu *bölümde Şa'bî'nin "Farklı din mensuplarının birbirleri aleyhine şahitlik etmeleri caiz değildir. Çünkü Allah, onlar hakkında "aralarına kıyamete kadar kin ve düşmanlık saldık" buyuruyor"* şeklindeki rivayetine yer vermiş ve Ebû Hureyre rivayetini aktarmıştır.[1148] Bu rivayetler dolayısıyla Buhâri'nin gayrimüslimin şahitliğini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

İbrahim en-Nehaî, İbn Ebî Leyla gibi alimler, (müslümanlar dışında) her din mensubunun yalnızca kendi inancındaki insanlara olan şahitliğini geçerli görmektedir. Kadı Şureyh ise gayrimüslimin birbiri hakkındaki şahitliğini geçerli saymaktadır.[1149]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Malikî, Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezhebine göre gayr-i müslimlerin birbirleri hakkında yapmış oldukları şahitlik adalet vasfından yoksun olmaları nedeniyle geçerli

---

1145 Ebû Davud, Kada (Akdiye), 19.
1146 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt:10, s. 163
1147 Buhârî, Tefsir (Bakara),11.
1148 Buhârî, Şahâdât, 29.
1149 İbn Ebî Şeybe, Cilt:11, s. 571-572.

değildir.[1150] Hanefî mezhebinin fakihleri ise gayr-i müslimlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerini geçerli saymaktadırlar. Onlara göre gayri müslimlerin kendi aralarında yapmış olduğu veya Müslümanlarn şahit olamadığı uygulamalar bulunmaktadır ve bu şahitliği geçerli saymamak hak ihlallerine sebep olacaktır.[1151]

4.1.2. Mevkûf Rivayetlerine Aykırı Görüşleri

Şa'bî'nin hadis kaynakları içerisinde sahabeden naklettiği bazı rivayetlere aykırı hüküm verdiği görülmektedir. Bu başlık altında onun görüşlerinin sahabe kavli ve mezheplerin yaklaşımıyla mukayesesi yapılacaktır.

4.1.2.1. Abdest Azalarının Yıkanma Sayısı

Şa'bî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in abdest uzuvlarını iki defa yıkamak suretiyle abdest aldıklarını, Karaza'dan işittiği bir diğer rivâyette ise Hz. Ömer'in "Abdest üçer üçerdir. İkişer defa yıkamak da yeterli olur" dediğini nakletmektedir.[1152] Kendisi ise "Güzelce bir şekilde alındıktan sonra abdest uzuvlarının birer defa yıkanması yeterli olur" demektedir. [1153]

Hz. Peygamber'in yıkanması emredilen abdest azalarını bir, iki yahut üç defa yıkadığına dair sahâbeden rivâyetler aktarılmaktadır. Buhari de bu hususta "Uzuvları (birer, ikişer, üçer) yıkayarak abdest almak" şeklinde üç ayrı başlık açmış ve burada sahâbeden gelen çeşitli rivâyetlere yer vermiştir.[1154] Fukahaya göre abdest azalarını bir defa yıkamak farzdır, üç defa yıkamak ise sünnettir.

[1150] Abdulkerim Zeydân, **Ahkâmu'z-Zımmiyyîn ve'l-Müste'minîn fî Daru'l-İslâm**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1402/1982, s. 580.
[1151] Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, Cilt: 4, s. 164.
[1152] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 264-265.
[1153] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 43.
[1154] Bkz. Buhârî, Tahâret, 23, 24, 25

4.1.2.2. Müstehâza Kadının Namazı

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Hz. Aişe'den istihâzeli bir kadının durumu hakkında her namaz için abdest almasını, akan kan yerine ise tampon vs koyarak namazını kılması gerektiğini nakletmiştir. Yine ondan naklettiği bir başka rivâyete göre ise istihazeli kadın hayız günlerinde namaz kılmaz, hayzın bittiğine kanaat getirdiğinde yıkanır ve diğer günlerde gördüğü kan için her namaz öncesi abdest alır.[1155] Şa'bî ise müstehâza kadının her gün bir defa gusul abdesti almasının ona yeterli olacağını ifade etmektedir.[1156]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Konu ile ilgili merfû, mevkuf ve maktu rivayetlere bakıldığında, mustehâza kadının her namazda abdest alması, her namazda gusletmesi, her iki namazda bir gusletmesi veya her gün gusletmesi gerektiğine dair rivayetler bulunmaktadır.

Ebû Cafer'den nakledilen bir rivayete göre Rasûlullah istihazeli kadına hayız günleri bittiği zaman yıkanmasını ve her namaz için abdest alıp namazını kılmasını emretmiştir.[1157]

İmrân b. Talha'nın naklettiğine göre Ümmü Hamne bint Cahş istihâze olmuş Rasûlullah ise ona tamponu tavsiye ederek "öğle namazını geciktir, ikindi namazını erkene al. İkisi için bir kere yıkan. Akşam namazını geciktir yatsıyı öne al. İkisi için de bir kere yıkan" demektedir.[1158]

Katade'nin bildirdiğine göre Hz. Ali ve Hz. Abbas istihazeli kadının her namaz için yıkanacağı görüşündedir. Said b. Müseyyeb ise bu durumda olan kadının öğleden öğleye yıkanacağını belirtmiştir. [1159]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Malikî mezhebine göre mustehaza kadının her namaz için abdest alması ve kanın kesilmesinden sonra gusletmesi müstehaptır.[1160] Hanefî, Şafiî ve Hanbeli mezhebine göre ise kadının pamuk, tampon vb şeylerle kan akışına engel olduktan

[1155] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 98.
[1156] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 1, s. 267.
[1157] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 98.
[1158] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 101.
[1159] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 100.
[1160] İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, ss. 41, 66.

sonra her bir namaz için abdest alması vaciptir.[1161] Fukaha müstehaza kadının her namaz için abdest alması gerektiğini Hz. Peygamber'den nakledilen "Mustehaza, adet günlerinde namaz kılmayı bırakır, sonra gusleder, sonrasında her bir namaz için abdest alır, orucunu tutar ve namazını kılar" rivâyetine dayandırmaktadır.[1162] Ehl-i sünnetin meşhur dört mezhebine göre mustehaza kadına yalnızca bir defa gusül abdesti almak yeterlidir. Bununla birlikte her bir namaz için gusul abdesti almak Şafiî ve Hanbelîlere göre sünnet, Hanefî ve Malikîlere göre ise menduptur. Onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ümmü Habibe'ye guslu emretmesi Ümmü Habibe'nin de her namaz için gusletmesini bu hususta delil olarak getirmişlerdir.[1163]

4.1.2.3. Sehiv Secdesinin Öncesi ve Sonrasındaki Selam

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, Sa'd ve Ammar b. Yâsir'in sehiv secdesini, selam verdikten sonra yaptıklarını, yine sehiv secdesinden sonra da sağa ve sola selam verdiklerini nakletmiştir.[1164] Alkame yoluyla aktardığı rivâyete göre İbn Mes'ûd'un uygulaması da sehiv secdesinden sonra selamın verilmesi yönündedir.[1165] Şa'bî ise sehiv secdesinde teşehhüd ve selam olmadığı şeklinde görüş belirtmektedir.[1166] Ancak Şa'bî'nin görüşünü nakleden râvî Cabîr hadis münekkidleri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve zayıf bir râvî olarak kabul edilmiştir.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Konuyla ilgili olarak Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir rivayet şu şekildedir: "*Rasûlullah öğle namazını beş rekat kıldı. Kendisine "Namazın rekatında artma mı oldu diye sorduk. Rasûlullah sorumuzu "Ne oldu ki" diye cevapladı. Biz de ona "Ey Allah'ın Rasulü beş rekat kıldınız" dedik. Bunun üzerine o, selam verdikten sonra iki secde yaptı."*[1167]

1161 Zühaylî, Cilt: 1, s. 480.
1162 Tirmizî, Tahare, 94; Ebu Muhammed Cemâleddîn ez-Zeyleî, **Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâyeti mea Haşiyetihî Buğyeti'l-Elme'î fî Tahrîci'z-Zeyleî**, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1418, Cilt: 1, s. 202.
1163 Müslim, Hayız, 63; Tirmizi, Tahare, 96; Ayrıca bkz. Zühaylî, Cilt: 1, s. 481.
1164 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 441, 444.
1165 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 441.
1166 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 443; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 3, s. 508.
1167 Buhârî, Sehv, 2; Ahbâru'l-Ahad,1; Tirmizî, Salat, 172; Nesai, Sehv, 26.

İbn Buhayne'nin naklettiği bir rivayet ise şu şekildedir: *"Rasûlullah öyle sanıyoruz ki ikindi namazını kılmıştı. Üçüncü rekattan önce oturmadan ayağa kalktı. Bundan dolayı selam vermeden sehiv secdesi yaptı"*[1168] Yine İbn Buhayne'den nakledilen bir diğer rivayet " Rasûlullah namazlardan birisini iki rekat olarak kıldırdı. Sonra oturmadan kalktı. Bunun üzerine cemaat de ayağa kalktı. Biz onun namaz bitirip selam vermesini beklerken tekbir getirdi ve selam vermeden iki secde yaptı sonra selam verdi." şeklindedir.[1169]

Abdullah b. Mes'ûd, İbrahim en-Nehaî, Hakem, Hammâd, İbn Ebî Leyla, sehiv secdesinde selam olduğu görüşünde iken; Ata b. Ebî Rebah, Şa'bî, Hasan el-Basrî, Enes sehiv secdesinde selam olmadığı yönünde görüş belirtmektedirler.[1170]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Hanefi mezhebine göre sehiv secdesini selamdan sonra yapmak sünnettir. Fakat selam vermeden önce sehiv secdesinin yapılması durumu da geçerli kabul edilmiş ve iadeye gerek olmadığı ifade edilmiştir. Hanefilere göre kişi sehiv secdesi yapmak istediğinde yalnızca sağına veya her iki tarafa selam verdikten sonra iki defa secde eder arkasından teşehhüdde bulunur. Hanefi mezhebine göre bu teşehhüd vaciptir. Daha sonra sonra salavât getirerek iki tarafa selam verir.[1171] Sehiv secdesinin yapılışı konusunda Hanefilerin delili İmrân b. Husayn'dan nakledilen *"Hz. Peygamber bir topluluğa namaz kıldırdı ve namazda yanılınca iki defa secde etti, sonra teşehhüdde bulunarak selam verdi."* rivâyetiyle Sevbân'dan nakledilen *"Namazda her sehiv için selamdan sonra iki secde vardır"* rivâyetidir.[1172]

Malikî mezhebine göre ise yanılma namazdaki eksiklikten kaynaklanıyorsa sehiv secdesi selam vermeden önce yapılır. Şayet sehiv namazdaki bir fazlalıktan kaynaklanıyorsa, secde selamdan sonra yapılır ve secdeden önce niyet edilir. Bu secdeye niyet etmek vaciptir. Teşehhüdden sonra salavat getirilmeyerek selam verilir. Malikî mezhebinde görülen uygulama aynı zamanda İmam Şafi'nin eski görüşüdür.[1173] Kavli cedide göre ise sehiv secdesi selamdan önce yapılır. Şafiî mezhebi

---

1168 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 440.
1169 Müslim, Mesâcid, 86. Ayrıca bkz. Buhârî, Sehv, 5.
1170 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 440-442.
1171 Mevsılî, Cilt: 1, s. 72; Zühaylî, Cilt: 2, s. 106.
1172 Ebû Davud, Salat, 194-195; Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 2, s. 171; Zühaylî, Cilt: 2, s. 106.
1173 Ebû Muhammed Kâdî Abdulvehhâb, **Uyûnu'l-Mesâil**, thk. Ali Muhammed İbrahim Bûrvîbe, Beyrût, 1430, s. 128.

bu hususta *"Selamdan önce iki defa secde eder"*[1174] ve *"Hz. Peygamber namazının tamamlayınca iki defa secde etti ve daha sonra selam verdi"*[1175] rivâyetlerini delil olarak getirmektedir.[1176] Hanbeli mezhebine göre ise sehiv secdesinin önce veya sonra yapılması caizdir. Bununla birlikte en faziletlisi selamdan önce yapılmasıdır.[1177]

4.1.2.4. Bayram Namazlarında Tekbir Sayısı

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, Mesrûk kanalıyla "Abdullah b. Mes'ûd bayram namazlarında beşi ilk rekatte, dördü ikinci rekatte olmak üzere toplamda dokuz tekbir olduğunu ve bu iki rekatteki kıraatlerin arasında tekbir olmadığını öğretmiştir" şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır.[1178] Ancak kendisinden bu konuda iki farklı görüş nakledilmektedir. Bunlardan ilki Abdullah b. Mes'ûd'un uygulamasına muvafıktır.[1179] Ondan nakledilen diğer bir görüşe göre, birinci ve ikinci rekatlarda namazın tekbirleri dışında üçer tekbir daha getirilir.[1180]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Hz. Aişe, Rasûlullah'ın Ramazan ve Kurban bayramı namazlarında birinci rekatte yedi, ikinci rekatte beş tekbir aldığını ifade etmektedir.[1181]

Abdullah b. Amr, Rasûlullah'ın "Ramazan bayramı namazında tekbir ilk rekatte yedi, ikinci rekatte beştir. Her birinde kıraat tekbirlerden sonradır" dediğini nakletmektedir.[1182]

Ebû Musa el-Eş'arî ise Rasûlullah'ın cenaze namazında olduğu gibi iki bayram namazında dört tekbir getirdiğini nakletmiştir.[1183]

1174 Buhârî, Sehv, 1, 5; Müslim, Mesâcid ve Mevziu's-Salât, 85, 86.
1175 Nesâî, Tatbîk, 106.
1176 Zühaylî, Cilt: 2, s. 107.
1177 Abdulhâlık b. İsâ Ebû Cafer el-Hâşimî, **Ruûsu'l-Mesâil fi'l-Hilâfi alâ Mezhebi Ebî Abdillah Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdulmelik b. Abdillah Dehîş, Mektebetü'n-Nehdâti'l-Hadîse, Mekke, 1421, Cilt: 1, s. 168.
1178 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, ss. 214, 216.
1179 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 219.
1180 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 4, s. 350; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **İthâfu'l-Mehere bi'l-Kavâidi'l-Mübtekire min Etrâfi'l-Aşere**, thk. Züheyr b. Nâsır, nşr. Merkezu Hidmeti's-Sünne ve's-Sîra, Mecmeu'l Melik Fehd, Medîne, 1415, Cilt: 19, s. 126; Aynî, Nuhabu'l-Efkâr, Cilt: 16, s. 457.
1181 Ebû Davud, Salât, 242, 245.
1182 Ebû Davud, Salât, 242, 245.
1183 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 212.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Bayram namazındaki tekbir sayısı hakkında İslâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu nedenle mezheplere göre farklılık göstermektedir. Fukaha-i seb'aya göre bayram namazlarının ilk rekatında iftitah tekbiri ile yedi tekbir alınır. Ruku için alınan tekbirler bu sayıya dâhil değildir. İkinci rekatta ise beş tekbir getirilir.[1184]

Hanefî mezhebine göre kişi iftitah tekbiri dışında üç defa tekbir getirir. Kıraat tekbirden sonra yapılır. İkinci rekatta da kıraatten sonra üç tekbir getirilir.[1185] Şafiî mezhebine göre ilk rekatta yedi, ikinci rekatta beş; Malikî ve Hanbelî mezhebine göre ise birinci rekatta altı, ikinci rekatta ise beş tekbir getirilir.[1186]

4.1.2.5. Seferi Durumunda Oruç

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî'den nakledilen bir rivâyete göre "Rasûlullah'ın ashabı yolculuğa çıkar ve seferde orucunu tutardı. Oruç tutmayan da tutmazdı. Ne oruç tutan tutmayanı, ne de oruç tutmayan tutanı ayıplardı."[1187] Bununla birlikte Şa'bî'nin Ramazan'da yaptığı yolculuklarda oruç tutmadığı ifade edilmiş ve kendisinden yolculukta oruç tutmamayı daha efdal saydığı, seferi olan kişiye oruç tutmamasını tavsiye ettiği, oruç tutan bir kişinin yolculuk sırasında orucunu bozabileceğine dair rivâyetler aktarılmıştır.[1188]

Şa'bînin yolculukta oruç tutmamayı daha efdal sayması Rasûlullah'ın bu konudaki uygulamasından farklılık arzetmektedir. Zira O, Hz. Peygamberin yolculuk esnasında oruç tuttuğunu ifade etmektedir.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

İbn Abbas şöyle demektedir: Rasûlullah Mekke'nin fethinin gerçekleştiği sene Kedîd'e kadar oruç tutmuştur. Daha sonra orucunu açtı. Rasûlullah'ın fiillerinden en sonu esas alınır.[1189] Bir diğer rivayette ise "Yolculukta oruç tutanı da tutmayanı da çünkü Rasûlullah seferde bazen oruç tutmuş bazense tutmamıştır." buyurmaktadır.[1190]

1184 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 3, s. 271.
1185 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 3, s. 272.
1186 Zühaylî, Cilt: 2, s. 370.
1187 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 136.
1188 Bu rivâyetler için bkz. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 572; Cilt: 4, s. 270; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 131; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, ss. 143, 144.
1189 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 131.
1190 Müslim, Sıyâm, 89.

Câbir b. Abdillah'tan şöyle nakledilmektedir: "Rasûlullah yolculukta gölge altına yatırılan bir adamın etrafındaki kalabalığı görünce "ne oldu" diye sordu. Orada bulunanlar "Bu adam oruçludur" deyince Rasûlullah "Yolculuk sırasında oruç tutmak iyilik değildir" buyurmuştur.[1191]

Söz konusu rivayetlere bakıldığında Şa'bî'nin Rasûlullah'ın sünnetinin müsâde ettiği ölçüde kolaylık ilkesini esas alarak hareket ettiği ve tercihini bu yönde yaptığı anlaşılmaktadır.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Şafiî mezhebine göre hasta yahut seferi olan kişilerin yolculuk süresince oruç tutması mekruh kabul edilmiştir. Oruç sebebiyle sağlığına bir zarar gelmesinden endişe edildiği takdirde oruç tutması haramdır. Mukim iken oruç tutar sonra yolculuğa çıktığında orucunu bozarsa kendisine kefaret gerekir.[1192] Hanbeli mezhebinde ise insanı çok fazla etkilemeyen kısa süreli yolculuklarda dahi oruç tutmak mekruhtur. Hanefî mezhebine göre ise yolculuk durumunda oruç tutmanın kişinin sağlığına zarar verebilme ihtimali varsa kişinin oruç tutması mekruhtur. Mukim oruç tutar daha sonra yolculuğa çıkar ve orucunu bozarsa kefaret gerekmez.[1193] Malikî mezhebine göre yolculuk esnasında kişiye zor gelmediği takdirde oruç tutmak daha faziletlidir. Bununla birlikte oruca niyet edip oruca başladıktan sonra seferilik nedeniyle orucunu açan kişiye hem kaza hem de kefaretin vacip olduğu görüşündedirler.[1194]

4.1.2.6. Oruçlu İken Hacamat Yaptırmak

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Hz. Hüseyin'in oruçluyken hacamat yaptırdığını belirtmiştir. Bununla birlikte o, oruçluyken hacamat yaptırmanın kişiyi zayıf düşürüp hastalanmasına yol açabileğini ifade ederek bu uygulamanın hoş karşılamadığını dile getirmiştir.[1195] Bu

---

1191 Buhârî, Savm, 36.

1192 Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 1, s. 339; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 6, s. 338.

1193 Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, **et-Tecrîd**, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire, 1427, Cilt: 3, s. 1565.

1194 Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef Bâcî, **el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta**, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1332/1914, Cilt: 2, s. 48.

1195 Söz konusu rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 217; Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 2, s. 101; Boynukalın, s. 97.

görüşü nedeniyle Şa'bî'nin yaklaşımında hacamat yaptırmanın orucu bozmadığı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Buhari "Oruçlu iken kan aldırmanın ve kusmanın hükmü" başlığı altında Hz. Peygamber'in oruçlu olduğunda hacamat yaptırdığına dair rivâyete ve yine "Oruçlu iken kan aldırmayı kerih görür müydünüz" sorusuna Enes b. Mâlik'in verdiği "Hayır, onu yalnızca oruçluyu zayıf bırakabileceği için hoş görmem" şeklindeki rivâyete yer vermektedir.[1196]

Bununla birlikte bazı âlimler, Şeddâd b. Evs ve Sevbân yoluyla Hz. Peygamber'e dayandırılan "Kan alanın ve aldıranın orucu bozuldu"[1197] rivâyetini delil olarak göstererek hacamatın orucu bozduğunu söylemektedir. Bu rivâyet aynı zamanda Buharî'de de yer almakta fakat Hasan el-Basrî'nin tereddüt ederek "Allah en doğrusunu bilendir" dediği nakledilmektedir.[1198]

Oruçlu iken hacamat yaptıran kişinin orucunun bozulup bozulmadığı konusunda ise ilim adamları ihtilaf halindedir.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Şafiî mezhebine göre oruçlu iken kan aldırmak, hacamat yaptırmak orucu bozmaz. Bununla birlikte oruçlu iken bu fiilleri terketmesi de sünnettir. Onlar "kan alanın ve aldıranın orucu bozulmuştur" şeklindeki rivâyetin de mensuh olduğu görüşündedirler.[1199] Hanefî ve Malikî mezhepleri de hacamatın orucu bozmadığını ancak oruçlu iken kan aldırmanın mekruh olduğu görüşündedirler.[1200] Hanbelî mezhebine göre hacamat yaptırmak orucu bozar.[1201] Onlar orucu bozmadığı ifade edilen rivâyetin İbn Abbas tarafından nakledilen rivâyetle neshedildiğini belirtmektedirler. Bu rivâyete göre Rasûlullah ihramlı ve oruçlu iken Kâhha denilen yerde kan aldırmış, daha sonra yorgun ve bitab düşmesi nedeniyle oruçlu iken hacamat yaptırmayı yasaklamıştır.[1202]

1196 Buhârî, Savm, 32.
1197 Ebû Davud, Sıyâm, 28; İbn Mâce, Sıyâm, 18.
1198 Buhari, Savm, 32.
1199 Zühaylî, Cilt: 2, s. 634.
1200 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 2, ss. 146, 147; Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Cilt: 2, s. 436; Serahsî, Cilt: 3, s. 57; Ebû Muhammed Kâdî Abdulvehhâb, **Şerhu'r-Risâle**, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Dâru İbn Hazm, 1428/2007, Cilt: 1, s. 207; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah es-Sıkıllî İbn Yûnus, **el-Câmi li-Mesâili'l-Müdevvene**, Dâru'l-Fikr, 1434/2013, Cilt: 3, s. 1112.
1201 Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, s. 344.
1202 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 4, s. 351; Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr, Cilt: 7, s. 421.

4.1.2.7. Oruçlu İken Öpüşme

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, Muhammed b. el-Eş'âs aracılığıyla Hz. Aişe'den *"Rasûlullah ben oruçluyken beni yüzümden öpmekten imtina etmezdi"* rivâyetini aktarmaktadır.[1203] Şa'bî'den ise bu hususta öpmenin oruçlunun orucunu yaraladığına[1204] ve oruçlunun öpmesine ruhsat verdiğine[1205] dair iki ayrı rivâyet nakledilmektedir.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Konuyla ilgili Hz. Aişe'den başka rivayetler de nakledilmektedir. Bu rivayetler genel itibariyle Rasûlullah'ın oruçlu iken öpmekten, ten temasından sakınmadığı yönündedir.[1206] Hafsa bint Ömer ve Ümmü Seleme'den de Rasûlullah'ın kendilerini oruçlu iken öptüğüne dair rivayetler aktarmışlardır.[1207]

Meymûne'den nakledilen bir rivayete göre ise Rasûlullah'a oruçlunun öpmesi hakkında sorulunca "Orucu bozulur" cevabını vermiştir.[1208] Söz konusu rivayet münker olarak değerlendirilmiştir.

Hz. Ömer'den ise oruçlunun öpmesi ile alakalı olarak farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre o, Rasûlullah'a bu durumu sormuş Rasûlullah da "Oruçlu iken ağzını çalkalamanda bir mahzur var mıdır sence" diyerek bunna ruhsat vermiştir. Bununla birlikte onun oruçlunun öpmesini yasakladığına dair rivayetler de aktarılmıştır. [1209]

Bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Şa'bî'nin öpmeyi mübah olarak görmekle birlikte, sakıncalı bir duruma yol açabileceğini düşünerek, oruçlu iken öpmeyi hoş görmediği söylenebilir.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Hanefi ve Şafiî mezhebine göre kişinin oruçlu iken hanımını ilişki dışında öpmesi ve inzal olmaması durumunda oruç bozulmaz.[1210] Mezinin gelmesi de orucun bozulmasına sebep olmaz. Ancak tahrik edici olması durumunda bu davranış mekruh

---

1203 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 241.
1204 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 244.
1205 Bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, ss. 240, 247; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 136.
1206 Bkz. Müslim, Sıyâm, 62; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 236.
1207 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, ss. 236-238.
1208 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 245.
1209 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, ss. 241-243
1210 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 2, s. 147, 168; Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 2, s. 159.

kabul edilmiştir. Ancak meni gelmesi durumunda oruç bozulur ve yalnızca kaza gerekir.[1211] Hanbeli ve Malikî mezhebine göre ise öpmekten dolayı oruç bozulmaz ancak öpme sebebiyle meni, mezi gelmesi durumunda oruç bozulur. Bu durumda Hanbelî mezhebine göre yalnızca kaza, Malikî mezhebine göre hem kaza hem de kefaret gerekir.[1212]

4.1.2.8. Cenaze Namazında Tekbir Sayısı

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Hz. Ömer'in, Zeynep Bint Cahş'ın cenaze namazını dört tekbirle kıldırdığını, Hz. Ali ve Zeyd b. Erkam'ın vefat eden bir kişinin cenaze namazını beş tekbirle kıldırdığını[1213] ayrıca bir başka rivâyette Hz. Ali'nin Sehl b. Huneyf'in namazını altı tekbir ile kıldırdığını rivâyet etmektedir.[1214] Alkame b. Kays aracılığıyla İbn Mes'ûd'un yaklaşımını ise şu sözlerle aktarmaktadır:

Alkame: "Ben Muaz b. Cebel ve ashabının Şam'da cenaze namazlarını beş tekbirle kıldıklarını gördüm. Öyleyse bize biraz vakit tanı ki bu vakit içerisinde sana gerektiği gibi uyalım." dedi. Abdullah b. Mes'ûd bir müddet sustu ve "imamınız ne kadar tekbir getirirse siz de o kadar tekbir getirin. Vakit de yok herhangi bir sayı da yok" dedi.[1215] Şa'bî ise sahâbenin farklı uygulamalarını nakletmekle birlikte kendisi cenaze üzerine dört tekbir getirileceğini söylemiştir.[1216]

b. Konuyla İlgili Rivayetler

İbn Ebî Leylâ dedi ki:"Zeyd b. Erkam bizim cenazelerimizde dört tekbir alarak namaz kılardı. Bir defasında cenazemizde beş tekbir aldı. Bu durumu kendisine sordum. Rasûlullah'ın beş tekbir aldığını söyledi."[1217] İbn Abdilberr'in ifade ettiğine

---

1211 Ebû Muhammed Bedruddîn el-Aynî, **Minhatu's-Sulûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mulûk**, thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysî, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 1428/2007, s. 261; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Maverdî, **el-Havî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî ve Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müznî**, thk. Şeyh Ali Muhammed Meûd, Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419, Cilt: 3, ss. 438, 439; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 1, s. 341.

1212 Kâdî Abdulvehhâb, Şerhu'r-Risâle, Cilt: 1, s. 298; Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr, Cilt: 7, ss. 416-418; Zühaylî, Cilt: 2, ss. 661, 671, 676.

1213 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, ss. 261, 267, 269.

1214 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 272.

1215 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 268.

1216 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, ss. 479, 491; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, ss. 251, 252.

1217 Müslim, Cenâiz, 72.

göre bazı ilim adamları bu rivayetin nesh edildiğini ve artık cenaze namazında dört tekbir alınması üzerinde icma ettiklerini ifade etmektedir.[1218]

Buhârî'de yer alan bâb başlığı "Cenâze namazı için dört tekbir getirmek" başlığını taşımaktadır. Onun bu başlığı tercih etmesi cenaze namazlarında tekbir sayısının dörtten fazla olamayacağı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Bu bölüm altında Ebû Hureyre'den nakledilen "Rasûlullah, Necaşi'nin öldüğü gün ashabına haber verdi. Onları musallaya yönlendirdi, saf haline getirdi ve Necaşi için dört tekbir getirdi" rivayetine yer vermektedir. Ayrıca Câbir b. Abdillah'tan da benzer bir rivayeti aktarmıştır.[1219]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Hanefî mezhebine göre dört tekbir ve kıyam cenaze namazının rükünlerindendir.[1220]

Malikî mezhebine göre cenaze namazındaki tekbir sayısı dörtten fazla veya az olmaması gerekir.[1221] İmam beşinci tekbiri alırsa cemaat imamdan önce selam verebilir. Hem imamın hem de cemaatin namazı sahih olur. Fakat imam dörtten az tekbir getirirse cemaat tesbih getirerek onu ikaz eder, imam geri dönerek dördüncü tekbiri alırsa cemaatte onunla bir tekbir getirir ve birlikte selam verirler. Fakat imam dördüncü tekbiri almazsa cemaat kendi başına dördüncü tekbiri alır ve selam verir.[1222]

Şafî mezhebine göre iftitah tekbiri ile birlikte dört tekbir almak gerekir. İmam beşinci tekbiri aldığında namaz batıl olmaz bununla birlikte cemaat imama uymayarak ya selam verir ya da imamın selamını bekler.[1223]

1218 İbn Abdilberr, TemhÎd, Cilt: 6, ss. 335-338.

1219 Buhârî, Cenâiz, 4.

1220 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 2, s. 119; Zühaylî, Cilt: 2, s. 486.

1221 İbnü'l-Cellâb, Cilt: 1, s. 261; Kâdî Abdulvehhâb, Şerhu'r-Risâle, Cilt: 1, ss. 114-115; el-Menşelîlî el-Mâlikî Ahmed b. Turkî, **Hulâsatu'l-Cevâhiri'z-Zekiyye fî Fıkhi'l-Mâlikiyye**, ed. Hasen Muhammed el-Hafnevî, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abudabî, 2002, s. 28.

1222 Ebû Muhammed Abdullah el-Kayravânî İbn Ebî Zeyd, **en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l Müdevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât**, thk. Heyet, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1999, Cilt: 1, s. 587; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Adevî Ali es-Saîdî, **Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bikâî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 425; Zühaylî, Cilt: 2, s. 488.

1223 Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillah el-Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb**, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, 1428/2007, Cilt: 3, ss. 54, 61; Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 2, s. 21; Zühaylî, Cilt: 2, ss. 491, 492.

Hanbelî mezhebine göre ise tekbiri yediden fazla ve dörtten az almak caiz değildir. Dört tekbirden fazla almamak ihtilaftan kurtulmak için en doğrusudur. Şayet imam beş tekbir alırsa cemaat de ona uyar.[1224]

4.1.2.9. Veli İzni Olmadan Evlilik Yapılması

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî *"Rasûlullah'ın ashabından hiçbir kimse velisinin izni olmaksızın evlenme hususunda Hz. Ali'den daha şiddetli değildi. O bu konuda o kadar sertti ki, bu nedenden dolayı dayak atardı"* demektedir.[1225] Kendisi de kadının sadece velisinin izni ile evlenebileceğini, kadının rızası olmadan da velisinin onu evlendiremeyeceğini belirtmektedir.[1226] Fakat Şa'bî'nin uygulamalarına bakıldığında veli izni olmadan evlenen kadının nikahını da geçerli saydığı görülmektedir. Nitekim şehir dışında iken izni alınmaksızın kızının evlendiğini öğrenen bir baba şikayette bulunarak durumu yargıya aktarmış Şâbi bu hususta zifafın gerçekleşip gerçekleşmediğini sormuş, gerçekleştiğini öğrendiğinde ise babaya susması gerektiğini söylemiştir.[1227] Şa'bî ayrıca velisiz evlendirilen kadın şayet kendi dengiyle evlenirse bu evliliğin geçerli olduğunu söylemiştir. [1228]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Ebû Musâ, Rasûlullah "Veli izni olmayan bir nikah asla caiz olmaz" buyurmaktadır.[1229]

Hz. Aişe: Rasûlullah "Hangi kadın velisinin izni olmadığı halde nikahlanırsa o nikahı batıldır. Şayet velisiz evlenen kişi bunun neticesinde bir ilişki yasarsa kadın için mehrin verilmesi gerekir. Veliler ihtilafa düşerek sorunu çözemezlerse, devlet başkanı onun velisi olur"buyurdu.[1230]

1224 Kevsec, Cilt: 2, s. 808; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 3, s. 451; Zühaylî, Cilt: 2, ss. 491, 492.
1225 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 35.
1226 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 36; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 8, s. 264.
1227 Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne**, thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1403, Cilt: 3, s. 122; Boynukalın, s. 134.
1228 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 197; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 41; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 14.
1229 Ebû Davud, Nikah, 18-19; Tirmizî, Nikah, 14; İbn Mâce, Nikah, 15.
1230 Tirmizî, Nikâh, 14.

İbn Abbas: Rasûlullah "Bir karine olmaksızın tek başlarına nikahlanan kadınlar zinakardır." buyurmaktadır.[1231]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Malikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri veli olmaksızın kıyılan nikahı geçersiz saymaktadırlar.[1232] Hanefî mezhebine göre ise nikah veli olmaksızın kıyılabilir. Nikahta velinin gereklililiğini öne süren âlimler bu hususta *"Eşleriyle evlenmelerine engel olmayın"* ayetini delil olarak getirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberden nakledilen *"Veli olmaksızın nikah sahih olmaz"* ve *"Hiçbir kadın başka bir kadını evlendiremez. Kadın kendi kendini evlendiremez"* rivâyetlerini delil olarak göstemektedirler.[1233]

Bununla birlikte Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre veli, ilk defa evlenecek olan kızını ona sormadan evlendirmesi mümkündür. Ancak Hanefî ve Zahirî mezheplerine göre velinin böyle bir hakkı yoktur. Şa'bî ise babanın bakire yahut dul olması farketmeksizin kızına danışmaksızın onu evlendirmemesi gerektiğini belirtmektedir.[1234]

4.1.2.10. Mehrin Hak Edilişi

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den *"Kişi evin örtüsünü aşağıya indirdiğinde ve kadınla başbaşa kaldığında erkeğin mehir vermesi ve kadının boşanacağı zaman iddet beklemesi gerekir"* şeklinde rivâyeti nakletmesine[1235] rağmen mehrin halvetle değil yalnızca cinsel birliktelik ile vacib hale geldiği yönünde görüş belirtmektedir.[1236] Evli çiftin cinsel birliktelik olmadan boşanması durumunda erkeğin kadına mehrin yarısını vermesi gerektiğini belirtmiştir. Şa'bî'nin aktardığına göre Abdullah b. Mes'ûd ve Kadı Şureyh'in görüş ve uygulamaları da bu yöndedir.[1237]

1231 Tirmizî, Nikâh, 14.
1232 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, s. 117; Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî, **el-Ğureru'l-Behiyye fî Şerhi Behceti'l-Verdiyye**, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, t.y., Cilt: 4, s. 110.
1233 İbn Mâce, Nikâh, 15. Bu minveldeki diğer rivayetler için bkz. Ebû Davud, Nikah, 18-19.
1234 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 6, s. 144; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 48.
1235 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 207.
1236 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 56.
1237 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 208.

Amr b. Nâfi eşini boşadığında mehir konusunda anlaşmazlığa düştüler. Amr halvetten sonra hanımına yaklaşmadığını iddia etmiş kadın ise birleşmenin olduğunu söylemiştir. Mesele kadı Şureyh'e intikal ettirilince Amr'ın yemin etmesini istemiş ve yemin sonrasında kadına mehrin yarısının verilmesine karar vermiştir.[1238] İbn Abbas da mehrin yarısının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Şa'bî'nin vermiş olduğu bu hükmün *"Mehirlerini belirlediğiniz halde onlara el sürmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır"*[1239] ayetinde zikredilen (تَمَسُّوهُنَّ) kelimesini "el sürmek" anlamında değerlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Adamın mehir tayin etmeksizin ve kadınla ilişkiye girmeksizin vefat etmesi durumunda da birtakım ihtilafların olduğu görülmektedir. Şa'bî, Medine'de böyle bir hadisenin vuku bulduğunu ve bazı âlimlerin onun hakkında *"Kadına miras vardır fakat mehir yoktur"* dediğini aktardıktan sonra Mesrûk'un *"Öncesinde mehir olmadıkça, miras da olmaz"*sözlerine yer vermiştir.[1240] Yine Şa'bî'nin aktardığına göre Abdullah b. Mes'ûd, karısı için mehir tayin etmeden ve onunla ilişkiye girmeden ölen adam hakkında karısının tam mehir alma hakkının olduğunu, kadının iddet beklemesi gerektiğini ve mirastan pay alma hakkının olduğunu söylemektedir.[1241] Hz. Ali, Ebu'ş-Şa'sâ, Atâ b. Ebî Rabâh ise bu durumda olan kadının miras hakkı olduğu fakat onun için mehir olmadığı yönünde görüş belirtmektedirler.[1242]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Muhammed b. Sevbân'dan nakledilen bir rivayete göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Kim hanımının örtüsünü açar ve ona bakarsa birliktelik olsun olmasın mehir gereklidir."[1243]

Sahabe uygulamalarına bakıldığında İbn Mes'ûd, İbn Abbas böyle bir durumda kadına mehrin yarısının verilmesini ifade ederken, Hz. Ömer, Hz. Ali, Câbir b. Abdillah, Muaz b. Cebel halvet ile mehrin gerekli olduğunu söylemektedirler.[1244]

1238 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 7, s. 254.
1239 Bakara 2/237.
1240 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 317.
1241 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 317; Ebû Davud, Nikâh, 30-31; Tirmizî, Nikah, 44.
1242 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 315-319.
1243 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt:7, s. 256.
1244 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 205-208.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Sahih bir nikah akdinden sonra eşler arasındaki münasebet veya ölüm ile mehrin kesinleşeceği konusunda fakihler ittifak içerisindedir.[1245] Hanefi ve Hanbeli âlimler sahih olan halvet sonrasında mehrin de kesinleşeceği görüşündedirler. Kocanın eşini boşaması durumunda zevcî münasebet olmasa dahi halvet sebebiyle kadın mehrin tamamına hak kazanır.[1246] Malikî ve Şafiî mezhebinin yeni görüşüne göre zevcî ilişki olmaksızın yalnızca halvet ile mehrin vucubu gerçekleşmez.[1247] Şayet koca eşiyle sahih bir halvette bulunur ve zevcî ilişki kurmadan onu boşarsa, mehr-i müsemmanın yarısı, mehir belirlenmemiş ise müt'a[1248] vermek vacip olur.[1249]

Mehri akitte belirlenmiş sahih olan nikahta ilişki ve halvetten evvel koca vefat ederse kadın mehrin tamamını hak eder. Mehrin belirlenmediği nikahta eş vefat ederse Mâlikîlere göre kadına hiçbir şey vermek gerekmez. Cumhura göre ise mehl-i misil vacib olur.[1250]

4.1.2.11. Mefkûdun Eşinin Yeniden Evlenmesi

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, uzun süre kayıp olan bir adamın karısının, adam dönünceye yahut ölünceye dek evlendirilemeyeceği yönünde görüş belirtmektedir. Bu görüş İslâm âlimleri tarafından da çoğunlukla kabul edilmiştir.[1251] Buna rağmen bazen savaşlar bazen yolculuklar ve benzeri sebeplerle olan ayrılıklarda, iletişimin veya gelen bilginin

---

1245 Zühaylî, Cilt: 7, ss. 288-289.

1246 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Cilt: 5, s. 118; Kudûrî, et-Tecrîd, Cilt: 9, s. 4706; Muhammed b. Abdulhamîd el-Alâ el-Esmendî, **Tarîkatu'l-Hilâf fi'l-Fıkh beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf**, thk. Muhammed Zekî Abdulber, Mektebetü't-Turâs, Kahire, 1428/2007, s. 97; Kevsec, Cilt: 4, s. 1833; Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 2, s. 778.

1247 Cüveynî, Cilt: 14, s. 457; Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, **el-Vasît fi'l-Mezheb**, thk. Ahmed Mahmûd İbrahîm; Muhammed Muhammed Tamr, Dâru's-Selâm, Kahire, 1417, Cilt: 5, s. 226; Ebu'l-Huseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr İmrânî, **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şa'fî**, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1421, Cilt: 9, ss. 401-402; Kâdî Abdulvehhâb, Uyûnu'l-Mesâil, s. 326; İşrâf, Cilt: 2, s. 720. İbn Bezîze, Cilt: 2, s. 833.

1248 Müt'a "Zifaf ve halvet gerçekleşmeden boşanmış olan kadına verilmesi gereken (vacib) mal, elbise vb. gibi şeylerdir ve her beldenin örfüne göre değişir. Koca tarafından, boşadığı karısına mehir dışında gönlünü hoş etmek için (müstehap olarak) verilecek olan üç veya beş parçadan oluşan giysi. Bunlar bir başörtüsü, bir gömlek, bir de üst elbisesidir (pardösü gibi). Beş parça olması halinde ilaveten bir entari ile başka bir giysi daha verilir. Bunların kıymetini de verebilir." Bkz. Erdoğan, s. 349.

1249 Zühaylî, Cilt: 7, ss. 291-292.

1250 Zühaylî, Cilt: 7, ss. 289-290.

1251 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 209.

teyidinin mümkün olmadığı durumlarda bu tarz evliliklerin olduğu ve bunun çözümü için hukuka müracaat edildiği görülmektedir. Nitekim Şa'bî'nin naklettiğine göre Hz. Ömer ve Hz. Ali kocasının ölüm haberi gelmesi üzerine başka biriyle evlenen kadının durumu hakkında görüş belirtmektedirler. Hz. Ömer geri gelen adamı hanımı ile mehri arasında muhayyer bırakmış, Hz. Ali ise kadını kocasından ayırarak ilk kocasına döndürmüştür. Şa'bî ise bu hususta Hz. Ömer'in değil Hz. Ali'nin yaklaşımı doğrultusunda karar vermiş ve *"Kayıp olan adamın karısı, ilk kocanın karısıdır"* demiştir.[1252]

Şa'bî'ye, mefkudun geri döndüğünde karısını başkasıyla evlenmiş bulması ve yeni kocasının vefat etmiş olması durumu sorulduğunda o, kadının ilk kocasına dönmesine ikinci kocadan hak ettiği mirası geri ödemesine ve ilk kocasıyla birbirlerine mirasçı olmalarına hükmetmiştir.[1253]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Mefkûd ile ilgili rivayetler genel itibariyle mevkûf veya maktudur.

