

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XXIII ✖ 1 ✖ 2025

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor

Prof. Dr. Atullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü., İslami İlimler Fakültesi, YALOVA) ihatiboglu@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit KARAKAŞ (Amasya Ü., İlahiyat Fakültesi, AMASYA) m.karakas_06@hotmail.com

Dr. Safiye İNCEYILMAZ MSLM (Yozgat Bozok Ü. İlahiyat Fakültesi, YOZGAT) safiye-inceyilmaz66@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU (Kastamonu Ü. Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur ASLAN (Giresun Ü. Giresun), Dr. Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Dr. Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Dr. Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Dr. Kübra ÇAKMAK (Bülent Ecevit Ü. ZONGULDAK), Keşer KESKİN (Gaziantep Ü. Gaziantep), Zeynep ERGİN (Kütüha Dumlupınar Ü. Kütüha), Zuhul KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Prof. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Tekirdağ Namık Kemal Ü., Tekirdağ), Prof. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Kamal-deen Olawale SULAIMAN (Ekiti-State Ü., Ado-Ekiti, Nigeria) Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Aynur URALER, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Bilecik Şeyh Edebali Ü., Bilecik) Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Karamanoğlu Mehmetbey Ü., Karaman), Doç. Dr. Dilek TEKİN (Yalova Ü., Yalova), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALİSSA (Yalova Ü. Yalova), Doç. Dr. Rahile KIZILKAYA YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Nihat HATİPOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., Ankara), Prof. Dr. Salahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Cami'atü Katar, Doha, Katar), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun),

Bilişim&İletişim/Correspondence

Prof. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ü., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (CB Sosyal Politikalar Kurulu, Ankara)

Tashih/Proof Reading

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Sümeyye Şehide CAN (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Dr. Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülüm YEŞİL ÖZ (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa), Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara) Ayşenur KUMAŞ (Karabük Ü., Karabük) Hilal GÜZELTEPE (İzmir Kâtip Çelebi Ü., İzmir)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) ULAKBİM Ulusal Veritabanı, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO, SOBIAD, ASOS ve İSAM tarafından taranmaktadır. *Journal of Hadith Studies* has been indexed by ULAKBİM National Databases, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO; SOBIAD, ASOS and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbıyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi, Bursa, İstanbul İletişim: Atullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İz Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul), +90 (532) 163 7270 +90 (216) 777 4853

Web: <http://www.hadistetkikleri.org>, Editör: ihatiboglu@hotmail.com, İletişim: sahyar@gmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2025

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Ahlâk ve Âdâb Esaslı İlim Tasavvurumuz Üzerine ... ✦ V-VI

Makaleler/Articles/مقالات

Üzeyir DURMUŞ, Şeybânî'nin *Muvatta'* Nüshasında Mâlik'ten Rivâyet Edilmeyen Hadisler/*The Hadîths that are not Narrated From Mâlik in The Shaybânî's Nuskha of Muwatta'* ✦ 1-24

Avazahun NURMUHAMMED, احديث المضطرب عند الإمام ابن الصلاح /
Editing the Definition of al-Hadîth al-Mudtarib According to Imâm Ibn al-Salâh ✦ 25-44

Mehmet Ali ÇALGAN, *ez-Zehebî ve Hadîşçiliği* Adlı Eser Üzerine Tenkîdî bir Nazar/*A Critical Analysis of the Study Titled al-Dhahabî and His Hadîth Methodology* ✦ 45-67

İrfan ZENGİN, Allâh'ın Kıyâmet Günü Sarfınazar Edeceği Kimselere Dair Rivâyetler Üzerine/*On the Narrations Regarding the Individuals Subject to Divine Withdrawal of Mercy on the Day of Judgment* ✦ 69-91

Mehmet EFENDİOĞLU, Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?/*What Ethnic and National Backgrounds Were Represented Among the Companions of the Prophet Muhammad?* ✦ 93-107

adl Ahmed MUHACİR, بين الإنصاف والتعصب: الردود المتبادلة بين المباركفوري وعلماء الحنفية من /
Between Fairness and Sectarianism: Mutual Rebuttals between al-Mubārakpūrî and Hanafî Scholars in the Commentaries on Jâmi' al Tirmizî ✦ 109-120

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Alim KARASU,

Hiz. Ömer ile Kureyşli Kadın Arasında Geçen Mehîr Tartışmasına Dair Rivâyet Üzerine/*Population, Settlement, and Homeland in the Context of Values Education*

✦ 121-131

Nasseruddin MAZHARİ,

Hadis Şerhlerinde Arapçanın Önemi: *et-Tevassütu'l-Mahmûd Şerhu Ebî Dâvûd Örneği/The Importance of Arabic in Hadîth Commentaries: The Example of al-Tawassut al-Mahmûd Commentary on Abû Dâwûd* ✦ 133-144

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات

Şemsüddîn ez-Zehebî'nin Hadis Talebesine Vasiyyeti: *en-Nasîhatü'z-Zehebîyye (Vasiyyetü'z-Zehebî li-Muhammed İbn Ebî'l-Fadl Râfi' es-Sellâmî)*

(İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 145-154

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Semhûdî ve Gummâz'ı,

Muhammed Akdoğan,

Ankara: İlahiyat Kitap 2024, 1. baskı, 120 sayfa.

(Hilal GÜZELTEPE)

✦ 155-159

İhtilâfü'l-hadis Bağlamında Metin Tenkidi, Abdülcelil Alpkıray,

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2024, 520 sayfa.

(Abdullah CÖMERTOĞLU) ✦ 161-164

Muhaddislere Rehber Hatîb el-Bağdâdî ve el-Câmi' Adlı Eseri,

Muhammed Enes Topgül,

İstanbul: İFAV Yayınları 2025, 208 sayfa.

(Esra YAYLA) ✦ 165-168

Vefeyât//Obituary/فقاءء

eş-Şeyh Muhammed Adnân b. Muhammed el-GAŞİM:

(1362-1440/1943-2019) (Najmeddın ALİSSA) ✦ 169-177

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 179-184

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadîth Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 185-186

Ahlâk ve Âdâb Esaslı İlim Tasavvurumuz Üzerine...

Küllî ilim tasavvurumuzun ilmî zenginliği ve kuşatıcılığı kadar ahlâkî ve ma'nevî derinliği de vazgeçilmezdir. Söz konusu kuşatıcılık ve derinliğin farkına varmadığımız takdirde, hangi ilim dalını ve usûlü merkeze alırsak alalım diğerlerinin ihmâl edilmesi durumunda tasavvurumuzun bütünlüğü kaybolacak ve bu bakış varlık ve hakikate nâkis pencereden bakmakla ma'lûl hâle gelinecektir.

Aynı şekilde zâhirî, aklî ve kalbî ilimlerimizin her birinde ahlâka ve âdâba te'alluk eden cihet ihmâl edildiğinde veya önemsiz addedildiğinde de yine âleme ve hakikate dair nazarımız kusurlu olacaktır. Hak Teâlâ'nın sıfatları ve esmâsı vasıtasıyla bilinmek için var ettiği zâtı dışındaki her şeyin 'bilme' mesuliyetini hatırlaması ve bunun gereği olan kulluğunu bihakkın îfâ etmesi ancak kişinin âdâbı, ahlâkî ve erkânı ile kendisinden talep edilen her şeyi yerine getirmesi ile mümkündür.

Melekût âleminin varlıkları, yaratılışları gereği vazifelerini bihakkın yerine getirmektedirler. Mülk âleminin varlıkları olan nebâtât, cemâdât ve hayvânât da Yüce Yararıcıya karşı vazifelerini eksiksiz yerine getirmektedir. Mülk âleminin latîf varlıkları olan melekler, cinler ve cismânî ve rûhânî varlığı bulunan insanoglu ise hakkıyla kulluk etmesi için bütün varlık emrine musahhar kılmasına rağmen bu kulluğu îfada kusurlu davranmaktadır.

Şekli olanın gereği ehl-i İslâm'ın bir kısmı tarafından yerine getirilse de rûhî, kalbî ve ahlâkî olanın gereği çok az kimse tarafından yapılmaktadır. Elbette bu kusurun mes'ûlü sadece kişilerin kendisi değildir. Modern çağda Müslümanın içine doğduğu vasatın, kendi eliyle şekillendirmesinin imkânı elinden alındığı için inananların şekilden öze, dıştan içe doğru kendini inşâ ve hakikati idrak hususunda yeterince imkâna sahip olmadığı muhakkaktır.

Kendimize ait küllî tasavvurumuzun unutturulduğu ve şuursuz bir biçimde 'ötekinin değerler dizini'nin öz benliğimizin vazgeçilmezlerinin yerine ikâme edildiği bir çağda meselenin özünü keşif, küllî tasavvurun gereğini îfâ etmekten çok daha önceliklidir. Zira teşhis edilmeden hastalığın tedavisi mümkün değildir. Şu halde ilk yapılması gereken kaybettiklerimizi yeniden fark etmek, kaybımıza sebep olan mâniyaları bir bir ortadan kaldırmak ve ümmet ve millet olarak

bizi ‘ulu’ yapan değerleri yeniden bütün cihetleriyle kişiye ve hayata hâkim kılmaktır.

Bütün âlemin serencâmı yaratıcıyı, kendini ve hakikati keşif gayretlerinin tezahürüdür. Bu arayış Hakk Teâlâ’yı ‘bilen/arafe’ herkesin yaratılış gayesidir. Sünnet ve hadis uğruna fedâ edilen nefes ve nefisler de ‘arafe’ sırrına erenlerin Habîb-i Edîbimizin hakikati (Hakikat-i Muhammediyye) üzerinden yürütülen fedakârlıkların yekûnüdür. Her kulun ince bir rûh, zarîf ve erdemli bir kişilik sahibi olması, bu yolla sürdürülen terbiye usûlünün sonucudur.

Günümüz toplumsal değerlerinin İslâmî ve ahlâkî olandan çok uzak olması dolayısıyla cemiyet içerisinde ahlâk, edeb ve mürûet gibi mefhumlar tamamen silinmiş, ‘cismânî değerler’, müşterek toplumsal ahlâk kişiler arası iletişimin ölçüsü hâlini almıştır. Bu şartlar altında ve bu tasavvur içerisinde kalarak ahlâk ve âdâbtan bahsetmek ancak faydasız bir nostajik tercihe konu edilebilir.

İslâm toplumları hakikatin en veziz ifadesi olan ‘illâ hû/sadece O’ tasavvurunun yeniden keşfetmeden ne sözü edilen küllî tasavvur ne de derûnî ahlâk ve edep arayışlarına ulaşmak mümkün olacaktır. Geçici heveslerle ve parçacı yaklaşımlarla edep ve ahlâk medeniyetinin yeniden inşasını ummak beyhûde bir beklentidir. Tedris ve terbiye bu tasavvura göre topyekûn şekilde teşhir masasına yatırılmadan Müslümanların yeniden insanlığa sunacağı bir kurtuluş ve hakikat reçetesi teklifi mümkün gözükmemektedir. Zira akıl, ilim ve irfânımızla bağımızın en zayıf olduğu âhir zamanı yaşamaktayız.

Bu gayeyle *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* kadîm küllî tasavvurumuzu gün yüzüne çıkaracak her nefere imkân sunmayı bir vazife addetmektedir. Dolayısıyla aklı, kalbî ve zihni tekâmülü hâsıl eden ve bununla vazgeçilmez küllî bakışa imkân veren usûl tasavvurumuzun öncelenmesi, fiilî durumun bu tasavvura göre yorumlanmasını mümkün kılacaktır. Bu sayımızda da; küllî tasavvurumuzu usûl cihetinden keşfetmek üzere ilmî, irfânî ve nazarî alanlara ta’alluk eden ilginizi çekecek tetkiklere yer verdik. Araştırmacı ve akademisyenlerimizin mükte-sebâtını yansıtan tetkikler, araştırma notları ve kitap tanıtımları bu sayımızda sizlerin ilgisine arz ettiğimiz içeriğimizdir.

Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da *Hadis Tetkikleri Dergisi’nin (HTD)* yazılarıyla içeriğini zenginleştiren, maddî ve manevî desteklerini sunan, sahip çıkan, bizleri cesaretlendiren, teklifleri ve açtıkları ufuklarla bizi onurlandıran bütün hoca ve kardeşlerimize şükranlarımızı arz ederken bundan sonra da *HTD’nin* imkânlarının, araştırmacılarımızın hizmetinde olduğunu te’yiden ifade ediyoruz.

Gelecek sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Şeybânî'nin *Muvatta'* Nüshasında Mâlik'ten Rivâyet Edilmeyen Hadisler

Üzeyir DURMUŞ*

“The Hadîths that are not
Narrated From Mâlik in
The Shaybânî's Nuskha of
Muwatta'”

Abstract: İmâm Mâlik's work *Muwatta'* has been narrated by many narrators. Of these, the narration of *Muwatta'* of many muhaddith such as Laysî, Zuhri, Ka'nabi, Hadasâni has survived to this day. There are also mujtahids such as İmam Şâfi'i and İmam Muhammad among the narrators of *Muwatta'*. Although not that of İmâm Şâfi'i, the narration of İmâm Muhammad's *Muwatta'* has survived to this day. The narration of İmâm Muhammad's *Muwatta'* compared to the narration of Yahyâ al-Laysî, it can be seen that it is a summary rather than a complete copy. Because many of the hadîths in the Laysî narration are not found in the Shaybânî copy. In addition, İmam Muhammad added a total of eighty one narrations of marfû', mawqûf and maktû' that were not narrated by Mâlik in this summary work, which is not seen in other *Muwatta'* narrators. The main subject of the article is these eighty one narrations that İmâm Muhammad added to Mâlik's *Muwatta'* to support his own sectarian view. In this study, it is shown on which subjects these narrations added by İmâm Muhammad are focused, the hadîths are determined of resources and it is clarified whether these narrations of İmâm Muhammad have counterparts in the works of the classification period, and the difference in understanding between the Mâlikî and Hanafî schools is briefly explained within the framework of the relevant narrations.

Citation: Üzeyir DURMUŞ, “Şeybânî'nin *Muvatta'* Nüshasında Mâlik'ten Rivâyet Edilmeyen Hadisler” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 1 -24

Keywords: Hadîth, İmâm Muhammad, İmâm Mâlik, *Muwatta'*, Narration.

I. Giriş

İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eseri, günümüze tam olarak ulaşan en eski hadis mecmualarından biri olup¹ yazıldığı dönemde hüsnükabul görmüş ve çok sayıda râvi tarafından nakledilmiştir. Hiç şüphesiz bu rivâyetlerin en meşhur ve yaygın olanı, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'ye ait olanıdır. Ancak onun dışında Zühri, Ka'nabi, Hadesânî gibi birçok muhaddis tarafından nakledilen ve muteber görülen nüshaları da bulunmaktadır. Bunların yanında, İmâm Şâfiî ve İmâm Muhammed gibi müctehidlerin de *Muvatta'*ı Mâlik'ten dinleyip rivâyet ettikleri bilinmektedir. Nitekim İmâm Muhammed'in *Muvatta'* rivâyeti

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE
uzeyirdurmus@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1776-6160

Geliş: 17.05. 2025

Yayın: 30.06.2025

¹ *Muvatta'* bir hadis kitabı olarak meşhur olsa da Mâlik'in ictehadlarını da içeren bir fıkhu'l-hadis kitabı niteliğinde olduğuna belirtmeliyiz.

günümüze ulaşmıştır. Leysî ve Şeybânî rivâyetleri karşılaştırıldığında ikincisinin *Muvatta*'ın tam bir rivâyeti olmaktan ziyade özeti olduğu görülmektedir.

Şeybânî nüshasında Leysî nüshasında yer almayan seksen bir hadis bulunmaktadır. Ayrıca İmâm Muhammed, bu eserine Hanefî mezhebinin görüşlerini desteklemek üzere İmâm Mâlik'ten ahz etmediği seksen bir rivâyet eklemiştir.

Bu çalışmada, bahsi geçen seksen bir rivâyet konularına göre sıralanacak, bu rivâyetlerin Mâlik tarafından rivâyet edilen tariklerinin olup olmadığı araştırılacak ve tahrirleri yapılacaktır.

İmâm Muhammed'in İmâm Mâlik'ten başka şeyhlerden naklettiği seksen bir rivâyet, on bir ana ve yirmi beş alt konuya dairedir. Konuların başlıklarına ve içerdiği zevâid hadis sayısına dair bir tablo aşağıda verilmiştir.

Sıra No	Ana Başlık	Zevâid Hadis Sayısı
1	Temizlik	23
2	Namaz	38
3	Nikâh	3
4	Talâk	6
5	Et'ime	2
6	Diyet	1
7	Yemîn	2
8	Nezîr	4
9	Buyû'	1
10	Şufa	1
11	Resmî Yazışmalar	1

1. Temizlik

İmâm Muhammed, temizlik konusuyla ilgili üç alt başlıkta yirmi üç hadisi Mâlik dışındaki hocalarından rivâyet etmektedir.

1.1. Cinsel Organa Dokunmanın Abdesti Bozmaması

İmâm Muhammed, cinsel organa dokunmanın abdesti bozuğuna dair Mâlik'in naklettiği rivâyetlerin ikisini² aktardıktan hemen sonra bunun aslında

² *Muvatta*'ın Leysî nüshasında konuyla ilgili biri merfû', dördü mevkûf ve biri de maktû' olmak üzere altı rivâyet nakledilmektedir. Dikkate şayandır ki İmâm Muhammed *Muvatta*'ın özeti olan eserinde bunlardan merfû' olanı değil de iki mevkûf rivâyeti nakletmeyi tercih etmiş, akabinde aksi görüşü delillendirmek üzere getirdiği rivâyetlerde ise merfû' hadise öncelik tanımıştır. Leknevî, bu konuda ashâbın ikiye ayrıldığını; Ali, İbn Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe b. el-Yemân, İbn Abbâs, Ebu'd-Derdâ (r.a.) ve başkalarından Ebû Hanîfe'yle aynı görüşün nakledildiğini belirtmektedir. Bkz. Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Abdülhalîm Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvattai Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2005), 1/200. Begavî, Talk tarafından nakledilen bu hadisin aksine hüküm bildiren Ebû Hüreyre hadisiyle neshedildiğini savunur. Buna delil olarak

abdesti bozmadığını, belirttiği bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu, bu görüşü destekleyen çok sayıda eser (hadis) bulunduğunu ifade etmekte ve delil olarak şu on altı hadisi zikretmektedir.³

۱۳- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ بْنُ عُثْبَةَ التَّيْمِيُّ قَاضِي الْيَمَامَةِ، عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْحٍ؛ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ؛ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَجُلٍ مَسَّ ذَكَرَهُ، أَيَتَوَضَّأُ؟ قَالَ: "هَلْ هُوَ إِلَّا بِضَعَّةٍ مِنْ جَسَدِكَ."

۱۴- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا طَلْحَةُ بْنُ عَمْرٍو الْمَكِّيُّ، أَخْبَرَنَا عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَجَاحٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ فِي مَسِّ الذَّكَرِ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: "مَا أَبَالِي مَسَّهُ أَوْ مَسَّسْتُ أَنْفِي."

۱۵- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَدَنِيُّ، أَخْبَرَنَا صَالِحٌ مَوْلَى التَّوَّامَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "لَيْسَ فِي مَسِّ الذَّكَرِ وَضوءٌ."⁶

۱۶- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَدَنِيُّ، أَخْبَرَنَا الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ذُبَابٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ: "لَيْسَ فِي مَسِّ الذَّكَرِ وَضوءٌ."⁷

۱۷- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَوَّامِ الْبُصْرِيُّ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَجَاحٍ، قَالَ: "يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! رَجُلٌ مَسَّ فَرَجَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ؟" قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: "إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ يَقُولُ: إِنْ كُنْتُ

da Ebû Hüreyre'nin Talk'dan sonraki bir dönemde gelip Müslüman olmasını gösterir. Ancak başka deliller yanında Ebû Hüreyre'den bu konuda iki farklı görüş aktarıldığı için nesh görüşü sübüt bulmamıştır. Bkz. Ebûbekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef* (Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 1403 hicri), 1/120 (No. 436); Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Mesâbilü's-sünne* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1987), 1/189; Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mummeded*, 1/199.

³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti) (Kâhire: Lecnetü İhyâ'it-Türâs, 1994), 35 vd. (13-28. hadisler.)

⁴ Ulaşabildiğimiz *Muvatta'* nüshalarında yer almayan bu hadis tüm *Sünen*'lerde nakledilmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.), "Tahâret", 71 (No. 182); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975), "Tahâret", 62 (No. 85); Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebül-matbûatü'l-İslâmiyye, 1986), "Tahâret", 119 (No. 165); İbn Mâce Ebû Abdüllâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (yy.: Dârü İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, ty.), "Tahâret", 64 (No. 483).

⁵ Farklı sened ve benzer metinle bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/119 (No. 435). Abdülvehhâb Abdüllatif, râvilerinden Talha b. Amr'ın İbn Hacer tarafından metruk bir râvi olarak nitelendiğini aktarır. Şeybânî, *el-Muvatta'*, 36. Bkz. İbn İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Sûriye: Dârü'r-Reşid, 1986), *Takribü't-Tehzib*, 289. Ancak Dârekatünî ve Bezzâr'ın onun için leyyin dediği de nakledilmiştir. Heyet, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1992), 1/412.

⁶ Abdülvehhâb Abdüllatif, râvilerinden İbrâhîm b. Muhammed için İbn Hacer'in metruk olduğunu belirtir. Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 36. Bkz. İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, 232. İbnü'l-İrâkî, İbrâhîm'in İmâm Şâfiî'nin hocası olduğunu ve Ahmed b. Hanbel tarafından müdellis olarak nitelendiğini aktarır. İbnü'l-İrâkî Ahmed b. Abdürrahîm. *el-Müde'llisîn* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1995), *el-Müde'llisîn*, 2/33-34.

⁷ Farklı sened ve neredeyse aynı metinle bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/120 (No. 437).

- تَسْتَنْجِسُهُ فَأَقْطَعُهُ. " قَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ: " هَذَا وَاللَّهِ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ.⁸
- ١٨- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مَسِّ الذَّكَرِ قَالَ: " مَا أَبَالِي مَسِّسُهُ، أَوْ طَرَفَ أَنْفِي."⁹
- ١٩- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ سُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ؟ فَقَالَ: " إِنْ كَانَ نَجِسًا فَأَقْطَعُهُ."¹⁰
- ٢٠- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مَجْلُ الصَّبِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، فِي مَسِّ الذَّكَرِ فِي الصَّلَاةِ قَالَ: " إِنَّمَا هُوَ بِضَعَّةٍ مِنْكَ."¹¹
- ٢١- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَلَامٌ بْنُ سَلِيمٍ الْحَنْفِيُّ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ أَرْقَمِ بْنِ شَرْحِبِيلٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: " إِنِّي أَحْكُ جَسَدِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَأَمْسُ ذَكَرِي. " فَقَالَ: " إِنَّمَا هُوَ بِضَعَّةٍ مِنْكَ."¹²
- ٢٢- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَلَامٌ بْنُ سَلِيمٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ، عَنِ السُّدُوسِيِّ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: " سَأَلْتُ حُدَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانَ عَنِ الرَّجُلِ مَسَّ ذَكَرَهُ، فَقَالَ: " إِنَّمَا هُوَ كَمَسِّهِ رَأْسَهُ."¹³
- ٢٣- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ سَعْدِ النَّخَعِيِّ، قَالَ: كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ، فَذَكَرَ مَسَّ الذَّكَرِ، فَقَالَ: " إِنَّمَا هُوَ بِضَعَّةٍ مِنْكَ. وَإِنْ لَكَفَكَ لَمْوَضِعًا غَيْرَهُ."¹⁴
- ٢٤- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ، عَنْ إِيَادِ بْنِ لَقِيْطٍ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: قَالَ حُدَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانَ فِي مَسِّ الذَّكَرِ: " مِثْلُ أَنْفِكَ."¹⁵
- ٢٥- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ، حَدَّثَنَا قَابُوسُ، عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " مَا أَبَالِي إِثَاءَهُ مَسِّسْتُ، أَوْ أَنْفِي، أَوْ أُذُنِي."¹⁶
- ٢٦- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو كُدَيْبَةَ يَحْيَى بْنُ الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيِّ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثُرَوَانَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ قَيْسٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: " إِنِّي مَسَسْتُ ذَكَرِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: " أَفَلَا قَطَعْتَهُ؟ " ثُمَّ قَالَ: " وَهَلْ ذَكَرَكَ إِلَّا كَسَائِرِ جَسَدِكَ؟!"¹⁷
- ٢٧- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ الْمُهَلَّبِ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ:

⁸ Farklı sened ve neredeyse aynı metinle bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/119 (No. 435).

⁹ Benzer bir rivâyet için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/117 (No. 428).

¹⁰ Benzer bir rivâyet için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/118 (No. 430).

¹¹ Benzer bir rivâyet için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/118 (No. 430).

¹² Benzer bir rivâyet için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/117 (No. 429).

¹³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvi, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Medine: Âlemül-kütüb, 1994), 1/78 (No. 481).

¹⁴ 22 numaralı hadisin tahririnde benzeri geçmişti.

¹⁵ 18 numaralı hadisin tahririnde benzeri geçmişti.

¹⁶ 21 numaralı hadisin tahririnde benzeri geçmişti.

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: "أَبْجَلُ لِي أَنْ أَمْسَ ذَكَرِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ؟" فَقَالَ: "إِنْ عَلِمْتَ أَنَّ مِنْكَ بَضْعَةٌ نَجَسَةٌ فَأَقْطَعْهَا."^{۱۷}

۲۸- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي جَرِيرُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ؛ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَسِّ الذَّكَرِ، فَقَالَ: "إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ."

İmâm Muhammed, cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığına dair Hanefî görüşünü bu merfû' ve mevkûf hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Konuyu ispat sadedinde on altı rivâyet nakletmesi, bu meselenin o dönemde önemli bir fikhî tartışma konusu olduğu izlenimini vermektedir.

1.2. Cünüpken Abdest Almadan Uyumanın Câiz Olması

İmâm Muhammed, cünüpken uyumak isteyen kişinin yatmadan önce cinsel organını yıkayıp abdest alması gerektiğini ifade eden *Muvatta'*daki bir merfû' rivâyeti naklettikten sonra¹⁸ bunun şart olmadığını ifade etmekte ve kendi mezhep görüşünü destekleyen bir hadisi aşağıda görüleceği şekliyle eserine ilâve etmektedir.

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَإِنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ، وَلَمْ يَغْسِلْ ذَكَرَهُ حَتَّى يَنَامَ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ أَيْضًا.

۵۶- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ، عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصِيبُ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَنَامُ وَلَا يَمْسُ مَاءً. فَإِنْ اسْتَيْقَظَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ عَادَ وَاعْتَسَلَ.^{۱۹}

قَالَ مُحَمَّدٌ: هَذَا الْحَدِيثُ أَرْفَقُ بِالنَّاسِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

Cünüpken uyumak isteyen kişinin abdest almasının gerekli olup olmadığı noktasında birbirine zıt görünen rivâyetler ve buna bağlı olarak farklı görüşler bulunmaktadır. İmâm Nevevî, -İmâm Muhammed'in delil getirdiği- bu hadisin zayıf olduğu yönündeki eleştirileri naklettikten sonra, sahih olması durumunda da aksini ifade eden hadislerle arasındaki te'aruzu gidermek için iki yol olduğunu, bunlardan birinin suya dokunmaktan kastın gusül olarak anlaşılması, ikincisinin de Peygamberimizin (s.a.v.) vacip olduğu sanılmasının diye cünüpken uyumadan önce abdest almayı bazen terk ettiği yönünde değerlendirilmesi olduğunu belirtmektedir.²⁰

¹⁷ Benzer bir rivâyet için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/119 (No. 434).

¹⁸ Leysî nüshasında konuya dair iki merfû' ve bir mevkûf rivâyet yer almaktadır. İmâm Muhammed, bunların ilkinin nakletmekle yetinmiştir.

¹⁹ Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisi, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisi* (Mısır: Dârü hicr, 1999), 3/25 (No. 1500); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 40/191 (No. 24161); İbn Mâce, "Tahâret", 98 (No. 581); Tirmizî, "Tahâret", 87 (No. 118); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 90 (No. 228).

²⁰ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihî Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dârü ihyâ'i't-turâsi'l-Arabî, 1392 hicrî), 3/218.

1.3. Cum'a Guslünün Farz Olmaması

Cum'a günü gusletmek âlimlerin çoğunluğuna göre sünnettir. Ancak bazı sahâbî ve tâbiiler ile İmâm Mâlik gibi bazı müctehidlerin bu guslü vacip gördüğü de nakledilmektedir.²¹ *Muvatta*'da Cum'a guslü ile ilgili naklettiği beş hadis ve kendisinden nakledilen görüş Mâlik'in bu guslü vacip olarak değerlendirdiğini göstermektedir. İmâm Muhammed, Mâlik'in aksine bu guslün sünnet olduğunu savunduğu için Cum'a guslünün vacip olmadığını belirtmiş ve *Muvatta*' rivâyetine bu görüşünü destekler mahiyetteki şu altı hadisi eklemiştir.²²

قَالَ مُحَمَّدٌ: الْغُسْلُ أَفْضَلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ، وَفِي هَذَا آثَارٌ كَثِيرَةٌ.

٦٣- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ بْنُ صَبِيحٍ، عَنْ سَعِيدِ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَعَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، كِلَاهُمَا يَزْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهَا وَنَعِمَتْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ."^{٢٣}

٦٤- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَالْغُسْلِ مِنَ الْحِجَامَةِ، وَالْغُسْلِ فِي الْعِيدَيْنِ؟ قَالَ: "إِنْ اغْتَسَلْتَ فَحَسَنٌ، وَإِنْ تَرَكْتَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ." فَقُلْتُ لَهُ: "أَلَمْ يَقُلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ رَاحَ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ؟" قَالَ: "بَلَى، وَلَكِنْ لَيْسَ مِنَ الْأُمُورِ الْوَاجِبَةِ، وَإِنَّمَا وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ" الْبَقْرَةَ/٢٨٢. فَمَنْ أَشْهَدَ فَقَدْ أَحْسَنَ، وَمَنْ تَرَكَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ. وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ" الْجُمُعَةَ/١٠. فَمَنْ انْتَشَرَ فَلَا بَأْسَ، وَمَنْ جَلَسَ فَلَا بَأْسَ." قَالَ حَمَّادٌ: وَلَقَدْ رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ يَأْتِي الْعِيدَيْنِ وَمَا يَغْتَسِلُ.

٦٥- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، قَالَ: "كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، فَخَضِرَتِ الصَّلَاةُ -أَيُّ الْجُمُعَةِ-، فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: "أَلَا تَغْتَسِلُ؟" قَالَ: "الْيَوْمَ يَوْمٌ بَارِدٌ." فَتَوَضَّأَ.^{٢٤}

²¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/133.

²² Leysi rivâyetinde cum'a guslü babında zikredilen 2, 3, 4 ve 5. hadisler Şeybânî nüshasında da aynı başlık altında nakledilmiş, bunlara ek olarak "Bâbu mâ câe fi's-sivâk" bablarından bir hadis de bunlara eklenmiştir. Şeybânî bu beş rivâyete ilaveten altıncı bir hadis de nakletmiştir. Ancak bu hadisi çağırıştıran bir rivâyet, her ne kadar Leysi nüshasında "Bâbu'l-hey'eti ve tehattî'r-rikâb" babında yer alsada aynıyla *Muvatta*' nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır. Leysi nüshasındaki ilgili babdaki 1. hadis ise daha çok cum'a günü erkenden mesceide gitmekle ilgili olması nedeniyle olsa gerek İmâm Muhammed tarafından bu babda zikredilmemiştir.

²³ Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suûdi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Salât", 190 (No. 1581); İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 81 (No. 1091); Ebû Dâvûd, "Salât", 130 (No. 354); Tirmizî, "Cumua", 5 (No. 497); Nesâî, "Cumua", 9 (No. 1380).

²⁴ İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'in'de (1/436) şöyle bir rivâyet bulunmaktadır:
عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: "رَبَّمَا وَجَدْتُ الْبَيْدَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَلَا اغْتَسِيلُ."

- ٦٦- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَلَامُ بْنُ سَلِيمٍ الْحَنْفِيُّ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: كَانَ عَلَقَمَةَ بْنُ قَيْسٍ إِذَا سَافَرَ لَمْ يُصَلِّ الصُّحَى، وَلَمْ يَغْتَسِلْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.^{٢٥}
- ٦٧- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: "مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ، أَجْرَاهُ عَنْ غَسْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ."^{٢٦}
- ٦٨- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا عَبَادُ بْنُ الْعَوَامِ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ النَّاسُ عَمَالَ أَنْفُسِهِمْ، فَكَانُوا يَزُوحُونَ إِلَى الْجُمُعَةِ بِهَيْئَاتِهِمْ، فَكَانَ يُقَالُ لَهُمْ: "لَوْ اغْتَسَلْتُمْ؟"^{٢٧}

2. Namaz

İmâm Muhammed, namazla ilgili dokuz alt başlıkta otuz sekiz hadisi Mâlik dışındaki hocalarından rivâyet etmektedir.

2.1. Namazda Elleri Kaldırmanın Gerekmemesi

Muvatta'ın Leysî nüshasında "Bâbu iftitâhi's-salât" başlığı altında konuyla ilgili yedi; Şeybânî nüshasında ise aynı bab başlığı altında altı rivâyete yer verilmiştir. Şeybânî nüshasında, Leysî nüshasındaki yedi rivâyetten beşi zikredilmiş; mürsel olan babın 18. hadisi muhtemelen benzeri geçtiği için, babın 22. hadisi ise doğrudan konuyla ilgili olmadığı için kitaba alınmamış olabilir. Ayrıca Leysî ve Şeybânî *Muvatta*'ı ayrı zamanlarda Mâlik'ten dinledikleri için müellif tarafından bazı eklemeler ve çıkarmalar yapılmış olması da muhtemeldir. Nitekim Şeybânî nüshasındaki, esas aldığımız baskıdaki 104 numaralı hadis Leysî nüshasında bulunmamakta fakat Ebû Mus'ab nüshasında rivâyet edilmiştir.²⁸

Aslında Leysî nüshasındaki sadece iki hadis, namazda iftitâh tekbirinin dışında başka yerlerde de elleri kaldırmanın sünnet olduğuyla ilgili olup diğerleri namaza tekbirle başlama ve bazı yerlerde tekbir getirme konularıyla alakalıdır. İmâm Muhammed, Mâlik'in mezkûr altı rivâyetini naklettikten sonra; ellerin sadece namazın başında kaldırılmasının uygun olacağını, bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ve bu görüşü destekleyen çok sayıda hadis bulunduğunu belirtmiş ve akabinde bu görüşü destekleyen şu altı hadisi zikretmiştir:

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/436 (No. 5030).

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/437 (No. 5041).

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî* (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2011), "Cumua", 16 (No. 903); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîhü Müslim* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), "Cumua", 1 (No. 847); Ebû Dâvûd, "Salât", 130 (No. 352); Nesâî, "Cumua", 9 (No. 1379).

²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Ebû Mus'ab ez-Zühri rivâyeti), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halil (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/80 (No. 206).

قَالَ مُحَمَّدٌ: السُّنَّةُ أَنْ يُكَبِّرَ الرَّجُلُ فِي صَلَاتِهِ كُلَّمَا حَفِضَ وَكُلَّمَا رَفَعَ، وَإِذَا انْحَطَّ لِلسُّجُودِ كَثِيرًا، وَإِذَا انْحَطَّ لِلسُّجُودِ الثَّانِي كَثِيرًا. فَأَمَّا رَفْعُ اليَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يَرْفَعُ اليَدَيْنِ حَذْوِ الأُذُنَيْنِ فِي ابْتِدَاءِ الصَّلَاةِ مَرَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ لَا يَرْفَعُ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ ذَلِكَ. وَهَذَا كُلُّهُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى. وَفِي ذَلِكَ آثَارٌ كَثِيرَةٌ:

١٠٥- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كَلَيْبِ الجَرْمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: "رَأَيْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رَفَعَ يَدَيْهِ فِي التَّكْبِيرَةِ الأُولَى مِنَ الصَّلَاةِ المُكْتَوِبَةِ، وَلَمْ يَرْفَعْهُمَا فِيمَا سِوَى ذَلِكَ." ٢٩

١٠٦- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ حَمَادٍ، عَنْ إِبرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، قَالَ: "لَا تَرْفَعُ يَدَيْكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ التَّكْبِيرَةِ الأُولَى." ٣٠

١٠٧- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا يَغْفُوثُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَعَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَلَى إِبرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ. قَالَ عَمْرُو: حَدَّثَنِي عَلْقَمَةُ بْنُ وائِلِ الحَضْرَمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ، فَرَأَهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ، وَإِذَا رَفَعَ. قَالَ إِبرَاهِيمُ: "مَا أَدْرِي لَعَلَّهُ لَمْ يَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي إِلا ذَلِكَ اليَوْمَ فَحَفِظَ هَذَا مِنْهُ. وَلَمْ يَخْفِظْهُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَأَصْحَابُهُ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ، إِنَّمَا كَانُوا يَرْفَعُونَ أَيْدِيَهُمْ فِي بَدْءِ الصَّلَاةِ حِينَ يَكْتَبُونَ."

١٠٨- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ العَرِيزِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ: "رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حِذَاءَ أُذُنَيْهِ فِي أَوَّلِ تَكْبِيرَةِ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ، وَلَمْ يَرْفَعْهُمَا فِيمَا سِوَى ذَلِكَ." ٣١

١٠٩- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ اللهِ النَّهْشَلِيُّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كَلَيْبِ الجَرْمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ -وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ-؛ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ، كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي التَّكْبِيرَةِ الأُولَى الَّتِي يَفْتَتِحُ بِهَا الصَّلَاةَ، ثُمَّ لَا يَرْفَعُهَا فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ." ٣٢

١١٠- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا الثَّوْرِيُّ، حَدَّثَنَا حُصَيْنُ، عَنْ إِبرَاهِيمَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ." ٣٣

2.2. İmâmın Arkasında Kiraatin Gerekmemesi

İmâm Mâlik kırâatin cehrî okunduğu namazlarda İmâmın ardında kırâat yapılmayacağı, sessiz okunan namazlarda ise yapılacağı görüşündedir. *Mu-vatta*'da, "Bâbu'l-kirâeti half'e'l-imâm fimâ lâ yücheru fihi'l-kirâe" ve "Bâbu terki'l-kirâeti half'e'l-imâmi fimâ cehera fihi" başlıkları altında bu görüşüne dayanak teşkil eden; ilkinde dört, ikincisinde iki hadis zikretmektedir. Şeybânî

²⁹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/213 (No. 2442).

³⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/214 (No. 2447).

³¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/214 (No. 2452).

³² İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/213 (No. 2442). Yukarıda geçen 105 numaralı hadisin farklı bir tariki.

³³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/71 (No. 2533); İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/213 (No. 2443).

nüshasında, Leysî nüshasında yer alan altı rivâyetten üç tanesi alınmış³⁴ ve Leysî nüshasında yer almayan fakat Ebû Mus'ab rivâyetinde bulunan bir rivâyet³⁵ de kaydedilmiştir. İmâm Muhammed, hem sesli okunan hem de sessiz okunan namazlarda imâmın arkasında kırâat yapılmayacağını, bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu, hadislerin genelinin de bu görüşü desteklediğini belirttiikten sonra mezhebine delil teşkil eden şu on üç hadisi rivâyet etmektedir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ وَلَا فِيمَا لَمْ يَجْهَرَ، بِذَلِكَ جَاءَتْ عَامَّةُ الْأَثَارِ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

۱۱۵- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ حَفْصِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ كَفَّئَهُ قِرَاءَتُهُ."³⁶

۱۱۶- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْعُودِيُّ، أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ سِيرِينَ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ، قَالَ: "تَكْفِيكَ قِرَاءَةُ الْإِمَامِ."³⁷

۱۱۷- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَدَّادِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ."

قَالَ مُحَمَّدٌ: حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَزِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّمِيمِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ، فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ."³⁸

۱۱۸- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدِ الْمَدَنِيِّ، حَدَّثَنَا سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: "كَانَ ابْنُ عُمَرَ لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ، قَالَ: فَسَأَلْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: "إِنْ تَرَكْتَ فَقَدْ تَرَكَهُ نَاسٌ يُقْتَدَى بِهِمْ، وَإِنْ قَرَأْتَ فَقَدْ قَرَأَهُ نَاسٌ يُقْتَدَى بِهِمْ." وَكَانَ الْقَاسِمُ مِمَّنْ لَا يَقْرَأُ."

۱۱۹- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ، عَنْ أَبِي وَاثِلٍ، قَالَ: سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ، قَالَ: "أَنْصِتْ، فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا سَيَكْفِيكَ ذَلِكَ الْإِمَامُ."³⁹

۱۲۰- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحِ الْقُرَشِيِّ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمِ النَّخَعِيِّ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ كَانَ لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ، وَفِيمَا يَخَافَتْ فِيهِ فِي الْأَوَّلِينَ، وَلَا

³⁴ 39, 43 ve 44. hadisler alınmış, 40, 41 ve 42. hadisler ise alınmamıştır.

³⁵ Ebû Mus'ab, *el-Muvatta'*, 1/89 (No. 233).

³⁶ Tahrîci yapılan sonraki hadis aynı anlamı ifade etmektedir.

³⁷ Ali b. Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd* (Beyrût: Müessesetü'n-n-nâdir, 1990), *el-Müsned*, s. 178 (No. 1150).

³⁸ İbn Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, (Riyâd: Mektebetü'r-reşid, 1409 hicri), 1/330 (No. 3786), 1/3802 (No. 3802). Kısa bir metinle.

³⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/137 (No. 2803); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/330 (No. 3780).

في الأخرتين. وَإِذَا صَلَّى وَخَدَهُ قَرَأَ فِي الْأُولَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَةَ، وَلَمْ يَقْرَأْ فِي الْأُخْرَتَيْنِ شَيْئًا.
 ١٢١- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ الثُّورِيُّ، حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ أَبِي وَاثِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ:
 "أَنْصَتُ لِلْقِرَاءَةِ، فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا، وَسَيِّئًا لِلْإِمَامِ."^{٤١}
 ١٢٢- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا بَكَيْرُ بْنُ عَامِرٍ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ النَّحْعِيُّ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: "لَأَنْ أَعْصُ
 عَلَى جَمْرَةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأَ خَلْفَ الْإِمَامِ."^{٤٢}
 ١٢٣- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: "إِنْ أَوْلَ مَنْ قَرَأَ خَلْفَ
 الْإِمَامِ رَجُلٌ أَتَاهُمْ."

١٢٤- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ، حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ، قَالَ:
 أَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَصْرِ، قَالَ: فَقَرَأَ رَجُلٌ خَلْفَهُ فَعَمَّرَهُ الَّذِي بِلَيْهِ، فَلَمَّا أَنْ صَلَّى قَالَ:
 لِمَ عَمَّرْتَنِي؟ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدَامَكَ، فَكَرِهْتُ أَنْ تَقْرَأَ خَلْفَهُ، فَسَمِعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَإِنَّ قِرَاءَتَهُ لَهُ قِرَاءَةٌ."^{٤٣}
 ١٢٥- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ الْفَرَّاءِ الْمَدَنِيُّ، أَخْبَرَنِي بَعْضُ وَلَدِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ؛ أَنَّهُ ذَكَرَ
 لَهُ أَنَّ سَعْدًا، قَالَ: "وَدِدْتُ أَنْ الَّذِي يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي فِيهِ جَمْرَةٌ."^{٤٤}
 ١٢٦- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ الْفَرَّاءِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَجَلَانَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، قَالَ:
 "لَيْتَ فِي فَمِ الَّذِي يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ حَجْرًا."^{٤٥}

١٢٧- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ سَعْدِ بْنِ قَيْسٍ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدِ
 بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتِ بْنِ خَلْدَةَ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ قَرَأَ خَلْفَ الْإِمَامِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ."^{٤٥}

2.3. Sehv Secdesi

Muvatta'ın *Leysî* nüshasında sehiv secdesi konusuyla ilgili hadisler; "Kitâbu's-sehv" (1-3) ve "Kitâbus'salât" da "Bâbu mâ yef'alu men sellem mine'r-rek'ateyni sâhiyen" (58-61) "Bâbu itmâmi'l-musallî mâ zekera izâ şekke fi salâtihi" (62-64) "Bâbu men kâme ba'de'l-itmâm ev fi'r-rek'ateyni" (65-66) bablarında zikredilmektedir. Bu bölümlerdeki hadis sayısı on iki adettir. Şeybânî nüshasında ise dağınk haldeki bu rivâyetler "Bâbu's-sehv fi's-salât" başlığı altında derlenip toparlanıp özetlenmiştir. Şeybânî bu başlık altında Mâlik'ten altı rivâyet nakletmiş; "Kitâbu's-sehv"ın 1. hadisini, "Bâbu mâ yef'alu

⁴⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/330 (No. 3780).

⁴¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/330 (No. 3785).

⁴² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/135 (No. 2797); İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/330 (No. 3779). Daha kısa bir metinle.

⁴³ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/330 (No. 3782).

⁴⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/138 (No. 2806).

⁴⁵ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/331 (No. 3788).

men sellem mine'r-rek'ateyni sâhiyen" bâbının 59. hadisini, "Bâbu itmâmî'l-musallî mâ zekera izâ şekke fi salâtihi" bâbının 62-64. hadislerini, "Bâbu men kâme ba'de'l-itmâm ev fi'r-rek'ateyni" bâbının da 65. hadisini nakletmiştir. İmâm Muhammed, sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması gerektiğini belirttiğinden sonra, belki de sehiv secdesinin yeri noktasında farklı görüşlerin olmasının normal olduğuna işaret etmek için şu hadisi de Mâlik'in rivâyetlerinden sonra zikretmiştir:

۱۴۲- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ؛ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ صَلَّى بِهِمْ فِي سَفَرٍ كَانَ مَعَهُ فِيهِ، فَصَلَّى سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ نَاءَ لِلْقِيَامِ، فَسَبَّحَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ، فَرَجَعَ، ثُمَّ لَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ. قَالَ: لَا أَدْرِي أَقْبَلَ التَّسْلِيمَ أَوْ بَعْدَهُ.

2.4. Tahiyat

İmâm Mâlik *Muvatta'*'da tercih ettiği tahiyat metnine dair dört rivâyet zikretmektedir. Şeybânî rivâyetinde bunlardan tekrar olan biri hariç diğer üçü bulunmaktadır. İmâm Muhammed, bu üç rivâyetin sonuna mezhebinde tercih edilen İbn Mes'ûd'dan gelen tahiyât metnine dair bir rivâyeti de eklemektedir. İmâm Muhammed, İbn Mes'ûd'un nakletmiş olduğu tahiyât metnine ekleme çıkarma yapılmasını hoş görmediğini de eklemektedir.

قَالَ مُحَمَّدٌ: التَّشَهُدُ الَّذِي ذَكَرَ كُلُّهُ حَسَنٌ، وَلَيْسَ يُشْبِهُ تَشَهُدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ. وَعِنْدَنَا تَشَهُدُهُ؛ لِأَنَّهُ رَوَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَلَيْهِ الْعَامَّةُ عِنْدَنَا.

۱۴۸- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُجَلُّ بْنُ مُحَرَّرِ الصَّبِيءِ، عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ بْنِ وَاثِلِ الْأَسَدِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا خَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا: "السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ." فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا، فَقَالَ: "لَا تَقُولُوا: السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ، وَلَكِنْ قُولُوا: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ."^۶

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَكْرَهُ أَنْ يَزَادَ فِيهِ حَرْفٌ، أَوْ يُنْقَضَ مِنْهُ حَرْفٌ.

Görüldüğü üzere İbn Mes'ûd'un tahiyât rivâyeti *Kütüb-i Sitt'e*'deki tüm kitaplarda nakledilmiştir.

2.5. Oturarak Namaz Kılmak

Muvatta''ın Leysî nüshasında, oturarak nafil veya farz namaz kılmanın ve oturarak namaz kıldıran imâma uymanın hükmüne dair üç ayrı babda dokuz

^۶ Buhârî, "Ezân", 148 (No. 831); Müslim, "Salât", 16 (No. 402); Ebû Dâvûd, "Salât", 184 (No. 968); Tirmizî, "Salât", 103 (No. 289); Nesâî, "Tatbîk", 100 (No. 1162); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 24 (No. 901).

hadis nakledilmektedir. Şeybânî nüshasında konu tek babda ele alınmış ve dokuz rivâyetten dördü zikredilmekle yetinilmiştir. Fikhen oturarak nâfile namaz kılmanın câiz olduğunda bir ihtilâf yoktur. Ancak bir kimsenin oturarak İmâmlik yapıp yapamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu tür bir İmâmlik İmâm Mâlik'e göre câizken İmâm Mâlik'in görüşünü destekleyen hadisten sonra kendi görüşünü destekleyen şu hadisi de kitabına eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ؛ صَلَاةَ الرَّجُلِ قَاعِدًا لِلتَّطَوُّعِ مِثْلَ نِصْفِ صَلَاتِهِ قَائِمًا. فَأَمَّا مَا رَوَى مِنْ قَوْلِهِ: "إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ جَالِسًا، فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ." فَقَدْ رَوَى ذَلِكَ، وَقَدْ جَاءَ مَا قَدْ نَسَخَهُ.

۱۵۸- قَالَ مُحَمَّدٌ: حَدَّثَنَا بِشْرٌ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ بْنُ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ السَّيِّعِيُّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُؤْمَنُ النَّاسُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا."^{۴۸}

فَأَخَذَ النَّاسُ بِهَذَا.

2.6. Binekde Namaz Kılmak

Muvatta'ın Leysî nüshasında seferde binek üzerinde namaz kılınması konusunda altı rivâyet bulunmaktadır. Şeybânî nüshasında bunların dört adedi alınmış, ek olarak mevzuyla alakalı olan bir hadis de vitir babından alınıp buraya ilâve edilmiştir. İmâm Mâlik vitir namazını nâfile olarak gördüğü için binek üzerinde kılınmasının câiz olduğu düşüncesindedir. Nitekim buna dayanak teşkil eden bir rivâyete *Muvatta*'ında yer vermiştir. İmâm Muhammed ise vitrin binek üzerinde kılınmayacağı kanaatindedir. Bu nedenle vitrin ve farz namazların binek üzerinde kılınmayacağını ifade ettikten sonra bu görüşünü destekler mahiyetteki şu altı hadisi⁴⁹ *Muvatta*'ya eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمُسَافِرُ عَلَى دَابَّتِهِ تَطَوُّعًا إِيْمَاءَ حَيْثُ كَانَ وَجْهَهُ، يَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الْوُكُوعِ. فَأَمَّا الْوُتْرُ وَالْمَكْتُوبَةُ فَإِنَّهُمَا تُصَلِّيَانِ عَلَى الْأَرْضِ. وَبِذَلِكَ جَاءَتْ الْآثَارُ.

۲۱۰- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حُصَيْنٍ، قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يُصَلِّي التَّطَوُّعَ عَلَى رَاحِلَتِهِ أَيْنَمَا تَوَجَّهَتْ بِهِ، فَإِذَا كَانَتْ الْفَرِيضَةَ أَوْ الْوُتْرَ نَزَلَ فَصَلَّى.^{۵۰}

۲۱۱- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرِّ الْهَمْدَانِيِّ، عَنْ مُجَاهِدٍ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَزِيدُ عَلَى الْمَكْتُوبَةِ

⁴⁷ Hanefî mezhebinde müftâbih olan görüş bunun câiz olması yönündedir. Bkz. Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 1/82.

⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/462 (No. 4087-4088).

⁴⁹ İmâm Mâlik, görüşünü İbn Ömer'den rivâyet edilen bir hadisle desteklediği için olsa gerek İmâm Muhammed de aynı sahâbiden aksi görüşte olduğunu ifade eden rivâyetler nakletmiştir.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/97 (No. 6915). Farklı sened ve benzer metinle.

فِي السَّمْرِ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ، لَا يُصَلِّي قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا، وَيُحْيِي اللَّيْلَ عَلَى ظَهْرِ الْبَعِيرِ أَيُّمَا كَانَ وَجْهَهُ. وَيُنزِلُ قُبَيْلَ الْفَجْرِ، فَيُوتِرُ بِالْأَرْضِ. فَإِذَا أَقَامَ لَيْلَةً فِي مَنْزِلٍ أَحْيَى اللَّيْلَ.

۲۱۲- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ أَبِي سَلَيْمَانَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: صَحِبْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَكَانَ يُصَلِّي الصَّلَاةَ كُلَّهَا عَلَى بَعِيرِهِ نَحْوَ الْمَدِينَةِ، وَيَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً، وَيَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ، إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ وَالْوُتْرَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْزِلُ لَهُمَا. فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُهُ حَيْثُ كَانَ وَجْهَهُ يَوْمِي بِرَأْسِهِ، وَيَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ."

۲۱۳- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبَّاشٍ، حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي عَلَى ظَهْرِ رَاحِلَتِهِ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ، وَلَا يَضَعُ جَبْهَتَهُ، وَلَكِنْ يُشِيرُ لِلرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ بِرَأْسِهِ، فَإِذَا نَزَلَ أَوْتَرَ.^{۵۱}

۲۱۴- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ الْمَغِيرَةِ الضَّبِّيِّ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ حَيْثُ كَانَ وَجْهَهُ تَطْوَعًا، يَوْمِي إِيْمَاءً، وَيَقْرَأُ السُّجُودَ يَوْمِي، وَيُنزِلُ لِلْمَكْتُوبَةِ وَالْوُتْرِ.

۲۱۵- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ عَزْوَانَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: كَانَ أَيُّمَا تَوَجَّهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ صَلَّى التَّطَوُّعَ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ نَزَلَ فَأَوْتَرَ.^{۵۲}

2.7. Vitirde Selam Sayısı

Muvatta'ın Leysî nüshasında, İbn Ömer'in (r.a.) vitri iki selamla (2+1 rek'at) kıldığına dair bir rivâyet yer almaktadır. Şeybânî, *Muvatta*'daki bu rivâyeti naklettikten sonra vitrin selamla ikiye bölünmesi şeklindeki görüşe katılmadıklarını, İbn Ömer'in değil de İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın görüşünü tercih ettiklerini ifade etmekte ve görüşlerine dayanak oluşturan şu sekiz rivâyeti *Muvatta*'ya eklemektedir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَلَا نَرَى أَنْ يُسَلِّمَ بَيْنَهُمَا.

۲۵۹- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى صَلَاةِ الصُّبْحِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً، ثَمَانِي رَكْعَاتٍ تَطْوَعًا، وَثَلَاثَ رَكْعَاتٍ الْوُتْرِ، وَرَكْعَتِي الْفَجْرِ.^{۵۳}

۲۶۰- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: "مَا أَحَبُّ أَبِي تَرَكْتُ الْوُتْرَ بِثَلَاثٍ، وَإِنَّ لِي حُفْرَ النِّعَمِ."^{۵۴}

⁵¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/97 (No. 6917).

⁵² İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/97 (No. 6915). Farklı sened ve benzer metinle.

⁵³ Nesâî, "Kiyâmu'l-leyl", 39 (No. 1707); İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 181 (No. 1361).

⁵⁴ Abdurrezâk, *el-Musannef*, 3/6 (No. 4578). İbn Ömer'in sözü olarak ve üç rek'at kaydı olmaksızın.

- ۲۶۱- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْعُودِيُّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَرْثَةَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: "الْوِتْرُ ثَلَاثٌ كَثَلَاثُ الْمَغْرِبِ".^{۵۵}
- ۲۶۲- قَالَ مُحَمَّدٌ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ الْمَكْفُوفُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مَالِكِ بْنِ الْخَارِثِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: "الْوِتْرُ ثَلَاثٌ كَصَلَاةِ الْمَغْرِبِ".^{۵۶}
- ۲۶۳- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ لَيْثِ، عَنْ عَطَاءٍ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "الْوِتْرُ كَصَلَاةِ الْمَغْرِبِ".
- ۲۶۴- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: "مَا أَجْزَأَتْ رَكْعَةٌ وَاحِدَةً قَطُّ".^{۵۷}
- ۲۶۵- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَلَامُ بْنُ سُلَيْمٍ الْحَنْفِيُّ، عَنْ أَبِي حُمْزَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ: "أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، أَهْوَنُ مَا يَكُونُ الْوِتْرُ ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ".
- ۲۶۶- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَزُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَبِي أَوْفَى، عَنْ سَعِيدِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ عَائِشَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يُسَلِّمُ فِي رَكْعَتِي الْوِتْرِ".^{۵۸}

İmâm Muhammed, zikrettiği bu rivâyetlerle vitir namazının üç rek'at olduğunu ve tek selamla kılınması gerektiğini ispat etmeye çalışmaktadır.

2.8. Bayılanın Kılamadığı Namazlar

Muvatta'ın Leysî nüshasında, bir defasında İbn Ömer'in bayıldığı ve bu süre zarfında kılamadığı namaz veya namazları kaza etmediği rivâyet edilmektedir.⁵⁹ İmâm Mâlik, bir kimse bayıldığında kılamadığı namazları -ister az ister çok olsunlar- kazâ etmesinin gerekli olmadığı görüşündedir.⁶⁰ İmâm Muhammed ise kişinin baygın olması nedeniyle bir günlük (beş vakit) namazından fazlası kazaya kaldığı zaman ayılınca bunları kazâ etmesi gerekmediğini, beş vakit veya daha az ise bunların kazâsıyla mükellef olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, Mâlik'in rivâyetini naklettikten sonra, kendi görüşüne dayanak teşkil eden şu hadisi de eserine eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا أَغْمِيَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ. وَأَمَّا إِذَا أَغْمِيَ عَلَيْهِ يَوْمًا وَلَيْلَةً أَوْ أَقَلَّ قَضَى صَلَاتَهُ.

⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/81 (No. 6715). Aynı lafızla Âişe'den merfû' rivâyeti için bkz. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ty.), 7/165 (No. 7170).

⁵⁶ Önceki dipnota bakınız.

⁵⁷ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9/283 (No. 9422).

⁵⁸ Nesâî, "Kiyâmu'l-leyl", 36/1698.

⁵⁹ *Muvatta*, "Vukûtu's-salât", 24.

⁶⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2/39.

٢٧٩- بَلَعْنَا، عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ؛ أَنَّهُ أَعْمِيَ عَلَيْهِ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ، ثُمَّ أَفَاقَ فَقَضَاهَا. أَخْبَرَنَا بِذَلِكَ أَبُو مَعْشَرٍ الْمَدِينِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ.^{٦١}

2.9. Namaza Yetişmek İçin Safa Girmeden İmâma Uymak

Muvatta'ın Leysî nüshasında, Zeyd b. Sâbit'in bir keresinde mescide girdiğinde cemâatin rükûda olduğunu gördüğü, hemen rukûya eğildiği, sonra yürüye yürüye saffa girdiği nakledilmektedir.⁶² İmâm Muhammed de bunun câiz olduğunu belirtmiş⁶³ fakat daha iyisinin saffa girdikten sonra İmâma uymak olduğunun savunmuş ve bu görüşünü dayandırdığı şu hadisi *Muvatta*' rivâyetine ilâve etmiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: هَذَا يُجْزِئُ. وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ لَا يَزْكَعَ حَتَّى يَصِلَ إِلَى الصَّفِّ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.
٢٨٦- قَالَ مُحَمَّدٌ: حَدَّثَنَا الْمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ، عَنِ الْحَسَنِ؛ أَنَّ أَبَا بَكْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَكَعَ دُونَ الصَّفِّ، ثُمَّ مَشَى حَتَّى وَصَلَ الصَّفِّ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا، وَلَا تُعَدُّ."^{٦٤}
قَالَ مُحَمَّدٌ: هَكَذَا نَقُولُ، وَهُوَ يُجْزِئُ، وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ لَا يَفْعَلَ.

3. Nikâh

İmâm Muhammed, nikâhla ilgili üç alt başlıkta üç hadisi Mâlik dışındaki hocalarından rivâyet etmektedir.

3.1. Şahitlik Konusu

İmâm Muhammed, hiç veya yeterince şahidi bulunmayan ve nikâh-ı sır diye ifade edilen nikâh çeşidiyle ilgili Leysî rivâyetinde de bulunan bir hadisi naklettikten sonra, nikâhın geçerli olması için gereken asgarî şahit sayısına dair şu hadisi eserine eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَجُوزُ فِي أَقَلِّ مِنْ شَاهِدَيْنِ. وَإِنَّمَا شَهِدَ عَلَى هَذَا الَّذِي رَدَّهُ عُمَرُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ. فَهَذَا نِكَاحُ السِّرِّ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَمْ تَكْمُلْ، وَلَوْ كَمَلَتْ الشَّهَادَةُ بِرَجُلَيْنِ، أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ كَانَ نِكَاحًا جَائِزًا، وَإِنْ كَانَ سِرًّا. وَإِنَّمَا يُفْسِدُ نِكَاحَ السِّرِّ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ شُهُودٍ. فَأَمَّا إِذَا كَمَلَتْ فِيهِ الشَّهَادَةُ فَهُوَ

⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/479 (No. 4156); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/70 (No. 6584). Bu rivâyette kazaya kalan namazların öğle, ikinci, akşam ve yatsı namazları olduğu ve Ammâr'ın ayıldığında bunları sırayla kazâ ettiği belirtilmektedir.

⁶² *Muvatta*', "Kasru's-salât", 64.

⁶³ Bir rükün sırasında peşpeşe üç adımdan fazla adım atılmaması koşuluyla. Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2/53.

⁶⁴ Ahmed, *el-Müsne'd*, 34/109 (No. 20457); Buhârî, "Ezân", 114 (No. 783); Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 683-684).

نِكَاحِ الْعَلَانِيَةِ وَإِنْ كَانُوا أَسْرُوهُ.

٥٣٥- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ؛ أَنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَجَارَ شَهَادَةَ رَجُلٍ وَأَمْرَاتَيْنِ فِي النِّكَاحِ وَالْفُرْقَةِ.^{٦٥}
قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

3.2. Mehir Konusu

Leysî nüshasında, İbn Ömer'in (r.a.) nikâh sonrası mehir belirlenmeden ölen kimsenin karısının mehir hakkı bulunmadığına ama kocasına mirasçı olacağına dair bir hadis nakledilmektedir.⁶⁶ İmâm Mâlik de bu görüştedir.⁶⁷ İmâm Muhammed ise, bu hadisi naklettikten sonra bununla amel etmediklerini belirtir bu durumdaki kadının miras yanında mehir hakkı da bulunduğu dair İbn Mes'ûd'dan (r.a.) gelen şu rivâyeti kitabına eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا.

٥٤٤- أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ؛ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا، فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: "لَهَا صَدَاقٌ مِثْلَهَا مِنْ نِسَائِهَا، لَا وَكُسٍ وَلَا شَطَطٌ." فَلَمَّا فَضِيَ قَالَ: "إِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ. وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي، وَمِنَ الشَّيْطَانِ. وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ." فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَائِهِ -بَلَّغْنَا أَنَّهُ مَعْقَلُ بْنُ سِنَانِ الْأَشْجَعِيِّ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "فَضَيْتَ وَالَّذِي يُحْلِفُ بِهِ! بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَزْوَعٍ بِنْتِ وَاشِقِ الْأَشْجَعِيِّ." قَالَ: فَفَرِحَ عَبْدُ اللَّهِ فَرِحَةً مَا فَرِحَ قَبْلَهَا مِثْلَهَا لِمُؤَافَقَةِ قَوْلِهِ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.^{٦٨}

قَالَ مَسْرُوقُ بْنُ الْأَجْدَعِ: لَا يَكُونُ مِيرَاثٌ حَتَّى يَكُونَ قَبْلَهُ صَدَاقٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

3.3. İddet Konusu

Leysî nüshasında, Hz. Ömer'den iddet bekleyen bir kadınla nikâh kıyan kişinin nikâhının bozulacağı ve o kadınla bir daha ebediyen evlenemeyeceği hükmü nakledilmektedir.⁶⁹ Mâlik de bu görüştedir.⁷⁰ İmâm Muhammed, Hz.

⁶⁵ Ebü'l-Huseyn Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004), "Akdiyye", 2 (No. 4559). Hz. Ömer'den merfû' olarak ve sadece nikâh kapsamında.

⁶⁶ Mâlik, *Muvatta'*, "Nikâh", 10.

⁶⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mumecced*, 2/483.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 32 (No. 2116); Tirmizî, "Nikâh", 43 (No. 1145); Nesâî, "Nikâh", 68 (No. 3354-3358); İbn Mâce, "Nikâh", 18 (No. 1891).

⁶⁹ Mâlik, *Muvatta'*, "Nikâh", 27.

⁷⁰ Mâlik'ten aksi yönde bir görüş de nakledilmiştir. Bkz. Leknevî, *et-Ta'liku'l-mumecced*, 2/491.

Ömer'in daha sonra bu görüşünden vazgeçip bu durumda iddet bittikten sonra o kişinin o kadınla nikâhlanabileceği yönündeki Hz. Ali'nin görüşüne döndüğünü, kendilerinin de bununla amel ettiğini belirtmiş ve bu dönüşü ifade eden şu hadisi kitabına eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: بَلَّغْنَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَجَعَ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ.

٥٤٦- أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: رَجَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي الَّتِي تَتَزَوَّجُ فِي عِدَّتِهَا إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. وَذَلِكَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ: "إِذَا دَخَلَ بِهَا فُرْقٌ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَجْتَمِعَا أَبَدًا، وَأَخَذَ صَدَاقَهَا، فَجَعَلَ فِي بَيْتِ الْمَالِ." فَقَالَ عَلِيُّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ: "لَهَا صَدَاقُهَا بِمَا اسْتَحْلَلَتْ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا مِنَ الْأَوَّلِ تَزَوَّجَهَا الْآخَرُ إِنْ شَاءَ." فَرَجَعَ عُمَرُ إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. ٧١

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

4. Talak

İmâm Muhammed, talakla ilgili üç alt başlıkta altı hadisi Mâlik dışındaki şeyhlerden nakletmektedir.

4.1. Hürriyetin Talak ve İddete Etkisi

İmâm Mâlik, talâk konusunda boşayan erkeğin hür olup olmamasına göre hareket edileceği hürse üç değilse iki boşama hakkı olacağı, iddet konusunda ise boşanan kadının hür olup olmamasına göre uygulama yapılacağı hürse üç kar' değilse iki kar' iddet bekleyeceği görüşündedir.⁷² Bu nedenle *Muvatta*'nda görüşüne dayanak teşkil eden rivâyetlere yer vermiştir.⁷³ İmâm Muhammed ise, hem talâk hem iddet konusunda boşanan kadının hür olup olmamasına göre hüküm verileceği görüşünde olup bunu temellendirdikten sonra görüşünü destekleyen şu hadisi kitabına eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: قَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا. فَأَمَّا مَا عَلَيْهِ فَمَهَاؤُنَا فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: الطَّلَاقُ بِالنِّسَاءِ وَالْعِدَّةُ بِهِنَّ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: "فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" الطَّلَاقُ/١. فَإِنَّمَا الطَّلَاقُ لِلْعِدَّةِ فَإِذَا كَانَتْ الْحُرَّةُ وَزَوَّجَهَا عِنْدَ فِعْدَتِهَا ثَلَاثَةَ فُرُوءٍ وَطَلَاقِهَا ثَلَاثَةَ تَطْلِيقَاتٍ لِلْعِدَّةِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى. وَإِذَا كَانَ الْحُرُّ تَحْتَهُ الْأُمَّةُ فِعْدَتُهَا

⁷¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrüt: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 7/726 (No. 726); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/4 (No. 17198). İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşleri zikredilmekte fakat Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin görüşüne döndüğü belirtilmemektedir.

⁷² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mumecced*, 2/508.

⁷³ Mâlik, *Muvatta*', "Talâk", s. 49-51.

حَيْضَتَانِ، وَطَلَّاقُهَا لِلْعِدَّةِ تَطْلِيقَتَانِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.
 ٥٥٨- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدَ الْمَكِّيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ، يَقُولُ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ
 أَبِي طَالِبٍ: "الطَّلَاقُ بِالنِّسَاءِ وَالْعِدَّةُ بِهِنَّ."^{٧٤}
 وَهُوَ قَوْلُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

4.2. İddette Tuhr mu Hayz mı Esas Alınmalıdır?

İmâm Mâlik, iddete esas teşkil eden kar' kelimesini temizlik olarak yorumladığı için boşanma sonrası üçüncü temizlik süreci tamamlanıp kadın adet görmeye başlayınca iddetin tamamlanacağı görüşündedir. *Muvatta*'da bu görüşe mesned teşkil eden hadislerle yer vermiştir.⁷⁵ İmâm Muhammed ise, kar' kelimesini hayız olarak anlamış ve boşanma sonrası üçüncü hayız bitip kadın yıkandığında iddetin sona ereceğini savunmuştur. Mâlik'in konuyla ilgili rivâyetlerinden dördünü naklettikten kendi görüşüne dayanak teşkil eden şu üç rivâyete de kitabına ilâve etmiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: انْقِضَاءُ الْعِدَّةِ عِنْدَنَا الطَّهَارَةُ مِنَ الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ إِذَا اغْتَسَلَتْ مِنْهَا.
 ٦٠٧- أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ؛ أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَطْلِيقَةً يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ، ثُمَّ تَرَكَهَا حَتَّى انْقَطَعَ دَمُهَا مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ وَدَخَلَتْ مُغْتَسِلَةً، وَأَذْنَتْ مَاءَهَا، فَأَتَاهَا فَقَالَ لَهَا: "قَدْ رَاجَعْتِكِ." فَسَأَلَتْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَنْ ذَلِكَ وَعِنْدَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، فَقَالَ عُمَرُ: "قُلْ فِيهَا بَرَأْيُكَ." فَقَالَ: "أَرَأَاهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَحَقُّ بِرَجْعَتِهَا مَا لَمْ تَغْتَسِلْ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةِ." فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "وَأَنَا أَرَى ذَلِكَ." ثُمَّ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: "كُنْتُفَّ مَلِيعٌ عَلَمَا."^{٧٦}
 ٦٠٨- أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "هُوَ أَحَقُّ بِهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةِ."^{٧٧}
 ٦٠٩- أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ أَبِي عَيْسَى الْخِطَّاطُ الْمَدِينِيُّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ ثَلَاثَةِ عَشْرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كُلُّهُمْ قَالُوا: "الرَّجُلُ أَحَقُّ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةِ." قَالَ عَيْسَى: وَسَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ: "الرَّجُلُ أَحَقُّ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةِ."^{٧٨}
 قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

⁷⁴ Saïd b. Mansûr, *Sünenü Saïd b. Mansûr* (Hindistan: ed-Dârü's-selefîyye, 1982), 1/357 (No. 1340).

⁷⁵ Mâlik, *Muvatta*', "Talâk", 53-62.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/158 (No. 18896). Sadece İbn Mes'ûd'un sözü.

⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/158 (No. 18899).

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/159 (No. 18901). Sadece İbnü'l-Müseyyeb'in sözü.

4.3. İddet Beklerken Hayızdan Kesilen Kadının Durumu

İmâm Mâlik, iddet beklerken hayız görmemeye başlayan kadının (hâmile olup olmadığı anlaşılın diye) dokuz ay ve (hâmilelik durumu olmadığı tespit edilirse) üç ay da iddet beklemesi gerektiği görüşündedir. İmâm Muhammed ise, bu durumdaki kadının iddetinin bitmeyeceği, Hanefî fukahasının genel yaklaşımı üzere bu kadın emsallerinin hayızdan kesilme yaşına ulaşana kadar evlilik bağının devam edeceği kanaatindedir. *Muvatta'*'da, hem birinci⁷⁹ hem ikinci⁸⁰ görüşü destekleyen hadis bulunmaktadır. İmâm Muhammed, Leysî nüshasında farklı bablarda yer alan bu iki rivâyeti peşpeşe zikrettikten sonra görüşünü desteklemek üzere şu iki hadisi de eserine eklemiştir:

٦١٢- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ؛ أَنَّ عَلْقَمَةَ بِنَ فَيْسٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ طَلَاقًا يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَحَاضَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ، ثُمَّ ارْتَفَعَ حَيْضُهَا عَنْهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا، ثُمَّ مَاتَتْ، فَسَأَلَ عَلْقَمَةُ عَبْدَ اللَّهِ بِنَ مَسْعُودٍ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: "هَذِهِ امْرَأَةٌ حَبَسَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِيرَاثَهَا فَكُلُّهُ."^{٨١}

٦١٣- أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ أَبِي عَيْسَى الْحَيَّاطُ، عَنْ الشَّعْبِيِّ؛ أَنَّ عَلْقَمَةَ بِنَ فَيْسٍ سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهُ بِأَكْلِ مِيرَاثِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ: فَهَذَا أَكْثَرُ مِنْ تِسْعَةِ أَشْهُرٍ وَثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ بَعْدَهَا، فَهَذَا نَآخِذٌ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا؛ لِأَنَّ الْعِدَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ لَا خَامِسَ لَهَا؛ لِلْحَامِلِ حَتَّى تَضَعَّ، وَالَّتِي لَمْ تَبْلُغِ الْحَيْضَةَ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ، وَالَّتِي قَدْ بَيَّسَتْ مِنَ الْمَحِيضِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ، وَالَّتِي تَحِيضُ ثَلَاثَ حِيضٍ، فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْتُمْ لَيْسَ بِعِدَّةِ الْحَائِضِ، وَلَا غَيْرِهَا.

5. Et'ime

Fakihlerin çoğu gibi İmâm Mâlik de keler eti yemenin câiz olduğu görüşündedir. Bu nedenle görüşüne mesned olan üç hadisi *Muvatta'*'da rivâyet etmiştir.⁸² İmâm Muhammed ise keler eti yemenin câiz olmadığı, en azından kerâhetten hâli bulunmadığı kanaatindedir. Bu nedenle, *Muvatta'*'daki bahsi geçen üç rivâyetten ikisini zikrettikten sonra, keler yemenin câiz olmadığına dair şu iki hadisi de eserine ilâve etmiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: قَدْ جَاءَ فِي أَكْثَرِ اخْتِلَافٍ. فَأَمَّا نَحْنُ فَلَا نَرَى أَنْ يُؤْكَلَ.

٦٤٧- أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّحِيصِيِّ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا أَهْدَيْتُ لَهَا ضَبًّا، فَأَتَاهَا رَسُولُ

⁷⁹ Mâlik, *Muvatta'*, "Talâk", 70.

⁸⁰ Mâlik, *Muvatta'*, "Talâk", 43.

⁸¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/342 (No. 11104).

⁸² Mâlik, *Muvatta'*, "İsti'zân", 9-11.

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ أَكْلِهِ، فَهَيَّأَهَا عَنْهُ. فَجَاءَتْ سَائِلَةٌ فَأَرَادَتْ أَنْ تُطْعِمَهَا إِيَّاهُ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنْطَعِمِينَهَا مِمَّا لَا تَأْكُلِينَ؟"⁸³

٦٤٨- أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنُ عَبَّاسِ الْهَمْدَانِيُّ، عَنْ عَزِيزِ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ؛ أَنَّهُ نَهَى عَنْ أَكْلِ الضَّبِّ وَالضَّبْعِ.⁸⁴

قَالَ مُحَمَّدٌ: فَتَرَكُهُ أَحَبَّ إِلَيْنَا، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

6. Diyet

İmâm Muhammed, âkilenin sorumluluk kapsamına dair şu hadisi de kitabına eklemiştir:

٦٦٦- أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "لَا تَعْقُلُ الْعَاقِلَةَ عَمْدًا، وَلَا ضَلْحًا، وَلَا اغْتِرَافًا، وَلَا مَا جَنَى الْمَمْلُوكُ."⁸⁵

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَاقِمَةُ مِنْ فُطْهَائِنَا.

7. Yemin

İmâm Mâlik, yemin keffâreti olarak her bir fakire bir müd miktarı buğday verilmesi görüşünde olup *Muvatta*'da buna mesned olan üç rivâyete yer vermiştir.⁸⁶ İmâm Muhammed ise bu durumda her bir fakire yarım sâ' (iki müd) buğday verilmesi görüşündedir. Bu nedenle eserine bu görüşünü destekleyen şu dört hadisi eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ عَدَاءً وَعَشَاءً، أَوْ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ، أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ، أَوْ سَعِيرٍ.

٧٤٠- قَالَ مُحَمَّدٌ: أَخْبَرَنَا سَلَامُ بْنُ سُلَيْمِ الْحَنْفِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْحِيِّ، عَنْ يَزْقَأَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: "يَا يَزْقَأُ! إِنِّي أَنْزَلْتُ مَالَ اللَّهِ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ مَالِ الْيَتِيمِ، إِنْ اخْتَبَجْتُ أَخَذْتُ مِنْهُ، فَإِذَا أَيْسَرْتُ رَدَدْتُهُ، وَإِنْ اسْتَعْنَيْتُ اسْتَعْفَفْتُ. وَإِنِّي قَدْ وُلَّيْتُ مِنْ أَمْرِ الْمُشْلِمِينَ أَمْرًا عَظِيمًا، فَإِذَا أَنْتَ سَمِعْتَنِي أَخْلِفْ عَلَى يَمِينِ فَلَمْ أَمْضِهَا، فَأَطْعِمْ عَنِّي عَشْرَةَ مَسَاكِينَ خَمْسَةَ أَصْوَعٍ بُرٍّ، بَيْنَ كُلِّ مَسْكِينَيْنِ صَاعٌ."⁸⁷

٧٤١- أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنْ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ، عَنْ يَزْقَأَ غُلَامِ عُمَرَ بْنِ

⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/123 (No. 24345); Ahmed, *el-Müsned*, 41/256 (No. 24736).

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/125 (No. 24361). Hz. Ali'nin keleri kerih gördüğü şeklinde.

⁸⁵ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr* (Pakistan: Câmiatü'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 1989), 3/248 (No. 3080). Ayrıca Şa'bi'nin sözü olarak da nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/405 (No. 27429).

⁸⁶ Mâlik, *Muvatta*', "Nuzûr", 12-13. (13 numaralı rivâyette iki hadis yer almaktadır.)

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/71 (No. 12204).

الْحَطَّابِ؛ أَنَّ عُمَرَ قَالَ لَهُ: "إِنَّ عَلِيَّ أَمْرًا مِنْ أَمْرِ النَّاسِ جَسِيمًا. فَإِذَا رَأَيْتَنِي قَدْ حَلَفْتُ عَلَى شَيْءٍ، فَأَطِعْمْ عَنِّي عَشْرَةَ مَسَاكِينَ، كُلُّ مَسْكِينٍ يَنْضَفُ صَاعٍ مِنْ بُرِّ." ⁸⁸

۷۴۲- أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ، عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَمَرَ أَنْ يُكْفَرَ عَنْ يَمِينِهِ يَنْضَفُ صَاعٍ لِكُلِّ مَسْكِينٍ. ⁸⁹

۷۴۳- أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: "فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْكُفَّارَاتِ فِيهِ إِطْعَامُ الْمَسَاكِينِ، يَنْضَفُ صَاعٍ لِكُلِّ مَسْكِينٍ." ⁹⁰

8. Nezr

İmâm Mâlik, Beytullâh'a yürüyerek gitmeyi adayan fakat bir müddet yürüdükten sonra buna devam edemeyen kimseyle ilgili olarak; İbn Ömer'in, o kişinin binekle gitmesi daha sonra eksik kalan yürüyüşü tamamlaması yönündeki fetvasını nakletmiştir.⁹¹ İmâm Muhammed, bazılarının bu görüşte olduğunu, fakat Hz. Ali'den nakledilen fetvanın kendilerince daha güzel görüldüğünü belirttikten sonra "bu durumdaki kişinin binekle gitmesi ve kurban kesmesi" şeklindeki bu fetvaya dair bir rivâyet aktarmaktadır. Aslında *Muvatta'*ın Leysî nüshasında da görüleceği üzere İmâm Mâlik, hem kalan kısmın yürünmesi hem de kurban kesilmesi yönünde fetvâ vermiştir. Dolayısıyla iki mezheb arasındaki temel fark, yürünemeyen kısmın kazasıyla ilgili olmaktadır. İmâm Muhammed'in ifadeleri ve *Muvatta'*a eklediği rivâyet şöyledir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: قَدْ قَالَ هَذَا قَوْمٌ، وَأَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ هَذَا الْقَوْلِ مَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

۷۴۷- أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ، عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عُثْبَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ نَذَرَ أَنْ يُحِجَّ مَاشِيًا ثُمَّ عَجَزَ فَلْيَرْكَبْ، وَلْيُحِجَّ، وَلْيُنْحَرْ بَدَنَهُ." ⁹²

قال محمد: وجاء عنه في حديث آخر: "ويهدى هدينا." فبهذا نأخذ، يكون الهدى مكان المشي، وهو قول أبي حنيفة وألغامة من فقهاءنا.

9. Buyû'

İmâm Mâlik, vadeli hayvan takasının câiz olduğuna dair Ali ve İbn Ömer'den (r.a.) hadisler nakletmiştir.⁹³ İmâm Muhammed, kendilerine Hz.

⁸⁸ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 3/71 (No. 12204).

⁸⁹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 3/71 (No. 12204).

⁹⁰ Saïd b. Mansûr, *es-Sünen*, 4/1544 (No. 792).

⁹¹ Mâlik, *Muvatta'*, "Nuzûr", 4.

⁹² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/450 (No. 15869). Bu rivâyette o kişiyle ilgili olarak Hz. Ali'nin, "Yürür, kesilince bineğine biner ve ve bir deve hedy yollar" dediği nakledilmektedir.

⁹³ Mâlik, *Muvatta'*, "Buyû'", 59-60.

Ali'den aksi yönde bir rivâyet ulaştığını belirtip bu rivâyeti aktarmış ve bu tür bir vadeli satışın câiz olmadığını savunmuştur. İmâm Muhammed'in bu konudaki sözleri ve naklettiği rivâyet şöyledir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: بَلَّغْنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ خِلافَ هَذَا.
٨٠٢- أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي ذُؤَيْبٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَسَيْطٍ، عَنْ أَبِي حَسَنِ الْبَرَّارِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ؛ أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْبُعِيرِ بِالْبُعَيْرِ إِلَى أَجَلٍ، وَالشَّاةِ بِالشَّاتَيْنِ إِلَى أَجَلٍ.^{٩٤}
وَبَلَّغْنَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَيَّوَانِ بِالْحَيَّوَانِ نَسِيئَةً."^{٩٥}
فَبَهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

10. Şuf'a

İmâm Mâlik, şuf'a hakkının sadece ortak oldukları malı bölüşmemiş paydaşlar için geçerli olduğu görüşünde olduğundan bu görüşüne mesned olan rivâyetler nakletmiştir.⁹⁶ İmâm Muhammed bu rivâyetlerin ikisini aktardıktan sonra, ortaktan sonra gelmek koşuluyla komşunun da şuf'a hakkı olduğu şeklindeki görüşünü destekleyen şu rivâyeti eserine eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: قَدْ جَاءَتْ فِي هَذَا أَحَادِيثُ مُخْتَلِفَةٌ، فَالشَّرِيكُ أَحَقُّ بِالشُّفْعَةِ مِنَ الْجَارِ، وَالْجَارُ أَحَقُّ مِنْ غَيْرِهِ، بَلَّغْنَا ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
٨٥٦- أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْلَى التَّقْفِي، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الشَّرِيدِ، عَنْ أَبِيهِ الشَّرِيدِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعِهِ."^{٩٧}
قال محمد: وَبِهَذَا نَأْخُذُ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

11. Resmî Yazışmalar

İmâm Mâlik, resmî yazışmalarda önce muhâtabın sonra mektubu yazan kişinin isminin zikredilmesinin cevazına dair bir rivâyet nakletmiştir.⁹⁸ İmâm Muhammed de aynı görüşte olduğunu belirterek bunu destekleyen şu rivâyeti de eserine eklemiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا بَأْسَ إِذَا كَتَبَ الرَّجُلُ إِلَى صَاحِبِهِ أَنْ يَبْدَأَ بِصَاحِبِهِ قَبْلَ نَفْسِهِ.
٩٠١- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الرِّئَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ؛ أَنَّهُ

⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/306 (No. 20444).

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/305 (No. 20430).

⁹⁶ Mâlik, *Muvatta'*, "Şuf'a", 1-4.

⁹⁷ Buhârî, "Hiyel", 14 (No. 6977).

⁹⁸ Mâlik, *Muvatta'*, "Bey'at", 1-3.

كَتَبَ إِلَىٰ مُعَاوِيَةَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لِعَبْدِ اللَّهِ مُعَاوِيَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، مِنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ.
قال محمد: وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَتَدَأَّ الرَّجُلُ بِصَاحِبِهِ قَبْلَ نَفْسِهِ فِي الْكِتَابِ.

V. Sonuç

İmâm Muhammed, *Muvatta'*ı İmâm Mâlik'ten dinlemiştir. Ancak o, *Muvatta'*ın birçok râvisinden farklı olarak onu bütün olarak değil de özetleyerek rivâyet etmiştir. Ayrıca müctehid kimliğinin bir yansıması olarak Mâlik'ten farklı düşündüğü bazı konularda kendi mezhebinin görüşünü destekleyen rivâyetlere de eserinde yer vermiştir. Bunlar ve fikhî ihtilafları içeren ifadeler bir tür hâşiye olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada, İmâm Muhammed'in *Muvatta'* rivâyetine eklediği seksen bir hadis, konularına göre tasnif edilmiş, tahrirleri yapılmış ve bir kısım tamamlayıcı bilgiler eklenmiştir. Çalışmada görüldüğü üzere İmâm Muhammed; temizlik konusunda yirmi üç, namaz konusunda otuz sekiz, nikâh konusunda üç, talâk konusunda alt, et'ime konusunda iz, adak konusunda bir, yemin konusunda dört ve nezr, buyû' şuf'a ve resmî yazışmalar konularında birer olmak üzere toplam seksen bir hadisi *Muvatta'*ya eklemiş ve bu eklentilerinin nede-
nine dair bilgiler vermiş; toplamda on bir ana başlık ve yirmi beş alt başlıkta farklı görüşlerini belirtmiştir.

Çalışma bütün olarak incelendiğinde, bazılarının zannının aksine Hanefî fukahâsının hadislerle amel etme noktasında zayıf olmadığına dair bazı deliller görülecektir. Elbette gerek Hanefî, gerek Mâlikî mezhebinin ve gerekse diğer mezheplerin bazı konularda dayandıkları hadisler zayıf olabilir. Bu durum, tüm mezhepler için geçerlidir. Bu gerçeğe rağmen, Hanefî ulemasının hadis-
lere sırt dönüp kıyasa yöneldiği gibi abartılı bir ifâde özellikle bazı muhâlif ve mutaassıb mezhep mensuplarıncâ tarih boyunca dile getirilebilmiştir. Buradaki sınırlı tahlillerde de görüleceği üzere Hanefî mezhebinin dayandığı hadis-
lerin, tasnif dönemi eserlerinde de genellikle karşılığı vardır.

Aslında hadisler konusunda mezhepler arasındaki farklılığın temel neden-
leri; müctehidlerin hadis kaynaklarının farklı oluşu, müctehitlerce esas alınan fakih sahâbler arasındaki yaklaşım farkları, kişisel eğitim ve anlayış farklılıklarıdır. Hiçbir sıradan müminin hadisleri görmezden gelmesi mümkün değil-
ken, ümmetin öncü âlimleri olan müctehitlerden böyle bir şey beklenmesi açık bir sû-i zandır. Elbette müctehidler de hadis tercihlerinde ve görüşlerinde hata edebilirler ve etmişlerdir de. Ancak bu durum, onların hadislere karşı mesafeli oldukları anlamına gelmemektedir. Hatasız olmak sadece Allah'a ait bir sıfat-
tır.

Son olarak belirtmeliyiz ki; İmâm Muhammed'in *Muvatta'* rivâyeti üzerin-
deki bu çalışması, üzerinde etüt yapılan bir eseri özetleme ve bazı görüş fark-
lılıklarına haşiyelerle dikkat çekme geleneğinin öncülerinden sayılabilir.

Özet: İmâm Mâlik'in *Muvatta'* adlı eseri çok sayıda râvî tarafından nakledilmiştir. Bunlardan Leysî, Zühri, Ka'nebî, Hadesânî gibi birçok muhaddisin *Muvatta'* rivâyeti günümüze ulaşabilmiştir. *Muvatta'*ın râvîleri arasında İmâm Şâfiî ve İmâm Muhammed gibi müctehidler de bulunmaktadır. İmâm Şâfiî'ninki olmasa da İmâm Muhammed'in *Muvatta'* rivâyeti günümüze ulaşabilmiştir. İmâm Muhammed'in *Muvatta'* rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin rivâyetiyle karşılaştırıldığında tam bir nüsha olmaktan ziyade özet bir nüsha olduğu görülür. Zira Leysî rivâyetindeki hadislerin birçoğu Şeybânî nüshasında bulunmamaktadır. Ayrıca İmâm Muhammed, bu özet çalışmasına diğer *Muvatta'* râvilerinde görülmeyen bir şekilde Mâlik tarafından nakledilmeyen toplam seksen bir merfû', mevkûf ve maktû' rivâyet eklemiştir. Makalenin ana konusu, İmâm Muhammed'in kendi mezhep görüşünü desteklemek üzere Mâlik'in *Muvatta'*ına eklediği bu seksen bir rivâyettir. Bu makale kapsamında İmâm Muhammed'in eklediği bu rivâyetlerin hangi konularda yoğunlaştığı gösterilmiş, hadislerin tahrirleri yapılarak İmâm Muhammed'in bu rivâyetlerin tasnif dönemi eserlerinde karşılığının olup olmadığı açığa kavuşturulmuş ve ilgili rivâyetler çerçevesinde Mâlikî ve Hanefî mezhepleri arasındaki anlayış farkı kısaca açıklanmaya çalışılmıştır.

Atıf: Üzeyir DURMUŞ, "Şeybânî'nin *Muvatta'* Nüshasında Mâlik'ten Rivâyet Edilmeyen Hadisler", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 1-24.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İmâm Muhammed, İmâm Mâlik, *Muvatta'*, Rivâyet.

“Editing the Definition of al-Hadīth al-Mudtarib According to Imām Ibn al-Salāh”

تحرير تعريف الحديث المضطرب عند
الإمام ابن الصلاح

عوازاخون نور محمد*

Abstract: This research addresses the issue of refining the definition of the ‘al-hadīth al-mudtarib’ as presented by Ibn al-Salāh. The researcher argues that Ibn al-Salāh’s definition is incomplete, resulting in flaws in judgments and applications. Specifically, his definition does not include the condition of the impossibility of reconciliation, as the ability to reconcile conflicting narrations resolves the issue of disorder, thereby nullifying any cause for classifying a hadīth as mudtarib. el-Hāfiz el-Sakhāwī identified the deficiency in Ibn al-Salāh’s definition and emphasized the importance of including the condition of reconciliation. He applied this principle to the example Ibn al-Salāh provided following his definition of the ‘al-hadīth al-mudtarib’, ultimately validating the revised definition. el-Sakhāwī derived this principle from his teacher, Ibn Hajar, who had annotated Ibn al-Salāh’s *Ulūm al-Hadīth* and worked extensively on *Sahīh al-Bukhārī*. Ibn Hajar adopted the method of reconciling conflicting narrations by equally reliable narrators (in terms of memory or number), resolving ambiguities in *Sahīh al-Bukhārī* and establishing this as a consistent rule for problematic hadīths. Imām al-Nawawī: Implemented the same approach to hadīths in *Sahīh Muslim*. el-Hāfiz el-Alāi: Applied this method to the hadīth of al-Qullatayn, where he initially hesitated due to conflicting narrations but later adopted the reconciliation approach. Upon examining the practices of early hadīth scholars when narrators differed in reporting from the same source, Ibn Hajar, Al-Nawawī, and el-Alāi observed that these scholars often reconciled conflicting narrations based on external evidence (qarain) rather than strictly applying the principle of preference (tarjih). Early scholars like Ali İbn al-Madīnī, Al-Bukhārī, Abū Hātim al-Rāzī, Ibn Hibbān, el-Dāraqutnī, and el-Bayhaqī frequently used qarain in either reconciling conflicting narrations or preferring one over the other. Qarain played a significant role in determining the reliability of narrations, leading to one of the following outcomes: Both narrations are deemed valid. One narration is accepted as authentic, while the other is considered weak. The rule of reconciling conflicting narrations when narrators are equal in memory or number is an established and consistently applied principle among hadīth scholars, as explicitly stated by el-Hāfiz Ibn Hajar.

Citation: Avazahun NURMUHAMMED, “Nazariyyatu Irṭiqāi Hadīth al-Da’if ilā al-Hasan li-gayrihi” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXII/1, 2024, pp. 25-44

Key words: Hadīth; Sahīh, Hasan, Hasan li-gayrih, Da’if, Irṭiqā.

*الدكتور، الحديث وعلومه، جامعة ماربارة بإسطنبول، awaz201811@gmail.com

ومن المعلوم للكل بأن تعريف " الاصطلاح " للفرن تعريفاً صحيحاً من الأهمية بمكان؛ لابتناء الأحكام وترتب الثمر عليه، وإلا يكون هناك خللاً ونقصاناً في الحكم والتطبيقات، حيث نبه عليه الدكتور حمزة البكري في كتابه " ماهية علوم الحديث " ^١ ومن التعريف الذي يمكن لنا أن نمثله تعريفاً نقصاناً وعليه حدث الخلل في الحكم والتطبيقات تعريف حديث " المضطرب " عند ابن الصلاح، حيث عرفه في " علوم الحديث " تعريفاً ناقصاً ولكن لم يذكر شرط عدم إمكانية الجمع، ولذلك قال " إذا تساوت الروايتان: نسميه مضطرباً "، وهذا التعريف مخالف لواقع كتب العلل وصنيع المحدثين؛ لأن المعروف عن صنيعهم عند تساوي الرواة حفظاً أو عدداً فلا يكون هناك اضطراباً، بل يكون الحديث صحيحاً من الوجهين لكون كل واحد لهما القرينة الترجيحية، وبها تزول العلة عندئذ، وهذا البحث يكشف لنا نقصان تعريف ابن الصلاح لحديث " المضطرب " من مسلك المحدثين عند اختلاف الرواة عند المدار؛ لأن المحدثين سلكوا في ذلك مسلك الجمع بين الوجهين أو الوجوه وأما إذا لا يمكن الجمع فحينئذ ذهبوا إلى الترجيح، وإذا يمكن الجمع فلا يصارون إلى الترجيح؛ إذ الجمع عمل بكل الروايات وحفظ لنصوص الحديث النبوي من الإهمال؛ لأن الأعمال أولى من الإهمال مادام هناك قرينة دالة على ذلك.

الفصل الأول: عرض تعريف ابن الصلاح ومناقشته على ضوء كلام العلماء وواقع صنيعهم

والجمع بين الوجهين أو الوجوه من الأهمية بمكان عند المحدثين إذ به تدفع العلة ويصبح الحديث صحيحاً من الطرفين، وهذا أولى من الترجيح؛ إذ الترجيح عمل بالراجح وترك بالمرجوح، ولذلك نرى اهتمام المحدثين على تصحيح الأحاديث النبوية لو كانت هناك قرينة دالة على ذلك؛ لأن القرينة عندهم لها دور عظيم؛ لأنها تحدد موقف المحدثين من الروايات المختلفة عن المدار.

وعليه تعريف حديث المضطرب عند ابن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ) والعراقي (ت. ٨٠٦هـ) محتاج إلى التغيير؛ إذ تعريفهما غير منضبط حيث لا يشتمل على مسلك الجمع بين الوجهين أو الوجوه؛ حيث عرف الحافظ ابن الصلاح المضطرب بقوله: " النوع التاسع عشر، معرفة المضطرب من الحديث، المضطرب من الحديث: "هو الذي تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجهه، وبعضهم على وجه آخر مخالف له وإنما نسميه مضطرباً إذا تساوت الروايتان، أما إذا ترجحت إحداها بحيث لا تقاومها الأخرى بأن يكون روايتها أحفظ، أو أكثر صحة للمروري عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه " ^٢. وابن الصلاح لم يذكر مثلاً للمضطرب حتى نعرف مطابقة تعريفه لمثاله الذي يذكره ولكن الحافظ السخاوي (ت. ٨٣١هـ) ذكره مع تصحيح تعريف ابن الصلاح المذكور وسيأتي بعد قليل.

^١ البكري، حمزة، ماهية علوم الحديث، والاتجاهات النقدية المعاصرة، ص. ٢٩.

^٢ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. ٩٤.

وقد نقل الحافظ العراقي تعريف ابن الصلاح السابق ذكره، ووافق على ما قاله ابن الصلاح ألا وهو عند تساوي الوجهين يضطرب الحديث^٣، وكذا نقله الإمام السيوطي (ت. ٩٠٢هـ)^٤، وإبراهيم بن موسى الأبناسي (ت. ٨٠٢هـ)^٥، وفات عليهم إضافة شرط عدم إمكانية الجمع بين الوجهين كما أضافه البلقيني والسخاوي، وكأنهما على مذهب ابن الصلاح فيه، لكن لو نظرنا إلى صنيع المحدثين نرى إعطائهم الأولوية بالجمع بين الوجهين قبل الترجيح في الحديث المضطرب تنبه على ذلك الإمام البلقيني (ت. ٨٠٥هـ) حيث قال: "ومتى كان أحد الوجوه ضعيفاً، والآخر قويًا عُمل بالقوي، وإلا أمكن الجمع بينهما مثل إن قال الراوي: "عن رجل"، وفي طريق آخر سماه، فلا تعارض"^٦، والإمام السخاوي حيث عرف المضطرب بتعريف كامل لا نقصان فيه حيث اشتمل تعريفه على عدم إمكانية الجمع بين الوجهين^٧، وبه دفع الاعتراضات الموجهة إليه فيما بعد، ونحن نرى مصدر السخاوي في ذلك هو شيخه الحافظ ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ)؛ لأنه على بصيرة في ذلك لا اشتغاله في صحيح البخاري وإجابته على انتقادات الحافظ الدار قطني علي صحيح البخاري بذلك المنهج، وكتابته النكت على علوم الحديث لابن الصلاح.

ومثال السخاوي الذي أتى به للمضطرب الذي لا يمكن الجمع قوله: "فمنها في السند خاصة حديث أبي بكر" شيبني هود وأخوانها"، فقد قال الدار قطني: إنه مضطرب، فإنه لم يرو إلا من طريق أبي إسحاق السبيعي مع الاختلاف عليه فيه على أزيد من عشرة أوجه، ما بين إرسال واتصال، وزيادة، ونقص، وإبدال، وكونه عن أبي بكر، أو سعد، أو ابن مسعود، أو عائشة، مع ثقة رواته وتساويهم، وتعذر الجمع^٨.

وهنا حكم السخاوي على هذا الحديث بالاضطراب لتعذر الجمع.

وقد تنبه على ذلك الشرط المحدثون المتأخرون كالنووي، والعلاني (ت. ٧٦١هـ)، وابن حجر، وكذلك تنبه على ذلك المحدثون المعاصرون ك نور الدين عتر، وماهر ياسين الفحل، ومحمود الطحان حيث عرفه الدكتور نور الدين عتر بقوله: "هو الحديث الذي يروي من قبل راو واحد أو أكثر على أوجه مختلفة متساوية، لا مرجح بينها، ولا يمكن الجمع".

فالمضطرب لا بد فيه مع اختلاف رواياته من شرطين:

الأول: أن تكون متساوية في القوة بحيث لا يترجح منها شيء، فإن ترجح شيء فالحكم للراجح، ويكون محفوظاً أو معروفاً، ومقابله الشاذ أو المنكر.

الثاني: ألا يمكن التوفيق بينها، فإن أمكن إزالة الاختلاف بوجه صحيح زال الاضطراب، وإذا اختلف

^٣ العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ص. ١٢٤.

^٤ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ١/٢٦٢.

^٥ الأبناسي، إبراهيم بن موسى، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، ص. ٢١٢.

^٦ البلقيني، محاسن الاصطلاح، ص. ٢٧٣.

^٧ أضاف السخاوي إلى تعريف العراقي في المضطرب كلمة "وكذا لا اضطراب إن أمكن الجمع". السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، ٧٠/٢. السخاوي، شرح التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، ص. ١٥٩.

^٨ السخاوي، شرح التقريب والتيسير، ص. ١٥٩.

شرط واحد من هذين الشرطين زال الاضطراب عن الحديث^٩. وعرفه الدكتور محمود الطحان بقوله: "هو الحديث الذي يروى على أشكال متعارضة متدافعة، بحيث لا يمكن التوفيق بينها أبداً، وتكون جميع تلك الروايات متساوية في القوة من جميع الوجوه، بحيث لا يمكن ترجيح إحداها على الأخرى بوجه من وجوه الترجيح"^{١٠}. وقال الدكتور ماهر ياسين الفحل: "شرط الاضطراب الاتحاد في المصدر، وعدم إمكانية التوفيق بين الوجوه المختلفة والترجيح على منهج النقاد"^{١١}.

ولذلك وضع الحافظ ابن حجر شرطاً للاضطراب، يعني إذا فقد ذلك الشرط يحصل الاضطراب، ألا وهو عدم إمكان الجمع بين الوجهين أو الوجوه حيث صرح ذلك عند تعقبه على قول العراقي، وابن عبد البر(٤٦٣هـ)، حيث نقل العراقي ادعاء ابن عبد البر الاضطراب في حديث أنس في نفي الجهر بالبسملة، وأقر على هذا الادعاء، وقال الحافظ ابن حجر: "وليس بجيد؛ لأن الاضطراب شرطه تساوي وجوهه ولم يتهدأ الجمع بين مختلفها كما سيأتي، وأما مع إمكان الجمع بين ما اختلفت من الروايات ولو تساوت وجوهها فلا يستلزم اضطراباً، وهذا في هذا الحديث موجود؛ لأن الجمع بين الروايات الثابتة منه ممكن"^{١٢}.

الفصل الثاني: مسالك المحدثين في اختلاف الرواة عن المدار

وبناء على تعريف حديث المضطرب المحرر السابق ذكره أصبح مسلك المحدثين في اختلاف الرواة عن المدار هو الجمع بين الوجهين أو الوجوه بدل الترجيح، ونستطيع أن نرى أثر ذلك عند الإمام أبي حاتم الرازي، والبخاري، ومسلم، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، ولا سيما عند النووي، والحافظ ابن حجر، والعلائي.

قال النووي عند تعليقه على حديث الذي رواه الإمام مسلم مرة من طريق أبي معبد، عن ابن عباس، عن معاذ، قال: "بعثني رسول الله ﷺ قال: إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب..."، ومرة من طريق أبي معبد، عن ابن عباس عن النبي ﷺ...^{١٣} (عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذًا) هذا اللفظ يقتضي أن الحديث من مسند ابن عباس وكذلك الرواية التي بعده وأما الأولى فمن مسند معاذ، ووجه الجمع بينهما أن يكون ابن عباس سمع الحديث من معاذ، فرواه تارة عنه متصلًا وتارة أرسله فلم يذكر معاذًا، وكلاهما صحيح كما قدمناه، أن مرسل الصحابي إذا لم يعرف المحذوف يكون حجة فكيف وقد عرفناه في هذا الحديث أنه معاذ ويحتمل أن ابن عباس سمعه من معاذ، وحضر القضية فتارة رواها بلا واسطة لحضوره إياها وتارة رواها عن معاذ إما لنسيانه الحضور واما لمعنى آخر والله أعلم^{١٤}.

^٩ عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص. ٤٣٥.

^{١٠} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ص. ١٤١.

^{١١} الفحل، ماهر ياسين، أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء، ص. ١٣

^{١٢} ابن حجر، التكت على ابن الصلاح، ٧٥٢/٢.

^{١٣} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الإيمان، ب- الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ١٩/٥٠١ ح.

^{١٤} النووي شرح مسلم، ١٩٨/١.

وكان الحافظ ابن حجر يضع على نُصْب عينه الاهتمام بالجمع بين الوجهين دائماً، حيث نرى ذلك عند ذكره في القسم الثاني التفاصيل التي أرادها ابن حجر بيان صنيع الإمام البخاري في الرواة التي انتقدتها الحافظ الدار قطني، قال: "القسم الثاني: منها ما تختلف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد، فالجواب عنه إن أمكن الجمع بأن يكون الحديث عند ذلك الراوي على الوجهين جميعاً فأخرجهما المصنف، ولم يقتصر على أحدهما حيث يكون المختلفون في ذلك متعادلين في الحفظ والعدد كما في الحديث الثامن والأربعين وغيره، وإن امتنع بأن يكون المختلفون غير متعادلين بل متقاربين في الحفظ والعدد فيخرج المصنف الطريقة الراجحة، ويعرض عن الطريق المرجوحة أو يشير إليها كما في الحديث السابع عشر، فالتعليل بجمع ذلك من أجل مجرد الاختلاف غير قادح؛ إذ لا يلزم من مجرد الاختلاف اضطراب يوجب الضعف، فينبغي الإعراض أيضاً عما هذا سبيله^{١٥}.

وصور الحافظ ابن حجر صورة دفع العلة بمثال الجمع بين الوجهين ثم نقل رأي علي بن المديني تقوية لرأيه حيث قال: "الحديث المروي من حديث تابعي مشهور، عن صحابي سمع منه، فيعلل بكونه روي عنه بواسطة كالذي يروي عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، ويروي عن سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة، وأن مثل هذا لا مانع أن يكون التابعي سمعه بواسطة ثم سمعه بدون ذلك الواسطة، ويلتحق بذلك ما يرويه التابعي عن الصحابي، فيروي من روايته عن صحابي آخر، فإن هذا يكون سمعه منهما فيحدث به تارة عن هذا، وتارة عن هذا كما قال علي بن المديني في حديث رواه عاصم، عن أبي قلابة، عن أبي الأشعث، عن شداد بن أوس، ورواه يحيى بن أبي كثير، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء، عن ثوبان - رضي الله تعالى عنه - قال: ما أرى الحديثين إلا صحيحين لإمكان أن يكون أبو قلابة سمعه من كل منهما. قلت- الحافظ ابن حجر-: هذا إنما يطرد حيث يحصل الاستواء في الضبط والإتقان^{١٦}.

ولفت الحافظ ابن حجر نظر الباحثين في اختلاف الرواة على رعاية تساوي الرواة المختلفين، حيث قال: "أما العلل التي يعلل بها كثيرٌ من المحدثين ولا تكون قادحة فكثيرة؛ منها: أن يروي العدل الضابط عن تابعي مثلاً عن صحابي حديثاً، فيرويه عدل ضابط غيره مساو له في عدالته وضبطه وغير ذلك من الصفات العلية عن ذلك التابعي بعينه عن صحابي آخر، فإن مثل هذا يسمى علة عندهم لوجود الاختلاف على ذلك التابعي في شيخه ولكنها غير قادحة لجواز أن يكون التابعي سمعه من صحابيي معاً من هذا جملة كثيرة (في الصحيحين)^{١٧}.

ونقل الحافظ ابن حجر تعقب ابن سيد الناس اتخاذ ابن القطان برأي الأصوليين في هذه المسألة المذكورة، ثم لفت النظر إلى القرائن التي يهتم بها المحدثون كثيراً في الحكم على الروايات المختلفة عن المدار، حيث قال: "وقد تبع الخطيب أبو الحسن ابن القطان على اختيار الحكم للرفع أو الوصل مطلقاً،

^{١٥} ابن حجر، هدي الساري، ٣٤٧/١.

^{١٦} ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ٣٨٣/١.

^{١٧} ابن حجر، النكت، ٢٣٦/١.

وتعقبه أبو الفتح ابن سيد الناس قائلاً: بأن هذا ليس بعيداً من النظر إذا استويا في رتبة الثقة والعدالة أو تقاربا؛ لأن الرفع زيادة على الوقف وقد جاء عن ثقة فسيhle القول، فإن كان ابن القطان قال: هذا على سبيل النظر فهو صحيح، وإن كان قال نقلاً عن تقدمه، فليس لهم في ذلك عمل مطرد.

قلت - الحافظ ابن حجر-: قد صرح ابن القطان بأنه قال ذلك على سبيل الاختيار فإنه حكى هذا المذهب وقرره، ثم قال: "هذا هو الحق في هذا الأصل، وهو اختيار أكثر الأصوليين وكذا اختاره من المحدثين طائفة منهم: أبو بكر البزار لكن أكثرهم يعني المحدثين على الرأي الأول؛ يعني تقديم الإرسال على الوصل"، وما اختاره ابن سيد الناس سبقه إلى ذلك شيخه ابن دقيق العيد فقال في مقدمة شرح الإلام: "من حكى عن أهل الحديث أو أكثرهم أنه إذا تعارض رواية مرسل ومسنند، أو رافع وواقف، أو ناقص وزائد أن الحكم للزائد فلم يصب في هذا الإطلاق، فإن ذلك ليس قانوناً مطرداً وبمراجعة أحكامهم الجزئية صواب ما نقول"، وبهذا جزم الحافظ العلائي فقال: "كلام الأئمة المتقدمين في هذا الفن كعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، والبخاري، وأمثالهم يقتضي أنهم لا يحكمون في هذه المسألة بحكم كلي بل عملهم في ذلك دائر مع الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند أحدهم في كل حديث حديث^{١٨}.

ونرى تطبيق الحافظ ابن حجر ذلك المنهج المذكور على الحديث الثامن والأربعين حيث قال: قال الدار قطني: أخرج البخاري (٣٣١٧) من حديث إسرائيل عن الأعمش ومنصور جميعاً، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: "كنا مع النبي ﷺ في غار فنزلت ﴿والمرسلات﴾ الحديث، ولم يتابع إسرائيل عن الأعمش على علقمة، أما عن منصور فتابعه شيبان عنه، وكذا رواه مغيرة عن إبراهيم، وقد حكى البخاري الخلاف فيه، وهو تعليل لا يضر، والله أعلم^{١٩}

وكذلك نرى تطبيق الحافظ ابن حجر ذلك المنهج في حديث ابن عباس التالي:

ومداره على سفيان، واختلف عنه إبدال راو براو آخر.

الوجه الأول المتصل: (سفيان، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس).

أخرجه البخاري، قال: حدثنا مسدد، حدثنا سفيان، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض"^{٢٠}.

وأخرجه الإمام مسلم، قال: حدثنا سعيد بن منصور، وأبو بكر بن أبي شيبة، واللفظ لسعيد، قال: حدثنا سفيان، عن ابن طاوس، به^{٢١}.

الوجه الثاني المتقطع: (سفيان، عن سليمان الأحول، عن طاوس، عن ابن عباس).

أخرجه الإمام مسلم، قال: حدثنا سعيد بن منصور، وزهير بن حرب، قال: حدثنا سفيان، عن سليمان

^{١٨} ابن حجر، النكت، ٦٠٤/٢.

^{١٩} ابن حجر، هدي الساري، ٣٦٤/١.

^{٢٠} أخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الحج، باب- طواف الوداع، ١٧٩/٢ ح- ١٧٥٥.

^{٢١} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الحج، ب- وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، ٢/٩٦٦ ح- ٣٨٠.

الأحول، عن طاوس، عن ابن عباس، قال: "كان الناس ينصرفون في كل وجه، فقال رسول الله ﷺ: "لا ينفرون أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت"^{٢٢}.

وقد بين الحافظ ابن حجر عقب عرض رواية البخاري ومسلم كيفية الجمع بين الوجهين بقوله: وقد رواه سفيان أيضًا، عن سليمان الأحول، عن طاوس فصرح فيه بالرفع، ولفظه عن ابن عباس، قال: "كان الناس ينصرفون في كل وجه، فقال رسول الله: "لا ينفرون أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت" أخرجه مسلم هو والذي قبله عن سعيد بن منصور، عن سفيان بالإسنادين فرقهما، فكأن طاوسًا حدث به على الوجهين، ولهذا وقع في رواية كل من الراويين ما لم يقع في رواية الآخر^{٢٣}.

وكذلك نرى تطبيق الحافظ ابن حجر ذلك المنهج المذكور على حديث أبي هريرة التالي: ومداره على منصور، واختلف عنه في متن الحديث.

الوجه الأول: (منصور، عن أبي حزم، عن أبي هريرة بلفظ رجع كما ولدته أمه).

أخرجه البخاري، قال: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا شعبة، عن منصور، سمعتُ أبا حزم، عن أبي هريرة- رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله ﷺ: "من حج هذا البيت، فلم يرفث، ولم يفسق، رجع كما ولدته أمه"^{٢٤}.

وقد تابع جريئ شعبة على هذه الرواية المذكورة.

أخرجها الإمام مسلم قال: حدثنا يحيى بن يحيى، وزهير بن حرب، قال يحيى: أخبرنا، وقال زهير: حدثنا جريئ، عن منصور، به^{٢٥}.

الوجه الثاني: (منصور، عن أبي حزم، عن أبي هريرة، بلفظ رجع كيوم ولدته أمه).

أخرجه البخاري، قال: حدثنا محمد بن يوسف، حدثنا سفيان، عن منصور، عن أبي حازم، عن أبي هريرة- رضي الله عنه-، قال: قال النبي ﷺ: "من حج هذا البيت، فلم يرفث، ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه"^{٢٦}.

تابع شعبة بن الحجاج ومنصور سفيان.

وقد أخرج الإمام مسلم بالوجهين جميعًا من طريق شعبة وسفيان، قال: وحدثنا سعيد بن منصور، عن أبي عوانة، وأبي الأحوص، ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، عن مسعر، وسفيان، ح وحدثنا ابن المنثني، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، كل هؤلاء عن منصور، بهذا الإسناد، وفي حديثهم جميعًا: "من حج فلم يرفث، ولم يفسق"^{٢٧}.

أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى": أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن غالب الخوارزمي الحافظ

^{٢٢} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الحج، ب- وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، ٣٧٩/٩٦٣/٢.

^{٢٣} ابن حجر، فتح الباري، ٥٨٥/٣.

^{٢٤} أخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الحج، ب- قول الله تعالى: "فلا رفث"، ١١/٣ ح/١٨١٩.

^{٢٥} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الحج، ب- في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة، ٤٣٨ ح/٩٨٣/٢.

^{٢٦} أخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الحج، ب- قول الله عز وجل: "ولا فسوق ولا جدال في الحج"، ١١/٣ ح/١٨٢٠.