Hz. Ali, Ebû Kılabe, İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Muhammed b. Sîrin, mefkûdun karısının kocası dönünceye yahut öldüğü kesin olarak bilininceye dek evlendirilemeyeceği görüşündedirler. Ayrıca Cabir b. Zeyd, Hakem ve Hammad da bu durumda olan kadına, kocası hakkında kesin bir bilgi gelmediği sürece evlendirilemeyeceğini söylemişlerdir.[1254]

Hz. Ömer, Hz. Osman ise kayıp olan adamın karısının önce dört sene daha sonra da dört ay on gün iddet beklemesine daha sonra evlenebileceğine, mefkûdun mirasının da yine bu dört yıl sonunda taksim edileceğine hükmetmişlerdir.[1255]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

İslâm hukukçuları mefkûd durumda olan kocanın geri döndüğünde karısını evlenmemiş bulması halinde karı-koca arasındaki evlilik bağının devam ettiği yönünde görüş belirtmektedir. Fakat mefkûdun hükmen öldüğüne karar verildikten sonra kadının başka biriyle evlenmesi ve mefkûd kocanın ortaya çıkması durumunda fukaha arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

[1252] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 211, 212; Boynukalın, s. 142.
[1253] Abdurrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, s. 92.
[1254] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 208, 209.
[1255] Abdurrezzak b. Hemmâm, Musannef, Cilt: 7, s. 85; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 210.

Hanefî mezhebi ve İmam Şafiî (kavli cedidine göre); kadın ve daha sonra evlendiği kocası arasında zevci bir ilişki bulunup bulunmadığına bakılmaksızın kadının ilk kocaya döndürülmesinin daha uygun olduğu görüşündedirler. Mefkûd geri döndüğünde, ikinci eş ile olan nikah batıl olur. Çünkü ikinci koca, kendisine helal olmayan ve nikahı başkasına ait olan bir kadınla evlenmiştir.[1256]

İmam Malik'e göre mefkud olan eşin hükmen ölü kabul edilmesi için takdir edilen dört yıllık süreyi beklemesi ve vefat iddetini tamamlaması durumunda, kadın başka bir kişi ile evlenebilir. Mefkûdun geri dönmesiyle birlikte, kadının sonraki kocası ile zevci bir ilişkisi olup olmadığına bakılmaksızın ilk kocanın ona dönme hakkının olmadığı ifade edilmiştir.[1257] Nitekim İmam Malik bu hususta Hz. Ömer'den aktarılan "*Kocasını kaybeden ve onun nerede olduğunu bilmeyen bir kadın dört sene bekler daha sonra dört ay on gün daha iddet bekler, bundan sonra evlenmesi helal olur"* rivâyetiyle hüküm vermektedir. *"Kadının iddeti bittikten sonra, yeni kocasıyla ilişkiye girsin veya girmesin ilk kocası onunla evlenemez. Fakat mefkud, kadın henüz evlenmeden yetişirse onunla evlenmeye daha layıktır"* demektedir. Hz. Ömer'in ilk kocayı mehir ile hanımı arasında muhayyer bıraktığına dair fetvasının ise ulemaca hoş görülmediğini ifade etmektedir.[1258] İmam Mâlik'in son görüşüne göre mefkûd koca, kadın ve sonraki koca arasında zevci münasebetten sonra gelirse kadının evliliği ikinci koca ile devam eder. Ancak burada mefkudun hayatta olduğunun ikinci koca tarafından bilinmemesi ve kadının iddetinin bitmiş olması şarttır. İmam Mâlike göre bu iki şarttan biri gerçekleşmemişse kadın ve ikinci kocanın arası tefrik edilerek birinci kocaya iade edilir. [1259]

Hanbeli mezhebine göre ise mefkud koca, ikinci koca ile kadın arasında zevci münasebet sonrasında ortaya çıkarsa karısına dönmek veya mehri almak arasında muhayyerdir. Fakat ikinci koca ile kadın arasında herhangi bir ilişki olmadan mefkudun geri dönmesi durumunda kadın ve sonraki kocası arasındaki nikah batıl olmuş olur. Bu durumda kadın evlenmemiş gibi ilk kocasına geri döndürülür.[1260]

1256 Şâfiî, Cilt: 5, ss. 255-257; Serahsî, Cilt: 11, s. 37; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 11, s. 320; Ayrıca bkz. Ali Aslan Topçuoğlu, **İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri**, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998, s. 105.

1257 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, ss. 29-30.

1258 İmam Mâlik, Talak, 52.

1259 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, ss. 29-30; İbnü'l-Cellâb, Cilt: 2, s. 54; Kâdî Abdulvehhâb, el-Maûne, Cilt: 1, s. 823; İbn Yûnus, Cilt: 10, s. 612.

1260 Buhûtî, Cilt: 5, ss. 422-423.

4.1.2.12. Kişinin Zina Ettiğiyle Evlenmesi

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî, kişinin zina ettiği kadınla evlenmesi durumunda Hz. Aişe'nin "*Beraber oldukları müddetçe zânî olarak bulunurlar"* sözünü nakletmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un görüşü de bu doğrultudadır. Ancak Şa'bî zina eden erkek ve kadının evliliğinin caiz olduğunu belirterek böyle bir evlilikte sakınca görmemiş ve *"Başlangıcı zina, sonu nikah"* diyerek böyle bir evliliğe ruhsat vermiştir.[1261] Bu ifade aynı zamanda İbn Ömer'den ve İbn Abbas'tan da aktarılmıştır.[1262]

Bununla birlikte Şa'bî, Hz. Ömer'in zina eden bir kadının mü'min bir erkek ile evliliğine onay verdiğine dair rivayetler aktarmaktadır.

"Yemen halkından bir kadın fuhuş yapmıştı. Daha sonra pişman oldu ve bıçağı boynuna dayayarak intihar etmek istedi. Ona yetişildi. Yarası tedavi edildi. Sonra amcası onu ailesiyle beraber Medine'ye getirdi. Kadın çokça ibadet yapmaya, Kur'ân okumaya başlamıştı. Öyleki kadınların en çok ibadet yapanı o oldu. Evlenmek niyetiyle onu amcasından istediler. Amcası onun geçmişini bildiğinden hem onun halini gizlemek istemiyor hem de yeğenini üzmek istemiyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer'e geldi ve meseleyi ona aktardı. Hz. Ömer "Eğer sen onun hakkında bu meseleyi yayarsan şüphesiz seni cezalandırırım. Sana onunla evlenmek isteyen ve senin razı olacağın bir kişi gelirse onu o adamla evlendir" [1263]

"Hemdan oğullarından bir kadın zina etmişti. Rasûlullah'ın zekat toplayan memuru ona had cezası uygulamıştı. Daha sonra kadın tevbe etti. Kadının akrabaları "O çok kötü bir iş yapmış olduğu halde biz onu nasıl evlendireceğiz" dediler. Ömer "Yemin olsun ki, eğer onun yaptığı işi dillendirdiğinizi duyarsam sizi cezalandırırım" demiştir. [1264]

Şa'bî bu rivayetleri aktarmasına rağmen, zina eden erkeğe en hayırlı olan kişinin zina eden kadın olduğunu belirtmektedir.[1265]

[1261] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 223, 227.
[1262] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 224, 226.
[1263] Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, ss. 140-143.
[1264] Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, ss.140-143.
[1265] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 263.

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Abdullah b. Amr'dan şöyle rivayet edilmiştir. "Mersed b. Ebî mersed Mekke'deki esirleri Medine'ye taşırdı. Mekke'de Anâk isimli bir fahişe bulunuyordu ve Mersed onunla dost idi. O birgün Rasûlullah'ın yanına gelerek Anak ile evlenip evlenemeyeceğini sordu. Rasûlullah bu soruya cevap vermedi. Daha sonra "Zina eden erkek ancak zina eden yahut müşrik bir kadın ile evlenebilir."[1266]ayeti nazil oldu. Bunun üzerine Rasûlullah Mersed'i çağırarak "Onunla evlenme" buyurdu.[1267]

Zührî'nin aktardığına göre Hz. Ebû Bekir, zina eden bekar kadın ve erkeğe had tatbik etmiş, bir sene sonra da o ikisini evlendirmiştir.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Zina eden tarafların evliliğinin geçerli olup olmadığı hususu tartışmalı bir konu olmakla birlikte sahabe ve tabiîn âlimlerin çoğunluğuna göre böyle bir evlilik caizdir. Nitekim, Hz. Ebû Bekir, Ömer, İbn Ömer, İbn Abbâs, Câbir, Said b. Müseyyeb, Tâvus, Câbir b. Zeyd, Ata, Hasan el-Basrî, Ikrime, Zührî, Süfyân es-Sevrî, Şafii, İbn Münzir ve ashabı rey, zina edenlerin evliliğinin caiz olduğu yönünde görüş belirtmektedirler. Buna mukabil, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Aişe ve Berâ b. Azib'e göre ise böyle bir evliliği uygun bulmamaktadırlar.[1268]

İslâm hukuk âlimleri zani olan bir kişinin zina ettiği kadınla evlenmesinin helal olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Ebû Hanife ve İmam Şafiî, zinada erkeğin menisiyle bir haramlığın söz konusu olmayacağını ifade etmektedirler. Malikiler ise İbn Mes'ûd'un zina edip nikahlanan kişiler hakkında söylemiş olduğu "her ikisi de ebediyyen zinakardır" görüşünü benimseyerek zinadaki fasit olan sudan rahmin temizlenmesini şart koşmuş ve bu süre içirisinde zina eden kadının nikahlanamayacağını belirtmişlerdir. Malikilere göre nikahın bir saygınlığı vardır ve nikah yoluyla helal olan suyun fasit olan zina suyuna karışmaması gerekmektedir. Bu nedenle onlar zani kadına üç âdet dönemi içerisinde yapılan akdin fasit olduğu yönünde görüş belirtmektedirler.[1269]

1266 Nur 24/3.
1267 Ebû Dâvud, Nikah, 4.
1268 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 9, s. 564.
1269 Kurtubî, Cilt: 12, ss. 169, 170; Zühaylî, Cilt: 7, ss. 148-150.

4.1.2.13. Esir Olan Ailede Kadın ve Çocuklar

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Hz. Ömer'in esir kadınlar ve çocuklarının birbirinden ayrılmaması yönündeki kararını aktaran Şa'bî'den bu konuda birbirinden farklı iki görüş aktarılmıştır. Bunlardan ilkine göre o, anne ile çocuğun birbirinden ayrılmasında bir sakınca görmemektedir. Diğer rivâyete göre ise esir olan kadın ile çocuğunu ayırmayı kerih görür, kardeşlerin ayrılmasında ise sakınca görmezdi. Bu rivâyetlerin her ikisi de zayıf olduğu kabul edilen Cabir yoluyla aktarılmıştır.[1270]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin bildirdiğine göre Rasûlullah, "*Cariyenin alım satımında kim anne ile çocuğunun arasını ayırırsa, Allah da kıyamet gününde o kimseyi sevdiklerinden ayırır."* buyurmuştur.[1271]

Çocuk ile babanın ayrılması hususunda Ebû Musâ'dan nakledilen *"Rasûlullah baba ile çocuğunu, kardeş ile kardeşi birbirinden ayırana lanet etmiştir"* şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.[1272]

Hz. Ali'den nakledilen bir rivâyete göre o, Rasûlullah'ın kendisine hediye olarak verdiği iki kardeş kölenin birini satmış bunun üzerine Hz. Peygamber satılan kölenin geri alınmasını emretmiştir. [1273]

Abdullah b. Mes'ûd: "Esirler getirildiğinde Rasûlullah aynı ev halkını birbirinden ayırmak istemediği için hepsini aile olarak bir kişiye verirdi."[1274]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

İslâm hukuk âlimleri bakıma muhtaç olan çocukların annelerinden ayrılarak ya da annenin evlatlarından ayrılarak satılmasına cevaz vermemişlerdir. Çocuğun annesinin bakımına muhtaç olmayacak çağa ulaşıncaya kadar böyle bir satış caiz değildir. Onlar bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen *"Kim cariye alım satımında anne ile evladının arasını ayırırsa, Allah da kıyamet gününde kendisi ile sevdiklerini*

[1270] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, ss. 561-563.
[1271] Tirmizî, Buyu, 52.
[1272] Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 5, s. 192; İbn Mâce, Ticarat, 46.
[1273] Tirmizî, Buyu, 52; İbn Mâce, Ticarat, 46.
[1274] İbn Mâce, Ticarat, 46.

birbirinden ayıracaktır"[1275] rivâyetini delil olarak göstermektedirler.[1276] Bunların ayrılmaları durumunda yapılan satışın geçerli olup olmadığı hususunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cumhur böyle bir satışın geçerli olmadığını ifade ederken, Ebû Hanife haram olmakla birlikte satışın geçerli olduğunu belirtmektedir.[1277] Malikîler ise çocuk ile babayı birbirinden ayırmayı caiz kabul etmektedirler.[1278] Fakat Malikîlerin bu yaklaşımına *"Bu görüş kıyasa dayandırılmaktadır. Zira anneyi zikreden hadis babayı da kapsamaktadır. Bu nedenle hadis sahih ise bu hususta hadisi esas almak kıyastan evladır"* ifadeleriyle itiraz edilmektedir.[1279]

Küçük çocukların satılmasının caiz olma vakti hususunda İmâm Mâlik çocukların süt dişlerinin düşmesini esas almıştır. İmam Şafiî ise bir görüşe göre yedi-sekiz yaş diğer bir görüşe göre erkek ve kız çocuklarının ergenliğe girmesi ile satılmasının caiz olduğunu ifade etmiştir.[1280]

4.1.2.14. Köle Olduğunu İtiraf Eden Kişi

Şa'bî'nin Hz. Ali'den aktardığına göre hür olan bir kişi, köle olduğunu itiraf ettiği takdirde köle olur. Ancak Şa'bî bu durumda olan bir kişinin köle yapılamayacağını ifade etmektedir. [1281]

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den Allah Teâla'nın şu hükümlerini aktarmıştır: "*Üç çeşit insan vardır ki kıyamet günü ben onların hasmı olurum. İlki benim adıma yemin edip daha sonra yeminini bozan kişidir. İkincisi, hür olan bir kimseyi satarak bedelini yiyen kişidir. Üçüncüsü de bir kişiyi kendi işinde çalıştırdıktan sonra ücretini vermeyen kişidir"*[1282] Hz. Peygamber'den nakledilen hür olan bir kişinin asla satılamayacağına dair rivayet nedeniyle, Şa'bî köleliği şüpheli kişiyi köle olarak değerlendirmemiştir.

1275 Tirmizî, Buyu, 52.
1276 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 3, s. 302; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 6, s. 260; Kâdî Abdulvehhâb, el-Maûne, Cilt: 1, s. 1071; Serahsî, Cilt: 13, s. 139.
1277 Tehânevî, Cilt: 14, ss. 192-196.
1278 Zühaylî, Cilt: 4, s. 512.
1279 Tehânevî, Cilt: 14, ss. 192-193.
1280 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 3, s. 186; Tehânevî, Cilt: 14, ss. 195-196.
1281 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 11, ss. 565, 566.
1282 Buhârî, Buyu, 106; İcâre, 10.

Bu rivâyet nedeniyle hür olup olmadığı şüpheli olan bir kişinin durumu, İslâm hukukçuları açısından önem kazanmıştır. İbn Hazm İslâm'ın başlangıcında hür olan kimselerin, borçlarına karşılık olarak satıldığını veya borçlarını ödemek için kendilerini satışa çıkardıklarını belirtmektedir. Bu husus "*Şayet borçlu darlık içerisinde ise eli genişleyinceye kadar onlara mühlet verin"*[1283] ayetinin gelişine kadar sürmüştür.[1284]

Bir kimse kendisini satınca, Hz. Ömer'in onun köle olduğuna hükmettiği ve parasını da Allah yoluna ayırdığı nakledilmiştir. Tahanevî sözü edilen bu kişinin hür olup olmadığı tam olarak bilinmeyen bir kişi olduğunu, kişinin kendisini satışa çıkarmasıyla köle olduğunu ikrar ettiğini ve hali kendisini yalanlamadığı müddetçe kişinin ikrarından sorumlu tutulacağını ifade etmektedir.[1285]

4.1.2.15. Bineğe Binebilecek Kişi Sayısı

İbn Ömer bineğin taşıyabildiği sürece ona on kişinin dahi binmesini önemsemediği yönündeki rivâyetine karşın Şa'bî "Bir bineğe binen üç kişiden biri melundur" diyerek binek hayvanlarına ağır yük yüklenmesine karşı çıktığı görülmektedir.[1286]

Buharî "Bir bineğin üstüne üç kişinin binmesi" babı içerisinde İbn Abbas'tan nakledilen "Rasulullah Mekke'ye geldiğinde Abdulmuttalib oğullarının küçük çocukları onu karşılamıştı. Bunun üzerine Rasûlullah onlardan birisini önüne, diğerini ise bineğinin arkasına bindirdi" rivâyetini nakletmektedir.[1287] Söz konusu rivâyetler hakkında görüş belirten Nevevî "Bizim ve diğer bütün mezheplerin benimsediği görüşe göre bineğin gücü yettiği takdirde ona üç kişinin binmesi caizdir" demektedir.[1288]

1283 Bakara, 2/280.
1284 İbn Hazm, Cilt: 7, s. 505.
1285 Tehânevî, Cilt: 14, s. 121.
1286 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 13, ss. 439, 441.
1287 Buhârî, Libâs, 99.
1288 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, Cilt: 10, s. 396.

4.1.2.16. Köpeğin Avdan Yemesi

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Ebû Hureyre'den "Köpeğini av için gönderdiğinde, köpek avın üçte ikisine yemiş olsa dahi avın geri kalanını yiyebilirsin" şeklinde bir rivâyet nakletmektedir. [1289] Ayrıca İbn Abbas'tan *" Eğer köpeğini avın üzerine gönderirsen ve köpek ondan yerse onu yeme. Çünkü köpek avı kendisi için yakalamıştır. Eğer ondan bir şey yememişse avı öldürmüş olsa dahi yiyebilirsin. Çünkü o avı senin için yakalamıştır"* şeklinde başka bir rivâyet nakletmektedir.[1290] Şa'bî, Ebû Hureyre'nin aksine köpeğin avdan yemesi durumunda artık o avın yenmemesi gerektiği yönünde görüş belirtmektedir.[1291] Bu görüş aynı zamanda konuyla ilgili Şabî tarafından aktarılan merfû rivâyetlerle de uygunluk arzetmektedir.[1292]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Şa'bî'nin naklettiği bir diğer rivayet ise şöyledir: Adî b. Hâtim; Rasûlullah'a *"Biz av köpekleriyle avlanan bir topluluğuz. Bunun hakkında ne söylersin" diye sordum. O bu hususta "Şayet eğittiğin köpekleri Allah'ın adını anarak salarsan onların senin için tuttuklarından köpeğin ondan yemesi hariç, av hayvanını öldürmüş olsalar dahi yiyebilirsin. Zira ben o durumda köpeğin avı kendisi için yakalamış olacağından korkarım. Şayet senin köpeklerinin arasına başkasının köpekleri dahil olursa o zaman o avdan yeme"* buyurdu.[1293]

Ebû Rafii; Rasûlullah "Kişi av hayvanını Allah'ın adını anarak saldığı takdirde, avdan yemediği müddetçe ondan yiyebilir" buyurmuştur.[1294]

İbn Ömer, Ebû Cafer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Selman el-Fârisi, Ebû Hureyre av köpeğinin avdan yemesi durumunda bir sakınca görmemiş ve böylesi bir hayvanın yenilebileceği yönünde görüş belirtmişlerdir.[1295] Bununla birlikte Ebû Hureyre'ye *"Köpeğe tasma tak ve Allah'ınadını anarak avın üzerine gönder. Ondan yemediği*

1289 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 379.
1290 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 374.
1291 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 376.
1292 Bkz. Buhârî, Vudû, 34; Büyû, 3; Zebâih, 1, 2, 7, 8, 9, 10; Müslim, Sayd, 2-7; Tirmizî, Sayd, 6; Ebû Davud, Sayd, 2; Nesâî, Sayd, 1, 2, 6, 7, 8; İbn Mâce, Sayd, 3. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 371.
1293 Buhârî, Zebâih, Nesâî, Sayd, 8.
1294 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 377.
1295 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 378-380.

müddetçe yakaladığından yiyebilirsin" şeklinde bir başka rivayet de aktarılmaktadır.[1296]

İbn Abbas, Ata b. Ebî Rebah, Said b. Cübeyr, Süveyd b. Ğafele, Ebû Bürde, Tâvus, İbrahim en-Nehaî, Dahhâk ise av köpeğinin yakaladığı şeyden yemesi durumunda sahibinin artık ondan yiyemeyeceğini söylemişlerdir.[1297]

c. Mezheplerin Yaklaşımı

Köpeğin avdan yemesi durumunda Malikîler dışında kalan cumhura göre köpeğin yakaladığı av helal olmaz. Bu durumda olan köpeğin yeniden eğitilmesi gerekir. Maliki mezhebi ise *"Sizin için yakaladıklarından yiyin"* ayetini delil olarak göstererek bu ayetin umumi bi mana taşıdığını dile getirmiş, bu nedenle köpeğin yediği avdan yenilebileceğini belirtmişlerdir. Köpeğin avdan yemesinin aşırı açlık veya yakaladığı ava olan kızgınlıktan kaynaklanması muhtemeldir.[1298]

4.1.2.17. Nebiz İçmenin Hükmü

Nebiz, kuru üzüm veya hurmanın bir kap içerisine konulup bir müddet bekletilmesiyle oluşan tatlı bir içecektir. Kuru üzüm ve hurma dışında arpa, buğday vb tahıllar yahut bal ile yapılması da mümkündür.[1299] Bununla birlikte nebiz yapıldığı maddeye göre farklı isimlerle de anılmaktadır. Hz. Ömer'den nakledilen bir rivâyete göre (البِتْعُ) baldan yapılan nebiz; (الجعةُ) arpadan yapılan nebizi ifade etmektedir.[1300]

a. Şa'bî'den Nakledilen Rivayetler ve Görüşü

Şa'bî Hz. Ali'nin uygulamasında nebiz içmenin cezasının seksen kamçı olduğunu belirtmektedir.[1301] Bununla birlikte Şa'bî'nin içi, dışı sırlanmış kabın içerisinde yapılan nebizden içmeyi caiz gördüğü, kendisinin nebiz içtiği, bazen nebizin

1296 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 375.
1297 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 371-378.
1298 Zühaylî, Cilt: 3, ss. 706-707.
1299 Ebu'l-Feth Nâsir b. Abdusseyyid el-Mutarrizî, **el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, t.y., s. 453.
1300 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1407/1987, Cilt: 2, s. 816.
1301 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 431.

içerisine toz koyduğu belirtilmiştir.[1302] Ayrıca *"Düğünde dağıtılan nebizden için fakat sarhoş olacak kadar içmeyin"* demektedir.[1303]

Şa'bî ayrıca Hz. Ali'nin bir testi içerisinde insanlara tilâ adı verilen bir içecek (kaynatılmış üzüm suyu) ikram ettiğini; bir kişinin bu içecekten çok içmesi nedeniyle sarhoş olduğu Hz. Ali'ye iletilince onun *"Neden sarhoş olacak kadar ondan içti ki"* dediğini nakleder.[1304]

b. Konuyla İlgili Diğer Rivayetler

Câbir b. Abdillah'tan şöyle nakledilmiştir: "Rasûlullah ile beraberdik. Bizden su istedi. Oradaki bir adam "Ya Rasûlullah! Sana nebiz ikram edeyim mi?" diye sorması üzerine Rasûlullah "Olur" buyurdular. Adam koşar adımlarla çıktı ve elinde bir tas nebiz ile geri döndü. Rasûlullah "Onun üzerini bir çubukla da olsa örtseydin keşke" diyerek nebizden içti.[1305]

Hz. Aişe: Rasûlullah "Sorhoşluk verne her içki haramdır" buyurdu.[1306]

Söz konusu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde nebizin sarhoşluğa neden olacak kadar uzun bir süre bekletilmesi doğru değildir. Kişinin nebizden dolayı sarhoş olması durumunda had uygulanır. Şa'bî'nin yaklaşımının da bu doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.

c. Mezheplerin Yaklaşımı

İslâm hukuk âlimlerinin büyük bir bölümü *"Çoğu sarhoş eden içeceğin azı da haramdır"* rivâyetini delil getirerek[1307] hamr dışındaki içeceklerin sarhoş etmesi durumunda haram olduğunu belirtmektedirler. Ancak Şeyhayn nebizin kişiyi sarhoş yapan bardaktaki son damlasının haram olduğunu ifade etmiştir. İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf'a göre kuru hurma ve kuru üzümden yapılan nebiz bir miktar pişirilmeli ve eğlenme kastı olmadan içilmelidir. Nebiz, köpürse dahi sarhoş etmiyorsa içilmesi helaldir. Sarhoş yapabileceğine dair kişide zannı galib oluşursa onun içilmesi haramdır.[1308] İmam Muhammed'e göre ise üzüm ve hurmadan yapılan nebizin içilmesi

---

1302 Yakûb b. İbrâhim el-Ensarî Ebû Yusuf, **el-Âsâr**, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., s. 224; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, ss. 226, 242.

1303 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 12, s. 218.

1304 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 14, s. 432.
Müslim, Eşribe, 93,94. Rivayet Buhârî'de benzer şekilde nebiz yerine süt olarak da nakledilmektedir. Bkz. Buhârî, Eşribe, 12.

1306 Buhârî, Eşribe, 4.

1307 Konuyla ilgili rivâyetler için bkz. Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 4, s. 295-312.

1308 Serahsî, Cilt: 24, s. 17; Zühaylî, Cilt: 6, s. 154.

helâl değildir. Fakat sarhoşluk vermeyecek kadar içilmesi durumunda had cezası uygulanmaz.[1309] Sarhoşluk vermesi durumunda ise had uygulanır. Cumhura göre hamr dışındaki sarhoşluk veren içeceklerden az veya çok içilmesi sebebiyle had cezası uygulanır.[1310]

4.1.3. Şa'bî'nin Aynı Konudaki Farklı Görüşleri

Şa'bî'nin çeşitli rivayet kaynaklarında aynı konuda farklı görüşleri bulunmaktadır. Bu başlık altında ona atfedilen farklı rivayetlerden örnekler verilecektir.

4.1.3.1. Namazda Gülmenin Abdeste Etkisi

Şa'bî namazda tebessüm etmekte herhangi bir sakınca olmadığını ancak sesli gülmenin namazı bozduğu kanaatindedir. Fakat bu davranışın abdeste etkisi hususunda kendisinden farklı görüşler aktarılmaktadır. Buna göre;

1. Görüş:

Namazda gülen kişi namazı iade eder ancak abdesti iade etmez.[1311]

İlk görüş Şa'bî → İsmâil b. Ebî Hâlid→ Veki' ve Süfyân kanalıyla nakledilmiştir. râvîlerin hepsi sika sebt gibi ifadelerle ta'dîl edilmiştir.

2. Görüş:

"Tekbir getirir ve namazını tekrar kılar" şeklinde görüş belirtmiş ancak abdestten bahsetmemiştir. [1312]

İkinci görüş Şa'bî → Mücâlid b. Saîd → Yahya b. Saîd kanalıyla nakledilmektedir. Bu râvîlerden Mücâlid b. Saîd hakkında müteşeddid âlimlerden kabul edilen İbn Maîn "Zayıf", Nesâî "Kuvvetli değil" ifadeleriyle cerh etmiştir. İbn Hacer de onun kuvvetli bir râvî olmadığına işaret etmektedir. Mütesahil

---

1309 Hasen b. Mansûr el-Üzcendî el-Ferğânî, **Fetavâ Kâdîhân**, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, Cilt: 3, ss. 90-92; Zühaylî, Cilt: 6, s. 164.

1310 Zühaylî, Cilt: 6, ss. 165-166.

1311 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 377; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 310.

1312 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 310.

münekkidlerden İbn Hıbban ise onunla ihticac etmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.[1313]

3. Görüş:

"Namazda gülmek bir fitnedir. Bu durumda olan bir kişi hem abdestini yeniler hem de namazını yeniden kılar" şeklinde hem namazın hem abdestin yenilenmesine dair bir başka rivâyet daha aktarılmaktadır.[1314]

Üçüncü görüş ise Şa'bî → Eş'as b. Sevvâr → Ebû Hâlid Süleyman b. Hayyân tarafından nakledilmiştir. Bu râvîlerden Eş'as b. Sevvâr, İbn Hıbbân tarafından "fâhişu'l-galat, kesîru'l-vehm", İbn Hacer tarafından zayıf, İbn Zür'a tarafından "leyyin" şeklindeki lafızlarla itham edilmiştir, İbn Adî ise "el-Kâmil fi'd-Duafâ" adlı eserinde onun ismini zikretmektedir.[1315] Ayrıca rivâyetin senedinde yer alan Ebû Halid Süleyman b. Hayyân sadûk, hata yapan ve rivâyetleri huccet olmayan bir râvî olarak nitelendirilmiştir.[1316]

Senedin güvenilirliği bakımından değerlendirildiğinde Şa'bî'nin kanaatinin namazı iade eder ancak abdesti iade etmez yönünde olduğu söylenebilir. Nitekim bazı eserlerde Şa'bî'nin kanaatinin de bu yönde olduğu ifade edilmiştir.[1317] Onun bu görüşü Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhebinin yaklaşımı ile uyum içindedir.

Hanefî mezhebine göre kahkaha ile gülmek namazı ve abdesti bozar, Cumhûra göre ise namaz bozulur ancak abdest bozulmaz. Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillah, Ebû Musa da aynı görüştedir. Malikî ve Şafi mezhebine göre abdest bozulmamış dahi olsa abdesti yenilemek müstehabtır.

Hanefi mezhebi cemaatle namaz kılındığı bir esnada gözleri iyi görmeyen bir kişinin düşmesi nedeniyle insanların güldüğünü bunun üzerine Rasûlullah'ın da *"Sizden kim kahkaha ile gülerse hem namazını hem de abdestini yenilesin*"[1318] rivâyetini delil olarak göstermişlerdir.[1319] Hanefi mezhebi dışındaki müctehidlere göre ise kahkaha ile gülme, öksürme, hapşıma gibi fiiller abdesti gerektirmez. Onlar

---

1313 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 10, s. 39-41.
1314 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 310.
1315 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 1, s. 352; İbn Adî, el-Kâmil, Cilt: 2, s. 245.
1316 İbn Adî, el-Kâmil, Cilt: 5, s. 267; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, thk. Muhammed Rıdvân, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk, 1430, Cilt: 2, s. 187.
1317 Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 2, s. 61.
1318 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 311; Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 1, s. 47.
1319 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Cilt: 2, s. 83; Aynî, el-Binâye, Cilt: 1, s. 288; İbn Nüceym, Cilt: 1, s. 44.

Hanefilerin delil olarak kullandıkları rivâyetin mürsel olduğunu belirtmekte ve huccet olarak kabul etmemektedirler. Nitekim Ahmed b. Hanbel kahkahanın namazı ve abdesti bozduğuna dair rivâyeti zayıf olarak görmektedir.[1320]

4.1.3.2. Hutbe İrâd Edilirken Selam Almak

Hutbe verilirken bir kişinin gelip selam vermesi durumunda selama karşılık verilip verilmemesi hususunda Şa'bî'den faklı rivâyetler aktarılmıştır. Buna göre ilk rivâyet, Şa'bî→İsâ b. Ebî İzze→İsrâil b. Yûnus→İbrâhim b. Yezîd→Muğîre b. Muksim→ Süfyân es-Sevrî→ Abdurrezzâk b. Hemmâm tarafından nakledilen "İmam Cuma günü hutbe verirken selama karşılık verilmez" rivâyetidir.[1321]

Râvilerden İsâ b. Ebî İzze Ukaylî ve Yahya b. el-Kattân tarafından "zayıf" olarak değerlendirilmiştir.[1322]

Diğer rivâyet ise Şa'bî→ Câbir b. Yezîd→ Süfyân es-Sevrî→ Abdurrezzak b. Hemmâm senediyle nakledilen "İmam Hutbe verirken selama karşılık verilir" rivâyetidir.[1323] Rivâyetin senedinde yer alan Câbir b. Yezîd oldukça zayıf kabul edilmiş; Nesâî tarafından metrûku'l-hadis, İbrahim el-Cûzecânî tarafından kezzâb olarak değerlendirilmiştir. Ukaylî "ed-Duafâ"da ismini zikretmiştir.[1324]

Rivâyetlerin her ikisinin de sened bakımından zayıf olduğu görülmektedir. Rivâyetin Şa'bî ile Abdurrezzak arasındaki râvî sayısının azlığı, Şa'bî'nin hutbede konuştuğuna dair rivâyetler[1325] vb hususlar dikkate alındığında ikinci rivâyetin daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Münzîr Şa'bî'yi selama karşılık verilmesi yönünde görüş belirten âlimler arasında zikretmiştir.[1326]

Ayrıca bu görüş farklılığının, bazı kimselerce Cuma hutbelerindeki siyâsî içerikli resmi duyuruların hutbe gibi algılanmasından kaynaklanabileceği de ihtimal dâhilindedir. Haccac'ın "Allah yalancılara ve şöyle şöyle kişilere lanet etsin" şeklinde

---

1320 Hâlid er-Ribât, Seyyid İzzet, **el-Câmiu li Ulumi'l-İmâm Ahmed**, Dâru'l-Felâh, 1430, Cilt: 14, s. 121; Boynukalın, s. 44.
1321 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 228.
1322 Ukaylî, Cilt: 3, s. 283.
1323 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 228.
1324 İbn Hacer el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, Cilt: 2, ss. 46-48; Ukaylî, Cilt: 1, s. 386.
1325 Cuma hutbesi verilirken hapşıran bir kişiye "yerhamükellah" diye karşılık vermiştir. Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 227; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, s. 78.
1326 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, s. 80.

hutbe verirken, Şa'bî'nin Ebû Bürde ile konuşması ve kendisine "Hutbe verilirken konuşuyor musunuz" diye sorulunca "Biz bunun gibilerin hutbesini dinlemekle emrolunmadık" demesi, Cuma günü resmi duyurular okunurken konuşulmasında bir beis görmemesi, aynı şekilde Cuma hutbesinden sonra namazdan önce okunan sahifeleri dinlememekte bir sakınca görmemesi gibi hususlar birlikte değerlendirildiğinde Şa'bî'nin imamın konuşmalarında "hutbe olan" ve "hutbe olmayan" şeklinde bir ayrım yaptığını göstermektedir.[1327] Bazı âlimler siyâsî olan içerikleri, resmi duyuruları ve yazışmaları da hutbe gibi dinlemek gerektiğini, bazıları ise bunun hutbeden olmadığını söylemiştir.

4.1.3.3. Vitir Namazının Hükmü ve Kazası

1. Görüş:

Şa'bî→Abdullah b. Avn→Hüşeym b. Beşîr→İbn Ebî Şeybe

Şa'bî→Abdullah b. Avn, Eş'as b. Sevvâr→Süfyân es-Sevrî→Abdurrezzak b. Hemmâm

"Vitir namazını kılmayı unuttuysan, gündüzün yarısı dahi olsa vitri terk etme."[1328]

Abdullah b. Avn sika, hüccet bir râvî olmakla birlikte Hüşeym b. Beşîr'in ismi İbn Adî tarafından "el-Kâmil fi'd-Duâfâi'-Ricâl" isimli eserinde zikredilmiş ve tedlîs ile suçlanmıştır.[1329] İbn Hacer ise sika olarak değerlendirmektedir.[1330] Eş'as b. Sevvar daha önce zikredildiği gibi zayıf bir râvîdir.

2. Görüş:

Şa'bî→Mutarrif b. Tarîf→Ebû Bekir b. Ayyâş→İbn Ebî Şeybe

Şa'bî→Mutarrif b. Tarîf→Muhammed b. Fudayl→İbn Ebî Şeybe

Şa'bî→Abdullah b. Ebi's-Sefer→Süfyân es-Sevrî→Abdurrezzak b. Hemmâm

"Vitir kılmadığı halde sabah namazını kılan kişinin üzerine vitir yoktur."[1331]

[1327] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 226; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 100; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, ss. 75, 78, 80.

[1328] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 10; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 483.

[1329] İbn Adî, el-Kâmil, Cilt: 10, s. 392.

[1330] İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb, Cilt: 11, s. 59.

[1331] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 480.

Şa'bi'ye vitir namazını kılmayı unutan bir adamın durumu sorulunca: "Zararı yok. Sanki farz namazımı unuttun ki!" karşılığını verdi.[1332]

Vitir namazı nafile ibâdetlerin en üstünüdür. Onu terketmen uygun olmadığı gibi onun kazası da olmaz.[1333]

Muhammed b. Fudayl dışında rivâyetin senedinde yer alan râvîlerin tamamı sikadır. Muhammed b. Fudayl ise İbn Hacer tarafından sadûk bir râvî olarak değerlendirilmiştir.

Rivâyetlerin senedleri bakımından değerlendirildiğinde ikinci görüşün daha güçlü olduğu görülmektedir. Ayrıca bu rivâyetlerde vitrin farz olmadığı, nafile ibâdetlerin en üstünü olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. İbn Ebî Münzir'de onu sabah namazından sonra vitrin kılınmasına gerek görmeyen âlimler arasında zikretmiştir.[1334]

Abdullah b. Mes'ûd, Saîd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî, Hasan el-Basrî, Tâvûs, Mücâhid, Hammâd b. Süleyman, Mekhûl vitrin sabah namazından sonra kılınmayacağını ifade etmektedirler.

Vitir namazının hükmü hususunda mezheplerin yaklaşımı da farklılık arz etmektedir. Ebû Hanife vitir namazının vacip olduğu, İmam Yusuf ve İmam Muhammed ise müekked sünnet olduğu kanaatindedir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şafiî'ye göre ise vitir namazı sünnettir.[1335]

Sahâbe ve tabînin bu yöndeki görüşlerine bakıldığında ise Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân, İbrahim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb vitr namazının vacib olduğu şeklinde görüş belirtirken, Hz. Ali, Ubâde b. Sâmit, Hasan el-Basrî, vitir namazının sünnet olduğu görüşündedir.

Hanefî mezhebine göre sabah namazı vakti girdiği halde vitr namazını kılmamış bir kişinin vitri kaza etmesi, önce vitir sonra sabah namazını kılması gerekir. İmâmeynin görüşü de bu yöndedir.

Şâfiî mezhebine göre vitr namazının kaza edilmesine gerek yoktur. Ancak kazasını kılmak müstehabtır. Hanbelî mezhebi de aynı görüştedir.[1336]

1332 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 20, s. 167.
1333 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 10.
1334 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 5, s. 192.
1335 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 213; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 4, s. 12; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 594.
1336 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 594.

Malikî mezhebi ise vitr namazının vaktinin sabah namazını kılıncaya kadar olduğunu söylemektedir. Bu nedenle kişi önce vitr sonra sabah namazını kılar. Şayet sabah namazına başlamışsa namazını bozar ve önce vitr namazını kılar.[1337]

4.1.3.4. Namazda Dua Etmek

1. Görüş:

Şa'bî→Süleymân b. Ebî Süleymân eş-Şeybânî→ Abdullah b. İdris→İbn Ebî Şeybe kanalıyla "Teşehhüdü bitirdiğinde ahiretin ve dünyan için aklına gelen duaları yap"[1338] şeklinde nakledilmektedir. Rivâyetin senedindeki râviler sikadır.

2. Görüş:

Şa'bî→ Süleymân b. Ebî Süleymân eş-Şeybânî→ Hüşeym b. Beşîr→İbn Ebî Şeybe "Namazda aklına gelen duayı yap"[1339] şeklinde nakledilmektedir. râvîleri sika olmakla birlikte Huşeym b. Beşir tedlis ile itham edilmiştir. İbn Adî tarafından el-Kâmil fi'd-Duâfâi'-Ricâl adlı eserde ismi zikredilmiştir.Ancak münekkidlerin çoğu Hüşeym b. Beşir'in sika bir râvî olduğu görüşündedir. Bununla birlikte İbn Münzir'in Evsât adlı eserinde Şa'bî'ye senedsiz olarak "Namazda her türlü ihtiyacın için dua et" şeklindeki bir rivâyet atfedilmiştir.[1340] Şa'bî'den ayrıca "Hz. Ali, namazdan sonra kişilerin isimlerini söyleyerek dua ederdi"[1341] ve "Hz. Ali namazda, kunut okurken bazı kimselerin isimlerini söyleyerek onlara beddua ederdi" [1342] şeklinde rivâyetler aktarılmıştır.

Değerlendirme:

Rivâyetlerin senedinde görüldüğü gibi, her iki görüş de Süleyman b. Ebî Süleyman kanalıyla nakledilmiştir. Huşeym b. Beşîr yoluyla gelen rivâyet muhtemelen mana ile rivâyet edilmesi nedeniyle kısaltılarak aktarılmıştır. Bununla birlikte Şa'bî'nin namazda kişinin ihtiyaçları için dua etmesine veya Hz. Ali'nin kunut okurken beddua etmesine yönelik ifadelerin senedi olmaması nedeniyle sıhhati hakkında bir inceleme yapmamız mümkün olmamıştır. Ancak İbn Münzir'in eserinin

[1337] Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 213; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 5, s. 192.
[1338] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 49.
[1339] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 49; Cilt: 5, s. 350.
[1340] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 3, s. 425.
[1341] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, s. 350.
[1342] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 3, s. 425.

erken bir döneme ait genel bir fıkıh kitabı olduğu dikkate alındığında Şa'bî'nin görüşünün fıkıhçılar tarafından namaz içerisinde dua etmenin mübah olduğu şeklinde algılandığını söylemek mümkündür. Şa'bî'ye atfedilen görüşler namazda yapılabilecek duanın niteliği ve şekli hakkında yeterli bir açıklık getirmemektedir. İhtiyaç için yapılabilecek duanın Kur'ân ayetleriyle mi yoksa günlük konuşmalar ile mi yapılabileceği hususu net değildir. Fıkhî mezhepler bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre namazda Kur'ân'da zikredilen veya onlara benzeyen duaları okumak caizdir. Fakat gündelik konuşmalara benzeyen sözlerle dua etmek caiz değildir. [1343] Onlar bu konuda "Bu namazda insanların sözlerinden bir şey söylemek caiz olmaz. Namaz ancak bir tesbih, tekbir ve Kur'an okumaktır."[1344] rivâyetini delil olarak getirmektedirler. Mâlikî ve Şafiî âlimleri ise namazda her türlü duanın yapılabileceği görüşündedirler.[1345]

4.1.3.5. Su Bulunduğunda Teyemmüm ile Kılınan Namazın Durumu

1. Görüş:

Şa'bî→Abdullah b. Şübrüme→Süfyân es-Sevrî→ Abdurrezzak b. Hemmâm

Teyemmüm ile namaz kıldıktan sonra vakit geçmeden su bulan kişinin namazını iade etmesine gerek yoktur.[1346] Rivâyetin senedinde yer alan râvîler sikadır.

Şa'bî→Katâde→Saîd b. Ebî Arûbe→ Abde b. Süleyman→İbn Ebî Şeybe

Kişi, namazı kıbleden başka bir yöne doğru kılsa, ya da elbisesinde kan olduğu halde namaz kılsa, ya da cünüp olduğu halde namaz kılsa ya da teyemmüm etse ve namaz kılsa sonra da aynı vakitte veya başka bir vakitte su bulsa, namazı iade etmesi gerekmez.[1347]

Katâde b. Diâme hadis münekkidleri tarafından sika, sebt, huccet gibi ifadelerle ta'dil edilmiş fakat çok tedlîs yaptığı belirtilmiştir.[1348] Saîd b. Arûbe ise sika, hafız olarak değerlendirilmiş fakat tedlis ve ihtilat ile suçlanmıştır.[1349]

[1343] Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, ss. 174, 175; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 234.
[1344] Müslim, Mesâcid ve Mevziu's-Salât, 33.
[1345] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 3, s. 426; İbnü'l-Cellâb, Cilt: 1, s. 126; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 2, s. 199; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, s. 138.
[1346] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 228.
[1347] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, s. 332.
[1348] Mizzî, Cilt: 23, ss. 498-518.
[1349] Mizzî, Cilt: 11, ss. 5-12.