^{٢٧} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الحج، ب- في فضل الحج والعمرة، ويوم عرفة، ١٣٥٠/٩٨٤/٢.

بيغداد، حدثنا أبو العباس محمد بن أحمد النيسابوري، حدثنا محمد بن أيوب، أخبرنا سليمان بن حرب، عن شعبة، عن منصور، به^{٢٨}.

أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، قال: أخبرنا أبو طاهر الفقيه، أخبرنا أبو حامد بن بلال البزاز، حدثنا أبو الأزهر، حدثنا عمرو بن محمد العُقَظَري، عن مسعر وسفيان عن منصور، ح وحدثنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني، أخبرنا أبو سعيد بن الأعرابي، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو نعيم، حدثنا مسعر، عن منصور، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "من حج فلم يرفث، ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه". وفي رواية الفقيه قال: قال رسول الله ﷺ: "وقال: "ثم رجع رجع كما ولدته أمه"^{٢٩}. وقد أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى" بروايتين من طريق مسعر وسفيان، قال: أخبرنا أبو طاهر الفقيه، أخبرنا أبو حامد بن بلال البزاز، حدثنا أبو الأزهر، حدثنا عمرو بن محمد العُقَظَري، عن مسعر وسفيان عن منصور، ح وحدثنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني، أخبرنا أبو سعيد بن الأعرابي، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو نعيم، حدثنا مسعر، عن منصور، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "من حج فلم يرفث، ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه". وفي رواية الفقيه قال: قال رسول الله ﷺ: "وقال: "ثم رجع رجع كما ولدته أمه"^{٣٠}.

وقد أخرج البيهقي من طريق هلال بن يساف بالوجهين جميعاً.

قال البيهقي في "السنن الكبرى": وحدثنا أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي، أخبرنا أحمد بن محمد بن عبد الوهاب النيسابوري، حدثنا محمد بن إسماعيل الصائغ، حدثنا يحيى بن أبي بُكَيْر، حدثنا إبراهيم بن طَهْمَان، عن منصور، عن هلال بن يساف، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "من أتى هذا البيت - يعني الكعبة - فلم يرفث، ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه"^{٣١}.

وقد بين الحافظ ابن حجر كيفية الجمع بين الوجهين في ذلك الحديث المذكور بقوله: قوله في رواية شعبة "كما ولدته أمه"، وفي رواية سفيان "كيوم ولدته أمه"، وأبو حازم المذكور في الموضعين هو سلمان مولى عزة الأشجعية، وصرح منصور بسماعه له في رواية أبي حازم من شعبة فانتفى بذلك تعليل من أعله بالاختلاف على منصور؛ لأن البيهقي أورده من طريق إبراهيم بن طهمان عن منصور عن هلال بن يساف عن أبي حازم زاد فيه رجلاً، فإن كان إبراهيم حفظه، فلعله حملة منصور عن هلال ثم لقي أبا حازم فسمعه منه، فحدث به على الوجهين، وصرح أبو حازم بسماعه له من أبي هريرة كما تقدم في أوائل الحج من طريق شعبة أيضاً عن يسار عن أبي حازم وقوله كما ولدته أمه^{٣٢}.

وكذلك طبق الحافظ ابن حجر ذلك المنهج المذكور على حديث ابن عباس في قصة القبرين.

^{٢٨} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الحج، ب - فضل الحج والعمرة، ١٠٦٨٧/٢٦١/٥.

^{٢٩} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الحج، ب - فضل الحج والعمرة، ١٠٦٨٦/٢٦١/٥.

^{٣٠} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الحج، ب - فضل الحج والعمرة، ١٠٦٨٦/٢٦١/٥.

^{٣١} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الحج، ب - فضل الحج والعمرة، ١٠٦٨٨/٢٦١/٥.

^{٣٢} ابن حجر، فتح الباري، ٢٠/٤.

وهذا الحديث مداره على مجاهد، واختلف عنه من وجهين وصلًا وانقطاعًا: وقد أشار الإمام النسائي إلى مخالفة منصور على الأعمش حيث قال عقب رواية الأعمش: خالفه منصور، رواه عن مجاهد، عن ابن عباس، ولم يذكر طاوسًا^{٣٣}

الوجه الأول: (الأعمش، عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس)

أخرج الإمام البخاري في "صحيحه"، ك- الوضوء، ب- ما جاء في غسل البول، ١/٥٣/ح/٢١٨، قال: حدثنا محمد بن المثني، قال: حدثنا محمد بن خازم، قال: حدثنا الأعمش، عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس، قال: "مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِقَبْرَيْنِ، فَقَالَ: "إِنَّهُمَا لِيَعْدَبَانِ، وَمَا يَعْدَبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ..."

تابع محمد بن خازم كل من وكيع، وأبي معاوية، وجريز، وعبد الواحد على هذا الوجه المذكور. وأما متابعة وكيع لمحمد بن خازم.

فأخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الأدب، ب- الغيبة، ١٧/٨/ح/٦٠٥٢، قال: حدثنا يحيى، حدثنا وكيع، عن الأعمش، قال: سمعتُ مجاهدًا، به.

وأخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الطهارة، ب- الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، ٢٤٠/١/ح/٢٩٢، قال: وحدثنا أبو سعيد الأشج، وأبو كريب محمد بن العلاء، وإسحاق بن إبراهيم - قال إسحاق: أخبرنا، وقال الآخرون - حدثنا وكيع، حدثنا الأعمش، به، قال: سمعتُ مجاهدًا، به. وأما متابعة أبي معاوية لمحمد بن خازم.

فأخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الجنائز، ب- الجريد على القبر، ١٣٦١/ح/٩٥/٢، قال: حدثنا يحيى، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، به.

وأما متابعة جريز لمحمد بن خازم.

فأخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الجنائز، ب- عذاب القبر من الغيبة والبول، ١٣٧٨/ح/٩٩/٢، قال: حدثنا قتيبة، حدثنا جريز، عن الأعمش، به.

وأما متابعة عبد الواحد لمحمد بن خازم.

فأخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الطهارة، ب- الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، ٢٤٠/١/ح/٢٩٢، قال: حدثني أحمد بن يوسف الأزدي، حدثنا معلى بن أسد، حدثنا عبد الواحد، عن سليمان الأعمش، بهذا الإسناد.

الوجه الثاني: (منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس)

أخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- الوضوء، ب- من الكبائر ألا يستتر من بوله، ١/٥٣/ح/٢١٦، قال: حدثنا عثمان، قال: حدثنا جريز، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، به.

تابع عبيدة بن حميدة أبو عبد الرحمن جريزًا.

^{٣٣} النسائي، السنن الصغرى، ك- الطهارة، ب- التنزه من البول، ١/٢٨/ح/٣١.

أخرجه البخاري في " صحيحه"، ك- الأدب، ب- النميمة من الكبائر، ٨/١٧/ح، قال: حدثنا ابن سلام، أخبرنا عبدة بن حميدة أبو عبد الرحمن، عن منصور، به.

وقد روى الترمذي حديث الأعمش وأشار إلى حديث منصور، ورجح حديث الأعمش على حديث منصور بقوله: هذا حديث حسن صحيح، وروى منصور هذا الحديث عن مجاهد، عن ابن عباس، ولم يذكر فيه طاوس، ورواية الأعمش أصح^{٣٤}.

وقد اعتمد الترمذي على قول البخاري في ترجيح حديث الأعمش على حديث منصور، حيث قال الترمذي في كتاب العلل: قال البخاري: الأعمش يقول في هذا الحديث: عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس. ومنصور يقول: عن مجاهد، عن ابن عباس ولا يذكر طاوسًا، قلت: أيهما أصح؟ قال: حديث الأعمش^{٣٥}.

وقد أجاب الإمام بدر الدين العيني على ما اعتمده الترمذي في ترجيح رواية الأعمش من قول البخاري بقوله: إن هذا الحديث رواه الأعمش عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس، فأدخل بينه وبين ابن عباس طاوسًا لما يأتي عن قريب أن البخاري أخرجه هكذا، وإخراج البخاري بهذين الوجهين يقتضي أن كليهما صحيح عنده، فيحمل على أن مجاهدًا سمعه من طاوس، عن ابن عباس، وسمعه أيضًا من ابن عباس بلا واسطة، أو العكس، ويؤيد ذلك أن في سياق مجاهد، عن طاوس زيادة على ما في روايته عن ابن عباس، وصرح ابن حبان بصحة الطريقتين معًا، وقال الترمذي: رواية الأعمش أصح. وقال الترمذي في " العلل": سألت محمدًا أيهما أصح؟ فقال: رواية الأعمش أصح، فإن قيل: إذا كانت حديث الأعمش أصح فلم لم يخرجته وأخرج الذي غير صحيح؟ قيل له: كلاهما صحيح، فحديث الأعمش أصح، فالأصح يستلزم الصحيح على ما لا يخفى، ويؤيده أن شعبة بن الحجاج رواه عن الأعمش كما رواه منصور ولم يذكر طاوسًا^{٣٦}.

وأشار القسطلاني إلى الخلاف بين رواية الأعمش ومنصور، حيث قال: وقع بينه وبين السابق اختلاف؛ لأنه هناك عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، وهنا عن الأعمش، عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس. وانتقد الدار قطني على المؤلف إسقاط طاوس من السند الأول. وأجيب: بأن مجاهدًا غير مدلس، وسماعه عن ابن عباس صحيح في جملة الأحاديث، ومنصور عندهم أتقن من الأعمش، مع أن الأعمش أيضًا من الحفاظ، فالحديث كيفما دار على ثقة، والإسناد كيفما دار كان متصلًا، فالحاصل أن إخراج المؤلف له من هذين الطريقتين صحيح لأنه يحتمل أن مجاهدًا سمعه تارة عن ابن عباس وتارة عن طاوس^{٣٧}. وقد نقل الحفاظ ابن حجر انتقاد الدار قطني أو لا بقوله: " قال الدارقطني: وأخرجا جميعًا- يعني البخاري ومسلما- حديث الأعمش، عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس - يعني في قصة القبرين - " وأن أحدهما

^{٣٤} الترمذي، السنن، ك- الطهارة، ب- ما جاء في التشديد في البول، ١/١٢٤/ح، ٧٠.

^{٣٥} الإشبيلي، عبد الحق، الأحكام الشرعية الكبرى، ١/٣٨٤.

^{٣٦} العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٣/١٧٠.

^{٣٧} القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ١/٢٨٩.

كان لا يستبرئ من بوله"، قال: وقد خالفه منصور فقال: عن مجاهد، عن ابن عباس، وأخرج البخاري حديث منصور على إسقاطه طاموساً انتهى. - ثم قال ابن حجر تعليقاً عليه- قلتُ: وهذا في التحقيق ليس بعله؛ لأن مجاهدًا لم يوصف بالتدليس، وسماعه من ابن عباس صحيح في جملة من الأحاديث، ومنصور عندهم أتقن من الأعمش مع أن الأعمش أيضًا من الحفاظ، فالحديث كيفما دار دار على ثقة، والإسناد كيفما دار كان متصلًا، فمثل هذا لا يقدح في صحة الحديث إذا لم يكن راويه مدلسًا وقد أكثر الشيخان من تخريج مثل هذا ولم يستوعب الدارقطني انتقاده^{٣٨}.

وبين الحفاظ ابن حجر كيفية رواية مجاهد عن ابن عباس هذه الرواية المذكورة، وبها جمع بين الوجهين حيث قال: ومجاهد هو ابن جبر صاحب ابن عباس، وقد سمع الكثير منه واشتهر بالأخذ عنه، لكن روى هذا الحديث الأعمش عن مجاهد، فأدخل بينه وبين ابن عباس طاموسًا كما أخرجه المؤلف بعد قليل، وإخراجه له على الوجهين يقتضى صحتهما عنده فيحمل على أن مجاهدًا سمعه من طاموس، عن ابن عباس، ثم سمعه من ابن عباس بلا واسطة أو العكس ويؤيده أن في سياقه عن طاموس زيادة على ما في روايته عن ابن عباس، وصرح ابن حبان بصحة الطريقتين معًا، وقال الترمذي: رواية الأعمش أصح^{٣٩}.

وطبق ابن حجر ذلك المنهج على حديث أبي هريرة في مدح عبد الله بن رواحة رسول الله ﷺ، واختلف على الزهري في إبدال راو براو آخر.

الوجه الأول: (الزهري، عن الهيثم بن أبي سنان، عن أبي هريرة).

أخرجه البخاري قال: حدثنا يحيى بن بكير، قال: حدثنا الليث، عن يونس، عن ابن شهاب، أخبرني الهيثم بن أبي سنان، أنه سمع أبا هريرة- رضي الله عنه-، وهو يقص في قصصه، وهو يذكر رسول الله ﷺ: "إن أخوا لكم لا يقول الرفث" يعني بذلك عبد الله بن رواحة، وفينا رسول الله يتلو كتابه...^{٤٠}.

تابع عقيل بن خالد يونس بن يزيد عن ابن شهاب فيما أخرجه الطبراني في الكبير^{٤١}

الوجه الثاني: (الزهري، عن سعيد والأعرج، عن أبي هريرة).

أخرجه البخاري معلقًا، قال: وقال الزبيدي، أخبرني الزهري، عن سعيد، والأعرج، عن أبي هريرة- رضي الله عنه-^{٤٢}.

وبين الإمام القسطلاني شهاب الدين ذلك الاختلاف بقوله: وأشار به إلى أنه اختلف على الزهري في هذا الإسناد، فانفق يونس وعقيل على أن شيخه فيه: الهيثم، وخالفهما الزبيدي، فأبدله: بسعيد بن المسيب، والأعرج^{٤٣}.

وعلق الحفاظ ابن حجر على ذلك الاختلاف بقوله: ولا يبعد أن يكون الطريقتان صحيحين؛ فإنهم

^{٣٨} ابن حجر، فتح الباري، ١/٣٥٠.

^{٣٩} ابن حجر، النكت، ١/٣١٧.

^{٤٠} أخرجه البخاري في "صحيحه"، ك- التهجد، ب- فضل من تعار من الليل فصل، (٢/٥٤٤ح/١١٥٥).

^{٤١} القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ٢/٣٣٠.

^{٤٢} أخرجه البخاري في "صحيحه" معلقًا، ك- التهجد، ب- فضل من تعار من الليل فصل، (٢/٥٤٤ح/١١٥٥).

^{٤٣} القسطلاني، إرشاد الساري، ٢/٣٣٠.

حفاظ ثقات، والزهرري صاحب حديث مكثر^{٤٤}.

وذلك الصنيع المذكور من الحافظ ابن حجر يدل على اتخاذ البخاري بمنهج الجمع بين الوجهين أو الوجه وكذلك يدل على ذلك جواب البخاري على تعجب الإمام الترمذي عن تصحيحه حديث "أفطر الحاجم والمحجوم"، وقد حكى ذلك الإمام العلالي بقوله: حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" رواه جماعة، عن أبي قلابة، عن أبي الأشعث الصنعاني، عن شداد بن أوس. ورواه آخرون، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء الرحيبي، عن ثوبان- رضي الله تعالى عنه-. ورواه يحيى بن أبي كثير، عن أبي قلابة بالطريقين جميعاً. قال الترمذي: سألت محمداً عنه، فصحه. فقلت: وكيف ما فيه من الاضطراب؟ قال: كلاهما عندي صحيح^{٤٥}. وكذلك يدل على ذلك قول الإمام الترمذي التالي، حيث قال: وسألت محمداً عن هذا الحديث، وقلت له: حديث الزهرري، عن سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ: "من باع عبداً".

وقال: نافع، عن ابن عمر، عن عمر، أيهما أصح؟ قال: إن نافعاً يخالف سالمًا في أحاديث، وهذا من تلك الأحاديث، روى سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ، وقال نافع: عن ابن عمر، عن عمر، كأنه رأى الحديثين صحيحين أنه يحتمل عنهما جميعاً^{٤٦}.

ونستطيع أن نقول بعد النظر إلى تلك التطبيقات: إن ذلك المنهج المذكور الذي ذكره الحافظ ابن حجر فيما سبق منهجه عند تساوي الرواة حفظاً أو عدداً.

وهذا هو الإمام النووي (ت. ٦٧٦هـ) اتخذ ذلك المنهج المذكور عند شرحه حديث أبي هريرة المسمي صلته في صحيح الإمام مسلم، ومداره على عبيد الله، واختلف عنه وصلاً وإرسالاً:

الوجه الأول الموصول (عبيد الله، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة).

أخرجه الإمام مسلم، قال: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا يحيى بن سعيد، عن عبيد الله، قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة، "أن رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل فصلي، ثم جاء فسلم على رسول الله ﷺ، فرد رسول الله ﷺ قال: ارجع فصل فإنك لم تصل..."^{٤٧}.

والوجه الثاني المرسل (عبيد الله، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة).

أخرجه الإمام مسلم في "صحيحه"، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة، وعبد الله بن نمير، ح وحدثنا ابن نمير، حدثنا أبي، قال: حدثنا عبيد الله، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة، به^{٤٨}.

وقد أوضح النووي كيفية صحة الوجهين بقوله التالي: واعلم أنه وقع في إسناد هذا الحديث في مسلم عن يحيى بن سعيد، عن عبيد الله، قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة. قال الدارقطني في "استدراكاته: خالف يحيى بن سعيد في هذا جميع أصحاب عبيد الله فكلهم رووه عن عبيد الله عن سعيد

^{٤٤} القسطلاني، إرشاد الساري، ٢/٣٣٠.

^{٤٥} ابن حجر، النكت، ٢/٧٨٤.

^{٤٦} الترمذي، علل الترمذي الكبير، ص. ١٨٥.

^{٤٧} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الصلاة، ب- وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة. ١٠٠٠/٢٩٧/ح-٣٩٧.

^{٤٨} أخرجه مسلم في "صحيحه"، ك- الصلاة، ب- وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة. ١٠٠٠/٢٩٧/ح-٣٩٧.

عن أبي هريرة لم يذكروا أباه. قال الدارقطني: ويحيى - وهو يحيى بن سعيد - حافظ فيعتمد ما رواه - قال النووي: - فحصل أن الحديث صحيح لا علة فيه ولو كان الصحيح ما رواه الأثرون - قال الدارقطني رواه الأثرون بالإرسال - لم يضر في صحة المتن، وقد سبق بيان مثل هذا مرات في أول الكتاب ومقصودي بذكر هذا أن لا يغتر بذكر الدارقطني أو غيره له في الاستدراكات، والله - عز و جل - أعلم^{٤٩}.

يعني: أن النووي صحح بالوجهين عند مسلم، وعبيد الله هنا مدار الحديث كما تقدم، ودار عليه الحديث وصلاً وإرسالاً لكون كل وجه قرينة الترجيح، وطالما لكل وجه قرينة الترجيح فيعطي لكل وجه مرجحه فيتساوون، فهذا الوجه له قرينة الأكثرية، وهذا الوجه له قرينة الأحفضية، وطالما لكل وجه قرينة ترجيح فلا علة، وإذا وجدت قرينة ترجيحية لكل وجه فيصح الوجهان.

وهذا هو الإمام أبو حاتم الرازي (ت. ٢٧٧هـ) كان يمشي على الجمع بين الوجهين بدل الترجيح إذا كانت هناك قرينة الترجيح للجمع حيث حكى ذلك ابن أبي حاتم عن أبيه، قال: وسألت أبي عن حديث رواه أشعث بن عبد الملك، عن الحسن، عن سعد بن هشام، عن عائشة "أن النبي ﷺ نهى عن التبتل". ورواه معاذ بن هشام، عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة، "أن النبي ﷺ نهى عن التبتل"، قلت: أيهما أصح؟

قال أبي: قتادة أحفظ من أشعث، وأحسب الحديثين صحيحين؛ لأن لسعد بن هشام قصة في سؤاله عائشة عن ترك النكاح يعني التبتل"^{٥٠}.

وكذلك قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن حديث رواه الليث بن سعد، عن هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس أن النبي ﷺ "أكل لحم شاة، ثم صلى ولم يتوضأ". ورواه معن، عن هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء، عن أبي رافع، عن النبي ﷺ. فقال أبي: جميعاً صحيحين، حدثنا إبراهيم بن المنذر، عن معن بن عيسى، عن هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء، عن أبي رافع، وابن عباس، عن النبي ﷺ جمعهما^{٥١}.

وهذا هو الإمام أبو الحسن الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ) كان يمشي على الجمع بين الوجهين، حيث سئل عن حديث سعيد بن المسيب، عن عمر، عن النبي ﷺ، قال: "لا نذر ولا يمين في معصية الله". قال: "هو حديث يرويه عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب، عن عمر، واختلف عن عمرو، فرواه مطرف بن طريف، وحبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب، عن عمر. وعند عمرو بن شعيب، فيه إسناد آخر، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ، يرويه المثني بن الصباح، وغيره، ويشبهه أن يكونا صحيحين. والله أعلم^{٥٢}.

^{٤٩} النووي، شرح مسلم، ١٠٩/٤.

^{٥٠} ابن أبي حاتم، رسالة الدكتوراة تحقيق جزء من علل ابن أبي حاتم من أول المسألة (١٠١٩)، إلى نهاية المسألة رقم (١٢٣٩)، ص. ٩٢.

^{٥١} ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٤٣١/١، ح. ٢٥.

^{٥٢} الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، ١٥٥/٢.

وكذلك سئل الدار قطني عن حديث أبي الأحوص، عن عبد الله، قال: "أخلائي من هذه الأمة ثلاثة: أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة بن الجراح".

قال الدار قطني: يرويه أبو إسحاق، واختلف عنه، فرواه شريك، وزهير، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص.

واختلف عن ابن عيينة، فرواه ابن أبي عمر عنه، كقول زهير، وشريك.

ورواه نعيم بن يعقوب، عن ابن عيينة، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، وكذلك قال الثوري، والمسعودي، وليث بن أبي سليم، وعمار بن رزيق، عن أبي إسحاق، ويشبه أن يكونا صحيحين^{٥٣}.

وكذلك سئل الدار قطني عن حديث أبي صالح، عن أبي سعيد الخدري، قال: "قلنا: يا رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هل نرى ربنا؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس... الحديث.

فقال الدار قطني: يرويه الأعمش، واختلف عنه: (هذا مثال إبدال صحابي بصحابي آخر).

فرواه عبد الله بن إدريس، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعيد الخدري.

وخالفه يحيى بن عيسى الرملي، وعمرو بن عبد الغفار، ومحمد بن جابر، وجابر بن نوح، فرووه عن

الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة.

وكذلك رواه وهيب، عن مصعب بن محمد، عن أبي صالح، عن أبي هريرة.

ويشبه أن يكونا صحيحين^{٥٤}.

وهذا هو الإمام ابن حبان (ت. ٣٥٤هـ) صنيعة تصحيح الوجهين إذا كانت لكل وجه قرينة الترجيح، كما

هو في حديث أبي موسى "لا نكاح إلا بولي". ومداره على أبي إسحاق السبيعي، واختلف عنه وصلاً وإرسالاً.

الوجه الأول النقصان: (إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبيه أبي موسى الأشعري).

أخرجه الإمام أحمد في "مسنده"، قال: حدثنا وكيع، وعبد الرحمن، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن

أبي بردة، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي"^{٥٥}.

وأخرجه الترمذي في "سننه"، قال: وحدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن

إسرائيل، به^{٥٦}.

وقد تابع شريك بن عبد الله إسرائيل على أبي إسحاق السبيعي.

أخرجه الترمذي في "سننه"، قال: حدثنا علي بن حجر، قال: أخبرنا شريك بن عبد الله، عن أبي إسحاق،

به^{٥٧}.

^{٥٣} الدار قطني، *العلل*، ٣١٨/٥. س. ٩٠٩.

^{٥٤} الدار قطني، *العلل*، ٢٧٥/١٣. س. ٣١٧١.

^{٥٥} أخرجه أحمد في "مسنده"، ٣٩٤/٤. ح/٣٩٤٧. ١٩٧.

^{٥٦} أخرجه الترمذي في "السنن"، ك- النكاح، ب- ما جاء لا نكاح إلا بولي، ٣٩٨/٢. ح/١١٠١.

^{٥٧} أخرجه الترمذي في "السنن"، ك- النكاح، ب- ما جاء لا نكاح إلا بولي، ٣٩٨/٢. ح/١١٠١.

وقد تابع أبو عوانة إسرائيلَ على أبي إسحاق السبعي.

أخرجه الترمذي في "سننه"، قال: وحدثنا قتيبة، قال: حدثنا أبو عوانة، عن أبي إسحاق، به^{٥٨}.

والوجه الثاني الزيادة: (زيد بن حباب، عن يونس بن أبي إسحاق، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن

أبي موسى الأشعري).

أخرجه الترمذي في "سننه"، قال: وحدثنا عبد الله بن زياد، قال: حدثنا زيد بن حباب، عن يونس بن أبي

إسحاق، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبي موسى الأشعري، به^{٥٩}.

ثم قال الترمذي: وحديث أبي موسى فيه اختلاف، رواه إسرائيل، وشريك بن عبد الله، وأبو عوانة،

وزهير بن معاوية، وقيس بن الربيع، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبي موسى، عن النبي ﷺ.

وروى أسباط بن محمد، وزيد بن حباب، عن يونس بن أبي إسحاق، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبي موسى،

عن أبي موسى، عن النبي ﷺ.

وروى أبو عبيدة الحداد، عن يونس بن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبي موسى، عن النبي ﷺ نحوه،

ولم يذكر فيه عن أبي إسحاق.

وقد روي عن يونس بن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن النبي ﷺ " لا نکاح إلا بولي".

وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" في عدة مواضع ثم جمع بينها بقوله: سمع هذا الخبر أبو بردة عن

أبي موسى مرفوعاً، فمرة كان يحدث به عن أبيه مسنداً، ومرة يرسله، وسمعه أبو إسحاق من أبي بردة مرسلأ

ومسندأ معاً، فمرة كان يحدث به مرفوعاً وتارة مرسلأ، فالخبر صحيح مرسلأ مسندأ معاً لا شك ولا ارتياب

في صحته^{٦٠}.

وهذا هو الإمام البيهقي (ت. ٤٥٨هـ) حيث ذهب إلى الجمع بين الوجهين عند تساوي الرواة في حديث

رجوع الوالد فيما وهب من ولده، وهذا الحديث مداره على عمرو بن شعيب، واختلف عليه من وجهين:

إبدال راو براو آخر.

الوجه الأول: (عمرو بن شعيب، عن طاوس، عن ابن عباس، وابن عمر).

الوجه الثاني: (عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده).

تخريج الوجه الأول: (عمرو بن شعيب، عن طاوس، عن ابن عباس، وابن عمر).

أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، فقال: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني، أخبرنا أبو

سعيد الأعرابي، حدثنا سعد بن نصر، حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق، عن حسين المعلم، عن عمرو بن

شعيب، عن طاوس، عن ابن عباس وابن عمر قالوا: قال رسول الله ﷺ: " لا ينبغي لأحد أن يعطي عطية

فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطيه ولده، ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها كالكلب يأكل حتى إذا شبع

^{٥٨} أخرجه الترمذي في "السنن"، ك- النكاح، ب- ما جاء لا نکاح إلا بولي، ٣٩٨/٢ ح ١١٠١.

^{٥٩} أخرجه الترمذي في "السنن"، ك- النكاح، ب- ما جاء لا نکاح إلا بولي، ٣٩٨/٢ ح ١١٠١.

^{٦٠} أخرجه ابن حبان في "صحيحه كما في ترتيب ابن بلبان" ٤٠٨٣/٣٩٤/٩.

تقياً ثم عاد فرجع في قيئه^{٦١}.

وأخرجه البيهقي، قال: وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب، حدثنا يحيى بن محمد بن يحيى، حدثنا مسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا حسين المعلم، به^{٦٢}.

الوجه الثاني: الوجه الثاني: (عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده).

أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، قال: وأخبرنا أبو علي الحسين بن محمد الروذباري، أخبرنا أبو علي إسماعيل بن محمد الصفار، حدثنا عباس بن محمد، حدثنا أبو معمر المنقري، حدثنا عبد الوارث، حدثنا عامر الأحول، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يرجع في هبته إلا الوالد، والعائد في هبته كالعائد في قيئه". وكذلك رواه إبراهيم بن طهمان، وسعيد بن أبي عروبة، عن عامر الأحول^{٦٣}.

وأخرجه البيهقي أيضاً، قال: وكذلك روي عن سعيد بن بشير، عن مطر وعامر الأحول، عن عمرو، وأخبرنا أبو الحسين بن بشران بغداد، أخبرنا أبو الحسن أحمد بن إسحاق الطيبي، حدثنا أحمد بن محمد بن شاكر، حدثنا أحمد بن عيسى التنيسي، حدثنا عمرو بن أبي سلمة، عن سعيد بن بشير، عن مطر وعامر الأحول، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: "لا يرجع الرجل في هبته إلا الوالد...".

ثم قال البيهقي: ويحتمل أن يكون عمرو بن شعيب رواه من الوجهين جميعاً، فحسين المعلم حجة، وعامر الأحول ثقة، وروي عن مطر وعامر نحو رواية عامر وحده^{٦٤}.

هل كان موقف الإمام العلائي (ت. ٧٦١هـ) في اختلاف الرواة عن المدار هو الجمع أو التوقف أو

الترجيح؟

فالجواب: كان الإمام العلائي يميل في بداية الأمر إلى التوقف عند تساوي الوجهين ثم تبين له الجمع بين الوجهين والذي أدى به إلى ذلك هو التخريج كما هو ظاهر في حديث القلتين، وأما إذا لم يتساوى الطرفان فيميل إلى الترجيح.

والذي يدل على توفقه عند تساوي الطرفان قوله التالي: "وأن المختلفين إما يكونوا متماثلين في الحفظ والإتقان أم لا، فالمتماثلون إما يكون عددهم من الجانبين سواء أو لا، فإن استوى عددهم مع استواء أوصافهم وجب التوقف حتى يترجح أحد الطريقتين بقريئة من القرائن فمتى اعتضدت إحدى الطريقتين بشيء من وجوه الترجيح حكم لها، ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص لا يخفى على الممارس اللفظ الذي أكثر من جمع الطرق، ولأجل هذا كان مجال النظر في هذا أكثر من غيره، وإن كان أحد المتماثلين أكثر عدداً، فالحكم لهم على

^{٦١} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الهبات، ب - رجوع الوالد فيما وهب من ولده، ١٢٣٦٩/١٧٩/٦

^{٦٢} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الهبات، ب - رجوع الوالد فيما وهب من ولده، ١٢٣٧٠/١٧٩/٦

^{٦٣} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الهبات، ب - رجوع الوالد فيما وهب من ولده، ١٢٣٧١/١٧٩/٦

^{٦٤} أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، ك - الهبات، ب - رجوع الوالد فيما وهب من ولده، ١٢٣٧٢/١٧٩/٦

قول الأكثر، وقد ذهب قوم إلى تعليله وإن كان من وصل أو رفع أكثر، والصحيح خلاف ذلك^{٦٥}.

وكذلك يدل على ذلك قول الحافظ العلائي التالي: فأما إذا كان رجال الإسنادين متكافئين في الحفظ أو العدد، أو كان من أسنده أو رفعه دون من أرسله أو وقفه في شيء من ذلك مع أن كلهم ثقات محتج بهم فهناك مجال النظر واختلاف أئمة الحديث والفقهاء، فالذي يسلكه كثير من أهل الحديث بل غالبهم جعل ذلك علة مانعة من الحكم بصحة الحديث مطلقاً، فيرجعون إلى الترجيح لإحدى الروایتين على الأخرى، فمتى اعتضدت إحدى الطريقتين بشيء من وجوه الترجيح حكموا لها وإلا توقفوا عن الحديث، وعللوه بذلك، ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص^{٦٦}.

ثم ذهب العلائي إلى الجمع بدل التوقف عند تساوي الطرفان حيث قال: "وأما النوع الرابع - وهو الاختلاف في السند - فلا يخلو إما أن يكون الرجلان ثقتين أم لا، فإن كانا ثقتين، فلا يضر الاختلاف عند الأكثر، بقيامك الحجة بكل منهما، فكيفما دار الإسناد كان عن ثقة، وربما احتمل أن يكون الراوي سمعه منهما جميعاً، وقد وجد ذلك في كثير من الحديث، لكن ذلك يقوى حيث يكون الراوي ممن له اعتناء بالطلب وتكثير الطرق... وأما ما ذهب إليه كثير من أهل الحديث من أن الاختلاف دليل على عدم ضبطه في الجملة يضر ذلك ولو كانت رواته ثقات إلا أن يقوم دليل على أنه عند الراوي المختلف عليه عنهما جميعاً أو بالطريقتين جميعاً فهو رأي فيه ضعف؛ لأنه كيفما دار كان على ثقة"^{٦٧}.

وكذلك يدل على ذلك قوله التالي: ثم إن الاختلاف في الإسناد إذا كان بين ثقات متساويين، وتعذر الترجيح، فهو في الحقيقة لا يضر في قبول الحديث، والحكم بصحته؛ لأنه عن ثقة في الجملة، ولكن يضر، وذلك في الأصحية عند التعارض - مثلاً - فحديث لم يختلف فيه على رواية - أصلاً - أصح من حديث اختلف فيه في الجملة، وإن كان ذلك الاختلاف في نفسه يرجع إلى أمر لا يستلزم القدر - والله أعلم^{٦٨} - وقد طبق الإمام العلائي منهج الجمع بين الوجهين أو الوجوه على حديث الثقتين عند تساوي الطرفان، حيث اختلف الرواة عن المدار هو أبو أسامة حماد بن أسامة، حيث رواه بعضهم عنه، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير، بينما رواه بعضهم عنه عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، وقد نقل العلائي قول بعض المحدثين عقب ذكر اختلاف الرواة عن المدار في تحديد الراوي المختلف: قالوا: فلما اختلف في هذا الحديث؟ هل هو: عن محمد بن عباد بن جعفر، أو عن: محمد بن جعفر بن الزبير؟ علمنا أنه مضطرب فيه، غير محفوظ في أصله، وترجيح أحد القولين غير ممكن؛ لأن الترجيح: إما بكثرة العدد، وإما بالحفظ والإتقان، وكل ذلك موجود في رواة الطريقتين، فهذا هو الاختلاف الذي أشار إليه

^{٦٥} ابن حجر، النكت، ٢/٧٧٨.

^{٦٦} ابن حجر، النكت، ٢/٧١٢.

^{٦٧} ابن حجر، النكت، ٢/٧٨٥.

^{٦٨} ابن حجر، النكت، ٢/٨١٠.

الحاكم - رحمه الله - وذكر أنه المانع من تخريج الحديث في الصحيح كما تقدم^{٦٩}. ثم أجاب العلائي على هؤلاء بتصحيح الوجهين جمعياً لعدم تأثير الاختلاف في صحته لكونه كيفما دار كان بخبر ثقة، واستدل على عدم تأثير مثل ذلك الاختلاف في صحته صنيع صاحبي الصحيحين في صحيحهما، ومجيء الحديث المذكور من وجه صحيح عن محمد بن عباد بن جعفر، ومحمد بن جعفر بن الزبير جميعاً، حيث رواه الإمامان أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة، وأحمد بن عبد الحميد الحارثي، عن أبي أسامة على الوجهين جميعاً،

أما رواية أبي بكر بن أبي شيبة فروى ابن حبان في "صحيحه" عن الحسن بن سفيان، عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر.

وروى الدار قطني في "سننه" عن جعفر بن محمد الواسطي، أنا موسى بن إسحاق الأنصاري، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير.

وأما رواية عثمان بن أبي شيبة: فروى أبو داود في "سننه" عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير.

وأما حديث أحمد بن عبد الحميد الحارثي: فروى الحاكم في "المستدرک" عن أبي العباس الأصم، عنه، عن أبي أسامة، عن الوليد، عن محمد بن جعفر بن الزبير.

وروى الدار قطني عن أحمد بن محمد بن سعيد، عنه، عن أبي أسامة، عن الوليد، عن محمد بن عباد بن جعفر.

فقد ثبت بهذه الطرق عنهم رواية الحديث عن أبي أسامة على الوجهين جميعاً، وذلك يفيد كونه عند أبي أسامة عنهما جميعاً، وإلا لَمَا اختلف الرجل الواحد في ذلك، خصوصاً ابنا أبي شيبة في حفظهما وإتقانها.

نعلم بهذا أن الراوي الواحد إذا كان ضابطاً متقناً، وروى الحديثين على الوجهين المختلفين فيهما، أن كلاً منهما صحيح^{٧٠}.

ثم بين العلائي كيفية صحة الوجهين بذكر القاعدة فيها بقوله: فإنه حينئذ يُعلم بأنه سمعه منهما، وإنما كان ينشط تارة فيرويه عنهما، وتارة يرويه عن أحدهما، فيندفع الاختلاف قطعاً^{٧١}.

ثم ذكر العلائي رواية أبي أسامة عنهما في وقت النشاط، حيث قال: قد روى شعيب بن أيوب الصرّيفي هذا الحديث عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، ومحمد بن جعفر بن الزبير جميعاً كلاهما عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، أخرجه الحاكم في "مستدرکه" وقال: "شعيب ثقة مأمون". وكذا رواه الدار قطني، ووثق شعيباً أيضاً. فثبت بذلك صريحاً أن الحديث عند أبي أسامة عنهما جميعاً،

^{٦٩} العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكليدي، جزء في تصحيح حديث الفلتين والكلام على أسانيد، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، ط. مكتبة التربية الإسلامية - إحياء التراث الإسلامي - مصر، ص. ٢٤.

^{٧٠} العلائي، جزء في تصحيح حديث الفلتين، ص. ٣٤.

^{٧١} العلائي، جزء في تصحيح حديث الفلتين، ص. ٣١.

الخاتمة

تعريف ابن الصلاح بحديث "المضطرب" تعريف ناقص حيث لم يشتمل شرط عدم إمكانية الجمع لأهميته وضروريته لدلالة صنيع المحدثين وكتب العلل.

وضع الإمام السخاوي في تعريف "المضطرب" شرط " وكذا لا اضطراب إن أمكن الجمع" وبه كمل تعريف ابن الصلاح الناقص؛ ولذلك اعتبر تعريفه تعريفاً كاملاً.

نقل الحافظ العراقي تعريف ابن الصلاح الناقص ولم يضيف إليه ما أضافه الإمام السخاوي من شرط " وكذا لا اضطراب إن أمكن الجمع"؛ ولذلك اعتبر تعريفه تعريفاً ناقصاً.

مسلك المحدثين في اختلاف الرواة الثقات عن المدار مختلفة، ومنهم من سلك مسلك الترجيح، ومنهم من سلك مسلك الجمع على حسب القرائن خلافاً للأصوليين.

تعريف الاختلاف اصطلاحاً عند المحدثين كان موجوداً حيث عرفه أبو داود بقوله: "والاختلاف عندنا ما تفرد قوم على شيء، وقوم على شيء" خلافاً لادعاء الدكتور ماهر ماسين الفحل بعدم وجود تعريف للاختلاف وعليه أنشأ تعريفاً له من نفسه.

المدار هو الراوي الذي يشترك في رواية الحديث عنه اثنان فأكثر.

وضع الإمام الحافظ ابن حجر شرطاً لحصول الجمع بين الوجهين أو الوجوه وهو تساوي الرواة الثقات في الحفظ أو العدد.

وقف الإمام العلائي في بداية الأمر عند تساوي الرواة الثقات ثم ذهب إلى مسلك الجمع عند تساوي الرواة كما هو ظاهر من صنيعه في حديث القلتين.

أظهر كل من علي بن المديني، والبخاري، وأبي حاتم الرازي، والدارقطني، وابن حبان، والبيهقي من خلال صنيعهم مسلك الجمع بين الوجهين أو الوجوه عند تساوي الرواة الثقات.

عند تساوي الرواة الثقات حفظاً أو عدداً يطرد الجمع بين الوجهين أو الوجوه وهو قاعدة مطردة كما قالها الحافظ ابن حجر.

المحدثون يمشون على حسب القرائن في الجمع أو الترجيح؛ فالقرائن لها دور كبير في تحديد الجمع أو الترجيح عندهم.

"تحريـر تعريف الحديث المضطرب عند الإمام ابن الصلاح"

الملخص: هذا البحث يشتمل على قضية تحريـر تعريف حديث "المضطرب" عند ابن الصلاح حيث عرفه بتعريف ناقص فترتب عليه خلل في الحكم والتطبيقات؛ حيث لم يذكر شرط عدم إمكانية الجمع؛ لكون إمكانية الجمع مزيلة الاضطراب فلا علة عندئذ، وقد تنبه عليه الحافظ السخاوي، وطبقها على المثال الذي ذكره عقب تعريف حديث المضطرب، ولذلك

اعتبر تعريفه تعريفاً صحيحاً لحديث المضطرب، ولكن السخاوي أخذ تلك المعلومة عن شيخه ابن حجر حيث إنه كتب نكتاً على علوم الحديث لابن الصلاح وكذلك اشتغل على صحيح البخاري و من خلال ذلك طبق مسلك الجمع بين الوجهين أو الوجوه عند تساوي الرواة الثقات حفظاً أو عدداً على صحيح البخاري، وبه أزال الإشكالات في روايات صحيح البخاري، وجعل ذلك قاعدة مطردة في حديث المضطرب، وكذلك طبقه الإمام النووي على الأحاديث التي رواها الإمام مسلم في "صحيحه"، وطبق الحافظ العلائي أيضاً ذلك المسلك على حديث الثقلين حيث إنه توقف في بداية الأمر عند تساوي الرواة ثم سلك بذلك المسلك لأن الحافظ ابن حجر، والنووي والعلائي عندما نظروا إلى صنع المحدثين القدامى عند اختلاف الرواة عن المدار وجدوا اتخاذهم بمنهج الجمع بين الوجهين أو الوجوه عند تساوي الرواة حفظاً أو عدداً، يعني بأن المحدثين القدامى كانوا يمشون على حسب القرائن لا على قاعدة الترجيح مطردة حيث ينتهجون مرة بمنهج الجمع أو بمنهج الترجيح حسب القرائن الظاهرة لهم، وقد رأينا مسلك الإمام علي بن المديني، والبخاري، وأبي حاتم الرازي، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي جمعهم بين الوجهين أو الوجوه عند تساوي الرواة حفظاً أو عدداً أو من القرائن الأخرى فالقارئ عندهم لها دور عظيم سواء في الجمع أو الترجيح، وبالقرائن يصح الحديث صحيحاً من الوجهين أو يكون أحدهما صحيحاً والآخر ضعيفاً، وقاعدة الجمع بين الوجهين أو الوجوه عند تساوي الرواة حفظاً أو عدداً هي قاعدة مرعية مطردة عند المحدثين كما صرحها الحافظ ابن حجر.

عطف: عاوازاخون نور محمد، "تحرير تعريف الحديث المضطرب عند الإمام ابن الصلاح"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الثالث والعشرون العدد الأول، ٢٠٢٥ ص ٤٤=٢٥

الكلمات المفتاحية: حديث، المضطرب، ابن الصلاح، ابن حجر، أصول الحديث.

"Tahrîru Ta'rifî'l-Hadîsi'l-Muztarib 'inde'l-Îmâm İbnî's-Salâh"

Özet: Bu araştırma, İbnü's-Salâh'ın 'muztarib/المضطرب' terimini nasıl tanımladığını incelemeye amaçlamaktadır. İbnü's-Salâh, 'muztarib/المضطرب' terimine yaptığı tanım tetkik edilince, eksik olduğu, bu nedenle de hüküm ve uygulamalarda bir takım eksikliklere yol açtığı tespit edilmiştir. İbnü's-Salâh yaptığı tanımlamada, râvîyeler arası uzlaşırma imkânının olmaması şartını belirtmemiştir. Yani, bu şart gerçekleştiğinde hadis 'muztarip' olur, aksi takdirde hadis muztarib olmaz şartını açıklamamıştır. Ayrıca Hafız Es-Sehâvî, bu eksikliğe dikkat çekmiş ve doğru tanımın kendi tanımını olduğunu belirterek bunu bir örnek üzerinde uygulamıştır. Sehâvî ise, bu bilgileri hocası İbn Hacer'den almıştır. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadis'i* üzerine notlar yazmış ve *Sahîh-i Buhârî* üzerinde çalışmıştır. İbn Hacer, *Sahîh-i Buhârî*'de, hâfıza veya sayı bakımından güvenilir râvîler arasında eşitlik olduğunda toplama yöntemini benimsemiştir. Bu yöntemle, râvîler arasındaki sorunları çözmüş ve bu yöntemi sürekli bir kural haline getirmiştir. Hâfız el-Alâ'î de aynı yöntemi 'kulleteyn hadisi' üzerine uygulamış ve başlangıçta râvîler arasında eşitlik olduğunda tereddüt etikten sonra toplama yöntemini benimsemiştir. Nevevî de Müslim'in rivâyet ettiği bir hadis üzerine aynı yöntemi uygulamıştır. Hâfız İbn Hacer, el-Alâ'î ve Nevevî, eski muhaddislerin râvîler arasındaki farklılıklar karşısında izlediği yöntemleri incelemiş ve toplama veya tercih yöntemlerini benimsemişlerdir. Yani Muhaddisler karîneler neyi güçlendirse ona göre hareket ederler. Bu yöntemi benimseyen muhaddislerden bazıları: İmâm Alî b. el-Medîni, Buhârî, Ebû Hâtîm er-Râzî, İbn Hibbân, Dârekutnî ve Beyhakî'dir. Yani, Râvîler arasında eşitlik olduğunda toplama yöntemini kullanmışlardır. Bu nedenle, Hafız İbn Hacer, râvîler arasında eşitlik olduğunda toplama yönteminin sürekli bir kural olduğunu belirtmiştir.

Atıf: Avazahun NURMUHAMMED, "Tahrîru Ta'rifî'l-Hadîsi'l-Muztarib 'inde'l-Îmâm İbnî's-Salâh", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXII/1, 2024, pp. 25-44.

Anahtar kelimeler: Hadis, Muztarib, İbnü's-Salâh, İbn Hacer, Usûlü'l-Hadis.

ez-Zehebî ve Hadisçiliği Adlı Eser Üzerine Tenkîdî bir Nazar

Mehmet Ali ÇALGAN*

“A Critical Analysis of the
Study Titled *al-Dhahabî and
His Hadîth Methodology*”

Abstract: Famous muhaddith known for his strong criticism al-Dhahabî's life and hadîth scholarship have been the subject of many in-depth studies in our country and abroad. Completed in 2024, doctoral dissertation titled *Mamluk Era Scholar al-Dhahabî and His Hadîth Methodology* is one of these studies. In this article, the analyses regarding the development of hadîth criticism, al-Dhahabî's content criticism and his criticism of some *Sahîhayn* hadîths will be examined from a critical perspective.

Citation: Mehmet Ali ÇALGAN, “ez-Zehebî ve Hadisçiliği Adlı Eser Üzerine Tenkîdî bir Nazar” (in Turkish), *Hadîs Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 45-67.

Keywords: Hadîth, al-Dhahabî, Matn Criticism, Content Criticism.

I. Giriş

Bilhassa ricâl ilmindeki çalışmalarıyla öne çıkan büyük hadisçi Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin (v. 748/1348) hayatı ve hadisçiliği üzerinde ülkemizde ve yurtdışında birçok araştırma yapılmıştır. Bu yazıda bu araştırmalardan biri olan ve 2024 senesinde Münevver Tiyek tarafından tamamlanan *Memlûkler Dönemi Âlimi ez-Zehebî ve Hadisçiliği* başlıklı doktora tezi¹ üzerinde bazı değerlendirmelerimizi paylaşmak istiyoruz.

Yazar bu çalışmasına ez-Zehebî'nin içerik tenkidini araştırmak amacıyla başladığını belirtmiştir.² O tezini iki bölüme ayırmış, ilk bölümde ez-Zehebî'nin hayatını, eserlerini, fikirlerini ve yaşadığı dönemi; ikinci bölümde ise onun hadisçiliğini tetkik etmiştir. Tiyek ekleriyle beraber 635 sayfalık hacimli, emek mahsulü ve birçok yönden titiz bir çalışma ortaya koymuştur. Biz bu

* Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ADIYAMAN
mehmetcalgan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5780-5067

Geliş: 17.03. 2025

Yayın: 30.06.2025

¹ Münevver Tiyek, *Memlûkler Dönemi Âlimi ez-Zehebî ve Hadisçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

² Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 1.

çalışmanın daha ziyade içerik tenkidi kısmıyla alakadar olduğumuz için değerlendirmelerimiz çoğunlukla bu bölümle alakalı olacaktır. Ancak tezin genel olarak da incelenmesinden hareketle çalışmanın tasvirî kısmının, tahlilî kısmına ağır bastığı, ez-Zehebî'nin hayatına ve fikirlerine ayrılan bölümlerin onun hadis tenkidine ayrılan kısmı gölgede bıraktığı şeklinde bir kanaat beyan etmek mümkündür. Elbette tezin ilk bölümü de gayet önemli ve gereklidir ancak bir hadis araştırmasında ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin daha çok ön planda işlenmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Öte yandan, tezdeki diğer önemli sorunun şu olduğu görülmektedir: İçerik tenkidi ile ilgili kısmın kurgusu, sunum tarzı ve seçilen örnekler ez-Zehebî'nin ne kadar içerik tenkidi yaptığını en iyi şekilde yansıtmaktan ziyade yansıtmamaya yönelik gibi durmaktadır. Yazarın bu konuda ciddi bir isteksizlik sergilediği bu bölümün incelenmesinden rahatlıkla anlaşılabilir.

Yazımızda tezde bazı temel hadis kavramlarının kullanımı; hadis tenkidinin gelişimi, ez-Zehebî'nin içerik tenkidi ve bu kapsamda bazı *Sahihayn* hadislerini tenkidiyle ilgili yazarın tahlilleri müstakil başlıklar altında tetkik edilecektir. Ayrıca yazarın teziyle yakından alakalı bir çalışma hakkında da yine müstakil bir başlıkta bilgi verilerek bir mukayese yapılacaktır. Ayrıca Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı? başlıklı çalışmaya³ yer yer yönelttiği bazı itirazlar da değerlendirilecektir. Bu maddelere geçmeden önce söz konusu çalışmanın alana katkısının değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

ez-Zehebî gibi önde gelen bir muhaddisin pek çok araştırmaya konu olması beklenen bir durumdur. Bilhassa İslâm dünyasında bu tür araştırmaların derinlikli bir şekilde yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu kadar çok araştırmanın hali hazırda yapılmış olmasının, yapılacak yeni araştırmaların özgünlüğünü ve alana katkısını zorlaştırmakta olduğu da açıktır. Elbette her araştırmacı tamamen aynı bilgileri vermese, farklı bakış açıları kazandırsa da Tiyek'in tezindeki başlıkların büyük çoğunluğunun zaten bir şekilde önceki araştırmalarda ele alınmış olması yazarın bu tezde ne gibi farklı bilgiler sunduğu ve ne gibi farklı değerlendirmeler yaptığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu noktada yazarın önceki çalışmalar hakkında bilgi verdiği bölüm önem arz etmekte olup bu bölümde onun önceki araştırmalar hakkında titiz bir şekilde bilgilendirme yapıp kendi çalışmasının özgünlüğünü ortaya koyması elzemdir. Ancak yazarın "Türkiye'de yapılanlara nispetle daha kapsamlı" olduğunu belirttiği⁴ İslâm dünyasındaki araştırmalar hakkında yeterli bir seviyede bilgi verdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu kapsamda yazar, kendi çalışmasıyla doğrudan ilgili olduğunu ve hacminin göz doldurduğunu belirttiği, Hasan Fevzî Hasan Saîdî isimli araştırmacı tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve kitap olarak basılan *ez-Zehebî ve*

³ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023).

⁴ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 18.

menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisi's-şerîf isimli araştırma⁵ hakkında bir paragraflık bir bilgi paylaşmış, ancak burada mezkûr çalışmanın içeriği ve bölümleri hakkında hiçbir bilgi vermemiş; sadece çalışmada ez-Zehebî'nin hayatının anlatıldığını ve yazarın olumlu ve olumsuz tenkit kapsamında hangi hususlara değindiğini ifade etmiş, ayrıca tenkit kavramına yaklaşımı ve muhteva tenkidi konusundaki ön kabulü sebebiyle Saîdî'nin “çoğu zaman hataya düştüğü” tespitini yapmıştır.⁶ Görüldüğü üzere, bu şekilde bir bilgilendirme son derece yüzeysel olup anılan çalışmanın hangi bölüm ve başlıklardan müteşekkil olduğu dahi belirtilmemiş, çalışmanın önemli bulgularına işaret edilmemiş, tespit edilen eksiklik ve sorunlar hakkında elle tutulur bir ayrıntı sunulmamıştır.⁷ Hâlbuki söz konusu araştırma içerik açısından Tiyek'in çalışmasıyla büyük ölçüde benzeşmekte ve ez-Zehebî'nin metin tenkidi anlayışı ve uygulamaları hakkında oldukça zengin malumat sunan oldukça başarılı bir çalışmadır. Tiyek'in Saîdî'nin çalışmasına tezinin metin tenkidi bölümünde hiç atıf yapmaması ve bu anlamda yok sayması da ilmî açıdan anlaşılabilir ve uygun görülecek bir tutum değildir. Öneme binaen, tarafımızdan Saîdî'nin çalışması hakkında geniş bir değerlendirme yazısı hazırlanmıştır.⁸

Bu konuda son bir değerlendirmemiz ez-Zehebî ile ilgili makalelere alan yazın kısmında yer verilmemesidir.⁹ Böyle bir yaklaşım uygun gözükmemektedir zira araştırmanın özgünlüğü ve alana katkısının takdir edilebilmesi ancak önceki çalışmaların değerlendirilebilmesine bağlıdır. Daha önce değindiğimiz üzere, ez-Zehebî gibi bir isim üzerine yeni bir çalışma yapmak bu açıdan oldukça zor bir durumdur.

II. Çalışmada Bazı Temel Kavramların Kullanımında Görülen Sorunlar

A. Ricâl Tenkidi ve İsnad Tenkidi

Öncelikle çalışmada temel bazı kavramların kullanımında ciddi bazı yanlışlıklar ve sorunlar dikkat çekmektedir. Örneğin yazar ricâl tenkidi ile isnad tenkidini zaman zaman eş anlamlı gibi kullanmaktadır. Örneğin “Zehebî'nin râvî/isnad ve içerik tenkidinde”¹⁰ şeklinde bir kullanım görülmektedir. Ancak râvî tenkidi ile isnad tenkidi aynı ameliyeye tekabül etmemektedir. râvî/ricâl

⁵ Hasan Fevzî Hasan es-Saîdî, *ez-Zehebî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisi's-şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013).

⁶ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 19.

⁷ Öte yandan Tiyek, örneğin Büyüksöylü tarafından hazırlanan yüksek lisans tezini çok daha güzel bir şekilde tanıtmış, bölümlerini tek tek sıralamış ve önemli bulgularına değinmiştir. Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 17.

⁸ Mehmet Ali Çalgan, “Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 147-158.

⁹ Yazar bunlar hakkında bir bibliyografya çalışması hazırladığını belirtmiştir. Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 21.

¹⁰ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 385.

tenkidi bilhassa râvînin rivâyatleri esas alınarak onun hakkında bir hükme varılmasını, isnad tenkidi ise bu hükümlerden hareketle bir hadisin sıhhatinin belirlenmesini içermektedir. Aşağıdaki şekil bu durumu açıklar.¹¹ Bu eşdeğer kullanımın yol açtığı başlıca sorun ez-Zehebî'nin ricâl tenkidi faaliyetlerinin hatalı bir şekilde isnad tenkidi olarak yorumlanmasıdır.



Şekil 1: Merviyat, Ricâl ve Sened Tenkidleri Arasındaki İlişki

Yazarın “[Zehebî’nin] *cerh-ta’dil* ile ilgili konularda daha sistematik açıklamalar yaptığı... tespit edilmiştir. Öte yandan *isnad tenkidi konusundaki bu tutumunu* hadis içerikleri ilgili söylemek mümkün değildir,¹² şeklindeki ifadesinden ve tezindeki hadis tenkidiyle ilgili bölümlerin dağılımından¹³ hareketle ez-Zehebî’nin hadis tenkidini bütünlük içinde incelemeyeceğini kaydetmemiz gerekir. Çünkü öncelikle, alıntıda görüldüğü üzere, ricâl tenkidi hatalı olarak isnad tenkidi olarak değerlendirilmiş, dolayısıyla tezde isnad tenkidi müstakil olarak incelenmemiştir. Yine, lafız yönünden metin tenkidi de tezde müstakil olarak tetkik edilmemiştir. Hâlbuki bu konu da hadisçilerin sadece sened tenkidiyle yetinmediklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla tezde asıl olarak ricâl tenkidi ve içerik tenkidinden bahsedilebilir ki bunun eksik bir incelemeyi sonuç verdiğini söylemek gerekir.