2. Görüş:

Şa'bî→Zekeriya b. Ebî Zâide→Veki' b. Cerrâh→İbn Ebî Şeybe

Teyemmüm ile namaz kıldıktan sonra aynı vakitte su bulan kişi namazını iade eder.[1350]

Zekeriya b. Ebî Zâide hadis münekkidleri tarafından sika bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Ebû Zur'a, Zehebî, İbn Hacer onun çok tedlis yaptığına işaret etmektedirler.[1351] *Tahrîru Takribi't-Tezhîb* adlı eserde ise onun iki durumda naklettiği rivâyetlerin zayıf olduğunu belirtilmektedir. Bunlar, Zekeriya b. Ebî Zâide'nin Şa'bî'den anane yoluyla rivâyet ettiği hadisler ve işittiği rivâyetleri değiştirmesi nedeniyle Ebû İshâk es-Sebiî'den yaptığı rivâyetlerdir.[1352]

Değerlendirme:

Senedleri bakımından incelendiğinde teyemmüm ile kılınan namazın aynı vakitte su bulunması durumunda iade edilmesine gerek olmadığı yönündeki ilk görüşün daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür. İbn Münzir aynı vakitte su bulan kimsenin namazı iade etmesine gerek olmadığı yönünde görüş belirten âlimleri sayarken Şa'bî'nin ismini de bu grup içerisinde zikretmektedir.[1353]

Atâ, Tâvus, Kâsım, Mekhûl, İbn Sîrîn, Zührî, Rebiatü'r-Rey, namazın iade edilmesini gerekli görmüştür. Evzâî ise bunu müstehab olarak görmektedir. İbn Ömer, İbrahin en-Nehaî, Ebû Seleme b. Abdirrahman, Süfyân, İmâm Şafiî, Ahmed b. Hanbel, İmâm Malik, İshak ve re'y ashabı ise namazın iade edilmesine gerek olmadığı kanaatindedir.[1354]

Su bulamaması nedeniyle teyemmüm ederek namazını kılan bir kişinin vakit çıktıktan sonra suyu bulması durumunda namazını iade etmesine gerek olmadığı üzerinde ittifak bulunmaktadır. Fakat suyun kılınan namaz vaktinde bulunması durumunda nasıl bir tutum sergileneceği hususunda ayrıntılarda ihtilaf bulunmaktadır.

İmam Mâlik suyun araştırılması noktasında kusurlu olan bir kişinin teyemmüm ile kıldığı namazını iade temesi gerektiği görüşündedir. Vakti içerisinde su bulan kişinin yolcu durumunda olması halinde, teyemmüm ile kıldığı namazını iade etmesine

---

1350 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, s. 329.

1351 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, Cilt: 3, s. 593-594; Mizzî, Cilt: 9, s. 359.

1352 Beşşar Avvad Ma'ruf, Şuayb el-Arnaut, **Tahrîru't-Takrîbi't-Tehzîb li'l-Hafız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalani**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1417/1997, Cilt: 1, s. 416.

1353 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 183.

1354 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 183.

gerek yoktur. Ancak kişi vakit içerisinde su bulamama veya hasta olma korkusu gibi sebeplerle teyemmüm ile namaz kılarsa aynı vakit içerisinde temiz bir su bulduğunda abdest alır ve namazını iade eder. [1355]

Şafii mezhebine göre teyemmüm ile namaz kıldıktan sonra suyu gören kişi şayet mukim ise namazını iade etmelidir. Fakat kişi yolcu ise, veya hastalık, soğuk, korku vb nedenler ile teyemmüm ederek namazını kılmışsa iadesine gerek yoktur.[1356]

Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre kişi su bulamayıp teyemmüm eder ve namaz kılarsa suyu bulduğunda namazını iade etmesine gerek yoktur. Çünkü kıldığı namaz sahih bir namaz için alınan teyemmümdür.[1357]

4.1.4. Temel Hadis Kaynaklarındaki Rivayetler ile Çelişen Görüşleri

Şa'bî'nin bazı görüşleri kendisinden sonra te'lif edilen hadis kitaplarındaki rivayetler ile çelişmektedir. Biz bu başlık altında sadece Buhârî'nin *Câmiu's-Sahîh'ini* örnek alarak, Şa'bî'nin bu eserdeki rivayetlerle çelişen görüşlerine yer vereceğiz.

4.1.4.1. Abdestte Başın Meshedilmesi

Şa'bî'ye göre kişi başının neresinden meshederse etsin abdest için yeterlidir.[1358] Şa'bî'nin mesh hususunda herhangi bir miktar zikretmemesi, az miktarda bir yere dahi meshedilmiş olsa abdesti geçerli saydığı izlenimi vermektedir.

Buhârî'de "Başın Tamamının Meshedilmesi" babı altında Abdullah b. Zeyd'in abdesti uygulamalı olarak gösterdiği, başını ileri geri götürmek suretiyle ön taraftan arkaya oradan da öne getirerek başını meshettiğine dair rivâyet nakledilmektedir.[1359] Buhârî'nin bu yaklaşımı aynı zamanda başın tamamının meshedilmesini vacip olarak gören İmam Mâlik ve kuvvetli bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'in görüşü ile aynı doğrultudadır.[1360]

1355 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 145.
1356 Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 2, s. 306.
1357 Kevsec, Cilt: 2, s. 375; Serahsî, Cilt: 1, s. 110.
1358 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 231.
1359 Buhârî, Vudu, 38.
1360 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 124; Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî Hattâb, **Mevâhibu'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halîl**, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1412, Cilt: 1, 202; Buhûtî, Cilt: 1, ss. 98-101.

Hanefi mezhebine göre ise başın herhangi bir yerinden dörtte birlik yahut elin üç parmağı kadarlık bir kısmının meshedilmesi, abdest için yeterlidir.[1361] Başın dörtte birlik kısmının meshedilmesi hükmünü Rasûlullah'ın başın ön tarafını meshettiğine dair Muğîre'den gelen rivâyete dayandırmaktadırlar. Üç parmak miktarı ise "bir şeyin çoğu, tamamı hükmündedir" anlayışından hareketle, bir eldeki parmak sayısından çoğunluğu oluşturan kısma kıyas edilmiştir.[1362]

Şafi mezhebine göre ise, asgari bir saç teli yahut üç saç teli gibi çok küçük bir alana dahi meshedilmiş olsa abdest için yeterlidir.[1363] İmam Şafi bu görüşü desteklemek için Muğire b. Şûbe'den nakledilen *"Rasulullah abdest aldı, perçemine, sarığına ve mestlerine mest etti"*[1364] ve Atâ'dan nakledilen Rasûlullah *"Rasûlullah abdest aldı ve başındaki sarığın kaldırarak ön kısmını meshetti."*[1365] rivâyetlerini delil olarak getirmiştir.[1366]

4.1.4.2. Sarık Üzerine Meshetmek

Buharî, Cafer b Amr'dan Hz. Peygamberin, sarığı ve mestleri üzerine meshettiğine[1367] dair nakledilen rivâyet ile istidlal etmektedir. Şa'bî ise sarık üzerine mesh yapılmasını caiz görmemektedir.[1368]

Hanefî mezhebi alimleri, ayet ile emredilen abdest alırken başın meshedilmesine dair emirden hareketle sarık, başörtüsü gibi başı örten çeşitli giysiler üzerine mesh etmenin caiz olmadığı yönünde görüş belirtmektedirler. [1369]

Şafiî mezhebine göre yalnızca sarık üzerine mesh caiz değildir. Baş üzerine mesh edildikten sonra sarık üzerine meshetmek ise müstehabtır.[1370]

1361 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 34; Kâsânî, Cilt: 1, s. 4; Ebû Muhammed Bedruddîn el-Aynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1420, Cilt: 1, ss. 166-168.

1362 Kâsânî, Cilt: 1, s. 4.

1363 Bkz. Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, ss. 114-119; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 1, s. 398.

1364 Müslim, Tahâre, 83.

1365 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 1, s. 61.

1366 Şâfiî, Cilt: 1, s. 41.

1367 Buhârî, Vudu, 48.

1368 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 124.

1369 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 72; Serahsî, Cilt: 1, s. 101; Aynî, el-Binâye, Cilt: 1, s. 172; İbn Abidîn, Cilt: 1, s. 272.

1370 Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 1, s. 41; Ebu'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmail er-Rûyânî, **Bahru'l-Mezheb**, thk. Târık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, Cilt: 1, s. 96.

Malikîler sarık üzerine meshetmenin caiz olmadığı görüşündedirler. Muvatta'da yer alan rivâyetler sarık ve başa takılan örtüler üzerine mesh edilmesinin uygun olmadığı yönündedir.[1371]

Hanbelî mezhebi ise abdestli olarak başa takılan bir sarığın üzerine mesh etmenin caiz olduğunu dile getirerek bu görüşlerini Buharî ve diğer kaynaklarda yer alan çeşitli rivâyetlere dayandırmışlardır. [1372] Muğire b. Şu'be ve Hz. Bilal'den nakledilen "Rasûlullah abdest aldı. Mestleri ve sarığı üzerine meshetti" rivâyetiyle görüşlerini desteklemişlerdir.[1373] Bununla birlikte sarıkta belli birtakım şartların bulunması öne sürmüşlerdir. Sarığın kumaşı veya elde ediliş itibariyle haram olmaması, müslümanlara has olması, erkekler için olması, başın büyük bir kısmını örtmesi bu şartlardandır.[1374]

4.1.4.3. Meni İzini Yıkamak

İmâm Buhârî, "Meniyi yıkamak, el ile ovalamak ve kadından gelen akıntıyı yıkamak" şeklinde açtığı başlıkta Hz. Aişe'nin Rasûlullah'ın elbisesindeki meni izini yıkadığına ve Hz. Peygamber'in elbisesindeki ıslaklıkla namaz kıldığına dair iki rivâyet nakletmektedir.[1375] Buhârî bu bab başlığı altında ovalama ile ilgili bir rivâyete yer vermemiş yalnızca başlıkta zikretmekle yetinmiştir. Müslim'de ise Hz. Aişe'den "Rasûlullah'ın elbisesinde meni izini görürdüm ve o yeri ovalardım" şeklinde bir rivâyet nakledilmektedir. Müslim'de yer alan rivâyetler meni izinin hem yıkanmasına hem ovalanmasına işaret edecek şekildedir.[1376] Şa'bî ise meninin elbiseden ovalanarak çıkarılmasını yeterli görmektedir. Ona göre meni izinin yıkanmasına gerek yoktur. Bir

---

1371 Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kâsım el-Utakî İbnü'l-Kâsım, **Mecâlisu İbni'l-Kâsım**, thk. Mustafa Bâhû, t.y., s. 33; İbnü'l-Cellâb, Cilt: 1, s. 18; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, **Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâf beyne Fukahâi'l-Emsâr**, thk. Abdulhamîd b. Sa'd b. Nasr, Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Riyad, 1426, Cilt: 1, s. 177; İbn Abdilberr, el-Kâfî, Cilt: 1, s. 180.

1372 Ahmed b. Hanbel, Mesâil, Cilt: 1, s. 15; Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **Mesâilu Ahmed b. Hanbel**, Dâru'l-Fâruk, Kahire, 1434/2013, s. 55; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 176; el-Kâfî, Cilt: 1, ss. 76-77 ; el-Bağdâdî Ali b. el-Behâ, **Fethu'l-Meliki'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz**, thk. Abdülmelik b. Dehîş, Dâru Hıdr, Beyrût, 1423/2002, Cilt: 1, s. 239.

1373 Bkz. Müslim, Tahâre, 83; Tirmizî, Tahâre,75; İbn Mâce, Tahâret, 89; Ebû Muhammed Harb b. İsmail el-Kirmânî, **Mesâilu Harb b. İsmâîl el-Kirmânî**, thk. Muhammed b. Abdullah, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1434, s. 164; Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, s. 56.

1374 Zühaylî, Cilt: 1, ss. 341-342.

1375 Buhârî, Vudu, 64.

1376 Müslim, Tahâre, 106.

başka rivâyette de meni izinin ovalandıktan sonra üzerine su dökülebileceğini ancak yıkanmasının lekeyi daha da yayacağını ve çirkinliğini artıracağını söylemektedir.[1377]

Hanefî, Malikî ve bir görüşe göre Hanbelî mezhebi meniyi necis olarak kabul etmektedirler. Ancak Şafî mezhebi, hadisçilerin genel yaklaşımı ve Hanbeli mezhebindeki diğer bir görüşe göre meni necis değildir.[1378]

Hanefî mezhebinin görüşünün Şa'bî ile aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. Hanefîler, kurumuş meni izinin ovalanmasını yeterli görmektedirler.[1379] Hanbeli mezhebinde meniyi necis kabul edenlerin görüşü de bu şekildedir.[1380] Bununla birlikte Malikî mezhebi meni izinin yıkanması gerektiği görüşündedir.[1381] Nitekim İmam Malik "Bizdeki uygulama meni izinin diğer necasetler gibi yıkanmasıdır" demektedir.[1382] Şafi mezhebinde ise meni necaset olarak kabul edilmemektedir.[1383]

4.1.4.4. Cünüp Olanın veya Hayızlı Kadının Kıraati

Buhârî, "Hayızlı Kadın Tavaf Dışındaki Bütün Hac Görevlerini Yerine Getirir" babı altında İbn Abbas'ın "Cünüb olan kişinin kıraatında herhangi bir sakınca yoktur" rivâyeti ile İbrahim en-Nehaî'nin "Hayızlı kadının ayet okumasında bir mahzur yoktur" rivâyetlerine yer vermektedir.[1384] Şa'bî ise cünüp olanın ya da hayızlı kadının Kur'ân okuyamayacağını belirtmektedir.[1385] Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali'nin ayrıca tabiinden Esved, Mücâhid, Ebû Vâil, Muhammed b. Sîrîn'in görüşü de Şa'bî ile aynı doğrultudadır.[1386]

Hanefî mezhebine göre kişi cünüp ve hayız halinde iken Kur'an okuyamaz.[1387] Malikî mezhebi ise cünüp olan kişi ile hayızlı kadının arasını ayırmış; cünüpün yıkanmadığı müddetçe Kur'ân okuyamayacağını, ancak hayızlı kadının Kur'an

---

1377 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 508, 513.
1378 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, s. 1, ss. 332-334.
1379 Serahsî, Cilt: 1, s. 81.
1380 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, ss. 268-270.
1381 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 128; Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım İbnü'l-Berâzı'î, **et-Tehzîb fî İhtisâri'l-Müdevvene**, thk. Muhammed Emin, Dâru'l-Buhûs, 1423, Cilt: 1, s. 189; İbnü'l-Kassâr,Cilt: 2, s. 1023.
1382 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, Cilt: 1, s. 333.
1383 Şâfiî, Cilt: 1, s. 72.
1384 Buhârî, Hayız, 7.
1385 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 36, 38.
1386 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 36-38.
1387 Merğînânî, Cilt: 1, s. 33; Zeyleî, Tebyînu'l-Hakâik, Cilt: 1, s. 57; el-Bâbertî, Cilt: 1, s. 167.

okuyabileceğini belirtmişlerdir.[1388] Nitekim hayızlı kadının durumunun uzun sürmesi, hayız halinin kendi iradeleri dışında cereyan etmesi, istedikleri an yıkanamamaları gibi sebepler nedeniyle Kur'ân okumadıkları durumlarda unutma endişesi bulunmaktadır. Fakat hayız durumlarının bitmesinden yıkanıncaya kadar olan süre içerisinde Kur'ân okumaları caiz değildir.

Hanbelî mezhebine göre kısa bir ayetten daha azını okumak mübah iken, daha fazla miktarda bir kısım okumak haramdır.[1389]

Şafiî mezhebine göre tilâvet niyeti ile bir harfin dahi okunması caiz değildir.[1390] Bu aynı zamanda İmâm Şafiî'nin kavli cedid görüşüdür. Kavli kadim görüşüne göre Şafiî, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Saîd b. Müseyyeb, İbnü'l-Münzir, Dâvud ez-Zahirî cünüp ve hayızlı kimsenin Kur'ân okumasını caiz olarak görmektedir.

4.1.4.5. Ezan Okurken Konuşmak

Buhârî, *es-Sahîh*'inde "Ezanda Konuşmak" babı altında ezan okurken ezan lafızları dışında başka sözler söylenebileceğine dair bir rivâyet nakletmektedir. Bu rivâyete göre Abdullah b. Abbas yağmurlu bir Cuma gününde hutbe irad etmiş, müezzine ezan okurken "Hayye ale's-Salâti" sözünden sonra "es-Salâtu fi'r-rihâl" (Namazı evlerinizde kılın) sözünü söylemesini emretmiştir. İnsanların bu duruma şaşırması üzerine İbn Abbas'ın *"Benden daha hayırlı olan kişi bu şekilde yapmıştır. Çünkü Cuma namazı bir azimettir"* dediği nakledilmektedir. Bu bab altında ayrıca Süleyman b. Surad'ın ezan okurken konuştuğu, Hasan el-Basrî'nin ise müzezzinin ezan veya kamet okurken gülmesinde bir beis görmediği aktarılmaktadır.[1391] Şa'bî ise ezan okurken müezzinin konuşmasını kerih görmektedir.[1392] Ayrıca İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn'in görüşü de bu şekildedir. Zührî de müezzin kâmetinde konuştuğunda kametini tekrar etmesi gerektiğini belirtmektedir.[1393] Sahabî olan Süleyman b. Sürad

[1388] İbn Ebî Zeyd, Cilt: 1, s. 23; İbn Yûnus, Cilt: 2, s. 695; Mevvâk, Cilt: 1, s. 463.
[1389] Ahmed b. Hanbel, Mesâil, Cilt: 1, ss. 39-40.
[1390] Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, ss. 58-59.
[1391] Buhârî, Ezân 10.
[1392] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 339.
[1393] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 339.

ile tâbiînden Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh, Urve b. Zübeyr, Katâde b. Diâme'nin ise ezan sırasında konuşmakta bir mahzur görmediği nakledilmektedir.[1394]

Hanbeli mezhebine göre ezan okunurken konuşmak caizdir. Ayrıca müezzinin ezan ve kamet esnasında kendisine verilen selamı almasının caiz olduğu görüşündedirler. Mezhepteki bir görüşe göre ise sövmek, küfretmek gibi haram olan sözlerin söylenmesiyle ezan batıl olur, mezhepteki diğer görüş ise bunun mübah olan konuşmalar gibi olduğunu ve ezanı batıl yapmayacağı şeklindedir.[1395]

Hanefi mezhebine göre müezzinin ezan ve kamet sırasında konuşması mekruhtur. Bununla birlikte ezanın tertibine zarar verici bir ifade kullanması, iki söz arasında uzun bir şekilde sessizce durması durumunda ezan batıl olur ve iadesi gerekir.[1396] İmâm Mâlik ve İmâm Şafiî ise müezzinin ezan okurken konuşmasını mekruh görmektedir. Ancak müezzin ezan okurken konuştuğu takdirde ezandan okuduğu kısmın iade edilmesine gerek olmadığı görüşündedirler.[1397] Bununla birlikte ezandaki bazı kelimeleri terketmek, ezan okuduğu esnada sukut etmek, yahut konuşma sebebiyle kelimeler arasında uzun fasıla vermek ile ezan batıl olur.[1398]

4.1.4.6. Kanın Abdesti Bozması

Şa'bî akan her kandan dolayı abdest almanın gerekli olduğunu belirtmektedir.[1399] Buhâri'nin Sahih'inde yer alan *"Müslümanlar yaralarından kan akarken namazlarını kılardı" "Abdest ancak hadesten dolayı gerekir"* ve *"Kandan dolayı abdest gerekmez"* şeklindeki rivâyetlerden[1400] de çıkarılabileceği üzere Buhârî Şa'bî'den farklı bir kanaate sahiptir. Nitekim Buhâri'nin bab başlıklarından biri "*Abdest almayı yalnızca ön ve arka olmak üzere iki mahalden çıkan şeylerden dolayı*

1394 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 339.
1395 Ahmed b. Hanbel, Mesâil, Cilt: 1, ss. 42, 44; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 84; Buhûtî, Cilt: 1, s. 241; Zühaylî, Cilt: 1, s. 541, 543.
1396 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 112; Serahsî, Cilt: 1, s. 134; Kâsânî, Cilt: 1, s. 149; Aynî, el-Binâye, Cilt: 2, s. 96.
1397 Şâfiî, Cilt: 1, s. 105; Ebû Abdillah Muhammed b. Alî es-Sıkıllî el-Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008, Cilt: 1, s. 439; Mevvâk, Cilt: 2, ss.76-78.
1398 Ebû Muhammed Abdulazîz ed-Dımeşkî İbn Abdisselâm, **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, thk. Iyâd Hâlid et-Tıbâ', Dâru'n-Nevâdir, Beyrût, 1437/2016, Cilt: 2, s. 19; Zühaylî, Cilt: 1, s. 543.
1399 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 123.
1400 Buhârî, Vudû, 34.

vacib gören kimse" şeklindedir. Bu aynı zamanda Buhari'nin de fıkhi görüşünü yansıtmaktadır.

Kanın abdesti bozduğu hususunda Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin genel yaklaşımı Şa'bî ile aynı doğrultudadır.[1401] Onlar Hz. Aişe'den merfû olarak nakledilen *"Kişi namazda kusar yahut burnu kanar ise konuşmaksızın abdest alır ve geri dönerek kaldığı yerden namazına devam eder"* şeklindeki rivâyeti[1402] delil olarak almışlardır. Ayrıca İbn Ömer'den bu minvalde nakledilen rivâyetler bulunmaktadır.[1403]

Abdullah b. Mes'ûd, İbrahim en-Nehaî, Atâ, Hakem, Hasen b. Hayy, Ubeydullah b. Hasen, Süfyân es-Sevrî, Evzâî vücuttan akan kanın abdesti bozduğu görüşünde birleşmişlerdir.[1404]

Mâlikî ve Şâfiî âlimler ise idrar ve dışkı mahali dışında vücudun herhangi bir yerinden kan, irin ve benzeri maddelerin çıkmasıyla abdestin bozulmayacağını belirtmektedirler. Buna göre sadece bu maddelerin çıktığı yeri yıkayarak temizlemek yeterlidir. Buhâri de aynı kanaati paylaşmaktadır. [1405]

4.2. ŞA'BÎ'NİN KENDİSİNDEN SONRAKİ NESİLLERE TESİRİ

4.2.1. Şa'bî'nin Şaz Görüşleri

Şa'bî'nin pek çok meselede kendi dönemi içerisinde yaşayan ilim adamlarından farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Bu bölümde onun şaz rivayetlerinden örnekler verilecektir.

1401 Ahmed b. Hanbel, Mesâil, s. 18; Şeybânî, el-Hucce, Cilt: 1, s. 66; Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, ss. 364-365; Serahsî, Cilt: 1, s. 75.

1402 Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 1, s. 38; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, **et-Ta'liku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyyeti beyne'l-Eimme**, thk. Muhammed b. Fahd b. Abdulaziz, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk, 1435, Cilt: 1, s. 233.

1403 Mâlik b. Enes, el-Muvatta (Rivâyetü'ş-Şeybânî), s. 40; Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 1, s. 42; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye**, thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 32.

1404 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 122-124; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, **Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ**, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1417, Cilt: 1, s. 163-164.

1405 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 1, ss. 199-200; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 2, ss. 54-55; Kâdî Abdulvehhâb, et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî, Cilt: 1, s. 22; Uyûnu'l-Mesâil, s. 77; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, ss. 40-41; Ayrıca Bkz. Fatih Turay, "Kanın Abdeste Etkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:43, 2015, ss. 422-439.

4.2.1.1. Ayakların Meshedilmesi

Abdest kat'i bir emir olarak ayet ile sabit olmuş, İslâm âlimleri tarafından ihtilafsız bir şekilde kabul edilmiştir. Bununla birlikte yıkanması veya meshedilmesi istenen bu uzuvların ayet ve hadislerin farklı yorumlanmasından kaynaklanan görüş farklılıkları ve yıkanacak uzvun sınırlarının neler olduğu hususlarında görüş ayrılıkları yaşanabilmektedir.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ [1406]

Söz konusu ayetteki kıraat farklılığı nedeniyle abdest alırken çıplak ayağın yıkanması mı yoksa mesh mi gerektiği hususunda Şa'bî'nin, Kur'ân'ın hükmü ve sünnetin hükmü olarak iki ayrı değerlendirme yaptığı, ayetin siyak sibâkını da esas alarak akli bir hüküm çıkardığı görülmektedir. Şa'bi söz konusu ayette (ل) harfini esreli olarak (وَأَرۡجُلِكُمۡ) şeklinde okumuştur.[1407] Ayakların meshedilmesi gerektiğini belirtmekte; bu düşüncesini yıkanması istenen kısımların yerine teyemmüm konulduğunu ancak meshi gerektiren uzuvların yerine ise teyemmüm konulmadığını söyleyerek dile getirmiştir.[1408] Cibril'in ayaklar üzerine meshi indirdiğini ifade ederek[1409] farz olanın mesh olduğunu belirtmiş; ayakları yıkamanın ise sünnet ile geldiğini söylemiştir.[1410] Bununla birlikte ayaklarını suyun içine daldırıp hareket ettirmek suretiyle ovalamadan abdest alan kişinin abdestinin geçerli olduğunu,[1411] ayakları yıkamak ile farz olan meshin yerine getirilmiş olduğu görüşündedir.

Kûfe ekolünün kurucusu sayılan Abdullah b. Mes'ûd ise ayeti (ل) harfinin fethasıyla (وَأَرۡجُلَكُمۡ) şeklinde okumuştur. Bu okuyuşunun gerektirdiği şekilde o,

---

1406 el-Mâide 5/6.
1407 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 59.
1408 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 298.
1409 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 19; Aynî, Nuhabu'l-Efkâr, Cilt: 1, s. 356; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., Dâru'l-Mısriyye, Mısır, t.y., Cilt: 1, s. 303.
1410 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 62.
1411 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, s. 1, s. 28.

ayakların yıkanmasının vacip olduğu görüşündedir.[1412] Hz. Ömer de ayakların yıkanması gerektiğini söyleyerek meshedenleri sıklıkla eleştirmiştir.

Ayakların meshedilmesine dair görüşler daha çok İbn Abbas, Enes b. Mâlik, İkrime, Şa'bî ve Taberî'ye dayandırılmaktadır. Nitekim Enes b. Malik'ten "*Kur'ân mesh ile nâzil oldu. Sünnet yıkamayı getirdi*" derken; İbn Abbas'tan da *"abdest iki organı yıkamak diğer iki organı ise meshetmekten ibarettir"* yönünde rivâyetler aktarılmıştır.[1413] Ayrıca ondan aktarılan bir başka rivâyette ise "*İnsanlar ayakları yıkamakta ısrar ediyorlar fakat ben Allah'ın kitabında yalnızca meshi buluyorum*" dediği nakledilmektedir.[1414] Hz. Ali'den de benzer görüşler aktarılmıştır.[1415] Ebû Dâvud ise Hz. Ali'nin ayaklarını topuklarına kadar yıkadığına dair bir rivâyeti aktarmaktadır.[1416]

Geçmişten günümüze âlimlerin konu hakkındaki bakış açıları Hz. Peygamber'den nakledilen "Abdest imanın önemli bir bölümüdür" rivâyetiyle fıkhi boyutu da aşarak itikâdî mezheplerin özelliğini yansıtan bir alana dâhil olmuş ve meseleye karşı tutumları özellikle İmamiyye Şiası ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında ayırt edici bir görüş haline gelmiştir. Nitekim, Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbeli mezheplerine göre abdestte farz olan ayakların yıkanmasıdır. Zâhirî mezhebi ayakların hem yıkanması hem meshedilmesi yönündeki görüşü benimsemektedir. Bununla birlikte İmâmiye Şiası ayakların meshedilmesi hükmüyle amel etmişler ve fıkhi alanda bu görüşleriyle ön plana çıkmışlardır.

Buhârî "Ayakları Topuklara Kadar Yıkama Babı" başlığı altında Abdullah b. Zeyd'in Hz. Peygamber'den öğrendiği abdest alış şeklini aktarmakta ve ayakların topuklara kadar yıkanacağı mealindeki hadis ile istidlal etmektedir.[1417] Buhâri 'nin bu hususta ki diğer bab başlığı "İki ayağı meshetmeyerek yıkamak babı"dır. Bu başlık altında Abdullah b. Amr'dan nakledilen bir rivâyete göre onlar abdest aldıkları bir esnada ayaklarını mesheder derecede az bir suya değdirdiklerinde Rasûlullah yüksek

[1412] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 59.
[1413] Taberî, Câmiu'l-Beyân, Cilt: 8, s. 195.
[1414] İbn Mâce, Tahâret, 56.
[1415] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 298.
[1416] Ebû Dâvud, Tahare, 51.
[1417] Buhârî, Vudu, 39, (ayrıca bkz.) 24, 41.

ses ile birkaç defa "Ateşte yanacak şu topuklara yazık" demiştir.[1418] Bab başlıklarında görüdüğü üzere Buhârî de ayakların yıkanması yönünde görüş belirtmektedir.

İbn Kudâme (ö.620/1223) sahâbe ve tabiin arasında Hz. Ali, İbn Abbas, Enes b. Mâlik ve Şa'bî dışında ayakların mesh edilmesini söyleyen fakih bulunmadığını söz konusu ayette onların fethalı şekilde okuduğuna dair rivâyetlerin de bulunduğunu, esreli okumanın ise mücâveret dolayısıyla olduğunu belirterek şiir ve ayetlerden örnekler vermektedir.[1419]

Âlûsi ise bazı kimselerin Şa'bî'ye meshin cevazını nisbet etmelerini yadırgamış ve bunun yalan ve iftira olduğunu söylemiştir. Ona göre bu gibi rivâyetler Şia mensupları tarafından kasten yayılmış; bir kısım Ehl-i Sünnet âlimi ise ortaya yayılan bu rivâyetleri, buldukları malzemeyi toplamak maksadıyla tahkik etmeden, senetsiz olarak aktarmışlardır. [1420]

Bu konuda ki görüşleri artırmak mümkün olmakla birlikte çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bu kadarıyla iktifa ettiğimizi söylemeliyiz. Zira konu çokça konuşulmuş üzerine çokça söz söylenmiş bir konudur.[1421] Sonuç olarak Şa'bî her ne kadar meshi farz, yıkamayı sünnet olarak kabul etmiş olsa dahi, o Kur'ân-Sünnet bütünlüğünü dikkate almış bir âlimdir ve sünneti tatbik noktasında da oldukça titizdir. Onun ayaklarını yıkayan bir kişinin abdestinde bir beis görmemesi, yıkamakla meshin yerine getirildiğini söylemesi, yani her iki yaklaşımı cem etmesi, hayatında da bu birlikteliği tatbik etmesi Ehl-i sünnet âlimlerinin tutumundan çok uzak bir noktada olmadığını göstermektedir. Zira onun nazarında sünnet terkedilecek bir davranış değil sıkı sıkıya ittiba edilmesi gereken bir ameldir.

1418 Buhârî, Vudu, 27.

1419 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 184-189.

1420 Mahmûd b. Abdillah el-Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî**, thk. Ali Abdubârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, Cilt: 3, s. 250.

1421 Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Mücteba Uğur, "Kur'ân-ı Kerim Ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:3, Sayı:2, 1989, ss. 16-28; Süleyman Ateş, "Kur'ân Ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme Veya Yıkamanın Hükmü", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:3, Sayı:4, 1989, ss. 188-193; Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, 1993, ss. 255-266; Abdülmecit Okçu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu Ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:19, 2003, ss. 216-246; Serdar Murat Gürses, **Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009; Ayşe Ulya Özek, **Mâide Suresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013; Mehmet Ali Aytekin, "Abdestte Ayağı Yıkamanın Veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu", **İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Cilt:5, Sayı:2, 2020, ss. 367-401.

4.2.1.2. Gusül Esnasındaki Abdest

Şa'bi cünüplük nedeniyle gusletmesi gereken kimsenin, guslederken ayrıca abdest almasını gerekli görmezdi.[1422] Şa'bî'nin bu yaklaşımı konuyla ilgili Hz. Peygamber'e dayandırılan sahih hadislerin varlığı nedeniyle genel olarak kabul edilmemiştir.

Buhâri, "Gusülden Önce Abdest Almak" babında Hz. Aişe ve Hz. Meymûne'den naklettiği, Rasûlullah'ın cünüplükten dolayı guslederken namaz abdesti gibi abdest aldığına dair iki rivâyete yer vermektedir.[1423] Hz. Aişe'nin aktardığına göre Rasûlullah (s.av) cünüplükten dolayı guslettiğinde ellerini yıkar daha sonra namaz için abdest alır gibi abdest alırdı.[1424] Hz. Peygamber'in eşi Meymûne de Hz. Peygamber'in guslettiği zaman abdest aldığını nakletmektedir.[1425] Buhârî'nin bab başlığını "gusülden önce" olarak nitelendirmesi, abdesti guslün ayrılmaz bir parçası olarak görmediğinin ve abdest almanın vacib değil müstehab olduğu yönündeki görüşünü belirtmek amacıyladır. [1426] Ancak guslün alınış keyfiyeti bu rivâyetlerde açıkça belirtilmekte ve gusül esnasında namaz abdestinin alındığını göstermektedir. Sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, tabiinden Abdurrahman b. Ebî Leyla, Said b. Müseyyeb'den de cünüplük dolayısıyla guslederken abdest alınmasını gerekli görmektedirler. [1427] Dört mezhebe göre guslederken abdest alınmakla birlikte bu vacib değil, sünnettir.[1428]

4.2.1.3. İftitah Tekbiri

İftitah tekbiri, kişinin namaza başlarken niyetin ardından işitebileceği bir ses ile "Allahu Ekber" demesidir. Bu sözüyle kişi namaza başlayarak, Allah'ın huzuruna yönelir ve dış dünyayla bağlantısını keser. Yemek, içmek gibi namaz dışında

---

1422 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1. s. 453.
1423 Buhârî, Gusül, 1.
1424 Buhârî, Gusül, 1; Müslim, Hayz, 35.
1425 Buhârî, Gusül, 1.
1426 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, Cilt: 1, s. 360.
1427 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 452, 453.
1428 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne**, thk. Muhammed Muhammed Ahîd, 2. Baskı, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, 1400, Cilt: 1, s. 173; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 1, s. 64; Kâsânî, Cilt: 1, ss. 34-35; İbn Kudâme, el-Kâfî, Cilt: 1, s. 113.

yapıldığında kendisine helal olan fiiller bu sözden sonra kendisine haram olur. Bu nedenle iftitah tekbirine "tahrîme" de denilmektedir.[1429] İftitâh tekbirinin hangi lafızlarla getirileceği hususunda ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı âlimler manayı esas alarak Allah'ı yüceltme anlamı taşıdığı müddetçe "Allahu Ekber" dışında farklı lafızlarla da namaza başlanılabileceği; diğer bazı âlimler ise lafza bağlı kalarak "Allahu Ekber" veya "Allahu'l-Ekber" lafızlarının söylenebileceği görüşündedir. [1430]

Şa'bî namaza Allah'ın herhangi bir ismiyle başlanılmasının yeterli olacağını ifade etmektedir.[1431] Şa'bî'nin bu yaklaşımının genel olarak âlimlerin genel tavrına aykırı olduğunu söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili rivâyetlere bakıldığında namazın başlangıcında tekbîri öne çıkaran pek çok rivâyetin bulunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'den "Namazın anahtarı temizlik, tahrimesi ise tekbirdir"[1432] hadisi rivâyet edilmiştir. Rifâa b. Râfi'den nakledilen bir diğer rivâyette ise Hz. Peygamber "Allah Teala abdesti yerli yerinde almadıkça ve sonra kıbleye dönüp "Allahu Ekber" demedikçe bir kimsenin namazını kabul etmez"[1433] buyurmaktadır. Yine bir başka rivâyette Rasûlullah hatalı namaz kılan bir sahâbîyi "Namaza kalktığında tekbîr getir" diyerek uyarmış ve ona namazı tarif etmiştir.[1434]

Kûfe ilmi geleneğinde önemli bir yeri olan sahâbîlerden Abdullah b. Mes'ûd da namazın tahriminin tekbir olduğunu belirtmektedir. [1435] İbrahim en-Nehaî, kişinin namazının başlangıcında Sübhanallah, Allahu Ekber, La ilâhe İllalllah dediğinde namazının geçerli olacağını ancak kişinin sehiv secdesi yapması gerektiğini belirtmektedir. Hakem de tesbih ve tehlil ifadelerini tekbir için yeterli görmektedir. Ebu'l-Âliye ise peygamberlerin tevhid, tesbih ve tehlil ile namaza başladıklarını aktarmaktadır. [1436]

Şa'bî'nin görüşünün daha sonra ortaya çıkan mezheplerin yaklaşımından farklı olduğu ve fukaha tarafından kabul edilmediği görülmektedir. Ebû Hanife ve İmam

---

1429 İbn Abidîn, Cilt: 1, s. 442.
1430 Necmettin Kızılkaya, "Fıkhî Bir Kavram Olarak Tekbîr", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Cilt:6, Sayı:11, 2008, s. 350.
1431 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 420; Ayrıca bkz. Cuday, ss. 314-316.
1432 Ebû Davûd, Taharet, 31.
1433 Ebû Davud, Salat, 144.
1434 Müslim, Salât, 11.
1435 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 391.
1436 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 419-420.

Muhammed'e göre içerisinde tazim ve tekbir bulunan her bir lafızla başlamak caizdir. er-Rahmânu Ekber, Allahu Ecel, Allahu A'zam, Allahu'l-Azîm, Allahu'l-Kebîr, Allahu'l-Celîl, Subhanallah, Elhamdülillah, La ilâhe illallah gibi Yüce Allah'ı tazim ve yücelten isimlerle namaza başlamak caizdir. Onlara göre bu ifadeler Allahu Teâla'yı yüceltme anlamındadır ve "Allahu Ekber" sözünden farklı değildir. Bununla birlikte "Allahu Ekber" lafzı ile namaza başlamak vaciptir ve diğer lafızlar ile namaza başlanıldığı takdirde namazın vacibi terk edilmiş olur.[1437] Ancak Ebû Hanife'ye isnad edilen bir diğer görüşe göre sadece "Allah" lafzı veya Allah'ın diğer isimlerinin söylenmesi caizdir. Bununla birlikte İmâm Muhammed isim ve yüceltme anlamı taşıyan sıfatın birlikte söylenmesi gerektiğini, yalnızca ismin söylenerek namaza başlanılamayacağını;[1438] Ebû Yusuf ise yalnızca tekbirden müştak olan Allahu Ekber, Allahu'l-Ekber, Allahu Kebîr ve Allahu'l-Kebîr lafızlarıyla namaza başlanabileceğini ifade etmektedir.[1439]

İmam Şafiî namaza tekbir ile başlanılacağını ve bu sözün Allahu Ekber şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu lafız dışında başka bir lafızla namaza başlamak caiz değildir. Ancak "Allahu'l-Ekber" demek gibi tekbir ismine zarar vermeyecek bir fazlalık zarar vermez. İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel, Şia ve selef ulemanın çoğunluğuna göre ise namaza ancak nasta geçen Allahu Ekber lafzı ile başlanabilir.[1440]

4.2.1.4. Yatsı ve Sabah Ezanında Tesvib Yapmak

Tesvîb ezan esnasında veya ezanın sonuna eklenmek suretiyle, kılınmak üzere olan namaza davet eden bir ifadedir. Bu ifade bazen "Namaz uykudan hayırlıdır" sözüyle bazen ise "vakti salât, namaza namaza" ibaresiyle yapılmaktadır.[1441]

"Tesvîb" kelimesi çeşitli rivâyetler içerisinde farklı anlamlarda kullanılmış ve bu ifade dönemin dini ve sosyal yapısı içerisinde anlam değişikliklerine uğramıştır. Bunlara şu şekilde değinmek mümkündür:

1437 Vehbe ez-Zühaylî, Cilt: 1, ss. 632-633; Kudûrî, et-Tecrîd, Cilt: 1, s. 463.
1438 Kâsânî, Cilt: 1, s. 130, 131.
1439 Kâsânî, Cilt: 1, s. 130.
1440 Şâfiî, Cilt: 1, s. 122; Kirmânî, s. 373; Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir Alâaddin es-Semerkandî, **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1414, Cilt: 1, s. 123.
1441 Erdoğan, s. 459.

a. Kadim tesvib: Bu, sadece sabah ezanında "Namaz uykudan hayırlıdır" ifadesinin eklenmesiyle yapılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber dönemi müezzinlerinden olan Ebû Mahzûre ve Bilal'in sabah ezanlarında bu ibarenin yer aldığı nakledilmiştir.[1442]
b. İhdas edilen tesvib: Ezan ile kamet arasında "haydi namaza, haydi namaza" şeklinde yenilenen çağrıdır. Nitekim bununla ilgili Mücâhid'den nakledilen bir rivâyet şu şekildedir: "Bir gün Abdullah b. Ömer ile mescide girdim. Ezan okunmuştu ve biz orada namaz kılmayı arzuluyorduk. O esnada müezzin tesvib yapmaya ("Namaz vaktidir haydi namaza!" demeye) başladı.Bunun üzerine Abdullah b. Ömer mescidden çıktı ve namazı orada kılmadı. Abdullah b. Ömer Rasûlullah'tan sonra insanlar arasında ortaya çıkan tesvibi hoş karşılamamaktadır." [1443] Oysa İbn Ömer"in sabah ezanında "الصلاة خير من النوم" ibaresi yer almaktaydı.[1444] Buradaki tesvib ile ifade edilen mananın farklı olduğu açıktır.
c. Önemli idari görevleri bulunan kimselere namaz vaktinin girdiğinin özel olarak bildirilmesiyle ilgili bir düzenleme yapılmasıdır.[1445]

Tesvîb'in başlangıcı olarak İbn Mâce'de yer alan bir rivâyet ön plana çıkmaktadır. Bu rivâyete göre Hz. Bilâl (r.a) Rasûlullah'ın yanına gelerek ona sabah namazını haber vermek istemiş, kendisine Hz. Peygamber'in uyuduğu bildirilince "Namaz uykudan hayırlıdır" demiştir. Daha sonra bu cümle sabah ezanına yerleştirilmiş ve kalıcı hale gelmiştir.[1446] Tesvib'in başlangıcı bazı rivâyetlerde ise Hz. Ömer'e dayandırılmaktadır. İbn Mâce'de yer alan rivâyet benzer şekilde Hz. Ömer ile müezzini arasında olacak şekilde aktarılmıştır. Buna göre müezzin sabah namazını bildirmek maksadıyla Hz. Ömer'in yanına gelirek ona "Namaz uykudan hayırlıdır" der. Bu söz Hz. Ömer'in çok hoşuna gitmesi üzerine müezzine "Bunu ezana ekle" dediği nakledilmektedir.[1447] Ancak genel kabul İbn Mâce'de yer alan rivâyettir.

1442 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 326.
1443 Tirmizî, Salât, 31.
1444 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 327.
1445 Bkz. Komisyon, "Tesvîb", **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye**, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye-Dâru's-Selâsil, Kuveyt, 1407, Cilt: 10, ss. 148-150.
1446 İbn Mâce, Ezân, 3.
1447 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 327.