B. Râvî Tasarrufları

Yazarın temel hadis kavramlarını karıştırmasına önemli bir örnek Hz. Ali’den nakledilen “Bu ümmetten hiç kimse ibadet etmeden önce, Rasûlullâh ile birlikte yedi yıl boyunca Allah’a ibadet ettim” şeklindeki haber bağlamında görülmektedir. Yazar ez-Zehebî’nin bu haberi gerekçesini de sunarak batıl olarak nitelediğini kaydettikten sonra “Fakat ez-Zehebî, rivâyete batıl demesine rağmen yine de yorumlamaya çalışarak aslında Hz. Ali’nin “*Ben Allah’a yedi yaşında iken ibadet ettim.*” demiş olabileceğini ancak râvînin işittiği bu rivâyeti tam ezberleyemediği açıklamasını yapmayı gerekli görmüştür,¹⁴ demiştir. Ancak dikkat edilirse ez-Zehebî söz konusu haberi “yorumlamaya” çalışmamaktadır. Onun yaptığı sadece muhtemel bir râvî tasarrufuna işaret etmektir. Yazar “ravi tasarrufu” ile “tevil”i birbirine karıştırmakta ve yanıltıcı bir sunum

¹¹ Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 86.

¹² Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 632.

¹³ Yazar “Zehebî ve Hadis Tenkidi” başlıklı bölümde “Zehebî ve Ricâl Tenkidi” ve “Zehebî ve Hadis Metinleri: Sistematik İçerik Tenkidinden Söz Edilebilir mi?” başlıklı alt başlıklara yer vermiştir.

¹⁴ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadisçiliği*, 428.

yapmaktadır. Bu yanıltıcı sunumun sebebi ise şudur. Yazara göre “burada çok net bir biçimde “uydurma” ile suçlanan bir râvî yoktur, dolayısıyla hüküm konusunda da daha yumuşak bir tutum izlendiği görülür.”¹⁵ Hâlbuki ez-Zehbî “yumuşak bir tutum” izlememiş, ilgili habere batıl demiş ve yazarın yanlış anladığı üzere söz konusu haberi “yorumlamaya” çalışmamıştır. Bu yanlış değerlendirmede yazarın sahip olduğu ön kabullerin (sened ne kadar sorunluysa ez-Zehbî ancak o ölçüde metni eleştirebilir) etkili olduğu açıkça görülmektedir.

C. Olumlu ve Olumsuz Tenkit

Yazar girişte Saîdî'nin tenkit anlayışını eleştirmiş ve tenkidin olumlu olanının aslında Kırbasoğlu'nun teklif ettiği metin tetkikine tekabül ettiğini savunmuştur. O, Saîdî'nin olumlu tenkit kapsamında “metinlerin şerhlerine, nastan çıkardığı hükümlere, metin tearuzlarını gidermeye, çok sık kullanılan lafızları açıklamaya ve benzeri konulara” işaret ettiğini kaydetmiştir.¹⁶ Öncelikle yazarın bu şekilde ifade edilen olumlu tenkidin metin tetkiki kapsamına girdiğini belirtmesi büyük bir yanlışlıktır. Zira metin tetkiki yazarın ifadesine göre “mevcut metnin en doğrusunu elde etmeye yönelik bir faaliyet” olup büyük oranda muaraza yöntemiyle yapılmaktadır. İkinci olarak, yazarın “En temel manada hadis tenkidi, hadislerin sahih ve daif olanını tespit etmek” şeklindeki ifadesi¹⁷ tenkit kavramının kapsamı hususunda aydınlatıcı olup tenkidin sadece olumsuz manaya hasredilmemesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim hadisin zayıflığının gösterilmesi tenkit olduğu gibi sahih olduğunun tespiti de elbette yine tenkit kapsamındadır.

Bu bağlamda yazarın “modern zamanlarda bazıları eleştiriye olumlu ve olumsuz iki manayı da kapsayıcı bir mahiyette kullanmakta[dır.] Bu çalışmada tenkidin bu şekilde kullanılmadığı ifade edilmelidir,”¹⁸ şeklindeki ifadesi tezde önemli bir eksikliğe işaret etmektedir. Bu noktada tenkit kavramının sadece redle özdeşleştirilmesinin temelsiz ve yanlış bir yaklaşım olduğunu mutlaka vurgulamak gerekir. Olumlu tenkit konusunun önemi, yazarın bu yanlış değerlendirmesinin ez-Zehbî'nin bu tarz tenkitlerinin yok sayılması sonucuna götürmesinden dolayıdır. Hâlbuki olumlu tenkit modern zamanda ortaya çıkan bir durum olmayıp hadisçiler erken dönemden itibaren olumlu manada tenkidi de önemli ölçüde yapmışlardır. Mesela Buhârî'nin Sahih'inde Kur'an'a muhalif görünen birçok hadisin aslında muhalif değil, muvafık olduğunu göstermesine dair nice örnekler onun söz konusu hadislerin Kur'an'a aykırı olma illetinden salim olduğunu gösterme çabasının ürünüdür.¹⁹ Geçmişte birçok

¹⁵ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 429.

¹⁶ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 18-19.

¹⁷ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 365.

¹⁸ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 312.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çalgan, “Buhârî'nin el-Câmi' u's-Sahih'inde Kur'an-ı Kerim'e, Sahih

hadisçi bu tür tenkitler yaptıkları gibi günümüzde hadisçiler de benzer çalışmalar yapmaktadırlar. Mesela Hüseyin Akyüz, Kamil Çakın, Seyit Ali Güşen, Selçuk Coşkun gibi pek çok araştırmacı metni sorunlu görülen bazı hadislerin aslında muhteva açısından bir sorun taşımadığını çeşitli kıstaslar özelinde geniş bir şekilde tahlil etmişlerdir.²⁰

Bu konuyla ilgili son bir hususa da bir yanlışı tashih gereği olarak işaret etmek durumundayız. Yazar ez-Zehebî'nin İbnü'l-Cevzî'yi eleştiri sadedinde onun "kalbin batıl olduğuna hükmetmediği, Kur'an, sünnet ve icmaya muhalif olmayan veya râvîsi hakkındaki tenkit dışında uydurma olduğuna dair herhangi bir delil olmayan hadisler"i uydurma saymasını, bir başkasından naklen, yanlış bulduğunu belirttiğini kaydeder. Ardından bu konuda ez-Zehebî tarafından örnek olarak sunulan hadisin²¹ râvîleri hakkında verilen hükümleri aktardıktan sonra "bu örneğin ez-Zehebî'nin muhteva tenkidi yaptığına dair bir delil olarak zikredilmesi isabetli değildir. Çünkü burada rivâyetin manasına yönelik bir sorundan bahsetmemektedir." yorumunu yapar.²² Yazar bahsettiği isabetsiz değerlendirme için Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı? başlıklı çalışmaya işaret eder.²³ Bu noktada birkaç yanlısın üst üste yapıldığı görülmektedir. Öncelikle dikkat edilirse ez-Zehebî bu örneği bir bağlam içerisinde zikretmektedir. Bu bağlam ise açıkça anlaşıldığı üzere manası sorunsuz olan bir hadisin sadece râvîleri hakkındaki bir takım olumsuz hükümlerden dolayı uydurma sayılmayacağıdır. Evet, yazarın belirttiği üzere ez-Zehebî burada "rivâyetin manasına yönelik bir sorundan bahsetmemektedir". Zaten tam da bu sebepten ötürü, yani ez-Zehebî bu hadisle ilgili herhangi bir mana sorunu görmediği için, diğer bir deyişle olumlu manada içerik tenkidi yaptığı için söz konusu hadisin uydurma sayılmasını doğru bulmamaktadır. Ancak yazarın olumlu tenkidi kabul etmeyen yaklaşımı böyle bir hatalı değerlendirmeye yol açmış görünmektedir.²⁴

D. Münker ve İlet Kavramlarının Medlûlleri

Hadislere ve Diğer Bazı Kıstaslara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi", *HADITH* 8 (Ağustos 2022), 1-50.

²⁰ Hüseyin Akyüz, *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi 'Develer Şeytanlardan Yarattılmıştır' Rivayeti Özelinde* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); Kamil Çakın, "Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54; Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014); Seyit Ali Güşen, *Hulefâ-i Râşidîn'in Sünneti Hadisi Tahrir – Tahlil – Tenkid* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

²¹ Yazar hadisi şu şekilde aktarmıştır: "Kim farz namazların ardından ayetu'l-kursî'yi okursa öldüğü zaman cennete girer."

²² Tiyek, ez-Zehebî ve Hadisçiliği, 286-287.

²³ Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 103.

²⁴ Yazarın Saîdî'nin tenkit anlayışının ilgili örnekleri hatalı değerlendirmesine yol açtığını söyleyip aslında kendisinin bu duruma düşmesi manidardır.

Yazarın sıklıkla eleştirisi konusu yaptığı bir mesele münker kavramının herhangi bir tahkike başvurulmadan doğrudan muhteva tenkidi olarak yorumlanmasıyla alakalıdır. Yazar bu hususu mümkün olan her fırsatta dile getirmeye çalışmıştır. Ancak burada can alıcı nokta yazarın bu ithamının aslında doğru olmamasıdır. Bu konuyu zahtan önce kısa bir bilgi vermemiz uygun olacaktır. Yazar çalışmasında Çalğan'ın muhteva tenkidiyle ilgili kitabı²⁵ ve ez-Zehabi'nin metin tenkidiyle ilgili değerlendirme yazısına²⁶ yer yer atıfta bulunur. Yaptığımız bir taramaya göre yirmi iki defa böyle atıflar söz konusudur. Ancak başka birçok noktada da aslında bu çalışmalarını eleştirisi sadedinde açıkça atıf yapmadan imalarda bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımın ilmî olmadığını, zira karşıt görüşe ima yapılan yerlerde kaynağa da işaret ederek okuyucuya bu karşıt görüşü bağımsız olarak değerlendirme imkânını sunmanın ilmî bir sorumluluk olduğunu kaydetmek gerekir. Yine, yazar örneğin bir hadisin sıhhat şartlarının metin tenkidiyle alakasına dair araştırmalara atıf yaparken farklı yaklaşımlara işaret etmiş, ancak ittisal dışındaki dört şartın metin tenkidiyle ilgisini geniş bir şekilde ortaya koyan adı geçen kitaptaki ilgili bölüme nedense işaret etmemiştir. Yazarın bu kitaba yaptığı açık atıflardan onun kitabı dikkatli bir şekilde tetkik etmiş olduğu görülmeyle birlikte böyle önemli bir başlığı gözden kaçırmaması makul görünmemektedir. Bu noktada konuyla yakından ilgili olan önemli bir araştırmaya atıf yapılmamasını doğru bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Zira okuyucu bu şekilde yönlendirilmiş olmakta ve dengeli bir bakış açısı kazanmaktan ve karşıt görüşlerin delillerini görebilmekten mahrum bırakılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte yazarın açık veya kapalı olarak nispeten sık bir şekilde başvurduğu söz konusu kitap ve değerlendirme yazısına kaynakçada yer vermemesi ise bir zühul eseri olmalıdır.

Yazarın münker hadisin her durumda içerik tenkidi olarak yorumlanması iddiasına dönecek olursak, bunun gerçeği yansıtmadığını ve Çalğan'ın metin tenkidiyle çalışmalarında bu konuya önemle dikkat çektiğini, münker niteliğinin hangi durumda sened hangi durumda lafız hangi durumda mana sorununa işaret ettiğinin mutlaka tahkik edilmesi gerektiğini belirttiğini söylemek durumundayız. Örneğin İbn Ebî Hâtim'in İlel isimli eserini tetkik ettiği makalede "Bir hadise münker denmesinin altında yatan sebebi araştırmanın yolu Dârekutnî'nin yaptığı gibi o hadisin tariklerini bir arada değerlendirerek sened ve metinleri mukayese etmek ve ihtilaf noktalarını tespit etmektir,"²⁷ şeklinde gayet açık izahta bulunulduğu gibi yine "Münekkitler bir habere münker ya da bâtil hükmünü metnin lafzındaki veya seneddeki bir hatadan dolayı verdikleri gibi çoğu zaman metnin mânasının bozukluğundan dolayı da

²⁵ Çalğan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*.

²⁶ Çalğan, "Zehebî'de Metin Tenkidi".

²⁷ Çalğan, "İbn Ebu Hâtim'in 'İlel'ü'l-hadis İsimli Eserinde Metin Tenkidi", *HADITH 9* (Aralık 2022), 32.

verirler,”²⁸ diyerek açıklama da yapılmıştır. Yine, ez-Zehabiyle ilgili yazıda da “Muhaddisler çoğu zaman münker tabirini mücmel olarak kullanmışlardır. Bu durumda metnin tenkit edildiğinin kesin bir şekilde tespiti hadisin tahkikiyle mümkündür.” şeklinde bilgilendirme yapılmıştır.²⁹ Yazarın bu titiz ayrıma riyeti görmezden gelerek bu husustaki genellemeci ithamını ilmî zihniyetle bağdaştıramadığımızın altını çizmek istiyoruz.

Benzer bir şekilde yazarın “Öte yandan bu [illet] ve benzeri kavramların [illet, şaz, münker, garib] muğlak veya mubhem olarak kabul edilip içerik tenkidinin bu kavram üzerinden takip edildiğini iddia etmek de tabloyu doğru yansıtmıyor görünmektedir” şeklindeki değerlendirmesi³⁰ de oldukça sorunlu görünmektedir. Öncelikle burada da mutlak bir kullanım söz konusu olup işaret edilen kavramların sanki her durumda içerik tenkidi için yorumlandığı ima edilmekte ve bu şekilde yanıltıcı bir sunum yapılmaktadır. İkinci olarak yazarın iddia ettiği karşıt görüşe dair kaynak göstermemesi daha önce değindiğimiz üzere ilmî bir tutum değildir zira okuyucu, yazarın iddiasının doğruluğunu teyit etme imkânından mahrum bırakılmaktadır. Üçüncü ve en önemli olarak, bu kavramlar gerçekten de muğlak ve müphemdir ve yazarın sanki buna katılmaması çok gariptir. Nitekim günümüz araştırmacılarının bu kavramların erken ve geç dönemde nasıl kullanıldığını anlayabilmek için oldukça derinlikli araştırmalar yapmak gereğini hissetmeleri bu durumun açık bir göstergesidir.³¹ Dördüncü ve yine önemli olarak, bu kavramların içerik tenkidiyle bağlantılı olarak da kullanım alanına sahip olduğu pek çok araştırmacı tarafından gösterilmiştir. Bu konudaki deliller oldukça güçlü ve ikna edicidir.³²

III. Hadis Tenkidinin Serencamı Konusunda Yanlış Bazı Bilgilerin Tas-hihi

Yazarın eleştiri konusu yaptığı ve oldukça önem arz eden bir diğer mesele erken dönem hadisçilerin tenkit yöntemiyle alakalıdır. Yazar “Hadis Tenkidi'nin Serencamı ve İddialar” başlıklı bir bölümde genel olarak hadis tenkidinin gelişimine dair bazı görüşler serdetmiştir.

²⁸ Çalgan, “İbn Ebu Hâtım'in 'İlelü'l-hadis İsimli Eserinde Metin Tenkidi”, 34.

²⁹ Çalgan, “Zehebi'de Metin Tenkidi”, 153.

³⁰ Tiyek, ez-Zehabi ve Hadisçiliği, 298.

³¹ Örneğin sadece münker kavramı üzerine şu örnek çalışmalara bakılması bir fikir vermek açısından fazlasıyla yeterlidir. Bunlar konuya dair müstakil ve derinlikli eserlerdir. Abdurrahman b. Nüveyf es-Sülemî, *el-Hadîsü'l-münker inde nukkâdi'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005); Abdülkâdir Mustafa Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika muvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005); Abdüselam Ebû Semha, *el-Hadîsü'l-münker dirâse nazariyye tatbikiyye fi kitâb ileli'l-hadis li'bnî Ebi Hâtim* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012). Geniş bilgi için bk Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 92-99, 167-176.

³² Bilgi için bkz. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 92-99, 158-161, 167-176.

A. Erken Dönemdeki Merviyat Tenkidinin Anlaşılması

Bu kapsamda erken dönemde cerh tadil hükümlerinin nasıl verildiğiyle alakalı olarak rivâyetlerinden hareketle verildiği görüşüne işaret eden yazar Çalgan'ın ilgili kitabına atıf yaptıktan sonra şu eleştiriyi yapmaktadır:

“Bir râvînin güvenilirliğinin rivâyetinden hareketle belirlenmesi doğrudur... muhaddislerin dilinde rivâyet/hadis, senet ve metni içeren bir bütün ifade etmektedir. Dolayısıyla Muslim, İbnü's-Salâh ve diğer muhaddislerin [muaraza yöntemiyle ilgili] ... açıklamalarını doğrudan içerikle ilişkilendirmek genellemeci bir tavidir ve yanlış sonuçlara götürebilmektedir.”³³

Yazar görüldüğü üzere Çalgan'ın rivâyetle sadece metni anladığını ve bu sebeple yanlış sonuçlar çıkardığını belirtmektedir. Ayrıca Müslim'in rivâyetlerin karşılaştırılmasıyla ilgili meşhur sözünden “doğrudan muhteva tenkidini çıkarmak zordur.” şeklinde haksız bir eleştiri daha ortaya koyar. Yazar “erken dönem hadis tenkidinde muhteva tenkidinin esas olduğunu iddia edenler”³⁴ sözüyle adı geçen kitaba atıf yapmış, ancak buradaki anlatıları maalesef yanlış aktarmayı sürdürmüştür.³⁵

Bu noktada bir parantez açarak yazarın neden söz konusu çalışmadaki bilgileri yanlış bir şekilde sunduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Yazar yukarıdaki görüşler için Çalgan'ın kitabındaki “Ricâl Tenkidinin Merviyat Tenkidine Dayanması” başlıklı bölüme işaret etmiştir. Ancak bu bölüme bakıldığında merviyat tenkidi ile kastedilenin senediyle ve lafız ve mana yönünden metniyle bir bütün olarak hadislerin tenkidi olduğu gayet açık bir şekilde görülmektedir. Diğer bir deyişle yazarın ileri sürdüğü üzere rivâyetin metin olarak anlaşılması söz konusu değildir. Bu kapsamda Müslim ve İbnü's-Salâh'ın ilgili sözleri de bu anlamda paylaşılmıştır. Bu sebeple onların sözlerini “doğrudan içerikle ilişkilendirmek” eleştirisi maalesef yersizdir. Burada can alıcı husus şudur: kitaptaki bir sonraki bölüm “Merviyat Tenkidinde Muhteva Tenkidinin Yeri” başlığını taşımakta olup esas olarak bu kısımda erken dönem hadis tenkidinde içerik tenkidinin yeri izah edilmeye çalışılmıştır.³⁶ Yani, yazarın atıf yaptığı “Ricâl Tenkidinin Merviyat Tenkidine Dayanması” bölümü içerik tenkidiyle alakasız olup bu konuda bakılması gereken yer “Merviyat Tenkidinde Muhteva Tenkidinin Yeri” başlıklı bir sonraki bölümdür. Yazarın neden bu ikinci bölüme atıf yapmayıp ilk bölüme atıf yapması ve bu ilk bö-

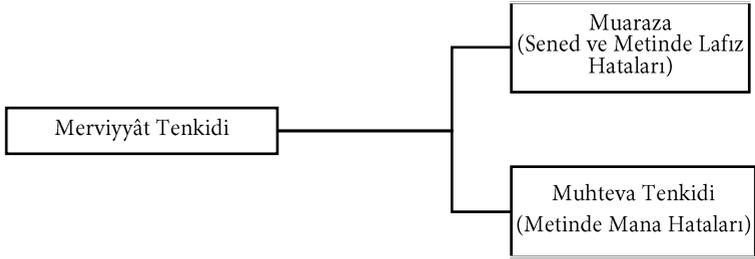
³³ Tiyek, ez-Zehabi ve Hadisçiliği, 370.

³⁴ Tiyek, ez-Zehabi ve Hadisçiliği, 373.

³⁵ Yazarın işaret edilen eleştirilerinde görülen sorun büyük ölçüde Çalgan'ın “metin tenkidi” ifadelerini “muhteva tenkidi” şeklinde anlamasından kaynaklı görünmektedir. Hâlbuki Çalgan “metin tenkidi”ni hem lafız hem mana açısından metnin tenkidi olarak tarif ettiği için bu kavram sadece muhteva tenkidini değil, lafız açısından muaraza yöntemini de içermektedir. bkz. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 43-45.

³⁶ Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 74-81.

lümde içerik tenkidiyle alakalı çıkarımlarda bulunulduğunu iddia etmesini anlamak zordur. Bu ikinci bölümden paylaşacağımız aşağıdaki şekil³⁷ aslında yazarın yukarıdaki sözlerinin yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır:



Şekil 2: Merviyat Tenkidinin Bileşenleri

Görüldüğü üzere, rivâyetlerinden hareketle cerh tadil hükümlerinin verilmesi merviyat tenkidi olarak ifade edilmiş, bunun kapsamında sened ve metin bir bütünlük içerisinde dâhil edilmiş ve Müslim ve İbnu’s-Salâh’ın ilgili sözleri bu bağlamda değerlendirilmiştir. Yazar yine “ravinin zabtı ve dahi adaletinin rivâyetlerinden hareketle tespit edildiğini iddia etmektedirler,”³⁸ diyerek Çalgan’ın çalışmasına atıf yapmıştır. Ancak yazarın bu son cümlesiyle ilgili olarak dipnotta verdiği “Çok ilginç bir şekilde Çalgan bu iddiasına [ravinin zabtı ve dahi adaletinin rivâyetlerinden hareketle tespit edildiği] destek için ısrarla Topgül’ün mezkûr çalışmasına atıf yapmaktadır. Ancak bizce Topgül’ün kastı farklıdır ve ulaştığı somut sonuçlar da Çalgan’ın iddialarını destekleyecek mahiyette değildir.” yorumu bizce de oldukça ilginç gözükmektedir. Acaba yazar Topgül’ün araştırmasından ne anlamaktadır? Topgül’ün kitabında “Ravinin Adaleti Nasıl Tespit Edilir?” bölümünün içinde yer alan “Rivâyet-Adalet İlişkisi” ile, “Uydurma Rivâyetten Yalancılık İthamına” ve “Zayıf Rivâyetten Bid’atçılık İthamına” başlıklarıyla ne kastedildiğini düşünmektedir? Kitabın ikinci yarısını teşkil eden ve rivâyetlerinden hareketle Şii oldukları değerlendirilen râvîler hakkındaki tetkik acaba ne anlama gelmektedir?

Yazarın Çalgan’ın çalışmasıyla alakalı yanlış tasvirlerini tashih noktasında çok kısaca erken dönem tenkit yöntemi hakkında “herhangi bir ön kabule dayanmadan” ve tamamen bulgulardan hareketle varılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür: Erken dönemde cerh ve tadil hükümleri henüz verilmediği için sened tenkidinden ziyade merviyat tenkidi (dikkat edilirse içerik tenkidi demiyoruz) hâkimdir. Yani, bir râvî ve rivâyetleri muaraza ve muhteva tenkidi yoluyla değerlendirilir ve rivâyetlerinden hareketle râvî hakkında bir

³⁷ Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 74.

³⁸ Tiyek, *ez-Zehabi ve Hadisçiliği*, 375.

değerlendirme yapılır. Zaten cerh tadil hükmü ortada yokken nasıl sened tenkidi yapılabileceği sorgulanmalıdır. Dolayısıyla yazar bu durumu kabul etmese de erken dönem ile geç dönem tenkit yöntemi arasında önemli yapısal farklar vardır. Merviyat tenkidinin içerisinde muhteva tenkidinin yerine gelince, erken dönemde münekkitlerin hadislerin içeriğini de mutlaka dikkate aldıklarını ve bunun tenkit yöntemlerinin önemli bir parçasını teşkil ettiğini Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Ebî Hâtim gibi hadisçilerin önemli eserlerinin derinlikli bir şekilde incelenmesinden ve diğer pek çok münekkidin konuyla alakalı önemli izah ve uygulamalarından anlayabilmekteyiz. Çalğan'ın kitabında yaklaşık kırk münekkidin toplamda yüz elliye yakın muhteva tenkidi uygulamasına yer verilmiş, ayrıca bu konularda yapılmış ileri araştırmalara da işaret edilmiştir.³⁹ Bu bilgiler ışığında “erken dönem hadis tenkidinde muhteva tenkidinin esas olduğunu iddia edenler”⁴⁰ şeklindeki ifade doğru olmayıp erken dönemde muhteva tenkidinin değil, merviyat tenkidinin esas olduğu⁴¹ ve içerik tenkidinin ise merviyat tenkidinin içinde önemli bir yeri olduğu bulgulardan hareketle dile getirilmiştir.

B. Şâfiî'nin Sözlerinin Eksik Aktarımı ve Hatalı Değerlendirilmesi

Yazar hadis tenkidinin tarihini anlatırken Şâfiî'nin aşağıdaki sözünü nakleder ve bu söz “muhaddislerin hadis tenkidindeki temel prensibin güzel bir özet” olarak niteler.⁴²

“Bir hadisin doğruluğu ve yanlışlığı (yalan oluşu) ağırlıklı olarak haber verenin doğruluğu veya yalancılığı ile anlaşılır. Ancak çok az sayıda ve özel durumlar hariç, hadisin doğruluğu veya yalan oluşu, muhaddisin imkânsız (açık aykırılık) ya da sübut veya delalet açısından daha kuvvetli bir delile muhalefet etmesiyle bilinir.”

Yazarın dipnotta “Çalğan'ın bu ifadelerin hem çevirisinde hem de değerlendirmesinde hata ettiği anlaşılmaktadır.” şeklinde bir bilgi paylaşması şaşırıcıdır. Zira asıl yazar manidar bir şekilde kendi tercümesinin ikinci cümlesinde anlamı bozan ciddi iki hata yapmıştır. İlk olarak, dikkat edilirse yazarın ikinci cümlesinde “özel durumlar *dışında*” hadisin doğruluğunun akla ve diğer kuvvetli delillere muhalefetle anlaşılacağı belirtilmektedir. Halbuki doğrusu “özel durumlar *dışında*” değil, “özel durumlarda” olmalıdır. Yani anlam tam tersi olmalıdır. İkinci olarak, yazarın “muhaddisin imkânsız (açık aykırılık) ya da sübut veya delalet açısından daha kuvvetli bir delile muhalefet” ifadesinde ciddi bir anlatım bozukluğu vardır zira “imkânsız” kelimesi “bir delil” kelimesiyle tamlama oluşturmakta ve anlamsız bir ifade ortaya çıkmaktadır. Doğrusu,

³⁹ Çalğan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 74-81.

⁴⁰ Tiyek, *ez-Zehbî ve Hadisçiliği*, 373.

⁴¹ Aynı zamanda, “metin tenkidi” sened hatalarının muarazayla tespiti haricinde “merviyat tenkidi”ne tekabül ettiği için (bkz. Şekil 2) erken dönemde sened tenkidinden ziyade metin tenkidinin hâkim olduğu da söylenebilir.

⁴² Tiyek, *ez-Zehbî ve Hadisçiliği*, 370-371.

“muhaddisin imkansız bir şey anlatmasıyla ya damuhalefet etmesiyle” şeklinde olmalıdır.

Yazar Şafii'nin sözünden hareketle “soru hadis tenkit sisteminin ağırlıklı yönteminin ne olduğu şeklinde olursa, bu soru da rahatlıkla isnad/ravi olarak cevaplanabilir”⁴³ demiştir. Bu noktada bazı tespitler yapılmalıdır. Öncelikle yazarın hadis tenkidinin serencamını anlatırken erken dönem ve geçen dönem ayrımı yapmaması oldukça yanlıştır. Zira değinildiği üzere, erken dönemde cerh tadil hükümlerinin verilmesi ve hadislerin sıhhat değerlendirmesi sened tenkidinden ziyade merviyat tenkidi ile yapılmıştır. Geç dönemde ise cerh tadil hükümleri hazır olduğu için isnad tenkidi erken döneme göre daha fazla işlevsellik kazanmıştır. İkinci olarak, yazarın erken dönem tenkit yöntemini belirlemek için parçacı bir yaklaşım sergilemesi yanıltıcıdır. Zira aynı Şafii aşâğıdaki çok önemli sözün de sahibidir ve aslında bu iki söz birlikte değerlendirildiğinde doğru sonuca varmak mümkündür:

“Bir muhaddisin doğruluğuna ya da hatasına dair işaretleri, aynı rivâyeti nakleden hafızların nakillerinden ve Kitab ve sünnetten bulabiliriz.”⁴⁴

Şafii'nin bu ifadesi açıkça merviyat tenkidine işaret etmektedir. Hatırlanacağı üzere merviyat tenkidi muaraza ve muhteva tenkidinden oluşmaktadır. İşte Şafii tam da merviyat tenkidinin bu iki bileşenine (“hafızların nakilleri”yle muarazaya, “Kitab ve sünnet”le muhteva tenkidine) açık bir şekilde işaret etmiştir. Peki ilk sözle bu ikinci söz nasıl bağdaştırılabilir? Dikkat edilirse, ilk sözde râvînin doğruluğu başlangıç noktası olarak verilmiştir. Ancak ikinci söz râvînin doğruluğunun elde hazır olarak bulunmadığını ve merviyat tenkidi yoluyla tespit edildiğini gösterir. Dolayısıyla, bir münekkit evvelemerde râvînin rivâyetlerinden hareketle cerh tadil durumunu tespit eder ve sonra bu sayede sened tenkidi yapabilir. Yapmamız gereken bir diğer önemli tespit, yazarın erken dönem tenkit yönteminin mahiyetini belirlemek için sadece Şafii'nin ilk sözüne başvurmasının doğru olmadığıdır. Zira yazarın Çalgan'ın çalışmasına atıf yaptığı aynı bölümde Şafii'nin ikinci sözü de bulunduğu gibi bir hadisin sıhhatini İbn Ebî Hâtim'in nübüvvet kelamı olmaya uygun oluşa, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Kur'an'a, akla ve diğer delillere uygun oluşa ve İbn Hibbân'ın Kitab'a, sünnete, icmaya, kıyasa ve akla uygun oluşa bağlayan anahar ifadeleri de yer almaktadır.⁴⁵

Hâl böyleyken yazarın sadece Şafii'nin sözünün çevirisine odaklanması ve bu diğer izahları görmezden gelmesi izah gerektirmekte olup doğru bir ilmî tutum olarak değerlendirilemez. Aslında bu parçacı yaklaşım yazarın belli bir ön kabul ile hareket ettiğinin ve okuyucuları buna göre yönlendirdiğinin de

⁴³ Tiyek, ez-Zehabî ve Hadisçiliği, 372.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1423), 13.

⁴⁵ Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 105-120.

ciddi bir göstergesidir. Sonuç olarak erken dönemde asıl olarak merviyat tenkidinin geçerli olduğunu ve içerik tenkidinin de bunun önemli bir parçası olduğunu belirtmemiz gerekir.⁴⁶

C. Brown'ın Çalışmasını Tercih

Yazar “hadis tenkidinin serencamı” başlıklı bölümün sonunda günümüzdeki içerik tenkidi tartışmaları hakkında bir fikir vermesi için Brown'un görüşlerini özetlemeye çalışır.⁴⁷ Brown'ı seçme gerekçesi olarak da onun ez-Zehbî'ye atıflarına işaret eder. Ancak bu ikna edici bir gerekçe değildir zira yazar Brown'un ez-Zehbî'ye atıfta bulunduğu makalesini değil, erken dönem tenkit yöntemine dair makalesini özetler. Peki neden böyle önemli bir konuda Çalgan'ın çalışması yerine Brown'ın makalesinin tercih edilmiştir? Brown bu makalesinde ancak bazı sınırlı sayıda bulgulara yer verebilmiştir. Çalgan'ın çalışmasında ise konu en güncel ve en fazla sayıda bulgular ışığında çok daha geniş bir çerçevede ve birçok farklı yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak yazarın Çalgan'ın çalışmalarına sadece tenkit etmek amacıyla atıfta bulunması, istifade etmek ve okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla tam da gösterilmesi gereken yerlerde yok sayması maalesef anlaşılması oldukça zor bir durumdur; yazarın bu tutumu maalesef nesnellliğini gölgede bırakmakta ve okuyucuya karşı ilmi sorumluluğun yerine getirilmemesine yol açmaktadır.

IV. Zehebî'nin İçerik Tenkidinin Gerektiği Ölçüde Yansıtılmaması

Zehebî'nin içerik tenkidine ayrılan bölümün gerek kurgusu gerek sunum tarzı gerekse seçilen örnekler bakımından sorunlu olduğunu öncelikle belirtmemiz gerekmektedir. Zira bu bölümde yazar ez-Zehbî'nin içerik tenkidi faaliyetini göstermekten ziyade göstermemeye çalışıyor gibidir.

A. Tartışmalı Örneklerden Tartışmalı Sonuca

Adı geçen bölüm üç ana başlığa ayrılmış olup bunlar 1) uydurma hadisler, 2) şaz, illetli, garib ve münker hadisler ve 3) içerik tenkidi örnekleriyle alakalıdır. Yazar ilk iki alt başlıkta içerik tenkidiyle alakasını tartışmalı bulduğu uydurma ve münker hadisleri paylaşır ve daha önce de değindiğimiz gibi bu tür örneklerin içerik tenkidi olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğuna dikkat çeker. O “münker hükmünün anlamı konusunda çok da acele edilmemesi gerektiğini”, “münker hükmü verilen rivâyetlerle ilgili hemen muhteva tenkidi yapıldığı iddiasının gözden geçirilmesi gerektiğini” bu bağlamda tekrar eder. Bu noktada iki hususa değinmemiz gerekir. İlk olarak, yazarın bu eleştirisinin haksız olduğunu ve zaten her münker hükmünün hemen içerik tenkidi olarak

⁴⁶ Bu konuda oldukça geniş bilgi için bkz. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 63-92.

⁴⁷ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadisçiliği, 383-385.

yorumlanmadığını, bilakis bu hususun üzerinde dikkatle durulduğunu yukarıda belirtmiştik. İkinci ve daha önemli olarak, ez-Zehebî'nin içerik tenkidine ayrılan bir bölümde içerik tenkidıyla bağlantısı tartışmasız olan örnekler kullanmak yerine sürekli tartışmalı olanların kullanılması ve hemen akabinde okuyucunun uyarılması ne anlama gelmektedir? Yazarın amacını bu noktada anlayabilmek mümkün değildir. Şöyle bir durum benzetmesi yapacak olursak İbn Ebî Hâtim'in İlel'inde metin tenkidini inceleyen makalede metinle ilgili münker örnekleri yerine sadece senedle ilgili münker örneklerini paylaşmanın bu çalışmanın amacına uygun olmadığı açıktır. Elbette münkerin sadece metinle ilgili olmadığını, senedle de ilgili olabileceğini ve bu sebeple öncelikle bu durumun teyidinin gerektiğini okuyucuya makalenin başında hatırlatmak gerekir ki zaten böyle yapılmıştır. Yazardan da beklenen aynı şekilde bu konuda muhtemel iltibasların önüne geçmek için bir uyarıda bulunmak ve belki birkaç örnek paylaşmak ancak asıl olarak içerik tenkidıyla ilgili delaleti açık, ikna edici örneklerin seçilerek sunulmasıdır.

Yazar bu iki alt başlığın sonunda ez-Zehebî'nin içerik tenkidi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Bunlardan biri şudur: “Yukarıda çizilen tablo ez-Zehebî'nin hadislerin içeriklerine yönelik hiçbir değerlendirme yapmadığını mı göstermektedir? Elbette bu soruya yanıt hayır olacaktır. Ancak onun hadis tenkit yönteminde sistematik bir yere sahip olduğunu iddia etmek zordur”⁴⁸ Bu değerlendirmenin usul açısından son derece sorunlu olduğunu mutlaka vurgulamamız gerekmektedir. Zira son cümlede geçen ez-Zehebî'nin tenkit yönteminde içerik tenkidinin nasıl bir yere sahip olduğu hakkında bir hüküm bina etmek için yazarın ez-Zehebî'nin içerik tenkidi örneklerine yer verdiği, bir sonraki üçüncü alt başlığın beklenmemesi elbette doğru değildir. Yazarın “Yukarıda çizilen tablo” dediği, bahsettiğimiz üzere içerik tenkidi olduğunu tartışmalı bulduğu ve metinden ziyade isnadla ilgili olduğunu öne sürdüğü örneklerden⁴⁹ oluşan ilgisiz bir tablodur ve böyle bir tablodan elbette olumlu bir sonuç çıkması beklenemez. Böyle bir değerlendirmenin böyle bir noktada yapılması ilmî olarak uygun olmayıp sadece okuyucuyu yanlış yönlendirmeye yol açar.

B. Zehebî'nin Metin Tenkidi Yapabilmesinin Gerekli Bir Şartı (?): Senedin Sorunlu Oluşu

Yazar yine burada şöyle bir değerlendirme de yapar: “Zehebî'nin bir hadis metni hakkında değerlendirme yapmadan önce isnadında yer alan râvîlere dair eleştirileri dikkate aldığı, râvî hakkında cerh tesbit ettiğinde, metne dair

⁴⁸ Tiyek, ez-Zehebî ve Hadisçiliği, 439.

⁴⁹ Bahsi geçen ikinci alt başlığın tam ismi “Zehebî'de Şüzüz, İlel, Garâbet ve Nekâret: İsnad Mı Metin Mi?” şeklindedir.

eleştirilerini sıraladığını söylemek mümkündür... Zehebî için isnadında problem olan bir rivâyetin metni de artık eleştirilmeye elverişli hale gelmektedir”⁵⁰ Yazarın ez-Zehbî'nin metin tenkidini ancak sened tenkidine bağımlı olarak yapabildiği değerlendirmesi birçok açıdan yanlıştır. Öncelikle ez-Zehbî'nin senedi sahih olan pek çok hadisin metnini eleştirdiği bir vakıa olarak durmaktadır.⁵¹ Hatta aşağıda müstakil bir başlıkta görüleceği üzere, yazar bu başlıktaki örnekler hakkında hatalı birtakım bilgiler sunmuş olsa da ez-Zehbî bazı *Sahîhayn* hadislerini de içerik açısından açıkça eleştirmiştir. İkinci olarak, ricâl tenkidine ve gelişimine yakından bakıldığında ricâl eserlerinde râvîlerin zayıf oluşlarına zayıf rivâyetlerinin delil getirildiği görülür. Dolayısıyla, bir münekkit evvela râvînin rivâyetlerini zayıf bulmuştur, ardından bu sebeple râvîyi eserine almıştır. Ancak maalesef yazar bu durumu tersten okuyarak sanki râvînin rivâyetleri hakkında önceden bir değerlendirme yapılmadığını, ricâl eserlerine böylelikle alındıklarını, ancak onlara bir kere zayıf dendiğinde ez-Zehbî'nin bu râvîlerin rivâyetlerini eleştirmeye başlayabildiğini ima etmektedir.

Aslında yazarın ancak senedi zayıf hadislerin metninin eleştirilebildiği şeklindeki düşüncesi ve bununla bağlantılı olarak bazı açık ve ayrıntılı içerik tenkidi örneklerinin ardından “eğer senedleri sahih olsa ya da *Sahîhayn*'da olsalardı aynı eleştiri yapılamazdı”⁵² şeklindeki yorumları hadis tenkit yönteminin doğru anlaşılmadığının işaretleridir. Zira yukarıda da kısaca ifade ettiğimiz gibi erken dönemde merviyat tenkidinin sonucunda râvîler zayıf rivâyetlerinden ötürü zayıf hükmü almışlardır. Konumuzu daha iyi anlatabilmek için bir râvînin bilhassa metinlerde yaptığı lafız ve mana hatalarından dolayı zayıf sayıldığını düşünelim. Geç döneme gelindiğinde bu râvînin içinde bulunduğu sened zayıf sayılacaktır. Aynı zamanda bu râvînin naklettiği haberlerin metninin de sorunlu olduğunu hatırlayalım. Aynı durum bir sika râvî için de geçerli olacaktır. Sonuçta ortaya şöyle bir tablo çıkacaktır. Senedi sahih olan haberlerin metinleri de sorunsuz, senedi zayıf olanların ise metinleri de sorundur. Elbette bu durum genel itibarıyla zira sika da arada hata yapabilir, zayıf râvî de isabet edebilir. İşte böyle bir manzarada geç dönemden bir münekkidin metnini eleştirebileceği haberler, erken dönemdeki tenkit yönteminin tabiatının zorunlu bir neticesi olarak, senedleri de zayıf haberler olacaktır. Bu temel bilginin bilinmemesi veya göz ardı edilmesi, üstelik bu olgunun eleştiri konusu yapılması hadis tenkit yönteminin esasları ve tabiatıyla ilgili oldukça önemli bir eksikliği işaret etmektedir.

Bu meseleyle alakalı son bir tespitimizi de paylaşmayı gerekli görmekteyiz.

⁵⁰ Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 439.

⁵¹ Yazar buna dair tezinde birkaç örnek vermiş de bu duruma rağmen yukarıdaki değerlendirmeyi yapabilmesi anlaşılır bir durum değildir. Yazarın tezinde atıf yapmaktan geri durduğu Saidî'nin çalışmasındaysa bu konuda çok daha fazla örnek bulunmaktadır.

⁵² Örneğin ez-Zehbî'nin zencefil hadisini tarih ve makuliyet açısından tenkidinin ardından yazar böyle bir değerlendirme yapar. Tiyek, ez-Zehbî ve Hadîşçiliği, 295.

Yazarın bazı açık ve ayrıntılı içerik tenkidi örneklerinin ardından “eğer senedleri sahih olsa ya da *Sahîhayn*’da olsalardı aynı eleştiri yapılamazdı” şeklindeki yorumları aynı zamanda yapılan içerik tenkitlerinin değersizleştirilmesine neden olmaktadır. Halbuki ortada açık ve gerekçeli bir içerik tenkidi örneği vardır ve bunların her biri kendi başına oldukça önem arz etmektedir. Ancak güzel bir örneğin hemen ardından refleks olarak böyle temelsiz bir yorumun yapılması aslında belli bir ön kabulün de işaretçisidir ve okuyucuyu belli bir bakış açısına yönlendirmektedir. Üstelik ez-Zehebî’nin senedi sahih olan hatta *Sahîhayn*’da olan hadisleri eleştirmiş olması bir vakıya iken yazarın bu tür yorumları daha da temelsiz bir hâl almakta ve sadece okuyucuya yazarın kendi ön kabulünün telkini anlamına gelmektedir.

C. Zehebî’nin İçerik Tenkidi Örnekleri: Paylaşılmayan “Çok Daha Fazla Örnek”

Nihayet üçüncü alt başlıkta bazı içerik tenkidi örnekleri sınırlı sayıda da olsa verilebilmiştir. Yazar tarihi bilgiye aykırılık, abartılı anlatım, akla aykırılık, Hz. Peygamber’in (sav) söylemesi mümkün olmayan bir sözün geçmesi, sahih hadislerle muhalefet, israiliyat içirme, metinde rekâket kıstaslarına dair çoğunlukla birer örneğe yer vermiştir.⁵³ Bu kısımda toplamda on hadis örnek olarak sunulmuştur. Ardından yazar bu bölümde temsil gücü yüksek örnekleri seçtiğini, aslında “zikredilenlerden çok daha fazla örnek bulmak mümkün” olduğunu ancak ez-Zehebî’nin içerik tenkidi yaklaşımını anlamak için bu kadarın yeterli olduğunu kaydetmiştir.⁵⁴ Haklı olarak ez-Zehebî’nin içerik tenkidini sorgulamak maksadıyla başlanan bir doktora tezinde içerik tenkidi örneklerinin yer alması gereken aslı bölümde sadece on örneğin yer alması ve bu kadarının yeterli görülmesi yadırganabilir. Kanaatimizce on tane örnekten hareketle bir münekkidin hadis tenkidinde içerik tenkidinin ne kadar etkili olduğunu anlayabilmek mümkün değildir. Yazarın ez-Zehebî’nin içerik tenkidi zihniyetini ve uygulamalarını göstermekten ziyade göstermemeye çalışır bir tutum sergilediğini bu sebeple belirtmiştik. Yazarın “zikredilenlerden çok daha fazla örnek bulmak mümkün” olduğunu belirtmesi de eleştirilmelidir. Zira öncelikle ilmî bir çalışmada belirsiz ifadeler kullanmaktan ziyade somut veri ve bulgularla hareket edilmelidir. Eğer yazar “çok daha fazla örnek” bulabiliyorsa ya da bulmuşsa elbette bunları paylaşması ilmî sorumluluğunun gereğidir. Zira açık ve gerekçeli içerik tenkidi örnekleri sıklıkla rastlanılan örnekler olmayıp

⁵³ Vakıya muhalefet, alışılmış muhalefet, metnin ifrata kaçan uzunluğu, takatin üstünde teklif içirme gibi kıstaslar ve sezgisel tenkitçilik yöntemine bu bölümde değinilmemesi de elbette önemli bir eksikliktir. Hâlbuki bu kıstaslara dair örnekler Saîdî’nin araştırmasında mevcuttur.

⁵⁴ Tiyek, ez-Zehebî ve *Hadisçiliği*, 449.

her biri oldukça kıymetlidir.⁵⁵ Yazar tezinde içerik tenkidi kadar öncelikli olmayan pek çok bahiste sözü oldukça uzatmış ve hacimli bilgiler aktarmıştır.⁵⁶ 635 sayfalık hacimli bir tezde tezin aslı konusunu ve sorusunu teşkil eden bir bölümün böyle kısa tutulması ve bu kadar yetersiz bilginin ez-Zehbî'nin içerik tenkidini anlamak için yeterli olduğunun ileri sürülmesi son derece garip bir yaklaşım olup yazarın bu konuda ciddi bir isteksizlik sergilediğinin ve belli bir ön kabule sahip olduğunun kanaatimizce en güçlü delillerinden biridir. Peki ez-Zehbî'nin içerik tenkitleri yazarın paylaştığı kadar mıdır? Elbette hayır. Aşağıda müstakil bir başlıkta yazarın her nedense tezinde yok saydığı Saîdî'den naklen bu konuda bazı özet bilgiler paylaşacağız.⁵⁷

Bu noktada gerek ez-Zehbî özelinde gerekse diğer münekkitler genelinde dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktaya işaret etmek isteriz. Kesgin'in doktora tezinde geniş bir şekilde göstermeye çalıştığı üzere, bir hadisçinin tenkit ettiği bir hadisin metnini, yapacağı sıhhat değerlendirmesinde göz ardı etmesi insan zihninin çalışma tabiatı açısından mümkün değildir. Bir münekkit bir hadis metnini ya doğrudan hesaba katarak ve bunu dile getirerek ya da yapacağı isnad tenkidinde seçeceği cerh tasil hükümleri yoluyla dolaylı bir şekilde, sıhhat değerlendirmesinde dikkate alır.⁵⁸ Bu tespitler hadisçilerin isnadla yetinerek hadis metinlerini içerik açısından dikkate almadıkları yönündeki algının vakıya uygun olamayacağına işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bu noktada Brown'un benzer bir tespitini de eklemek anlamlı olacaktır. Brown erken dönemden bazı içerik tenkidi örneklerini paylaştıktan sonra bu münekkitlerin hadis içeriklerine yönelik farkındalıklarını ve "eleştiri filtrelerini" sadece yer verdiği hadislerle sınırlı tutmalarının, bu filtreleri diğer hadislerle gelince kapatmalarının hiç de mantıklı ve muhtemel olmadığını ifade etmiştir.⁵⁹

Zehebî içerik tenkidine dair aslında yazarın tezinde yer verdiğinden çok daha fazla uygulama örneği ortaya koymuştur ancak yine de onun tenkit ettiği hadislerin çoğunda açıkça içerik tenkidini dillendirdiğini görmek mümkün değildir. Bu noktada cevaplanması gereken asıl soru şu olmalıdır: Acaba bu durum onun hadisleri sıhhat açısından değerlendirirken içeriklerini dikkate almadığını mı gösterir? Elbette hayır. İçerik tenkidinin az görünür olmasına

⁵⁵ Neden sıklıkla bulunmadığına dair değerlendirmemiz aşağıda paylaşacağız.

⁵⁶ Tezin içeriklerine ve ekler bölümüne bakılması bu hususta bir fikir vermeye yeterlidir.

⁵⁷ Tezde farklı bölümlerde sınırlı sayıda da olsa, açık ve ayrıntılı içerik tenkitleri bulunmaktadır. İçerik tenkidine ayrılan bölümde bunların geçtikleri yerlere işaret edilmesi bütünlük ve okuyucuya daha sağlıklı bir fikir verilmesi açısından faydalı olacaktır.

⁵⁸ Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016).

⁵⁹ Jonathan Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 25 (2016), 309.

yol açan birtakım etkenler vardır ve bunların dikkate alınmaması yüzeysel değerlendirmelere rahatlıkla yol açabilmektedir. Bunlardan biri içeriğin sorun taşımaması halinde olumlu bir tenkit zihnen gerçekleşse de bunun dile getirilmemesidir. Bir diğeri mana sorunu çok açık olduğunda bir gerekçe sunmaya ihtiyaç hissedilmemesi ve uydurma/yalan/münker/batıl gibi özlü bir tabirle tenkidin gerçekleştirilmesidir. Bir diğeri ilel ve ricâl kitaplarındaki rivâyet ve râvî değerlendirmelerinin yanlış okunmasıdır.⁶⁰ Dolayısıyla münekkitlerden hadis tenkitlerinde sürekli geniş izahlar beklemek yerine onların tenkit dilini ve zihniyetlerini anlamak gerekmektedir. Bu tespitler muvacehesinde ez-Zehebî'nin açık ve ayrıntılı içerik tenkitlerinin görünürlükleri ve sıklıkları açısından, yazarın ifadesiyle, “sistematik” sayılmayacağını ancak içerik tenkidinin onun hadis tenkidinin önemli bir parçasını oluşturduğunu, onun uygulamalarının onun güçlü bir içerik tenkidi zihniyetine sahip olduğunu gösterdiğini ve her seferinde dile getirmese de hadis tenkitlerini mutlaka arka planda içerikleri de dikkate alarak yaptığını söylemek rahatlıkla mümkündür.

V. Zehebî'nin Bazı *Sahîhayn* Hadislerini Tenkidi Hakkında Eksik ve Hatalı İzah ve Yorumlar

Yazar ez-Zehebî'nin hadis usulünü incelediği bölümde hilafetin Kureyş'te olduğunu ifade eden Buhârî hadisinin⁶¹ ez-Zehebî tarafından tenkidine işaret etmiştir. Buna göre ez-Zehebî hadisin vakıya uygun olmadığını zira hilafetin ez-Zehebî'nin zamanında Kureyş'te olmadığını ifade etmiştir. “Ancak daha sonra rivâyetin nasıl anlaşılacağına dair açıklama yapmıştır. Buna göre hadisin ifade ettiği anlam haber değil (zira belirtildiği üzere durumun böyle olmadığı açıktır), emir olmalıdır.”⁶² Ancak bu anlatı ez-Zehebî'nin sözlerini doğru bir şekilde yansıtmamaktadır. Zira ez-Zehebî “rivâyetin nasıl anlaşılacağına dair açıklama” yapmamış ve hadisin ifade ettiği anlamın emir olması gerektiğini söylememiştir. ez-Zehebî'nin hadisin haber olarak anlaşılmasının vakıya aykırı olduğunu belirttiikten sonraki sözü şudur: “Eğer hadis ile anlatılmak istenen haber değil de emir ise, o zaman olabilir [yani mana sorunu ortadan kalkar].”⁶³ Görüldüğü üzere, ez-Zehebî hadisin emir olarak anlaşılmasını bir zorunluluk olarak takdim etmemiş, sadece haber olarak anlaşılmasının bir mana sorunu doğuracağını, emir olarak anlaşılmasının ise doğurmayacağını bir vakıya olarak ortaya koymuştur. Diğer bir deyişle, o söz konusu hadisin işaret ettiği mana sorunundan salim olması için emir olarak anlaşılması gerektiği şeklinde bir

⁶⁰ Muhteva tenkidinin neden az görünür olduğuyla alakalı bu ve diğer bazı etkenler hakkında bkz. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 243-246.

⁶¹ Buhârî, “Menâkıb”, 2.

⁶² Tiyek, ez-Zehebî ve *Hadisçiliği*, 294.

⁶³ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 10/605 (فَإِنْ كَانَ الْمَرَادُ بِالْحَدِيثِ الْأَمْرُ لَا الْحَبْرُ، فَلَعَلَّ)

teville başvurmamış, yazarın belirttiği gibi hadisin kastı “emir olmalıdır” dememiştir. Görüldüğü gibi, söz konusu örnek bir Buhârî hadisinin içerik tenkidine dair oldukça güzel bir örnektir. Ancak ilk olarak, yazar bu örneği paylaştığı yerde bu hadisin bir Buhârî hadisi olduğuna nedense işaret etmez. İkinci olarak, ez-Zehebî'nin içerik tenkidinin ikinci kısmını bir tevil gibi sunmaya çalışır. Üçüncü olarak, konuyu ez-Zehebî'nin bu haberle ilgili verdiği “garib münker” hükmünün içerik tenkidi olarak sayılmasının eleştirisi üzerinden götürür ancak bu hükümden bağımsız bir şekilde, ortada olan bu açık içerik tenkidine vurgu yapmaz. Dördüncü olarak, içerik tenkidıyla alakalı bölümde veya bu bölümün sonunda yer alan ve *Sahîhayn* hadislerine ayrılan alt başlıkta bu örneğe yer vermez/işaret etmez. Son olarak, ez-Zehebî'nin senedi sahih olan veya *Sahîhayn*'da geçen hadisleri içerik yönünden eleştiremeyeceğini farklı vesilelerle tekrar eden yazarın neden en azından bu örnek bağlamında hakkaniyetli davranıp da söz konusu hadisin kaynağını göstererek ez-Zehebî'nin böyle bir hadisi de tenkit edebildiğine dikkat çekmemesi oldukça manidar olup yazarın ne denli güçlü bir ön kabulle hareket ettiğini gayet açık bir şekilde göstermektedir.

Yazarın nesnellğine gölge düşüren benzer bir yaklaşımı bir Müslim hadisinin ez-Zehebî tarafından tenkidini aktarışında da görmek mümkündür. Rasulullah'ın (sav) öğle ve ikinci namazlarının uzunluğuyla ilgili bir haberi⁶⁴ ez-Zehebî “müskil” olarak nitelemiş ve işkâlin sebebinin bir cümleyle açıklamıştır. Yazar ise ez-Zehebî'nin söz konusu haberle ilgili “müskil” nitelemesini nedense kaydetmemiş ancak asıl önemlisi söz konusu hadisin bir Müslim hadisi olduğuna hiçbir suretle işaret etmemiştir.⁶⁵ Üstelik “Zehebî Nezdinde *Sahîhayn*” isimli alt başlıkta Müslim'den, doğrudan içerik tenkidi yapılmayan bazı örneklerle işaret etmekle beraber içerik tenkidinin açık olduğu bu hadise yer vermemesi de yine yazarın maalesef okuyucuyu belli bir istikamete yönlendirmeye çalıştığının bir işaretidir ve bu yönüyle üzücüdür. Zira bir ilim insanı vakiya tarafsız yaklaşmak durumundadır. Yazarın farklı görüşleri ön kabulle itham edip kendisinin bu tür tasarruflarda bulunmasını anlamak güçtür. Yazar “Zehebî Nezdinde *Sahîhayn*” isimli alt başlıkta, yer verdiğimiz son iki hadis gibi, *Sahîhayn*'dan içerik tenkidi açık olan örnekler vermek yerine açık olmayanları seçmiştir. Hemen aşağıda yer vereceğimiz Buhârî'den ve Müslim'den birer hadisin içerik tenkitlerinin tahlilleri de eksik ve hatalıdır.

Buhârî'nin Sahîh'inde geçen bir habere göre Allah Rasulü (sav) bir defasında bir hutbede Kıyamete kadar olacak her şeyi anlatmıştır.⁶⁶ Ancak ez-Zehebî Hz. Peygamber'in (sav) her şeyi anlatması için senelerin gerekeceğini be-

⁶⁴ Müslim, “Salat”, 156.

⁶⁵ Tiyek, ez-Zehebî ve Hadisçiliği, 444.

⁶⁶ Buhârî, “Kader”, 4.

lirterek ancak en büyük olayları anlatmış olabileceğini kaydetmiştir. Yazar içerik tenkidi bölümünde bu örneği abartılı anlatımın ez-Zehebî tarafından bir kıstas olarak kullanımına örnek olarak sunmuş⁶⁷ ancak “Zehebî Nezdinde *Sahîhayn*” isimli alt başlıkta ez-Zehebî’nin söz konusu “rivâyetin sıhhatine dair en ufak bir ima dahi yapmamış” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Hâlbuki ez-Zehebî hadisin lafzî olarak anlaşılması durumunda imkânsız bir durumun ortaya çıkacağını belirtmiştir ki bu olumsuz manada tenkittir ve hadisin metin yönünden sıhhatinin “en ufak bir ima” değil, gayet açık bir şekilde eleştirisidir. Öte yandan o, hadisin başka türlü anlaşılması durumunda ise mana sorununun ortadan kalkacağını ifade etmiştir ki bu da olumlu manada tenkittir. Sonuçta, olumlu olsun olumsuz olsun hadisin içeriğine yönelik bu değerlendirmeler hadisin metninin sıhhatinin sorgulanmasıyla alakalıdır ve tenkit kapsamındadır. Ancak yazarın tenkidi reddetmekle özdeşleştiren anlayışı konuya dar bir kapılıla yaklaşılmasına yol açmıştır.