Diğer taraftan sonraki süreç içerisinde ezanlarda tesvibe karşı çıkan âlimler de bulunmaktadır. Esved b. Yezîd müezzininin sabah ezanında "es-Salâtü hayrun mine'n-nevm" dediğini işitince "*Ezana asla ezandan olmayan bir kelime ekleme*" diyerek onu ikaz etmesi bu durumu göstermektedir. Muhammed b. Sirin de sabah ezanındaki tesvibin sünnetten olmadığını belirtmekte; Abdurrahman b. Ebî Leylâ ise "Bana sabah ve yatsı namazlarındaki tesvibden daha hoş gelen bir bidat ortaya çıkarmadılar" demektedir. [1448]

Tesvîb'in hangi namazların ezanlarında yapılacağına dair birtakım rivâyetler de aktarılmaktadır:

Tirmizî'de yer alan bir rivâyete göre Hz. Bilâl Rasûlullah'ın kendisine "Sabah namazı dışında başka hiçbir namaz için tesvîb yapma" buyurduğunu ifade etmiştir. Rivâyetin senedindeki kusuru belirten Tirmizî, hadisçiler nazarında rivâyetin sağlam olmadığını belirtmektedir.[1449]

Ancak Hz. Bilâl'den nakledilen diğer bir rivâyete göre o, "Rasûlullah bana sabah ezanında tesvibi emretmiş ancak yatsıda yasaklamıştır" demektedir.[1450] Bu rivâyetlerden farklı olarak, Şa'bî'ye göre "tesvib" (الصلاة خير من النوم) sabah ve yatsı namazının ezanlarında yapılır. Ona bu hususta İbrahim en-Nehâi de katılmaktadır.[1451] Ancak yatsı namazında tesvib uygulaması kabul görmemiştir.Dört mezhebe göre tesvîb yalnızca sabah ezanında yapılabilir. Yatsı ezanı da dâhil olmak üzere sabah namazı dışında başka bir vakitte ezanda bu ifadenin kullanılmasını mekruh kabul etmektedirler.[1452]

[1448] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 327, 329, 330.
[1449] Tirmizî, Salât, 31.
[1450] Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt:6, s. 14.
[1451] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 331.
[1452] Semerkandî, Cilt: 1, s. 110; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2. s. 61; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 3, s. 97; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, **el-Kavâninu'l-Fıkhiyye**, t.y., ss. 36, 37.

4.2.1.5. Vaktinden Önce Kılınan Namaz

Şa'bî vaktin girdiğini zannederek namazı vaktinden önce kılan kişinin namazının sahih olduğu görüşündedir.[1453]

Ancak meşhur dört mezhebe göre vaktin girdiği kesin olarak bilinmeden kılınan namaz, ibâdetin kesin ve içerisinde şüphe barındırmayan bir niyet ile yapılması gerektiğinden dolayı geçerli değildir.[1454] Çünkü Allah Teâla "*Şüphesiz namaz belli vakitlere bağlı olarak mü'minlere farz kılınmıştır"*[1455] buyurmaktadır. Niyetinde şüphelenen kişinin ise namazı sahih değildir.[1456] Kişi vaktin girip girmediği hususunda şüpheye düştüğünde kesin bir bilgi edininceye yahut kanaati kuvvetleninceye dek namazını kılmaz. Fakat vaktin çıkmasından korkarsa namazını tehir etmeksizin kılar. Ancak bu namazı vakti girmeden kıldığı konusunda bilgi sahibi olursa namazını kaza eder.[1457]

4.2.1.6. İmamın Okuduğu Sureyi Unutması veya Hata Yapması

Şa'bî, "namazda imama telkinde bulunan kişi onunla konuşmuştur" demekte[1458] ve imam namazda okurken unutur veya hata yaparsa cemaatin ona hatırlatmasını kerih görmektedir. İbn Mes'ûd, Kadı Şureyh, Süfyân es-Sevrî de aynı görüştedir.[1459] Ancak dört mezhebe göre imama namazda telkinde bulunmak caizdir.[1460]

Şa'bî'nin de senedinde yer aldığı ve naklettiği bazı rivâyetlerde imamın hata yaptığında cemaatin ona hata yaptığını belirtecek bazı davranışlarda bulunduğu görülmektedir. Muğire b. Şu'be'nin ikinci rekatta oturması gerekirken ayağa kalması üzerine cemaatin "Sübhânallah" demesi, Saîd b. el-Âs'ın öğle veya ikindi namazını

1453 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 3, s. 84.
1454 Bkz. Şâfiî, Cilt: 1, s. 93; İbn Rüşd, el-Mukaddimât**,** Cilt: 1, s. 157.
1455 Nisâ 4/103.
1456 Zühaylî, Cilt: 1, s. 569.
1457 Zühaylî, Cilt: 1, s. 518.
1458 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 530.
1459 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, s. 254; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 4, s. 240.
1460 Ebû Abdillah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-Mesâil (Rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)**, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdillah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1420, s. 49; Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, **en-Nutef fi'l-Fetvâ**, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Dâru'l-Furkân, Ammân, 1404, s. 67; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 4, s. 240.

kıldırdığı sırada kıraati sesli yaptığı için cemaatin onu ikaz etmek kastıyla "Sübhânallah" demesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Nitekim Muğire b. Şu'be bu uyarıdan sonra sehiv secdesi yapmış ve Rasûlullah'ın böyle yaptığını söylemiştir. Ayrıca Şa'bî, Saîd b. el Âs'ın kıraatine devam ettiğini namaz bitince minbere çıkarak insanlara "Her namazda kıraat vardır. Gündüz namazları sessiz kılınır. Ancak ben içimden okumaktan hoşlanmıyorum. Diğer taraftan bunu bidat olarak yaptığımı sanmayın" dediğini nakletmektedir.[1461]

Şa'bî'nin yaşadığı dönemde sahâbîlerin imam olmaya daha çok layık olması ve onlarda gördüğü bazı davranışların Hz. Peygamber'e dayanan bir uygulama olabileceği düşüncesiyle imamı uyarmayı hoş karşılamamış olabileceği ilk akla gelen nedenlerden biridir. Böylelikle kılınan namazın ahengi bozulmamış olacaktır. Kısacası onun bu düşüncesinin namaz kılmanın fiili ve şifahi bir şekilde öğrenildiği bir toplumda herkesin namaza müdahale etmesinin önüne geçmeye yönelik bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İmâm Malik ve Ebû Hanife'ye göre imamın namazda yanılması durumunda hatırlatmak maksadıyla "Sübhanallah" denilerek uyarılır. İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise erkeklerin ikaz için "Subhanallah" demesi, kadınların el çırpması gerekir. Onlar bu görüşünü Hz. Peygamberden nakledilen "Erkeklerin sübhanallah demesi, kadınların el çırpması gerekir" rivâyetine dayandırmaktadırlar.[1462]

4.2.1.7. Tilâvet Secdesinin Şartları

Şa'bî, abdesti olmadığı halde secde ayeti okuyan kişinin, yüzü o anda ne yöne dönükse o tarafa doğru secde edebileceği görüşündedir.[1463] Bu yaklaşımı ile onun tilavet secdesini "namaz" olarak görmediği ve namazın sıhhatini sağlayan "taharet" ve "istikbal-i kıble" gibi şartları aramadığı anlaşılmaktadır. Şa'bî "vakit" konusunda da aynı prensiple hareket etmektedir. Herhangi bir vakitte secde ayeti okuyan kişinin

[1461] Rivâyetler için bkz. Tirmizî, Salât, 152; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 244, 449.
[1462] Rivâyetler için bkz. Buhârî, el-Amelü fi's-Salât, 5; Müslim, Salât, 106; Ebû Davud, Salât, 168, 169, 170; Tirmizi, Salât, 155; Nesâi, Sehiv, 15; İbn Mâce, İkâmetü's-Salavât, 65. Ayrıca bkz. Zühaylî, Cilt: 2, s. 105.
[1463] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 410; Ayrıca bkz. Cuday, s. 312.

secde etmesi gerektiğini belirten Şa'bî, sabah ya da ikindi namazından sonra secde ayeti okuyan kişinin tilavet secdesini hemen yapması gerektiği görüşündedir.[1464]

Kur'ân-ı Kerim'de "*Onlara Kur'ân okunduğunda secde etmiyorlar*"[1465] gibi ayetlerle işaret edilen secdeler hakkında Hz. Peygamber'den pek çok rivâyet nakledilmiştir. Bunlardan biri İbn Ömer tarafından nakledilen "*Hz. Peygamber bize içerisinde secde ayeti geçen bir sûre okuduktan sonra secde ederdi, bizler de onunla birlikte secdeye varırdık. Hatta kalabalık dolayısıyla alnımızı koyacak yer bulamazdık*" rivâyetidir.[1466] Tilâvet secdesi ile ilgili Hz. Peygamber'e dayandırılan rivâyetlerde secde eden kişinin abdestli olacağına dair bir ibare bulunmamakla birlikte İbn Ömer'den nakledilen yukarıdaki rivâyette kalabalık bir grubun aynı anda secdeye vardığı nakledilmektedir. Aynı anda mecliste bulunan herkesin abdestli olması ise uzak bir ihtimal olarak görülmüş, ayrıca İbn Ömer'in abdestsiz olduğu zamanlarda da secde ayeti okuduğu ve abdest almadan tilavet secdesi yaptığı, kimi zaman kıbleye dönmediği yürüyerek ve ima ile tilâvet secdesi yaptığı belirtilmiştir.[1467] Tilavet secdesinin abdestsiz olarak yapılmasının cevazlığı noktasında İbn Ömer'e Şa'bî dışında hiçbir kimse tabi olmamıştır.[1468] Şa'bî'nin aksine görüş belirten âlimler ise "*Hiçbir namaz abdestsiz kabul edilmez*" rivâyetini delil getirmekte ve namaz ifadesinin içerisine secdelerin de gireceğini belirtmektedirler.[1469]

İbn Ömer'e "*Bir kimse ancak abdestli olarak secde edebilir*" şeklinde farklı bir rivâyet daha atfedilmektedir.[1470] Tahanevî İbn Ömer'e isnad edilen bir önceki rivâyetin muallak olduğunu, senedinde meçhul râvî bulunduğunu söylemekte ve abdesti şart koşan rivâyeti öncelemektedir. Ona göre, İbn Ömer'in abdest almadığını ifade etmek onun taharet üzere bulunmadığı anlamına gelmemektedir. İbn Ömer'in hacetini giderdikten sonra teyemmüm almasının ve bunu râvînin görmemiş olma ihtimalinin mümkün olduğunu söyleyerek İbn Ömer'den nakledilen kavli haberin fiili bir haberden öncelikli olduğunu ifade etmektedir.[1471]

1464 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 411; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 5, s. 284.
1465 İnşikâk 84/21.
1466 Buharî, Sücudu'l-Kur'ân, 8.
1467 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 409, 410.
1468 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, Cilt: 2, s. 554.
1469 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 358.
1470 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 1, s. 90.
1471 Tehânevî, Cilt: 7, s. 257.

Bu minvalde aktarılan başka bir rivâyete göre Hz. Osman adet dönemindeki kadınların secde ayetini işittiklerinde başlarıyla ima etmelerini söylemiştir.[1472] Said b. Müseyyeb de aynı görüştedir. Bu rivâyet hakkında görüş belirten Tahanevî burada gerçek bir secdeden değil, secde yapamayacak durumda olan kadınların ima ile secde yapan kişilere benzemelerinin söz konusu olduğunu dile getirmiştir.[1473]

Tâbiîn döneminde de tilavet secdesi hakkında farklı uygulamaların olduğu görülebilmektedir. Hasan el-Basrî secde ayetini işiten abdestsiz kişinin üzerinde secde yükümlülüğünün olmadığını belirtirken, İbrahim en-Nehaî'ye göre ise secde ayetini işiten her kişiye secde vacip olmaktadır. Bu kişinin yanında su bulunması durumunda abdest almasını, sonra ayeti okuyarak secde etmesini; kişinin yanında abdest alabileceği bir su olmaması durumunda ise teyemmüm alarak secde etmesini söylemektedir.[1474] İbrahim en-Nehaî tilavet secdesini namaza kıyas etmesi nedeniyle cünüp olan kimsenin tilavet secdesini kaza edeceği, ancak hayız ve nifas kanı gören kadının tilavet secdesini kaza etmeyeceği görüşündedir. Bu görüşünü "*Hayızlı olan bir kadın secde ayetini işittiği zaman, tilavet secdesini kaza etmez. Zira kendisi için daha gerekli olan farz namazları da kaza etmemektedir*" demektedir.[1475]

Kıbleye yönelme hususunda sahâbe ve tabiinin uygulamalarına bakıldığında ise özellikle binekli ve yürüyüş halinde secdenin ima yoluyla kıble şartı aranmadan yapıldığına dair bir çok bilgi aktarılmıştır. İbn Abbas kıble dışında başka bir tarafa yönelen kişinin secde ayeti okuması durumunda secde edebileceğini ifade etmektedir. Binek üzerinde veya yürüyüş halinde iken Hz. Ali, İbn Ömer, Ebû Ubeyde, Saîd b. Zeyd, Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbîler yüzü o an nereye dönükse o yöne ima ile secde ettikleri ifade edilmiştir. Yürüyüş halinde secde ayeti okuyan Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencileri de ima ile secde ederlerdi.[1476] Ebû Abdirrahman es-Sülemî ise oturarak secde ayeti okur ve kıbleden başka bir tarafa yönelerek secde ederdi. Tahanevi Ebû Abdirrahman'ın bu hareketini secde edenlere benzemek maksadıyla yaptığı şeklinde değerlendirmiştir. [1477] Ancak mezheplerin kuruluş döneminde ve daha

[1472] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 408.
[1473] Tehânevî, Cilt: 7, s. 256.
[1474] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, ss. 350, 351; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 407-410.
[1475] Ebû Yusuf, Cilt: 1, s. 31.
[1476] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 384.
[1477] Tehânevî, Cilt: 7, s. 257.

sonraki dönemlerde fakihlerin yaklaşımı secdelerin namaza kıyas edilmesi ve namazda aranan şartların secdeler için de geçerli olduğu yönündedir.

Kur'an-ı Kerim'de "*Artık Allah'a secde ve kulluk edin*"[1478] gibi secdeyi emreden ayetlerin mefhumlarının vucûbiyet mi yoksa mendupluğa mı işaret ettiği hususunda mezhep imamları ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe bu ayetlerin zahir manasını esas alarak secde ayetini okuyan ve dinleyen kişilere tilavet secdesi yapmanın vacip olduğunu belirtmektedir. İmam Mâlik ve İmâm Şâfiî ise bu ayetlerin tefsirinde ashabtan nakledilen rivâyetleri değerlendirerek onun sünnet olduğu yönünde görüş belirtmektedirler.[1479] Hanbeli mezhebine göre de tilavet secdesi sünnet hükmündedir. Onların tilavet secdesininin hükmü üzerindeki yaklaşımları tilavet secdesinin hangi vakitlerde kılınabileceğine dair verdikleri hükümleri de belirlemiştir.

İmam Ebû Hanife'ye göre namaz kılmanın yasak olduğu üç vakitte tilavet secdesi yapılmaz. Bununla birlikte nafile namaz kılmanın nehyedildiği sabah namazından sonra ve ikindi namazından güneş batıncaya kadar ki zaman diliminde tilavet secdesi yapmak mümkündür. Hanefi mezhebine göre gerek farz, vacip, sünnet veya nafile namazları gerekse de namazın rükunlarının tamamını içerisinde barındırmayan sehiv veya tilavet secdelerinin tamamında taharet şarttır. Kıble dışında başka bir tarafa yönelerek kılınacak olan hiçbir namaz ve secde de geçerli değildir. [1480]

Şafî mezhebine göre tilavet secdesi vacip hükmünde olmaması nedeniyle binek üzerinde ima ile secde sahihtir. Namaz için şart koşulan taharet ve benzeri şartlar tilavet secdesi için de geçerlidir. [1481] Güneşin doğuş ve batışına yaklaşmadığı sürece tilavet secdesini yapmak caizdir.

İbnü'l-Kâsım İmam Mâlik'ten sabah ve ikindi namazından sonra tilâvet secdesi yapmanın caiz olduğuna dair bir rivâyet aktarmıştır. [1482]

Abdest almayı gerektiren durumları izah eden İbn Rüşd cenaze namazı ile tilavet secdesindeki abdest hakkında, bunların namaz olarak kabul edilip edilmemesine bağlı olarak farklı yaklaşımların olduğunu söylemiştir. Bu ikisini namaz olarak değerlendiren cumhura göre cenaze namazı ve tilavet secdesinde abdest şarttır.

1478 Necm 53/62.

1479 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid**, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1425, Cilt: 1, ss. 233, 234.

1480 Burhânpûrlu Şeyh Nizâm, **el-Fetâva'l-Hindiyye**, Dâru'l-Fikr, 1411, Cilt: 1, ss. 63, 134, 135.

1481 Zühaylî, Cilt: 2, s. 115.

1482 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, s. 236.

Ancak cenaze namazında rükû ve secdenin, tilavet secdesinde de kıyamın bulunmaması nedeniyle onları namaz olarak kabul etmeyen şazz bir görüş daha bulunmaktadır ki, onlar, tilavet secdesi için abdestin şart olmadığını ileri sürmektedirler. [1483] İbn Hazm, tilavet secdesi için taharet şartını aramamaktadır. Kıyası reddetmesi nedeniyle tilavet secdesinde merfû bir hadis ile desteklenmeyen tahâret, kıble şartları aramamaktadır.[1484] İbn Teymiyye'ye göre tilavet secdesi vaciptir ve efdal olmakla birlikte tahâret şart değildir.

Şa'bi'nin bu yöndeki görüşünün İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin uygulamalarına dayandığını söylemek mümkündür. Böylece o muhtemelen sahâbenin uygulaması karşısında tilavet secdesini tam bir namaz olarak görmemiş ve bu hususta kıyası terketmiştir.

4.2.1.8. Cenaze Namazının Şartı Olarak Taharet

Şa'bî'nin yaklaşımına göre cenaze dolayısıyla kılınan namaz, rukû ve secdesi olmaması nedeniyle tam bir namaz hüviyetinde değildir. Dua ve istiğfardan ibarettir.[1485] Bu nedenle Şa'bî cenazede hazır bulunup da abdesti olmayan bir kişinin cenaze namazını kılabileceğini belirtmektedir.[1486] Ona atfedilen bir diğer görüş ise namazı kaçırmaktan korkan bir kimsenin teyemmüm ile namaz kılabileceği yönündedir. [1487]

İlk görüş münekkidler tarafından sika sebt olarak vasıflanan İsmail b. Ebî Halid tarafından nakledilirken, diğer rivâyet İbn Hacer, Buhari, Iclî, Ukayli gibi pek çok hadis münekkidi tarafından zayıf, rafizî, yalancı gibi ifadelerle ta'n edilen Câbir b. Yezid yoluyla nakledilmiştir.

Yeman b. Said-Veki'- Muâfî b. İmran- Muğire b. Ziyad- Atâ- İbn Abbas senediyle nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber "Abdestsiz olduğunuz bir

---

1483 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, s. 47.
1484 İbn Hazm, Cilt: 1, s. 97.
1485 Ebu'l-Muttarfif Abdurrahman b. Mervân el-Ensârî el-Kanâzi'î, **Tefsîru'l-Muvatta**, thk. Âmir Hasen Sabrî, Dâru'n-Nevâdir, Katar, 1429, Cilt: 1, s. 299.
1486 Ali b. Ca'd, Cilt: 1, ss. 439-440; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 274; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Tehzîbu'l-Âsâr (el-Cüz'ü'l-Mefkûd)**, thk. Ali Rıza Abdullah, Dâru'l-Me'mûn, Dımeşk, 1995, Cilt: 1, s. 176-178; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 52.
1487 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 274, Ayrıca bkz. Cuday, ss. 313-316.

zamanda cenaze ile karşılaşırsanız teyemmüm alıverin" buyurmuştur.[1488] İbn Adî'ye göre bu rivâyet merfu değil İbn Abbas'a ait mevkuf bir rivâyettir. Muğire b. Ziyad ise oldukça zayıf bir râvî olarak vasıflandırılmış, hadisleri ise münker olarak değerlendirilmiştir.[1489]

Cenaze namazıyla ilgili olarak gerek sahâbe gerekse tâbiîna atfedilen uygulamalara bakıldığında onların cenaze namazında taharet şartını aradıkları ve bunda ittifak halinde oldukları görülmektedir.

Bu hususta İbn Ömer, "Kişi cenaze namazını ancak abdestli olmak suretiyle kılabilir." demektedir.[1490] Ayrıca onun abdestsiz olduğu bir esnada yanına cenaze getirildiği ve onun hemen teyemmüm alarak cenaze namazı kıldığı nakledilmiştir.[1491]

İbn Abbas'dan nakledilen bir rivâyete göre ise abdestsiz olarak cenaze namazını kaçırmaktan korkan bir kimse teyemmüm ederek namazı kılar.[1492] İbrahim en-Nehaî'nin yaklaşımı da bu doğrultudadır. Ona göre kişinin yanına ansızın bir cenaze namazı getirildiğinde yanında su varsa abdest alır, yanında abdest alabileceği su yoksa teyemmüm alıp namazını kılar. Şa'bî dışında âlimlerin tamamı cenaze namazında taharetin şart olduğu konusunda ittifak halindedir. İbn Abdilberr bu konuda İbrahim b. Uleyye'nin de Şa'bî'ye uyduğunu fakat onun pek çok görüşünün âlimler tarafından terkedilmiş bir kişi olduğunu belirtmektedir.[1493] İbn Cerir et-Taberî de Şa'bî ile aynı görüştedir.[1494]

Cenaze namazının abdestsiz bir şekilde kılınması uygulaması daha çok Şia tarafından kabul görmüştür. Şia kaynaklarında cenaze namazını gerçek bir namaz olarak değil dua olarak kabul edilmektedir. Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır'a dayandılan "*Cenaze namazı her vakitte kılınabilir. Aslında o bir namaz değildir. Onda ne secde ne de rükûu vardır*"[1495] ifadesi bu durumu göstermektedir. Aynı şekilde İmam Rıza tarafından da "*Cenaze namazının abdestsiz bir şekilde ifa edilmesi onda rükû ve*

1488 Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 1, ss. 157-158.

1489 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye**, nşr. İrşâdu'l-Hakki'l-Eseri, İdâretü'l-Ulûmi'l-Esriye, Faysalâbâd, 1401, Cilt: 1, s. 381.

1490 Muvatta, Cenâiz, 9; Beyhaki, Sünenü'l-Kübrâ, Cilt:1, s. 90.

1491 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 1, s. 231; Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Mardînî İbnü't-Türkmânî, **el-Cevheru'n-Nakî alâ Sünenü'l-Beyhakî**, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 1, ss. 229-230.

1492 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 188.

1493 İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 3, ss. 51-52.

1494 İbnü'l-Kassâr, Cilt: 3, s. 1219.

1495 Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, **Tehzîbu'l-Ahkam**, 4. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1985, Cilt: 3, s. 202.

secdenin bulunmaması nedeniyledir. Zira Allah Teâla'ya her durumda dua etmek caiz olup abdestli olma şartı aranmamaktadır"[1496] demektedir. İmam Cafer-i Sâdık da cenaze namazının abdestsiz bir şekilde kılınmasının durumu hakkında, abdestsiz bir şekilde cenaze namazının kılınabileceğini ifade ederek "*Çünkü bu namaz yalnızca Allah'ı yüceltmek, onu tenzih etmek, ona hamdetmek, birliğine şahadet etmekten ibarettir. Kişi kendi hanesinde de abdestsiz bir şekilde tekbir getirir ve Allah'ı tenzih eder*" demektedir.[1497]

Şa'yet cenaze namazı Şia'nın belirttiği şekliyle bir namaz değil yalnızca dua ve istiğfardan ibaret olsaydı, Hz. Peygamber'in uygulamalarında bunu görmek mümkün olurdu. Hz. Peygamber Cenaze namazını "salât" olarak nitelendirmiş, ashabını cenaze için Baki kabristanlığına götürmüş, farz ve sünnet namazlarda olduğu gibi saf düzenine sokmuştur. Cenazede bir imamın olması, namazın başında tekbir alınması, sonunda selam verilmesi onun sadece dille değil aynı zamanda bedenle yerine getirilen bir uygulama olduğunu göstermektedir. Onda rukû ve secdenin olmaması insanların ölüye ibâdet edildiği zannına kapılmamaları, belli bir vaktinin olmaması ise cenazenin bekletilmeye müsait olmayan doğası nedeniyledir. Buhari'nin " الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد " gibi başlıklarında bu uygulamayı bir namaz olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

İmam Maverdî, cenaze namazını dua ve istiğfardan ibaret gören Şa'bî ve İbn Cerîr et-Taberî'nin bu hususstaki görüşlerini icmaya aykırı bir yaklaşım olarak görmekte ve cenaze namazını farzı kifaye olarak değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen "Ümmetime ölenlerimizi yıkamak ve cenaze namazlarını kılmak farz kılındı" rivâyetini dikkate alındığında farz olan cenaze namazı için taharet, setri avret, istikbali kıble gibi şartların da yerine getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Şa'bî ve İbn Cerîr et-Taberî'nin yaklaşımını âlimlerin genel tavrına muhalif olarak addetmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ;

(وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَد مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ)

"Onlardan ölen hiçbir kimsenin namazını kılma, mezarı başında da durma. Zira onlar

---

[1496] Muhammed b. el-Hasen el-Meşgarî Hürr el-Âmilî, **Vesâilu'ş-Şia**, Müessesetü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, Kum, 1437, Cilt: 3, s. 90; Şeyh Sadûk Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî İbn Bâbeveyh, **Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ**, Müessesetü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, Kum, 1437, Cilt: 2, s. 224; Meclisî, Cilt: 81, ss. 377, 382.

[1497] Ebû Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleynî, **el-Furûu'l-Kâfî**, thk. Ali Ekber el-Ğıfarî, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1388, Cilt: 3, s. 178.

Allah ve rasûlünü inkar ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler"[1498] ayetinde zikredildiği gibi cenaze başında yapılan bu fiil salât/namaz olarak ifade edilmiştir.[1499] Bu nedenle diğer namazlar gibi cenaze namazın da da abdestsiz olarak namaz kılmak caiz değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyette "Allah Teâlâ abdestsiz kılınan hiçbir namazı kabul etmez" buyurmaktadır.

Şa'bî'nin bu yaklaşımı aynı zamanda İbn Ömer'den nakledilen "Kişi cenaze namazını ancak abdestli olduğu halde kılabilir" rivâyetine de aykırı durumdadır.

İbn Kudâme, Nevevî gibi âlimler de Şa'bî ve İbn Cerir'in yaklaşımını doğru bulmadıklarını ifade etmekte Allah ve Rasûlü tarafından cenaze namazının "salat" olarak ifade edildiğini abdestsiz namazın olamayacağını ifade etmektedirler.[1500]

Cenaze namazının kaçacağından korkan bir kişinin teyemmüm alarak namaz kılması Hanefi mezhebi âlimleri tarafından caiz olarak kabul edilmektedir. Hanbeli âlimlerinden bir kısmı da aynı görüştedir. Maliki, Şafiî ve Hanbeli mezhebinde bir rivâyete göre cenaze namazı yalnızca abdestli iken kılınabilir.[1501]

4.2.1.9. Rükûda İmama Yetişemeyen Kişi

Şa'bî'ye göre kişi cemaat ile kılınan namaza yetiştiğinde imam başını rükudan kaldırmış fakat cemaat hala rükuda ise, onlara uyarak rükuya gider ve o rekatı idrak etmiş sayılır.[1502]

Hz. Peygamber "Rukuyu idrak eden kişi rekatı idrak etmiştir" buyurmaktadır.[1503] Bu rivâyet Abdullah b. Mes'ûd'dan da mevkuf olarak nakledilmiştir.[1504] İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyete göre kişinin rekatı idrak edebilmesi için imam rukudan başını kaldırmadan önce ona yetişebilmesi gerekir. Said b. Müseyyeb de aynı görüştedir.[1505] Dört mezhebe göre ise kişi rükuda imama yetiştiği takdirde rekate yetişmiş sayılmaktadır. Cemaate yetişen fakat imama yetişemeyen kişi

---

1498 et-Tevbe 9/84.
1499 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 52.
1500 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 346; Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 3, s. 151.
1501 Kevsec, Cilt: 2, ss. 395-396; Abdülğâni b. Tâlib el-Meydânî, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, t.y., Cilt: 1, s. 33.
1502 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 433.
1503 Buhûtî, Cilt: 1, s. 460.
1504 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, s. 222.
1505 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 433.

rekati idrak edememiş olmaktadır.[1506] Görüldüğü gibi gerek sahâbe gerekse tabiun ve sonraki nesillerde hakim olan görüş, bir kişinin rekatinin sayılması için imam ile beraber ruku yapması şeklinde olmuştur.

4.2.1.10. Müstehâza Kadının Orucu

İstihaze, kadının rahminden hayız ve nifas halleri dışında bir hastalık sebebiyle gelen kanı ifade etmektedir. Bu durumdaki kadına ise müstehâza denilmektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, müstehazayı hayızlı kadından ayırmış ve namaz kılma, oruç tutma, mescide girme, tavaf yapma, Kur'an okuma gibi durumlarda istihaze kanının bir engel teşkil etmediğini belirtmişlerdir. Şa'bî ise oruç ve cinsel ilişki hususunda genel tavrın aleyhinde bir görüş belirtmektedir. Nitekim onun fıkhî yaklaşımına göre istihazeli kadın oruç tutamaz ve kocası onunla ilişkiye giremez.[1507]

Şa'bi bu hususta Hz. Ali'den ve Hz. Aişe'den iki farklı rivâyet nakletmektedir. Buna göre, Hz. Ali müstehaza kadının kocasıyla ilişki kurabileceğini belirtirken, Hz. Aişe müstehazanın kocasıyla ilişkiye giremeyeceğini söylemektedir.[1508] Şa'bî ise kendisinden naklettiği Hz. Ali'nin görüşünü almamış, bir râvî aracılığıyla aldığı Hz. Aişe'nin yaklaşımıyla hüküm vermiştir. Bu yönüyle Şa'bî'nin müstehaza olan kadını oruç tutmaması ve cinsel ilişki kurmaması yönüyle hayızlı kadına kıyas ettiği söylenebilir. Tâbiînden İbrahim en-Nehâi ve Hakem b. Uteybe de Şa'bî ile aynı görüştedir. [1509]

Müstehaza kadının oruç tutabileceği ve kocasıyla birlikte olabileceğine dair Hz. Peygamber'den rivâyetler aktarılmış ve bu rivâyetler fukaha tarafından delil kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den "Müstehâza her ay hayızlı olduğu günlerinde namazı bırakır. Hayız günlerinin bitiminde gusleder, namaz kılar, oruç tutar. Her namazda ise abdest alır"[1510] şeklinde bir rivâyet nakledilmektedir. Ayrıca Hz.

[1506] Şâfiî, Cilt: 1, s. 122; Boynukalın, s. 69; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 182.
[1507] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 273; Cuday, s. 317.
[1508] Dârimî, Tahâret, 86, 87.
[1509] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, ss. 305, 311; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 273.
[1510] Ebû Dâvud, Taharet, 112; Tirmizi, Tahare, 94; İbn Mâce, Tahâret,115; Dârimî, Tahâret, 83.

Peygamber Hamne bint Cahş'a istihaze durumunda oruç tutmasını ve namaz kılmasını söylemiştir.[1511]

İkrime'den nakledildiğine göre, Hamne bint Cahş müstehâza iken kocası onunla ilişkiye giriyordu. Ümmü Habibe de müstehaza iken kocası ona yaklaşırdı.[1512] İkrime aynı zamanda İbn Abbas'tan kocanın müstehaza olan eşiyle birlikte olmasında sakınca olmadığına dair bir görüş nakletmiştir.[1513]

İstihaze durumundaki kadının oruç tutabileceği ve kocasıyla ilişki kurmasının mübah olduğu hususundaki bu rivâyetler dört mezhep tarafından da kabul edilmiştir. Dört mezhebe göre de müstehaza kadın orucunu tutar. Hanefi, Şafiî, Maliki mezhebince ve Hanbeli mezhebinde bir görüşe göre müstehazanın eşi ile ilişkisi caizdir. Ancak Hanbelî mezhebindeki diğer bir rivâyete göre müztehazanın eş ile ilişkisi ancak zina tehlikesi var ise caiz olur. Yoksa caiz olmaz. Onlar bu hususta el-Hallal isnadı yoluyla Hz. Aişe'den nakledilen "İstihaze kanı gören kadına kocası yaklaşamaz" rivâyetini delil getirmektedirler. Ancak bu durumda istihaze kanı kesildiğinde gusletmeksizin kocası ile ilişkide bulunabilir.[1514]

4.2.1.11. Amca ve Dayının Yanında Mahremiyet

Kur'ân-ı Kerim'de kadınların zinetlerini gösterebileceği kişiler şu ayetle belirtilmiştir:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآئِهِنَّ اَوْ اٰبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ اَوْ اَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِٓي

1511 Tirmizî, Tahâre, 95. Konuyla ilgili çeşitli rivâyetlerin tahlili için ayrıca bkz. Hüseyin Kahraman, "Fıkhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında Müstehâza Hadisinin Tahric Ve Tenkidi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:18, Sayı:1, 2009, ss. 129-148; Arif Ulu, "Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:38, 2012, ss. 1-50.

1512 Ebû Dâvud, Tahâret, 118.

1513 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 310.

1514 Konuyla ilgili mezheplerin yaklaşımları için bkz. İbn Abdilberr, el-Kâfî, Cilt: 1, ss. 185-189; el-Merğînânî, Cilt: 1, ss. 34-35; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, ss. 420-421; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fıkh**, thk. Ivaz Kâsım Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1425, ss. 19-20; Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Müflih İbn Müflih, **el-Furû ve Tashîhu'l-Furû**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1424, Cilt: 1, ss. 391-392.

اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوَاتِهِنَّ اَوْ نِسَاۤىِٕهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِى الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَاۤءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ ۗ وَتُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar. Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar. Baş örtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Süslerini kocaları veya babaları ve kayınpederleri veya oğulları veya kocalarının oğulları veya kardeşleri veya erkek kardeşlerinin oğulları veya kızkardeşlerinin oğulları veya müslüman kadınları veya cariyeleri veya erkekliği kalmamış hizmetçiler, ya da kadınların mahrem yerlerini henüz anlamayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizledikleri süslerin bilinmesi için ayaklarını yere vurmasınlar. Ey inananlar! Saadete ermeniz için hepiniz tevbe ederek Allah'ın hükmüne dönün[1515]

Söz konusu ayette amca ve dayının zikredilmemesi nedeniyle Şa'bî kadınların örtülerini onların yanında açmamaları gerektiğini ifade etmiş ve akli bir çıkarımda bulunarak onların kadının güzelliği hakkında evlatlarına bilgi verebileceğine değinmiştir. Bu hususta İkrime de onunla aynı görüştedir. [1516]

4.2.2. Şa'bî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışının Mezheplere Tesiri

Bu bölümde Şa'bî'nin sünnet anlayışının daha sonra teşekkül eden mezheplere ne şekilde kaynaklık ettiği örneklerle ele alınacaktır.

4.2.2.1. Hanefi Mezhebine Tesiri

Hanefî mezhebi Kûfe merkezli bir fıkıh ekolü olması nedeniyle diğer mezheplere nazaran Şa'bî'nin görüşlerinden daha fazla etkilenmiştir. Nitekim mezhebin kurucusu olan Ebû Hanife'nin ilme yönelmesini sağlayan da yine Şa'bî'dir. Ebû Hanife, Şa'bî'nin tavsiyesi ile ilme yönelmesini şu sözlerle ifade etmektedir.

Bir gün İmam Şa'bî otururken onun yanından geçtim. Beni çağırıp nereye gittiğimi sordu. Çarşı pazara gidiyorum deyince "Kasdettiğim şey o değil. Âlimlerin arasında kimin dersine devam ediyorsun" dedi. Ben de hiçkimsenin dersine devam

[1515] Nûr 24/31.
[1516] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 375.

etmiyorum dedim. Şa'bî bana "İlim ile uğraşmayı ve âlimlerle görüşmeyi sakın ihmal etme. Ben sende üstün bir zeka kabiliyeti görüyorum. İşte Şa'bî'nin bu sözü ben de büyük bir tesir meydana getirdi. Çarşı pazarı bıraktım ve ilim yolunu tuttum. Allah'ın inayetiyle Şa'bî'nin bu sözünün bana çok faydası oldu.[1517]

Hanefî mezhebine ait hukuk kaynaklarında Şa'bî'ye çok sayıda atıf yapılmaktadır. Örneğin Şeybanî, el-Asl'da 152 yerde, el-Hücce isimli eserinde ise 40 yerde Şa'bî'ye atıfta bulunmaktadır. Serahsî'nin el-Mebsût isimli eserinde ise 88 yerde Şa'bî'ye atıfta bulunulmaktadır. Hanefî mezhebinin pek çok konuda Şa'bî'nin görüşleriyle uyum içinde olduğu görülmektedir. Bu bölümde Şa'bî'nin Hanefi mezhebini etkileyen fetvalarından bazıları örneklerle ele alınacaktır.

4.2.2.1.1. İçerisine Necâset Düşen Kuyudaki Su

Şa'bî'ye göre içerisinde ölü tavuk bulunan kuyudaki su, bu haliyle necistir. Abdest alınıp namaz kılındığı takdirde, namaz iade edilir. Bu su ile yıkanan elbise, temiz başka bir su ile yeniden yıkanıp arındırılmalıdır.[1518] Kuyudaki suyun yeniden kullanılabilmesi için yetmiş kova su çekilmelidir.[1519] İçerisinde ölü fare bulunan kuyu suyunu da necis olarak kabul eden Şa'bî, kuyudan yirmi kova su çıkarılması gerektiğini,[1520] kuyuya kuş, kedi vb hayvanlar düşüp öldüğünde ise kırk kova su çıkarılması gerektiğini söylemiştir.[1521]

Gerek Hz. Peygamber'e isnad edilen gerekse sahâbe ve tabiinden nakledilen birtakım haberlerde ise farklı yaklaşımların olduğu görülebilmektedir.

Amir b. Sa'd'dan aktarıldığına göre Hz. Peygamber "*Kokusu ve tadını değiştirmedikten sonra suya düşen hiçbir şey onu necis yapmaz*" demektedir. İbn Cüreyc'den aktarılan bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber iki kulle miktarı olan suyun necaset tutmayacağını ve temiz olduğunu söylemekte; Ebû Said el-Hudrî ise Hz. Peygamber'in içerisinde köpek leşleri, hayız bezleri vb necasetin olduğu bir kuyu

---

1517 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî, **El-Hayrâtu'l-Hısân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân**, Mısır, 1304; Muhammed Ebû Zehra. **Ebû Hanîfe en-Nu'mân**, Dâru'l-Fikri'l-Arâbî, 1947, s.18-19; Ürkmez, s. 131.

1518 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 439.

1519 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, **et-Tahûr**, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde, 1415, s. 244; Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 1, s. 17; İbn Hazm, Cilt: 1, s. 150.

1520 Serahsî, Cilt: 1, s. 58.

1521 Aynî, el-Binâye, Cilt: 1, s. 450.

suyundan (Budâ'a) içip abdest aldığı; bu ona söylediğinde ise "*Suyu hiçbir şey necis kılmaz*" buyurduğu ifade etmektedir.[1522]

Sahâbenin fiilleri içerisinde de benzer uygulamalar bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı İbn Abbas'ın, içerisinde hayvan leşi bulunan bir kuyudan, leşi çıkarttıktan sonra abdest alması ve bir başka rivâyette onun "S*u temizleyicidir, ancak kendisi temizlenmeye ihtiyaç duymaz*" sözüdür.[1523]

Diğer taraftan bazı rivâyetlerde kuyuya düşen fare, tavuk ve benzeri hayvanlar olduğunda kuyudaki suyu boşaltma yönünde uygulamalar da görülmektedir.

Hz. Ali'nin içerisine fare düşen kuyu hakkında "*Su necasete galip gelip berraklaşıncaya kadar kuyu boşaltılır*" [1524] sözü ile sahâbe ve tabiinden kuyudan belli ölçülerde suyun boşaltılması yönündeki rivâyetler bu minvaldedir.

Evzâi, Leys b. Sa'd, İmam Mâlik, Abdullah b. Leys gibi bazı âlimler Hz. Peygamberin içerisinde necaset bulunan Budâ'a isimli kuyunun suyundan içtiğine dair rivâyeti delil göstererek tadı, rengi ve kokusu değişmedikten sonra suyu hiçbir şeyin kirletemeyeceğini, bu üçünden birinde değişiklik olması durumunda ise suyun necis olacağını söylemişlerdir.[1525] Tahavi Vakîdî'den naklettiği Budâ'a kuyusunun suyunun bol olduğu ve onunla çok sayıda geniş tarlaların sulandığı yönündeki bilgi ile ihtilaflı görünen durumu gidermeye çalışmıştır. Ona göre Budâ'a, suyunun çok olması nedeniyle akarsu hükmündedir.[1526]

Şa'bî'nin, içerisine necâset düşen bir kuyunun tamamının değil de belirli bir miktar suyun boşaltılmasıyla temiz olacağı görüşü Hanefî mezhebinin görüşleriyle uygunluk arzetmektedir. Hanefîler bu konuda sahâbe ve tabiinden gelen rivâyetlere dayanarak kuyudan belli sayıda su çekerek temizlenmesi uygulamasının tevkifî bir hüküm olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre, hayvanın suda yaşayıp yaşamadığı, cüssesi, etinin yenilir olup olmaması, ölen hayvanın vücudunun suda dağılıp dağılmaması, suya karışan hayvanın üzerinde pislik olup olmaması vs gibi pek çok durumu ve rivâyeti göz önüne alarak duruma göre suyun farklı kademe ve şekillerde temizlenmesini önermektedir. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre

---

1522 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, ss.78-80. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Tahâret, 34; Tirmizî, Tahâret, 49; İbn Mâce, Tahâret, 76.

1523 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 79; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 137.