Yazar “Zehebî Nezdinde *Sahîhayn*” isimli alt başlıkta Ebu Süfyan’ın Rasullullah’tan (sav) üç tane isteğiyle ilgili Müslim hadisine⁶⁹ yer vermiş ve ez-Zehebî’nin bu hadis hakkında münker demekten başka bir açıklama yapmadığını belirtmiştir.⁷⁰ Ancak bu eksik bir incelemeden kaynaklıdır. Zira ez-Zehebî başka bir yerde Simak isimli râvînin tenkidi bağlamında şunu kaydeder: “Görünen o ki, (hadiste) Ümmü Habibe’yi zikrederek hata yapan odur.”⁷¹ Görüldüğü üzere, ez-Zehebî hadisteki hatanın sebebinin Ümmü Habibe’nin zikredilmesi olduğunun farkındadır ve burada bu noktaya işaret etmiştir. Yazar eğer çalışmasında dikkate almadığı Saîdî’nin araştırmasına göz atsaydı bu bilgiyi kaçırmayıp bu hataya düşmeyecekti. Aslında Saîdî’nin çalışmasını değerlendirdiğimiz yazımızda biz de bu bilgiyi paylaşmıştık. En azından oradan bakılarak burada daha sağlıklı bir bilgi verilebilirdi. *Sahîhayn*’dan verilen bu tür örneklerin sayıca sınırlı olsa da ne kadar kıymetli olduğunu belirtmemize gerek yoktur.

VI. Bir Mukayese İmkânı: Saîdî’nin Araştırmasının Bulguları

Hasan Fevzî Hasan Saîdî’nin *ez-Zehebî ve menhecuhû fi nakdi metni’l-hadisî’s-şerîf* isimli 732 sayfalık çalışmasının birinci bölümünde ez-Zehebî’nin hayatı, eserleri ve fikirleri, ikinci bölümünde genel manada metin tenkidi konusu ve tarihi gelişimi, üçüncü bölümde ise ez-Zehebî’nin metin tenkidi tatbikatı geniş bir şekilde ortaya konmuş, bu kapsamda onun kullandığı

⁶⁷ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadîşçiliği*, 443.

⁶⁸ Tiyek, *ez-Zehebî ve Hadîşçiliği*, 469.

⁶⁹ Müslim, “Fedâilu’s-sahâbe”, 168.

⁷⁰ Yazar kaynak vermemiştir ancak bu bilgi şurada yer alır: ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/137.

⁷¹ ez-Zehebî, *el-Mühezzeb fi’htişâri’s-Süneni’l-kebir*, thk. Yasir b. İbrahim (Dâru’l-vatan, 1422), 5/2715.

kıstaslar açıklanmış ve önemli bir kısmı gerekçeli olan yaklaşık dört yüz misale işaret edilmiştir. Söz konusu eser ez-Zehebî'nin hayatı, hadisçiliği ve bilhassa metin tenkidi konusunda yazılmış en kıymetli ve emek mahsulü çalışmalarından biri olmasına rağmen maalesef yazar bu esere sadece araştırmasının giriş bölümünde oldukça yüzeysel bir şekilde işaret etmiş ve çalışmasında atıf yapmaktan kaçınmıştır. Eser hakkında geniş bir değerlendirme yazısı kaleme alınmıştır.⁷² Ancak yazar bu yazıya da sadece eleştiri maksadıyla birkaç yerde atıfta bulunmuş, içeriğinden istifade etmemiştir.

Söz konusu yazıda otuz dört tane ayrıntılı içerik tenkidi örneği bulunmaktadır. Yazarın içerik tenkidi bölümünün ilk kısmında, değindiğimiz üzere, sadece on örneğe, tezin genelinde de yine oldukça sınırlı sayıda delaleti açık örneklerle⁷³ yer verdiğini hatırladığımızda ez-Zehebî'nin içerik tenkidi örneklerine toplu bir şekilde bakmak isteyen bir araştırmacının, manidar bir şekilde, yazarın tezi yerine mezkûr değerlendirme yazısına bakmasının çok daha verimli ve faydalı olacağı açıktır. Ayrıntılı bilgi bu yazıda bulanabilmekle beraber burada fikir vermesi için, yazarın tezinde bulunmayan, birkaç önemli hususa çok kısaca işaret etmek istiyoruz.

Zehebî'nin Bahîra kıssasının tenkidi fevkalade dikkat çekicidir. O birçok farklı zaviyeden eleştirilerini yöneltmiş ve ne denli dikkatli bir tenkitçi olduğunu adeta ispatlamıştır. Uzunluğundan dolayı hepsini buraya alamayacağımız bu eleştiriler özetle Hz. Ebu Bekir ve Bilal'in yaşlarının uygun olmayışı, ağacın gölgesinin bulutun gölgesinden dolayı kaymaması gerektiği, bu hadiseyi anlatmaya çok fazla sebep varken meşhur olmaması, sonraki hayatlarında Hz. Peygamber'in (sav) ve Ebu Talib'in bu olay yaşanmamış gibi hareket etmeleri (Allah Rasulü'nün (sav) ilk vahyi aldığında bu olayı hatırlayarak korkmaması, Ebu Talib'in de bir daha O'nu (sav) Şam'a göndermemesi gerekirdi) ve sufilere sözlerine benzeyen bazı ifadeler içermesidir.⁷⁴ Sadece bu örnek bile ez-Zehebî'nin dikkatini ve muhakeme gücünü ortaya koyarken ve onun ayrıntılı açıklamalar yapmadığı diğer birçok durumda nasıl bir zihni altyapıya sahip olduğunu görmemizi sağlarken yazarın bu önemli örneğe içerik tenkidi bahislerinde yer vermemesi ve takdir etmemesi düşündürücüdür. Yine, bu yazıda ez-Zehebî'nin akıl kıstasını kullandığı beş örnek bulunmakta olup hadisçilerin akla mesafeli olduklarına dair iddiaları tashih bağlamında bu örnekler oldukça önem arz etmektedirler.⁷⁵ ez-Zehebî'nin "Kalp bunun mevzu olduğuna şahadet eder." şeklindeki eleştirisi de belli bir kıstası kullanmadan sezgisel yolla

⁷² Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi".

⁷³ Yazarın delaleti açık örnekler yerine bilhassa tartışmalı gördüğü örnekleri tercih ettiğine işaret etmiştik.

⁷⁴ Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi", 155.

⁷⁵ Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi", 149, 154-155.

tenkidine bir örnektir.⁷⁶ Son olarak ez-Zehebî'nin Mîzânü'l-İtidâl'de "Kendisinin sika olmadığını gösterecek şekilde münker haberler aktardı"⁷⁷ ve "İmran b. Ebân'ın kim olduğu bilinmez. Aktardığı hadis onun zaafına delalet etmektedir"⁷⁸ gibi ifadeleri onun rivâyetlerinden hareketle râvileri değerlendirdiğine dair verilerdir.⁷⁹ Yazarın ez-Zehebî'nin ricâl eserlerinde isnad tenkidi yaptığı iddiasının tashihi noktasında bu örnekler anlamlı ve önemlidir.

VII. Sonuç

Yaptığımız inceleme, söz konusu tezin ez-Zehebî'nin hadis tenkidinden ziyade biyografisini ağırlıklı olarak ele aldığını, hadis tenkidini ise sadece ricâl tenkidi (yazar bunu hatalı olarak isnad tenkidi olarak niteler) ve içerik tenkidi üzerinden tetkik ettiğini, ancak bunun sonucu olarak ez-Zehebî'nin isnad tenkidi ve lafız yönünden metin tenkidinin müstakil olarak tahlil edilmediğini göstermiştir. Yazar tezinde asıl konuyla ikincil derecede önemli pek çok bahse uzunca yer ayırmış, fakat içerik tenkidi bölümünü oldukça kısa tutmuş, üstelik bu bölümde delaleti açık olan örneklerden ziyade tartışmalı örneklere yer vermiştir. Yazarın çok daha öncelikli olarak tetkik etmesinde büyük fayda olan ancak ihmal etmiş olduğu bir diğer başlık râvî tasarruflarıdır. ez-Zehebî'nin râvî tasarruflarına dair beyanlarının toplanması ve incelenmesi oldukça faydalı ve gerekli bir çalışma olacaktır.

Yazarın çalışmasında ciddi bir ön kabul hareket ettiğinin çarpıcı bir misaline kısaca işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. ez-Zehebî "Allah'ım Kays kabilesini zelim kıl, onların zilleti İslâm'ın izzetidir." şeklindeki bir haberi 'cidden münker' olarak nitelemiştir. Hadisçi olmayan bir kişi bile böyle bir haberin sorunlu olduğunu zira İslâm'ın izzetinin herhangi bir kabilenin veya milletin zilletine bağlı olmadığını, ayrıca bir kabilenin tümüne böyle bir bedduanın yapılmasının İslâm'ın öğretileriyle bağdaşmayacağını rahatlıkla söyleyebilir. Ancak yazara göre "onun içeriği bu şekilde tenkit ettiği çıkarımını yapmak isabetli değildir nitekim ez-Zehebî de açık bir gerekçe göstermemiştir."⁸⁰ Yani, ez-Zehebî bu bariz mana sorununu açıkça dile getirmediği için böyle bir tenkit yapmış olamaz ve verdiği münker hükmünün bu durumla bir alakası

⁷⁶ Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi", 156.

⁷⁷ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 1/161.

⁷⁸ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 1/405.

⁷⁹ Çalgan, "Zehebî'de Metin Tenkidi", 150. Bu örnekler onun içerik tenkidi yaptığına değil, rivayetlerden (sened ve metin) hareketle cerh tadil değerlendirmesi yaptığına işaret olup zaten ricâl eserlerinin mantığı da buna dayanmaktadır.

⁸⁰ Tiyek, ez-Zehebî ve *Hadisçiliği*, 376.

yoktur.⁸¹ Yine, yazara göre ez-Zehbî'nin mevzu hadis tanımının “külli kaide-lere aykırılığı” içermesi bir yöntem işareti olarak kabul edilmemelidir.⁸² Bu veriler yazarın sahip olduğu ön kabule göre eldeki verileri yorumladığının açık ve dikkat çekici işaretleridir.

Yazarın ilgili kaynaklara atıf yapma ve bu kaynaklardaki bilgilerden istifade konusunda seçmeci yaklaşımı ve bu kapsamda konuyla yakından alakalı bazı araştırmaları göz ardı etmesi, ikna edici örnekler yerine tartışmalı örneklere öncelik vermesi, farklı görüş sahiplerinin fikirlerini olduğundan farklı sunması, bazı bilgileri okuyucuyla eksik veya hatalı bir şekilde paylaşması (ör. *Sahîhayn* hadislerinin tahlilinde olduğu gibi) çalışmada güçlü bir ön kabulün etkisini açıkça göstermiş olup maalesef bu durum çalışmanın ilmî seviyesini düşürmüş, yazarın nesnellliğini gölgelemiş ve ulaştığı sonuçları tartışmalı kılmıştır. Ayrıca önemle belirtmemiz gerekir ki eğer Saîdî'nin kıymetli araştırması elimizde olmasaydı yazarın ez-Zehbî'nin içerik tenkidi uygulamalarına dair eksik bıraktığı çok sayıda ve her biri son derece değerli örneklerin pek çoğundan herhalde haberdar olamazdık ve yine hatalı bilgi verdiği yerleri de tashih edemezdik. Çalışmada temel bazı hadis kavramlarının karıştırılması, hadis tenkit yönteminin hatalı ve eksik tasviri, çalışmanın özgünlüğünün ve alana katkısının ortaya konamaması, bu kapsamda ilgili alan yazının titiz bir tetkikinin sunulmaması, birçok örnekle alakalı hatalı değerlendirmeler yapılması çalışmanın diğer bazı zayıf yönleridir.

Bu yazımızda mezkûr çalışmayı genel hatlarıyla bilhassa içerik tenkidini ilgilendiren kısımları üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Ancak yazımızın sınırlarından dolayı değerlendirilmesini ve düzeltilmesini gerekli gördüğümüz daha birçok hususu ele almamız mümkün olmamıştır. Merakla beklediğimiz bir çalışmanın ez-Zehbî'nin tenkitçiliğini hakkında yansıtamamış olması üzücü olmakla beraber gelecekte bu ve benzeri konularda daha başarılı çalışmaların yapılacağına olan inancımızı da ifade etmek isteriz.

“ez-Zehbî ve Hadisçiliği Adlı Eser Üzerine Tenkidî bir Nazar”

Özet: Güçlü tenkitçiliğiyle tanınan meşhur muhaddis ez-Zehbî'nin hayatı ve hadisçiliği ülkemizde ve yurtdışında pek çok derinlikli araştırmaya konu olmuştur. 2024 senesinde tamamlanan *Memlûkler Dönemi Âlimi ez-Zehbî ve Hadisçiliği* başlıklı doktora tezi de bu çalışmalardan birisidir. Bu tetkikte söz konusu çalışmada hadis tenkidinin gelişimi, ez-Zehbî'nin içerik tenkidi ve bazı *Sahîhayn* hadislerinin tenkidıyla ilgili yapılan tahliller eleştirel bir bakış açısıyla tetkik edilecektir.

Atıf: Mehmet Ali ÇALGAN, “ez-Zehbî ve Hadisçiliği Adlı Eser Üzerine Tenkidî bir Nazar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 45-67.

Anahtar Kelimeler: Hadis, ez-Zehbî, Metin Tenkidi, İçerik Tenkidi.

⁸¹ Yazar ez-Zehbî ve İbn Hacer'in bu hadisle ilgili olarak başka eserlerinde teferrüd ve senedde kopukluğa da işaret ettiklerine değinmiştir ancak bu kusurlar sözü edilen mana sorununa ilave kusurlardır. Örneğin ‘münker cidden’ hükmünü sadece seneddeki kopukluğa bağlamak doğru olamaz.

⁸² Tiyek, ez-Zehbî ve Hadisçiliği, 440.

Allâh'ın Kıyâmet Günü Sarfinazar Edeceği Kimselere Dair Rivâyetler Üzerine

İrfan ZENGİN*

“On the Narrations Regarding
the Individuals Subject to
Divine Withdrawal of Mercy
on the Day of Judgment”

Abstract: This study offers a comprehensive examination of the ḥadīths concerning Allah’s divine withdrawal of mercy (*nazrat al-rahma*) from certain individuals on the Day of Judgment, and the consequent divine deprivation (*iqāb al-maḥrūmiyya al-ilāhiyya*). The concept of “withholding the divine gaze” (*ṣarf al-nazar*) here refers to being excluded from Allah’s mercy and providential favor. The study first analyzes the relevant ḥadīths through both textual (*matn*) and chain-of-transmission (*isnād*) criticism. It then thematically classifies the moral, social, and religious dimensions of this divine penalty by consulting various classical sources. Furthermore, the research highlights how these narrations function as a fundamental guide for preserving the moral and spiritual well-being of society. Ultimately, the study argues that this form of deprivation not only represents a manifestation of divine will but may also serve, when internalized at the level of communal consciousness, as a deterrent and a morally grounded response mechanism in individual and collective ethical behavior.

Citation: İrfan ZENGİN, “Allâh'ın Kıyâmet Günü Sarfinazar Edeceği Kimselere Dair Rivâyetler Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 69-91.

Keywords: Hadith, Nazar, Divine Withdrawal of Mercy, Day of Judgment.

I. Giriş

İslâm inancında kıyâmet günü, ahiret hayatının başlangıcı ve insanların dünyada yaptıkları amellerin hesabını verecekleri büyük bir buluşma anıdır. Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde, bu günün ciddiyetine sıkça vurgu yapılmakta, müminlerin bu güne hazırlıklı olması gerektiği bildirilmekte ve bazı davranışların Allah katında ağır sonuçlara yol açacağı beyan edilmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ‘Allah’ın kıyâmet günü yüzüne bakmayacağı’ kimselerden söz ettiği hadisler, ahlâkî ve sosyal sorumluluk açısından büyük

* Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, KASTAMONU
irfanzenigin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4321-2084

Geliş: 05.06. 2025

Yayın: 30.06.2025

önem taşımaktadır. Bu tür hadisler, sadece uhrevî sonuçları itibarıyla değil, aynı zamanda birey-toplum ilişkilerini düzenleyici işlevleriyle de dikkat çeker. Zira söz konusu kimseler arasında kibirli davranışlarda bulunanlar, malını yalan yere yeminle satanlar, iyiliği başa kakanlar ve sosyal hayattaki güveni zedeleyen diğer ahlâkî zaafılara sahip kişiler yer almaktadır. Bu kişilerin kıyamet gününde ilahî rahmetten mahrum bırakılacakları yönündeki ifadeler, İslâm ahlâkının özünü oluşturan tevâzu, doğruluk, ihlas ve sosyal adalet gibi değerlerin altını çizmektedir. Bu tür hadislerde geçen “Allah’ın bakmaması” ifadesi, zahirî anlamının ötesinde, ilâhî rahmetten uzaklaştırılma ve azâba layık görülme şeklinde yorumlanmıştır. Hadis kaynaklarında yer alan bu rivâyetler, hem ahlâkî hem de sosyal boyutlarıyla bireysel sorumlulukların sınırlarını çizmekte ve mü’minleri bazı büyük günahlardan sakındırmayı hedeflemektedir. Özellikle riyâ, kibir, zulüm, haksız kazanç, yalan yere yemin, cinsel sapkınlıklar, alkol bağımlılığı ve büyük günahlar kapsamında değerlendirilen bazı davranışların bu mahrumiyete sebep olacağı bildirilmiştir.

Bu çalışmanın amacı, sahih hadis kaynaklarında geçen ve “Allah’ın kıyamet günü yüzüne bakmayacağı kimseler” teması etrafında şekillenen rivâyetleri derleyip incelemek; bu rivâyetlerin anlam dünyasını açıklamak ve İslâm ahlâkî ve toplum yapısı üzerindeki etkilerini değerlendirmektir. Böylelikle hem bireysel hem toplumsal düzlemde bu uyarıların ne tür bir bilinç inşa etmeye çalıştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira toplumun ahlâkî dokusundaki bozulma ve değer erozyonuna karşı nebevî bakışın nasıl bir tavır aldığı bilmek, bu erozyonla mücâdele bağlamında bizlere yol gösterecektir. Konu ile ilgili rivâyetlerde ilahî bakıştan (nazar) mahrum bırakma durumunu ifade eden çeşitli kavramlar kullanılmakla birlikte, bunların tamamının incelenmesi bir makalenin kapsamını aşacağından, yalnızca ‘nazar’ (الله لَا يَنْظُرُ) kavramı üzerinde odaklanılacaktır. Rivâyetlerde bu kelimenin bağlamsal kullanımları farklılaşsa da, temelde ‘Allah’ın rahmet nazarıyla bakmaması’ anlamındaki إِنَّ / لَا يَنْظُرُ اللهُ ifadesi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle ‘nazar’ kelimesinin anlam katmanlarını özetlemekle başlamak yerinde olacaktır.

II. Nazar Kavramının Semantik Çerçevesi

‘Nazar’ kelimesi, Arapça kökenli olup, ‘ن-ظ-ر’ harflerinden türemiştir. Asıl anlamı ‘gözle bakmak’tır. Bu eylem, Arap dilinde hem fiziki hem de mecâzî anlamları kapsayacak şekilde geniş bir kullanım alanına sahiptir. Dilbilimsel olarak ‘نَظَرَ يَنْظُرُ نَظْرًا’ şeklinde çekimlenen bu fiil, özünde ‘gözün görme duyusuyla bilinçli bir yönelmesini’ ifade eder. Bu bağlamda, nazar, sadece yüzeysel bir bakış değildir. Nazar aynı zamanda dikkat ve tefekkürle yapılan inceleyici bakışı da kapsar. el-Cevherî’nin tanımı olan “النظر تأمل الشيء بالعين” ifadesi, nazarın anlamının “gözle bir şeyi dikkatle, teemmül ederek inceleme” olduğunu vurgular.¹

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî

Nazar kelimesi Arapçada yalnızca insan ve canlılara yönelik bakış anlamı taşımaz. Aynı zamanda mekânsal ilişki ve karşıtlığı tanımlamak için de kullanılır. Örneğin: “داري تنظر إلى دار فلان” ifadesi, iki evin karşı karşıya durduğunu belirtirken, burada ‘nazar’ kelimesi mekânsal konumlanmayı belirtmek üzere kullanılmıştır. Bu kullanım, kelimenin görme eyleminin ötesinde bir düzen ve ilişki kurma anlamına da işaret eder.²

Kelimenin kökünden türeyen ‘الناظر’ terimi, gözdeki siyah nokta, yani ‘iris’ veya ‘pupilla’ için kullanılır. Buradan hareketle, nazar fiilinin görme organının merkezi işlevine vurgu yaptığı anlaşılır. Diğer taraftan, ‘نظر’ kelimesi Kur’an’da ‘beklemek’ anlamında da yer bulur. Örneğin el-Hadîd suresinde geçen ‘انظرونا’ kelimesinin anlamı: ‘Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım,’³ şeklinde tercüme edilir. Bu kullanımı, nazarın sadece görme değil, zaman tanımak ve beklemek gibi anlamlarla da ilişkili olduğunu gösterir.

‘Nazar’ kelimesi, somut anlamının ötesinde, insan duygularını ve sosyal ilişkileri belirleyen bir sembolizm taşır. İnsanların bakışları çoğunlukla sevgi, şefkat, ilgi veya tam tersi olarak kıskançlık, kötülük ve nazar (kötü bakış) şeklinde yorumlanır. Bu bağlamda ‘النَّظْرَةُ’ bazen ‘merhamet, şefkat’ anlamı da kazanır. Kur’an-ı Kerim’de geçen “Allah onlara kıyâmet günü bakmayacaktır”⁴ ifadesi, klasik tefsirlerde Allah’ın o kullarına merhamet ve rahmet nazarıyla bakmaması şeklinde yorumlanır. İbnü’l-Esîr’in açıklaması da bu anlayışı destekler. Ona göre, Allah’ın nazarı, dünyadaki insanlar arasındaki sevgi ve ilgiye benzer şekilde iyilik, merhamet ve şefkati içerir. İnsanların güzel suretlere ve servete yönelimiyle mukayese edildiğinde, Allah’ın bakışı bilakis kalbe ve amellere, yani öze ve hakikate yönelir. Bu durumda nazar, yalnızca fiziksel bir bakış eylemi olmayıp aynı zamanda ahlâkî ve manevî bir derinliğe sahiptir.”⁵

Nazardan türeyen ‘inzâr’ terimi, ‘geciktirme ve süre verme’ anlamlarını da içerir. Yani nazar, bazen doğrudan bakış eyleminden ziyade bir tür bekleyiş, gözetim veya gözetici nazar manasına gelir. Bu bağlamda ‘الناظر’ terimi, koruyucu ve gözetleyici anlamlarına da sahiptir.⁶ Buna karşılık ‘النَّظْرَةُ’ kelimesi bazı kullanımlarda çirkin, kötü, zararlı bakışı belirtir. Hadislerde ve edebî metinlerde ‘نظرة شئعة’ yani ‘çirkin bakış’ ifadesi, özellikle nazarın kötü etkilerini, cini veya kötü enerjiyi kasteder. Bu anlamıyla nazar, bir tür zararlı güç veya hastalık sebebi olarak algılanmıştır.⁷

Sonuç olarak, ‘nazar’ kelimesi Arap dilinde hem somut gözle görme, hem

İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdir, 1414), 5/215.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/216.

³ “Kur’ân Yolu” (Erişim 07 Ağustos 2024), el-Hadîd, 57/13.

⁴ “Kur’ân Yolu”, Âl-i İmrân, 3/77.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/218.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/219.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/220.

ruhanî ve duygusal bir ‘bakış’, hem de mecazî anlamları kapsayan çok katmanlı bir kavramdır. Nazar kelimesini tam zıttı ise ‘sarfinazar’dır ki, bakmamak, bilinçli olarak görmezden gelmektir. Özellikle tevhid inancında, Allah’ın ‘bakması’ ya da ‘nazar etmesi’, insanların dış görünüşlerine değil, kalplerine ve amellerine bakması şeklinde yorumlanarak, ilahî merhametin ve adâletin derin bir ifadesi olarak değerlendirilir. Bu durumda ‘sarf-ı nazar’ yalnızca Allah’ın kullarına karşı duyduğu ‘kızma’ veya ‘rahmet nazarıyla bakmama’ olarak değil; bununla birlikte yaratıcının mutlak adaleti ve hikmeti çerçevesinde kullarının iç dünyasına da yöneldiğini göstermektedir. Zira inanan bir kul için Allah’ın nazarından mahrum kalmanın bizzat kendisi ceza gibidir. Bu durumda verilen cezâ somut değil içsel bir ceza olmaktadır.

III. Kur’an’da Allah’ın Kıyamet Günü Yüzüne Bakmayacağını Bildirdiği Kimseler

Kur’an-ı Kerim’de kıyamet gününün, sadece adaletin tecelli edeceği bir hesap günü değil; aynı zamanda ilahî rahmetten mahrum bırakılma ve yüz çevrilme gibi manevi azapların da yaşanacağı bir gün olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda bazı kimselerin Allah tarafından o gün muhatap alınmayacağı bildirilmektedir. Bu ifadeler, sıradan bir ilgisizlikten öte, ilahî gazap ve reddedilmenin en ağır tezâhürleri olarak değerlendirilir.

Bu duruma dair en açık beyanlardan biri “Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedele satanlara gelince, işte onların ahirette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır,”⁸ ayetidir. Bu ayette yer alan üçlü ifade – Allah’ın konuşmaması, bakmaması ve temize çıkarmaması – bu kişilerin ahiret yurdundaki durumunun tamamen hüsrân ve zillet içinde olacağını gösterir. Söz konusu kimseler, dünya menfaati uğruna Allah’a verdikleri sözü bozanlardır. Burada özellikle yemin ederek haksız kazanç sağlayanlar konu edilse de bu tavrın ilahi hoşnutsuzluklara sebep olacak diğer davranışlar için de geçerli olduğu düşünülebilir.

Kur’an’ın birçok yerinde bu tür kimselerin, ahirette rahmetten uzak, yüz çevrilmiş, mahcup ve azap içinde kalacakları tasvir edilir. Örneğin “Hayır! Gerçek şu ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır. Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır,”⁹ ayetinde, sürekli günah işleyenlerin kalplerinin paslandığı ve bu yüzden Rablerini göremeyecekleri belirtilir. Bu ayetten de anlaşılabilceği gibi, kıyamet günü hesap meydanında yapayalnız bırakılmak şeklinde ilâhi bir tavır söz konusudur. Bu ruhsal mahrumiyetin bir başka ifadesi de, dünya hayatını oyun ve eğlenceye dönüştüren, dini hafife alan ve ahiret gerçeğini göz ardı edenler için: “Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz

⁸ “Kur’ân Yolu”, Âl-i İmrân, 3/77.

⁹ “Kur’ân Yolu”, el-Muâffafin, 83/14–15.

de bugün onları unutturuz,¹⁰ şeklindeki ilahî uyarıdır. Buradaki ‘unutmak’ ifadesi, Allah hakkında mecazî bir anlatım olup, onları rahmetten ve ilahî ilgiden uzak bırakmak, adeta yok saymak anlamında kullanılmıştır. Bu da, “Allah onlara bakmayacak, konuşmayacak ve temize çıkarmayacak” şeklindeki diğer ayetlerle bütünlük içindedir. Bu ayetlerde Allah’ın lütfuna erişememek, O’nun cemâlini görememek, yüz çevrilmek en büyük azaplardan biri olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak Kur’an, kıyâmet gününde Allah’ın bazı insanlara yönelmeyeceğini, onlarla konuşmayacağını ve onları temize çıkarmayacağını bildirmekte; bunun ise söz konusu kimseler için azabın en ağır biçimi, rahmetten tam mahrumiyet anlamına geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

IV. İlâhî Sarfınazar Sebepleri ve Bu Konudaki Rivâyatlar

Yukarıdaki başlıkta Allah’ın (c.c.) konu ile ilgili uyarılarına kısaca değindikten sonra söz konusu ifadenin hadis kaynaklarında ne kadar yer aldığını ele alacağız. Öyle ki bu konu Resûlullah’ın hadislerinde daha somut örneklerle açıklanmış, hangi fiil ve davranışların bu ağır ilahî cezaya sebep olacağı ayrıntılarıyla ifade edilmiştir. Rivâyatleri ele alırken, hadis kaynaklarındaki tüm tarîklerini değil, mümkün olduğunca sahih kaynaklarda yer alan ve içeriği farklı olan hadisleri toplamaya çalışacağız. Ardından rivâyatlerin sened tahlillerine kısaca değinerek, gerekli kısa açıklamalara yer vereceğiz. Rivâyetin geçtiği kaynak tahkikli ise ve muhakkik tarafından hadisin sıhhati ile ilgili bir görüş aktarılmışsa tekrar ricâl kaynaklarına başvurulmayacaktır.

Bu bölümde, Allah’ın kıyâmet günü yüzlerine bakmayacağı kimselerle ilgili hadisler derlenecek, öte yandan hadislerin içerikleri, sened ve sıhhat durumları yanında, bu rivâyatlerin içtimâi ve ahlâki yönü de vurgulanacaktır. Zira bu hadislerin birçoğu, bireysel günahların ötesinde, günümüz toplumunun önemli problemlerinden birisi olan ‘hayâ duygusunun yok olmasına’, ‘ahlâki yapıdaki çözümlere’ ve ‘değer kayıplarına’ karşı uyarı niteliği taşımaktadır.

A. Kibir-Ucb

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
الَّذِي يَجُؤُ ثَوْبَهُ خَيْلَاءَ، لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

Mâlik bize Abdullah b. Dinar’dan, onun İbn Ömer’den ve Ebû Hüreyre’den ayrı ayrı naklettiği rivâyete göre Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: “Elbisesini kibirlenerek yerde sürüyen (müsbil) kimseye Allah kıyâmet gününü bakmaz.”¹¹ Bazı küçük lafız farklılıkları ile birlikte birçok

¹⁰ “Kur’ân Yolu”, el-A’râf, 7/51.

¹¹ Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*’, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Daru’l-lhyai’t-Türâsî’l-Arabî, 1406), “Libas”, 9, 10 (2/914); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed Ahmed b. Hanbel,

sahih kaynakta yer almış, isnâdı sahih bir hadistir. Elbisesini kibirle sarkıtan kimse için bazı rivâyetlerde ‘مَسْبِلٌ’ kelimesi kullanılmıştır. ‘İsbâl bir şeyi salmak, sarkıtmak anlamındadır. Kadının eteğini sarkıtması, atın kuyruğunu salması gibi. Sebele kaba ketenden yapılmış elbisedir.’¹²

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ عَنِ الْإِزَارِ، فَقَالَ: أَنَا أَخْبَرْتُكَ بِعَلْمٍ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ، لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ، مَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فِي النَّارِ، مَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فِي النَّارِ، لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا.

Mâlik bize Alâ b. Abdurrahman’dan, o babasından nakletti: Babası Ebû Said’e izâr (ölçüsü) hakkında sordu. Ebû Said el-Hudrî ise: “Sana bir ilim haber vereyim mi? Ben, Resûlullah’ı (s.a.v.) şöyle derken işittim: “Müminin izârı (elbisesi) baldırlarının yarısına kadar olmalıdır. Topuklarla baldır arası kısımda olmasında bir sakınca yoktur. Ancak bunun altına (ka’beyn/ ayak bileği kemikleri altına) sarkıtılan kısım ateştedir,”¹³ ifadeleriyle bunun ölçüsünü açıklayan bir rivâyet nakletmiştir. İbn Mâce rivâyetinde ise ‘topukların altı/daha aşağısı ateştedir,’¹⁴ şeklinde açık bir ifade kullanılmıştır. Rivâyet hasendir.

Rivâyetlerden bazılarında kibir için بَطْر (batar) kelimesi kullanılmıştır. Diğer bazı rivâyetlerde ise حَيْلَاء (huyelâ) kullanılmıştır. بَطْر ‘Batar’ nimete karşı azgınlık ve taşkınlık içinde olmaktır. Bu kelimenin açıklaması için ‘شِدَّةُ الْمَرَحِ’ ‘aşırı şımarıklık’ hali denilmiştir. Nimet karşısında azgınlık ve servetle şımarma durumu için bu kelime kullanılır. Hadiste: ‘الْكِبْرُ بَطْرُ الْحَقِّ’ ‘Kibir, hakkı inkâr etmek ve insanları küçümsemektir.’ denilmiştir. İlahi kızgınlığı çekmesinin sebebi hak karşısında, kibirlenip onu kabul etmemek; yani Allah’ın hak

Müsnedü’l İmam Ahmed b. Hanbel (Müessesetü’r-Risâle, 1421), 9/167 (No. 5188), 9/277 (No. 5377); 9/321 (No. 5439); 9/332 (No. 5460); 10/56 (No. 5776); 15/79 (No. 9155); 15/175 (No. 9305); 15/342 (No. 9555); 16/74 (No.10023); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhi’l-muhtasar min umûri resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsru’n-Nâsir (Beyrut: Dâru’t-Tavku’n-Necât, 1422), “Libas”, 1 (No. 5783, 5788); Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1374), “Libas”, 42 (3/1651); 43 (3/1652); 46 (3/1653); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430), “Libâs”, 6 (No. 3569); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) Tirmizî, *Süneni Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), “Libas”, 8 (No. 1730).

¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/321.

¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, “Libâs”, 12 (2/914); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/52 (No. 11010); İbn Mâce, *Sünen*, “Libâs”, 8 (No. 3573); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmun’im Şelbî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), “Zinet”, 103 (No. 9631, 9632).

¹⁴ İbn Mâce, *Sünen*, “Libâs”, 8 (No. 3574).

kıldığı şeyi bâtil saymaktır.¹⁵ Ayet-i kerimede 'وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا' 'Oysa biz, bolluk içinde azmış nice şehir halkını helâk etmişizdir,'¹⁶ denilirken azmak ve şırmamak anlamında kullanılmıştır. Diğer kelime "الْحِيَلَاءُ (hiyelâ) ise ذُو خَالٍ (zû hâl) yani 'kibirli' kelimesiyle aynı köktendir."¹⁷ İnsanlara karşı kendisini üstün gören kişi için kullanılır. Sahih hadis kaynaklarında geçmese de isnadı sahih olan bir hadiste Câbir b. Abdullah Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir. 'Kibirlilerden bazıları vardır ki Allah onları sever. Bunlar sadakada kibirlenenler ve harbde kibirlenenlerdir.'¹⁸

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الَّذِي يَجُرُّ تَوْبَهُ مِنَ الْحِيَلَاءِ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالَ نَافِعٌ: فَأَنْبِئْتُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ: فَكَيْفَ بِنَاءً؟ قَالَ: "شِبْرًا"، قَالَتْ: إِذْنٌ تَبْدُو أَقْدَامَنَا، قَالَ: ذِرَاعًا لَا تَرْدُنَّ عَلَيْهِ.

Rivâyetin kadınları ilgilendiren kısmını ise mü'minlerin annesi Ümmü Seleme (r.a.) açıklamıştır. Nâfi'nin rivâyet ettiğine göre Ümmü Seleme (r.a.) 'elbisenin kumaşının uzatılmaması' hadisini duyunca şöyle demiştir: Ey Allah'ın Resulü! 'Peki ya biz kadınlar ne yapacağız?' Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: 'Bir karış (uzatabilirsiniz).' Ümmü Seleme dedi ki: 'O zaman ayaklarımız görünür!' Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Bir arşın kadar (uzatın), ama daha fazla değil."¹⁹ Görüldüğü gibi rivâyette kumaşın ölçüsünden çok neden uzatıldığı konusuna dikkat çekilmektedir. Zira kibir şeytan özelliğidir. Hz. Ebubekir de bu hadisi duyunca Resûlullah'a (s.a.v.): "Elbisemin bir tarafı kendiliğinden sarkıyor, sürekli düzeltmem gerekiyor" diyerek, bu durumda kendisinin de kibirlenmiş sayılıp sayılmayacağını sormuş; Resûlullah (s.a.v.) ise ona 'Sen bunu kibirle yapanlardan değilsin'²⁰ cevabını vermiştir.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: كَانَ مَرْوَانَ يَسْتَحْلِفُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ فَكَانَ إِذَا رَأَى إِنْسَانًا يَجُرُّ إِزَارَهُ ضَرْبَ بِرْجَلِهِ، وَيَقُولُ: قَدْ جَاءَ الْأَمِيرُ، قَدْ جَاءَ الْأَمِيرُ، ثُمَّ يَقُولُ: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا.

Muhammed b. Beşşâr bize Muhammed'den, o Şu'be'den, o Muhammed b.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/68-69.

¹⁶ "Kur'ân Yolu", el-Kasas, 28/58.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/226-228.

¹⁸ Ebû İshâk Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Fâruk Hammâde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 213 (No. 328).

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/73 (No. 4489); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Zinet", 105 (No. 9651).

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/254.

Ziyâd'dan rivâyet etti: Mervan (Medine valisi iken), Ebû Hüreyre'yi (r.a.) yerine vekil bırakırdı. Ebû Hüreyre, elbisesini (kibirle) yerde sürüyen birini gördüğünde ayağıyla vurur ve şöyle derdi: 'Emir (vali) geldi! Emir (vali) geldi!' Sonra eklerdi: 'Ebu'l-Kâsım (Peygamber) (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Allah, kibirlenerek eteğini yerde sürüyene (rahmet nazarıyla) bakmaz.'²¹ Rivâyetin anlamı bu şekliyle biraz kapalı görünmektedir. Diğer bazı rivâyetlere bakılınca 'Ebû Hüreyre'nin Basra valisi olduğu' ve 'ayağını yere vurduğu'²² ayrıntıları geçmektedir. Bu durumda onun, karşıdaki kişinin dikkatini çekmek için ayağını yere vurduğu ve bu şekilde onun kibirlenmesine duyduğu kızgınlığı belirttiği düşünülebilir. Rivâyet sahihtir.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا أَبَانُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ يُصَلِّي مُسْبِلًا إِزَارَهُ إِذْ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَذْهَبَ فِتْوَضًا»، فَذَهَبَ فِتْوَضًا، ثُمَّ جَاءَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ مَا لَكَ أَمْزَتْهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ، ثُمَّ سَكَتَ عَنْهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ مُسْبِلٌ إِزَارَهُ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْبَلُ صَلَاةَ رَجُلٍ مُسْبِلٍ إِزَارَهُ.

Musa b. İsmail bize Ebân'dan, o Yahyâ'dan, o Ebû Cafer'den, o Atâ b. Yesâr'dan, o ise Ebû Hüreyre'den (r.a.) şöyle dediğini nakletti: "Bir adam eteğini sarkıtarak (isbâl ederek) namaz kılıyordu. Resûlullah (s.a.v.) ona: 'Git abdest al!' dedi. Adam gidip abdest aldı, sonra geldi. Peygamber (s.a.v.) tekrar: 'Git abdest al!' dedi. Adam gidip abdest aldı ve döndü. Orada bulunan bir adam: 'Ey Allah'ın Resulü! Niçin ona abdest almasını emredip sonra susuyorsun?' diye sordu. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): 'O, elbisesinin ucunu sarkıtarak namaz kılıyordu. Şüphesiz yüce Allah, eteğini sarkıtan bir adamın namazını kabul etmez' buyurdu."²³ Rivâyetin isnâdı zayıftır. Râvilerden Ebû Cafer el-Ensârî meçhul olup, ondan yalnızca tek kişi rivâyette bulunmuştur.²⁴

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا أَبُو عَلْقَمَةَ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، عَنْ نَصْرِ بْنِ عَلْقَمَةَ، عَنْ أَخِيهِ مَحْفُوظٍ، عَنِ ابْنِ عَائِدٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: لَا تَتَّخِذُوا مِنْ أَزْوَاجِ الدُّنْيَا وَلِبَاسِهَا وَثَمَرِهَا مَا يَمْنَعُكُمْ مِثْلَهُ الْآخِرَةَ، وَلَا تَتَّخِزُوا فَإِنَّ الْخَيْرَةَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَيْسَ يُحِبُّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَنَازِعَهُ أَحَدٌ جَبْرُوتَهُ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْتِي الْعَبِيَّ، فَيَقُولُ: قَدْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، فَتَعْظَمُ وَأَمِشَ مِشْيَةَ الْكِرَامِ، فَمَسَى كَالرَّجُلِ الْمُخْلَعِ الْمُزْهِي، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَا

²¹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Zinet", 103 (No. 9640).

²² Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Libâs", 48 (3/1653).

²³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 843 (No. 638).

²⁴ Beşşar Avad Ma'rûf - Şuayb Arnaût, *Tahrîru takribüt-tehziib* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 4/170 (No. 8018).

يَنْظُرُ إِلَى الْكَافِرِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَى الْمُزْهِبِ، وَلَقَدْ حَمَلَتْ سُلَيْمَانَ بَنَ دَاوُدَ الرِّيحُ وَهُوَ مُتَكَبِّرٌ، فَأَعْجَبَ وَاخْتَالَ فِي نَفْسِهِ فَطَرَحَ عَلَى الْأَرْضِ.

Amr b. İshâk bize Ebû Alkame'den, o babasından, o Nasr b. Alkame'den, o kardeşi Mahfûz'dan, o İbn Âiz'den, o ise Abdullah b. Amr'dan (r.a.) şöyle dediğini nakletti: Dünya eşlerinden, giysilerinden ve meyvelerinden (nimetlerinden) ahirette sizi benzerinden men edecek şeyleri edinmeyin ve sakın seçici davranmayın. Çünkü seçme hakkı ancak Allah'a aittir. Allah Teâlâ, cebbarlığında (mutlak kudretinde) kendisiyle yarışılmasını sevmez. Şeytan zengine gelir ve şöyle der: 'Allah dünyada sana bolluk verdi, o halde büyüklük tasla ve soylular gibi yürü!' Böylece kişi, kibirli ve böbürlenerek yürüyen biri gibi yürümeye başlar. Hâlbuki Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah (kıyâmet günü) ne kâfire bakar, ne de böbürlenerek yürüyen kimseye bakar. Rüzgâr Süleyman b. Dâvûd'u (a.s.) yaslanmış halde taşımıştı. Bu durum hoşuna gitti de kendi hakkında gurura kapıldı; böbürlendi. Bunun üzerine yere düşürüldü."²⁵ Râvilerden Ebû Alkame ve babası meçhuldür. Rivâyetin isnâdı zayıftır.

ولبست أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها درعًا لها، فأعجبت به، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله لا ينظر إليك في حالتك هذه.

Müminlerin annesi Âişe (r.a.) bir gün zırhını (veya elbisesini) giydi ve ona hayran kaldı. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) ona şöyle buyurdu: "Senin bu halinle Allah sana bakmaz."²⁶ Bu rivâyet senedsiz olarak nakledilmiştir. Başka hadis kaynaklarından da bu haliyle teyit edemedik. Ancak sınırlı olarak nakledildiği rekâik türü eserlerden birinde diyalogun 'Hz. Âişe ile babası Hz. Ebû Bekir arasında geçtiği' nakledilmiştir. Buna göre 'Hz. Ebû Bekir kızına إن الله ليس بناظر إليك 'Allah sana bakmaz' dedikten sonra: "Bilmez misin, kul dünyalık süsünden dolayı kendisine bir hayranlık (ucb) hissederse, Allah Teâlâ ondan, o süsten ayrılıncaya kadar nefret eder.' demiş; Hz. Âişe ise bunun üzerine üzerindeki elbiseyi çıkartıp sadaka olarak bağışlamıştır."²⁷ Rivâyeti Ebû Nuaym senedi ile nakletmişse de, bu senedde adı geçen Abdullah b. Ziyâd b. Süleyman İbn Semân 'yalancılıkla ithâm edilmiş'²⁸ (kezzâb) bir râvidir.

²⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyin*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 3/384 (No. 2517).

²⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Şaydü'l-ḥâṭır* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1425), 364.

²⁷ Mecdî el-Hilâlî, *et-Tevâzünü't-terbevi ve ehemmiyyetühü liküllü müslim* (Dârü's-Sirâc, 1430), 29.

²⁸ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 14/526-533.

B. İyiliği Başa Kakma

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُدْرِكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ بْنَ عَمْرٍو بْنَ جَرِيرٍ يُحَدِّثُ، عَنْ خَرَشَةَ بْنِ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، قُلْنَا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَدْ خَابُوا وَخَسِرُوا؟ فَقَالَ: الْمَنَانُ، وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ، وَالْمَنْفِقُ سَلْعَتَهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ.

Mahmud b. Gaylân bize Ebû Dâvud'dan, o Şu'be'den, o Ali b. Müdrîk'ten, o Ebû Zür'a b. Amr b. Cerîr'den, o Hareşe b. Hürr'den, onun ise Ebû Zerr'den (r.a.) rivâyet ettiğine göre, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Üç grup insan vardır ki, Allah kıyamet günü onlara (rahmet nazarıyla) bakmayacak, onları temize çıkarmayacak ve onlar için acıklı bir azap vardır. Ashâb: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Bu büyük kayba uğramış olanlar kimlerdir ki?’ diye sordular. Resûlullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: ‘Bağışladıkları şeyleri başa kakan, izârını yere kadar sarkıtan ve malını yalan yere yemin ederek satan kimseler.’ Bu konuda İbn Mes’ûd, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme b. Sa’lebe, İmran b. Husayn ve Ma’kıl b. Yesâr’dan da rivâyetler bulunmaktadır. Ebû Zerr’in hadisi hasen sahih olarak değerlendirilmiştir.”²⁹

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ بِوَالِدَيْهِ، وَالْمَرْأَةُ الْمُتَرَجِّلَةُ - الْمُسْشِيهَةُ بِالرِّجَالِ -، وَالذُّيُوثُ، وَثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ بِوَالِدَيْهِ، وَالْمُدْمِنُ الْخَمْرَ، وَالْمَنَانُ بِمَا أُعْطِيَ.

Abdullah İbn Mes’ûd dedi ki: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Üç kimse cennete giremez ve Allah kıyamet günü onlara bakmaz: Anne-babasına âsi olana, erkeklere benzeyen kadına (erkek gibi davranan ve giyinen kadın), deyyûs (yani ailesindeki fuşâ göz yuman erkeğe). Yine buyurdu ki: Üç kişi vardır ki, Allah kıyamet günü onlara bakmaz: Anne-babasına âsi olana, sürekli içki içene (alkol bağımlısı), verdiği başa kakarak eziyet eden kişiye.”³⁰ Rivâyet sahihtir.

Taberâni’de geçen benzer rivâyetin sonunda, وَمَكَذَّبَ بَقَدْرٍ ‘kaderi yalanlayan/yok sayan’³¹ lafzı ziyâdedir. Ancak bu rivâyetin senedinde adı geçen Bîş b. Nümeyr (ö. 140) müttehem bi’l-kizb (yalancılıkla itham edilmiş) bir ravidir.

²⁹ Tirmizî, *Sünen*, "Büyü", 5 (No. 1211).

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/322 (No. 6180); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Zekât", 70 (No. 2354).

³¹ Ebü'l-Kâsim Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi İbn Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 8/119 (No. 7547); 8/240 (No. 7938).

C. Cinsel Sapkınlık ve Hayâsızlık

Cinsel sapkınlık konusunda rivâyetlerde farklı konular ele alınmıştır. Bunlar: Karısıyla anal ilişkiye girmek, erkekle anal ilişkiye girmek, hayvanla ilişkide bulunmak, karşı cinsin avret mahalline bakmaktır.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ سَهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبْرِهَا، لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ.

Abdurrezzâk bize Ma'mer'den, o Süheyl b. Ebû Sâlih'ten, o Hâris b. Mahled'den, onun ise Ebû Hüreyre'den naklettiği hadise göre Peygamberimiz (s.a.v.): "Eşinin arka tarafından (yani anal yoldan) ilişkiye giren kimseye Allah (kıyâmet günü) bakmaz."³² Rivâyet sahihtir.

Bu ve benzer rivâyetler gösteriyor ki, ilâhi gazabı çekecek davranışların toplumsal düzeyde yaygınlaşması veya normalleştirilmesi, ahiret ve hesap inancı ile bağlantılı olarak engellenmek istenmiştir. İslâm tarihinde de bu türden ilişkileri engellemek için, yapan kişinin yaşına, maddi durumuna, evli olup olmasına ve cinsiyetine göre caydırıcı birtakım cezâlara hükmedilmiştir. Örneğin: "eğer akil ve baliğ bir kişi (bir kimsenin oğluna veyahut kuluna) livata kılrsa evli olup 80 gani olsa 300 akçe, orta halliden 200 akçe, fakirden 100 akçe ve dahi aşağı halliden 50 veya 40 akçe cürm alınır." Yine bu türden cezalar 'ölüm, dayak, hapis, kürek, sürgün veya tazminat'³³ şeklinde de olabilmektedir.

حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ مَحْرَمَةَ بِنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ أَتَى رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً فِي الدُّبْرِ» هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَرَوَى وَكَيْعٌ هَذَا الْحَدِيثَ.

Ebû Sa'îd Eşec bize Hâlid el-Ahmer'den, o Dahhâk b. Osman'dan, o Mahreme b. Süleyman'dan, o Küreyb'den, o ise İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah (c.c.) (kıyâmet günü), bir erkeğe veya bir kadına arkadan (anal) temasta bulunan kişiye bakmaz."³⁴ Rivâyet hasen garibdir.

أَخْبَرَنَا هَنَّاذُ بْنُ السَّرِيِّ، عَنْ وَكَيْعٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ مَحْرَمَةَ بِنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى رَجُلٍ أَتَى بَيْمَةً أَوْ امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا. Hennâd b. es-Serî bize Vekî'den, o Dahhâk b. Osman'dan, o Mahreme b.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/111 (No. 7684); 14/214 (No. 8532); İbn Mâce, *Sünen*, "Nikah", 29 (No. 1923); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "İşretü'n-nisâ", 33 (No. 8962, 8964, 8965).

³³ Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livâtanın Cezası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (13 Eylül 2018), 31-39.

³⁴ Tirmizî, *Sünen*, "Radâ", 12 (No. 1165); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "İşretü'n-nisâ", 31 (No. 8952).

Süleyman'dan, o Küreyb'den, onun ise İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre İbn Abbas (r.a.) şöyle dedi: "Allah (c.c.) bir hayvanla ilişkide bulunan veya bir kadınla arkadan temasta bulunan kişinin kıyamet günü (yüzüne) bakmaz."³⁵ Dahhâk (ö. 153) sadûk bir râvi olup, rivâyetin isnâdı hasendir. Rivâyet mevkuf (sahabe kavli) olarak nakledilmiştir.

نَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ شَادَانَ ، نَا مُعَلَّى ، نَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ ، عَنِ لَيْثٍ ، عَنِ حَمَّادٍ ، عَنِ إِزْرَاهِيمَ ، عَنِ عَلْقَمَةَ ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ وَابْتَتَاهَا» مَوْفُوفٌ لَيْثٌ وَحَمَّادٌ ضَعِيفَانِ .

روى أبو هانئ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (إن الله لا ينظر إلى رجل ينظر إلى فرج امرأة وابتتها) ولم يفصل بين النظر في العقد وغيره.

Ebûbekir eş-Şâfiî bize Muhammed b. Şâzân'dan, o Muallâ'dan, o Hafs b. Gıyâs'tan, o Leys'ten, o Hammâd'dan, o İbrahim'den, o Alkame'den, o Abdullah'tan, nakletti ki: "Allah, bir kadının ve kızının avret yerine bakan erkeğe (kıyamet gününde) bakmaz." Rivâyet mevkuf olup, râviler Leys ve Hammâd zayıftır.³⁶ Diğer rivâyette: Ebû Hânî' rivâyet etti ki, Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah, bir kadının ve kızının avret yerine bakan erkeğe (kıyamet gününde) bakmaz." Bu bakışın nikâh akdi içinde mi, yoksa dışında mı olduğu konusunda bir ayırım yapmadı.³⁷ Rivâyetin ilk naklinin isnadı zayıftır. İlk rivâyet mevkuf (sahabe kavli) olarak nakledilmişken, ikinci rivâyet aynı lafızlarla merfu olarak Peygamber'e (s.a.v.) dayandırılmıştır. Ayrıca senedi de zikredilmemiştir. Rivâyet zayıftır. Hadis, rivâyet ilmi açısından zayıf olsa da, toplumsal ahlâk açısından değer ifade eder.

إذا جامع احدكم اهله فلا يكثر الكلام فانه يورث الخرس. وإذا جامع احدكم اهله فلا ينظر إلى الفرج فإنه يورث العمى. وأحمد ايتها على كل حال اذا كان في الفرج من قيام وقعود وامام وخلف. اما الاتيان في الدبر فحرام شديد التحريم. ومن ثم جاء في احاديث ان الله لا ينظر يوم القيامة لفاعله بل في احاديث إنه كفر، لكنّها مؤولة و اخرج ابن عدي والعقيلي وأبن حبان والازدي انه صلى الله عليه وسلم قال شكوت إلى جبريل ضعفي عن الوقاع فدلني على الهريسة وطرقها كلها ضعيفة بل قال ابن عدي مؤضوع والعقيلي باطل أي ومع ذلك فالتداوي للقوة على الجماع مطلوب اذ للوسائل حكم.

³⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "İşretü'n-nisâ", 31 (No. 8953).

³⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen-i Darekutnî*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 4/402.

³⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc (Kahire: Dârü's-Selâm, 1427), 9/4451 (No. 21677).

“Sizden biri eşiyile cinsel ilişkiye girdiğinde, çok konuşmasın; çünkü bu, dil-sizliğe (konuşma bozukluğuna) yol açar. Ve yine sizden biri eşine yaklaşırken, avrete (mahrem uzva) bakmasın; çünkü bu da körlüğe yol açar. Her hâlükârda Allah'a hamd et, ister ilişki ayakta, oturarak, önden veya arkadan olsun (yani cinsel pozisyonlar farklı olsa da hamd edilmeli). Ancak anüsten ilişki ise şiddetle haramdır. Bundan dolayı bazı hadislerde, Allah Teâlâ'nın kıyâmet günü böyle yapan kişiye bakmayacağı bildirilmektedir. Hatta bazı rivâyetlerde bunun küfür olduğu söylenmiştir. Ancak bu tür ifadeler te'vil edilmiştir (yani lafzen değil mecazen anlaşılmıştır).” ‘İbn Adî, ‘Ukaylî, İbn Hibbân ve el-Ezdî şunu rivâyet etmişlerdir: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Cinsel ilişki konusundaki zayıflığımı Cebrail'e şikâyet ettim, o da bana harîsa (bir tür enerji verici yemek) yememi ve nasıl yapılacağını gösterdi.’ Fakat bu yolların hepsi zayıf rivâyetlerdir. Hatta İbn Adî, ‘uydurmadır (mevzû)’ demiş, ‘Ukaylî ise ‘bâtıldır’ demiştir.” ‘Buna rağmen, cinsel ilişkiyi güçlendirmek için tedavi olmak (beslenme, ilaç vb.) meşrudur; çünkü vasıtaların da hükmü vardır (yani amaç meşruysa, o amaca götüren yol da meşrudur)³⁸

Rivâyetin senedi zikredilmemiştir. Ancak yalnızca ‘disizliğe yol açar’ kısmına kadar olan kısmı senedli olarak³⁹ da nakledilmiştir. Ancak bu isnadda adı geçen Muhammed b. Abdurrahman el-Kuşeyrî ricâl âlimleri tarafından ‘münkerü'l-hadis, metruk ve kezzâb⁴⁰ olarak değerlendirilmiştir.

D. İbadetin Rükunlarında Gevşeklik

Bu konuda vârid olan rivâyetlerde rükûdan kalkarken belini doğrultmamak, namazda safları yamuk yapmak, secdede alnı ve elleri yere tam koymak.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ يَسَافٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَدْرِ الْحَنْفِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى صَلَاةِ رَجُلٍ لَا يُقِيمُ صَلْبَهُ بَيْنَ رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ.

Yahyâ b. Âdem bize Âmir b. Yesâf'tan, o Yahyâ b. Ebû Kesîr'den, o Abdulah b. Bedr el-Hanefî'den, onun ise Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Rükû ile secde arasında belini doğrultmayan kimsenin namazına Allah bakmaz.”⁴¹ Hadisin dipnotunda muhakkikin verdiği bilgiye göre râvilerinden Âmir b. Yesâf konusunda ricâl ulemâsı ihtilaf etmiş, kimisi sika (güvenilir) derken, diğer bazı âlimler zayıf olmakla birlikte

³⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemi, *el-İfşâh an ehâdisi'n-nikâh*, thk. Muhammed Şekur Meyâdini (Amman: Dâru Ammâr, 1406), 183.

³⁹ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed Halîlî, *el-Fevâidü Ebû Ya'lâ el-Halîlî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuad el-Halvânî (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 1422), 40.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 25/657.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/466 (No. 10799); 26/211 (No. 16283); 39/515 (Ek: 74).

hadisinin itibâr (başka bir hadise destek) için yazılabileceği görüşlerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla rivâyet hasen mertebesindedir. Müsneddeki ikinci naklinde ise senedde inkitâ olması sebebiyle isnad zayıftır. Ancak müsnedin 39.cilinde ensârın müsnedine yapılan ek bölümde rivâyet sahih isnadla nakledilmiştir.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى الصِّفِّ الْأَعْوَجِ.

‘Allah (namazda) eğri yapılmış olan safâ nazar etmez’ gibi bazı sözler hadismiş gibi nakledilmiş olsa da “bu sözün hadis olarak bir aslı mevcut değildir.”

⁴² Görüldüğü gibi rivâyet senedsiz olarak nakledilmiştir. Muhtemelen bu ve benzeri sözler, toplumsal düzende görülen bazı eksiklikleri gidermek için, ‘ilâhi yalnızlık cezasının etkisi’nin kullanılması niyetiyle söylenmiştir.