1524 Aynî, Nuhabu'l-Efkâr, Cilt: 1, s. 135.

1525 Aynî, Nuhabu'l-Efkâr, Cilt: 1, s. 62.

1526 Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Cilt: 1, s. 12.

kuyuya düşen hayvan tavuk ise büyüklüğüne göre kuyudan kırk veya elli kova, fare ise yirmi veya otuz kova su çıkarılmalıdır.[1527] İmam Züfer fare ve kuş için kırk kova suyun boşaltılması gerektiğini söylemektedir.[1528] Ayrıca kuyuya düşen hayvanların şişip dağılmasını ve çürüyerek tüm suyu kirletmesini göz önünde bulunduran Hanefîler kuyudaki böyle bir durumda tüm suyun çekilmesi gerektiğini belirtmektedir. Böyle bir su ile abdest alarak namaz kılan kişi abdest aldığı esnada ölen tavuğun suda olduğunu belirlemişse namazını iade eder. Ancak bunu belirleyemiyorsa hayvanın durumuna bakarak, şişmiş ve dağılmışsa üç günlük namazını; suya yeni düşmüş ve vucut bütünlüğünün bozulmamışsa bir günlük namazını iade eder.[1529]

Malikî âlimler ise kuyuda ölü hayvanın bulunması durumunda kuyuyu boşaltmak için gerekli olan miktarın vesveseyi gidermek için tespit edilen bir uygulama olduğunu, bu hususta belirli bir miktarın şart olmadığını belirtmektedirler. Onlara necasetin suyu değiştirip değiştirmediğine bakarak hüküm vermektedirler. Buna göre suyun niteliği değişmişse kuyunun boşaltılarak suyun tamamen çekilmesi gerekir. Suda bir değişiklik yoksa hayvanın büyüklük ve küçüklüğüne göre farklı miktarlarda su çekilmelidir.[1530]

Şafiî âlimler bu konuyla ilgili bir nas bulunmadığını belirterek Hanefilerin yaklaşımını eleştirmiştir.[1531] Şâfi mezhebine göre ise durgun suda ölçü kulleteyn miktarıdır.Bu miktara ulaşmayan durgun suyun içerisine ölü hayvan düşerse su necis olur ve suyun tamamı kuyudan çekilmelidir. Hanbeliler de aynı görüştedir.[1532]

4.2.2.1.2. Kar ve Buz İle Abdest Almak

Şa'bî'ye göre kar veya buz ile abdest alınabilir.[1533]

Kar ve dolu suyunun temizleyici olduğu hususu Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlere dayandırılmaktadır:

1527 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 26.
1528 Tahâvî, Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ, Cilt: 1, s. 117.
1529 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 27.
1530 Kâdî Abdulvehhâb, et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî, Cilt: 1, ss. 25-26; Boynukalın, s. 32.
1531 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 338.
1532 Ayrıca bkz. Boynukalın, ss. 32-33.
1533 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 234; Boynukalın, s. 31.

Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivâyete göre; Hz. Peygamber namaza başladıktan bir süre sonra duraklamış Ebû Hureyre de Ona (s.a.s) "*Anam babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasûlu! İftitah tekbiri ile kıraat arasında beklediğin zaman ne okuyorsun*" diye sormuştur. Bunun üzerine Râsûlullah: "*Allah'ım! Benimle hatalarım arasındaki mesafeyi doğu ve batıyı birbirinden uzak yaptığın gibi uzak eyle. Allah'ım! Beyaz elbisenin kirden arınması gibi beni de günahlarımdan arındır. Allahım! Hatalarımı kar, su ve dolu ile yıka*" buyurdu.[1534] Hz. Aişe de Rasûlullah'ın "*Allahım hatalarımı kar ve dolu suyu ile yıka. Beyaz elbiseden kiri arındırdığın gibi benim kalbimi de hatalardan arındır*" şeklinde dua ettiğini belirtmektedir. [1535]

Buzun temizliği hususundaki hüküm, suyun donmadan önceki durumuna bakılarak söylenebilir. Ancak temiz suyla dahi olsa kar ve dolu ile abdest alınıp alınamayacağı ilk devirlerde üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu tartışmalar daha çok gusül veya abdest alındığında hastalanma endişesi ve donmuş katı bir madde olması nedeniyle abdestin yerine geçip geçmeyeceği hususundadır. Hakem b. Uteybe (ö.115/733) ile Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) uygulamasının Şa'bî ile aynı doğrultuda olduğu ifade edilmiştir. Süfyan'dan gelen bir başka rivâyette ise o "*Karı ısıtma imkânı yoksa, teyemmüm almak bana daha hoş gelir*"[1536] diyerek hastalıktan korunma noktasında durumu değerlendirdiği, imkân buldukça karı ve buzu ısıtıp su haline getirdikten sonra guslettiği yönündedir. Medineli fakih tâbiî Sâlim (ö. 106/725) ise su donduğunda yalnızca teyemmüm yapardı. Mezheplerin bu konudaki yaklaşımı ise genel olarak Sâlim'in uygulamasıyla paralellik arzetmektedir. Nitekim Zahirürrivâyeye göre kar ve buz ile abdest caiz değildir.[1537] Ebû Yusuf ise damla haline gelmese dahi abdesti geçerli saymaktadır.[1538]

Bu husuta Ebû Hanife ve İmam Muhammed karın abdest azaları üzerinde eriyerek az da olsa su haline gelmesini şart koşmuşlardır. Çünkü yıkanması emredilen uzuvlara kar sürmekle yıkama değil mesh gerçekleşmekte, erime olmadığı sürece yıkama hasıl olmamaktadır. Şafiî ve Hanbelî âlimler de aynı görüştedirler. Malîkilere göre erimeyen kar ile ancak teyemmüm alınabilir.[1539]

1534 Buhârî, Sıfâtu's-Salât, 89.
1535 Nesâî, Tahâret, 40, 41.
1536 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 243.
1537 Kâsânî, Cilt: 1, s. 3.
1538 Kâsım b. Sellâm, et-Tahûr, Cilt: 1, s. 320; Şeyh Nizâm, Cilt: 1, s. 379; Zühaylî, Cilt: 1, s.
1539 Hattâb, Mevâhib, Cilt: 1, s. 351.

4.2.2.1.3. Kocanın Vefat Eden Eşini Yıkayamaması

Şa'bî ölüm ile evlilik bağının düştüğü gerekçesiyle kocanın vefat eden hanımını yıkayamayacağı görüşündedir. Bu görüş aynı zamanda Süfyân es-Sevrî'nin de görüşüdür.[1540] Hz. Ömer, eşi vefat ettiğinde "*O hayattayken ben ona daha layıktım. Fakat vefat edince siz ona daha layıksınız"* diyerek eşinin hanımlar tarafından yıkanmasını istediği görülmektedir.[1541]

Bu yaklaşım Hanefi mezhebi tarafından da aynı şekilde kabul edilmiştir. Bu nedenle erkeğin vefat etmiş olan hanımına dokunması ve yıkaması caiz değildir. Vefat eden eşiyle evlilik bağı iddetin son bulmasıyla biteceği için kadının iddeti içerisinde iken kocasını yıkayabileceği görüşündedirler.[1542]

Cumhura göre ise eşlerden biri vefat ettiğinde diğerinin onu yıkaması caizdir. Maliki, Şafi, Hanbeli âlimlerin çoğunluğu ve İbn Hazm karı-koca arasındaki evlilik bağının devam ettiğini bu nedenle vefat durumunda eşlerden birinin diğerine bakarak yıkayabileceği görüşündedir.[1543] Hanbeli fakihlerinden İbn Kudâme Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki yaklaşımı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan en meşhur olanı kocanın, vefatı sonrasında hanımını yıkayabileceği yönündedir. Bu yaklaşımın aynı zamanda Alkame, Abdurrahman b. Yezîd, Câbir b. Zeyd, Süleyman b. Yessâr, Ebû Seleme b. Abdirrahman, Katade, Hammâd, Malik, Evzâi, İmam Şâfî', İshak'ın görüşü olduğunu da ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci bir görüş ise kocanın hanımını yıkayamayacağı şeklindedir. Evlilik bağının düşmesi nedeniyle boşanmada olduğu gibi bakma ve dokunma erkeğe haram olmuştur. Bu görüşün ise Ebû Hanife ve Süfyân es-Sevrî'nin görüşü olduğunu söylemektedir.[1544]

Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyet bu duruma delil olarak getirilmektedir. Hz. Aişe *"Rasûlullah Baki kabristanlığındaki bir cenazeden dönmüştü. Benim başımda bir ağrı bulunuyordu. Ah başım diyerek sızlanmaktaydım. Bunun üzerine Rasûlullah "Asıl*

[1540] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 146; Süfyan erkeğin vefat eden eşini yıkayamayacağı görüşündedir. Zira erkek hanımı vefat ettiğinde onun kızkardeşiyle evlenebilecek durumdadır. Kadın ise kocasının cenazesini hala onun iddeti altında olması nedeniyle yıkayabilir. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 409; Ayrıca bkz. Cuday, ss. 296-297.

[1541] Bkz. İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 146.

[1542] Aynî, el-Binâye, Cilt: 3, s. 191.

[1543] Bu hususta nakledilen görüşler için bkz İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 3, s. 10-12; Cuday, s. 297.

[1544] İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 3, 461.

ah benim başıma! Sen benden önce vefat edersen, seni yıkayacağım, kefenleyeceğim, namazını kılacağım seni defnedeceğim. Senin bir zararın yok" buyurmuştur.[1545]

Ayrıca Hz. Fatıma vefat ettiğinde onu Hz. Ali ve Esma bint Umeys'in yıkaması sahâbenin uygulamasında bunun yer aldığını ve Hz. Peygamber'in vefatının ardından bu konuda ona kimsenin itiraz etmediğini göstermesi için önemlidir.[1546] Şevkani de bu hususa işaret etmektedir.[1547]

Serahsi Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'yı yıkamasını onlara has özel bir durum olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Hz. Aişe'nin naklettiği rivâyette Rasûlullah'ın yıkama eylemini bir başkasına yaptıracağı yönünde yorumlayarak izah etmiştir.[1548]

4.2.2.1.4. Namazda Fatiha Suresini Okumayı Unutmak

Şa'bî'ye göre namazda Fatiha suresini okumayı unutan kişi sehiv secdesi yapmalıdır. [1549] Şa'bî'nin bu sözünden hareketle onun namazda Fatiha suresini okumayı farz olarak görmediği söylenebilir.

Ubâde b. Müslim'den aktarılan bir rivâyete göre Rasûlullah (s.a.s) "Namazda Fatiha okumayanın namazı geçerli olmaz" buyurmaktadır.[1550] Bu hususta Ebû Hureyre'den aktarılan diğer bir rivâyet ise "Namazda Fatiha okumayan bir kişinin kıldığı namaz eksik kalmıştır"[1551] şeklindedir. Ayrıca Ebû Hureyre'den "Namazda Kur'an'dan bir parça oku" şeklinde bir rivâyet daha aktarılmaktadır. Bu rivâyetler çerçevesince namazda Fatiha okumanın hükmü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hanefî mezhebine göre namazda Fatiha Suresini okumak vaciptir. Kur'ân'daki herhangi yerden bir miktar ayet okunmasını kıraat için yeterli görmüşler ve Fatiha suresini unutan veya kasten terkeden kişinin namazını geçerli saymışlardır.[1552]

[1545] Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 6, s. 228; İbn Mâce, Cenâiz, 9.
[1546] Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 397.
[1547] Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 4, s. 58.
[1548] Serahsî, Cilt: 2, s. 71.
[1549] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 334; Boynukalın, s. 78.
[1550] Buharî, Ezân, 95; Müslim, Salât, 34.
[1551] Müslim
[1552] Kâsânî, Cilt: 1, s. 111; Merğînânî, Cilt: 1, s. 55; Kurtubî, Cilt: 1, 117-118.

Cumhurun görüşü ise namazda Fatiha suresinin okunmasının farz olduğu yönündedir.[1553]

4.2.2.1.5. Sabah Namazında Kunut Okunmaması

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde sabah namazlarında kunut okuma gibi bir uygulamanın olmadığını ifade eden Şa'bî, Şam ahalisi yönetime gelinceye kadar kunut diye bir şeyin olmadığını belirtmektedir. Hz. Ali'nin sabah namazında kunut okuduğuna dair bir haberi bize *"Hz. Ali, sabah namazında kunut okuduğunda bu durum insanların tuhafına gitti. Bunun üzerine Hz. Ali "Biz düşmanlarımıza karşı Allah'tan yardım isteriz" dedi."* sözleriyle ulaştırmaktadır. İbn Mes'ûd'dan naklettiği bir ivayet ise *"Şayet insanlar bir vadiye ve bir dağ yoluna girseler ben de Hz Ömer'in vadisine ve yolunu takip ederim. Şayet Ömer kunut okusaydı. Abdullah da okurdu"* şeklindedir.[1554]

Sabah namazında kunut duasını okunmasıyla ilgili ise İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefi ve Hanbelî mezhebine göre Sabah namazında kunut okumanın meşrû bir geçerliliği yoktur ve Kunut yalnızca vitir namazlarında okunur. [1555] Malikî mezhebinde kuvvetli bir görüşe göre kunut sabah namazında rukudan önce okunmalıdır. Ancak rukûdan sonra okunması da caizdir. [1556]

Şafiî mezhebine göre ise sabah namazında kunut duasını okumak kuvvetli olan sünnetlerden biridir. Terki halinde sehiv secdesi gerekir. Kunut sabah namazının farzının ikinci rekatinde rukudan doğrulduktan sonra ayakta okunmalıdır.[1557]

Maliki ve Şâfîlere göre sabah namazı dışındaki farz namazlarda kunut yapmak yapmak mekruhtur. Ancak müslümanların başına herhangi bir musibet geldiğinde farz olan namazlarda kunut yapmak Hanefî, Malikî ve Şafî mezhebince müstehaptır.

[1553] İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 2, s. 146; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, **el-Ezkâr**, thk. Muhyiddîn Mestû, 2. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1410, s. 106.

[1554] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 5, ss. 26, 29.

[1555] Serahsî, Cilt: 1, s. 165; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, **Muhtasâru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî**, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418, s. 29.

[1556] İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 2, s. 293-294.

[1557] Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 1, s. 368.

Hanbeli mezhebine göre ise böyle durumlarda kunut sadece sabah namazında yapılabilir.[1558]

Caferî mezhebinde ise her namazda kunut okunduğu için sabah namazında da rukûdan önce kunut vardır.[1559] Taberî'de Şa'bî'ye isnad edilen her namazda kunut okunabileceğine, Hz. Ali'nin dua maksadıyla kunut yaptığına dair bir rivâyet yer almaktadır.[1560]

Şafi ve Malikiler "Rasûlullah sabah namazının ikinci rekatında başını rukudan kaldırdığında "...اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ " şeklinde dua yapardı" rivâyetini ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Rasûlullah vefat edinceye kadar sabah namazında kunut yapmaya devam etmiştir"[1561] rivâyeti delil olarak kabul etmektedirler. Hanefi ve Hanbelî âlimler ise Hz. peygamber'in bir ay kadar sabah namazlarında kunut duasını okuduğu ancak daha sonra bunu terkettiği görüşündedirler. [1562]

4.2.2.1.6. Oruç Tutmanın İtikafın Şartlarından Olması

Şa'bî'ye göre oruç itikafın şartlarından biridir.[1563] Bu durum Hanefi mezhebinin "itikaf" tanımını da etkilemiş ve onlar itikafı "cemaat ile birlikte namaz kılınan bir mescitte oruçlu olarak itikafa niyet ederek beklemek" şeklinde açıklamışlardır. Hanefîlere göre niyet etmek ve oruçlu olmak itikafın şartlarından, mescitte beklemek ise rükünlerindendir.[1564] Bununla birlikte Hanefiler orucu sadece vacip olan itikaf için şart koşmuşlar nafile itikaflar için şart koşmamışlardır. Malikî mezhebinin itikaf tanımında farklılıklar olmakla birlikte oruçlu olmayan bir kişinin

---

1558 Zühaylî, Cilt: 1, s. 809.

1559 İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn el-Hasen b. Yusuf b. Ali el-Hillî, **el-Münteha'l-Matlab fî Tahkîki'l-Mezheb**, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1414, Cilt: 5, ss. 217-218.

1560 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Tehzîbu'l-Âsâr**, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, t.y., Cilt: 1, s. 382.

1561 Dârekutnî, es-Sünen, Cilt: 2, s. 370.

1562 Mezheplerin bu hususataki yaklaşımı ve delil olarak aldıkları rivâyetlerin analizi için bkz. Bekir Kuzudişli, **Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001; Safar Safarov, **Kunût İbâdeti**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017; Yakup Mahmutoğlu, Mustafa Atlan, "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti Ve Hükmü", **Darulfünun İlahiyat**, Cilt:29, Sayı:2, 2018, ss. 379-407.

1563 İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 3, s. 393.

1564 Zühaylî, Cilt: 2, ss. 692-693.

itikafı sahih değildir.[1565] Yani Malikî mezhebinde oruç tutmak itikaf için mutlak oalrak şarttır. Mezhep imamları itikafta oruçlu olma şartı için Hz. Aişe'den rivâyet edilen "Oruçsuz itikaf yoktur" rivâyetine dayandırmaktadırlar.[1566] Hanbeli[1567] ve Şafî mezhebine[1568] göre ise itikaf için oruçlu olma şartı bulunmamaktadır.

4.2.2.1.7. Tahminî Ölçüye Göre Zekat Toplamak

Şa'bî tahminî bir ölçüye (hars)[1569] göre zekat veya haraç almanın artık bid'at olduğunu söylemektedir. Abdurrezzâk b. Hemmâm bu rivâyetin açıklamasında "*Bana ulaştığına göre Rasûlullah Yahudiler için bir veya iki defa tahmini olarak ürün hesabının yapılmasını emretmiş daha sonra bu uygulamayı tamamen bırakmıştır*" demektedir. Bir başka rivâyette Şa'bî, 'Rasûlullah'ın Revâha'yı Yemen'e gönderirken hurmaların mahsulünü önceden takdir edip hesaplamasını istediğini' söylediğinde Şeybânî "*Ben de aynı şeyi yapayım mı*" diyerek sormuş, o da "*Hayır, yapma*" diyerek cevap vermiştir.[1570]

Hanefîler de Şa'bî ile aynı görüştedir. Onlar tahmini bir miktar takdir etmeyi kabul etmemişler, bunun bağlayıcı olmadığını ancak zekatını vermekten sakınan vergi vb kaçırmaya çalışan kişilerin gözünü korkutmaya yönelik olarak yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Cumhur ise Attab b. Üseyd'den nakledilen "*Rasûlullah üzüm ve hurmanın tahmini miktarının zekatını kuru üzüm ve kuru hurma olarak alınmasını emretti*" rivâyetini ve Sehl b. Ebû Hayseme'nin Rasûlullah'tan naklettiği *"Tahminde bulunduğunuz zaman üçte biri yanılma payı olarak bırakın, eğer üçte bir bırakmazsanız dörtte bir bırakın"* rivâyetini delil olarak almışlardır. Buna göre kuru hurma ve kuru üzüm gibi meyvelerin tahmini usul ile zekata tabi tutulmalarını sünnet

---

1565 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 290; İbnü'l-Berâzı'î, Cilt: 1, s. 377; İbn Ebî Zeyd,, Cilt: 2, s. 89; Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, **Hâşiyetü'd-Desûkî Ala'ş-Şerhi'l-Kebîr**, Dâru'l-Fikr, t.y., Cilt: 1, ss. 541-542.

1566 Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 2, s. 486.

1567 Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyin el-Hırakî, **Muhtasâru'l-Hırakî**, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta, 1413, s. 52; Ebû Ali el-Hâşimî, s. 154; Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, s. 349; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 4, s. 459; Boynukalın, s. 94.

1568 Şâfiî, Cilt: 2, s. 118; Ebû İbrâhim İsmail b. Yahya el-Müzenî, **el-Muhtasâr**, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419, s. 92; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 486.

1569 Hars, "Henüz tarlada/ağaçta olan mahsülü zekat/vergi matrahı olmak üzere tahminen belirlemek" demektir. Bkz. Erdoğan, s. 142.

1570 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 549.

olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu tahminin hasat zamanına yakın bir dönemde olmasını şarttır.

4.2.2.1.8. Cünüp veya Abdestsiz Olan İmamın Arkasındaki Cemaat

Şa'bî'ye göre cünüp veya abdestsiz olduğu halde namaz kıldıran imamın da arkasındaki cemaatinde namazı iade etmesi gerekir. [1571] Hanefi mezhebi de aynı kanaattedir. Malikî, Şafiî ve Hanbeli mezhebinin görüşü ise imamın namazı iade etmesi gerektiğini ancak cemaatin namazının sahih olduğu yönündedir.[1572] Onların bu hususta delili Hz. Peygamber'den nakledilen *"Cünüp olan kişi şayet cemaate namaz kıldırırsa, namazını iade eder, cemaatin namazı ise tamdır"* şeklindedir.

Abdestsiz namaz kıldıran kimsenin imamlığı sahih olmadığı gibi abdestsiz kılınan namaz da batıldır. Cumhura göre imamın bu durumu bilmesi veya bilmemesi arasında fark yoktur. Bununla birlikte Maliki mezhebine göre imamın namazının batıl olması kasten abdestsiz olması gerekir. Şayet unutarak abdestsiz namaz kıldırır fakat namaz sonrasında üzerinde bir necasetin bulunduğunu farkederse namazı sahih olmuş olur.[1573]

4.2.2.1.9. Namazda Burnun Kanaması

Şa'bî'ye göre namazdayken burnu kanayan kişinin abdesti bozulur. Ancak konuşmadan abdest alıp geldiğinde namazına kaldığı yerden devam edebilir. Konuştuğu takdirde ise ise namazını yeniden kılar.[1574] Hz. Ömer, Hz. Ali, İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Ata b. Ebî Rebah, Hasan el-Basrî, İmâm Ebû Hanife'nin aralarında olduğu Irak ulemasının yaklaşımı da Şa'bî ile aynı doğrultudadır. Burun kanamasının abdesti bozacağı görüşünde olan âlimler genel itibariyle Hz. Aişe'den rivâyet edilen "*Bir kişi istifra etse, burnu kanasa, boğazından kan gelse, mezi çıkarsa gidip abdest*

[1571] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 350; İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 2, s. 145.

[1572] Şâfiî, Cilt: 1, s. 194; Ebû Muhammed Kâdî Abdulvehhâb, **el-İşrâf alâ Nüketi Mesâili'l-Hilâf**, thk. el-Habîb b. Tâhir, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1420, Cilt: 1, s. 279; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Lahmî, **et-Tabsirâ**, thk. Ahmed Abdulkerim Necîb, Vizâretu'l-Evkâf, Katar, 1432, Cilt: 1, s. 142; İmrânî, Cilt: 2, s. 400.

[1573] Zühaylî, Cilt: 2, ss. 176-177.

[1574] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 263.

alsın sonra hiç konuşmadan namazını tamamlasın" şeklindeki merfû hadis ile ihticac etmişlerdir.[1575] Ahmed b. Hanbel de bu rivâyet ile hüküm vermiştir. Ancak kanın abdesti bozmasını azlık çokluk durumuna bağlamış, vücuttan çıkan kanın az olması durumunda abdesti bozmayacağını ancak vücuttan çıkan kanın çok olması halinde abdesti bozacağını ifade etmiştir.

Fukaha-i Seb'a ve genel itibariyle Medine uleması burun kanamasının abdesti bozmayacağı görüşündedir. Namazda burun kanamasının rahatsızlık verecek kadar çok olması durumunda abdest almaksızın yalnızca burnunu yıkayarak namazını kaldığı yerden devam edebileceğini belirtmişlerdir.[1576] Abdullah b. Abbas, Ebû Hureyre, Said b. Müseyyeb, Mekhul, Rebia, İmam Mâlik ve İmam Şâfii de aynı görüştedir.[1577] Bu yönde görüş belirten âlimler ise Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Rasûlullah hacamat yaptırdı daha sonra abdest almaksızın namaz kıldı, sadece hacamat yapılan yerleri yıkadı" rivâyetini delil olarak getirmektedirler.[1578]

4.2.2.1.10. Mükrehin Talakı

Şa'bî'ye göre yerel otorite tarafından talak vermeye zorlanan bir kişinin talakı geçerlidir. Hırsızlar veya eşkiyalar tarafından talak vermeye mecbur bırakılan bir kişinin talakı ise caiz değildir. Bu durum Şa'bî'nin bazı meselelerde idarecilerden farklı düşünmesine rağmen onların verdiği hükmü uyguladığını, idarecilerin görüşlerini önemsediğini kamu düzenini sağlamak konusundaki titizliğini de göstermektedir. Bir başka rivâyette ise ona "İnsanlar senin baskı altında olan kişinin talakını geçersiz saydığını söylüyorlar" denildiğinde "Onlar benim adıma yalan söylüyorlar" demektedir. [1579]

Sahâbeden Ali b. Ebî Tâlib, Tabiînden İbrâhim en-Nehaî, Sâid b. Müseyyeb, Süfyân es-Sevrî, Katade b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî gibi âlimler mükrehin talakını geçerli kabul etmektedirler. Abdullah b. Abbas, İbn Ömer, Hasan el-Basrî, Tavus'a göre ise mükrehin talakı caiz değildir.

1575 Aynî, el-Binâye, Cilt: 2, s. 382; Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 1, s. 237.
1576 Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Cilt: 1, s. 145.
1577 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 199-201; Şeybânî, el-Hucce, Cilt: 1, ss. 66-69.
1578 Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 1, s. 239.
1579 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, ss. 574-575.

Ebû Hanife, İmam Muhammed ve İmam Yusuf Şa'bî'nin görüşüyle amel etmiş ve yöneticinin zorlamasıyla talakın gerçekleşeceğini, onun dışındakilerin zorlamasıyla talakın gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.[1580] Hanefî fakihlerine göre nikah, talak, ilâ gibi hususlar fesih kabul etmeyen şaka ile yapılmış olsa dahi belli sonuçlara sebebiyet veren tasarruflardandır. Bu nedenle ikrah altında belli lafızlarla söylenen sözün sahih ve geçerli olduğu görüşündedirler.Hz.. Peygamberden nakledilen "Üç şey vardır ki bunların şakası da ciddi ciddisi de ciddidir: Nikah, talak ve ri'at" rivâyetiyle amel etmektedirler.

Cumhur ise mükrehin sözünde talak kastının olmadığını bu nedenle talakın geçerli olmayacağını ifade etmektedirler. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen "Allah Teala, benim için ümmetimin hatasını, unutmasını ve baskı altında yaptığını affetti." rivâyetini delil olarak getirmektedirler.[1581]

42.2.1.11. Hırsızlar Tarafından Öldürülen Kişi

Şa'bî eşkiyalar tarafından öldürülen kişilerin şehitler gibi elbiseleri içerisinde yıkanmadan defnedilmesi gerektiği görüşündedir.[1582]

Bu hususta nakledilen bir rivâyete göre Rasûlullah (s.a.s) *"Her kim canını muhafaza etmek için öldürülürse şehid olur. Kim malını korumak için öldürülürse şehid olur. Kim ailesini ve namusunu korumak için öldürülürse şehid olur"*[1583] buyurmuştur. Bu ve benzeri rivâyetler dolayısıyla fakihlerin büyük çoğunluğu zulüm altında öldürülen kimseleri de şehid olarak saymışlardır. "Şehitlik" kavramı, kimlerin şehid sayılacağı, şehidlerin defin ve defin öncesi işlemlerinin nasıl olacağı gibi konularda görüş belirtmişlerdir. Nitekim Hanbeli mezhebine göre savaş alanı dışında yirmi farklı sebep dolayısıyla şehitlik gerçekleşir. Suyûti ise bu sebepleri otuz kadar madde ile açıklamıştır.[1584]

İmâm Mâlik, Şâfiî ve Hanbeli mezhebine göre şehidler yıkanmaz ve cenaze namazı kılınmaz. Hanefi mezhebi ve Zeydiyye'ye göre şehid olan kişi yıkanmaz fakat cenaze

[1580] Şeybânî, el-Asl, Cilt: 7, s. 301; Serahsî, Cilt: 24, s. 42.
[1581] Zeyleî, Nasbu'r-Râye, Cilt: 3, s. 223.
[1582] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 7, s. 152; Cilt: 17, s. 458.
[1583] Bkz. Ebû Dâvud, Sünne, 28-29; Tirmizi, Diyat, 21; Nesâî, Muharebe, 24; Ayrıca bkz. Buhari, Mezâlim, 33; Müslim,İmân, 226.
[1584] Bkz. Zühaylî, Cilt: 2, s. 560.

namazı kılınır. Hanefî mezhebi şehit olan kişinin yıkanmaksızın elbiseleri içinde defnedilmesini ve cenaze namazı kılınması hükmünü Şa'bî ve Hakem'den aktarılan görüşe dayandırmaktadırlar.[1585]

İmam Buhârî ise Sahih'inde konuyla ilgili kullanmış olduğu bab başlığı "Şehit üzerine cenaze namazı kılmak babı" şeklindedir.[1586] Bu nedenle onun Hanefî mezhebi ile aynı kanaatte olduğunu söylemek mümkündür.

4.2.2.2. Mâlikî Mezhebine Tesiri

Şa'bî'nin görüşleri Mâlikî mezhebini de etkilemiştir. İmam Mâlik'in el-Müdevvene adlı eserinde Şa'bî'ye 39 yerde müracaat edilmiştir. Kâdı Abdulvehhab'ın Uyûnu'l-Mesâil'inde 35, İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid adlı eserinde ise bu sayı 15'tir. Şa'bî'nin Malikî mezhebine tesir eden görüşlerinden bazıları şunlardır:

4.2.2.2.1. Hünsânın[1587] Mirastaki Payı

Erkeklik ve kadınlık organı olmadan doğan ve göbeğinden hacetini gideren kişinin mirası hakkında Şa'bî kadının payının yarısı ile erkeğin payının yarısını alır şeklinde görüş belirtmektedir.[1588] Hanefî mezhebinde İmam Hanife ve İmam Muhammed bu görüşü kabul etmemiştir. Onlara göre bu durumdaki yani hünsâ bir kişi ihtiyaten kadının alacağı mirasın ancak yarısını alabilir. Nitekim Ebû Hanife "Erkek olduğunu öğreninceye dek bu kişiye cariye mirasını, şayet erkek olduğunu bilmeden ölürse o zaman cariye mirasından fazlasını eklememeye hükmederim" demektedir. İmam Muhammed ise hünsanın iki organından hangisiyle daha fazla bevlediyorsa o yönde mirasçı olacağını söylemektedir. İmâm Yusuf önceleri bu görüşte iken daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve Şa'bî'nin görüşünü tercih etmiştir.[1589] Bir diğer

---

1585 Şeybânî, el-Hucce, Cilt: 1, s. 361.
1586 Buhârî, Cenâiz, 72.
1587 Hünsa; hem erkeklik hem kadınlık organı bulunan yada hiçbiri bulunmayan kişiye verilen bir isimdir. Müşkil ve gayri müşkil olmak üzere iki çeşittir. Gayri müşkil olan hünsanın baskın olan tarafı bilindiği için o cinsiyetin hükümleri ile hükmedilir. Durumu müşkil olan hünsa için ise fukaha tarafından çeşitli görüşler belirtilmiştir.
1588 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 16, s. 313.
1589 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 9, s. 335.

görüş ise akrabalık durumu gözetilerek kişinin hakettiği miras payı her iki cinsiyete göre hesaplanır ve hünsaya az olanı verilir.

Malikî mezhebi ise Şa'bî ile aynı kanaate sahiptir. Onlara göre hünsa vâris, kadın olarak alacağı hissenin yarısı, erkek olarak alacağı hissenin de yarısını alır.

Şafiî mezhebine göre hem hünsanın hem de varislerin her iki durumda alacakları pay hesaplanır ve her ki tarafa da hakettikleri arasında en az olanı verilir. Kalan kısım ise dağıtılmaz ve müşkil hünsanın durumu netleşinceye dek bekletilir.

Hanbelî mezhebine göre ise müşkilin durumunun ilerleyen süreç içerisinde anlaşılma ihtimali varsa Şafiî mezhebinin görüşü uygulanır ve hüsna diğer varisler ile birlikte iki tür hisseden en az olanını alır. Fakat durumunun anlaşılma ihtimali bulunmuyorsa Maliki mezhebinin görüşü gibi hüküm verilir. Yani hünsa erkek olarak farzedildiğinde alacağı payın yarısı ile kadın olarak farzedildiğinde alacağı payın yarısı verilir.[1590]

4.2.2.2.2. Küçük Çocuğun İdrarı

Buhari'de konuyla ilgili "Çocukların İdrarının hükmü" başlığı altında iki rivâyet nakledilmektedir. Bu rivâyetlerden ilkinde Hz. Aişe şöyle demektedir: *"Rasûlullah'a bir çocuk getirilmişti. Çocuk Hz. Peygamber'in elbisesinin üzerine bevletti. Rasûlullah su isteyerek idrarın üzerine suyu döktü."* Diğer rivâyette ise Ümmü Kays henüz yemek yiyemeyen küçük yaştaki oğlunu Rasûlullah'ın kucağına oturtmuş, çocuğun elbiseye bevletmesi üzerine Hz. Peygamber su isteyerek suyu aza azar elbisenin üzerine dökmüş fakat yıkamamıştır.[1591] Şa'bî, küçük çocuğun idrarının üzerine ise su dökülmesini yeterli görmektedir.[1592]

Sahâbeden, Hz. Ali ve Ümmü Seleme bu görüştedir. Benzer bir rivâyet Kâbus b. el-Muhârik tarafından nakledilmiştir. Bir başka görüş ise çocuğun cinsiyeti ile değil yaşı ile ilgilidir. Bu yaklaşımda olanlara göre çocuk yalnızca süt emiyorsa idrarı üzerine su dökülür ama başka gıdalarla beslenmeye başlamışsa o zaman idrarının yıkanması gerekir. Kâbus b. el-Muhârık'ın rivâyeti hakkında Süfyân es-Sevrî "*Bu durum çocuk yemek yiyecek çağa gelmemişse geçerlidir*" şeklinde bir açıklamada

[1590] Mezheplerin görüşleri için ayrıca bkz. Zühaylî, Cilt: 8, ss. 426-428.
[1591] Buhârî, Vudu, 59.
[1592] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 52, 69, 82.

bulunmuştur.[1593] İbn Şihab ise "*Sünnet olan yemek yemeyen çocuğun idrarının suyla ıslatılması, yemek yiyen çocukların idrarının ise yıkanması şeklinde uygulanmaktadır*" demektedir.[1594] Katade, Hasan el-Basrî ve bir rivâyete göre İbrahim en- Nehaî bu görüştedir.

Bu hususta Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyette Lübâbe binti'l-Hâris, Hz. Hüseyin'in bebekliğinde Rasûlullah'ın kucağına bevlettiğini, Rasûlullah'ın ise "*Sadece erkek çocuğun idrarı üzerine su serpilir, kız çocuğunun idrarı ise yıkanır*" dediği nakledilmektedir.[1595]

Çocuğun idrarı hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen "*Süt emen kız çocuğun idrarı yıkanır, erkek çocuğun idrarına su serpilir*"[1596] rivâyetini delil gösteren Şafiî ve Hanbeli âlimler kız ve erkek çocuğunu ayırarak amel etmişler; Hanefiler kız erkek ayrımı yapmaksızın idrar bulaşan kıyafetin yıkanmasını söylemişlerdir. Malikîler de kız ve erkek çocuğu arasında ayrım yapmamış üzerinde idrar olduğu hususunda şüphe duyulan elbisenin üzerine su serpilmesini söylemişlerdir.[1597]

4.2.2.2.3. Tuvalet İhtiyacı İçin Kıbleye Dönmek

Şa'bî'ye göre tuvalet ihtiyacını giderirken kişinin önünü ve arkasını kıbleye dönmesi açık arazide yasaklanmıştır. Çünkü açık arazide Allah için namaz kılan görünmeyen kulları bulunmaktadır. Ancak evlerde veya kapalı yerlerde kıbleye dönmenin bir sakıncası yoktur. Abbas b. Abdulmuttalib ve Abdullah b. Ömer'de aynı görüştedir.[1598] Konu Malikî mezhebinin temel eserlerinde Şa'bî'nin sözleriyle yer almakta ve onunla aynı görüşü paylaşmaktadırlar.[1599] Şafiî mezhebi de aynı yaklaşım içerisindedir.[1600]

1593 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 480.

1594 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 82; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **et-Temyîz fî Telhîsi Tahrîci Ehâdîsi Şerhi'l-Vecîz**, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ, Dâru Edvâi's-Selef, 1428, Cilt: 1, s. 90.

1595 İbn Mâce, Tahâret, 77; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, Cilt: 25, s. 26; Aynî, Nuhabu'l-Efkâr, Cilt: 2, s. 246.

1596 Ebû Dâvud, Tahâret, 135; Tirmizî, Cuma, 77.

1597 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, Cilt: 1, s. 92; Nevevî, Minhâc, s. 15,16; Buhûtî, Cilt: 1, s. 189; Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 1 ss. 66-67.

1598 İmrânî, Cilt: 1, s. 206.

1599 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 117.

1600 Şâfiî, Cilt: 1, s. 176.

Bununla birlikte Hanefî ve Hanbeli mezhebinde hem açık arazide hem de kapalı mekanlarda kıbleye ön ve arkayı dönerek ihtiyaç gidermenin haram veya mekruh olduğu ifade edilmiştir.[1601] Ebû Eyyub el-Ensârî, Süfyan es-Sevrî, İbrahim en-Nehaî, Ebû Sevr, İbn Hazm da bu görüştedir. Bu mezheplerdeki diğer bir görüş ise önü dönmenin haram, arkayı dönmenin mübah olduğu yönündedir.[1602] Urve b. Zübeyr, Rebîatü'r-rey ve Dâvud ez-Zahiri'ye göre ise her ikisi de caizdir. [1603]

4.2.2.2.4. Nebbaşa Had Cezası Uygulanır mı?

Nebbaş mezarları soyan kişi anlamına gelmektedir. Malikî mezhebî eserlerinde nebbaşın mezardan herhangi bir şey çıkarması durumunda el kesme cezasının uygulanması gerektiği belirtilmektedirler. Onlar, Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdilaziz, Rebia, Ata ve Şa'bî'nin de aynı görüşte olduklarını ifade etmişlerdir.[1604] Hanbelî mezhebi de bu yönde hüküm ortaya koymuştur.[1605]

Hz. Peygamberden nakledilen "Mezarı soyan kişilerin elini keseriz" rivâyeti ve Hz. Aişe'den nakledilen "Ölülerimizi soyan dirilerimizi soyan gibidir" şeklindeki rivâyet ile görüşlerini desteklemektedirler.[1606]

Şafî mezhebi ise nebbaşın elinin kesilmesini ancak kabrin bir mezarlık içerisinde olma şartına bağlamaktadır. Kabrin mezarlık dışında tek başına olması durumunda koruma altında olmadığından kabri soyanın elinin kesilemeyeceğini ifade etmektedirler.[1607]

Hanefî mezhebine göre ise mezar içerisinde bulunan bir mal koruma altında değildir. Bu nedenle onlar, koruma altında olmayan bir malı çalan kişinin elinin kesilemeyeceği belirtmektedirler. Mezarın kapalı bir yerde olması hükmü değiştirmemektedir. Ancak İmam Yusuf'un mezhebinden farklı olarak nebbaşın elinin kesilmesi yönünde hüküm verdiği ifade edilmiştir.[1608]

1601 İbn Hazm, Cilt: 1, s. 189.
1602 Aynî, el-Binâye, Cilt: 2, s. 466; Ebu'l-Hasen Alayddin Ali b. Süleyman ed-Dımeşkî el-Merdâvî, **el-İnsâf fî Marifeti'r-Ricâl mine'l-Hilâf**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1415/1995, Cilt: 1, s. 203-206.
1603 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 151; Ayrıca bkz. Boynukalın, ss. 30-31.
1604 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 4, s. 537; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 12, ss. 313-315.
1605 Şeybânî, Mesâil, s. 362.
1606 Kâdî Abdulvehhâb, el-İşrâf, Cilt: 2, s. 949; Beyhakî, Hilâfiyyât, Cilt: 7, s. 114.
1607 Zühaylî, Cilt: 6, s. 113.
1608 Serahsî, Cilt: 9, s. 159.

4.2.2.2.5. Mest Üzerine Meshin Süresi

Mest üzerine meshin süresi hakkında Şa'bî'den iki farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan ilkine göre meshte zaman sınırı yoktur.[1609] Mestler ayaktan çıkarılana kadar geçerlidir. Ebû Selem b. Abdirrahmanın yaklaşımı da bu şekildedir. Şa'bî'nin bu görüşünün Malikî mezhebinde nakledilen bir uygulama ile aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.[1610] Bu aynı zamanda İmam Şâfiî'nin kavli kadim görüşüdür.[1611]

Bununla birlikte Malikî mezhebi içerisinde mukim olan kişinin mesh yapamayacağı, yolcunun ise süresiz bir şekilde mesh yapabileceğine dair bir başka görüş daha bulunmaktadır.[1612] Şa'bî'den nakledilen ikinci görüş ise meshin ancak sabahtan akşama geçerli olduğu ve bir mesh süresince yalnızca beş vakit namazın kılınabileceği yönündedir.[1613]

Hanefî, Hanbelî, mezhebine göre meshin müddeti mukim için bir gün bir gece, seferi durumdaki kimse için ise üç gün üç gecedir. İmam Şafî'nin kavli cedid görüşü de bu şekildedir.[1614] Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'dan da, tabiinden Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdilaziz ve Ata'dan bu minvalde rivâyetler aktarılmıştır. Fukaha'dan ise Evzâî, Sevrî, İshak'ın bu görüşte olduğu görülmektedir.[1615]

4.2.2.2.6. Elbisesine Necaset Bulaşan Kişinin Namazı

Buhârî, "Namaz kılanın sırtına pislik yada bir leş atıldığı zaman o kimsenin namazı bozulmaz" bab başlığı altında Said b. Müseyyeb ile Şa'bî'nin "İnsan, elbisesinde kan yahut menî varken namaz kıldığı zaman yahut kıbleden başka tarafa namaz kıldığı zaman yahut teyemmüm edip namaz kıldıktan sonra vakti içinde suya eriştiği zaman, o namazı iade etmez" sözüne yer vermektedir.[1616] Bab başlığında da görüldüğü üzere kişinin namazına başlamasına müteakip elbisesi veya vücudunda arız

[1609] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 86.
[1610] Mevvâk, Cilt: 1, s. 467.
[1611] Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 1, s. 481.
[1612] Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 144.
[1613] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 88.
[1614] Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 1, s. 482.
[1615] Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 354.
[1616] Buhârî, Vudû, 69. Ayrıca bkz. İbn Münzir, Evsât, Cilt: 2, s. 287.

olan bir necaset nedeniyle namazın bozulmayacağı görüşündedir. Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Sâlim, İbrahim en-Nehaî gibi âlimlerin de bu görüşte oldukları ve namaz kıldıktan sonra görülen necasetten dolayı namazın iade edilemeyeceği kanaatindedirler.

Ancak Şa'bî'den bu konuda farklı bir görüş daha nakledilmiştir. Buna göre namaz kıldıktan sonra az veya çok miktarda idrar veya dışkı gören namazını iade eder fakat kan, meni gibi necasetleri az veya çok görmesi namazın iadesini gerektirmez.[1617]

Hanefî mezhebine göre ağır necaset şayet bir dirhem miktarı yahut elin ayası kadar veya daha fazla ise namaz fasit olur ve namazın iadesi gerekir. Fakat bundan daha az ise namazın iadesine gerek yoktur.[1618]

İmam Şafiî'nin kavli kadimine göre iade edilmez. Şafiî'nin kavli cedidine ve Hanbeli müctehidlere göre ise böyle bir namazın iadesi gerekir.[1619]

İmam Mâlik ise iftitah tekbirinden sonra arız olan necasetin temizlenmesini sünnet olarak görmekte ve vakit çıktığı takdirde namazın iadesine gerek olmadığı görüşündedir. Maliki mezhebine göre necaset azsa namaz fasid olmaz. Ancak necaset çoksa ve vakit çıkmadıysa namazını iade eder.[1620]

4.2.2.3. Şafiî Mezhebine Tesiri

İmam Şâfiî, Şa'bî hakkında "Urve b. Zübeyr gibi, rivâyetleri çoktur" demekte ve kendi görüşlerinde ona sıklıkla ona atıf yapmaktadır.[1621] Nitekim el-Umm isimli eserinde Şa'bî'ye yaklaşık olarak 66 kez atıf yapmıştır. Maverdî'nin el-Hâvi'l-Kebîr adlı eserinde bu sayı 147, Nevevî'nin el-Mecmû adlı eserinde 126'dır. Bu durum Şa'bî'nin Şâfiî mezhebinde de önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

1617 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 2, s. 358; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 4, s. 332; Kevsec, Cilt: 2, s. 417.
1618 Serahsî, Cilt: 1, s. 60.
1619 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 58; Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 1, s. 411.
1620 Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 1, s. 128.
1621 İbn Asâkir, Cilt: 25, s. 346.

4.2.2.3.1. Karşı Cinse Dokunmanın ve Öpmenin Abdeste Etkisi

Nisâ suresinde yer alan "اَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ"[1622] ayeti, sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlerle desteklenmesi sonucu İslâm âlimleri tarafından "cinsel ilişki" yahut "dokunma" şeklinde olmak üzere farklı manalara gelecek şekilde anlaşılmıştır. [1623]

Şa'bi'ye göre kişi bir kadına dokunur veya onu şehvetli bir şekilde öperse abdesti bozulur.[1624] İbrahim en-Nehaî de aynı görüştedir. Bu yaklaşımın Kûfe şehri için önemli bir yeri olan Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivâyetlerle de uygunluk arzettiği görülmektedir. Nitekim İbn Mesûd'a göre kişinin eşine veya bir başka kadına dokunması abdesti bozan bir durum olarak nitelendirilmiştir.[1625]

Şa'bî hocası Mesrûk'tan *"Eşimi öpmem ile elimi öpmem arasında hiçbir fark görmüyorum"* şeklindeki sözünü nakletmesine rağmen kendisi ondan farklı bir tutum sergilemiştir.[1626] Bununla birlikte Şa'bî'den nakledilen diğer bir görüş ise şehvet olmaksızın kadını öpmek veya kadın ve erkeğin tenlerinin birbirlerine teması abdesti bozar.[1627]

Şa'bî bu yaklaşımı ile Hanefi mezhebinin görüşünden ayrılmaktadır. Hanefîlere göre erkeğin bir kadına dokunması hiçbir şekilde abdesti bozmaz. Ancak aşırı mübaşeret durumu ihtiyat gerektiren bir hal olmakla birlikte mezheb imamlarından pek çoğuna göre mübaşeret halinde mezinin gelip gelmemesine bakılmaksızın tedbiren abdest alınması gerekir.[1628] Malikî ve Hanbelilere göre bir erkeğin yalnızca şehvetle bir kadına dokunması durumunda abdesti bozulur.[1629] Şafî mezhebine göre ise kadına hangi surette dokunulursa dokunulsun abdesti bozar.[1630]

1622 en-Nisâ 4/43.

1623 Konuyla ilgili rivâyetlerin ayrıntılı değerlendirmesi ve fukahanın görüşleri için bkz. Emine Esin Göç, "Lemsü'n-Nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhî Tartışmalar", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:35, 2008, ss. 45-62; Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:19, Sayı:1, 2010, ss. 69-109; Sahip Beroje, "Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı:30, 2017, ss. 385-421.

1624 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 392; Cilt: 6, s. 244. Ayrıca bkz. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 133.

1625 Ebû Yusuf, s. 12.

1626 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, ss. 389-391.

1627 Nevevî, el-Mecmû, Cilt: 2, s. 30.

1628 İbnü'l-Hümâm, Cilt: 1, s. 54.

1629 İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 1, ss. 254-259; Cilt:2, s. 348; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, **el-Muknî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Mahmûd Arnâût ve Yasin Mahmûd Hatib, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, 1421, s. 31.

1630 Şâfiî, Cilt: 1, s. 30.

Fukahanın kadınlara dokunmak ile ilgili zikretmiş olduğu hükümler eşi öpmek için de geçerlidir. Hanefî âlimlere göre eşi öpmek abdesti bozmaz. Malikî ve Hanbelî âlimler öpmenin şehvetli bir şekilde olması şartıyla abdestin bozulacağını söylemektedirler. Bununla birlikte Şafiî âlimler bir kadını öpmenin hangi şekilde olursa olsun abdesti bozacağına hükmetmişlerdir.

Şa'bî'nin fıkıh kitaplarına yansıyan ve fukaha tarafından kuvvetli sayılan görüşü, şehvetli veya şehvetsiz herhangi bir kayda bağlanmaksızın dokunmanın abdesti bozacağı şeklindedir. Bu nedenle onun bu yaklaşımının Şafî mezhebinin görüşleriyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

4.2.2.3.2. İftira Atan Bir Kişinin Tevbe Ettikten Sonraki Şahitliği

Şa'bî kazf iftirası atan bir kişinin tevbe etmesi durumunda şahitliğini geçerli saymaktadır.[1631] Konu hakkında Şa'bî'nin akranlarıyla müzakere ettiği, onların görüşlerini aktardığı fakat onlardan farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Nitekim Kadı Şurayh'ın *"Kişiye iftira nedeniyle had cezası uygulanırsa, onun şahitliği asla kabul edilmez. Tevbesi ise kişi ile Allah arasındadır."* şeklindeki sözünü aktaran Şa'bî'nin aynı konuyu İbrahim en-Nehaî ile müzakere ettiği rivâyetlere yansımıştır. İbrahim en-Nehaî bu durumdaki bir kişinin şahitliğinin caiz olmadığını ifade ettiğinde, görüşünün sebebini soran Şa'bî'ye *"Sen onun tevbe edip etmediğini bilemezsin"* şeklinde cevap vermiştir. Hasan el-Basrî de aynı kanaate sahiptir. Bununla birlikte Şa'bî, hocası Mesrûk'un *"Tevbe ettiğinde şahitliği caiz olur"* şeklindeki görüşünü aktarmış ve kendisi de bu görüşe katıldığını *"Allah zina iftirasında bulunan kişinin tevbesini kabul ederken ben onun şehadetini kabul etmeyeyim mi?"* ifadeleriyle beyan etmiştir. [1632]

Bir başka rivâyette ise Şa'bî "iftira atan kişinin tevbesinin ancak yalan söylediği yerde durup kendisini yalanlaması" suretiyle bilinebileceğini belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun iftira atan kişinin iftirasından vazgeçerek doğruyu söylemesini kişinin pişmanlığının ve tevbesinin bir göstergesi olarak saymış hükmünü de bu durumda olan kişiler üzerine bina etmiştir.[1633]

1631 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 388; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 640.
1632 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 640; Ayrıca bkz. Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 7, s. 388.
1633 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 10, s. 641.

Fukaha'nın yaklaşımına bakıldığında Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin Şa'bî ile aynı kanaate sahip olduğu görülmektedir. Onlar görüşlerini delillendirme noktasında Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Utbe, Ata b. Ebî Rabah, Tâvûs b. Keysân, Mücâhid, Ömer b. Abdilaziz, Süleyman b. Yesâr, Said b. Müseyyeb, Şurayh b. Haris, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Muhârib b. Disâr, Zührî, Şa'bî gibi âlimlerden gelen rivâyet ve görüşleri tercih etmektedirler. [1634]

Hanefî mezhebi ise kazf suçunu işleyen bir kişinin tevbe dahi etse şahitliğini geçerli saymamaktadır.[1635] Nitekim İmam Muhammed Şa'bî'nin görüşünü naklettikten sonra "Biz bu görüşü kabul etmiyoruz" demektedir. [1636] Mezheb, görüşünü ise Hz. Aişe 'den rivâyet edilen "Zina eden erkek ve kadının, kazf suçu nedeniyle celdeye tabi tutulanın şahitliği caiz değildir" rivâyeti ile desteklemektedir.[1637] Ancak bu rivâyetin zayıf olduğu ifade edilmektedir. [1638]

Buharî'nin görüşü de Şa'bî ile aynı doğrultudadır. "Zina iftirası atanın, hırsızın, zina yapanın şehadetleri" babı altında Şa'bî'nin "Zina iftirası atan kişi kendini yalanladığı zaman kamçılanır ve şahitliği kabul edilir" rivâyetini aktarmaktadır. Ayrıca "ve kâle ba'zu'n-Nâs" ibaresiyle Hanefîlerin kazf nedeniyle şahitliği geçersiz saymalarına rağmen nikahta şahitliği kabul etmelerini çelişkili bularak eleştirmiştir.[1639]

4.2.2.3.3. Son Teşehhüdde Hz. Peygamber'e Salavât

Şa'bî'nin Şâfiî mezhebini etkileyen görüşlerinden bir diğeri teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salavât getirmek ile ilgilidir. Şa'bî teşehhüdde Hz. Peygamber'e salavât getirilmeyen bir namazın iade edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[1640] Şafiî

1634 Şâfiî, Cilt: 7, ss. 48-49; Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, s. 93; Tahâvî, Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ, Cilt: 3, ss. 328-329; İbn Kudâme, el-Kâfî, Cilt: 4. ss. 270-271.

1635 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Cilt: 6, s. 218.

1636 Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Âsâr**, thk. Halid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, 1429, Cilt: 2, s. 553.

1637 Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Musa Cemâluddîn el-Malatî, **el-Muhtasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr**, Alemu'l-Kütüb, Beyrût, t.y., Cilt: 2, s. 26. Benzer rivâyetler için bkz. Tirmizî, Şehâdet, 2; Ebû Dâvud, Kada (Akdiye), 16; İbn Mâce, Ahkâm, 30.

1638 Sadruddîn Ali b. Alâiddîn İbn Ebî'l-İzz, **et-Tenbîh alâ Müşkilâti'l-Hidâye**, thk. Abdulhakim Muhammed Şâkir, Enver Sâlih Ebû Zeyd, Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, Suudî Arabistan, 1424, Cilt: 4, s. 499.

1639 Buhârî, Şehâdât, 8.

1640 Beyhakî, Hilâfiyyât, Cilt: 3, s. 203.

mezhebine göre son teşehhüdde salavât getirmek farzdır. Kur'ân-ı Kerim'de "Şüphesiz ki Allah ve melekleri Peygambere salât ediyorlar. Ey imân edenler siz de ona teslimiyet içerisinde salât ve selam edin"[1641] ayetinden hareketle fukaha, namaz dışında Hz. Peygamber'e salavât getirmenin farz olmadığı hususunda görüş belirtmişlerdir.

Sahâbe Hz. Peygamber'e "Sana nasıl selam vermemiz gerektiğini anladık peki nasıl salat getireceğiz" diyerek sorunca Hz. Peygamber " اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ" deyin" şeklinde cevap vermiştir.[1642]

Bir başka rivâyette ise ashâbın "Sana namazlarımızda salat getirdiğimizde ne diyelim sorusunu Rasûlullah " اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ" sözleriyle cevaplandırmıştır.[1643]

Şâfiî mezhebi bu iki rivâyeti delil göstererek namazda teşehhüd okumanın en uygun yerinin teşehhüd olması nedeniyle teşehhüdden sonra salavat getirmenin farz olduğu görüşündedirler.[1644] Hanbelîler de Şafî mezhebiyle aynı görüştedir. [1645]
Hanefîlere ve Malikî mezhebine göre ise son teşehhüdde Hz. Peygamber'e salavât getirmek sünnettir. Onlar, bu konuda nakledilen rivâyetlerin ancak salavâtın nasıl yapılacağı hususunda delil olabileceğini ve salavatın vucubiyetine işaret etmediğini ifade etmektedirler.[1646]

4.2.2.3.4. Kadınların Takılarından Zekat Verilip Verilmeyeceği

Şa'bî kadınların takılarında zekat olmadığını[1647] ve onların ödünç verilmesinin zekat gibi olduğunu belirtmektedir.[1648]

1641 Ahzâb 33/56.
1642 Müslim, Salat, 66.
1643 Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek, Cilt: 2, s. 159.
1644 Hatîb eş-Şirbînî, Cilt: 1, s. 379.
1645 Konuyla ilgili olarak bkz. Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, s. 142; Ebu'l-Berekât el-Müneccâ b. Osman et-Tenûhî İbnü'l-Müneccâ, **el-Mumtî fî Şerhi'l-Muknî**, thk. Abdulmelik b. Abdillah Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, 1424, Cilt: 1, s. 397; Buhûtî, Cilt: 1, s. 388.
1646 Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, Cilt: 2, s. 333; İbn Ebî Zeyd, Cilt: 1, s. 149; Kâdî Abdulvehhâb, Uyûnu'l-Mesâil, s. 120.
1647 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 45.
1648 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 473.

İslâm âlimleri kadınların kullandığı altın ve gümüşten imal edilen zinet eşyalarında zekat olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Amr, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Said b. Müseyyeb, Ata, Saîd b. Cübeyr, Meymûn b. Mihrân, İbn Sîrîn, Mücâhid, Câbir b. Zeyd, Zührî, Süfyân es-Sevrî ve ashabı re'y onda zekat olduğu görüşündedir. İbn Ömer, Câbir b. Abdillah, Hz. Aişe, Esmâ bint Ebî Bekr, Şa'bî, Muhammed b. Ali, Kâsım b. Muhammed, İmâm Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İshâk, Ebû Ubeyd, Amre bnt. Abdirrahman ve Ebû Sevr ise ziynet eşyalarında zekat olmadığı görüşündedirler. [1649]

Hanefi mezhebine göre altın ve gümüş her ne şekilde olursa olsun nisaba ulaştığı takdirde zekata tabi olur. Takı olarak kullanılması, erimiş halde bulunması yada işlenmiş olması zekata tabi olmasına engel değildir.[1650] Altın ve gümüş dışındaki maden ve değerli taşlardan yapılmış ziynet eşyaları ise zekata tabi değildir.[1651]

Şafiî mezhebine göre kadının altın ve gümüş olarak kullandığı takılar havaic-i asliyye olarak değerlendirilmiş ve zekata tabi olmadığı ifade edilmiştir.[1652] Bu, aynı zamanda Malikî ve Hanbelî mezhebinin de yaklaşımıdır. Bununla birlikte İmam Şafi'iden bu hususta iki ayrı görüş nakledilmiştir. Onun Irakta şekillenen kavli kadim görüşüne göre ziynet eşyalarından zekat alınmaz ancak Mısır dönüşünde kavli cedid yaklaşımına göre ziynet eşyalarında da zekat olduğunu söylemiş ve "Allah için hayırlı gördüğüm de budur" demiştir.[1653]

4.2.2.3.5. Lohusalıkta Azami Süre

Şa'bî'ye göre nifasın azami süresi iki aydır. Bu süreyi geçen kanamayı istihaze olarak değerlendirmiş iki aydan önce kanın kesilmesi durumunda ise kadının temizlenerek namazını kılması yönünde görüş belirtmiştir.[1654] Şa'bî'nin görüşü, Şafiî ve Malikî mezhebinin genel yaklaşımı ile uygunluk arzetmektedir.[1655] Bununla birlikte

---

1649 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 3, s. 45.
1650 Şeybânî, el-Hucce, Cilt: 1, ss. 448-449; Serahsî, s. 191.
1651 Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Minhatu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., Cilt: 2, s. 243.
1652 Şâfiî, Cilt: 2, ss. 44-47; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 271.
1653 Şâfiî, Cilt: 2, s. 44; Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 271.
1654 Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 1, s. 312; İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 417; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 379, 382.
1655 Şîrâzî, el-Mühezzeb, Cilt: 1, s. 89.

Malikî mezhebine atfedilen diğer bir rivâyette lohusalık için belli bir süre şartı konulmaksızın kadınların örfüne bakılacağı ifade edilmiştir. Nitekim Ebu'l-Kâsım, İmam Mâlikin nifas için azami iki aylık süre görüşünden dönerek böyle bir hükme vardığını ifade etmiştir.[1656] Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre ise lohusalık için azami süre kırk gündür.[1657]

4.2.2.3.6. Cünüp Olan Kimsenin Suya Dalması

Şa'bî herkesin girip çıktığı hamama dalmayı guslun en mükemmeli olarak görmekte ve hamama girip çıkmayla guslün yeterli olduğunu, yeniden guslün gerekmediğini belirtmektedir.[1658] Şa'bî'ye göre cünüp olan kimsenin suya dalması gusul için yeterlidir.[1659] Hasan el-Basrî, Zührî, Ebû Âliye, İkrime, İbrahim en-Nehaî, Atâ, Salim, Kâsım b. Muhammed gibi âlimler de Şa'bî ile aynı görüştedir. [1660]
Maliki mezhebinde en kuvvetli olan görüşe göre, cünüp olan kimsenin vücudunu ovalamadığı müddetçe sadece suya dalıp çıkması gusül için yeterli değildir. [1661] Ancak İmam Mâlik'in vücudunu ovalamadan gusül abdesti aldığı ve namaz kıldığı da nakledilmiştir. Ebû Hanife ve İmâm Şafî ise kişi vucudunu ovalamasa dahi suya girip çıkmak ile guslün geçerli olduğu görüşündedir.[1662] Hanbelî Mezhebine göre ise guslün geçerli olabilmesi için suyun kulleteyn miktarı olması gerekir.[1663]

4.2.2.3.7. Halvet Olup Zifaftan Önce Boşanma

"Eğer siz onları, kendilerine dokunmaksızın boşamış ve daha evvel onlara mehir tayin etmişseniz, o vakit tayin ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır" ayeti ile sabittir.[1664] Ancak evlilikte sahih halvet oluşmuş ise mehrin tamamı mı yoksa yarısının mı verileceği hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

1656 İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 378.
1657 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 2, s. 157; Şeybânî, Mesâil, s. 70; Ebû Cafer el-Hâşimî, Cilt: 1, s. 99.
1658 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, ss. 49-51; Boynukalın, s. 33.
1659 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 488-489.
1660 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 1, s. 488-489.
1661 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, **el-İhtilâfu Akvâli Mâlik ve Ashâbih**, thk. Hamîd Muhammed Lahmar, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2003, s. 59.
1662 Şeybânî, el-Asl, Cilt: 1, s. 66; İbn Abdilberr, el-İstizkâr, Cilt: 1, s. 262.
1663 İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 36.
1664 Bakara 2/237.

Şa'bî'ye göre halvet olup zifaftan önce ayrılma durumunda kadına mehrin yarısının verilmesi gerekir. Onun bu yöndeki hükmü Abdullah b. Mes'ûd'un kavline dayanmaktadır.[1665] Bu aynı zamanda Abdullah b. Abbas, Kadı Şureyh, Tâvûs b. Keysan, Mekhûl, İbn Sîrîn, Hasan b. Sâlih gibi âlimlerin de görüşüdür. Erkeğin zifaftan önce kadına zina iftirasında bulunup lanetleşmesi hususu bu hükmü değiştirmemektedir.[1666]

Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillah, Muaz b. Cebel, İbrahim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, Ata b. Ebû Rebah gibi âlimler ise birleşme gerçekleşsin veya gerçekleşmesin sahih halvet ile birlikte kadının mehrin tamamını hak ettikleri görüşündedirler. İmam Şafiî'nin eski görüşü de bu yöndedir.

İmam Şafiî'nin yeni görüşüne göre ise ayette geçen (تَمَسُّوهُنَّ) ifadesi cinsi birleşme anlamı ifade etmektedir. Bu sebeple halvetin kadının mehrinin tam ödenmesinde bir etkisi bulunmamaktadır. Şafiî âlimleri sahih halvetin guslü veya had cezasını gerektirmemesi nedeniyle mehre bir etkisinin olmadığı görüşündedirler.[1667]Onlar İbn Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Şa'biî gibi âlimlerden nakledilen bu yöndeki rivâyetlerle amel etmektedirler.

Hanefî ve Hanbelî müctehidleri ise sahih halvetin hükmi birleşme sayılacağını bu nedenle kadının mehrin tamamına hak kazanacağını savunmaktadırlar. Onların bu hususta ki delili Nisâ Suresi 21. ayette zikredilen "Birbirinizle kaynaşıp başbaşa kalmışken ve onlar sizden kuvvetli bir teminat almışken verdiğinizi nasıl geri alabilirsiniz?" ifadelerine dayanmaktadır. Ayette geçen "اَفْضٰى" kelimesini "başbaşa kalmak" anlamında değerlendirmişlerdir.[1668]

İmam Mâlik'ten halvetin hükmü hakkında üç ayrı görüş aktarılmıştır. Bunlardan ilki halvetin oluşmasının mehri gerektirdiği şeklindedir. İkincisi cinsel ilişki olmaksızın halvetin mehre etkisinin olmadığı üçüncüsü ise halvetin kocanın yanında gerçekleşmesi durumunda mehri gerektirdiği yönündedir. Bu görüşlerin en sahihi halvetin mutlak olarak mehri gerektirdiği yönündeki görüş, en zayıfı ise mehre

[1665] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 208.
[1666] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 445.
[1667] Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî, **Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi'd-Tâlib**, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y., Cilt: 3, s. 209.
[1668] Serahsî, Cilt: 5, s. 149.

etkisinin olmadığı yönündeki görüştür.[1669] Malikî âlimleri halvet konusunda süreyi ölçü almış süre bir yıldan daha azsa mehrin yarısını, bir yıldan daha fazla ise kadının mehrin tamamını hak kazanacağına hükmetmişlerdir.[1670]

4.2.2.3.8. Yevm-i Şekk Gününde Tutulan Oruç

Yevm-i şekk havanın bulutlu olması ve hilalin görünmemesi nedeniyle Şâbân ayının otuzuncu günü mü yoksa Ramazan ayının ilk günü mü olduğu hususunda insanların kesin karar veremediği gündür. Şa'bî insanların üzerinde ihtilaf ettikleri bu şüpheli günde oruç tutmayı mekruh bir davranış olarak görmektedir.[1671]

Yevm-i şekk hakkında görüş belirten Maverdî, bu gün hakkında insanların ihtilaflarını beş kısımda değerlendirmiştir:

1. İmâm Şafiî'nin iddia ettiği gibi, bu günde oruç tutmak mekruhtur. Bu oruç ister farz, ister nafile, isterse kefaret veya nezir orucu olsun hüküm değişmemektedir. Ancak bu günün öncesinde başlanılan ve sonrasında devam edilmesi gereken oruçlarda yevm-i şekk'e denk gelmesi halinde oruç tutulabilir. Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Ammar b. Yâsir ve tâbiînden Şa'bî, en-Nehaî, fukahadan Mâlik ve Evzâî bununla hükmetmişlerdir.
2. Söz konusu günde farz veya nafile oruç tutmak mekruh değildir. Bu görüş Hz. Aişe ve Esma (r.a)'ın tuttuğu yoldur.
3. Şayet hava açık ve hilal görünmüyorsa bu günde oruç tutmak mekruhtur. Fakat hava kapalı ise bu oruç ramazandandır. Abdullah b. Ömer ve Ahmed b. Hanbel bu görüşle amel etmektedir.
4. Oruçlarında yöneticilerinin tavrına tabi olanlar. Şayet idarî görevde bulunan kişi o gün oruç tutarsa onlar da tutar, şayet o gün oruç tutmazsa onlar da terkeder. Hasan el-Basrî ve İbn-i Sirîn bu görüş ile amel etmektedirler.

[1669] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-İşbilî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, Cilt: 1, s. 473.

[1670] Mâlik b. Enes, el-Müdevvene, Cilt: 2, s. 230; Desûkî, Cilt: 2, s. 301; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed İlîş, **Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halîl**, Dâru!l-Fikr, Beyrût, 1409/1989, Cilt: 3, s. 433.

[1671] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 6, s. 264.

5. Söz konusu günde Ramazan orucu tutmak mekruh, nafile oruç tutmak caizdir, mekruh değildir diyenler. Bu görüş ise İmâm Ebû Hanife'nin görüşüdür.[1672]

4.2.2.4. Hanbelî Mezhebine Tesiri

Şeybanî'nin Mesâil'inde Şa'bî'ye 10 yerde atıfta bulunulmaktadır.İbn Kudâme'nin el-Muğnî adlı eserinde ise 473 yerde Şa'bî'nin ismi zikredilmiştir. Bu bölümde Şa'bî'nin Hanbelî mezhebini etkileyen yahut onlarla uyum içerisinde olduğu bazı görüşleri örneklerle ele alınacaktır.

4.2.2.4.1. Teyemmüm İle Kılınabilecek Namaz Sayısı

Şa'bî teyemmüm ile yalnızca bir namaz kılınabileceği görüşündedir.[1673] Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, İbrahim en-Nehaî, Katade b. Diame'den bu yönde rivâyetler nakledilmiştir. Onun bu görüşü Hanefîler dışındaki cumhuru etkilediği söylenebilir. Nitekim Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhebi teyemmüm ile yalnızca bir farz namazın kılınabileceği görüşündedir ve görüşlerini desteklerken Şa'bî'ye atıfta bulunmaktadırlar.[1674]

Hanefî mezhebinin âlimleri ise teyemmümü abdest gibi değerlendirmiş ve istenildiği kadar farz ve nafile namazın kılınabileceği yönünde görüş belirtmişlerdir.[1675] Buhâri'nin görüşü de bu doğrultudadır. O, geçerlilik süresi bakımından abdest ve teyemmüm arasında bir fark görmemekte, hades sadır olmadığı takdirde kişinin bir teyemmüm ile dilediği kadar namaz kılabileceği görüşündedir. [1676]

4.2.2.4.2. Kadınların İmam Olması

Şa'bî Ramazan ayında kadınların kadınlara imamlık yapabileceğini söylemektedir. İmam olan kadın erkeklerden farklı olarak öne geçmez ve diğer

[1672] Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 3, s. 410.
[1673] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 190; İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 2, s. 176; Boynukalın, s. 47.
[1674] Kirmânî, Cilt: 1, s. 193; İbn Hazm, Cilt: 1, s. 356; İbn Kudâme, el-Muğnî, Cilt: 1, s. 341; Kâdî Abdulvehhâb, Uyûnu'l-Mesâil, Cilt: 1, s. 95.
[1675] İbn Abdilberr, el-Kâfî, Cilt: 1, s. 183.
[1676] İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, Cilt: 1, ss. 446-447.

kadınlarla aynı safta durur. İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Humeyd b. Abdirrahman da aynı görüştedir. [1677] İbnü'l-Münzîr ise Hasan-ı Basrî'yi gerek nafile gerekse farz namazlarda kadınların imamlık yapmasını hoş karşılamayan âlimler arasında zikretmiş, Şa'bî'nin adını ise yalnızca nafilelerde kadınların imamlık yapmasını onaylayan âlimler arasına yerleştirmiştir.[1678]

Sahabîlerin bu konu hakkındaki yaklaşımlarının da ihtilaflı olduğu görülmektedir. İbn Abbas kadınların kadınlara imamlık yapabileceği görüşündedir.[1679] Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin gerek farz namazlarda gerekse nafile namazlarda kadınlara imamlık yaptığı ve onlarla aynı hizada durduğu nakledilmiştir.[1680] Diğer taraftan Hz. Ali kadınların imamlık yapamayacağını ifade etmektedir. Nâfi ise kadınların kadınlara imamlık yapmasıyla ilgili bir şey bilmediğini dile getirmektedir.[1681]

Hanefi mezhebine göre kadının imamlığı mekruhtur. Fakat kadın imamlık yaptığında ortalarında durmalıdır. Şafi ve Hanbeliler ise kadının imamlığını müstahab olarak görmüşlerdir. İmamlık yapan kadının ise cemaatin arasında duracağını belirtmişlerdir. Malikîlere göre ise kadının kadınlara imamlık yapması caiz değildir.

4.2.2.4.3. Kendisine Haram Olan Bir Kişi İle Yapılan Nikah

Şa'bî, bir kişinin kendisine haram olan biriyle yaptığı evliliği geçersiz saymış ve bu durumda ilişki olsun veya olmasın kadına mehrin verilmemesi gerektiğini "Erkek, kızkardeşine ya da annesine mehir verir mi hiç" sözleriyle belirtmiştir.[1682]

Bu hususta ise âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Aralarında Kâsım b. Muhammed, İbrahim en-Nehaî, Sâlim ve Mekhûl'un olduğu bir kısım âlimden nakledilen rivâyetlere göre kadın ve erkeğin araları ayrılır. Adamın kadından istifade etmesi nedeniyle mehir vermesi gerekir. İmâm Mâlik, Sevrî, İmam Şafiî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Tâvûs ise böylesi bir nikahta adamın kadına mehrin yarısını vermesi

[1677] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 570; Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 140; Bkz. Boynukalın, s. 67.
[1678] İbnü'l-Münzir, el-Evsât, Cilt: 4, s. 259.
[1679] Abdurrezzâk b. Hemmam, el-Musannef, Cilt: 3, s. 140.
[1680] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, ss. 569-570.
[1681] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 3, s. 570.
[1682] İbn Ebî Şeybe, Cilt: 9, s. 382.

gerektiğini söylemiştir. Hasan el-Basrî ise kadının nikah esnasında aldığı mehrin kadına ait olduğunu, fakat mehr-i müeccelin ibtal olduğu görüşündedir. Hammâd da aynı yönde görüş belirtmektedir. Ashâbu'r-re'y ise kadının benzerlerine verilen (mehr-i misil) veya kendisine söylenen (meh-i müsemma) mehirden az olanın verilmesi yönünde görüş belirtmektedirler.[1683]

Hanefî mezhebine göre kişi kendisine haram olan bir kadın ile evlendiyse bu nikah Ebû Hanife'ye göre fâsit, İmam Yusûf ve İmam Muhammed'e göre batıl bir nikahtır. Zifaftan önce fâsit böyle bir evliliğin hükmü yoktur. Dolayısıyla kadın ve erkek arasında mehir, nafaka, iddet vb hususlardaki kaideler uygulanmaz. Fakat eğer kadın ve erkek arasında zifaf gerçekleşmiş ise araları ayrılır. Züfer dışındaki Hanefî ulemasının çoğuna göre mehri misil veya mehri müsemmadan en azını vermek vacip olur. İmam Züfere göre ise mehri misil vaciptir.[1684]

Mâlikî mezhebine göre zifaftan önce nikah feshedilirse bu durumda mehir verilmesi gerekmez. Eğer nikah zifaftan sonra nikah feshedilirse bu durumda kadına belirlenen mehrin yarısı verilir.[1685]

Şa'bî'nin görüşü ise Hanbelî mezhebinin yaklaşımıyla uyum içindedir. Hanbelî mezhebine göre ise kişi nesep nedeniyle kendisine haram olan bir kadın ile evlenirse araları ayrılır ve kadına mehir verilmez.[1686]

4.2.2.4.4. Keçi, Koyun Gibi Hayvanların İdrarı

Şa'bî'ye keçinin idrarının elbiseye bulaşması durumunda ne yapılacağı sorulmuş, Şa'bî de "onu yıkama" diyerek cevap vermiştir. Bununla birlikte Hasan el-Basrî binek hayvanlarının idrarının elbiseye bulaşmasında bir sakınca olmadığını söylemektedir. Şa'bî de aynı görüştedir. İbn Şübrüme "Şa'bî ile beraber çarşıdaydık. Bir katır yanımızda işeyince ondan kaçındım. Şa'bi "Sana isabet etmiş olsaydı bile bir şey yapmana gerek yoktu" demektedir.[1687]

1683 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 64.
1684 Kudûrî, et-Tecrîd, Cilt: 9, s. 4702; Zühaylî, Cilt: 7, s. 109-110.
1685 Zühaylî, Cilt: 7, s. 112-113.
1686 Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, **Mesâilu'l-Fıkhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn**, thk. Abdulkerim b. Muhammed el-Lâhim, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1405/1985, Cilt: 2, s. 134; İbn Müflih, Cilt: 8, s. 356.
1687 İbn Ebî Şeybe, Cilt: 2, s. 69.

Hanefi ve Şafiî âlimlerine göre bütün hayvanların idrarı ve tersi necistir.[1688] Malikî ve Hanbelî fukaha ise eti yenen hayvanların idrarı ve tersi temizdir. Eti yenmesi haram olan hayvanın idrarı ve tersi necistir.[1689]

4.2.2.4.5. Cariyeye Verilen Hürriyetin Mehirden Sayılması

Şa'bî'ye göre cariyeye verilen hürriyet mehirden sayılabilir. İbrahim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, Tâvûs, Zührî, Süfyan-ı Sevrî onunla aynı kanaate sahiptir. Şa'bî Hz. Peygamber'in Cüveyriye'yi nikahlamak istediğini ve azad etmeyi mehir olarak saydığını aktamıştır.[1690] Ayrıca Buhârî'de yer alan bir rivâyete göre Hz. Peygamber Safiyye'yi azad etmiş ve hürriyetine kavuşturmayı mehir olarak saymıştır.[1691]

Fakihlerin bir kısmı bu yöndeki rivâyetlere dayanmak suretiyle bir erkeğin azad ettiği bir câriye ile mehir vermeden evlenebileceğini, hürriyete kavuşmanın mehir sayılabileceğini söylemişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe, İmam Mâlik[1692] ve İmâm Şâfiî'ye[1693] göre, âzâd etmek mehir sayılmaz, dolayısıyla ayrıca mehir vermek gerekir. Hadîste sözü edilen Hz. Peygamber'in uygulaması ise, ona mahsus özel bir durumdur. Ebû Hanîfe, bir kişinin câriyesini hürriyetine kavuşturmasını, onun üzerindeki hakkından vazgeçmesi olarak görmekte ve mülkiyetin iptali anlamına gelen âzâd işinin mehir yerine sayılmasını doğru bulmamaktadır. Ebû Hanife, evlenme niyetiyle kölenin hürriyetinin verilmesini kabul etmiş fakat kadının artık hür olması nedeniyle adamın onunla evlenirken mehr-i müeccel vermesi gerektiği, kadının adam ile evlemek istemesi halinde ise adama kendi kıymetini ödemesi gerektiğini belirtmiştir.[1694]
Ahmed b. Hanbel ise kişinin elinde bulunan cariyesini azad edebileceği ve bu azadlığı mehir sayabileceği görüşündedir.[1695]

1688 Serahsî, Cilt: 1, s. 60; Şâfiî, Cilt: 1, s. 72, 113.
1689 Şeybânî, Mesâil, Cilt: 1, s. 61; Ebû Ya'la el-Ferrâ, Mesâilu'l-Fıkhiyye, Cilt: 1, ss. 151-155; İbn Ebî Zeyd,, Cilt: 1, s. 86; Kâdî Abdulvehhâb, Uyûnu'l-Mesâil, Cilt: 1, s. 91.
1690 İbn Ebî Âsım, Cilt: 5, s. 437; Ebu'l-Hasan Nuruddîn el-Heysemî, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, thk. Husâmeddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1414/1994, Cilt: 9, s. 250.
1691 Buhârî, Nikah, 13, 68; Ayrıca bkz. Müslim, Nikâh, 85; Tirmizi, Nikah, 24.
1692 Kâdî Abdulvehhâb, Uyûnu'l-Mesâil, Cilt: 1, s. 330; Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, **ez-Zahîre**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1994, Cilt: 4, s. 389.
1693 Maverdî, el-Havî'l-Kebîr, Cilt: 9, ss. 85-86; Rûyânî, Cilt: 9, s. 83; Gazzâlî, el-Vasît, Cilt: 5, s. 22; Nevevî, et-Takrîb, Cilt: 15, s. 331.
1694 Şeybânî, el-Hucce, Cilt: 3, s. 421.
1695 İbnü'l-Münzir, el-İşrâf, Cilt: 5, s. 135; Kevsec, Cilt: 4, s. 1936.

SONUÇ

Müslümanların İran üzerine yaptıkları fetih hareketleri nedeniyle ordugah olarak kurulan Kûfe, kısa süre içerisinde gelişerek önemli bir ilim-kültür merkezi haline gelmiş ve şehrin nüfusu, hızlı bir şekilde artmıştır. Hicaz bölgesinin Hadis, Basra'nın Arap dili ile şöhret kazanması gibi Kûfe şehri de özellikle Fıkıh ilmi açısından öne çıkmıştır. Şa'bî'nin Kûfe'de bölgesel olarak gelişen ilim mektebinde yetişmesinin yanında, hadis formasyonunun da güçlü olması, dönemi içerisinde akranları arasında kendine özgü bir yer edinmesini sağlamıştır. Hadisleri anlama ve yorumlamadaki otoritesi nedeniyle çeşitli kaynaklarda görüş ve yaklaşımları kendi ismiyle anılacak müstakil bir mezhep olarak zikredilmiştir.

Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında dünyaya gelen Şa'bî, çocukluk yıllarını hulefa-i raşidinin idaresi altında yaşamış, ömrünün büyük bir bölümünü Emeviler döneminde geçirmiştir. Bu nedenle hayatı boyunca siyâsî, itikâdî, sosyal nitelikli pek çok olaya tanık olmuştur. Babasının Kahtanî Araplarından, annesinin ise Sâsânîlerle yapılan savaşta Kisranın ele geçirilen cariyelerinden olması nedeniyle, Kuzey Araplarından farklı bir kültür ve yaşayışa sahiptir. Hakim olan siyâsî gücün Kuzey Arapların elinde olması nedeniyle onlar tarafından önemsenen kabile, soy, zenginlik, güç vb yönler itibariyle değerlendirildiğinde, Şa'bî'nin ön plana çıkabilecek derecede önemli vasıflara sahip bir aile yapısı bulunmamaktadır. Babasının Kûfe şehrinin kuruluşunda rolü olan ehlü'l-eyyâmdan olması nedeniyle şehre daha sonra yerleşen insanlara göre on kat daha yüksek bir ücret aldığı, bundan dolayı Şa'bî'nin gelir düzeyi yüksek bir ailede yetiştiğini söylemek mümkündür.

Şa'bî gerek içerisinde yetiştiği aile- kabile yapısı gerekse Kûfe şehrinde hızla değişen atmosfer nedeniyle siyasete aşina ve meraklı bir kişidir. Siyâsî hadiselerin altında yatan sebepleri anlama isteği onun tarihe olan merakını da artırmıştır. Konuşkan, iletişimi kuvvetli, etrafındaki insanları sıkmayan, ilmi açıdan donanımlı, zeki bir yapıda oluşu onun kabilesinden farklı olarak Kûfe şehrindeki çeşitli gruplarla temasını ve kimi zaman onların içerisinde yer almasını sağlamıştır.

Kûfe şehrindeki siyâsî çatışma ve kargaşalıklardan etkilenen Şa'bî, gençlik yıllarında Emeviler aleyhine gelişen toplumsal hareketlerin içerisinde yeralmıştır. Bir dönem Şia hareketinin içerisinde bulunarak Muhtar es-Sekafî isyanına katılmış ancak

kısa süre sonra onların itikâdî alanda yanlış görüşlerini farkederek onlardan ayrılmıştır. Daha sonra ulemanın desteğini alan İbnü'l-Eş'as isyanına katılmıştır. Onun Emeviler aleyhine söylediği kötü sözlere ve savaşların içerisinde fiilen yer almasına rağmen cezalandırılmayıp affedilmesi, Emevî idarecileri nazarında değer verilen bir âlim olduğuna işaret etmektedir.

Kûfe şehrinin siyâsî yapısı karmaşık ve değişken bir yapı sergilemesine rağmen; sahip olduğu vasıfları sebebiyle Şa'bî, her dönem Kûfe yöneticilerinin sözüne başvurduğu, kendisine danıştıkları bir âlim olarak ortaya çıkmaktadır. Kûfe tarihî içerisinde birbirinden çok farklı siyâsî grubun idaresi altında kâtiplik, âriflik, kadılık gibi çeşitli görevleri yerine getirmiş, halîfe Abdulmelik b. Mervan'ın çocuklarının eğitimi ile ilgilenmiştir. Valilerin, halifelerin ve ilim meclislerinin en önemli siması olarak Şa'bî, bugün müstakil bir hüviyet gösteren İslâmi ilimlerin her bir dalında söz sahibi olmuş, görüş ve düşünceleriyle onlara kaynaklık etmiştir.

Şa'bî'nin hayatına dair en önemli hususlardan biri, meşhur sahabîler ile doğrudan bağlantılı olması ve onların ilminden faydalanmasıdır. Daha çok hadis-sünnet bilgisi ve hukukî kişiliği ile ön plana çıkmaktadır. Sahâbenin hayatta olduğu ve çok sık karşılaşıldığı bir dönemde meclislerde dersler vermiş, halkın sorularını cevaplamıştır. İbn Ömer gibi sahabîler tarafından onun ilmî yönü methedilmiştir. Kimi zaman ilmi, kimi zaman siyâsî, kimi zaman da üstlendiği görevler sebebiyle çok sayıda şehre gitmiştir. Bu yolculukları ise ilim elde edebilmek için bir fırsat olarak görmüştür. Yaklaşık beşyüz sahâbîye ulaşmış onların pek çoğundan hadis nakletmiştir. Onun rivâyet aldığı hocalarının sayısı ve etki alanları incelendiğinde Şa'bî'nin kendi akranları arasında yalnızca Kûfe şehrinin rivâyetleriyle yetinmediği görülmektedir.

Şa'bî'nin dönemine kadar toplumda hâkim olan yaklaşım hadislerin yazılmaması, yalnızca ezberlenmesi yönünde iken, Şa'bî rivayetlerin kitâbetini gerekli görmüş ve öğrencilerine rivayetleri kayıt altına almalarını tavsiye etmiştir. Şa'bî, hadisleri hayata aktarabilmek için ezberlemeyi tercih etmiş ve hafızasının kuvvetli oluşu nedeniyle onların yazılmasına ihtiyaç duymamıştır. Bununla yanısıra hadisin mânasıyla rivayet etmenin caiz olduğu görüşündedir. Ayrıca hadiste irab hatası varsa bunun düzeltilerek nakledilmesini savunmuştur.

Hicrî ilk asırda yazının az kullanılması ve ilmin daha çok sözlü aktarılmasına rağmen Şa'bî'ye bazı eserler atfedilmiştir. Bu eserler İslam kültür tarihinde ilk te'lif edilen eserler olarak gösterilmiştir. Talak gibi belli konulardaki rivâyetleri ilk defa bir başlık altında toplaması, daha sonraki nesillere örnek olmuş ve ale'l-ebvâb türünde eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Aldığı rivâyetlerde isnad zincirini sorgulayan ve râvîlerin durumu hakkında araştırma yapan ilk alimlerden biridir. Onun hadis tahammül ve rivâyet adabıyla ilgili pek çok konuda görüşleri, sonraki nesillerin ilmi yaklaşımını etkilemiş, hadis usulü eserlerinde birer kaide haline dönüşmüştür.

Şa'bî'nin dönemi içerisinde öne çıkan bazı isimleri tenkide tabi tuttuğu görülmektedir. O, ta'dil ettiği râvîleri insanlara tanıtmak için uzun ifadelerle övmekte ve onların güzel hallerini, davranışlarını aktarmaktadır. Ancak cerh için kullandığı ifadeler, kısa, net ve yargı bildiren tarzdadır. Onun insanları cerh veya ta'dil için kullandığı bazı ifadelerin daha sonra yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Hadis kaynakları içerisinde merfû olarak naklettiği yüzlerce rivâyeti bulunmaktadır. Öte yandan gerek musannef türü, gerekse fıkıh eserlerinde görülebileceği gibi, sahabe görüş ve yaklaşımına dair çok sayıda bilginin günümüze aktarılmasında önemli bir rolü bulunmaktadır. Ayrıca onun bu eserler içerisinde binlerle ifade edilebilecek kendi görüş ve uygulamaları da yer almaktadır.