حَبَابِ بْنِ الْأَرْتِّ قَالَ: شَكُونَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَرَّ الرَّمْضَاءِ فَلَمْ يُشْكِنَا، وَأَمَرْنَا أَنْ نَسْجُدَ عَلَى جِبَاهِنَا وَأَكْفِنَا. وَرَوَى ابْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صَلَاةِ عَبْدٍ لَا يِبَاشِرُ الْأَرْضَ بِكَفِيهِ.

Habbab b. Eret (r.a.) dedi ki: “Biz Resûlullah’a (s.a.v.) kızgın kumların sıcağından şikâyet ettik. Bize (secdeyi hafifletme) izni vermedi ve alınlarımızla birlikte ellerimizi yere koymamızı emretti.” İbn Mes’ûd (r.a.) ise dedi ki: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allah, ellerini yere koymayan kulun namazına bakmaz.”⁴³ Yine İbn Mes’ûd’dan nakledilen diğer bir rivâyette ise ifade ‘Allah (c.c.) elbisesinin ucunu topuğundan yukarıya kadar çekmeyen ve (namazda) elini doğrudan yere koymayan kişinin namazına bakmaz’⁴⁴ şeklinde biraz daha tafsilatlıdır. Ancak bu rivâyet, İbn Mes’ûd dışında hiçbir râvinin ismi verilmeden nakledilmiştir. Aynı lafızlarla senedli olarak nakledilen rivâyetin isnadında adı geçen Câbir el-Cu’fi (ö.128) ise metruk bir râvidir.⁴⁵

E. Yalan Yere Yemin

حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بُرْقَانَ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: اخْتَصَمَ رَجُلَانِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَرْضٍ أَحَدُهُمَا مِنْ أَهْلِ حَضْرَمَوْتٍ، قَالَ: فَجَعَلَ يَمِينُ أَحَدِهِمَا، قَالَ: فَضَجَّ الْأَخْرُ، وَقَالَ: إِنَّهُ إِذَا يَذْهَبُ بَارِضِي. فَقَالَ: إِنَّ هُوَ اقْتَطَعَهَا بِيَمِينِهِ ظُلْمًا، كَانَ مِمَّنْ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِ، وَلَهُ

⁴² Muhammed b. Sâlih Useymîn, *Şerhu'l-mumtî' alâ zâdi'l-mustakni'* (Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422), 3/14.

⁴³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el Mâverdi, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/128.

⁴⁴ Mâverdi, 2/128.

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliyye bizevâidi'l-mesânîdi's-semâniye* (Suudî Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419), 4/136.

عَدَابَ أَلِيمٍ . قَالَ: وَوَرَعَ الْآخِرُ فَرَدَّهَا.

Hüseyin b. Ali bize Ca'fer b. Burkân'dan, o Sâbit b. Haccâc'dan, o Ebû Bürde'den, o Ebû Mûsâ'dan nakletti ki Ebû Musa (el-Eş'arî) şöyle dedi: "İki adam, bir arazi meselesi yüzünden Resûlullah'a (s.a.v.) geldi. Biri Hadramut halkındandı. Peygamber (s.a.v.) onlardan birine yemin ettirmek üzereydi. Bunun üzerine diğeri yüksek sesle itiraz ederek konuştu ve dedi ki: 'Eğer o yemin ederse, o zaman arazim elimden gider!' Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Eğer o, haksız yere yemin ederek haksız yere bir başkasının arazisini gasbederse, Allah Azze ve Celle'nin kıyâmet günü kendisine bakmayacağı, temize çıkarmayacağı ve acıklı bir azabın hazırlandığı kimselerden olur." Sonra (bu sözü duyan) diğeri adam takva göstererek hakkı sahibine geri verdi."⁴⁶ Rivâyetin isnâdı sahihtir.

F. Eşlerin Birbirlerine Tavırları

Bu bölümdeki hadislerde ele alınan konular şunlardır: Kadının aşırı süslenmesi, kocasına şükran duygusunun olmaması, kocasına nankörlük etmesi.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ مَرْثَةَ، عَنْ لَمِيسَ، أَنَّهَا قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ لَهَا: الْمَرْأَةُ تَصْنَعُ الدُّهْنَ تَحَبِّبُ إِلَى زَوْجِهَا؟ فَقَالَتْ: أَمِيطِي عَنْكَ تِلْكَ الَّتِي لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهَا. قَالَتْ: وَقَالَتْ امْرَأَةٌ لِعَائِشَةَ: يَا أُمَّهُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: إِنِّي لَسْتُ بِأَمِئِكُنَّ، وَلَكِنِّي أُحْتَكَنُ. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْلُطُ الْعِشْرِينَ بِصَلَاةٍ وَنَوْمٍ، فَإِذَا كَانَ الْعَشْرُ سَمَرَ وَشَدَّ الْمِئْزَرَ -أَوْ شَدَّ الْإِرَارَ- وَشَمَّرَ.

Muhammed b. Ca'fer bize Şu'be'den, o Câbir'den, o Yezid b. Mürre'den, onun ise Lemîs'ten naklettiğine göre Lemîs dedi ki: Hz. Âişe'ye sordum: "Kadın, kocasının sevgisini kazanmak için süslenir mi (güzel koku sürebilir mi)?" Hz.Âişe (r.a.) şöyle cevap verdi: "Allah'ın rahmet nazarıyla bakmayacağı o kadınlardan olma!" (Lemis devamla dedi ki:) Başka bir kadın Hz.Âişe'ye 'Ey annemiz!' diye hitap etti. Âişe (r.a.) şöyle dedi: 'Ben sizin anneniz değilim, ancak kız kardeşinizim.' Âişe (r.a.) şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.v.) Ramazan'ın ilk yirmi gününü namaz ve uyku ile geçirirdi. Son on gün girince (ibadete) yoğunlaşır, izârını bağlar (hanımlarından uzak durur) ve tam bir gayretle kendini ibadete verirdi."⁴⁷ Hadisin râvilerinden birisi olan Câbir b. Yezid el-Cu'fi (ö. 128) metrûk bir râvidir. Lemis'ten rivâyeti nakleden Yezid b. Mürre el-Cu'fi de zayıftır. Dolayısıyla rivâyetin isnâdı zayıftır.

Rivâyetin lafzından, Hz. Âişe'nin burada kadının kocasının yanındaki örfe göre yapacağı makul süslenmesini kastetmediği anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'nin 'o kadınlardan olma' derken muhtemelen 'ahlâken çöküntüye uğramış; iffet ve

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32/274 (No. 19514).

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/66 (No. 25136).

hayâ sınırını çiğnemeye müsâit hale gelmiş ve kocasının yanında bile olsa Allah'ın koyduğu sınırları ihlâl etmeye sebep olacak bir ruh halini' kastettiği düşünülebilir.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَلِيلُ بْنُ عُمَرَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى امْرَأَةٍ لَا تَشْكُرُ لِرَوْحِهَا» وَقَفَهُ شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ.

Muhammed b. Müsennâ bize Halil b. Ömer b. İbrahim'den, o babasından, o Katâde'den, o Hasen'dan, onun ise Abdullah b. Amr'dan rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah, kocasına teşekkür etmeyen ve ona muhtaç olduğu halde nankörlük eden kadına rahmet nazarıyla bakmaz." Şu'be bu rivâyeti mevkuf olarak nakletmiştir. ⁴⁸ Rivâyetin isnadı hasendir. Mükerrer olan rivâyet, birinciye göre daha kısa olup, yalnızca 'Allah, kocasına teşekkür etmeyen kadına bakmaz' kısmı geçer. İkinci rivâyetin isnadı ise sahihtir.

G. Hilkate Müdahale

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُحَارِبِيُّ عَنْ لَيْثٍ عَنْ عَامِرٍ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى مَنْ يَخْضِبُ بِالسَّوَادِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

Abdurrahman b. Muhammed el-Muharibî bize Leys'ten, o Âmir'den merfû olarak (Resûlullah'a dayandırarak) rivâyet etti ki: "Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah, kıyamet günü siyahla boyanan (saçını sakalını siyaha boyatan) kimseye (rahmet nazarıyla) bakmaz."⁴⁹ İbn Sa'd rivâyeti Âmir'den mürsel olarak nakletmiştir. Rivâyetin isnadı bu sebeple zayıftır. Temel hadis kaynaklarının hiçbirisinde de yer almamıştır.

H. Farklı Konuların Zikredildiği Rivâyetler

Bu başlık altındaki rivâyetlerin içerisinde birden fazla konu listelendiği için, her birini ayırmak veya aynı başlık altında toplamak zor görünmektedir. Bu sebeple bu bölümdeki hadislerin ihtivâ ettiği konuları burada listeleyip, sonrasında rivâyetleri sıralayacağız. Bu başlık altındaki rivâyetlerde zikredilen konular şunlardır: 'Allah'ın kıyamet günü yüzlerine bakmayacağı kimseler' şu kimselerdir: Yalancı devlet başkanı veya yönetici, zinâkâr yaşlı, kibirli fakir, iyiliği başa kakan hayırsever, müsbil (elbisesini kibirle sarkıtan), yalan yeminle

⁴⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "İşretü'n-nisâ", 60 (No. 9086, 9087).

⁴⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 1/340; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri Süyûtî, *Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Muhtar İbrahim Hâic vd. (Kahire: Ezher, 1426), 2/238; Ali b. Hüsâmiddin b. Abdilmelek b. Kâdihân Müttakî el-Hindi, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-efâl*, thk. Bekri Hayyânî - Saffet es-Sakkâ (Müessesetü'r-Risâle, 1401), 6/671 (No. 17331).

mal satan tüccar, fazla suyu yolcuya vermeyen kişi, dünya menfaati için yöneticilere yakın duran, menfaati kesilince isyan eden kişi, müşterisini aldatan satıcı, gaflet içinde olan kalp sahibi, (din) kardeşinin yüzüne gülüp içinden pazarlık (hile) kuran, kardeşini yanındayken övüp yokluğunda yüzüstü bırakan, kardeşi bir hayra erişirse haset eden, (din) kardeşinin başına bir musibet gelince yapayalnız bırakan, iki yüzlülük yapan, mastürbasyon yapan, livâta yapan (eşcinsel), alkolik, ana-babaya şiddet uygulayan, komşusunu bıkıtırıp lânet ettiren kötü komşu, komşusunun karısına göz koyup zinâ eden sapık.

حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْإِمَامُ الْكُذَّابُ، وَالشَّيْخُ الزَّانِي، وَالْعَائِلُ الْمَرْهُو.

Yahyâ bize İbn 'Aclân'dan, o babasından, Ebû Hüreyre'den işittiğini söylediği hadise göre Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: "Kıyâmet günü Allah üç kişiye bakmaz: "Yalan söyleyen imam (yönetici), zina eden yaşlı kişi, kibirli fakir (gururlu ve kendini beğenmiş yoksul)."⁵⁰ Nesâî rivâyetinde 'imâm'(idâreci) yerine farklı olarak 'mâlik'(kral) lafzı geçmektedir. Rivâyet sahihtir.

Yöneticinin söylediği yalan, büyük kitleleri etkileyeceğinden dolayı birçok toplumsal soruna ve fesâda sebep olacağından bireysel günah gibi değildir. Bu sebeple birçok kişi zarar görebilir. Yaşlı kişinin zinâsı konusunda ise, vücudun doğal yapısı gereği testosteron hormonları azalmasına rağmen, büyük günah olan bu fiilin işlenmesi sapkınlığın belirtisi olup, bu durumun yaygınlaşması toplumda yaşlıya olan güven ve saygıyı da sarsmaktadır. Kibirli fakir ise, ailesine gelebilecek yardımlara engel olarak, hem ailesine zarar vermekte, hem de kendisiyle aynı durumda olanları da psikolojik olarak etkileyerek fazla harcamaya ve gösterişe sevk etmektedir. Bu tür doğal olmayan davranışların toplumda yayılması ise toplumun çekirdeği olan aile yapısını sarsar.

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ الْأَعْمَشُ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْهَرٍ، عَنْ خَرَّشَةَ بْنِ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُرَكِّبُهُمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، الَّذِي لَا يُعْطِي سَبِيلاً إِلَّا مِثْلَهُ، وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ، وَالْمُنْتَفِقُ سَلْعَتَهُ بِالْكَذِبِ.

Amr b. Ali bize Yahyâ'dan, o Süfyân'dan, o Süleyman el-'Ameş'ten, o Süleyman b. Müshir'den, o Hareşe b. Hürr'den, onun ise Ebû Zerr'den rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Üç kişi vardır ki, Allah kıyâmet günü onlara bakmaz, onları temize çıkarmaz ve onlar için elem verici bir azap vardır: Birine verdiği ancak başa kakarak veren, elbisesini (gururla) aşağı sarkıtan ve malını yalanla (yalan yere yeminle) süsleyip pazarlayan kişidir."⁵¹

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/364 (No. 9594); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Recm", 2 (No. 7100).

⁵¹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Büyük", 5 (No. 6008).

Rivâyetin tüm râvileri güvenilir olup, isnâdı sahihtir.

Bu rivâyette fakir olarak tercüme ettiğimiz العائل kelimesi, bazı müteahhir basımlarda العامل ‘çalışan-işçi’ olarak geçmektedir. Bu durumda iki farklı yorum yapmak mümkündür. Lafzı ‘âmil’ olarak düşünersek, bu durumda bahse konu kişi ‘düşük ücretle çalıştığı halde gururu sebebiyle kendi standartlarının üstünde yaşayarak, ailesini sıkıntıya düşüren kişi’ olarak anlaşılabilir. Eğer ‘fakir’ olarak anlarsak, bu durumda da gururu sebebiyle fakirliğini gizleyip, bazen kendisine ve ailesine ulaşabilecek yardımlara da engel olan, bazen de daha zengin görünmek için gücünün üstünde harcayarak ailesini zora düşüren kimse olarak anlaşılabilir.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ، فَمَنَعَهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا، فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا سَخِطَ، وَرَجُلٌ أَقَامَ سَلْعَتَهُ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ لَقَدْ أُعْطِيتُ بِهَا كَذَا وَكَذَا، فَصَدَّقَهُ رَجُلٌ. ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا} [آل عمران: ٧٧].

Musa b. İsmail bize Abdülvâhid b. Ziyad’dan, o ‘Ameş’ten, o Ebû Sâlih’ten, onun ise Ebû Hüreyre’den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Üç grup insan vardır ki, Allah kıyamet günü onlara rahmet nazarıyla bakmayacak, onları temize çıkarmayacak ve onlar için acıklı bir azap vardır: Yol kenarında fazla suyu olup da onu yolcudan esirgeyen kimse, sırf dünyalık için bir yöneticiyi destekleyen ve kendisine dünyalık verilirse ondan razı olan, verilmezse (ona) öfkelenen kimse ve ikinci vakti malını satarken ‘Allah’a yemin olsun ki bu malı şu fiyata aldım’ diyerek yalan yere yemin eden ve bir müminin buna inanmasını sağlayan kimse.” Ardından şu ayeti okudu: ‘Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince.. (işte onların âhirette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır.’ (Âl-i İmrân 3/77).⁵² Tüm râvileri (sika) güvenilir olup, rivâyet sahihtir.

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، ثنا الْمُؤَمَّلُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ الْفِرْيَابِيُّ، ثنا أَبُو بَكْرِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ بَايَعَ رَجُلًا مُرَابِحَةً فَكَذَبَهُ، وَرَجُلٌ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَرَجُلٌ

⁵² Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, “Müsâkât”, 6 (No. 2358).

مَنْعَ فَضْلٍ مَاءٍ عَنْ أَهْلِ الطَّرِيقِ.

Ahmed bize Müemmil'den, o Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'den, o Ebûbekir'den, o A'meş'ten, o Ebû Sâlih'ten, o Ebû Hüreyre'den rivâyet etti. Ebû Hüreyre: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu dedi: "Allah kıyamet günü şu üç kişiye (rahmet nazarıyla) bakmaz: Bir kimseye murâbaha (belirli kâr payıyla) satış yapıp, sonra ona (hile amaçlı) yalan söyleyen kişiye, ikindiden sonra yalan yere yemin eden kişiye, fazla suyu yolculara vermeyi engelleyen kişiye"⁵³ Ebû Bekir b. Ayyâş saduk olup, rivâyet hasendir.

İkindiden sonra yemin eden kişi ile kastedilen anlamı, diğer rivâyetlerden anlıyoruz. Benzer rivâyetlerde bu kişinin, gün bitmeden satışını hızlandırarak elindeki stoğu tüketmeye çalışan ve bu sebeple malını sözüyle süsleyen, ayrıca malın maliyeti hakkında yeminle yalan beyanda bulunan tüccar olduğu açıklanmaktadır. Bu kişinin ilâhî gazaba mâruz kalmasının sebebi, birçok açıdan toplumsal düzeni ve kul hakkını ihlal etmesi sebebiyledir. Zira söz konusu satıcı, yaptığı ticaret sırasında öncelikle aldatma (ğaş) ile alıcının hakkını çiğnemektedir. Öte yandan bunu yaparken Allah'ın adını kullanarak güven te'min ederek 'Allah adını istismâr' etmektedir. Son olarak da bu tüccar piyasa güvenini zedelemektedir. Bu sebeple bu kişinin ilâhî kızgınlığı üzerine çekmesi doğaldır. Yukarıdaki hadis, bu tür kişilere hesap gününü hatırlatarak caydırıcılık sağlamayı amaçlamaktadır. Rivâyetin sonunda ise suyun bir yaşam kaynağı olması sebebiyle, ona ulaşımın engellenemeyeceği vurgulanmıştır. Nebvî lisanla 7. yüzyılda beyan edilen ilahî irade, modern dünyada ancak "3 Ağustos 2010 Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Kararı ile temiz içme suyu ve sanitasyon (hijyen/arıtma) hakkını uluslararası bağlamda tam bir insan hakkı olarak kabul etmiştir."⁵⁴

قد جاء في الآثار أن الله تعالى لا ينظر إلى قلبٍ لاؤه.

"Allah Teâlâ, gaflet içindeki bir kalbe bakmaz."⁵⁵ Bu rivâyet hadis kaynaklarında yer almamış, ayrıca senedi de zikredilmemiştir. Bu açıdan bakıldığında eserin (haber) senedinin sıhhati hakkında söz söylemek için yeterli veri bulunmamaktadır. Bu durumda, bu sözü hadis olarak değil de insanları uyanık olmaya sevk eden bir söz olarak ele alabiliriz.

إنَّ الله لا ينظر إلى عبدٍ يبدي لأخيه الودَّ وهو مملوء غشًّا، يطره شاهدًا، ويخذله غائبًا، إن رأى خيرا حسده، وإن ابتلي ابتلاء خذله.

"Allah, kardeşine dıştan sevgi gösterip içi hile dolu olan, yüzüne karşı öven

⁵³ İbn Abdülaziz b. Kufl er-Remlî Müemmil b. İhâb, *Cüz'ü Müemmil b. İhâb*, thk. İmâd b. Ferre (Berîde: Dâru'l-Buhârî, 1413), 67.

⁵⁴ Lutfi Yalçın-Musa Gök, "Su Hakkının Bir Temel İnsan Hakkı Olarak Tanınma Süreci ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Memleket Siyaset Yönetim* 8/19-20 (31 Aralık 2013), 37.

⁵⁵ Burhâneddin İbrahim İbn Ferhun, *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hâdi Ebû Ecfân (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1323), 1/395.

ama ardından onu yalnız bırakan, bir iyilik görünce kıskanan, bir musibete uğrayınca da yardımı terk eden kuluna (rahmet nazarıyla) bakmaz.”⁵⁶ Rivâyet senedsiz nakledilmiş ve zayıftır.

وأخبر نبيه - صلى الله عليه وسلم -: إن الله لا ينظر إلى ذي وجهين.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allah, iki yüzlü olana (bir yüze sahip olmayana) bakmaz.”⁵⁷ Rivâyet senedsiz olarak nakledilmiştir. Ayrıca başka hiçbir kaynaktan benzerini teyit edemedik. Dolayısıyla rivâyetin isnâdı zayıftır.

حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ ثَابِتِ الْجَزْرِيُّ، عَنْ مَسْلَمَةَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ حَسَّانَ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَبْعَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُرَكِّبُهُمْ، وَلَا يَجْمَعُهُمْ مَعَ الْعَالَمِينَ، يَدْخُلُونَ النَّارَ أَوَّلَ الدَّاخِلِينَ، إِلَّا أَنْ يَتُوبُوا، إِلَّا أَنْ يَتُوبُوا، إِلَّا أَنْ يَتُوبُوا مِمَّنْ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ: النَّاكِحُ يَدُهُ، وَالْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ بِهِ، وَمُدْمِنُ الْحَمْرِ، وَالصَّارِبُ أَبُوَيْهِ حَتَّى يَسْتَعِيثًا، وَالْمُؤْذِي جِيرَانَهُ حَتَّى يَلْعَنُوهُ، وَالنَّاكِحُ حَلِيلَةَ جَارِهِ.

Ali b. Sâbit el-Cezerî bana Mesleme b. Ca’fer’den, o Hasen b. Humeyd’den, o Enes b. Mâlik’ten (r.a.) rivâyet etti ki, Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: Allah Azze ve Celle’nin kıyamet günü (yüzlerine) bakmayacağı, temize çıkarmayacağı ve diğer insanlarla bir araya getirmeyeceği yedi kişi vardır. Bunlar –tevbe edip de Allah’ın onların tevbelerini kabul etmesi hâli müstesnâ- cehenneme ilk gireceklerdendir. (Bunlar:) Elini nikâhlayan (mastürbasyon yapan), Lut kavminin fiilini (livâta) işleyen (erkeklerle cinsel ilişkiye giren) ve bu fiile yaptıran, alkol bağımlısı (sürekli içki içen), anne babasını dövüp onları feryâda (imdat dilemeye) mecbur bırakan, komşularını rahatsız edip onları kendisine lânet ettiren, komşusunun eşiyle zina eden kişilerdir.”⁵⁸ Ravilerden Hasen b. Humeyd meçhul olup, rivâyetin isnâdı zayıftır. Tahâvî’nin naklettiği benzer rivâyette ise ‘Allah bakmaz’ kısmı yerine Resûlullah’a (s.a.v.) sorulan ‘Allah katında hangi günah kebâir (büyük günahlardan) sayılır’⁵⁹ sorusuna verilen nebevî cevaplar nakledilir.

V. Kur’an ve Sünnette Yer Alan Diğer Terhib (Uyarı) İfadeleri

Bu çalışmamızda “Allah onlara bakmaz (لَا يَنْظُرُ اللَّهُ)” ifadesi ve onun geçtiği

⁵⁶ İbnü’l-Cevzî, *Şaydü’l-hâtır*, 364.

⁵⁷ Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî - Takıyyüddin en-Nedvî, *Lema’âtü’l-tenkîh fi şerhi Mişkâti’l-Meşâbih* (Dimaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1435), 2/68.

⁵⁸ Ebû Ali el-Hasen b. Arefe b. Yezid el-Abdî, *Cüz’ü Hasen b. Arefe el-Abdî*, thk. Abdurrahman b. Abdülcabbar (Kuveyt: Daru’l-Aksâ, 1406), 64.

⁵⁹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415), 2/343.

rivâyatler temel alınmıştır. Ancak, kaynaklarda bu tür kınama ve azarlama ifadeleri çok daha geniş bir şekilde yer almaktadır. Bu lafızlara örnek verecek olursak: Söзlerini ve yeminlerini değiştirenler için (وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ) وَلَا (لَا خَلَاقَ لَهُمْ) Allah onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır.⁶⁰ buyurulmuştur. Münâfıklar için غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ “Allah onlara gazab etti,”⁶¹ denilirken; şeytan için لَعْنَةُ اللَّهِ “Allah onu lanetlemiştir”⁶² denilmektedir. Allah'a karşı kibirlenenlerin, deve iğne deliğinden geğmedikçe cennete giremeyeceğinden bahseden ayette, bu kişiler için aynı zamanda ‘gökyüzünün kapılarının kapanacağı’ belirtilerek لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ‘cennete giremezler’ denilmiştir.⁶³ Başka bir ayette kâfirlerle dost olan yahudiler için سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ “Allah onlara gazap etmiştir”⁶⁴ denilir. Allah'ın ayetlerine masal diyenler içinse عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ “O gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır,”⁶⁵ denilmektedir.

Hadislerde ise müminin aşağılanmasına ve zulme uğramasına şâhit olup da, gücü yettiği halde onu yardımsız bırakan kişi için أَذَلَّهُ اللَّهُ “Allah onu zelil kılar”⁶⁶ buyurulmuştur. Öte yandan üç defa özürsüz Cuma namazını terkeden kişi için طَبَعَ عَلَى قَلْبِهِ “kalbine mühür vurulmuştur”⁶⁷ denilmektedir. Namazını tümüyle terk eden kişi için لَا حَظَّ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ “Onun İslâm'da payı yoktur”⁶⁸ Başka bir rivâyette ise eşcinsel kişi için حَسْرَةُ اللَّهِ مَخْتًا “Allah onu kıyâmet günü aynı şekilde muhannes olarak diriltecektir”⁶⁹ denilmiştir. Benzeri ifadelerden birisi de, farklı birçok konuda söylenen مَلْعُونٌ “lanetlenmiştir” ifadesidir. Örneğin bu ifade “iki kız kardeşi aynı anda nikâhlayan kişi için”⁷⁰ kullanılmıştır. Bu tabirlerin her biri, kulların ilahi rahmet ve mağfiretten uzaklaşmalarını, ahlâkî ve imanî sapmalarını, ilâhî sınırların ihlalini ve bunun neticesinde karşılaşacakları ciddi manevi ve uhrevi cezaları ifade etmektedir.

Bu ifadeler, bireyin Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi ha-

60 “Kur'an Yolu”, Âl-i İmrân, 3/77.

61 “Kur'an Yolu”, el-Fetih, 48/6.

62 “Kur'an Yolu”, en-Nisâ, 4/118.

63 “Kur'an Yolu”, el-A'râf, 7/40.

64 “Kur'an Yolu”, el-Mâide, 5/80.

65 “Kur'an Yolu”, el-Mutaffifin, 83/15.

66 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25/261 (No. 15985).

67 Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfi İbn Ebü şeybe, *Müsnedü İbn Ebü şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzi - Ahmed b. Ferid el-Mezidi (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 2/270.

68 Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfi İbn Ebü şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/164 (No. 30361).

69 İbn Mâce, *Sünen*, “Hudûd”, 38 (No. 2613).

70 İbn Ebü şeybe, *Musannef*, 3/483 (No. 16259).

linde karşılaşacağı ciddi ilâhî cezaları ve mahrumiyetleri ifade ederek, inanmaları bu tür davranışlardan sakındırmayı amaçlamaktadır. Terhîb dili, sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de ahlâkî ve imanî sapmaları önlemek için kullanılan güçlü bir uyarı ve korkutma aracıdır. Bu nedenle, terhîb ifadeleri, İslâm ahlâkının korunmasında ve bireyin manevî disiplininin sağlanmasında önemli bir işlev görür. Ancak, bu ifadelerin temel amacı korkutmak değil, ıslah etmek ve kişinin doğru yola yönelmesini sağlamaktır.

VI. Sonuç

Allah'ın kıyamet gününde rahmet nazarıyla bakmayacağı kimselere dair rivâyetler, bireysel ahlâkın zedelenmesiyle toplumsal düzenin bozulması arasındaki ilişkiyi açık biçimde ortaya koymaktadır. Rivâyetlerin sıhhat durum analizine bakacak olursak, ele aldığımız rivâyetlerin yaklaşık olarak yarısı sahih ve hasen; diğer yarısı ise zayıftır. Ancak mevzû (yani uydurma) olmamak kaydıyla ahlâkî konularda zayıf hadisten de 'kesin bilgi içeriyor' denmemek kaydıyla istifâde edilebilir. Bu rivâyetlerde, özellikle kibir ve kendini beğenmişlik öne çıkmakta; elbisesini kibirle yerde sürüyerek yürüyen, zenginliğiyle böbürlenilen ve kıyafetiyle övünen kimseler bu kapsamda zikredilmektedir. İyiliği başa kakma, yapılan yardımın sürekli hatırlatılarak karşı tarafı rencide eden bir tutuma dönüşmesiyle, sosyal ilişkileri zedeleyen ciddi bir ahlâkî problem olarak öne çıkmaktadır. Rivâyetlerde geniş yer tutan bir diğer başlık ise cinsel sapkınlık ve hayâsızlık olup, anal ilişki, hayvanlarla cinsel temas, mahrem yerlere bakmak ve mastürbasyon gibi davranışlar bu kategoride toplanmaktadır. Ayrıca zinâkâr yaşlı, eşcinsellik ve komşunun eşiyle zina gibi ahlâkî sapmalar da bu başlık altında değerlendirilir. Alkol bağımlılığı, anne-babaya şiddet ve komşuya eziyet gibi toplumsal sorumluluğu ihlâl eden eylemler ise hem bireysel hem de sosyal düzeyde rahmetten uzaklaştırıcı etmenler olarak değerlendirilmiştir. İbadetle ilgili ihmaller —örneğin namazda rükû ve secdeye riâyet etmemek, saf düzenini bozmak— mânevî disiplinsizliğin göstergesi olarak eleştirilmiştir. Yalan yere yeminle başkasının malını gasp etmek, su hakkını engellemek, yalancı yönetici ve fırsatçı siyasetçi olmak gibi davranışlar ise doğrudan kul hakkını ilgilendiren ciddi suçlardandır. Aile içi sorumluluklarda da, eşine karşı nankörlük eden ve teşhir edici biçimde veya şehveti ve ilâhî sınırların aşılmasını teşvik edecek şekilde süslenen kadınlar uyarılmış; dış görünüşü aldatıcı biçimde değiştirmek -söz gelimi saç ve sakalı siyaha boyamak- gibi davranışlar da ilâhî rahmetten mahrum kalmaya sebep sayılmıştır. Tüm bu kategorilerde yer alan davranışlar, kul hakkı, sosyal adalet ve ihlas temelli bireysel sorumluluğun ihlali sonucunda, kişinin kıyamet gününde Allah'ın rahmetinden uzak kalabileceğini göstermektedir. Bu rivâyetlerin ortak mesajı, görünürde küçük görülen bireysel tutumların dahi, kişinin ahiret hayatını derinden etkileyebilecek manevi sonuçlar doğurabileceğidir.

Günümüz isanının da -bizce- yukarıda sayılan ahlâkî sorunlarla yüzleşmesi

gerekmektedir. Ancak bunun için öncelikle bu sorunların varlığını kabul etmesi gerekmektedir. Zira çağdaş dünya insanının zihin dünyasında, orijinal gerçeklik ile teknolojik aygıtlar üzerinden kendisine sürekli dayatılan sanal gerçekliğin yer değiştirdiğini görüyoruz. “Baudrillard bu durumu *simülasyon kuramı* adını verdiği görüşü ile açıklamaktadır. Baudrillard bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin, modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek (hyperreality) yani *simülasyon* demiştir. Söz gelimi Tokyo’da yaşayan yirmi yedi yaşındaki genç bir adam, hayranı olduğu ve günümüzün genel estetik kriterlerine uygun olarak yaratılmış bir video oyunu karakteriyle evlenmek istemiş, hatta bu evliliğin kabulü için gerekli resmi makamlara başvurmuştur..”⁷¹ Baudrillard’ın kuramında sözünü ettiği gibi, teknolojik araçlar aracılığıyla yeni nesillere sürekli aktarılan ve zamanla gerçekliğin yerini alan birtakım temsiller giderek yaygınlaşmaktadır. Bunlar arasında; cinsiyetsizleştirme, aynı cinsler arasında fitrata aykırı hislerin normalleştirilmesi, normal olmayanın ‘normal’, doğal olmayanın ise ‘doğal’ gibi sunulması ve bu türden yönelimlerin kişisel tercih olarak meşrulaştırılması gibi durumlar yer almaktadır. Hatta bu tür yaklaşımları yadırgamak bile artık yadırganır hale gelmiştir. Oysa bunlar, ilâhî gazâbı celbeden ve kıyâmet gününde yüzüne bakılmama veya yalnız bırakılma gibi ağır sonuçlar doğurabilecek fiillerdir. İlâhî irade, yaratılmışların en şerefli olan insanı, kendi doğasına uygun bir çizgide tutmak amacıyla; yüzüne bakmamak, cemâlullahtan uzak bırakmak, ilâhî lütuflardan mahrum kılmak gibi çeşitli terhib (sakındırma) ifadeleriyle bu fiillerden uzaklaştırmayı hedeflemektedir. Bu türden cezâların veya benzerlerinin insanlar tarafından da uygulanması sorunların çözümünde yardımcı olabilir.

“Allâh’ın Kıyâmet Günü Sarfınazar Edeceği Kimselere Dair Rivâyetler Üzerine”

Özet: Bu çalışma, kıyâmet günü Allah’ın bazı kimselere rahmet nazarıyla bakmaması ve onlara ilâhî mahrumiyet cezası uygulamasıyla ilgili hadisleri kapsamlı şekilde ele almaktadır. “Nazar etmeme” (sarfınazar) kavramı, burada Allah’ın rahmet ve inâyetinden mahrum bırakmayı ifade etmektedir. Çalışmada öncelikle, Allah’ın kıyâmet günü bakmayacağı kimselere dair hadisler metin ve isnâd açısından değerlendirilmiş; ardından ilâhî mahrumiyet cezasının ahlâkî, toplumsal ve dinî boyutları farklı kaynaklar ışığında tematik olarak sınıflandırılmıştır. Ayrıca bu rivâyetlerin, toplumun ahlâkî ve mânevî sağlığının korunmasında temel bir rehberlik işlevi gördüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, söz konusu mahrumiyet cezasının yalnızca ilâhî iradenin bir tecellisi olmanın ötesinde, toplumsal bilinç düzeyinde de benimsenerek bireyler tarafından caydırıcı bir tutum ve ahlâkî bir tepki biçimi olarak uygulanabileceği vurgulanmıştır.

Citation: İrfan ZENGİN, “Allâh’ın Kıyâmet Günü Sarfınazar Edeceği Kimselere Dair Rivâyetler Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 69-91.

Keywords: Hadis, Nazar, Sarfınazar, Kıyâmet Günü.

⁷¹ İbrahim Emre Günay, “Baudrillard’ın Simülasyon Kuramında İnsanın Simülakra Dönüşümü ve Kitle İletişim Araçlarının Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 7 (16 Aralık 2021), 74.

Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?

Mehmet EFENDİOĞLU*

“What Ethnic and National
Backgrounds Were Represented
Among the Companions
of the Prophet Muhammad?”

Abstract: The Companions (Sahâbah) are a valuable generation praised in the Qur’ân and the Hadîths of the Prophet Muhammad, holding an important place not only in Islamic history but also particularly in the science of Hadîth. Their number is around one hundred thousand, and the names of about ten thousand of them are known. Since the Prophet Muhammad was of Arab descent and lived in the Arabian Peninsula, his followers and those who believed in him were naturally the Arabs from the Arabian Peninsula. The question that arises is whether there were individuals from non-Arab nations who met the Prophet Muhammad, believed in him, and earned the honor of becoming Companions. If so, which nations do they belong to, and how many were there? This article will address this issue, investigate those from non-Arab nations who believed in the Prophet Muhammad, and try to determine how many Companions there were from which nations.

Citation: Mehmet EFENDİOĞLU, “Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 93-107.

Keywords: Hadith, Companions (Sahâbah), Arab, Arabian Peninsula, Non-Arab Companions.

I. Giriş

Sözlükte ‘dost’ ve ‘arkadaş’ manasına gelen¹ ‘sahâbî’ kelimesi (çoğulu: sahâbe, ashâb),² terim olarak “Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşamış, peygamber olarak kendisiyle karşılaşmış, ona iman etmiş ve iman üzere vefat etmiş kimse” anlamında kullanılmaktadır.³ Bu tarifi bir az açarak şöyle ifade etmek de mümkündür:

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, BİLECİK
efendioglu1@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9278-7596 Geliş: 31.05. 2025 Yayın: 30.06.2025

¹ Bu makale, tarafımdan hazırlanan ve yayınlanmış olan *Arap Olmayan Sahâbîler* adlı yüksek lisans tezi esas alınarak kaleme alınmıştır. Tez için bkz. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2011).

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 1/519.

³ Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Sayda - Beyrut:

“Sahâbî, Hz. Peygamber’e ilk vahyin geliş tarihi olan 6 Ağustos 610 ile4 vefat yılı olan hicri 13 Rebülevvel 11 (8 Haziran 632)5 tarihleri arasında geçen yaklaşık yirmi üç senelik peygamberlik süresi içerisinde hayatta bulunmuş, Allah Resûlü ile karşılaşmış, ona iman etmiş ve müslüman olarak vefat etmiş olan kimseye verilen isimdir.”⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de kendilerinden övgü ile bahsedilen, hadislerde de methe-dilen sahâbe, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren her asırda faziletli ve değerli bir nesil kabul edilmiş, farklı açılardan inceleme konusu yapılmış ve etraflarında pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu makalede, geçmişten günümüze üzerinde pek durulmamış ve haklarında ilmî anlamda çalışma yapılmamış olan Arap olmayan sahâbîler konusu üzerinde durulacak, hangi milletlerden sahâbî bulunduğu hususuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Makale giriş, iki kısım ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında sahâbenin tanımı ve makalenin metodundan kısaca bahsedildikten sonra, birinci kısımda genel olarak sahâbe ve Arap olmayan sahâbîlerin bunlar arasındaki yeri ve sayısı üzerinde durulmuş, Arap olmayan sahâbîlerin tespitinde karşılaşılan problemler ve bunların çözümünde uygulanan metod hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda ise önce hangi milletlerden sahâbî bulunduğu konusu tartışılmış, daha sonra kendilerinden sahâbî bulunduğu kesin olan milletler üzerinde durulmuş ve Arap olmadığı tespit edilen sahâbîler mensup oldukları milletlere göre isim olarak sıralanarak listeleri verilmiştir. Elde edilen bulgulara sonuç kısmında işaret edilmiştir. Makalenin hedefi, genel olarak sahâbe arasında Arap olmayanların yerini ve sayısını tespit etmek, ayrıca hangi milletlerden sahâbî bulunduğu konusuna açıklık getirmektir.

II. Sahâbe ve Arap Olmayan Sahâbîler

A. Genel Olarak Sahâbe ve Arap Olmayan Sahâbîlerin Bunlar Arasındaki Yeri

Sahâbenin toplam sayısı hakkında net bir bilgi mevcut değildir. Hz. Peygamber dönemi ile sahâbe devrinden intikal eden ve kesin sayı veren herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bunun temel nedeni, o dönemde düzenli nüfus sayımı yapılmıyor olması ve sahâbenin farklı belde ve köylere dağılıp bir kısmının yerleşik, bir kısmının ise göçebe hayatı yaşayan topluluklardan oluşmasıdır.⁷

el-Mektebetü’l-Asriyye, 1413/2012), s. 11.

⁴ Muhammed Rıza, *Muhammed Rasûlullah* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1385/1966), s. 59.

⁵ Mustafa Fayda, “Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/422.

⁶ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 491.

⁷ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable’t-tedvîn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1400/1980), s. 405; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1981) s. 28.

Bununla birlikte, hadis kaynaklarında çeşitli dönemlerde farklı vesilelerle bir araya gelen sahâbe gruplarına dair bazı sayısal bilgiler yer almaktadır. Medîne döneminde Hz. Peygamber'in emriyle bir nüfus sayımı yapıldığına dair rivayetler intikal etmiştir.⁸ Ancak bu sayımın tam olarak ne zaman gerçekleştirildiği ve sonucunda hangi sayımın elde edildiği konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Gelen rivayetlerde sayı 500,⁹ 600-700 arası¹⁰ ve 1500¹¹ şeklinde değişmektedir. Hicretin 8. yılında (630) gerçekleşen Mekke'nin fethine on bin civarında sahâbînin katıldığı nakledilir.¹² İmam Şâfiî (v. 204/819), Hz. Peygamber'i görmüş ve ondan rivayette bulunmuş sahâbîlerin sayısının altmış bin kadar olduğundan bahsetmiştir.¹³ Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/877) ise Tebük Gazvesi'ne yetmiş bin kişinin katıldığı,¹⁴ Vedâ Haccı'nda da yüz on dört bin kişinin bulunduğunu kaydeder.¹⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni (v. 581/1185), Hz. Peygamber'in vefatı esnasında onu görmüş ve ondan hadis rivayet etmiş sahâbîlerin sayısının yüz bini aştığını ifade etmektedir.¹⁶

Görüldüğü üzere, sahâbenin sayısı hakkında farklı ve kesin olmayan rakamlar söz konusudur. Bu konuda en sağlıklı veriye, sahâbe biyografilerine yer veren eserlerde ulaşmak mümkündür.¹⁷ Bu türün en meşhur eseri ise İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1448) *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*'sidir. Söz konusu eserde 12.347 kişi yer alır ve bu sayıya mükerrer isimler, muhadramlar ile yanlışlıkla sahâbe arasında zikredilen şahıslar da dâhildir. Bunlar çıkarıldığında, biyografisi bilinen sahâbî sayısının on bin civarında kalacağı anlaşılmaktadır.¹⁸

⁸ Sayımla ilgili bir tetkik yazısı için bkz. Muhammed Tayyib Okıç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1-4 (Ankara: 1958-1959), s. 11-20.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve dğr. (Kahire: el-el-Matbaatü's-Selefiyye, 1403/1982), "Cihâd", 181; Muhammed Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), s. 47.

¹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1389/1969), 5/384; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955), "İmân", 67.

¹¹ Buhârî, "Cihâd", 181.

¹² Accâc, *es-Sünne*, s. 406.

¹³ Okıç, *Hadis Meseleleri*, s. 47.

¹⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Kesir ed-Dimaşkî, *İhtisârü Ulûmi'l-hadis*, nşr. ve şerh. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1370/1951), s. 185.

¹⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), s. 75.

¹⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979), 2/221.

¹⁷ Bu konuda kaleme alınan eserler için bkz. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), s. 126-128.

¹⁸ *el-İsâbe*'deki biyografi sayısı için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 2045.

Sahâbenin genel sayısı bu şekilde özetlendikten sonra, bu topluluk içerisindeki Arap olmayan sahâbilerin durumuna değinmek gerekir. Doğduğu gündən itibaren Habeşiyeye bir dadının eline verilip yetiştirilen,¹⁹ vefat ettikten sonra da Habeşli bir sahâbî tarafından kabrine indirilen²⁰ Rasûlullah'ın hayatında Arap olmayan unsurların önemli bir yeri olduğu kesindir. Ancak bu sahâbilerin hangi milletlere mensup oldukları ve sayıları hakkında gerek klasik kaynaklarda ve gerekse modern çalışmalarda yeterli ve toplu bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda müstakil bir araştırmanın yapıldığına dair herhangi bir veriye de rastlanmamıştır.

Ancak yine de değişik vesilelerle bir arada bulunmuş Arap olmayan unsurlara dair çeşitli rakamlar kaynaklara intikal etmiştir. Henüz Mekke döneminde, Habeşistan'a hicret eden (M. 615) Müslümanların burada yaptıkları davete birçok Habeşli icâbet etmiş, bunlardan 20 kişilik bir grup Mekke'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüşmüş ve Kur'an-ı Kerim dinledikten sonra İslâm'a girmişlerdir.²¹ Medine döneminde, hicretin 2. (624) yılında gerçekleşen Bedir gazvesine Arap olmayan kimselerden altı kişinin katıldığı rivayet edilir.²² Hicretten sonra Medine'ye gruplar halinde Habeş asıllılar gelmiş, bu grupların 32, 40, 60 ve 70 kişilik kafilerden oluştuğu nakledilmiştir.²³ Habeş kralı Necâşi Ashame'nin de (v. 9/630) Hz. Peygamber'e 12 râhip gönderdiği rivayet edilmektedir.²⁴ Ayrıca Resûlullah'ın kendisine gönderdiği İslâm'a davet mektubuna, müslüman olduğunu bildirmek üzere bir mektup ve 60 kişi ile beraber oğlu Erma (Erha?) b. Ashame'yi Medine'ye göndererek cevap vermiş, ancak binilen gemi Kızıldeniz'de battığı için grup telef olmuştur.²⁵

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Yahudilerden Müslüman olan Abdullah b. Selâm'ın (v. 43/663) teşvikiyle altı-yedi kişilik Benî İsrail asıllı bir grup İslâm'a girmiştir.²⁶ Benî Kurayza Seferi (5/627) öncesi Yahudiler, Mısır Mukavkıs'ına gönderilen (7/628) İslâm davet mektubundan sonra Kıptiler, Yemen'e ulaşan davetin ardından Ebnâ'dan²⁷ bazı grupların İslâm'a girdiğine

¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1982-1984.

²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 668-669.

²¹ İbn İshâk, *es-Sire*, s. 199-200.

²² İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 173-174.

²³ Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 87-88.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955-1969), 10/507-508.

²⁵ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye li'l-ahdin-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1405/1985), s. 104-105; Muhammed Rıza, *Muhammed Rasûlullah*, s. 272-273.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/120-121.

²⁷ Ebnâ hakkında bilgi için bkz. İzzüddin Ali b. Muhammed b. el-Esir el-Cezerî, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 1/26.

dair rivayetler mevcut ise de bu kişiler hakkında kesin sayısal bilgi bulunmamaktadır.²⁸

Sözün özü, genel olarak sahâbenin sayısını net bir şekilde tespit etmek mümkün olmadığı gibi, bunlar arasında yer alan Arap olmayan unsurları da tam olarak tespit etme imkânı yoktur. Tespit ancak sahâbe tabakâtı eserlerinin taranmasıyla yapılabilecek, ancak bu durumda da sadece ismi kaynaklara girmiş olanlar görülebilecektir.

B. Arap Olmayan Sahâbîleri Tespitte Esaslar, Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları

Yapılan her çalışmada doğru ve güvenilir sonuçlara ulaşabilmek için çalışmanın sağlam bir takım esaslar üzerine oturtulması gerekeceği muhakkaktır. Arap olmayan sahâbîleri tespit ederken de bir takım esaslar belirlenmiş ve bunlara riayet etmek suretiyle sonuca varmaya gayret edilmiştir. Çalışma boyunca karşılaşılan çeşitli problemler de belli usullerle halledilmiştir. Aşağıda maddeler halinde sıralanacak hususlar, bu prensipleri ve karşılaşılan problemlerin çözüm yollarını göstermektedir:

1. Sahâbî olduğu kesinlik kazanan bir kimsenin Arap olmayan bir kişi olarak değerlendirilebilmesi için babasının Arap olmayan unsurlardan birine mensup olması şarttır. Zira İslâm Hukukunda “evlilik içinde doğan çocuk, kadının evli bulunduğu erkeğe aittir.”²⁹ Buna göre nesep tespitinde baba esastır. Hukuken bu şekilde olan bu mesele, İslâm nesep geleneğinde de kendini göstermektedir. Gerek kız ve gerekse erkek çocuklar anneye değil babaya nisbet edilirler. Safiye bint Huyey b. Ahtâb (v. 50/670) ve Yusuf b. Abdullah b. Selâm (v. 100/718?) gibi. Binaenaleyh, Arap Yarımadası içinde doğup da babası Arap olmadığı anlaşılan kimseler ile yarımada dışarıdan gelenler bu çalışmanın muhtevasına gireceklerdir. Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim (v. 10/632?) gibi Kıptî, Safvân b. Ümeyye (v. 42/662), Amr b. Âs (v. 43/664), Üsâme b. Zeyd (v. 58/677) ve Eymen b. Ümmü Eymen (v. ?) gibi Habeşli anne ile Arap babadan doğan kimseler Arap asıllı olmadıkları için bu araştırmada konu edilmemişlerdir.³⁰

2. Gerek tarihî ve gerekse coğrafi kaynaklarda Arap Yarımadası'nın sınırları çok teferruatlı bir şekilde gösterilmiştir. Bu sınırların tespitinde coğrafi esaslar yanında yerleşim de göz önünde bulundurulmuştur. Cahiliye döneminde ve Hz. Peygamber devrinde Araplar her zaman tespit edilen sınırlar

²⁸ İsmi kaynaklara intikal edenler için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 141 vd.

²⁹ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), s. 336. Ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/397.

³⁰ Bunların Habeşli anneden doğduklarına dair bkz. Ebû'l-Meâlî Alâüddîn Muhammed b. Abdülbâki el-Buhârî, *et-Tirâzü'l-menkûş fi mehâsini'l-Hubûş* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi - Şehîd Ali Paşa Bölümü, nr. 2803, vr. 1b-58b), vr. 31a-31b.

dâhilinde yaşamış, fevkalâde durumlar dışında yarımadadan dışarıya taşmamışlardır. Buna göre, Hz. Peygamber devrinde yarımadanın sınırları dışındaki bir yerden yarımadaya gelip yerleşmiş olmak veya Hz. Peygamber'le görüşmek için buraya ziyaretçi olarak gelmiş bulunmak, Arap olmayan bir kişi olarak değerlendirilmek için illet sayılmıştır. Buradan hareketle isim yabancılığı, kabileyeye değil de şehre veya köye nisbet edilmiş olma³¹ gibi özellikler taşıma yanında yarımada dışından olma illeti de Arap olmayan sahâbî olarak değerlendirilmek için prensip olarak benimsenmiştir.

3. Hz. Peygamber devrinde Arap Yarımadası'nda var olan Yahudiler, Benî İsrâil asıllı ve Arap asıllı olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Milliyet itibariyle Araplardan ayrı olan Benî İsrâil asıllı Yahudiler Arap olmayan unsur olarak değerlendirilmişlerdir. Arap asıllı olup da Yahudiliği din olarak benimseyen kimselere ise burada yer verilmemiştir. Bundan dolayı Abdullah b. Selâm (v. 43/663) ve Sa'lebe b. Selâm (v. ?) gibi isimler Benî İsrâil asıllı oldukları için bu çalışmada yer aldıkları halde,³² Arap asıllı birer Yahudi olan Ebû Mâlik el-Kurazî (v. ?) ve Cebel b. Cevvâl b. Safvân (v. ?) Arap olmayan sahâbîler listesine girememişlerdir.³³

4. Bir kimsenin Arap olmayan bir kişi olarak değerlendirilebilmesi için Habeşî, Kıptî, Rûmî gibi Araplar dışında bir millete nisbet edilmiş olması prensibi gözetilmiştir. Bu nisbet ediliş zayıf da olsa mutlaka aranmıştır. Bazen öyle isimlerle karşılaşmıştır ki, bunların Arap olmayan milletlerden birine mensup olduğu kanaati oluşmuş, ancak buna delâlet eden açık bir ibare veya nisbe bulunmadığı sürece bunlar Arap olmayan kimse olarak değerlendirilmemişlerdir. Hz. Peygamber'e hizmet edenler arasında isimleri geçen Rabâh³⁴ (v. ?) ve Mid'am³⁵ (v. ?) ile Hz. Ömer'in (v. 23/643) hizmetçisi Mihca³⁶ (v. ?) bu türden kimselerdir.

5. Nisbelere bazen yanıltıcı olabilmektedir. Bundan dolayı her yerde sadece nisbeleri dikkate alarak karara varılmamıştır. Suheyb er-Rûmî³⁷ (v. 38/658), bu çalışmada ilk aranacak isimlerden biridir. Görüldüğü gibi nisbesi onu Rum

³¹ Araplar kabilelere, Arap olmayanlar ise genellikle şehirlere veya köylere nisbet edilirler. Bu konuda bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 81.

³² İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 186, 889-890.

³³ Cebel ve Ebû Mâlik Arap asıllı kimseler olup Yahudiler arasına yerleşmiş ve onların kabilelerine nisbet edilmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 205, 1758.

³⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1413/1992), 2/487.

³⁵ İzzüddîn Ali b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1432/2012), s. 1113.

³⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1477.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvut ve dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1990), 2/17-26.

asıllı olarak göstermektedir. Hâlbuki o aslen Araptır. Çocukluğunda bir basında Rumlar tarafından kaçırılmış, sonra da Araplara köle olarak satılmış ve Hicaz'a getirilmiştir.³⁸ Keza, Hubeyb b. Mesleme el-Fihri (v. 42/662) "Hubeyb er-Rûm" şeklinde bilinmektedir. Onun Rum olacağını düşündüren vasfı aslında Rum diyarına çokça gitmesi sebebiyle lâkab olarak takılmıştır. Yoksa o aslen Rum değil Araptır.³⁹

6. Yukarıdakinin tam tersine, bazen de aslen Arap olmadığı halde kölelik veya başka bir sebepten dolayı Arap kabilelerine nisbet edilenler görülmektedir. Yahmûm el-Kindî⁴⁰ (v. ?) gibi. Yahmûm, Habeş asıllıdır ve Kindelilerin kölesi olması hasebiyle onlara nisbet edilmiştir. Özel bir işaret bulunmadığı sürece bu tür kimselerin tespiti imkânsız olduğu için bunları Arap olmayan sahâbî olarak değerlendirmek mümkün olmamıştır.

7. Tabakât kitaplarında bazen Arapların âdeten kullanmadıkları isimler geçmektedir. Nestas (Anastas), Yuhanna (Yohannes), Mînâ (Minâs) ve Mariye (Maria) gibi.⁴¹ Bunlar Rum kaynaklı isimlerdir ve ilk bakışta yabancı olmayı andırırlar. Hele isim sahiplerinin köle oldukları bilinince bu kanaat daha da pekişir. Ancak özel bir işaret bulunmadıkça bu isimler Arap olmayan kimse olarak değerlendirilmemiştir.

8. Bazen karşımıza çıkan iki veya daha fazla ismin aynı kimse olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Berake el-Habeşîye (v. ?) ile Ebrehe el-Habeşîye (v. ?) gibi.⁴² Bu iki isim Arapça'daki yazılışları itibarıyla aynı kimse kabul edilmeye müsaittir. Ayrıca her ikisi de Habeşistan'da Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân'ın (v. 44/664) hizmetinde bulunmuşlardır. Bu türden kimselerin aynı kimse olabileceğine işaret eden güvenilir bir müellif bulunmadıkça bunlar iki kimse olarak değerlendirilmişlerdir. Bir işaret verilmişse bu isimler birleştirilmiştir. Hz. Peygamber'in çobanı olarak bilinen Yesâr er-Râî el-Habeşî (v. 6/628) ile Hayber'de sıradan bir çoban olarak zikri geçen Yesâr el-Habeşî'nin aynı kimseler olabileceğini söyleyen İbn Hacer'in sözüne binaen bir kişi olarak değerlendirilmişlerdir.⁴³

9. Kaynaklarda, Arap olmadığı çeşitli ifadelerle belirtilen ve kesinlik kazanan, ancak herhangi bir millete nisbet edilmeyen kimselerle de karşılaşılacaktır. Temîm Mevlâ Benî Ganm⁴⁴ (v. ?) gibi. Milliyetleri bilinmeyen bu türden kimseler de makalemizde değerlendirilmemiştir.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzuri, *Ensâbü'l-çerâf*, nşr. Muhammed Hamidullah (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), s. 180-181.

³⁹ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/320.

⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1579.

⁴¹ Bu isimler için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1484, 1502, 1558, 1581,

⁴² İsimlere dair bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1805, 1828.

⁴³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1604.

⁴⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 174.

Arap olmayan sahâbileri tespiti, Hz. Peygamber devrinde nüfus sayımı yapılmadığı, Efendimizin yanına gidip geleni not etme gibi bir uygulama bulunmadığı için zordur. Bundan dolayı tespit için belli esaslar belirlenmiş, karşılaşılan problemler de izah edildiği şekilde halledilmeye çalışılmıştır.⁴⁵

II. Milliyetlerine Göre Arap Olmayan Sahâbiler

A. Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?

‘Arap Olmayan Sahâbiler’ konusu geçmişte üzerinde durulmamış bir konudur. Buna yönelik herhangi bir telif kaleme alınmadığı gibi, ilgili rivayetleri bir araya getirmek için de bir çalışma yapılmamıştır. Konu günümüzde gündeme gelmiş ve bazı kimseleri ve milletleri kendilerinden sahâbî bulunup bulunmadığını araştırmaya sevk etmiştir. Aslında, hangi milletlerden sahâbî bulunduğu konusu çok kimse tarafından merak edilmektedir. İlmî ortamlarda ve genel sohbetlerde konu açıldığında “hangi milletlerden sahâbî var, Türklerden var mı, Kürtlerden var mı?” gibi soruların düşünülenden çok sorulması bunu gösterir. Bu noktadaki merakı gidermek için burada bu başlık açılmış, konu tartışılmış ve “acaba hangi milletlerden ne kadar sahâbî var?” sorusunun cevabı aranmıştır.

Önce şunu net olarak belirtelim ki yaptığımız kapsamlı kaynak taramaları ve güvenilir kaynaklara dayalı araştırmalar neticesinde, Araplar dışında sadece Habeş, Benî İsrâil, Fars, Rum ve Kıpt asıllı kimselerden sahâbî bulunduğu ortaya çıkmış, bunlar dışındaki milletlerden sahâbî olduğu kesinlik kazanan herhangi bir kimse ile karşılaşmamıştır. Sözü edilen beş milletten sahâbî bulunduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Kaynaklarda bunun aksini savunan bir iddiaya rastlanmamış, bu hususta bir tartışma olmamıştır. Ancak günümüzde bu konu tartışılmakta ve pek güven vermeyen delillere dayanarak başka milletlerden de sahâbî bulunduğu şeklinde görüşler ve iddialar ortaya atılmaktadır. Bu görüş ve iddiaları özetlemek, ayrıca delillerini irdelemekte yarar vardır.