Hadis-sünnet malzemesi üzerindeki hassasiyeti ve yalnızca sika râvîlerden hadis alması nedeniyle mürsel rivâyetleri dahi sahih ve değerli kabul edilmiştir. Şa'bî'nin doğrudan Hz. Peygamber'e atfederek mürsel hadis nakletmesinin dönemin şartları gereği bazı özel sebepleri bulunmaktadır. Onun gençlik yıllarına tekabül eden dönemde insanlar arasındaki güven ortamının hala mevcut olması, herkes tarafından bilinen meşhur bir rivâyeti aktarması, aynı rivâyeti çok sayıda sahabiden işitiyor olması, irticali konuşmalarda hadisin senedlerini naklederek uzatmamak veya fıkhi bir hüküm verirken senedi zikretmeye ihtiyaç duymaması bazı rivâyetlerin Şa'bî'den mürsel olarak aktarılmasına neden olmuştur. Bunun diğer bir sebebi ise siyasi çatışmaların olması sebebiyle idarecilerin, karşı cephede gördükleri bazı sahabîlere karşı tavır almaları ve baskı uygulamalarıdır.

Şa'bî'nin Kûfe alimlerinden farklı olarak hadisçilik yönünün çok güçlü oluşu, sonraki nesillerde ard niyetli bazı insanların uydurdukları rivâyetleri ona atfetmesine

de zemin hazırlamıştır. Özellikle onun doğum ve vefat tarihleri hakkında ortaya atılan görüşlerin yarattığı boşluk hoca-öğrenci ilişkisilerinin tespiti hususunda kısmen sis perdesi oluşturduğu, rivayetlerin bir kısmının ittisal ve inkıta bakımından ihtilafa meydan verdiği söylenebilir.

Şa'bî'nin yaşadığı dönemde itikâdî mezheplerin sistemleşmesine zemin hazırlayan düşünce farklılıkları artmıştır. Kanaatimizce bunun sebepleri arasında sonradan Müslüman olan farklı kültür altyapısına sahip insanların, beraberinde eski inanışlarını İslâm çatısı altına kasten veya farkına varmadan taşımaları ve tartışmaya açmaları yer almaktadır. Onların yeni dâhil oldukları dinin temel bilgilerini, eski inanış ve düşünce yapıları üzerine bina etmeleri, "eski" ve "yeni" arasında kıyaslamaların da artmasına ve sürekli olarak sorgulanmasına neden olmuştur.

Şa'bî'nin yalancılıkla suçlayarak cerhettiği isimlere bakıldığında genel itibariyle Şiî hareketin içerisinde aşırı uç görüşlere sahip kişiler oldukları görülmektedir. Nitekim, Muğîre b. Saîd ve Beyân b. Sem'ân antropomorfist fikirlerini yaymaya çalışan ve halkı batıl inançlarına davet eden fırkanın kurucularıdır.

Şa'bî klasik eserler içerisinde genel itibariyle re'y ve kıyas gibi akli düşünce metodlarına karşı şiddetli tepki gösteren âlimler arasında zikredilmesine rağmen, Şa'bî'den günümüze nakledilen sözleri ve çeşitli konulardaki görüşleri incelendiğinde, onun ortaya çıkan bazı fıkhi problemler karşısında re'y ve kıyası bir metod olarak kullandığı, üstelik kendisine nakledilen bazı rivâyetleri metin itibariyle tenkide tabi tuttuğu görülmektedir. Şa'bî hadisçilik yönü çok kuvvetli bir âlim olmakla birlikte bu durum onun fıkhî yönünün zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Onun hadis ehli arasında gösterilmesi kendi döneminde akranları arasında hadis formasyonu bakımından ön plana çıkmasından kaynaklanmaktadır. Şa'bî'nin farklı bölgelerden çok sayıda rivâyete ulaşması, aldığı rivâyetlerin kaynağını araştırması, sened arayışı içerisinde olması, râvîleri tenkide tabi tutması, hadis usulüne dair ilk görüş belirten âlimlerden biri olması, kendisine ulaşan meselelerin çözümünde konu ile ilgili rivâyetbulma gayreti, hükümlerinde rivâyeti önceleyen bir tutum sergilemesi böyle bir algıya neden olmuş ve onun fıkhi yönünün göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir.

Şa'bî'nin, bazı müellifler tarafından "ehl-i hadis" içerisine dâhil edilmesinin sebeplerinden biri de re'y karşıtı sözlerindeki maksadın anlaşılamaması ve bu sözlerin genellenerek her alana teşmil edilmesidir. Ayrıca Şa'bî'nin yaşadığı dönem itibariyle

“salt akla dayalı kişisel beyan” anlamı taşıyan “re’y” ifadesi ile sonraki dönemlerde kelimenin kavramlaşmasıyla kazandığı anlamın farklılaştığını, dolayısıyla kelimeleri kendi zamanı ve mekanından kopartılarak değerlendirilmesinin yanlış sonuçlara götüren bir anakronizm örneği olduğunu söylemek mümkündür

Şa’bî’nin hukuki kişiliği onun kadılık gibi resmi görevlerinde serdettiği hükümlerde ve fetvalarında gün yüzüne çıkmaktadır. Ortaya çıkan sorunlar karşısında önce Kur’ân’da yer alan hükümlere başvurmuştur. Kur’ân ayetleri ile hüküm verirken ayetlerin nüzul sebebini, lugat anlamını, ayetler arasındaki siyâk-sibâk, nâsih-mensûh ilişkisini ve kıraat farklılıkları gibi hususları dikkate almıştır. Konu ile ilgili Kur’ân’da açık bir hüküm yoksa Hz. Peygamber’in sünnetine başvurmuş, burada bulamadığı hususlarda sahabenin üzerinde ittifak ettiği görüş ve uygulamalarla hüküm vermiştir. Şa’bî’nin ictihadlarında özellikle Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit’in görüşlerine dayandığı müşahade edilebilmektedir. Sahâbenin bir görüş üzerinde ittifak etmesi durumunda Şa’bî bu hükme tabi olup onu uygulardı. Sahâbenin görüşü, Hz. Peygamber’e dayandırılan bir hadisle çeliştiğinde sahâbe kavlini bırakarak hadis ile hükmetmiştir. Sahabe arasında bir konu hakkında ihtilaf olduğunda genel itibariyle çoğunluğun yaklaşımını uygulamıştır. Sahabe kavli arasında bir tercih yapar ve genel itibariyle çözüm yöntemine güvendiği ve Hz. Peygambere yakınlığı ile öne çıkan İbn Mes’ûd’un görüşünü benimserdi. Çelişkili rivâyetler karşısında hüküm verirken uyguladığı bir diğer metod ise konu ile ilgili kendisini diğerlerinden ayıran yani özel bir durumu olan sahâbînin görüşünü öne geçirmesidir. Nitekim, kadınların özel halleri ilgili konularda Hz. Aişe’nin görüşlerini, miras konularında uzmanlığı sebebiyle Zeyd b. Sabit’in görüşlerini tercih ederdi. Problemin çözümünde sahabenin herhangi bir ittifakı yoksa bu durumda kendi ictihadı ile meseleyi çözüme kavuştururdu. Sorulan mesele ile Kur’an’daki hüküm arasında ortak bir illet bulunduğu takdirde kıyas yaparak hüküm vermiştir. Günümüz İslam hukuk terminolojisinde yer alan örf, istihsân, sedd-i zerâi, mesâlihi mürsele gibi delilleri de sıklıkla kullandığını söyleyebiliriz.

Şa’bî’nin ictihadlarında dikkat çeken bir diğer husus ise kamu düzenini ilgilendiren bazı meselelerde idarî otoriteden farklı bir görüşe sahip olsa dahi, idarecinin verdiği kararı uygulamış olmasıdır. Bu durum onun devlet düzenini

önemsediğini ve öncelediğini göstermektedir. Ayrıca kararlarında insanların yararına olan ve zararı gideren hususları dikkate alarak hüküm verdiği de açıkça görülmektedir.

Kûfe'de uzun yıllar kadılık görevini yerine getiren Kâdî Şureyh'in hükümlerini yakından takip etmiştir. Bazı meseleleri onunla müzakere etmiş, onun görüşlerini daha isabetli bulduğu durumlarda kendi hükmünden vazgeçmiştir. Yine aynı şekilde Şa'bî'nin İbrahim en-Nehaî gibi akranlarıyla bazı meseleleri müzakere ettiği de görülmektedir. Bu durum onun hükümlerinde doğru karar verme ve uygulama amacını taşıdığını göstermektedir.

Şa'bî'nin yetiştirdiği öğrencilerin bir kısmı ilmi açıdan büyük üne sahip olmuştur. Bu anlamda Şa'bî'nin gerek görüşleri gerekse yetiştirdiği öğrenciler sayesinde İslâm düşüncesininin ve mezhepleşmenin seyrine katkı sağladığını söylemek mümkündür. Bu öğrencilerin biri Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanife'dir. Onun ilme yönelmesinde Şa'bî'nin tavsiyelerinin büyük bir önemi bulunmaktadır. Bunun yanında Şa'bî'nin fıkhî yaklaşımının özellikle Hanefî mezhebini etkilediği görülmektedir.

Hatalı, eksik olabilecek bir ifadeyi, Rasûlullah'a atfetmekten sakındığı için bazen merfû rivayeti Rasûlullah'a isnad etmeyerek, alt tabakadaki sahabe/tabiîn sözü olarak yahut kendi görüşü olarak aktardığı görülebilmektedir. Bu nedenle Hadis kaynakları içerisinde Hz. Peygamber'e aidiyeti farklı senedlerle tespit edilen bazı rivâyetler, Şa'bî'nin sözü veya görüşü olarak yer almaktadır. Bu durumun diğer bir sebebi de Şa'bî'nin kadılık görevinde bulunması ve problemin çözümünde yalnızca hüküm ortaya koymasıdır.

Görüldüğü gibi Şa'bî sadece fıkıhta ve hadiste değil daha bir çok ilimde önemli yeri olan tabiîn alimlerindendir. Ama hadis açısından Şa'bî ne ifade eder diye sorulursa, sonraki asırlardaki rivayet meselelerini, râvi ve sened sistematiğini, bazı usul ve terminoloji oluşumunun önde gelen ismidir diyebiliriz. Kişisel kanaat olarak, ilerleyen asırlardaki Hanefî alimlerin hadis, sünnet ve haber konularındaki en önemli kaynaklarından biridir.

Şa'bî'nin bu önemine binaen, lisansüstü bir tek çalışma ile bitirilemeyeceğini, çelişkili rivayetlerin mihverinde yer alan bir şahıs olması itibariyle gerek ehl-i rey gerekse ehl-i hadisin ikisinin de kendisini temsil edemeyeceğini fakat ağırlıklı olarak nereye yakın olduğunu ortaya çıkarmaya dair daha mütemmim bir çalışmanın yapılması kanaatindeyiz. Özellikle, Şa'bî'nin mürsel rivayetleri, aynı dönemde yaşamış tâbiîn alimleriyle mukayesesi, kullanmış olduğu kavramlar, müstakil bir çalışma olabilecek hüviyettedir.

KAYNAKÇA

Abdulbâsıt, Ümmü Seleme Ali. **Akvâlu Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân li'l-İmâm et-Taberî min Bidâyeti'l-Cüz'il-Evvel ilâ Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâmis**, (Yüksek Lisans), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2019.

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr. **Usûlu'l-İmân**, thk. İbrahim Muhammed Ramadân, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 2003.

Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdirrahman. **es-Sünne**, 2 cilt, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm, 1406.

Abdulmecîd, Abdulmecîd Mahmûd. **el-İtticâhât el-Fıkhıyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî**, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399.

Abdulmelik b. Habîb, Ebû Mervân es-Sülemî. **Edebü'n-Nisâi'l-Mevsûm bi-Kitâbi'l-İnâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdulmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1412.

Abdurrezzâk b. Hemmam. **el-Emâlî fî Âsâri's-Sahâbe**, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, t.y.

Abdurrezzâk b. Hemmam. **el-Musannef**, 11 cilt, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, 2. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403.

Âbî, Ebû Sa'd Mansûr el-Hüseyn er-Râzî. **Nesru'd-Durrî fi'l-Muhâdarât**, 7 cilt, thk. Hâlid Abdulğanî Mahfût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2004.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn. **Ahlâku'l-Ulemâ**, thk. Bedr el-Bedr, Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1428.

Ahmed, Ali Abdullah Tâhir. "Merviyyâtü Âmir eş-Şa'bî fî Tefsîri Sureti'l-Bakara", **Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslamiyye**, Cilt: 1, Sayı: 28; Kâhire, 2010, ss. 643-710.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî. **el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl**, 5 cilt, thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî, Dâru'l-Fârûk, Kâhire, 1434.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî. **el-Mesâil (Rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)**, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdillah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1420.

Ahmed b. Turkî, el-Menşelîlî el-Mâlikî. **Hulâsatu'l-Cevâhiri'z-Zekiyye fî Fıkhi'l-Mâlikiyye**, ed. Hasen Muhammed el-Hafnevî, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abudabî, 2002.

Aktan, Hamza. "Hülle", **İslâm'da İnanç İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, İFAV, İstanbul, 1997, Cilt: 2.

Alâ'î, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî. **Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl**, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Alemü'l-Kütüb, Beyrût, 1407.

Alâuddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed. **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Beyrût, t.y.

Algül, Hüseyin. "Himyeriler", **DİA**, İstanbul, 1998, Cilt: 18, ss. 62-63.

Ali b. Ca'd, Ubeyd el-Cevherî. **Müsnedü İbn Ca'd**, thk. Âmir Ahmed Haydar, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1417.

Ali b. el-Behâ, el-Bağdâdî. **Fethu'l-Meliki'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz**, 5 cilt, thk. Abdülmelik b. Dehîş, Dâru Hıdr, Beyrût, 1423/2002.

Ali b. el-Medînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillah el-Basrî. **el-İlel**, thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî, el-Fâruku'l-Hadîse, Kâhire, 1427.

Ali es-Saîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Adevî. **Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî**, 2 cilt, thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bikâî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, t.y.

Âlûsî, Mahmûd b. Abdillah. **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî**, 16 cilt, thk. Ali Abdubârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

Arafât, Mecdî. "el-İ'lâm bi-Siyeri'l-A'lâm: eş-Şa'bî'l-İmâm", **Mecelletü't-Tevhîd**, Yıl:31, Sayı:9, 2022, ss. 33-35.

Arrâre, Velîd Sâlih Ali. **Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr min hilâli Câmii'l-beyân li'l-İmâm et-Taberî mine'l-Cüz'il-Hâdi ve'l-Işrîn ile'l-Cüz'il-Hâmis ve'l-Işrîn**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2014.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân Ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme Veya Yıkamanın Hükmü", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:3, Sayı:4, 1989.

Atmaca, Veli. "Hadiste İsrailiyata Bakış II- Ka'bu'l-Ahbar", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:3, Sayı:3, 1997, ss. 163-180.

Avcı, Casim. "Kûfe", **DİA**, Ankara, 2002, Cilt: 26, ss. 339-342.

Aycan, İrfan. "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü", **AÜİFD**, Cilt:36 1997, ss. 119-141.

Aycan, İrfan. "Mus'ab b. Zübeyr", **DİA**, İstanbul, 2006, Cilt: 31, s. 227.

Aydınlı, Abdullah. **Hadis Istılahları Sözlüğü**, 7. Baskı, İFAV, İstanbul, 2013.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn. **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, 13 cilt, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1420.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn. **Minhatu's-Sulûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mulûk**, thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysî, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 1428/2007.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. **Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Asâr**, 19 cilt, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Vizâratü'l-Evkâf, Katar, 1429.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buharî**, 25 cilt, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y.

Aytekin, Mehmet Ali. "Abdestte Ayağı Yıkamanın Veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu", **İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Cilt:5, Sayı:2, 2020, ss. 367-401.

Aytekin, Ülker. **Hz. Osman Zamanında Kûfe**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

A'zamî, Muhammed Mustafa. **İlk Devir Hadis Edebiyetı**, çev. Hulusi Yavuz, İz, İstanbul, 1993.

Bâbertî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. **el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye**, 10 cilt, Dâru'l-Fikr, t.y.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. **el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta**, 7 cilt, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1332/1914.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. **et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Hurrice lehu'l-Buhariyyu fi'l-Câmii's-Sahîh**, 3 cilt, thk. Ebû Lubâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ, Riyâd, 1406/1986.

Badur, Sevgi. **Kûfe'nin Sosyal ve Dinî Yapısı (7-10. Yüzyıl)**, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2017.

Badur, Sevgi. "Kûfe'nin Sosyal Ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, Cilt:2, Sayı:4, 2016, ss. 129-162.

Bahşel el-Vâsıtî, Ebu'l-Hasen Eslem b. Sehl. **Târîhu Vâsıt**, thk. Kurkîs Avvâd, Alemu'l-Kütüb, Beyrût, 1406.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 339-347.

Bâşümeyl, Muhammed Ahmed. **el-Kâdisiyye ve Meâriku'l-Irâk**, Dâru't-Türâs, Kâhire, 1985.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. **Şerhu's-Sünne**, 15 cilt, thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımeşk, 1403.

Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya. **Ensâbü'l-Eşrâf**, 13 cilt, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1417.

Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya. **Fütûhu'l-Büldân**, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 1988.

Beroje, Sahip. "Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı:30, 2017, ss. 385-421.

Berzencî, Muhammed b. Tâhir. **Sahîhu ve Daîfu Târîhi't-Taberî**, 13 cilt, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 2007.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra**, thk. Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, Dâru'l-Hulefâ lil-Kitâbi'l-İslâmi, Kuveyt, t.y.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **es-Sünenü'l-Kübrâ**, 10 cilt, Dâiretü'l-Maarif, Hindistan, 1352.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **es-Sünenü's-Sağîr**, 2 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih**, 8 cilt, thk. Heyet, er-Ravda, Kahire, 1436.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, 15 cilt, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Karaçi, 1412.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. **Şuabu'l-İmân**, 14 cilt, thk. Abdulalî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. **el-Bahru'z-Zehhâr**, 18 cilt, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd, Abdulhâlık eş-Şafiî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1430.

Bikâî, Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer. **Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Süver**, 8 cilt, thk. Abdurrezzak Ğalib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

Bilmen, Ömer Nasuhi **Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü**, haz. Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016.

Boynukalın, Ertuğrul. **Kûfeli Fakih Şa'bî ve Fıkıh Düşüncesi**, 1. Baskı., Pasifik Ofset, İstanbul, 2018.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. **et-Tarihu'l-Kebîr**, 8 cilt, thk. Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. **el-Câmiu's-Sahîh**. 8. Cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus. **el-Keşşâfu'l-Kınâ an Metni'l-İknâ**, 6 cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1403.

Bulkînî, Ömer b. Reslân. **et-Tedrîb fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, 4 cilt, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemâl el-Mısrî, Dâru'l-Kıbleteyn, Riyâd, 1433/2012.

Burâkî, Seyyid Hüseyin b. es-Seyyid Ahmed en-Necefî. **Tarihu'l-Kûfe**, 3. Baskı, Mektebetü'l-Haydariyye, Necef, 1388.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. **el-Hayevân**, 7 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. **el-Osmâniyye**, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1411.

Can, Yılmaz. “Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme”, **İstem**, Sayı:6, 2005, ss. 215-235.

Can, Yılmaz. **İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

Cârullah, Süleyman b. Muhammed. “El-İmâmu’ş-Şa’bî ve İnâyetühü bi’s-Sünneti”, **Mecelletü Câmiati’l-İmâm Muhammed b. Suûdi’l-İslâmiyye**, Sayı:48, 1425, ss. 14-81.

Cemâluddîn el-Malatî, Ebu’l-Mehâsin Yusuf b. Musa. **el-Muhtasar mine’l-Muhtasar min Müşkili’l-Âsâr**, 2 cilt, Alemu’l-Kütüb, Beyrût, t.y.

Cenâbî, Kazım. **Mescidu’l-Kûfe**, Dâru’l-Cumhuriyyeti, Bağdâd, 1966.

Cenedî, Ebû Saîd el-Mufaddal el-Mukrî. **Fedâilu Mekke**, thk. Ebû Ubeyde Cûde Muhammed, 1441.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Tarihî**, Fecr, Ankara, 2015.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.

Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. **Ahkâmu’l-Kur’ân**, 5 cilt, thk. Abdusselâm Muhammed Ali, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. **el-Fusûl fi’l-Usûl**, 4 cilt, Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveyt, 1414.

Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. **Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî**, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd., Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. **es-Sıhâh: Tâcu’l-Luğa ve Sıhâhu’l-Arabiyye**, 6 cilt, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût, 1407/1987.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih. **Tevcîhu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser**, 2 cilt, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, Haleb, 1416.

Chronas: Enter History, “Chronas”, **chronas.org**, 30.03.2018.

Cuayt, Hişam. **el-Kûfe: Neş’etü’l-Medîneti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye**, 1. Baskı, Kâtib ve Kitâb, Kuveyt, 1986.

Cuday, Ali. **İctihâdâtü’l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî ve Eseruhe fi’l-Mezâhibi’l-Fıkhıyye**, (Doktora Tezi), Batna Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi İslâmi İlimler Bölümü, Cezâir, 2015.

Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillah. **Nihâyetü’l-Matlab fî Dirâyeti’l-Mezheb**, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, 1428/2007.

Çağatay, Neş’et. **İslâmdan Önce Arap Tarihî ve Cahiliye Çağı**, Ankara, 1957.

Çalış, Halit ve Hasan Hacak, “Rehin”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, ss. 538-542.

Çörtü, Mustafa Meral. **Arapça Dilbilgisi Sarf**, 26. Baskı, İFAV, İstanbul, 2017.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. **er-Risâletu’l-Vâfiye li Mezhebi Ehli’s-Sünne fi’l-İtikâdât ve Usûli’d-Diyânât**, thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî, Dâru’l-İmâm Ahmed, Kuveyt, 1421/2000.

Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. **el-Mu’telif ve’l-Muhtelif**, 5 cilt, thk. Dr. Muvaffık b. Abdillah b. Abdilkadir, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrût, 1406.

Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. **es-Sünen**, 5 cilt, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1424.

Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. **Takvîmu’l-Edille fi’l-Usûli’l-Fıkh**, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421.

Demircan, Adnan. **İslâm Tarihî’nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi**, 2. Baskı, Beyan, İstanbul, 2015.

Desûkî, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. **Hâşiyetü'd-Desûkî Ala'ş-Şerhi'l-Kebîr**, 4 cilt, Dâru'l-Fikr, t.y.

Dîneverî, Ebû Hanîfe. **el-Ahbâru't-Tıvâl**, thk. Abdulmun'im Âmir, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1960.

Döndüren, Hamdi. "Mesken", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 316-317.

Duaylec, Mübârek Muhammed b. Hamid. **er-Rehnü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, (Doktora Tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Riyâd, 1406.

Ebû Ali el-Hâşimî, Muhammed b. Ahmed. **el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1419.

Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. **Ahkâmu Ehli'l-Milel ve'r-Ridde min el-Câmi li-Mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1414.

Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. **es-Sünne**, 7 cilt, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1989.

Ebû Cafer el-Hâşimî, Abdulhâlık b. İsâ. **Ruûsu'l-Mesâil fi'l-Hilâfi alâ Mezhebi Ebî Abdillah Ahmed b. Hanbel**, 2 cilt, thk. Abdulmelik b. Abdillah Dehîş, Mektebetü'n-Nehdâti'l-Hadîse, Mekke, 1421.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. **el-Merâsîl**, thk. Abdullah Musâid ez-Zehrânî, Dâru's-Sumay'î, 1408.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. **Suâlâtu Ebî Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd**, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî, el-Fâruki'l-Hadîse, 1431.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. **Sünen-i Ebî Dâvud**, 5 Cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, 10 cilt, es-Seâde, Mısır, 1394.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. **Ma'rifetü's-Sahâbe**, 7 cilt, thk. Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1419.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali. **Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd**, 2 cilt, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1426.

Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz. **el-Mesâlik ve'l-Memâlik**, 2 cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî. **el-Müsned**, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dımeşk, 1404.

Ebû Ya'la, el-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin. **et-Ta'liku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyyeti beyne'l-Eimme**, 4 cilt, thk. Muhammed b. Fahd b. Abdulaziz, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk, 1435.

Ebû Ya'la, el-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin. **Mesâilu'l-Fıkhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn**, thk. Abdulkerim b. Muhammed el-Lâhim, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1405/1985.

Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halil b. Abdillah. **el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis**, 3 cilt, thk. Muhammed Saîd Umar İdris, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409.

Ebû Yusuf, Yakûb b. İbrâhim el-Ensarî. **el-Âsâr**, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, Ali b. el-Hüseyin. **Mekâtilu't-Tâlibîn**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y.

Ebu'ş-Şa'r, Hind Ğassân. **Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyetü'l-Adâb Kısmu't-Târîh, 1980.

Efendioğlu, Mehmet. “Tedvîn”, **DİA**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, ss. 267-269.

Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, Rağbet, İstanbul, 1998.

Esmendî, Muhammed b. Abdulhamîd el-Alâ. **Tarîkatu’l-Hilâf fi’l-Fıkh beyne’l-Eimmeti’l-Eslâf**, thk. Muhammed Zekî Abdulber, Mektebetü’t-Turâs, Kahire, 1428/2007.

Eş’arî, Ebû Adillah Muhammed b. Yahyâ. **et-Temhîd ve’l-Beyân fî Makteli’ş-Şehîd Osmân**, thk. Mahmûd Yûsuf Zâyıd, 1. Baskı, Dâru’s-Sekâfe, Doha, 1405.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. **Tehzîbu’l-Luğa**, 8 cilt, thk. Muhammed Avd Mir’ab, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrût, 2001.

Fellânî, Salih b. Muhammed. **İkâzu Himem Evlâ’l-Ebsâr li’l-İktidâ bi Seyyidi’l-Muhâcirîn ve’l-Ensâr**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1398.

Ferğânî, Hasen b. Mansûr el-Üzcendî. **Fetavâ Kâdîhân**, 3 cilt, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2009.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd. **Meâni’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., Dâru’l-Mısriyye, Mısır, t.y.

Ferrûh, Ömer. **Târihu Sadri’l-İslâm ve’d-Devleti’l-Ümeviyye**, Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, Beyrût, 1390.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya’kub b. Süfyân. **el-Ma’rife ve’t-Târîh**, 3 cilt, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1401.

Firyâbî, Ebû Bekr Câfer b. Muhammed b. el-Hasen. **Sıfatu’n-Nifâk ve Zemmu’l-Münafıkîn**, thk. Abdurrahman b. el-Mısrî el-Eserî, Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, Mısır, 1408.

Furat, Ahmet Hamdi. **Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü-Sosyal Yapının Hukuka Etkisi**, Yalın, İstanbul, 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. **el-Vasît fi'l-Mezheb**, 7 cilt, thk. Ahmed Mahmûd İbrahîm; Muhammed Muhammed Tamr, Dâru's-Selâm, Kahire, 1417.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, 4 cilt, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y.

Göç, Emine Esin. "Lemsü'n-Nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhî Tartışmalar", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:35, 2008, ss. 45-62.

Gölcük, Şerafettin. "Beyân b. Sem'ân", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, 6 cilt, TDV, İstanbul, 1992ss. 28-29.

Gürler, Kadir. **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-**, Emin, Bursa, 2007.

Gürses, Serdar Murat. **Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

Ğırnâtî, Ebû Hâmid. **Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb**, thk. İsmâil el-Arabî, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Mağrib, 1993.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed. **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, 8 cilt, Dâru't-Te'sîl, Beyrût, 1435.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed. **Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis**, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1397.

Hakim et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. **Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisu'r-Rasûl**, 4 cilt, thk. Abdurrahmân Amîre, Dâru'l-Cîl, Beyrût, t.y.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. **Târîhu Halîfe b. Hayyât**, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1397.

Halil b. Muhammed, Ebû Abdillah el-Arabî. **el-Ferâid alâ Mecmai'z-Zevâid**, Dâru'l-İmam el-Buhârî, Katar, 1429.

Hârisî, Muhammed Sâlim Abdillah. "Akvâlu'l-İmâm Eş-Şa'bî Fî Cerhi'r-Ruvât Ve Ta'dilihim", **Mecelletü Câmiati Taybe li'l-Âdab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye**, Sayı:27, 1443.

Harputlu, Ali Hüsnî. **Târîhu'l-Irâk fî Zilli Hükmi'l-Umevî es-Siyâsî el-İctimâ'î el-İktisadî**, Dâru'l-Maarîf, Kâhire, 1959.

Hasan, Ahmad. **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, çev. Haluk Songur, Rağbet, İstanbul, 1999.

Hasan, Ahmad. "İlk Fıkhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları", **AÜİFD**, çev. Selahaddin Eroğlu, Cilt:29, Sayı:1, 1987, ss. 313-328.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. **el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdabi's-Sâmi**, 2 cilt, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1403.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. **el-Fakîh ve'l-Mütefekkih**, 2 cilt, thk. Adil b. Yusuf el-Ğarazi, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan, 1421.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. **el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, 2 cilt, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demmâm, 1432.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. **er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs**, thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1395.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. **Târîhu Bağdâd**, 16 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1422.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. **Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc**, 6 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

Hatîb, Muhammed Accâc. **es-Sünnetü Kable't-Tedvîn**, 2. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1408.

Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî. **Mevâhibu'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halîl**, 6 cilt, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1412.

Hawting, Gerald R. **The First Dynasty of Islam**, 2. Baskı, Routledge, London, 2000.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. **el-Ğaribîn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs**, 6 cilt, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudî Arabistan, 1419.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nuruddîn. **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, 10 cilt, thk. Husâmeddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1414/1994.

Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyin. **Muhtasâru'l-Hırakî**, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta, 1413.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddîn el-Hasen b. Yusuf b. Ali. **el-Münteha'l-Matlab fî Tahkîki'l-Mezheb**, 15 cilt, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1414.

Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed. **er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktar**, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, Beyrût, 1980.

Hürr el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen el-Meşgarî. **Vesâilu'ş-Şia**, Müessesetü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, Kum, 1437.

Hüzelî, Aişe bint Âbid b. Müflih. **Tabakâtu'r-Ruvât ani'l-İmam Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî**, (Doktora Tezi), Câmiatü Ummu'l-Kurâ, Mekke, 2014.

Irâkî, Ebû Zer'a Veliyyuddin Ahmed b. Abdirrahîm. **Tuhfetü't-Tahsîl fî Zikri Ruvâti'l-Merâsîl**, thk. Abdullah Nevvâre, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1419.

İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed. **el-Ikdü'l-Ferîd**, 8 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1404.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih**, 2 cilt, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, 1425.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **el-İhtilâfu Akvâli Mâlik ve Ashâbih**, thk. Hamîd Muhammed Lahmar, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2003.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **el-İstiğnâ fî Ma'rifeti'l-Meşhurîne min Hameleti'l-İlmi bi'l-Kunâ**, 3 cilt, thk. Abdullah Merhûl es-Sevâlime, Dâru İbn Teymiyye, Riyad, 1405/1985.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **el-İstizkâr**, 14 cilt, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvıd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne**, 2 cilt, thk. Muhammed Muhammed Ahîd, 2. Baskı, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, 1400.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah en-Nemerî. **et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd**, 24 cilt, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâratu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed Abdulazîz ed-Dımeşkî. **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, 8 cilt, thk. Iyâd Hâlid et-Tıbâ', Dâru'n-Nevâdir, Beyrût, 1437/2016.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. **Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr**, 6 cilt, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1412.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. **el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-Ricâl**, 11 cilt, thk. Mâzin Muhammed es-Sersâvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1434.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımeşkî. **Târîhu Dımeşk**, 80 cilt, thk. Amr b. Ğurâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, 1415.

İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. **Kitâbu'l-Fütûh**, thk. Ali Şîrî, 1. Baskı, Dâru'l-Advâ, Beyrût, 1411.

İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî. **Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ**, Müessesetü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, Kum, 1437.

İbn Batta, Ebû Abdullah b. Muhammed. **el-İbânetü'l-Kübrâ**, 9 cilt, thk. Rızâ Mu'tî vd., el-Mektebetü'l-İslâmî, Riyâd, 2005.

İbn Batta, Ebû Abdullah b. Muhammed. **İbtâlu'l-Hiyel**, thk. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef. **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, 15 cilt, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423/2003.

İbn Bezîze, Ebû Fâris Abdulaziz b. İbrahim. **Ravdatu'l-Mustebîn fî Şerhi Kitâbi't-Telkîn**, 2 cilt, thk. Abdullatif Zekkâğ, Dâru İbn Hazm, 1431/2010.

İbn Cemâa, Ebû Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Kinânî. **el-Menhelü'r-Ravî fî Muhtasar Ulûmi'l-Hadisi'n-Nebevî**, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1406.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. **el-Kavâninu'l-Fıkhiyye**, t.y.

İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. **Ta'lîk min Emâlî b. Dureyd**, thk. Seyyid Mustafa es-Senûsî, el-Meclisu'l-Vatanî, Kuveyt, 1401.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed eş-Şeybânî. **el-Âhâd ve'l-Mesânî**, 6 cilt, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1411/1991.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. **Beyânu Hatâi'l-Buhârî fi Târîhihi**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemenî, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, t.y.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, 9 cilt, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 1371.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. **İlelü'l-Hadîs**, 7 cilt, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî, Metâbiu'l-Hamîdî, 1427.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 13 cilt, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudî Arabistan, 1419.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. **el-Merâsîl**, thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1418.

İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed. **et-Tarihu'l-Kebîr**, 4 cilt, ed. Salâh b. Fethi Hilal, el-Fâruku'l-Hadîse, Kahire, 1427.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî. **el-Musannef**, 21 cilt, thk. Muhammed Avvame, Dâru'l-Kıble, 1427.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. **Tabakâtu'l-Hanâbile**, 2 cilt, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y.

İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah el-Kayravânî. **en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l Müdevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât**, 15 cilt, thk. Heyet, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1999.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî. **el-İşrâf fî Menâzili'l-Eşrâf**, 8 cilt, thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyâd, 1433/2012.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî. **es-Samt ve Adâbu'l-Lisân**, 8 cilt, thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyâd, 1433.

İbn Ebî'l-İzz, Sadruddîn Ali b. Alâiddîn. **et-Tenbîh alâ Müşkilâti'l-Hidâye**, 5 cilt, thk. Abdulhakim Muhammed Şâkir, Enver Sâlih Ebû Zeyd, Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, Suudî Arabistan, 1424.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahih el-Buhârî**, 13 cilt, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye**, 2 cilt, thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **el-Metâlibu'l-Âliye**, 19 cilt, thk. Sa'd b. Nâsır, Dâru'l-Asıme, Riyad, 1419.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh**, 2 cilt, thk. Hâdî Umeyr el-Medhalî, 1. Baskı, Imâdetu'l-Bahsi'l-Ilmî, Medine, 1404.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **et-Temyîz fî Telhîsi Tahrîci Ehâdîsi Şerhi'l-Vecîz**, 7 cilt, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ, Dâru Edvâi's-Selef, 1428.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **İthâfu'l-Mehere bi'l-Kavâidi'l-Mübtekire min Etrâfi'l-Aşere**, 19 cilt, thk. Züheyr b. Nâsır, nşr. Merkezu Hidmeti's-Sünne ve's-Sîra, Mecmeu'l Melik Fehd, Medîne, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **Takrîbu't-Tehzîb**, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. **Tehzîbu't-Tehzîb**, 12 cilt, 1. Baskı, Dâiretü'l-Maarif en-Nizâmiyye, Hindistan, 1326.

İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. **El-Hayrâtu'l-Hısân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân,** Mısır, 1304.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. **Dîvânu'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber,** 8 cilt, thk. Halîl Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1408.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, 7 cilt, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-Sâdır, Beyrût, t.y.

İbn Hamdûn, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen. **et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye**, 10 cilt, Dâru Sâdır, Beyrût, 1417.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, 12 cilt, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424.

İbn Hıbbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hıbbân el-Bustî. **el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn**, thk. Hamdi Abdulmecîd, Dâru's-Sumay'î, Riyâd, 1420/2000.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. **es-Sahîh**, 8 cilt, thk. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1433.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. **es-Sikât**, 9 cilt, thk. Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1395.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. **Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-Aktâr**, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, 2 cilt, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız eş-Şelebî, Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1375.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. **Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ**, Dâru İbn Zeydûn, Beyrût, 1410.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, 14 cilt, thk. Ali Şîrî, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1988.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. **İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 8 cilt, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı, Dâru Taybe, 1420.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed**, 4 cilt, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. **el-Muğnî**, 15 cilt, thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Alemu'l-Kütüb, Riyâd, 1417.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. **el-Muknî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Mahmûd Arnâût ve Yasin Mahmûd Hatib, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, 1421.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. **Umdetü'l-Hâzim fi'z-Zevâid alâ Muhtasari Ebi'l-Kâsım**, thk. Nureddîn Tâlib, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 1428/2007.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. **el-İmâme ve's-Siyâse**, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. **el-Maârif**, thk. Servet Ukkâşe, 2. Baskı, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1413.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. **Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis**, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrût, 1408.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. **Uyûnu'l-Ahbâr**, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid. **Sünen-i İbn Mâce**, 2 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh. **el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif Mine'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Ensâb**, 7 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrût, 1411.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b Mükerrem. **Lisânu'l-Arab**, 15 cilt, 2. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.

İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed. **el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî**, 9 cilt, thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. **Tecâribu'l-Umem ve't-Teâkibu'l-Himem**, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı, Surûş, Tahran, 2000.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kıra'at**, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1400.

İbn Müflih, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Müflih. **el-Furû ve Tashîhu'l-Furû**, 11 cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1424.

İbn Nâsıruddîn Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh ed-Dımeşkî, **Tavdîhu'l-Müştebih fî Zabtı Esmâ'i'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhüm**, 10 cilt, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Minhatu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî**, 8 cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, 6 cilt, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdullah, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demmâm, 1422.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. **Şerhu İleli't-Tirmîzî**, thk. Humâm Abdurrahim Saîd, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1407.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid**, 4 cilt, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1425.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. **el-Mukaddimâtu'l-Mümehhidât**, 3 cilt, thk. Muhammed Huccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrût, 1408.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşimi. **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, 11 cilt, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrût, 1968.

İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. **Târihu Esmâi's-Sikât**, thk. Muhammed Ali el-Ezherî, el-Fâruku'l-Hadisiyye, Kahire, 1430/2009.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. **el-İmân**, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Ammân, 1416.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. **Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi'ş-Şia el-Kaderiyye**, 9 cilt, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1406.

İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah es-Sıkıllî. **el-Câmi li-Mesâili'l-Müdevvene**, 24 cilt, Dâru'l-Fikr, 1434/2013.

İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamîd. **Kitâbu'l-Emvâl**, 3 cilt, thk. Şâkir Zeyb Feyyâz, Merkezu'l-Melik Faysal, Riyâd, 1406.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-İşbilî. **el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik**, 8 cilt, thk. Yusuf el-Kardavî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-İşbilî. **Ahkâmu'l-Kur'ân**, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.

İbnü'l-Berâzı'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım. **et-Tehzîb fî İhtisâri'l-Müdevvene**, 4 cilt, thk. Muhammed Emin, Dâru'l-Buhûs, 1423.

İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nisâbûrî. **el-Müntekâ**, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1408.

İbnü'l-Cellâb, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin. **et-Tefrî fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik b. Enes**, 2 cilt, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1428/2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye**, 2 cilt, nşr. İrşâdu'l-Hakki'l-Eseri, İdâretü'l-Ulûmi'l-Esriye, Faysalâbâd, 1401.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **el-Muntazam fî Tarihî'l-Ümem ve'l-Mülûk**, 19 cilt, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **Nevâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh**, thk. Muhammed Eşref Ali el-Milbârî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne, 1423.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **Ahbâru'z-Zirâf ve'l-Mütemâcinîn**, thk. Bisâm Abdulvehhâb el-Cênî, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1418.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **Sıfatü's-Safve**, 2 cilt, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1421.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn b. Muhammed. **Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, 3 cilt, Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstraesser, 1351.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. **İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ'**, 2 cilt, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbûâtu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımeşk, 1390.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, 3 cilt, Dâru Sâdır, Beyrût, 1400.

İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saâdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. **Câmiu'l-Usûl**, 12 cilt, thk. Abdulkadir Arnaût, Mektebetü'l-Hulvânî, 1392.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. **el-Kâmil fi't-Târîh**, 10 cilt, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1417.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. **Fethu'l-Kadîr**, 10 cilt, Dâru'l-Fikr, t.y.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Ikrî el-Hanbelî. **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, 11 cilt, thk. Abdulkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 1406.

İbnü'l-Kâs, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî. **Edebü'l-Kâdî**, 2 cilt, thk. Hüseyin Halef el-Cebûrî, Mektebetü's-Sıddîk, Tâif, 1409/1989.

İbnü'l-Kâsım, Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kâsım el-Utakî. **Mecâlisu İbni'l-Kâsım**, thk. Mustafa Bâhû, t.y.

İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. **Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâf beyne Fukahâi'l-Emsâr**, 3 cilt, thk. Abdulhamîd b. Sa'd b. Nasr, Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Riyad, 1426.

İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. **et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye**, 2 cilt, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd, Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, Mekke, 1428.

İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. **İ'lâmu'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Alemîn**, 7 cilt, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan, 1423.

İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. **İğâsetü'l-Leftân min Masâyidi'ş-Şeytân**, 2 cilt, thk. Muhammed Aziz Şems, Dâru'l-Alemi'l-Fevâid, Mekke, 1432.

İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. **Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1398.

İbnü'l-Merzubân, Ebû Bekr Muhammed b. Halef. **Zemmu's-Sukalâ**, ed. Me'mûn Mahmûd Yâsîn, Dâru İbn Kesîr, Şârika, 1412/1991.

İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Ali. **el-Mu'cemu li İbni'l-Mukrî**, thk. Ebû Abdilhamen Adil b. Sa'd, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1419/1998.

İbnü'l-Mulakkın, Ebu'l-Hafs Ömer b. Ali. **et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahîh**, 36 cilt, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk, 1429.

İbnü'l-Müneccâ, Ebu'l-Berekât el-Müneccâ b. Osman et-Tenûhî. **el-Mumtî fî Şerhi'l-Muknî**, 4 cilt, thk. Abdulmelik b. Abdillah Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, 1424.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî. **el-Evsat fî Sünen ve'l-İcmâ ve'l-İhtilâf**, 15 cilt, Dâru'l-Felâh, 1430.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî. **el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ**, 10 cilt, thk. Ebû Hammâd Sağir Ahmed b. Muhammed, Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, Re'sulhayme, 1425.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer el-Kindî. **et-Târîh**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1417.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer. **Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Garâib**, thk. Enver Mahmûd Zenâtî, Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kâhire, 1428.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takiyyuddîn. **Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî**, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1423.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takiyyuddîn. **Ma'rifetü Envâi Ulumi'l-Hadîs (Mukaddime)**, thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1406.

İbnü't-Türkmânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Mardînî. **el-Cevheru'n-Nakî alâ Sünenü'l-Beyhakî**, 10 cilt, Dâru'l-Fikr, t.y.

İbrahim, Hâcer Mübârek es-Sıddîk. **Merviyyât ve Akvâl el-İmâm eş-Şa'bî fî't-Tefsîr.** (Doktora Tezi), Câmiatü Omdurman el-İslâmiyye Külliyetü Usûli'd-Din, Omdurman, 2005.

İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillah el-Kûfî. **es-Sikât**, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, 1. Baskı, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1405.

İlîş, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. **Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halîl**, 9 cilt, Dâru!l-Fikr, Beyrût, 1409/1989.

İmrânî, Ebu'l-Huseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr. **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şa'fî**, 13 cilt, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1421.

Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. "Al-Shabi", **The Encyclopedia of Islam**, Leiden, 1995, Cilt: 9, s. .