Arap Yarımadası, Cahiliye devrinde ve Hz. Peygamber döneminde ticarete açık bir yerdi. Her yıl çeşitli yerlerde kurulan panayırlara Hindistan ve Çin gibi uzak ülkelerden bile tüccarlar gelirdi.⁴⁶ Türk tüccarların gelmiş olabileceğinden de bahsedilir.⁴⁷ Özellikle Güney Arabistan uzakdoğuluların deniz yoluyla gelip uğradıkları yerlendendi.⁴⁸ Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) tahrîc ettiği

⁴⁵ Arap olmayan sahâbileri tespitte dikkate alınan esaslar hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 80-84.

⁴⁶ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982) s. 73; Ahmed Abdülhamîd eş-Şâmî, *Fî tarihi'l-Arab ve'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1982), s. 19.

⁴⁷ Zekerya Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989), s. 65.

⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık).

bir hadisten anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber de yarımadanın doğu ve güney taraflarına seyahat etmiştir.⁴⁹ Bu seyahatler esnasında şüphesiz, buralara gelen uzakdoğulu insanların bazılarıyla karşılaşmış ve görüşmüş olmalıdır. Nakledildiğine göre, Abdül-Mudan oğullarından bir grup insan Medîne'ye geldiğinde Hz. Peygamber onları görmüş ve yanındakilere şöyle demişti: “*Hindistan ahalisine benzeyen bu insanlar da kim?*”⁵⁰ Anlaşılan şu ki, Hz. Peygamber Hintlileri tip olarak veya giyim kuşamları itibarıyla tanıyordu.

Türklerin çehreleri, simaları, yüz, göz ve burun hatları ile giysileri hakkında şaşılacak derecede teferruatlı bilgiler veren⁵¹ Hz. Peygamber'in Araplara “Türkler kendilerine ilişmediği sürece onlarla savaşmamalarını”⁵² emretmiş olmasından, Türklerin Müslüman olmadan önce sert ve savaşçı bir millet olduklarını⁵³ bildiği neticesi çıkarılırsa, onun bazı Türk asıllılarla da görüşmüş olabileceğini söylemek mümkündür. Keza, hadis olarak nakledilen “*İlim Çin'de de olsa alınır*”⁵⁴ anlamındaki sözden Hz. Peygamber'in Çinlilerin ilim ve hikmete değer veren insanlar olduklarını bildiği anlaşılmaktadır. Gerçi onun bu bilgiyi duyarak elde etmiş olması da mümkündür. Ancak Çinlilerle görüşmüş olması ihtimal dâhilindedir.

Bu rivayetlerin toplamından anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber Hintli, Çinli ve Türk asıllı insanlarla görüşmüştür. Bu görüşme esnasında kendisine iman etmiş olanların da bulunması mümkündür. Ancak bunlardan iman edip kendisiyle görüştüğü kesin delillerle ispat edilmiş ve çalışmamızda gözetilen prensipler dâhiline girecek herhangi bir kimseye rastlanmamıştır.

Hz. Peygamber'den sonra İslâmiyet'i kabul eden bazı milletler, Rasûlullah'ın hayatında millet olarak kendisiyle alâka kurduklarına ve kendilerinden de sahâbî bulunduğuna dair bir takım deliller ve izler peşine düşmüşlerdir. İftihar ve övünme vesilesiyle yapılan bu iş için Muhammed Hamidullah (v. 2002) “anlayışla karşılamak gerekir” ifadesini kullanmaktadır.⁵⁵

Hindistan'ın güneybatı kıyılarında uzanan Malabar ülkesinin insanları kendi kralları Çakravati'nin, henüz hicretten öncelere rastlayan bir devrede Rasûlullah'ın gösterdiği herkesçe bilinen ‘şakku’l-kamer/ayın ikiye ayrılması’

1991), 1/626.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/206.

⁵⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/626.

⁵¹ Buhârî, “Cihâd”, 95; Müslim, “Fiten ve eşrâtü's-sâ'a”, 18.

⁵² Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409/1988), “Melâhim”, 8.

⁵³ Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı*, s. 66-67.

⁵⁴ Zayıf olduğu söylenen bu hadis için bkz. Zeynüddin Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmii's-sagîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'i, 1408/1988), 1/164; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-iltibâs ammâ iştehera mine'l-ehâdisi alâ elsi-neti'n-nâs* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî 1351/1932), 1/138.

⁵⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/650.

mucizesini Malabar'dan gördüğünü iddia ederler. Dendiğine göre bu kral olayı araştırmak maksadıyla Arap Yarımadası'na gelmiş ve Müslüman olmuş, dönerken de Yemen'denki Zafar şehrinde vefat etmiştir.⁵⁶

Çinliler de Hz. Peygamber'in kendilerine akrabalarından birini göndererek İslâm'a davet ettiğini ve imparatorları T'ai-tzung'un (saltanatı: M. 627-649) Müslümanlığı kabul ettiğini⁵⁷ bildirmek üzere Medîne'ye mektupla birlikte bir elçi gönderdiğini iddia ederler.⁵⁸ Kaynaklarda kimliği hakkında bilgi bulunmayan bu elçinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra tekrar Çin'e döndüğü, orada vefat ettiği, hatta türbesinin hâlâ ziyaretgâh olarak kullanıldığı bildirilmektedir.⁵⁹

Hz. Peygamber'in Türk büyüklerine hitaben bir mektup yazdığı, hattâ bu mektubun Türkçe yazılmış olduğu şeklinde bir iddia da ortaya atılmıştır. İsmâil Hakkı İzmirli (v. 1946), 1937 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen İkinci Türk Tarih Kongresine sunduğu "Peygamber ve Türkler" isimli bir tebliğde İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin (v. 630/1232) *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* isimli eserinin Mısır'daki bir el yazmasını kaynak göstererek orada geçen bazı garip ve okunmaz kelimelerin Türkçe olabileceğini söylemiş ve buna dayanarak Hz. Peygamber'in Türklere de mektup gönderdiğini iddia etmiştir.⁶⁰

Son dönemlerde bazı müellifler Kürtlerden de sahâbî bulunduğu şeklinde iddialar ortaya atmış, hatta bu konuda müstakil birtakım kitaplar kaleme alınmıştır.⁶¹ Dendiğine göre tabakât kitaplarında geçen 'Câbân' isimli sahâbî Kürt asıllıdır.⁶² Ancak hakkında birçok yazı, makale ve kitap yazılan Câbân Kürt asıllı değildir. Onun, İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin (v. 630/1232) *Üsdü'l-gâbe* isimli eserinin bir yazma nüshasında yer alan 'el-Kürdî' şeklindeki nisbesi ilk dönem kaynaklarında 'es-Suradî' şeklinde geçmektedir.⁶³ Yani hat benzerliği sebebiyle 'es-Suradî' kelimesi yanlışlıkla 'el-Kürdî' şeklinde yazılıp okunmuş ve hatalı olarak yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla Câbân Kürt asıllı değil, Surad kabilesine

⁵⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/650.

⁵⁷ Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı*, s. 122.

⁵⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/650.

⁵⁹ Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı*, s. 122.

⁶⁰ İsmâil Hakkı İzmirli, "Peygamber ve Türkler", *İkinci Türk Tarih Kurumu Kongresi / Tebliğler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), s. 1017; Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı*, s. 122.

⁶¹ Dehhâm İbrahim el-Hesneyânî, *Sîretü's-sahâbî Câbân el-Kürdî* (Erbil: Mektebüt-Tefsîr, 1349/2018), s. 86-145.

⁶² Bilgi için bkz. Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târık b. İvezullah b. Muhammed ve dğr. (Kahire: Dâru'l-Haremeyn li't-Tibâ'a, 1415/1995), 2/237; Ebü Nüaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 6/3073; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tecridü esmâi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/71.

⁶³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İshak b. Mende el-Esbahânî'den (v. 395/1004) bu konuda intikal eden bir rivayet için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 193.

mensup bir kişidir.⁶⁴ Kürt asıllı olduğu iddiası, yazım hatasının araştırılmadan doğru kabul edilmesi esasına dayanmaktadır.

Bütün bunlar, bazı milletlerin Rasûlüllah ile alâkalarının var olduğunu ve kendilerinden sahâbi bulunduğu kanıtlamaya yönelik olarak nakledilmekte ise de bu bilgiler ciddî kaynaklara dayanmadığı ve konuyu tatmin edici bir şekilde ispat etmeye yeterli olmadığı için şimdilik sadece bilgi olarak aktarılmakta ve iyimser birer görüş ve temenni olarak kabul etmekle yetinilmektedir.

Bu noktada Türk asıllı olabileceği söylenen İslâm'ın ilk şehîdesi Sümeyye bint Hubbât'a (v. M. 615?) değinmek de yerinde olacaktır.⁶⁵ Muhammed Hamidullah (v. 2002), onomastik ilminin esaslarından hareketle Sümeyye'nin Türk asıllı olabileceğini söylemektedir. Dediğine göre Sümeyye, İran'da Nûşcan isimli hasta bir valinin câriyesi iken, kendisine başarılı bir tedavi uygulayan Taifli meşhur tabib Hâris b. Kelede es-Sekafi'ye (v. ?) hediye edilmiş ve Taife getirilmiştir.⁶⁶ Arap Yarımadasına geldikten sonra 'Bâmîh' olan asıl ismi Sümeyye olarak değiştirilmiştir. İlk Müslümanlardan olan Sümeyye aynı zamanda İslâm'ın ilk şehîdesidir.⁶⁷ Özetle bu bilgileri verdikten sonra Hamidullah, yazılışı itibarıyla 'Bâminc' ve 'Yâmîh' şeklinde de okunması mümkün olan 'Bâmîh' ismi üzerinde durmakta ve bunun Türkçe'de kadın ismi olarak kullanılan 'Pamuk' kelimesi olabileceğini söylemektedir.⁶⁸

Bu esasa dayanan Sümeyye'nin Türk olabileceği tezi münakaşa edilebilir. Zira bu tez, hareket noktası ve netice itibarıyla doğru gibi görünmekle birlikte, Sümeyye'nin Rum diyarından getirildiğini açıkça gösteren bilgiler bulunmamaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla Rum asıllı olması da muhtemeldir. Bütün bunlar bir yana tabakât kitaplarımızda geçen Sümeyyeler iki tanedir. Bunlardan biri, ilk Müslümanlardan olup Hz. Peygamber'e iman eden ve inancı uğruna şehîd edilen Sümeyye bint Hubbât'tır ki bu Arap asıllı / Yemenli sahâbiyye bir hanımdır ve Ebû Huzeyfe b. Muğîre'nin (v. ?) câriyesidir.⁷⁰ Diğeri ise, Muhammed Hamidullah'ın işaret edip isminden hareketle Türk olabileceğini söylediği Hâris b. Kelede'nin câriyesi Sümeyye'dir ki bunun Türk olması yanında Fars ve Rum asıllı olması ihtimali de vardır.⁷¹

⁶⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 193.

⁶⁵ Hayatı hakkında bkz. Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, s. 157, 489; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1863-1865; Mehmed Zihni Efendi, *Meşâhîru'n-nisâ*, sad. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Şamil Yayınları, 1982), 1/387.

⁶⁶ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1899.

⁶⁷ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, s. 489; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/801-802.

⁶⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/801.

⁶⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1899.

⁷⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1899; Aynur Uraler, "Sümeyye bint Hubbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/134.

⁷¹ Bu konuda bkz. Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, s. 489; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1899.

En önemlisi ise, bu hanım sahâbeden değildir. Hz. Peygamber’le görüştüğüne dair herhangi bir rivayet ve işaret bulunmamaktadır. Bundan dolayı İbn Hacer el-Askalânî de onu sahâbe arasında değil de muhadramlar arasında zikretmiştir.⁷² Muhammed Hamidullah’ın birbirine katıştırdığı bu iki Sümeyye’yi İbn Hacer’den başka İbnü’l-Esir,⁷³ Zehebî⁷⁴ ve Mehmed Zihni Efendi (v. 1913)⁷⁵ de birbirinden ayırarak mütâlea etmişlerdir.

Türklerden sahâbî bulunduğu görüşünü hararetle savunan Zekeriya Kiptaçı (v. 2021), Muhammed Hamidullah’ın hata edip Sümeyye’nin Türk olabileceği şeklindeki mütâleasını aynen almış ve hatayı tekrarlamıştır.⁷⁶

Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: Habeşi, İsrâîlî, Fârisî, Rûmî ve Kıptîler olmak üzere sadece beş milletten Arap olmayan sahâbî vardır. Bunlar dışında başka milletlerden sahâbî bulunduğuna dair şimdilik kesin bilgi ve delil yoktur. Olabileceği istikametinde fikir yürütenlerin gayretleri ve çalışmalarını sadece iyimser birer görüş ve temenni olarak değerlendirmek gerekir.

B. Kendilerinden Sahâbî Bulunduğu Kesin Olan Milletler

Soy itibariyle Arap asıllı olup Arap Yarımadası’nda yaşayan ve muhatapları Araplar olan Hz. Peygamber’in doğal olarak ashâbı da Arap asıllılardan oluşuyordu. Buna binaen Kur’ân-ı Kerim Arap dilinde inmiş ve dinin tebliği bu dilde yapılmıştır. Merak edilen husus, sayıları yüz bin civarında olduğu belirtilen ve on bin kadarı ismiyle bilinen sahâbe arasında Arap olmayanların var olup olmadığı, varsa bunların hangi milletlere mensup olduğu ve sayısıdır.

Tespit edilen ve yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde yaptığımız araştırmalar sonucu Araplar dışında sadece Habeş, Benî İsrâil, Fars, Rum ve Kıpt asıllılardan sahâbî bulunduğu ortaya çıkmış, bunlar dışındaki milletlerden sahâbî olduğu kesinlik kazanan bir kimseye tesadüf edilmemiştir. Gerçi sahâbe asrından sonraki dönemlerde değişik milletlerden bazı kimseler Hz. Peygamber’le görüştüğünü ve sahâbî olduğunu iddia etmiş, hatta ondan hadis rivayet etme cür’etinde bulunmuş, ancak hadis âlimleri bunların sahâbî değil de sahâbîliği paravan olarak kullanıp bir takım düşüncelerini ve heveslerini tahakkuk ettirmeye çalışan sahtekârlar olduklarını ortaya çıkarmışlardır.⁷⁷

Sonuç olarak, sahâbe topluluğunun genel sayısı gibi Arap olmayan

⁷² Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1899.

⁷³ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, s. 1535.

⁷⁴ Zehebî, *Tecridü esmâi’s-sahâbe*, 2/278.

⁷⁵ Mehmed Zihni Efendi, *Meşâhîru’n-nisâ*, 1/387.

⁷⁶ Hz. Peygamber’in Hadislerinde Türk Varlığı, s. 55-56.

⁷⁷ Değişik asırlarda Araplar yanında Hintlilerden, İranlılardan, Rumlardan, Berberîlerden ve Türklerden bazı kimseler sahâbî olduğu iddiasında bulunmuş, ayrıca farklı milletlere mensup bir kısım müellifler kendilerinden sahâbî bulunduğuna dair yazılar kaleme almış, ancak bütün bunlar kaynaklarca teyit edilemeyen bir temenniden ibaret kalmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Efendioglu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 89-108.

sahâbîlerin sayısı hakkında da kesin rakam vermek mümkün değildir. Bu konuda sayısal bir veriye ulaşmak için hadis, siyer, tabakât ve İslâm tarihi kaynaklarını taramanın gerekeceği muhakkaktır. Bu çalışma için yapılmış olan da budur. Özellikle sahâbe tabakâtına dair eserler dikkatli bir şekilde taranmış, neticede 120 kişiden oluşan bir Arap olmayan sahâbî listesi elde edilmiştir. Elde edilen bu listenin kesin olduğu söylenemez. Zira bu listede sadece sahâbî olup Arap olmadığı kesinlik kazanmış olanlar yer almaktadır. Şüpheli görülenler, tespit edilemeyenler, kaynaklara yansımayanlar ve ismi verilmeden Habeşli, a'cemî ve Habeşli câriye gibi nisbelerle geçen çok sayıda kişi de göz önünde bulundurulursa sayının çok yükselerek çıkacağı kesindir.⁷⁸

C. Arap Olmayan Sahâbîlerin İsimleri ve Sayıları

Arap olmayan milletlerden kırk beşi Habeşî, kırk üçü Benî İsrâil asıllı, on yedisi Fârisî, yedisi Rûmî, sekizi de Kıptî olmak üzere sahâbî olma şerefine nail olan yüz yirmi kişi tespit edilmiştir. Bunların mensup oldukları milletlere göre dağılımı, isimleri ve sayıları şöyledir:

1. Habeş Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Âsım el-Habeşî, 2. Bahîrâ er-Râhib el-Habeşî eş-Şâmî, 3. Bilâl b. Rabâh el-Habeşî, 4. Cu'al el-Habeşî, 5. Düreyd er-Râhib el-Habeşî, 6. Ebrehe el-Habeşî, 7. Ebrehe el-Habeşî eş-Şâmî, 8. Ebrehe b. Sabâh el-Hebeşî, 9. Ebû Lekîl el-Habeşî, 10. Ebû Nîzer el-Habeşî, 11. Enceşe el-Habeşî, 12. Enese el-Habeşî, 13. Esved el-Habeşî, 14. Eşref el-Habeşî eş-Şâmî, 15. Eymen el-Habeşî eş-Şâmî, 16. Hâlid b. Huvvârâ el-Habeşî, 17. Hâlid b. Rabâh el-Habeşî, 18. Hilâl el-Habeşî, 19. İdris el-Habeşî eş-Şâmî, 20. Kerkerâ en-Nûbî, 21. Nâbil el-Habeşî, 22. Nâfî' el-Habeşî eş-Şâmî, 23. Şukrân el-Habeşî, 24. Tahîl b. Rabâh el-Habeşî, 25. Temmâm el-Habeşî eş-Şâmî, 26. Temîm el-Habeşî eş-Şâmî, 27. Vahşî b. Harb el-Habeşî, 28. Yahmûm el-Habeşî, 29. Yesâr el-Esved el-Habeşî, 30. Yesâr el-Habeşî, 31. Yesâr er-Râ'î el-Habeşî, 32. Zeyd b. Bevlâ en-Nûbî, 33. Zû Decen el-Habeşî, 34. Zû Menâhib el-Habeşî, 35. Zû Mihber el-Habeşî, 36. Zû Mihdem el-Habeşî.

Hanımlar: 37. Berake el-Habeşîyye, 38. Ebrehe el-Habeşîyye, 39. Fidda en-Nûbiyye, 40. Gufeyra bint Rabâh el-Habeşîyye, 41. Hamâme el-Habeşîyye, 42. Harkâ' el-Habeşîyye, 43. Neb'a el-Habeşîyye, 44. Sü'ayra el-Habeşîyye, 45. Ümmü Eymen el-Habeşîyye.⁷⁹

2. Benî İsrâil Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Abdullah b. Selâm b. Hâris el-İsrâîlî, 2. Abdurrahmân b. Simâk el-Yahudî, 3. Abdurrahmân b. Zebîr el-Kurazî, 4. Abdülkuddûs el-İsrâîlî, 5. Ali

⁷⁸ Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 88-89.

⁷⁹ Habeş asıllı sahâbîlerin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 141-191.

b. Rifâ'a el-Kurazî, 6. Amr b. Su'dâ el-Kurazî, 7. Ammâr b. Sâ'd el-Kurazî, 8. Atıyye el-Kurazî, 9. Bustâne el-İsrâîlî, 10. Ebû Lübâbe el-Kurazî, 11. Ebû Sa'd b. Vehb en-Nadîrî, 12. Esed b. Kâ'b el-Kurazî, 13. Esed b. Sa'ye el-Kurazî, 14. Esed b. Ubeyd el-Kurazî, 15. Hîrencere el-İsrâîlî, 16. Kâ'b b. Süleym el-Kurazî, 17. Kesîr b. Sâib el-Kurazî, 18. Meymûn b. Yâmîn el-İsrâîlî, 19. Muhammed b. Abdullah b. Selâm el-İsrâîlî, 20. Muhayrik el-İsrâîlî, 21. Râfi' el-Kurazî, 22. Rifâ'a b. Kuraza el-Kurazî, 23. Rifâ'a b. Samuel el-Kurazî, 24. Saîd b. Âmir el-Yahudî, 25. Sa'lebe b. Kays el-İsrâîlî, 26. Sa'lebe b. Sa'ye el-Kurazî, 27. Sa'lebe b. Selâm el-İsrâîlî, 28. Selâm el-İsrâîlî, 29. Seleme b. Selâm el-İsrâîlî, 30. Simâk el-Hayberî, 31. Temmâm b. Yehûdâ, 32. Üseyd b. Kâ'b el-Kurazî, 33. Yâmîn b. Umeyr b. Kâ'b en-Nadîrî, 34. Yâmîn b. Yâmîn el-İsrâîlî, 35. Yusuf b. Abdullah b. Selâm el-İsrâîlî, 36. Zekvân b. Yâmîn en-Nadîrî, 37. Zeyd b. Lüsayb el-Kay-nukâ'î, 38. Zeyd b. Sa'ne el-İsrâîlî.

Hanımlar: 39. Hâlide bint Hâris el-İsrâiliyye, 40. Reyhâne bint Şem'un el-Kurazıyye, 41. Safiye bint Huyey el-İsrâiliyye, 42. Temîme bint Vehb el-Kurazıyye, 43. Zeyneb bint Hâris el-İsrâiliyye.⁸⁰

3. Fars Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Ebû Kebşe el-Fârisî, 2. Ebû Mansûr el-Fârisî, 3. Ebû Şâh el-Yemânî el-Fârisî, 4. Ebû Ukbe el-Fârisî, 5. Ezdâd b. Fesâe el-Fârisî, 6. Feyrûz ed-Deylemî, 7. Hürmüz b. Mâhân el-Fârisî, 8. Kays b. Vehrez el-Fârisî, 9. Maks-em el-Fârisî, 10. Muhammed (Manâhiye) el-Fârisî, 11. Muhammed b. Yefdidüye el-Herevî, 12. Sa'd b. Havle el-Fârisî, 13. Sâlim b. Ma'kıl el-Fârisî, 14. Sefine el-Fârisî, 15. Selmân el-Fârisî, 16. Yezîd b. Mehârhusrev el-Fârisî.

Hanımlar: 17. Emetü'l-Fârisiyye.⁸¹

4. Rum Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Addâs en-Nînovî, 2. Bâkûm er-Rûmî, 3. Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr, 4. Bel'âm er-Rûmî, 5. Cebr er-Rûmî, 6. Ezrak b. Ukbe er-Rûmî.

Hanımlar: 7. Zinnîre er-Rûmiyye.⁸²

5. Kıpt Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Cebr b. Abdullah el-Kıbtî, 2. Ebû Râfi' el-Kıbtî, 3. Me'bûr el-Kıbtî, 4. Sâlih el-Kıbtî, 5. Ya'kub el-Kıbtî, 6. Ya'kub el-Kıbtî el-Fihri.

Hanımlar: 7. Mâriye bint Şem'un el-Kıbtıyye, 8. Sîrîn el-Kıbtıyye.⁸³

IV. Sonuç

⁸⁰ Benî İsrâil asıllı sahâbîlerin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 193-242.

⁸¹ Fars asıllı sahâbîlerin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 243-268.

⁸² Rum asıllı sahâbîlerin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 269-278.

⁸³ Kıpt asıllı sahâbîlerin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 279-292.

Hangi milletlerden sahâbî bulunduğu konusu ile ilgili bu araştırmada elde edilen sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşayan, peygamber olarak kendisiyle karşılaşan, ona iman eden ve iman üzere vefat eden kimseye sahâbî denir.

2. Arap asıllı olan ve Arap Yarımadası'nda yaşayan Hz. Peygamber'in doğal olarak muhatapları ve inananları da Arap Yarımadası sakinleri olmuş ve sahâbe nesli bunlardan teşekkül etmiştir.

3. Araplar dışındaki milletlerden sahâbî bulunup bulunmadığı, varsa hangi milletlerden kaç kişinin var olduğu konusu merak edilegelmiştir. Ancak geçmişte ve günümüzde bu konuda yeterli çalışma yapılmadığı görülmüştür.

4. Hz. Peygamber devrinde Araplar yanında, Arap olmayan milletlerden de çok kimse kendisine iman etmiş ve sahâbî olma şerefini elde etmiştir.

5. Sadece beş milletten yüz yirmi Arap olmayan sahâbî bulunduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen bu yüz yirmi sahâbîden kırk beşinin Habeş, kırk üçünün Benî İsrâil, on altısının Fars, yedisinin Rum, sekizinin de Kıpt asıllı olduğu görülmüştür. Ancak gerek toplam rakamın ve gerekse her millete ayrı ayrı nisbet edilen sayıların kesin olduğu söylenemez. Çeşitli sebeplerle tespit edilemeyenler ilave edildiğinde bu sayıların çok daha yüksek olacağı muhakkaktır.

6. Değişik zamanlarda bu beş millet dışında Hintli, Çinli, Türk ve Kürt asıllı sahâbî bulunduğunu söyleyerek bunu kanıtlamaya çalışanlar olmuş, ancak bu konuda yazılanların ve söylenenlerin sağlam kaynaklara ve delillere dayanmadığı görülmüştür.

7. Sahâbe asrından sonraki dönemlerde çeşitli milletlerden bazı kimseler sahâbî olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış, bunlardan bir kısmı hadis uydurma cür'etinde de bulunmuş, ancak hadis âlimleri bunların dikkate alınmaması gereken birer sahtekâr olduklarını ortaya çıkarmıştır.

8. Arap olmayan sahâbîlerin varlığı ve tespiti, bazı Batılı müellifler tarafından dile getirilen İslâm'ın evrensel bir din olmadığı, Hz. Peygamber'in de bütün insanlığa elçi olarak gönderilmeyip Arapların Peygamberi olduğu şeklindeki iddialarının doğru olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

“Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?”

Özet: Sahâbe, Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde övülen, genel olarak İslâm tarihinde özel olarak da hadis ilminde önemli yere sahip olan değerli bir nesildir. Sayısı yüz bin civarındadır ve bunlardan on bin kadarının ismi bilinmektedir. Hz. Peygamber Arap asıllı olduğu ve Arap Yarımadası'nda yaşadığı için doğal olarak muhatapları ve inananları da Arap Yarımadası'nın sakinleri olan Araplar olmuştur. Merak edilen husus, Araplar dışındaki milletlerden Hz. Peygamber'le görüşüp kendisine iman eden ve sahâbî olma şerefini elde eden kimselerin bulunup bulunmadığıdır. Varsa bunlar hangi milletlere mensuptur ve sayıları ne kadardır? Makalemizde bu konu ele alınacak, Araplar dışındaki milletlerden olup Hz. Peygamber'e iman edenler araştırılacak, hangi milletlerden ne kadar sahâbî bulunduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Atıf: Mehmet EFENDİOĞLU, “Hangi Milletlerden Sahâbî Vardır?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/1, 2025, 93-107.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Arap, Arap Yarımadası, Arap Olmayan Sahâbîler.

“Between Fairness and Sectarianism: Mutual Rebuttals between al-Mubārakpūri and Hanafī Scholars in the Commentaries on Jāmi‘ al-Tirmizī”

بين الإنصاف والتعصب: الردود المتبادلة
بين المباركفوري وعلماء الحنفية من خلال
شروح جامع الترمذي

فضل أحمد مهاجر*

Abstract: This study explores and analyzes the phenomenon of mutual criticism and scholarly rebuttals exchanged between Shaykh ‘Abd al-Rahmān al-Mubārakpūri -a prominent scholar of the Ahl al-Ḥadīth tradition- and leading Ḥanafī scholars of the Deobandi School in the Indian subcontinent, as documented in their respective commentaries on Jāmi‘ al-Tirmidhī. The paper examines the methodology adopted by Ḥanafī scholars in their engagement with the Ahl al-Ḥadīth, highlighting notable instances of sharp rebuttals and critical stances—especially those targeting al-Mubārakpūri. Textual analysis reveals a range of responses and rhetorical intensity, from harsh language and stringent critiques—such as those found in the works of al-Sirhindī and al-Kankūhī—to more expansive academic disputation exemplified by al-Kashmīrī and al-Binnūrī. The latter, in particular, leveled severe criticisms at al-Mubārakpūri, accusing him of scholarly inadequacy, bias, misinterpretation, and even hostility toward Imām Abū Ḥanīfah and his followers. The study also investigates al-Mubārakpūri’s responses to Ḥanafī scholars and their commentaries, noting his use of abrasive language and disparagement of renowned jurists—especially Ḥanafī authorities. This is evident in his critique of al-Kashmīrī’s al-‘Urf al-Shadhī and his harsh rebuttals of those who differed with him on certain jurisprudential issues. Provocative remarks appear in his assessments of Ḥanafī fiqh and its adherents, including questioning Imām Abū Ḥanīfah’s reliability in hadith memorization and attributing unfounded statements to renowned scholars. For instance, he ascribed to Ibn ‘Abd al-Barr the charge of “weak memory” against Abū Ḥanīfah—an attribution the researcher found no evidence for in Ibn ‘Abd al-Barr’s works. The paper concludes that while the polemical exchanges between the two camps reflect a degree of scholarly vitality, they often veered from academic fairness into tension and personal attacks. This underscores the need for a renewed, balanced examination of this legacy—one that honors scholarly effort while rising above sectarianism and bias.

Citation: Fadl Ahmed MUHĀCİR, “Bain al-Insāf wa al-Te‘assub: al-Rudūd al-Mutabādila bain al-Mubārakfūrī wa ‘Ulamā al-Hanafīyah min Hilālī Shurūḥī Cāmī‘ al-Tirmizdhī” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp. 109-120.

Key words: Hanafī scholars, Ahl al-Ḥadīs scholars, Commentaries on Jāmi‘ al-Tirmizī, Sectarian bias, Mutual Criticism.

* الدكتور، الحديث وعلومه، جامعة هرات، أفغانستان، fazl.muhajer@gmail.com

المدخل

لقد اقتضت سنة الله تعالى في خلقه أن يَفْطِرَ الناس على طبائع وأمزجة متباينة، تتفاوت باختلاف الأفراد والبيئات، وقد دلت الشواهد الشرعية والواقعية على أن المواهب والقدرات ليست موزعة بالتساوي بين الناس، بل جعلها الله - سبحانه وتعالى - متفاوتة لحِكْمِ إلهية، قال تعالى: نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ، فالتفاوت سنة كونية قائمة على الابتلاء والتكامل بين البشر.

وهذا التفاوت يشمل الجوانب العقلية والمعرفية، فمن الناس من غلب عليه قوة الحفظ، ومنهم من مُنِحَ فهمًا ثاقبًا، ومنهم من جمع الله له بين الحفظ والفهم معاً، وذلك كله من مظاهر عدل الله وحكمته في توزيع الإمكانيات والقدرات والمواهب بين خلقه، ليقوم كل فرد بما يناسبه من المهام، ويسهم في عمران الحياة بحسب ما أُوتِيَ من علم وفهم ومهارة، قال تعالى: يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ^١.

وقد فوّقت الشريعة الإسلامية بين أصول الدين وفروعه، فحرّمت الاختلاف في الأصول لما فيها من ثوابت العقيدة، وأباح الاختلاف في الفروع التي تُبْنَى على الاجتهاد والنظر في الأدلة الظنية؛ لأن النصوص التي تفيد الظن تحتل معانٍ وكل فقيه وإمام يفهم منها معنى ويستنبط ما لا يستنبطه الآخر، وهذا التوسع في الدين للتيسير على الأمة ولعدم وقوعهم في الحرج، ويُعدّ هذا الاختلاف الفقهي المعتبر بين العلماء ظاهرة طبيعية ومحمودة، بما يحقق اليسر ويراعي اختلاف البيئات والأحوال، ويؤكد صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وبناءً على ما تقدم، فإن الاختلاف موجودٌ بين الطرفين - الحنفية وأهل الحديث - وهذا لا ينقص من شأن أي أحد شيئاً ولا يقدح في مكانة أيٍّ منهم، فكل عالم بذل جهده وفرغ وسعه فهو مأجور حتى ولو أخطأ في رأيه وجانب الصواب^٢، فاختلاف الآراء إذا لم تخالطه الانغلاق والتحجر ولم تسرب إليه التعصب والتزمت، وعدّ أساسه البحث عن الحق والتجرد للعلم، يُعدّ من الاختلاف المحمود الذي يكون نتيجة للاجتهاد المنضبط والتفكير السليم وبذل الجهد، وقد عبّر الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - عن هذه المعاني بقوله: "ماسرني أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا، لم تكن رخصة"^٣،

^١ سورة الزخرف/٣٢.

^٢ سورة المجادلة/١١.

^٣ كما ثبت في الحديث النبوي الذي رواه الإمام البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ، ج. ٩، ص. ١٠٨.

^٤ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، المدخل إلى علم السنن، اعتنى به وخرّج نقولَه: محمد عوامة، دار اليسر للنشر والتوزيع، القاهرة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ - ٢٠١٧م، ج. ٢، ص. ٥٦.

مُشيراً إلى أن في اختلافهم فسحة وتيسيراً على الأمة.

وأما الاختلاف الذي يؤدي إلى الشقاق والنزاع، والتشتت والتفرق، والسب والشتم، والتعرض للأعراض، فهو الذي يُردُّ ويُرفض وهذا ما يحدث أحياناً مع الأسف بين علماء الحنفية وأهل الحديث من خلال شروحهم على جامع الترمذي في شبه القارة الهندية.

المطلب الأول: طريقة تعامل علماء الحنفية الديوبندية مع أهل الحديث وردودهم عليهم

يتناول هذا المطلب منهج بعض علماء المدرسة الديوبندية في تعاملهم مع الاتجاه الحديثي (أهل الحديث)، من خلال شروحهم على كتب السنة، وخصوصاً جامع الترمذي، وما تضمنته من نقد، وردود، ومواقف علمية متباينة.

أولاً: موقف الشيخ سراج أحمد السرهندي^٥:

إن الشيخ سراج أحمد السرهندي وإن كان يعيش قبل تأسيس دار العلوم ديوبند إلا أنه عُرف بشدته وتمسكه بالمذهب الحنفي، ويظهر ذلك في تعامله مع المسائل الخلافية، وخصوصاً عند مناقشة مخالفه من أهل الحديث، بحيث يتشدد في بعض الأمور الفقهية بدرجة أن قوله في حق من يخالفه في بعض المسائل يصل إلى الإلحاد والزندقة، فمثلاً عندما يتحدث عن القراءة خلف الإمام، نرى أنه يُغضبه كل من يقرأ الفاتحة خلف الإمام سواء كانوا من الحنفية أو من غير الحنفية؛ فيوجه لهم كلمات قد يتحير ويتعجب القارئ من قراءتها، وهو يسميهم بالملاحدة والزنادقة، حيث يقول: "بعض الملاحدة والزنادقة في هذا الزمان رغم إدعاء المذهب الحنفي^٦، تجرؤاً أن يقرأوا خلف الإمام ويبطلوا مذهب الأحناف، فبعزة الإمام الهمام سراج الأمة الإمام الأعظم أبي حنيفة -رضي الله عنه- أخزى الله مثل هذه الفرقة وأذلهم"^٧، مما يعكس أسلوباً هجومياً في الرد العلمي.

ثانياً: موقف الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي^٨:

^٥ هو سراج أحمد بن مرشد بن أرشد بن فروخ بن سعيد بن أحمد بن عبد الأحد العمري السرهندي ثم الرامبوري، ولد في ١٧ من شهر شعبان سنة ١٢٧٦ هـ، ونشأ في مهد أبيه وانتفع بعلومه، وله شروح على بعض كتب السنة وشرح على جامع الترمذي باللغة الفارسية. وانتقل إلى جوار ربه يوم الخميس في ١٣ من شهر ذي الحجة سنة ١٢٣٠ هـ - ١٨١٥م ببلدة كهنك، فنُقل جسده إلى رامبور ودفن هناك. انظر: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)، دار النشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م، ج. ٧، ص. ٩٨٠.

^٦ فيبدو أن قوله هذا يشمل الإمام محمد صاحب الإمام أبي حنيفة الذي كان يقول باستحباب قراءة الفاتحة خلف الإمام، وعلى كل من يقول بقوله، أو أنه كان في زمانه من الحنفية من كان يقرأ خلف الإمام، أو كان هناك من لم يكن حنفياً في المذهب وكان يظهر نفسه في ثوب الحنفية والله تعالى أعلم.

^٧ انظر: السرهندي، سراج أحمد، مجموعة أربعة شروح ترمذي، كانبور، سنة الطبع: ١٢٩٩ هـ، ج. ١، ص. ٣١٨-٣١٩.

^٨ هو رشيد أحمد بن هداية أحمد بن بير بخش ابن غلام حسن بن غلام علي بن علي أكبر بن القاضي محمد أسلم الأنصاري الحنفي الكنكوهي، من أبرز وأشهر علماء الحنفية في شبه القارة الهندية بصفة عامة وعلماء ديوبند بصفة خاصة، وقد انتقل إلى جوار ربه يوم الجمعة الثامن من شهر جمادى الآخرة سنة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥م. انظر: الحسيني، نزهة الخواطر، ج. ٨، ص. ١٢٣١.

لم يتحدث الكنكوهي كثيراً عن أهل الحديث ولا الرد عليهم إلا في أماكن قليلة جداً، وإنه ليغضبه كلام أهل الحديث في بعض الأماكن فينسب الجهل إليهم ويدعو عليهم، فمثلاً عند حديث رفع اليدين الشيخ الكنكوهي يردّ بأشد الألفاظ على من يقول أن ابن مسعود لم يبلغه حديث نسخ التطبيق، فيقول: "جزاهم الله على مقالتهم هذه شر الجزاء وابعدهم عن هؤلاء الكرام الأتقياء"، ثم يضيف أن ابن مسعود فعله فعله -التطبيق- لأن لا يظن الجهلة كهؤلاء حرمة^٩.

ثالثاً: موقف الشيخ أنور شاه الكشميري^{١٠}:

إن الشيخ الكشميري على الرغم من تحره في مختلف العلوم وسعة نظره وعلمه ورفعة مكانته لم يسلم عن الطعن في مخالفته وتجرّيعهم بألفاظ لا يناسب العالم مثله.

فإنه ينسب الجهل والسفاهة إلى أهل الحديث ويقول في (كتاب الصلاة/باب ما جاء في الرُّجُل يصلي مع الرُّجُلَيْن): "قال بعض السفهاء: كما لم يبلغ ابن مسعود مسألة تأخير المقتدين^{١١}، ومسألة نسخ التطبيق في الركوع، كذلك لعلة لم يبلغه مسألة رفع اليدين لأنه كان قصير القُد، أقول: إن هذا القول من غاية الجهل، ولا يصدر إلا ممن تم عليه الجهل، فإن رفع اليدين يعمل في يوم وليلة مائة مرة بل أزيد، فهل يقول العاقل بما قاله السفهاء؟"^{١٢}.

تبيته: بالنسبة لمسألة نسخ التطبيق وجدت ابن الجوزي^{١٣}، والمباركفوري^{١٤} يقولان به. وأما مسألة تأخير المقتدين فوجدت أن البيهقي نسبه إلى أبي بكر بن إسحاق الفقيه^{١٥}. ومسألة رفع اليدين لأنه كان قصير القُد فلم أقف على قائله، ولكن بشكل عام فالشيخ المباركفوري وغيره من أهل الحديث هم الذين يقولون

^٩ انظر: الكنكوهي، رشيد أحمد، الكوكب الدرّي، العناية: تقي الدين الندوي، أروقة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م، ج. ١، ص. ٢٧٠-٢٧١.

^{١٠} هو الشيخ محمد أنور شاه، ابن الشيخ مَعْظَم شاه، بن شاه عبد الكبير بن شاه عبد الخالق الكشميري. كان الشيخ الكشميري من العلماء المعدودين على الأصابع في الهند حينذاك، وقد تعلم على يد كبار علماء الهند وترعرع في بيئة علمية وأخذ من ينابيع علوم مختلفة، لا سيما علوم الحديث وشروحه؛ فدرّس وألّف. توفي رحمه الله بعد خدمات علمية جليّة قدمها في شبه القارة الهندية في ٣ من شهر صفر عام (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م)، ودفن في ديوبند. انظر: البنوري، محمد يوسف، فتحة العنبر من حياة إمام العصر الشيخ أنور، الناشر: إدارة المجلس العلمي بكراتشي، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ص. ١٨-١٩ و١١٣، ونزهة الخواطر، ج. ٨، ص. ٩٠. والكشميري، أنظر شاه، نقش دوام، الناشر: شاه أكاديمي، ديوبند، الطبعة الثانية: ١٩٩٦م، ص. ٥١-٥٥.

^{١١} وجدته بالياء الواحدة في العرف الشذي، وإذا كان المراد منه الاثنين؛ فكان من الأحسن أن يكتب باليائين، والله أعلم. الكشميري، أنور شاه، العرف الشذي، تصحيح: الشيخ محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج. ١، ص. ٢٤٢.

^{١٢} انظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج. ٣، ص. ٤٩٤.

^{١٣} انظر: تحفة الأحوذّي، ج. ٢، ص. ١٠٢.

^{١٤} البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، سنة النشر: ١٤١٤ - ١٩٩٤، ج. ٢، ص. ٨١.

أنه لم يبلغ ابن مسعود نسخ التطبيق وغير ذلك مما ذكرناه آنفاً.

رابعاً: موقف الشيخ محمد يوسف البنوري^{١٦}:

وأما الشيخ البنوري، فهو متأخر بالنسبة لبقية شراح جامع الترمذي في زمانه، إذ أنه ألف كتابه بعد شرح السرهندي، والكنكوهي، والكشميري، والكاندهلوي، والمباركفوري، ولهذا نراه أنه يرد على أهل الحديث ويناقشهم أكثر، ويبدو أنه طالع الشروح التي ألفت قبل شرحه وكان له إطلاع على ما جاء في تلك الشروح، وسيما العرف الشذي وتحفة الأحوذى، وفي التالي نتعرض لموقفه مع أهل الحديث وسيما الشيخ المباركفوري:

اتهم البنوري الشيخ المباركفوري بأنه لم يكن يعرف طبقات المقلدين

ينقل الشيخ البنوري بعد قول الإمام الترمذي: "فإن في حديث أبي ذر ما يدل على خلاف ما قال الشافعي" قول شيخه الكشميري ويقول: قال الشيخ رحمه الله: اعترض الإمام الترمذي قول الشافعي في هذا المقام مع كونه شافعيًا مقلداً للإمام الشافعي" ثم ينقل كلام الشيخ المباركفوري، ويقول: قال المباركفوري في "تحفته" معترضاً عليه- أي على الشيخ الكشميري:- بأن الترمذي لم يكن مقلداً للشافعي ولا لغيره، واعتراضه هذا يدل على أنه لم يكن مقلداً له فإنه ليس من شأن المقلد الاعتراض على إمامه الخ. ثم يقول الشيخ البنوري: "ياليت لو كان يعلم طبقات المقلدين ودرجاتهم والفروق بينهم، ويا ليت لو كان يعلم الفرق بين تقليد أكابر المحدثين من السلف وبين تقليد المتأخرين..."^{١٧}.

فظاهر كلام الشيخ البنوري من وجهة نظر علماء الحنفية صحيح، لأن الشيخ المباركفوري كان غير مقلد ولم يكن يقلد عن أي مذهب وإمام معين، ولكن كلامه بهذه الغلظة والشدة لا يخلو عن الشطط والمبالغة، وهذا جرح وطعن واضح فيه، مما يتنافى مع مبادئ الأدب العلمي في معالجة الاختلاف الاجتهادي.

إتهم البنوري الشيخ المباركفوري بعدم الإدراك والوعي العلمي:

عندما يتحدث الشيخ البنوري على محمد بن إسحاق في السند، فينقل كلام الشيخ المباركفوري أنه نقل كلام الشيخ الكشميري عن العرف الشذي أنه بين اختلاف أهل الجرح والتعديل فيه، ثم قال

^{١٦} هو محمد يوسف بن السيد محمد زكريا بن المير مُزمل شاه بن المير أحمد شاه بن مير موسى بن غلام حبيب بن رحمة الله ... البنوري. ولد الشيخ محمد يوسف البوني في ٦ من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢٦هـ-١٩٠٨م، في قرية "مهابت آباد" التابعة لمديرية مردان بمحافظة خيبر بختونخوا^{١٦} بباكستان. وهو من تلاميذ الشيخ محمد أنور شاه الكشميري وله مؤلفات من ضمنها معارف السنن شرح جامع الترمذي، وقد توفي رحمه الله يوم الاثنين، الثالث من شهر ذي القعدة عام ١٣٩٧هـ- ١٧ من شهر أكتوبر ١٩٧٧م، ودفن في رحاب جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي. انظر: مجلة شهرية اسمها "البيئات" عدد خاص للشيخ البنوري، كراتشي- باكستان: جامعة العلوم الإسلامية، محرم ١٣٩٨ هـ، ص. ٥٢. وانظر أيضاً: محمود سعيد مدوح، تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٣٤ هـ، ج. ٢، ص. ٦٢٤. وانظر أيضاً: لدهيانوي، محمد يوسف، حضرت شيخ اكابر كي نظر مين، مجلة شهرية "البيئات"، عدد خاص عن الشيخ البنوري، محرم ١٣٩٨ هـ، ص. ٦٨٩.

^{١٧} انظر: البنوري، محمد يوسف، معارف السنن، ايجوكيشنل بريس كراتشي - باكستان-، الطبعة المنشورة عام: ١٤١٣ هـ، ج. ٢، ص. ٥٦-٥٥.

المباركفوري: "جروح من جرح في ابن إسحاق كلها مدفوعة، والحق أنه ثقة قابل للاحتجاج"، ثم يعقب البنوري على كلام المباركفوري ويقول: "إنما هي فحفة وقعقة، مالها من حقيقة.. فكأن المسكين لا يدري ما يقول ولا يعي ما يقال"^{١٨}.

ويلاحظ على الشيخ البنوري تعامله هذا؛ إذ أقوال كبار علماء الأحناف تبين أنه على أقل التقدير من رواة الحسان، فما الحاجة إلى رد كلام المباركفوري بهذه الغلظة واتهامه بعدم الإدراك والوعي!.

ومشأ اعتراض البنوري على المباركفوري هو أن المباركفوري اعترض على الشيخ الكشميري أنه تعجب من صنع البيهقي حيث تكلم على محمد بن إسحاق في الأسماء والصفات، واعتمده في كتاب القراءة خلف الإمام، فيقول المباركفوري أن الشيخ الكشميري تعجب من صنع البيهقي، فصنع العيني أعجب؛ إذ أنه يجرح ابن إسحاق في إسناده حديث يخالف مذهب الحنفية، ويوثقه إذا وقع في إسناده حديث يوافق مذهبهم^{١٩}.

وعند كلام الشيخ المباركفوري حول الترجيع في الأذان، حكى عن العرف الشذي ثبوت الترجيع في أذان أبي محذورة وعدم كراهته عند الحنفية، ثم عقبه بقوله: "فحاصل الكلام أنه ليس لإنكار سنية الترجيع في الأذان إلا التقليد أو قلة الاطلاع"، فرد عليه الشيخ البنوري بقوله: "هذا كلام لا يقوله من يدري ما يقول" ثم يضيف أن الشيخ الكشميري في العرف الشذي يستدل بعدم سنية الترجيع لأذان بلال سراً وحضراً لصلوات رسول الله..."^{٢٠}.

نسبة العجلة، وقلة الإنصاف، وسوء فهم للشيخ المباركفوري:

ذكر الشيخ المباركفوري تحليل الشيخ الكشميري أن العنينة في أعلى السند وليس في أسفله، وبأن التذليل لم يكن في السلف، بل حدث في المتأخرين؛ فرد الشيخ المباركفوري على الشيخ الكشميري كلامه هذا وصرح أن التذليل كان في السلف ولإثبات رأيه استدل بأقوال العلماء.

فرد الشيخ البنوري على المباركفوري ودافع عن شيخه الشيخ الكشميري، وذكر أن غرض شيخه في "أماله" غرض صحيح، ووجهه لطيف ومعقول، وإنما المشكلة في تعبير الضابط، فالإيراد عليه من صاحب "تحفة الأحوذ" منشأه إما العجلة، وإما قلة النصفة^{٢١}.

اتهام البنوري الشيخ المباركفوري بالتعصب المذهبي والجهل وعداءه مع الإمام أبي حنيفة وأصحابه: الشيخ البنوري بعد توصيف العرف الشذي لشيخه الكشميري، يذكر أن صاحب تحفة الأحوذ ينقل منه شيئاً ثم يرد عليه، ثم يقول: "كل ذلك من تعصبه مع الحنفية ويتعامى عن أنه ضبط أحد تلامذة الشيخ"^{٢٢}.

^{١٨} انظر: المصدر السابق، ج. ١، ص. ٩٢.

^{١٩} انظر: تحفة الأحوذ، ج. ١، ص. ٤٦.

^{٢٠} انظر: معارف السنن، ج. ٢، ص. ١٩٣-١٩٤.

^{٢١} انظر: المصدر السابق، ج. ١، ص. ٢٦-٢٧.

^{٢٢} انظر: البنوري، نفة العنبر من حياة إمام العصر الشيخ أنور، ص. ١٣١-١٣٢.

وعقّب على كلام المباركفوري - أن أكثر الحنفية ينكرون كنفرك الديك ويترون تعديل الأركان - بقوله: "والتعبير بأكثر الحنفية عن الجهلة العوام تعبير جاهل لا يليق بالعالم"^{٢٣}.

يذكر الشيخ البنوري أن الشيخ المباركفوري يأول كون ابن معين كان يفتي على قول أبي حنيفة، ثم يقول: "يثبت عداة الكامن في قلبه مع أبي حنيفة الإمام وأصحابه وأتباعه"^{٢٤}.

المطلب الثاني: طريقة تعامل الشيخ المباركفوري من علماء أهل الحديث مع علماء الحنفية.

إن الشيخ المباركفوري كان يسلك مسلك أهل الحديث ولم يكن يميل إلى أي مذهب من المذاهب، ولهذا نراه في استدلالاته والأدلة التي يطرحها يخالف فيها المذاهب الفقهية، وهناك من المسائل التي استدلت بها الحنفية مخالفةً لرأيه سواء أصابوا فيها أم أخطأوا، فلا يستطيع أن يتمالك نفسه أن يردّ عليهم بطريقة علمية ومرنة وبدون التعرض لهم، بل يرد عليهم بكلمات غير مناسبة التي لا يسوغ لعالم زاهد مثله أن ينطق بها ويوجهها لمخالفه في المنهج.

موقف الشيخ المباركفوري^{٢٥} تجاه علماء الحنفية:

الرد على فقهاء الحنفية ومقلدي المذهب الحنفي والطنع فيهم:

وقد خصّص الشيخ المباركفوري في مقدمة كتابه "تحفة الأحوذى" فصلاً كاملاً^{٢٦}، في الردّ على الأصول التي ذكرها الحنفية والمذاهب الأخرى لردّ الأحاديث الصحيحة؛ فبرد فيه وفي غيره من الأماكن على المذاهب الفقهية ولاسيما المذهب الحنفي ويستخدم ألفاظ اللّمز والغمز في حقهم ويرميهم بعينيه، فمثلاً عند قول الإمام الترمذي "الفقهاء أعلم بمعاني الحديث"، يقول الشيخ المباركفوري: "وفهم بعض الناس منه أن المراد من الفقهاء في كلام الترمذي هذا الفقهاء الحنفية، وهو غلط صريح منشؤه الجهل، بل المراد بالفقهاء في كلامه فقهاء المحدثين -رحمهم الله- كسفيان الثوري، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم"^{٢٧}.

^{٢٣} انظر: معارف السنن، ج. ٢، ص. ٣٣٨.

^{٢٤} انظر: المصدر السابق، ج. ٦، ص. ٢٥٩.

^{٢٥} هو أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن بهادُر المباركفوري، و"محمد" جزء من اسمه يُزاد في أوله، وأما "المباركفوري" فنسبة إلى "مباركفور"، وهي بلدة تابعة لمديرية "أعظم كرة" الواقعة في ولاية "أترَبُذيش" في شمال الهند. وُلد الشيخ المباركفوري سنة ١٢٨٣هـ - ١٨٦٥م، ببلدة "مباركفور"، ونشأ بها في حجر والده، وتربى على يديه تربية دينية وعلمية خالصة، وكان من كبار علماء أهل الحديث في الهند في زمانه، وقد لبى داعي الأجل في السادس عشر من شهر شوال سنة ١٣٥٣هـ - الثاني عشر من يناير ١٩٣٥م. انظر: الغوري، سيد عبدالمجيد، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي دراسة نقدية، التجديد، المجلد ٢٠، العدد ٣٩، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، ص. ١٩٧. وانظر: الحسن، نزهة الخواطر، ج. ٨، ص. ٢٥٩-٢٦٠، وإمام خان، تراجم علماء الحديث في الهند، ص. ٤٠١-٤٠٤، والمباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذى، ص. ٦١٥.

^{٢٦} الفصل الأربعين، ص. ٣٠٦-٣٢٨.

^{٢٧} المباركفوري، محمد عبد الرحمن، مقدمة تحفة الأحوذى، المراجعة والتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت. ج. ١، ص. ٤٢٧.

وفي "باب ما جاء في تعجيل العصر من أبواب الصلاة" ذكر الشيخ المباركفوري الأحاديث الأربعة التي استدل بها علماء الأحناف، منهم: الشيخ بدر الدين العيني -شارح صحيح البخاري- والشيخ محمد أنور شاه الكشميري -صاحب العرف الشذي- على استحباب تأجيل صلاة العصر؛ فرد الشيخ المباركفوري الأحاديث وضعف الحديث الأول والثاني وعلى أن الحديث الثالث لا يدل على استحباب التأخير وأن الحديث الرابع يدل على استحباب التعجيل لا التأجيل، ثم يقول: "ولا تَعْجَبُوا مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُقَلِّدِينَ أَنَّهُمْ كَيْفَ يَتْرَكُونَ الْأَحَادِيثَ الصَّحِيحَةَ الصَّرِيحَةَ فِي تَعْجِيلِ الْعَصْرِ وَيَتَشَبَّهُونَ بِمَثَلِ هَذَا الْحَدِيثِ، فَإِنَّ هَذَا مِنْ شَأْنِ التَّقْلِيدِ"^{٢٨}.

الطعن في أتباع المذهب الحنفي وانتقاص من شأنهم:

وبعد شرح الشيخ محمد أنور شاه الكشميري للفظ الحديث "فَنَقَرَ أَرْبَعًا"، يقول الشيخ المباركفوري: "أكثر الأحناف يُنْقِرُونَ كَثْفَرِ الدِّيكِ ويتركون تعديل الأركان مُتَعَمِّدِينَ، بل إذا رأوا أحداً يُعَدِّلُ الأركان تعديلاً حَسَنًا فَيَطْنُونُ أنه ليس على المذهب الحنفي فهداهم الله تعالى إلى التعديل"^{٢٩}. وهذا الكلام يُعَدُّ طَعْنًا وَاضِحًا فِي المذهب الحنفي، ومن أين للشيخ المباركفوري أن أكثر الأحناف ينقرون كنفرة الديك، ومن أين له أنهم يعتمدون ذلك، وهل عاش مع كل الأحناف أو أكثرهم واطَّلَعَ على نياتهم حتى يحكم بذلك؟

نسبة الأخطاء الواقعة في العرف الشذي إلى الشيخ الكشميري، وطعنه الشيخ الكشميري لأجل التقليد واتهامه بالجهل:

ربما يجد القارئ في العرف الشذي للشيخ الكشميري أغلاطاً في النقول والإحالات على الكتب، أو أخطاء مطبعية أو يواجه مشاكل أخرى، فينسبها الشيخ المباركفوري إليه مباشرة ولأجله يطعن فيه؛ وهذا ليس من دأب العلماء الدعاة؛ فإن العرف الشذي لم يكتبه الشيخ الكشميري بنفسه، بل أحد تلاميذه -الشيخ محمد جراح- قام بجمع دروسه حين إلقاءه لدرس الترمذي بغاية السرعة والارتجال وترجمه من الأردية إلى العربية؛ فيمكن أنه حصل سوء فهم للضابط في بعض الموضوعات أو أخطأ حين جمعه أو ترجمته دون أن ينتبه لذلك ولم يستطع قيد كلام الشيخ الكشميري باستيفاء، وبغض النظر من هذا كله، إذا صدر خطأ من الشيخ الكشميري فكان من المناسب أن يرد عليه بطريقة علمية لا أن يغمزه أو يطعن فيه.

ويقول الشيخ المباركفوري بعد ذكر حديث ابن عمر في عدم الرفع^{٣٠}: "فهدى الله سبحانه وتعالى هؤلاء المقلدين الذين يتركون حديث ابن عمر الصحيح المتفق عليه ويتمسكون بحديثه الذي حكم الحاكم عليه بأنه موضوع ولا سيما هذا المقلد^{٣١} الذي مع عدم اطلاعه على أول إسناد هذا الحديث، ومع علمه بأن

^{٢٨} المصدر السابق، ج. ١، ص. ٤٢٢.

^{٢٩} مقدمة تحفة الأحوذى، ج. ١، ص. ٤٢٣.