Ka'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. **Kabûlu'l-Ahbâr-ve Ma'rifetu'r-Ricâl**, 2 cilt, thk. Ebû Amr el-Hüseynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. **el-İşrâf alâ Nüketi Mesâili'l-Hilâf**, 2 cilt, thk. el-Habîb b. Tâhir, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1420.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. **el-Maûne alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, 3 cilt, thk. Hamîş Abdulhak, Mektebetü'l-Mustafa, Mekke, 1415/1995.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. **et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, 2 cilt, thk. Übey Üveys Muhammed et-Tavvânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1425.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. **Şerhu'r-Risâle**, 2 cilt, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Dâru İbn Hazm, 1428/2007.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. **Uyûnu'l-Mesâil**, thk. Ali Muhammed İbrahim Bûrvîbe, Beyrût, 1430.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleymân. **el-Muhtasar fî İlmi'l-Eser**, thk. Ali Zevîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1407.

Kahraman, Hüseyin. **Ehl-i Re'y Yurdu Kûfe'de Özgün Bir Hadis âlimi Âmir eş-Şa'bî**, 1. Baskı, Emin Yayınları, Bursa, 2019.

Kahraman, Hüseyin. "Fıkhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında Müstehâza Hadisinin Tahric Ve Tenkidi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:18, Sayı:1, 2009, ss. 129-148.

Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:19, Sayı:1, 2010, ss. 69-109.

Kahraman, Hüseyin. **Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır**, Emin Yayınları, Bursa, 2006.

Kahraman, Hüseyin. "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt:6, Sayı:2, 2006.

Kanâzi'î, Ebu'l-Muttarfif Abdurrahman b. Mervân el-Ensârî. **Tefsîru'l-Muvatta**, 2 cilt, thk. Âmir Hasen Sabrî, Dâru'n-Nevâdir, Katar, 1429.

Kandemir, Yaşar. "Şa'bî", **DİA**, İstanbul, 2010, Cilt: 38, ss. 217-218.

Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. **ez-Zahîre**, 14 cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1994.

Karaman, Hayreddin. **Hadîs Usûlü**, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1965.

Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'**, 7 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.

Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. **et-Tahûr**, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde, 1415.

Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî. **Ğarîbu'l-Hadis**, 5 cilt, thk. Hüseyin Muhammed Şeref, Kahire, 1404.

Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. **Kitâbu'l-Emvâl**, 2 cilt, thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Dâru'l-Fazîle, Riyâd, 1428.

Kasımî, Muhammed Cemâlüddin. **Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. **İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, 10 cilt, Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır, 1323.

Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, 1993, ss. 255-265.

Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed. **Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd**, Dâru Sâdır, Beyrût, t.y.

Kehhâle, Ömer Rızâ. **el-Edebü'l-Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, el-Matbaatu't-Teâvuniyye, Dımeşk, 1392.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buharî. **el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd**, 2 cilt, thk. Abdullah el-Leysî, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1407.

Kelâî, Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Mûsâ. **el-İktifâʾ bimâ Tedammenehû min Meġāzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ**, 4 cilt, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1417.

Kevsec, Ebû Yakub İshak b. Mansur. **Mesâilu'l-İmam Ahmed ve İshâk b. Râhûye**, 9 cilt, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine, 1425.

Kevserî Muhammed Zâhid el-, **Fıkhu'l-Ehli'l-Irâk ve Hadîsühüm**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, t.y.

Kızılkaya, Necmettin. "Fıkhî Bir Kavram Olarak Tekbîr", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Cilt:6, Sayı:11, 2008, ss. 347-364.

Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmail. **Mesâilu Harb b. İsmâîl el-Kirmânî**, thk. Muhammed b. Abdullah, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1434.

Koçyiğit, Tahsin. "Râşid Halîfeler Devrinde Yeni Şehirlerin Kuruluşu Ve İskân Faaliyetleri", **İslâm Tarihî ve Medeniyeti: Raşid Halîfeler Dönemi**, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018.

Koçyiğit, Talât. **Hadîs Usûlü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.

Komisyon. "Tesvîb", **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye**, 45 cilt, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye-Dâru's-Selâsil, Kuveyt, 1407, Cilt: 10, s. .

Krenkow, Fritz. "Şa'bî", **İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati**, MEB Yayınları, İstanbul, 1979, Cilt: 11, s. .

Kudâme b. Cafer, Ebu'l-Ferec. **el-Harac ve Sınâatu'l-Kitâbe**, Dâru'r-Reşîd, Bağdat, 1402.

Kudât, Şeref. **el-Minhâcu'l-Hadîs fî Ulûmi'l-Hadîs (Yeni bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usûlü)**, çev. Halil İbrahim Doğan, Ensar, İstanbul, 2018.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr. **et-Tecrîd**, 12 cilt, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire, 1427.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr. **Muhtasâru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî**, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, 20 cilt, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 1423.

Kuzudişli, Bekir. **Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı", **DİA**, İstanbul, 1997, Cilt: 16, ss. 245-247.

Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub. **el-Furûu'l-Kâfî**, 8 cilt, thk. Ali Ekber el-Ğıfarî, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1388.

Lahmî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. **et-Tabsirâ**, 14 cilt, thk. Ahmed Abdulkerim Necîb, Vizâretu'l-Evkâf, Katar, 1432.

Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Hasen. **Şerhu Usûli İtikadi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, 9 cilt, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî, Dâru Taybe, Suudî Arabistan, 1423.

Lammens, Henri. "Merc Râhıt", **İslâm Ansiklopedisi**, MEB, 1979, Cilt: 7, ss. 754-755.

Mahmutoğlu, Yakup, Mustafa Atlan. "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti Ve Hükmü", **Darulfünun İlahiyat**, Cilt:29, Sayı:2, 2018, ss. 379-407.

Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tahir. **Kitâbu'l-Bed ve't-Târih**, 6 cilt, ed. Clement Huart, nşr. Arnist Liru, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdad, 1916.

Makdisî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî. **eş-Şerhu'l-Kebîr**, 30 cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1415.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah. **el-Muvatta (Rivâyetü'ş-Şeybânî)**, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah. **el-Müdevvene**, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Ezdî. **el-Câmi**, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403.

Ma'ruf, Beşşar Avvad ve Şuayb el-Arnaut. **Tahrîru't-Takrîbi't-Tehzîb li'l-Hafız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalani**, 4 cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1417/1997.

Massignon, Louis. **Hıtatu'l-Kûfe ve Şerhu Harîtatiha**, çev. Takî b. Muhammed el-Mus'abî, Dâru'l-Verrâk, 2009.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 1421.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. **Edebü'l-Kâdî**, 2 cilt, thk. Yahya Hilâl es-Serhân, İhyâu't-Turasi'l-İslâmiyye, Bağdâd, 1392/1972.

Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. **el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî ve Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müznî**, 19 cilt, thk. Şeyh Ali Muhammed Meûd, Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419.

Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî **en-Nüket ve'l-Uyûn**, 6 cilt, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

Mâzerî, Ebû Abdillah Muhammed b. Alî es-Sıkıllî. **Şerhu't-Telkîn**, 5 cilt, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

Meclisî, Muhammed Bâkır. **Bihâru'l-Envâr**, 110 cilt, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrût, 1403.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. **el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye**, 13 cilt, nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî, Mecmuatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429.

Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alayddin Ali b. Süleyman ed-Dımeşkî. **el-İnsâf fî Marifeti'r-Ricâl mine'l-Hilâf**, 30 cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1415/1995.

Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Ferğânî. **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî**, 4 cilt, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y.

Mervezî, Ebû Abdillah Muhammed b. Nasr. **Ta'zîmu Kadri's-Salât**, 2 cilt, Mektebetü'd-Dâr, Medîne, 1406.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin. **Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**, thk. Esad Dâğır, Dâru'l-Hicre, Kum, 1409.

Mevsılî, Ebû Fadl Abdullah b. Mahmud. **el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr**, 5 cilt, Matbaatu'l-Halebî, Kahire, 1356.

Mevvâk, Ebû Abdillah Muhammed b. Yûsuf. **et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl**, 8 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

Meydânî, Abdülğâni b. Tâlib. **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, 4 cilt, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

Meyyâncân, İbrahim. **el-Asâru'l-Vâride ani'l-İmâm Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî Rahimehullah fi'l-Akideti**, (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn Kısmu'l-Akîde, Medîne, 1435.

Minkarî, Nasr b. Müzâhim. **Vak'atü Sıffîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun, 2. Baskı, el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse, Kahire, 1382.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. **Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl**, 35 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1980.

Moğultây b. Kilîc, Ebû Abdillah. **İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl**, 12 cilt, thk. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Muḥammed, Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm, el-Fâruku'l-Hadîse, 1422.

Muhammed Ebû Zehra. **Ebû Hanîfe en-Nu'mân**, Dâru'l-Fikri'l-Arâbî, 1947.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **el-Mekâsib ve'l-Verâ ve'ş-Şübhe ve Beyânu Mubâhihâ ve Mahzûrihâ ve İhtilâfu'n-Nâs fî Talebihâ ve'r-Reddu Ale'l-Ğâlitîne fih**, thk. Nur Saîd, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût, 1992.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Belhî. **et-Tefsîr**, 5 cilt, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, 1423.

Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsir b. Abdusseyyid. **el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, t.y.

Mutçalı, Serdar, **el-Mu'cemu'l-Arabi'l-Hadîs**, Dağarcık, İstanbul, 1995.

Muttakî el-Kindî, Alâuddin, **Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, 18 cilt, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. **el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb**, 4 cilt, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1417.

Mücerreb, Hâmid Muhammed, Süleyman Ma'rafî Sefer. "Masâdiru Amir eş-Şa'bî fi't-Tefsîr", **Câmiatü'l-Kuveyt Mecelletü'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, Cilt:26, Sayı:84, 2011, ss. 137-197.

Müneccid, Selâhaddîn. "Nusûsu min Kitâbi Mefkûd (Siyeru'l-Mulûk li'ş-Şa'bî)", **Âlemu'l-Kütüb**, Cilt:3, Sayı:2, 1402/1982, ss. 196-198.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc. **el-Câmiu's-Sahîh,** 3 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1991.

Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahya. **el-Muhtasâr**, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419.

Nedvî, Seyyid Süleyman, Muhammed en-Nedvî. **Siretü's-Seyyideti Aişe Ümmi'l-Mü'minîn Radıyallahu Anhe**, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, 1424.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğanim. **el-Fevâkihu'd-Devvânî alâ Risâleti İbn Zeyd el-Kayravânî**, 2 cilt, Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. **Sünen**, 8 cilt, Çağrı yayınları, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. **el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yusuf el-Hâdî, Vizâratü'l-Evkâf, 1378.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. **Edebü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî**, thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1408.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. **el-Ezkâr**, thk. Muhyiddîn Mestû, 2. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1410.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. **el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb**, 20 cilt, Dâru'l-Fikr, t.y.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. **et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadis**, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1405.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fıkh**, thk. Ivaz Kâsım Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1425.

Nümeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe. **Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere**, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Daru'l-Esfehânî, Cidde, 1399.

Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhab. **Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâîku'l-Kavmiyye, Kahire, 1423.

Okçu, Abdülmecit. "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu Ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:19, 2003, ss. 216-246.

Omidian, Zainab ve Maryam Azizian. "Mu'alefeha-i Târîh Negârî Şa'bî Ber Esâs Rivâyetha-i Ber Câ Mânde Ez Vey Der Metûni Klâsîk Târîhî", Fasılnâme-i İlmî Târîh-i İslâm ve İran Dânişgâh-ı ez-Zehrâ, Cilt:30, Sayı:46 (136), 1399/2019, ss. 9-31.

Onat, Hasan. **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993.

Önder, Muharrem. **Hanefî mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması**, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.

Özek, Ayşe Ulya. **Mâide Suresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

Özsoy, Abdulvahap. "Şa'bî", **Tarihte Müslümanlar,** Ed: İrfan Aycan, OTTO, Ankara, 2020, Cilt:1, ss. 318-321.

Palabıyık, Abdülkadir. **Hadislerin Anlaşılmasında Dil Problemi**, Ankara, 2022.

Palabıyık, Abdülkadir. **Türk Kültüründe Peygamber Sevgisi**, İzmir, 2007.

Polat, Salahattin. "Mürsel", **DİA**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 52-54.

Polat, Salahattin. **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, TDV, Ankara, 2009.

Râğıb el-İsfehânî, Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. **Muhâdarâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu'ş-Şuarâ ve'l-Büleğâ**, 2 cilt, Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrût, 1420.

Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman. **el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî**, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1404.

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr Zeynuddîn. **Muhtâru's-Sıhâh**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1420.

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer. **Mefâtîhu'l-Ğayb**, 32 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421.

Ribât, Hâlid ve Seyyid İzzet. **el-Câmiu li Ulumi'l-İmâm Ahmed**, 22 cilt, Dâru'l-Felâh, 1430.

Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmail. **Bahru'l-Mezheb**, 14 cilt, thk. Târık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009.

Saatî, Fevzî Muhammed. "Muhtarât min Rivâyati'ş-Şa'bî et-Tarihîyye an Asri'r-Râşidîn min Kitâbey Târihi'r-Rusul ve'l-Mülûk ve Vak'ati Sıffîn", **Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'ş-Şer'iyye**, Cilt: 12, Sayı:19; 1999, ss. 1-105.

Safarov, Safar. **Kunût İbâdeti**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horâsânî. **es-Sünen**, 3 cilt, Dâru'l-Elûke, Riyad, 2012.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. **el-Keşf ve'l-Beyân**, 33 cilt, Dâru't-Tefsîr, Cidde, 1436.

Sâlih Ahmed el-Alî. **el-Kûfe ve Ehlühe fî Sadri'l-İslâm**, Şirketu'l-Matbûat li't-Tevzi' ve'n-Neşr, Beyrût, 2003.

Sehâvî, Ebû Hayr Muhammed b. Abdurrahmân Şemsuddîn. **Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irâkî**, 4 cilt, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424.

Selefî, Muhammed Lokmân. **İhtimâmu'l-Muhaddisîn,** Dâru'd-Dâî li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1420.

Selâvî, Ebu'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî. **el-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l Mağribi'l-Aksâ**, 3 cilt, thk. Ca'fer en-Nâsırî, Muhammed en-Nâsırî, Dâru'l-Kitâb, Dârulbeyzâ, 1418.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. **el-Ensâb**, 13 cilt, thk. Abdurrahman b. Yahya, 1. Baskı, Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1382.

Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir Alâaddin. **Tuhfetü'l-Fukahâ**, 3 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1414.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. **el-Mebsût**, 30 cilt, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1414.

Seyf b. Ömer, el-Esedî. **el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel**, thk. Ahmed Râtıb Armûş, 7. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1413.

Sezgin, Fuad. **Târihu't-Turâsi'l-Arabî**, 4 cilt, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu. **Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân**, 23 cilt, thk. Muhammed Berekât vd., Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, Dımeşk, 1434.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. **Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ankara, 2015.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. **Güç ve İktidar Kûfe'de İktidar Mücâdelesi**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kûfe Örneği", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:2, Sayı:3, 2003.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. **Kûfe'nin Siyâsî Tarihî**, Ankara Okulu, Ankara, 2015.

Suğdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. **en-Nutef fi'l-Fetvâ**, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Dâru'l-Furkân, Ammân, 1404.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **ed-Dürru'l-Mensûr**, 8 cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1432.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **el-Hâvî li'l-Fetâvî**, 2 cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kâhire**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1387.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, thk. Ahmed Abdu'ş-Şâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **Tabakâtü'l-Huffâz**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. **Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî**, 2 cilt, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, 2. Baskı, Dâru't-Taybe, Mekke, 1415.

Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî. **Tefsîru's-Sevrî**, thk. Ebû Cafer Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983.

Sümer, Faruk. "Dihkân", **DİA**, İstanbul, 1994, Cilt: 9, ss. 289-290.

Şa'bân, Zekiyyüddin. **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris. **el-Umm**, 8 cilt, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1410.

Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed. **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, 2 cilt, Mısır, 1315.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Lahmî. **el-Muvâfakat**, 7 cilt, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân, Dâru İbn Affân, 1417.

Şecerî, Yahya b. el-Hüseyin el-Cürcânî. **Tertîbu'l-Emâli'l-Hamîsiyye**, 2 cilt, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1422/2001.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim. **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihî)**, çev. Prof. Dr. Mustafa Öz, Litera, İstanbul, 2015.

Şerîsî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulmu'min. **Şerhu Makâmâti'l-Harîrî**, 3 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1427.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, 2 cilt, thk. Şeyh Ahmed İzzu İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dımeşk, 1419.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Neylü'l-Evtâr**, 8 cilt, thk. Isâmuddîn es-Sabâbıtî, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1413.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen. **el-Âsâr**, 2 cilt, thk. Halid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, 1429.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen. **el-Asl**, 12 cilt, thk. Muhammed Boynukalın, İbn Hazm, Beyrût, 2012.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen. **el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne**, 4 cilt, thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1403.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen. **Mesâilu Ahmed b. Hanbel**, Dâru'l-Fâruk, Kahire, 1434/2013.

Şeyh Nizâm, Burhânpûrlu. **el-Fetâva'l-Hindiyye**, 6 cilt, Dâru'l-Fikr, 1411.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. **el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î**, 3 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. **Tabakâtu'l-Fukahâ**, thk. İhsân Abbâs, 1. Baskı, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrût, 1970.

Şüvey'ar, Muhammed b. Sa'd. "Ricâlu Sadekû: eş-Şa'bî", **Savtu'l-Ümmet**, Cilt: 46, Sayı: 2; Hindistan, 2014, ss. 8-12.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. **ed-Duâ**, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemu'l-Evsat**, 10 cilt, thk. Târık b. Ivadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, 25 cilt, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1983.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemu's-Sağîr (er-Ravdu'd-Dânî)**, 2 cilt, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1405.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, 24 cilt, thk. Abdullah b. Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1422.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, 5 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1407.

Taberî Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. **Tehzîbu'l-Âsâr**, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. **Tehzîbu'l-Âsâr (el-Cüz'ü'l-Mefkûd)**, thk. Ali Rıza Abdullah, Dâru'l-Me'mûn, Dımeşk, 1995.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. **Ahkâmu'l-Kur'ân**, 2 cilt, thk. Sadettin Ünal, İSAM, İstanbul, 1418.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. **Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ**, 5 cilt, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1417.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, 5 cilt, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Cadilhak, Alemü'l-Kütüb, Beyrût, 1414.

Takkûş, Muhammed Süheyl. **Târihu'l-Hulefai'r-Râşidin: el-Fütûhat ve'l-İncâzâti's-Siyâsiyye**, 1. Baskı, Dâru'n-Nefâis, 1424.

Tehânevî, Eşref Ali. **İ'lâu's-Sünen**, 22 cilt, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan, 1418.

Tenûhî, Ebû Ali el-Muhsin b. Ali. **Neşvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere**, 8 cilt, thk. Abbûd es-Sâlicî el-Muhâmi, Dâru Sâdır, Beyrût, 1391.

Terzi, Mustafa Zeki. **Hz. Peygamber ve Hulefâi Râşidin Döneminde Askerî Teşkilât**, Samsun, 1990.

Tevhîdî, Ebû Hayyan Ali b. Muhammed. **el-Besâir ve'z-Zehâir**, 10 cilt, thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrût, 1408.

Tîcânî, Muhammed b. Ali. **Akvâlu Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî fi't-Tefsîr Cem'an ve Dirâse: Min Hilâli Câmii'l-Beyân li'l-İmâm et-Taberî mine'l-Cüz'i'l-Hâdî Aşar İlâ'l-Hâmis Aşar,** (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Sudân, 2014.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. **Sünen,** 5 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Tivâle, Abdulaziz b. Suûd b. Abdilazîz. **el-İmâmu'ş-Şa'bî'd-Dâiye**, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Suudî Arabistan, 1405/1985.

Topçuoğlu, Ali Aslan. **İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri**, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.

Turay, Fatih. “Kanın Abdeste Etkisi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 43, 2015, ss. 422-439.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. **Tehzîbu’l-Ahkam**, 10 cilt, 4. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, Tahran, 1985.

Uğur, Mücteba. **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, TDV, Ankara, 2018.

Uğur, Mücteba. “Kur’ân-ı Kerim Ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:3, Sayı:2, 1989, ss. 16-28.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. **ed-Duafâu’l-Kebîr**, 4 cilt, Daru’t-Te’sîl, 2013.

Ulu, Arif. “Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:38, 2012, ss. 1-50.

Ürkmez, Ahmed. “Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa’bî”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:28, 2009, ss. 123-152.

Vekî’, Ebû Bekir Muhammed b. Halef. **Ahbâru’l-Kudât**, 3 cilt, thk. Abdulazîz Mustafa el-Murâğî, 1. Baskı, el-Mektebetü’t-Ticariyyetü’l-Kübrâ, Beyrût, 1366.

Watt, W. Montgomery. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Isllamic Thought)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001.

Yağmûrî, Ebu’l-Mehâsin Yusuf b. Ahmed. **Nûru’l-Kabes el-Muhtasar mine’l-Muktebes**, thk. Rudolf Sellheim, Franz Steiner Verlag, Weisbaden, 1964.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyya. **Târîh (Rivâyetü’d-Dûrî)**, 4 cilt, thk. Ahmed Muhammed Nûru Seyf, Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî, Mekke, 1379/1979.

Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer. **İbn** , thk. Abdulemîr Mühennâ, Şirketü’l-A’lemî lil-Matbûât, Beyrût, 1431.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh. **Mu’cemu’l-Buldân**, 7 cilt, Dâru Sâdır, Beyrût, 1995.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh. **Mu'cemu'l-Üdebâ İrşâdü'l Erîb ilâ Ma'rifeti'l Edîb**, 7 cilt, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993.

Yaman, Ahmet. "İslâm Hukuk Literarürünün Ortaya Çıkışı, Gelişmesi Ve 1980 Sonrası İçin Kamu Hukuku Edebiyatına İlişkin Arapça Bir Bibliyografya Denemesi", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:31, Sayı:3, 1995, ss. 107-128.

Yeniçeri, Celâl. **İslâm'da Devlet Bütçesi**, İstanbul, 1984.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss. 266-270.

Za'rûr, İbrahim, Ali Ahmed. **Tarihu'l-Asri'l-Emevî es-Siyâsî ve'l-Hadârî**, Câmiatü Dımeşk, Dımeşk, 1416.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, 20 cilt, thk. Ali Şîrî, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1424.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, 5 cilt, thk. Muhammed Rıdvân, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk, 1430.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, 25 cilt, thk. Şuayb Arnâût, 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1405.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. **Tezkiretü'l-Huffâz**, 4 cilt, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. **Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm**, 15 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2003.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ. **el-Ğureru'l-Behiyye fî Şerhi Behceti'l-Verdiyye**, 5 cilt, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, t.y.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ. **Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi'd-Tâlib**, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. **Rebîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr**, 5 cilt, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrût, 1412.

Zerkeşî, Bedruddîn. **Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler**, çev. Bünyamin Erul, 1. Baskı, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

Zettersteen, Karl Vilhelm. "Kûfe", **İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati**, MEB Yayınları, 1977, Cilt: 6, ss. 964-967.

Zeydân, Abdulkerim. **Ahkâmu'z-Zımmiyyîn ve'l-Müste'minîn fî Daru'l-İslâm**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1402/1982.

Zeyleî, Ebu Muhammed Cemâleddîn. **Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâyeti mea Haşiyetihî Buğyeti'l-Elme'î fî Tahrîci'z-Zeyleî**, 4 cilt, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 1418.

Zeyleî, Fahruddîn Osman b. Ali. **Tebyînu'l-Hakâîk Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî**, 6 cilt, el-Matbaatu'l-Kubre'l-Emîriyye, Bulak, 1313.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. **el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim**, 8 cilt, nşr. Zübeyr Fethullah, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 2002.

Ziyâde, Mahmûd. **el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî el-Müfterâ Aleyhi**, Dâru's-Selâm, 1415.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilvâhid. **el-Ehâdîsu'l-Muhtâra**, 13 cilt, Dâru Hıdr, Beyrût, 1410.

Zübeydî, Muhammed Hüseyin. "Hicretü'l-Kabâili'l-Arab İlâ Kûfeti Fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî Ve Eseruhe Fi't-Tanzîmâti'l-Kabâil", **Muerrihu'l-Arab**, Cilt:9 1978, ss. 105-117.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillah el-Kuraşî. **el-Fukahâ ve'l-Muzâh**, thk. Hüseyin b. Haydar el-Haşimî, 1439.

Zühaylî, Vehbe. **el-Fıkhu'l-İslâmiyyu ve Edilletuhu**, 8 cilt, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1405.

Züheyr b. Harb, Ebû Hayseme en-Nesâî. **el-İlm**, thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrût, 1403.

EKLER

EK 1: Şa'bî'nin Hadis Naklettiği Hocaları ve Rivâyetlerinin Dağılımı

—		Buhârî /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Dâvud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	İbn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayâlisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	Ibn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	İbn Hüzeyme / Sahîh	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Âsâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Âsâr	İbn Hibbân / Sahîh	Taberanî / Mu' cemu' l-Kebîr	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Maldisî / Ehâdîsu' l-Muhtara	İbn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
1	Mesrûk b. el-Ecda	11	15	2	11	7	18	11		3	40	2	39	107	39		12	19	20	3	12	11	13	49	9	14	37	3	7	514
2	Alî b. Ebî Talib	1		2		1	4			1	44		36	114	9		22	1	4		4	2		3	21	5	73	6	3	356
3	Şurayh b. el-Hâris					1	1				80		41	158			5				4	3			2		28	1		324
4	Nu'man b. Beşîr	9	16	5	5	6	8	3		3	1	6		10	31			36			7	10	13	95	12	2	19		4	301
5	Abdullah b. Abbas	13	9	1	2	5	7	5		2	9	1	5	28	21			20	4	2	10	5	10	38	6	10	36	6	1	256
6	Abdullah b. Mes'ûd					1	4				36		29	78	1		19		1		3	1		22	2	4	30		1	232
7	Câbir b. Abdillah b. Amr	14	9	5	8	7	14	5		3	2	3	1	23	24	2	4	2	23		6	11	3	3	4	5	17		16	214
8	Ömer b. Hattâb										38		18	74	3		14	1			1	3		7	6	4	40	1	5	215
9	Adî b. Hâtim	11	12	7	8	16	17	5		2	3	5	2	9	15		4	1		2	4	4	3	44	3		21		1	199
10	Fâtıma bint Kays		11	3	5	5	7	4		1	2	2	3	4	17		3				6	1	7	51	12		7		7	158
11	Abdullah b. Ömer el-Hattâb	8	5	2	1	3	11	3		2	7		6	19	4		2	3		1	7	3	7	18	5	1	12		4	134
12	Cerîr b. Abdillah el-Câbir	1	5	1	2	10	13	1		2		2		7	15		2		2	2		1		45			4		1	116
13	Alkame b. Kays		5	1	3	2	7			2	3		2	9	7		1	10	1	1	5	3	5	18	1	1	13		1	101
14	Berâ b. Âzib	12	10	2	1	6	7	1		2	1			3	8		1		3	1	5	7	4	1	1		17		1	94
15	Zeyd b. Sâbit										18		14	23			10							1	1	3	27		1	98
16	Hâris b. Abdillah el-Aver			2	2	2	2	3			5		5	28	7			15	3			1		4	2		11		2	94
17	Ebû Hureyre Abdurrahman b. Sahr	3	1	2	2	2	5	1			1		1	4	4		1	13	6		2	4	4		2	3	5			66
18	Urve b. Mudarris			1	1	5	5	1		1		2		1	7		2		1	3	3	6	2	18	2	3	3			67
19	Ebû Bürde b. Ebî Mûsa	6	3	1	2	2	2	1		1	2	1	3	4	6		2	5	2			9	2		2	1	4			61
20	Abdullah b. Amr b. As	5		1	1	3	3					2		4	8		2					2	4	12			3			50
21	Aişe bint Ebî Bekr es-Sıddîk			1	1		7				1	2	2	17	13				2			1		1		1	3		2	54
22	Urve b. Ca'd	3	3		1	4	4	1		1		1	1	2	7		2		1		2	2		8			4			47
23	Muğîre b. Şu'be		2		3		1				4	1	1	6	5						1	1	4	8			4		3	44
24	Vehb b. Abdillah	4			1	1	1	1		1	1	1		2	6		1	1	1		2	1		2		2	6			35

		Buhari /es-Sahih	Müslim / es-Sahih	Ebû Davud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	İbn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayalisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	İbn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	İbn Hüzeyme / Sahih	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Asâr	İbn Hibbân / Sahih	Taberanî / Mu' cemu' l-Kebîr	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Makdisî / Ehâdisu' l-Muhtara	İbn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
25	Urve b. Muğîre b. Şube	2	2	1	1	1	1					1			5		1			2	2	1	1	11	2		3			37
26	Câbir b. Semure b. Cünâde		2	1											16			1					1	11		1				33
27	Verrâd es-Sekafî	3	3			1	3								5					1		1	3	10			1			31
28	Ümmü Seleme Hind b. Ebî Ümeyye			1	1	2	6	1		1		1		2	3	1								7		1	1			28
29	Enes b. Mâlik		1	1			1				1		1	1				5	3		1		1	1		2	2	2		23
30	Abdurrahman b. Ebî Leylâ			1	1		3				2			4	3	1						1		9			1			26
31	Abdullah b. Mu'tî		2								1	1		2	6		2				2	2	1	5		1				25
32	Abdurrahman b. Ebzâ			1							1			5	1			4	2		2	4			1		4			25
33	Ebû Musa el-Eşarî Abdullah b. Kays			1							4		1	5	1							2			1	4	6			25
34	Abdullah b. Halîl			2		3	5			1		1		2	2						1	1		1		4	2			25
35	Süveyd b. Ğafele		2		1	1	4							7	1						2	1	1			1	3		1	25
36	Muhammed b. Safvân			1		2	2	1		1				2	3		1						1	6		1	3			24
37	Muharrir b. Ebî Hureyre					1	3					1		1	5		2	4				1	1			2	2		1	24
38	Ka'b b. Ucre			1											2						1	1		12	1	1			2	21
39	Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Kuhâfe										2		2	9			1		1			1		1			2		3	22
40	Asım el-Adevî				2	2	4							1	1	1						1	4	4		1	1			22
41	Mikdam b. Ma'dikerib			1				1		1					5						3	3		4			1			19
42	Abdullah b. Cafer b. Ebî Talib													5				2			1			3			1			12
43	Muaviye b. Ebî Süfyân												5	6										3			1			15
44	Osman b. Affân										2		1	4										1			3			11
45	Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib												1	5										3		1	1			11
46	Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib										2			1							2	1		2						8
47	Abdullah b. Zübeyr												1	2	1			1						3		1		3	1	13

EK 2: Şa'bî'den Çok Hadis Nakleden Râvîlerin Rivâyetlerinin Dağılımı

		Buhârî /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Dâvud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü'l-Kübrâ	İbn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayâlisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	İbn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya'lâ /el-Müsned	İbn Hüzeyme / Sahîh	Tahâvî / Ş. Meâni'l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili'l-Asâr	İbn Hibbân / Sahîh	Taberanî / Mu'cemu'l-Kebîr	Dâreknutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Makdisî / Ehâdîsu'l-Muhtara	İbn Hacer / Metâlibu'l-Aliye	TOPLAM
1	Câbir b. Yezîd b. el-Hâris							5		3	245		8	405	28	1	2	9	4		15	3		38	13	1	32		5	817
2	Mücâlid b. Saîd b. Umeyr		1	8	17		4	13		5	24	17	18	171	76	3	6	36	30	1	15	16	2	105	12	12	38	1	43	674
3	İsmâil b. Ebî Hâlid	10	9	6	3	9	17	2		2	84	4	62	222	28		17	9	5	1	10	10	11	44	7	16	53	14	5	660
4	Dâvud b. Ebî Hind		20	8	17	12	27	6		2	26	3	49	137	46	1	16	16	11	4	21	19	25	58	6	15	44	8	5	602
5	Zekeriyâ b. Ebî Zâide	15	17	7	9	10	15	4			23	7	9	129	51		14	4	3	3	10	11	9	37	10	5	32		5	439
6	Muğîre b. Muksim	5	6	4	2	13	23	2		1	16		57	109	16		7	4	2	1	4	7	6	23	5	3	29	5	8	358
7	Mutarrif b. Tarîf	7	7	4	2	6	17	2		1	42	2	35	90	11		8	2	6	2	3	3	8	18	3	2	26	3	1	311
8	Süleymân b. Ebî Süleyman	8	2	1	2	4	7	1		1	38		28	136	4		11	5			3	4	3	15	7	3	23	2		308
9	Eş'as b. Sevvâr		2		1						29		22	168	2		12				2	2		10	3		21		1	275
10	Âsım b. Süleyman	9	16	3	2	14	19	5		3	27	1	5	42	20		8	5	4	3	3	7	9	17	4	2	26			254
11	Husayn b. Abdirrahman	8	8	4	4	7	7	3		1	3	2	21	61	15		3	6	1	4	9	7	4	19	9	3	14	2		225
12	Firâs b. Yahya	9	3	1	1	6	10	3		3	11		1	38	9		6	3	4		1	12	4	18	2	6	14		1	166
13	Muhammed b. Sâlim				1						22		44	58			12	1				1		3	4		24			170
14	Abdullah b. Ebî's-Sefer	8	5	4		7	11	1		5	9			15	17		5				4	2	1	16	4	1	7			122
15	Mansûr b. Mu'temir	3	3	3	1	6	10	2		2	3	1	1	12	11	1	2	1	1	1	4	5	3	15		2	9		1	103
16	Abdullah b. Avn	2	2	1		5	9	1			7		3	28	6		1	5			4	6	3	5	1	3	6			98
17	Seyyâr b. Ebi's-Seyyâr	5	8	2		3	8			3	3		16	11	9		1	1	2		1		2	8	2		9			94
18	Beyân b. Bişr	2	1	1			1	3			4		13	20	4		1	1			2	2	1	14		7	6		1	84
19	Amr b. Abdillah b. Ubeyd		3	1		5	9	3			9		1	14	6						3		1	12	4		4			75
20	Sâlih b. Sâlih b. Hayyan	5	2	1	1	2	3	2		1	6	2		20	3		5	1	1			9	2	2			5		1	74
21	İsâ b. Ebî İzze (Messâk)				1	1	2				38			28			1		1		1				2		1			76
22	Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ				2		2				8		11	27	1		3	3		2				5	1	1	6		2	74
23	Osman b. Âsım		1		2	3	6				15			15	1	1	1	1				5	4	8	1	3	6		1	74
24	İsmâil b. Şâlim			1							3		13	39	3				1					2	3		3			68

		Buhârî /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Davud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	İbn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayalisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	İbn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	İbn Hüzeyme / Sahih	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Asâr	İbn Hibbân / Sahih	Taberanî / Mu' cemu' l-Kebir	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Makdisî / Ehâdisu' l-Muhtara	İbn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
25	Eclah b. Abdillah			2		2	4			1	2	1		25	6			3			2	3		7		6	4			68
26	Atâ b. es-Sâib					1	1				5		1	30	2		4	2				2	1	4		1	1	2	1	58
27	Yahyâ b. Said b. Hayyân	5	5	1	1	4	6				2		1	6	1			3			1	2	5	3	3		5			54
28	Serî b. İsmâil							1							1			5	3			1		14	3	3	2		4	37
29	Abdullah b. Şübrüme			1							11		4	14			4							3		1	4			42
30	Davud b. Yezîd b. Abdirrahman				2			1			1	1		6	4		1	1	1	1	1			9	5	1	4			39
31	Hureys b. Ebî Matar				1			1			2			15					1		4			3	2	1	2		1	33
32	Seleme b. Küheyl	1	1	2		2	4				1				5		1	2	1		2	1	2	3	1		2			31
33	Zübeyd b. el-Hâris	6	2			1	3			1				2	2		1				3	3	2	1			5			32
34	Leys b. Ebî Selîm										6			16			1	2			1			1			3			30
35	Süleymân b. Mihrân el-A'meş	1	2		1						1		1	4	4			2			1			10			1		1	29
36	İsâ b. Ebî İsâ													15			5	2						5	2		2			31
37	Yûnus b. Ebî İshâk			1	1						1	1		8	2		1	2	2	1	1			2	1	2	1	2		29
38	Hakem b. Uteybe		1			2	2			1	3		1	13	1						1	1					3			29
39	Abdulaziz b. Abdillah												16	12																28
40	Katade b. Diâme		2		3		1				5			2	2			1			1		1	2			4		1	25
41	Abdullah b. Hüseyn			1						1	1		3	1				1	2		3	1	2		2				2	20
42	Haccâc b. Ertât										1		5	10			2				2			1	2		2			25
43	Saîd b. Mesrûk		1	1		3	3				1		1	1	4						1			5		1	3			25
44	Tevbe b. Ebi'l-Esed	1	2							1	3			3	2		1	1			3	2	1	3			1			24
45	Mâlik b. Miğvel					1	1				2		1	10	1		3	1						1			1			22
46	Alkame b. Mersed									1	2			3													1			7
47	Hammâd b. Ebî Süleyman										2			4							1			1						8

EK 3: Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'den Hadis Nakleden Zayıf Râvîler

		Buharî /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Davud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	Ibn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayalisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	Ibn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî /Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	Ibn Hüzeyme / Sahih	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Asâr	Ibn Hübbân / Sahih	Taberanî /Mu' cemu' l-Kebîr	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Maktdisî / Ehâdîsu' l-Muhtara	Ibn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
1	Sâid b. Müslim el-Yeşkürî										4			8				2						3		1	2			20
2	Ömer b. Beşîr el-Hemdânî												1	6			2							4	1				1	15
3	Dâvud b. Yezîd el-Evdî				2			1			1	1		6	4		1	1	1	1	1			9	5	1	4			39
4	İsâ b. el-Müseyyeb el-Becelî													2	1									3						6
5	Mücâlid b. Saîd el-Hemdanî		1	8	17		4	13		5	24	17	18	171	76	3	6	36	30	1	15	16	2	105	12	12	38	1	43	674
6	Eclah b. Abdillah el-Kindî			2		2	4			1	2	1		25	6			3			2	3		7		6	4			68
7	Eş'as b. Sevvâr el-Kindî		2		1						29		22	168	2		12				2	2		10	3		21		1	275
8	Muhammed b. Sâlim el-Hemdanî				1						22		44	58			12	1				1		3	4		24			170
9	Hureys b. Ebî Matar el-Hennât				1			1			2			15					1			4		3	2	1	2		1	33
10	İsmaîl b. Zerbî el-Kûfî																													0
11	Haccâc b. Ertât en-Nehaî										1		5	10			2				2			1	2		2			25
12	Süleym Mevlâ eş-Şa'bî																							1						1
13	Abdurrahman b. İshak el-Vasıtî													1															1	2
14	İsâ b. Ebî İzze el-Kûfî				1	1	2				38			28			1		1		1				2		1			76
15	Ali b. Mâlik																				1									1
16	Kesîr b. İsmâil en-Nevvâ																													0
17	Muhammed b. Abdirrahman İbn Ebî Leylâ el-Ensârî				2		2				8		11	27	1		3	3		2				5	1	1	6		2	74
18	Amr b. Mansûr el-Mişrakî			1							1			1									1	2		1	1		1	9
19	Meymûn el-A'ver el-Kassâb				2			1									1				1			2	3		1			11
20	Yahyâ b. Ebî Hayye el-Kelbî																					1		1						2
21	Yûnus b. el-Hâris es-Sekafî																													0
22	İsmail b. Süleyman b. Ebi'l-Muğire el-Ezrak													8													1			9
23	Eyyüb b. Nehîyk																							2						2
24	Bükeyr b. Âmir el-Becelî													4							1			3			2			10

ek s.5

		Buhari /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Davud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	İbn Mâce / es-Sünen	İ. Mâlik / Muvatta	Tayalisi / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydi /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	İbn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	İbn Hüzeyme / Sahih	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Asâr	İbn Hibbân / Sahih	Taberanî / Mu' cemu' l-Kebîr	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Makdisi / Ehâdisu' l-Mubtara	İbn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
25	Habîb b. Süleym el-Absî																													0
26	Husayn b. Abdurrahman el-Hârisî																													0
27	Delhem b. Sâlih el-Kindî																													0
28	Zekeriya b. Hakim el-Habetî													1										1						2
29	Ziyâd b. Abdillah es-Seadî																													0
30	Sâlih b. Ebî Şuayb el-Ukalî													2																2
31	Talha b. Amr el-Kannâd																													0
32	Abdu'l-Ekrem b. Ebî Hanife																													0
33	Abdulkerim b. Ebi'l-Muhârik el-Basrî										8			1										1						10
34	Ubeydullah b. Humeyd el-Himyerî			2										2											1		3			8
35	Ubeydullah b. Muharriz																													0
36	Utbe b. Yekzân er-Râsibî																	1							2		1			4
37	İsâ b. Muğîre et-Temîmî										1		1	4																6
38	Muhammed b. Ebî Ca'd													1																1
39	Muhammed b. Neşr el-Hemdânî																													0
40	Musa b. Abdulmelik el-Kuraşî																													0
41	Hânî b. Eyyüb el-Hanefî																													0
42	Yahyâ b. İsmail el-Beceli																													0
43	Yahya b. Müslim el-Hemdanî																													0
44	Yezîd b. Ebî Ziyâd b. Sekkân																													0
45	Ebu't-Tayyib																													0

EK 4: Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'den Hadis Nakleden Metrûk Ravîler

		Buharî /es-Sahîh	Müslim / es-Sahîh	Ebû Davud / Sünen	Tirmizî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünen	Nesâî / es-Sünenü' l-Kübrâ	Ibn Mâce / es-Sünen	I. Mâlik / Muvatta	Tayalisî / Müsned	Abdurrezzak / Musannef	Humeydî /Müsned	Said b. Mansûr /es-Sünen	Ibn Ebî Şeybe /Musannef	Ahmed b. Hanbel /Müsned	Abd b. Hümeyd /Müsned	Dârimî / Müsned	Bezzâr / el-Müsned	Ebû Ya' lâ /el-Müsned	Ibn Hüzeyme / Sahih	Tahâvî / Ş. Meâni' l-Asâr	Tahâvî / Ş. Müşkili' l-Asâr	Ibn Hibbân / Sahih	Taberanî / Mu' cemu' l-Kebîr	Dârekutnî / Sünen	Hâkim / el-Müstedrek	Beyhakî / es-Sünen	Meksidisî / Ehâdisu' l-Muhtara	Ibn Hacer / Metâlibu' l-Aliye	TOPLAM
1	Ebû Hamza Sâbit b.Ebî Safiyye es-Sümâlî				1																			1					2
2	Câbir b. Ebî Yezîd el-Cufî							5		3	245		8	405	28	1	2	9	4		15	3		38	13	1	32		5	817
3	Cerîr b. Eyyüb el-Becelî																		1	1				1					1	4
4	Serî b. İsmail el-Hemedânî							1							1			5	3			1		14	3	3	2		4	37
5	Sülmâ b. Abdirrahman b. Sülmâ el-Hüzelî									1				1			1							3			1		1	8
6	Abdüla'lâ b. Ebî Müsâvir ez-Zührî							1																3						4
7	İsâ b. Ebî İsâ el-Hannât													15			5	2						5	2		2			31
8	Musa b. Umeyr el-Kuraşî													1										1						2
9	Muhammed b. Sâib el-Kelbî																							1						1
10	Ömer b. Müsavir el-Ateki																													0
11	Abdulkuddüs b. Habîb el-Kelâî																													0
12	El-Velîd b. İsâ																													0
13	Habîb b. Ebî el-Eşras																	2						2			2			6