^{٣٠} للتفصيل يُنظر المناقشات الفقهية، في رسالة دكتوراه للباحث.

^{٣١} يقصد به الشيخ الكشميري.

الحاكم حكم عليه بأنه موضوع يرجو أن إسناده قوي ويتمسك به"^{٣٢}.

اتهامه الشيخ أشفاق الرحمن^{٣٣} بالغفلة وأنه كان يتكلم في غير فنه:

يتحدث الشيخ المباركفوري في (أبواب الطهارة/باب ما جاء في فضل الطهور) عن الراوي وهو إسحاق بن موسى الأنصاري، ويرد على الشيخ أشفاق الرحمن الكاندهلوي حيث ذكر أنه يحيى بن سعيد الأنصاري؛ فيوجهه كلمات يشير فيها كأن صاحب الطيب الشذبي - أشفاق الرحمن الكاندهلوي - لم يكن يعرف شيئاً عن الرجال ولم يكن له أدنى معرفة بعلوم الحديث؛ إذ يقول: "العجب أنه من هذه الغفلة الشديدة كيف جوز أن الأنصاري هذا هو يحيى بن سعيد الأنصاري، والأنصاري هذا هو شيخ الترمذي فإنه قال: حدثنا الأنصاري، ويحيى بن سعيد الأنصاري من صغار التابعين، فبين الترمذي وبينه مفاوز تنقطع فيها أعناق المطايا فهل يمكن أن يقول الترمذي حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، كلا ثم كلا ثم العجب على العجب أنه قال كما يظهر من تصريح الحافظ في التلخيص، ولم يصرح الحافظ في التلخيص أن الأنصاري هذا هو يحيى بن سعيد الأنصاري، ولا يظهر هذا من كلامه البتة، وقد وقع هو في هذا في مغلطة أخرى، والأصل أن الرجل إذا تكلم في غير فنه يأتي بمثل هذه العجائب"^{٣٤}.

اتهامه للإمام أبي حنيفة بسوء الحفظ:

فمن شدة غضبه على الحنفية لم يكتف بالطعن والإساءة إلى العلماء الحنفية، بل تجاوز وتعرض في من هم يقتدون به ويسلكون مسلكه وينهجون نهجه، وهو الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- الذي قال في حقه أنه "سيئ الحفظ"، حيث يقول في شرح الحديث الذي ترويه عائشة الصديقة أن النبي ﷺ قال لفاطمة بنت أبي حبيش: "توضئي لوقت كل صلاة" فهذه الرواية بلفظ "توضئي لوقت كل صلاة" تدل على أن المراد بقوله "توضئي لكل صلاة"... وأما هذا اللفظ فلم يقع في واحد منها وقد تفرد به الإمام أبو حنيفة وهو سيئ الحفظ كما صرح به الحافظ ابن عبد البر^{٣٥}.

والعجب منه كل العجب كيف يتهم إماماً اعترف بفضلته، وعلمه من هو أكثر منه علماً وقربة لأفضل القرون، وبأي دليل أرجع كلمة سيئ الحفظ في حق الإمام أبي حنيفة إلى ابن عبد البر، بينما ابن عبد البر لم يثبت منه إلا الاعتراف بفضل الإمام أبي حنيفة والثناء عليه، ومن أراد رأي ابن عبد البر في الإمام أبي حنيفة فاليرجع إلى كتابه "الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء"، فإنه في كتابه هذا يُعَنُون "باب ذكر ما انتهى إلينا من ثناء العلماء على أبي حنيفة وتفضيلهم له" ثم يروي عن عدد كبير من الفقهاء والمحدثين

^{٣٢} تحفة الأحوذى، ج. ٢، ص. ٩٨-٩٩.

^{٣٣} صاحب الطيب الشذبي شرح جامع الترمذي.

^{٣٤} انظر: تحفة الأحوذى، ج. ١، ص. ٢٤. والجدير بالذكر أن الشيخ الكاندهلوي لم يقع في مثل هذه الزلات إلا في أماكن قليلة جداً.

^{٣٥} تحفة الأحوذى، ج. ١، ص. ٤٩٣ - ٤٩٤.

أنهم أثنوا على الإمام أبي حنيفة واعترفوا بعلمه وحفظه ودقة نظره في المسائل المختلفة، منهم: أبو جعفر محمد بن علي بن حسن الذي قال: "ما أحسن هديه وسمته وما أكثر فقهه"، وقال يحيى بن معين في حقه: "ثقة ما سمعت أحداً ضعفه، هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث ويأمره وشعبة شعبة". وقال الإمام الشافعي: "من أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة". توثيق ابن معين للإمام أبي حنيفة يدل على أنه لم يكن سيئ الحفظ، إذ بسبب سوء الحفظ يخرج الراوي من دائرة التوثيق، فكيف يمكن أن يسمى سيئ الحفظ بالثقة!^{١٩}

وقال ابن عبد البر: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لردده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً... وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته" ويضيف أيضاً: "ونذكر في الكتاب من ذمه والتناء عليه ما يقف به الناظر فيه على حاله عصمنا الله وكفانا شر الحاسدين".

وقال أيضاً: "وأفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة رحمه الله وتجاوزوا الحد في ذلك" وأضاف أيضاً: "الذين رَوَوْا عن أبي حنيفة ووثقوه وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث، أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس والإرجاء"^{٢٠}.

فمن خلال قرائتي لكتب ابن عبد البر والبحث والتنقيب لم أجد قولاً لابن عبد البر يتهم فيه الإمام أبو حنيفة بسوء الحفظ، فلا أعرف من أين جاء الشيخ المباركفوري بهذا الكلام؟^{٢١}
موقف الشيخ محمد هاشم خان^{٢٢}.

وأما الشيخ محمد هاشم خان، كان ينتمي إلى الطائفة البريلوية، فمن شدة تعصبه لأهل الحديث والأحناف الذين ينتمون إلى مدرسة ديوبند، وعلى الرغم من أن شرحه على الترمذي شرح مؤخر، فلم ينقل من شروح من سبقوه في شبه القارة الهندية شيئاً ولم يذكرهم، وعندما يتحدث عن شروح جامع الترمذي فلا يذكر ولا شرحاً واحداً من علماء ديوبند ولا أهل الحديث، بل يشير فقط إلى ما ذكره حاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، وهي: عارضة الأحمدي لأبي بكر المالكي، والفتح الشذي لابن سيد الناس، وشرح سراج الدين البلقيني، وشرح الترمذي للحافظ زين الدين عبد الرحمن الحنبلي، وقوت المغتذي للسيوطي^{٢٣}.

^{٢١} انظر: ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، مكتبة القدسي، سنة النشر: ١٣٥٠ هـ، ج. ١، ص. ١٢٧، ج. ٢، ص. ١٤٢، ١٥٥.

^{٢٢} هو محمد هاشم خان بن گل محمد بن شير محمد بن نواب خان العطاري المدني، ولد في اليوم السابع من شهر يونيو سنة 1979م، في منطقة "بن ذى كرهپ" إحدى مناطق بمقاطعة "اتك" التابعة للمديرية راولپندي -اسم مدينة في باكستان-، هو من العلماء المعاصرين بين علماء طائفة البريلوية ويقدرونهم كثيراً وقد أثنى عليه عدد من علماء من ينتمي إلى طائفته، وله مؤلفات من ضمنها شرح على جامع الترمذي باللغة الأردية. انظر: العطاري، محمد هاشم خان، شرح جامع الترمذي، مقدمة الكتاب، مكتبة إمام أهل السنة، سنة النشر: ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م، ص. ٤٦٤٥.

^{٢٣} انظر: شرح جامع الترمذي لمحمد هاشم خان، ج. ١، ص. ١٧٢-١٧٣.

الخاتمة

وبالجملة، فإن الدراسة كشفت عن طبيعة الخطاب النقدي المتبادل بين علماء الحنفية من المدرسة الديوبندية وبعض علماء أهل الحديث في شبه القارة الهندية، كما تجلّى ذلك في شروحوهم على "جامع الترمذي". وقد تبين أن هذا التفاعل العلمي، وإن استند إلى غيرة على المذهب والحرص على صيانة أصوله، إلا أنه اتخذ في كثير من المواطن طابعاً سجالياً حاداً، تجاوز أحياناً حدود الإنصاف العلمي إلى التهكم والطعون الشخصية، بما لا يليق بمقام العلماء الربانيين، ولا ينسجم مع أدب الخلاف الفقهي المعتر في التراث الإسلامي.

كما أظهرت الدراسة أن النقد المتبادل لم يخلُ من الإفادة العلمية والمنهجية في بعض المواطن، إذ أبرز عمق التباين بين المنهجين: المنهج المذهبي الذي يستند إلى قواعد الاستنباط الفقهي، والمنهج الحديثي الذي يُقدّم ظاهر الرواية الحديثية على ضوابط المذاهب الفقهية؛ فلا يجوز تحميل الحنفية أو أهل الحديث مسؤولية تصرفات كل من ينتمي إليهم، فكل فريق يضم آلاف الأتباع، ولكن ما يبعث على الأسف هو توظيف هذه المناهج أحياناً في سياقات ردود متشنجة أضعفت من قيمة النقد، بل وشوّت صورة الحوار الفقهي البناء.

وختاماً، فإن الدعوة إلى تجديد الخطاب النقدي بين الاتجاهات العلمية المختلفة، عبر اعتماد منهجية تتسم بالإنصاف، والتجرد عن التعصب، والابتعاد عن التجريح، باتت ضرورةً ملحة، حتى ننهض بترائنا الفقهي والحديثي، ونقدّمه للأجيال المعاصرة في صورة نزيهة، راقية، تجمع بين الأصالة والتحقيق، وترتفع عن مهووي التعصب والتنازع، تحقيقاً لقول الله تعالى **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عٰلَمِيٍّ أَلَّا تَغْدِلُواْ اَعْدِلُواْ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى**.

"بين الإنصاف والتعصب: الردود المتبادلة بين المباركفوري وعلماء الحنفية من خلال شروح جامع الترمذي"

الملخص: يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل ظاهرة النقد المتبادل والردود العلمية التي جرت بين الشيخ عبد الرحمن المباركفوري - من علماء أهل الحديث - وبعض كبار علماء الحنفية من المدرسة الديوبندية في شبه القارة الهندية^{٣٩}، وذلك من خلال ما سطر في شروحوهم على جامع الترمذي. يعرض البحث منهج علماء الحنفية في تعاملهم مع أهل الحديث، ويبرز فيه نماذج من ردودهم الصارمة، ومواقفهم الناقدة لعلماء أهل الحديث عموماً، والمباركفوري خصوصاً. فقد ظهر من خلال تحليل نصوصهم اختلاف درجات الرد والتعبير، تتراوح بين غلظة في العبارة وتشديد في الموقف، كما في كلام السرهندي والكنكوهي، إلى ما يمكن اعتباره جداراً علمياً موسعاً كما عند الكشميري والبنوري. وقد وجه الأخير انتقادات لازعة للمباركفوري، متهماً إياه بالقصور العلمي، والتعصب، وسوء الفهم، بل وحتى بعداوة الإمام أبي حنيفة وأصحابه. كما يعرض البحث أيضاً مواقف الشيخ المباركفوري من علماء الحنفية وشروحوهم، حيث لم يخلُ رده من غلظة في العبارة وطعن في الأئمة والفقهاء، ولا سيما علماء الحنفية، كما لمسنا في نقده لصنيع الكشميري في العرف الشاذي، ورده القاسي على من خالفه في بعض المسائل الفقهية. وتظهر بعض العبارات الاستفزازية في تقييمه للفقهاء الحنفي وأتباعه، حتى وصل به الأمر إلى الطعن في حفظ الإمام أبي حنيفة، ونسبة أقوال لم تثبت عند المنسوب إليهم، كما يتجلى في نسبته وصف "سوء الحفظ" إلى ابن عبد البر في حق أبي حنيفة، وهو ما لم يجد له الباحث مستنداً في

^{٣٩} أو من عاش قبل تأسيس دار العلوم ديوبند كالمشيخ سراج أحمد السرهندي شارح جامع الترمذي.

كتب ابن عبد البر. يخلص البحث إلى أن السجال بين الطرفين، رغم ما فيه من شحن وجدلية، يعكس جانباً من الحيوية العلمية، لكنه انحرف أحياناً عن جادة الإنصاف العلمي إلى مواطن التشنج والتجريح، مما يدعو إلى إعادة قراءة هذا التراث بمنهج علمي منصف، يقدر الاجتهاد ويترفع عن التعصب.

عطف: فضل أحمد مهاجر، "بين الإنصاف والتعصب: الردود المتبادلة بين المباركفوري وعلماء الحنفية من خلال شروح جامع الترمذي"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الرابع والعشرون العدد الأول، ٢٠٢٥ ص. //--

الكلمات المفتاحية: علماء الحنفية، علماء أهل الحديث، شروح جامع الترمذي، التعصب المذهبي، النقد المتبادل.

"Beyne'l-İnsâf ve't-Ta'assub: er-Rudûdü'l-Mutabâdile beyne'l-Mubârekfûri ve 'Ulemâ'î'l-Hanefiyye min Hilâli Şurûhi Câmi'î't-Tirmizî"

Özet: Bu çalışma, Ehl-i Hadis geleneğinin önde gelen âlimlerinden Şeyh Abdurrahmân Mübarekfûri ile Hint alt kıtasındaki Deobendî okulunun önde gelen Hanefî âlimleri arasında cereyân eden karşılıklı tenkit ve ilmi reddiyeleri Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Sahih*'ine yazdıkları şerhler üzerinden inceler ve analiz etmiştir. Makale, Hanefî âlimlerinin Ehl-i Hadis ile etkileşimlerinde benimsedikleri usûlü inceler ve özellikle Mübarekfûri'yi hedef alan sert reddiyelerin ve tenkidî tavırların dikkate değer örneklerini vurgular. Metin analizi, sert dil ve katı eleştirilerden (şözelimi el-Sirhindî ve el-Kankûhî'nin eserlerinde bulunanlar) el-Keşmirî ve el-Binnûrî tarafından örneklendirilen daha geniş akademik tartışmalara kadar çeşitli yanıtlar ve retorik yoğunluk ortaya koymaktadır. Özellikle ikincisi, Mübarekfûri'ye sert eleştiriler yönelmiş, onu akademik yetersizlik, önyargı, yanlış yorumlama ve hatta İmam Ebû Hanîfe ve takipçilerine karşı düşmanlıkla itham etmiştir. Tetkik ayrıca Mübarekfûri'nin Hanefî âlimlerine ve onların yorumlarına verdiği yanıtları da inceleyerek, özellikle Hanefî otoriteler olmak üzere ünlü hukukçuları küçümseyen ve aşındırıcı dil kullandığını belirtmektedir. Bu, el-Keşmirî'nin el-Urf el-Şâzi'sine yönelik eleştirisinde ve kendisinde belirli fıkıh konularında farklı düşünüenlere yönelik sert yanıtlarında açıkça görülmektedir. Hanefî fıkıhı ve taraftarlarına yönelik değerlendirmelerinde kışkırtıcı ifadeler yer almaktadır; bunlar arasında İmam Ebû Hanîfe'nin hadis ezberleme konusundaki güvenilirliğini sorgulaması ve tanınmış âlimlere asılsız ifadeler atfetmesi de yer almaktadır. Söz gelimi İbn Abdülber'e Ebû Hanîfe'ye karşı 'zayıf hafıza' suçlaması yönelmiştir; araştırmacı bu atıf için İbn Abdülber'in eserlerinde hiçbir kanıt bulamamıştır. Makale, iki taraf arasındaki eleştirel etkileşimin bir dereceye kadar akademik canlılığı yansıtsa da, sıklıkla akademik adaletten gerginliğe ve kişisel saldırılara doğru kaydığı sonucuna varmaktadır. Bu durum, mezhepçilik ve önyargıların üstünde yükselirken akademik çabayı onurlandıran, bu mirasın yenilenmiş ve dengeli bir şekilde incelenmesine olan ihtiyacın altını çiziyor.

Atıf: Fadl Ahmed MUHÂCİR, "Beyne'l-İnsâf ve't-Ta'assub: er-Rudûdü'l-Mutabâdile beyne'l-Mubârekfûri ve 'Ulemâ'î'l-Hanefiyye min Hilâli Şurûhi Câmi'î't-Tirmizî", *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp. 109-120.

Anahtar kelimeler: Hanefî âlimler, Ehl-i hadis âlimleri, *Câmi'u't-Tirmizî* Şârihleri, Mezhep taassubu, Karşılıklı tenkit.

Hz. Ömer ile Kureyşli Kadın Arasında Geçen Mehir Tartışmasına Dair Rivâyet Üzerine

Alim KARASU*

“Population, Settlement, and
Homeland in the Context of
Values Education”

Abstract: One of the rights that Islam gives to women who marry is the dowry. One of the narrations mentioned regarding the dowry is a conversation between Hz. Omar and a Quraysh woman. Hz. Omar wanted to limit the dowry given to women to 400 dirhams during a sermon, and a woman who witnessed this objected and read al-Nisâ/20 as evidence. Hz. Omar then abandoned this practice. The narration in which this incident is narrated constitutes the main subject of the article. In this article, the narrations, narrators included in the chain of narration, opinions of cerh-ta’dil scholars and the meaning of the verse that the Quraysh woman brought as evidence will be examined through commentaries and it will be discussed whether the narration in question can be evidence for the issue of dowry. The main narration on which the article is built is the narration narrated by Haisamî (d. 805/1405) in *Majma’ al-Zevâid*. The sources from which the narration is transmitted will be listed chronologically and an attempt will be made to reveal how it was handled in the historical process.

Citation: Alim KARASU, “Hz. Ömer ile Kureyşli Kadın Arasında Geçen Mehir Tartışmasına Dair Rivâyet Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp. 121-131.

Key words: Hadîth, Dower, *Majma’u’z-Zevâid*, Hz. Omar, Quraysh Woman.

I. Giriş

ödemek zorunda olduğu para ya da maldır.¹ Mehirle eş anlamlı olarak kullanılan kelimelerden birisi de ‘es-Sadâk/الصدق’tır.² ‘m-h-r’ filinin anlamlarından birisi men etmek ve yardım etmek, bir diğer anlamı ise mehir vermek demektir.

* Yozgat Bozok Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans, Hadis, YOZGAT alimkarasu@outlook.com

ORCID: 0009-0009-8030-6926

Geliş: 16.05. 2025

Yayın: 30.06.2024

¹ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, 2004), 5/184.

Kelime, if'âl bâbından (em-he-ra), mehir tayin etmek ya da mehir belirlemek anlamına gelir.³

Mehir, ayet ve hadislerle sabit bir uygulamadır. Bu delillere bakılacak olursa bunlardan birisi de Hz. Ömer ile Kureşli bir kadın arasında geçtiği rivâyet edilen tartışmadır. Hz. Ömer kendi halifelik zamanında Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) minberine çıkarak insanlara bir hutbe verdiği esnada şöyle demişti:

“Ey insanlar! Kadınlara verdiğinizin mehirlerde neden bu kadar aşırıya gidiyorsunuz? Oysa Rasûlüllâh ve ashâbı kadınlarına dört yüz dirhem ya da daha azını vermişti. Eğer mehirde çok vermek Allâh katında takva veya faziletli olsaydı, onlar sizi bu işte geçerlerdi. O halde, bir erkeğin dört yüz dirhemden fazla mehir verdiğini bilmeyeyim,” dedi ve sonra minberden indi. Kureşli bir kadın ise Hz. Ömer'in bu sözlerine hemen itiraz ederek şöyle dedi: “Ey müminlerin emiri! Kadınların mehirini dört yüz dirhemden fazla verilmesini yasakladın mı?” Hz. Ömer buna “evet” dedi ve kadın şöyle dedi: Allâh'ın Kur'an'da indirdiği şeyi duymadın mı? Hz. Ömer ayetin ne olduğunu sorunca kadın şu ayeti okudu: “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alırsanız?”⁴ Ayetten sonra Hz. Ömer şöyle dedi: “Allâh'ım senden bağışlanma diliyorum. Bütün insanlar Ömer'den daha fakihdir.” Hz. Ömer tekrar minbere çıktı ve şöyle seslendi: “Ey insanlar! Ben size, kadınların mehirlerinde dört yüz dirhemden fazla vermemeniz için yasak koymuştum. Ancak artık kim mandan dilediği kadar vermek isterse versin.”⁵

Hadis külliyyâtı tetkik edildiğinde ancak *Mecma'u'z-Zevâid*'de nakledilen bu rivâyet, ayrıca *Müsnedü'l-Fârûk*, *el-Metâlibü'l-Âliye*, *Cem'u'l-Cevâmi'*, *Keşfu'l-Hafâ* ve *Kenzu'l-Ummâl*'de rivâyet edilmiştir.

Mezkûr rivâyet, *kütüb-i sitte* dışında kalan kaynaklardan erken dönem fıkıh, tefsir ve tabakât kitaplarında da nakledilmiştir.

II. Rivâyetin Nakledildiği Fıkıh, Tefsir ve Tabakât Kitapları

A. İbn Ebû Hayseme'nin (v. 279/892) *et-Târihu'l-Kebîr*'i

Erken dönemlerde telif edilmiş önemli bir terâcim ve tabakât kitabı olan *et-Târihu'l-Kebîr*'de mezkûr rivâyetin senedi şöyledir:

Ömer b. Hattâb → Mesrûk b. Ecda' → Şa'bi → Mücâlid b. Sa'îd → İbn İshâk → İbrahim b. Sa'd → Ya'kûb b. İbrahim → Ebû Hasyeme → İbn Ebû Hayseme.⁶

Rivâyetin senedi ise Heysemi'nin rivâyetiyle aynıdır. İbn Ebû Hayseme ri-

³ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-Muhit* (Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risale, 2005), 478.

⁴ en-Nisâ, 4/20.

⁵ Ebü'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kutsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kutsî, 1994), 4/283 (No. 7502).

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâi İbn Ebû Hayseme, *Et-Târihu'l-Kebîr*, thk. Salih b. Fethî Helel (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tab'a ve'n-Neşr, 2004), 3/116 (No. 4064).

vâyeti olduğu gibi nakletmiş ancak herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ulaşılabildiği kadarıyla rivâyetin nakledildiği en erken tarihli eser budur.

B. Mâverdü'nin (v. 450/1058) *el-Hâvî'l-Kebîr*'i

Meşhur Şâfiî fakihlerinden Mâverdü, bu rivâyeti Şa'bi'den hakâ/anlattı sığasıyla nakletmiştir. Hakâ/Hukiye sığası rivâyetin münâvele yoluyla alındığına delalet etmektedir.⁷ Mâverdü'nin rivâyetinde farklar vardır. Hz. Ömer şöyle söylemektedir: “Kadınların mehirlerinde aşırıya gitmeyin! Bana, Resûlullâh'ın verdiğiğinden (mehir olarak takdim ettiğinden) daha fazlasını veren birinin olduğunu haber verirsiniz, o fazlalığı Beytülmâl'e (devlet hazinesine) alırım.” Bunun üzerine kadın ayeti hatırlatır ve Hz. Ömer görüşünden vazgeçer.⁸ Mâverdü, rivâyeti kısaltarak naklettikten sonra Hz. Ömer ve bazı sahâbîlerin ne kadar mehirle evlendiklerini aktarmış ve kendi mezhebine göre mehirin en az ne kadar olabileceğiyle alakalı görüşlerini açıklamıştır. Ancak rivâyetle alakalı herhangi bir yorum yapmamıştır.

C. Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*'i

Hatîb söz konusu eserinde rivâyeti uzun bir senedle şu şekilde nakleder:

Ömer b. Hattâb → Mesrûk b. Ecda' → Şa'bi → Mücâlid b. Sa'îd → Muhammed b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Sa'îd → İbn İshâk → Râvî → Râvî → Ubeydullâh b. Sa'd ez-Zührî → Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. İsmâ'il el-Mehâmîlî → Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hammâd → Hatîb el-Bağdâdî.⁹ Ne var ki, Hatîb bu senedle beraber rivâyeti aynen naklettikten sonra herhangi bir yorum yapmadan başka bir rivâyete geçmiştir.

D. Rûyânî'nin (v. 502/1108) *Bahrü'l-Mezheb*'i

Şâfiî fakihî ve aynı zamanda muhaddis olan Rûyânî, tıpkı Mâverdü gibi rivâyeti hukiye/anlatıldı ki sığasıyla kısaltarak senetsiz bir şekilde rivâyet etmiştir.¹⁰ Daha sonra bazı sahâbîlerin hanımlarına verdikleri mehir miktarları, mehirle alakalı fikhî hükümleri ve kendisine göre delil olan ayet ve hadîsleri ele alarak konuyu bitirmiştir. Rivâyete dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

İbnü'd-Dehhân'nın (v. 569/1174) *Takvîmü'n-Nazar*'ı

⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Abdullatif el-Hemîm, Mahir Yasin el-Fahl (Sûriye: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 281.

⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdü, *el-Hâvî'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/396.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, thk. Ebû Abdirrahman Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Suûd-i Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 1/370.

¹⁰ Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâ'il b. Ahmed et-Taberî Rûyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, thk. Tarık Fethî es-Seyyid (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 9/383.

Arap dili ve edebiyatı âlimi olan İbnü'd-Dehhân'ın farklı alanlarda telifleri vardır. Bunlardan birisi de usûl-ü fikhî alanında yazmış olduğu *Takvîmü'n-Nazar*'dır. İbnü'd-Dehhân burada mezkûr rivâyeti senedsiz bir şekilde Mâverdi'nin naklettiği gibi, kısa bir şekilde nakletmiştir.¹¹ Daha sonra bazı sahâbilerin mehir miktarlarından örnek getirmiştir. Mezhep imamlarının görüşlerini aktarmıştır. Mehirle alakalı fikhî görüşlerini açıkladıktan sonra konuyu bitirmiştir. Rivâyetle alakalı ise herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

İbn Kesîr'in (v. 774/1373) Tefsîr'i

İbn Kesîr meşhur tefsirinde bu rivâyeti senediyle beraber nakletmiştir. Sened şöyledir:

Hz. Ömer → Mesrûk b. Ecda' → eş-Şa'bî → Mücâlid b. Sa'îd → Muhammed b. Abdirrahmân → İbn İshâk → İbrahim → Ya'kûb → Ebû Hayseme → Ebû Ya'lâ → İbn Kesîr.¹² Rivâyetin metninde ise bir değişiklik yoktur. Rivâyeti naklettikten sonra senedi iyi ve kavidir demiştir. Metin hakkında ise herhangi bir yorumda bulunmamıştır.¹³

İbn Kesîr bu rivâyetten sonra başka senetlerle iki rivâyet daha nakletmiştir. Bu rivâyetlerin birisinde kıraat farklılığına, diğesinde ise seneddeki kopukluğu dikkat çekmiştir. Toplamda üç farklı sened zikretmiştir. Rivâyette aktarılan Nisâ/20'yi tefsir ettikten sonra konuyu bitirmiştir. İbn Kesîr, farklı senedleri bir araya getirerek değerlendirme yapmıştır.

Buraya kadar ortaya konulan bilgilerden hareketle şunlar söylenebilir: Mezkûr rivâyet erken dönemden itibaren tarih, tabakât, tefsir, fikh ve usûl kitaplarında rivâyet edilmiştir. Usûl ve fikh kitaplarında hukiye/anlatıldı ki sığasıyla kısa bir şekilde nakledilirken, diğer kitap türlerinde sened ve metinleriyle beraber nakledilmiştir. Müellifler arasından sadece İbn Kesîr'in sened hakkında tahlilde bulunduğu görülmüştür. İbn Kesîr aynı zamanda diğer senedlere de ulaşarak oradaki farklılıkları göz önüne koymuştur. Rivâyetin senedi hakkında sadece iyi ve kavidir denilmiş olup metin hakkında herhangi bir değerlendirmeye rastlanmamıştır.

III. Rivâyetin Nakledildiği Hadis Kitapları

A. İbn Kesîr'in *Müsnedü'l-Fârûk'u*

¹¹ Ebû Muhammed Nâsihuddin Sa'îd b. el-Mübârek b. Ali b. Abdillâh en-Nahvi el-Bağdâdi İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-Nazar*, thk. Salih b. Nasir b. SALIH el-Huzeym (Riyâd - Suûd-i Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/161.

¹² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dımaşki eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk Beşir b. Yasin (Suûd-i Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 2010), 3/45.

¹³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/46.

İbn Kesir hadîs kitabı olan *Müsnedü'l-Fârûk*'ta rivâyeti *Tefsîr*'indeki sened ve metinle bir değişiklik yapmadan nakletmiş, ancak rivâyetin sonunda 'ceyyidü'l-İsnâd' ifadesini kullanmıştır.¹⁴

B. İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) *Metâlibü'l-Âliye'si*

İbn Hacer rivâyeti İbn Kesir'in senediyle nakletmiştir. Sened ise şöyledir:

Hz. Ömer → Mesrûk b. Ecda' → eş-Şa'bî → Mücâlid b. Sa'id → Muhammed b. Abdirrahmân → İbn İshâk → İbrâhim → Ya'kûb → Ebû Hayseme → Ebû Ya'lâ → İbn Hacer.¹⁵

Rivâyetin metni de aynen nakledilmiştir. İbn Hacer rivâyet hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Eseri tahkik eden on yedi kişilik ilmî heyet bu rivâyete dair bazı şeyler söylemişlerdir:

Bu hadîsi Heysemî *Maksadü'l-Âli* ve *Mecma'u'z-Zevâid*'inde Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'ye dayandırarak nakletmiştir. Mısırlı Muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir Bûsirî (v. 840/1436) *İthâfû'l-Hiyere'si*nde Ebû Ya'lâ'nın senediyle rivâyet etmiştir. Muhakkik Ebû Ya'lâ'da söz konusu senedi bulamadığını ifade etmiştir.

Hadîs farklı senedlerle nakledilmiştir. Bunlardan ilki Mücâlid b. Sa'id tarikidir. Bu râvînin kanalıyla gelen senedlerde ihtilaf edilmiştir.

Hz. Ömer → Mesrûk → Şa'bî → Mücâlid b. Sa'id → Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Sa'same → İbn İshâk → Ebû Ya'lâ (Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'inde naklettiği sened)

Hz. Ömer → Mesrûk → Şa'bî → Mücâlid b. Sa'id → Muhammed b. Sa'id → Muhammed b. İshâk → İbrahim b. Sa'd → Ya'kûb → Muhammed b. Mansur et-Tûsî → Bezzâr (Bezzâr'ın *Müsned*'inde naklettiği sened)

Bezzâr (v. 292/905) bu hadîsin sadece Hz. Ömer → Mesrûk b. Ecda' tarihiyle bilindiğini söylemiştir.

Dârekutnî (v. 385/995) *el-İlel*'inde Bezzâr'ın senediyle hadîsi nakletmiştir.

İkinci sened ise Hz. Ömer → Şa'bî → Mücâlid → Huşeym tarihiyle gelen senedir. Sa'id b. Mansûr (v. 227/842) *Sünen*'inde bu senedle rivâyet etmiştir.

Beyhâkî (v. 458/1066)'de Sa'id b. Mansûr'un senedini rivâyet etmiştir. Ancak bu senede munkatî' demiştir. Çünkü Şa'bî, Hz. Ömer'den bu hadîsi işitmemiştir.

Şa'bî'den gelen başka bir tarik ise şöyledir:

¹⁴ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fârûk Emiri'l-Mü'minin Ebî Hafs Ömer b. Hattâb ve Akvâlihü 'Alâ Ebvâbi'l-İlm*, thk. İmam b. Ali b. İmam (Mısır: Dâru'l-Felâh, 2009), 2/498.

¹⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Metâlibü'l-Âliye bi-Zevâidi'l-Mesâni'di's-Semâniye*, thk. Heyet (Suûd-i Arabistan: Dâru'l-Asime, 2000), 8/94.

H. Ömer → Şüreyh el-Kâdî → Şa'bi → Eş'as b. Süvâr → Kâsım b. Malik el-Müzenî.

Bu senedle Ebû Nu'aym (v. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*'da, Muhammed b. Ha-lef Vekî ise *Ahbârü'l-Kudât*'da nakilde bulunmuşlardır. Ebû Nu'aym bu senede garîb demiştir. Eş'as b. Süvâr hakkında da zayıf denilmiştir.

Bir diğer sened ise Zübeyr b. Bekkâr (v. 256/870)'dan gelmiştir. İbn Hacer *Fethu'l-Bârî* isimli eserinde bu senedin munkatî' olduğunu ifade etmiştir. Sened şöyledir:

H. Ömer → Mus'ab b. Sâbit → Mus'ab b. Zübeyr → Zübeyr b. Bekkâr. Bir başka sened ise şöyledir:

H. Ömer → Ebû Abdirrahman es-Sülemî → Ebû Husayn → Kays b. Rabî' → Abdürrezzak (Abdürrezzak es-San'ânî'nin *Musannef*'inde naklettiği sened)

Nâsirüddîn el-Elbânî (v. 1914/1999) *İrvâü'l-Ğalîl* isimli eserinde yukarıdaki senedi rivâyet ettikten sonra iki illet barındırdığını söylemiştir. Bunlardan ilki Ebû Abdirrahman'ın H. Ömer'den işitmemesi sebebiyle munkatî oluşudur. Diğeri ise Kays b. Rabî'nin hafızasının kötü oluşudur. Bu sebeplerden dolayı hadis zayıftır. Bir diğer sened ise şöyledir:

H. Ömer → Bekr b. Abdillâh → Humeyd et-Tavîl → Beyhâkî ve Sa'îd b. Mansûr (Beyhâkî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında naklettiği sened) Beyhâkî, bu rivâyetin mürsel olduğunu söylemiştir.

Heysemî rivâyetin sıhhati hakkında, içinde Mücâlid b. Sa'îd'in geçtiği senedin zayıf olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Bûsîri ve Dârekutnî de Mücâlid b. Sa'îd'in yer aldığı senedin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Dârekutnî, Mücâlid b. Sa'îd'in diğer hiçbir râvînin rivâyet etmediği lafızlarla rivâyet ettiğini ve bu hadisin sadece Ebû'l-Acfâ'dan sahih olarak geldiğini söylemiştir.¹⁶ Elbânî, *İrvâü'l-Ğalîl* de Mücâlid b. Sa'îd'in Şa'bi ve H. Ömer'den nakline zayıf ve münker demiştir.¹⁷

Bu rivâyetin bütün sened ve tarikleri zayıftır. Bu da Mücâlid b. Sa'îd'in zayıflığından ve bazı senedlerdeki kopukluklardan dolayıdır. İbn Kesîr, Sehâvî (v. 902/1497) ve Suyûtî (v. 911/1505) bu kıssayı Ebû Ya'lâ'nın senediyle eserlerinde rivâyet edip isnadı kuvvetli görseler bile aslında zayıftır. Çünkü bu kıssa da H. Ömer ile Kureyşli kadının konuşması sabit değildir. Ebû'l-Acfâ'dan gelen sahih rivâyette ise bunların konuşması yer almamaktadır. Sahih rivâyette ise H. Ömer'in konuşması şu şekilde yer almaktadır:

“Dikkat edin! Kadınların mehirlerinde aşırıya gitmeyin. Çünkü eğer (mehirde çok vermek) dünyada bir değer veya Allâh katında bir takva olsaydı, buna Resûlullâh sizden daha layık

¹⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-İlelu'l-Vâride Fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfuz er-Rahman Zeynüllâh es-Selefi (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1985), 2/238.

¹⁷ Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *İrvâü'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdisi Menâri's-Sebil* (Beyrût-Lübân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 6/348.

olurdu. Resûlullâh, ne hanımlarından birine ne de kızlarından birine on iki ukiyyeden (bir ölçü birimi) fazla mehir vermemiştir.”

Rivâyetin sahîh tarîki Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'de nakledilmiştir. Bunların hepsi de hadisi Muhammed b. Sîrîn'den almışlardır. Sahîh sened ise şöyledir:

Hz. Ömer → Ebû'l-Acfâ es-Sülemî → Muhammed b. Sîrîn → Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce¹⁸

Celâlî'd-Dîn es-Sûyûtî'nin (v. 911/1505) *el-Câmi'u'l-Kebîr*'i

Sûyûtî söz konusu eserinde mezkûr rivâyetin senedini 'kısaltarak Mesrûk'tan nakletmiştir. Metinde ise bir değişiklik yoktur. Sened hakkında da herhangi bir yorumda bulunmamıştır.¹⁹

IV. Kureşli Kadının Delil Getirdiği Ayet

Rivâyate göre Hz. Ömer hutbeyi bitirip minberden indikten sonra Kureşli kadınla karşılaşmıştı. Kadın ise Hz. Ömer'e Nisâ sûresinin yirminci ayetini hatırlattıktan sonra Hz. Ömer görüşünden vazgeçip ikinci bir hutbede bunu insanlara duyurmuştu. Rivâyette geçen ayetin meali şöyledir:

“Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alırsınız?”²⁰

Ayetin siyak-sıbakı dikkate alınıp incelendiğinde görülecektir ki, bir kişi eşini boşamak isteyip başka bir kadınla evlenmek istediğinde, eşine verdiği mehiri yükler dolusu olsa bile geri almaması yönünde ikaz etmektedir. Eğer almaya kalkışsa bu kadına iffetsizlik iftarısı olacağı için büyük bir vebal ve günah olacaktır. İşte ayet, kadınları bu duruma düşmekten sakındırmak isteyip erkekleri de uyarılmaktadır.

Ayetin tefsirine gelinecek olursa, boşanma esnasında verilen mehirin geri alınmaması, velev ki verilen mehir yükler dolusu olsa olsa bile, tavsiye edilmektedir. Mücâhid ve Taberânî, boşanılan kadından az ya da çok herhangi bir mal alınmasının helal olmadığını ifade etmişlerdir.²¹

¹⁸ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 2106; Tirmizî, “Nikâh”, 1141; İbn Mâce, “Nikâh”, 1887; Ahmed b. Hanbel, 1/340; Hâkim, *Müstedrek*, 2/191 (No. 2775).

¹⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî Suyûtî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Muhtar İbrahim el-Haic, Abdulhumeyd Muhammed Neda, Hasan İsa Abduzzahir (Kâhire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005), 16/82.

²⁰ en-Nisâ, 4/20.

²¹ Ebû'l-Kâsim Müsniidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberânî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ay'i'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (Kâhire-Mısır: Dâru Hicr, 2001), 6/540.

Ayette geçen “gıntâr” (yükler dolusu eşya) kelimesinin ne kadar miktara geldiğine dair Rasûlüllâh’tan rivâyet nakledilmiştir. Rivâyetlerde yedi bin dirhem, yedi bin dinar, bir köle azat etmek, bin iki yüz ukiyye, kırk bin ukiyye, bin ukiyye gibi çeşitli rakamlar zikredilmiştir. En sahih olanı ise “kıntâr”ın bin iki yüz dirhem olduğu ifade edilmiştir.²²

İmâm Şafî (v. 204/820) bu ayeti delil göstererek “*Mehrin az veya çok olması konusunda herhangi bir sınırlamanın bulunmadığına delâlet eder. Çünkü (Allâh), çok olan ‘kıntar’ı yasaklamamış, azın da bir sınırını belirlememiştir. Bu hususa sünnet de delâlet etmektedir,*” demiştir.²³

Mâverdî, kıntârın ne kadara denk geldiğine dair yedi farklı görüş aktardıktan sonra kıntârın mübalağa edilmiş mal olduğunu ifade etmiştir. Yüklü miktarda mal verilmiş olsa bile geri alınmasının caiz olmadığını söylemiştir.²⁴ Şafî fakihleri ayette geçen kıntâr kelimesinin mübalağa edilmiş mal olduğundan hareketle mehirin de alt ve üst sınırının olmayacağı sonucuna varmışlardır. Eğer kıntâr kelimesinin sayı karşılığı esas alınacak olursa mehir için herhangi bir sınır tahdit edilebilir mi yoksa edilemez mi bu da ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Hiz. Ömer irâd ettiği hutbesinde sadece kadınlara dört yüz dirhemden fazla verilmemesi hususunda bir uyarıda bulunurken, Kureyşli kadının erkeğin boşanma esnasında verilen mehiri almaması gerektiğine dair bu ayeti delil getirmesi arasında şöyle bir bağlantı kurmak mümkündür. Ayette yer alan kıntâr kelimesine yükler dolusu mal anlamı verildiği zaman, mehirin herhangi bir sınırı olmamış olur. Hiz. Ömer’in mehiri dört yüz dirhemle sınırlamak istemesine karşın Kureyşli kadın ayeti okuyarak Hiz. Ömer’i görüşünden vazgeçirmiştir. Sanki Kureyşli kadın Allâh’ın âyetinde mehirden bahsederken yükler dolusu ifadesini kullanması yanında Hiz. Ömer’in mehir miktarını dört yüz dirhemle sınırlamak isteşinin çok doğru olmadığını ifade etmek istemiştir. Aslında Hiz. Ömer ilk hutbesinde ashâba uyarı niteliğinde bir konuşma yapmıştır. Bu uyarı dönemin ekonomik şartlarında ele alınacak olursa, yüksek mehir talep edenlerin önüne geçip evlilikleri zorlaştırmamaya yönelik bir uyarı olabilir. Çünkü ashâbın hepsi zengin insanlar değildi. İkinci hutbesinde ise kimin neye gücü yetiyorsa onu vermesini tavsiye etmiştir. Zaten mehir hususunda karşı tarafı zorlamamak esastır. Ayrıca Hiz. Ömer halife olarak kadınlara yüksek mehir verilmesini yasaklayacak olsaydı buna kimse karışmaya cesaret edemezdi. Nitekim sonraki zamanlarda ashâbın bazıları dört yüz dirhemden çok daha fazla mehirle eşlerini nikahlamıştır. Hiz. Ömer’in içtihadları doğrultusunda gelen vahiyler (Muvafakât-ı Ömer) göz önüne alınırsa böylesi küçük bir konuda hata yapacak olması çokta makul gelmemektedir. Ayrıca Kureyşli kadının kim olduğuna dair hiçbir eserde tanıtıcı

²² Dârimî, *Müsned*, 4/2177 (No. 3507).

²³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, thk. Abdulmuti Emin Kaleci (Halep-Suriye: Dâru’l-Va’î, 1991), 10/210.

²⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 9/391.

ifade geçmediği göz önünde alınırsa bu rivâyetin çokta muteber olamayacağı ihtimal kazanacaktır.

V. Mücâlid b. Sa'îd Hakkındaki Cerh ve Ta'dîl İfadeleri

Tam adı Ebû Ömer b. İsmail b. Mücâlid b. Sa'îd el-Hemedânî el-Küfî'dir.²⁵ Bağdat'ta doğmuştur. Rivâyette bulunduğu isimler arasında babası, Simâk b. Harb, Abdulmelik b. Umeyr, Beyân b. Bişr vardır. Kendisinden rivâyette bulunan isimler arasında oğlu Ömer, Şurayh b. Yûnus, Yahya b. Maîn ve Osman b. Ebî Şeybe gibi isimler vardır. Nesâî (v. 303/915) onun hakkında "leyse bi'l-kavî, metrûk", Ebû Hâtim ve Dârekutnî ise "zayıf" demiştir.²⁶ Zehebî (v. 748/1348), Mücâlid b. Sa'îd'in A'meş tarihiyle mevzu rivâyet naklettiğini söylemiştir.²⁷ Yahya b. Maîn (v. 233/848) ise "kezzâb" demiştir.²⁸

Yaşantısı hakkında fazla bilgi bulunmayan Mücâlid b. Sa'îd, cerh ve ta'dîl âlimlerinin cerhine uğramış bir râvîdir. Uydurma bir rivâyeti olduğu aktarılmış ve yalancılıkla itham edilmiştir. Bundan dolayı rivâyetleri kabul edilmemiştir.

VI. Sonuç

İslâm'ın kadınlara tanımış olduğu haklardan birisi de mehirdir. Evlilik akdinde ortaya çıkan ve kocanın karısına vermek zorunda olduğu mal ya da para olarak tarif edilmektedir. Mehir ayet ve hadîslerle sabit bir uygulamadır. Erken dönem tefsir, tabakât, usul ve fıkıh kitaplarında bu konu ele alınmış ve hükümlere bağlanmıştır. Delil olarak kullanılan rivâyetlerden birisi de Hz. Ömer ile Kureşli bir kadın arasında geçtiği söylenen bir konuşmadır.

Hz. Ömer kadınlara verilen mehir miktarını dört yüz dirhemde sınırlandırmayı tavsiye eden bir hutbe vermiştir. Hz. Ömer'in burada Hz. Peygamber'in eşleri ve kızları için verdiği mehir miktarını örnek göstermesi, mehir konusunda Hz. Peygamber'in sünnetinin uygulanmasına yönelik bir tavsiye niteliğinde olduğu düşünülebilir. Eğer Hz. Ömer kadınlara verilen mehir miktarını dört yüz dirhemle sınırlandırmak ve bunun fazlasını yasaklamak istemiş olsaydı bunu rahatlıkla yapardı. Hem halife oluşu hem de içtihatlarının doğru ve isabetli oluşu sahâbe tarafından bilinmesinden dolayı kimse karşı çıkmayı istemezdi. Minberden indikten sonra Kureşli bir kadın kendisine Nisâ/20'yi hatırlattığında görü-

²⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'âfâ ve'l-Metrûkân*, thk. Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/205.

²⁶ Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 12/78.

²⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 18/368.

²⁸ Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğani b. Abdilvâhid b. Ali el-Makdisî Cemmâîli, *el-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Şadi b. Muhammed b. Salim (Kuveyt: Şeriketü Gûrâs li'd-Diâye ve'l-İ'lân, 2016), 7/446.

şünden vazgeçmiştir. Bunu da tekrar minbere çıkıp insanlara duyurmuştur. Kaynaklarda nakledilen rivâyet genel anlamda bu metin etrafında dönmektedir.

Rivâyetin kaynaklarına bakıldığında ise erken denilebilecek tarihlerden itibaren rivâyet edilegelmiştir. Bu kaynaklar arasındaki İbn Ebû Hayseme'nin *et-Târihu'l-Kebîr*'i en erken dönemde rivâyetin nakledildiği kaynaktır. Rivâyetler arasında gerek sened gerekse metin bakımından farklılıklar göze çarpmaktadır. Bazı Şafîî fakihleri ise rivâyeti bir kıssa şeklinde hakâ/hukiye (anlatıldı ki) sığayla rivâyet etmişlerdir.

Cerh ve ta'dîl âlimleri rivâyetleri tenkide tabi tutmuşlardır. Rivâyetlerde Mücâlid b. Sa'îd ve Ebû'l-Acfâ isimleri ön plana çıkmaktadır. Mücâlid b. Sa'îd zayıf bir râvî olduğu için kendisinden nakledilen senedler zayıf hükmünü almıştır. Ebû'l-Acfâ'nın rivâyetleri ise sahih olup Hz. Ömer ile Kureyşli kadın arasındaki konuşma yer almamaktadır. Bu konuşmanın Mücâlid b. Sa'îd tarafından eklendiği ve münker olduğu söylenmiştir.

Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *Müsne'd*'inden nakledilen senedler de ise iki kusur ön plan çıkmıştır. Bunların ilki senedde inkıta olması, diğeri ise Kays b. Rabi'nin hafızasının kötü oluşudur. Bu sebeplerden dolayı cerh ve ta'dîl âlimleri bu isimlerin bulunduğu senedleri zayıf kabul etmişlerdir.

Bu rivâyetlerin mehir konusuna delil olabileceğini söylemek biraz zordur. Çünkü Mücâlid b. Sa'îd'in rivâyetlerinin münker kabul edilmesi ve diğer senedlerin munkatı olması delil olmaya engel teşkil etmektedir. Aynı zamanda Kureyşli kadının kim olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi olmaması da bu ihtimali güçlendiren başka bir sebeptir. Hz. Ömer gibi içtihatlarıyla ve adaletiyle ön plana çıkan büyük bir sahâbîyi verdiği karardan döndüren birisini kaynaklar elbette yazardı. Hele bir de bunun bir kadın olduğu düşünüldüğünde isminin kaynaklarda geçmemesi çok tuhaf karşılanmaktadır. İşte sayılan bu sebeplerden dolayı Hz. Ömer ile Kureyşli kadın arasında geçen konuşmayı içeren rivâyet zayıf ve münker kabul edildiği için mehir konusunda delil olmaya elverişli gözükmemektedir.

Nisâ sûresinin yirminci ayetine gelinecek olursa, bu ayet siyâk-sibâkı göz önüne alındığında bir erkeğin karısını boşamak isteyip başka bir kadınla evlenmek istediği zaman vermiş olduğu mehiri yükler dolusu bile (gintâr) geri alması hususunda uyarmıştır. Eğer alacak olursa bu kadına iffetsizlik iftirası anlamına geldiğini ve bununda büyük bir günah olduğunu ifade etmiştir.

Ayette geçen 'gintâr' kelimesinin neyi ifade ettiği hususunda çok farklı rakamlar zikredilmiştir. Şafîî fakihler bu kelimeye mübalağa edilmiş mal anlamı vererek mehirin ne alt ne de üst bir sınırının olmadığını söylemişlerdir. Eğer bu kelime bir rakamla tahdit edilecek olursa -ki bu rivâyetlerden rahatlıkla çıkarılabilir ve gintâr kelimesine bir rakam karşılığı verilebilir- mehir için sınır getirilip getirilemeyeceği konusu da ayrı bir fikhî araştırmayı gerektirmektedir.

“Hz. Ömer ile Kureyşli Kadın Arasında Geçen Mehîr Tartışmasına Dair Rivâyet Üzerine”

Özet: İslâm’ın evlenen kadınlara verdiği haklardan birisi de mehirdir. Mehîrle alakalı zikredilen rivâyetlerden birisi de Hz. Ömer ve Kureyşli bir kadın arasında geçen konuşmadır. Hz. Ömer bir hutbe esnasında kadınlara verilen mehîri dört yüz dirhemle sınırlandırmak istemiş, buna mülâki olan bir kadında itirazda bulunup Nisâ/20’yi delil olarak okumuştur. Ardından Hz. Ömer bu uygulamasından vazgeçmiştir. İşte bu olayın anlatıldığı rivâyet makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu makalede nakledilen rivâyetler, senedde yer alan râvîler, cerh-ta’dîl âlimlerinin görüşleri ve Kureyşli kadının delil getirdiği ayetin ne mânâyâ geldiği tefsirler üzerinden incelenip, söz konusu rivâyetin mehîr konusuna delil olup olmayacağı tartışılacaktır. Makalenin üzerine inşâ edildiği esas rivâyet ise Heysemî (v. 805/1405)’nin *Mecma’u’z-Zevâid*’de naklettiği rivâyettir. Rivâyetin nakledildiği kaynaklar kronolojik olarak sıralandırılıp tarihi süreç içerisinde nasıl ele alındığı da gözler önüne konmaya çalışılacaktır.

Atıf: Alim KARASU, “Hz. Ömer ile Kureyşli Kadın Arasında Geçen Mehîr Tartışmasına Dair Rivâyet Üzerine”, *Hadîs Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp. 121-131.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Mehîr, *Mecma’u’z-zevâid*, Hz. Ömer, Kureyşli Kadın.

Hadis Şerhlerinde Arapçanın Önemi: *et-Tevassütu'l-Mahmûd* Şerhu Ebî Dâvûd Örneği

Nasseruddin MAZHARİ*

“The Importance of Arabic in
Hadîth Commentaries: The
Example of al-Tawassut al-
Mahmûd Commentary on
Abû Dâwûd”

Abstract: From the hadîth commentary literature is a rich body of work aimed at ensuring the correct understanding and interpretation of hadîths. In this literature, linguistic analysis plays a central role in uncovering the deep meanings of hadith texts. Ibn al-İrâqî, in his hadith commentaries, incorporates not only grammatical elements but also the views of different syntactic schools, providing detailed etymological analyses of place names and rhetorical subtleties. In doing so, he addresses both the literal and wisdom-based aspects of hadiths. Ibn al-İraqî’s approach highlights the importance of a thorough understanding of Arabic grammar in order to fully comprehend the hadiths. His effort to emphasize the close relationship between the Arabic language and hadith science demonstrates that a deep knowledge of Arabic is essential for a correct understanding of the hadiths. This study will examine the linguistic aspects of Ibn al-İraqî’s *et-Tevessutu'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd* and explore the role of linguistic analysis and literary interpretations in his hadith commentary.

Citation: Nasseruddin MAZHARİ, “Hadis Şerhlerinde Arapçanın Önemi: *et-Tevassütu'l-Mahmûd Şerhu Ebî Dâvûd Örneği*” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp. 133-144.

Key words: Hadîth, Ibn al-İraqî, Arabic Language, Hadîth Commentary, Eloquence.

I. Giriş

Hadis şerhleri, İslâm ilim geleneğinde, özellikle hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu şerhlerde, hadislerin bağlamı, kelime ve deyimlerin anlamları, dilin incelikleri ve Arapçanın gramer kuralları ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Arapça, Kur’an-ı Kerim’in ve hadislerin asli dilidir; dolayısıyla hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması, doğru bir şerh yapılabilmesi için Arapçanın derinlemesine bilinmesi gerekmektedir. Hadislerin içerdiği mecaz anlamlar, kelime oyunları ve lugavî incelikler, ancak Arapçanın doğru bir şekilde kavranmasıyla anlaşılabilir. Bu nedenle, ha-

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, KARAMAN
nasirmezheri1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9914-7752

Geliş: 23.04. 2025

Yayın: 30.06.2025

dis şerhlerinde Arapçanın önemi sadece dil bilgisiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda İslâm düşüncesinin ve hukukun doğru bir şekilde anlaşılması için vazgeçilmez bir unsurdur.

Hadislerin doğru anlaşılması için verilen gayretler, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden günümüze kadar sürdürülmektedir. Bu süreçte hadislerin doğru şekilde kavranması, muhafaza edilmesi ve gelecek nesillere eksiksiz biçimde intikâl ettirilmesi amacıyla hadis âlimleri çeşitli faaliyette bulunmuşlardır. Bu gayretler sonucunda zengin hadis kaynaklar ortaya çıkmış, başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere pek çok değerli hadis eseri kaleme alınmıştır. Bu edebiyat içerisinde, özellikle şerh edebiyatının özel bir yeri vardır.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin faaliyetler daha önce de mevcut olmakla beraber, III. ve IV. asırlarda daha da yaygınlık kazanmıştır. Başka bir ifadeyle hadis şârihleri belli hadis kitapları üzerine odaklanmaya başlamışlardır. Böylece yeni süreçte bu faaliyetler teknik ve içerik bakımından nitelik kazanmıştır. Bu gelenek asırlarca devam edegelmiş, özellikle VII. ve VIII. asırlarda çok kapsamlı ve meşhur şerhler kaleme alınmıştır.

Eski hadis şerhlerinde Arapça, metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Hadislerin Arap dilinin zenginlikleriyle ifade edilmesi, metnin derin anlamlarını çözümlmeyi ve bağlamını doğru şekilde kavramayı gerektirmektedir. Bu eserlerde, nahiv ve sarf gibi dil bilimsel unsurların yanı sıra, kelimelerin sözlük anlamları, edebî üslup ve Arapçanın kültürel bağlamı titizlikle ele alınmaktadır. Şerhlerde Arapçanın bu çok yönlü kullanımını, metnin sahih bir şekilde anlaşılmasını sağlarken aynı zamanda okuyucunun hadislerin özündeki hikmet ve mesajı kavramasına yardımcı olmaktadır.

Hadis şerhleri arasında İbnü'l-İrâkî'nin (v. 826/1422) kaleme aldığı şerh de önemli bir yer tutmaktadır. İbnü'l-İrâkî, Zeynüddîn el-İrâkî (v. 806/1404)'nin oğludur. Zeynüddîn zamanında tanınmış bir hadis âlimidir. İbnü'l-İrâkî'nin *et-Teveessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd* adlı eseri, *rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs*in hassasiyetlerine dikkat edilerek telif edilen bir eserdir. Şârih hadislerin tahricine önem verdiği gibi, dil yönüne de azami derecede önem vermiştir. Şârih adı geçen eserde Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* adlı eserini yedi cilt halinde şerh etmiştir. Ancak bu yedi ciltten günümüze kadar sadece birinci ve ikinci ciltleri ulaşmıştır. Elimizdeki birinci cildin taharet bölümü, müellifin açıkça belirttiğine göre tam olup, doksan bir hadis ve kırk iki baptan oluşmaktadır.

Müellif, önce hadisin senet ve metnini birlikte zikredip, ardından hadisi kapsamlı bir lügavî tahlile tabi tutmaktadır. Şârih, hadisin tüm kelimelerini sırasıyla tek tek zikredip açıklamakta, ardından diğer hükümlere geçmektedir. Daha sonra, metni küçük alt başlıklar halinde bölerek şerh ile birleştiren şârih, şerh ettiği hadisi garip kelimeler ekseninde ele alarak açıklamaktadır. Başka bir deyişle, şerh sürecinde ilk olarak tüm çabasını dil bilgisi üzerine yoğunlaştırarak; bazı hadis ifadelerini nahiv ve sarf açısından analiz etmektedir. Bununla birlikte hatta hadisin belâgat yönünden inceliklerini de göz ardı etmemektedir.

İbnü'l-İrâkî'nin hadisleri dilbilgisi açısından ele alışı oldukça kapsamlıdır. Zaman zaman bir hadisin lügavî yönünü açıklarken sayfalarca detaylı bilgi sunmaktadır. Bu yaklaşımı, hadislerin derinlemesine anlaşılması ve açıklanmasına yönelik çok yönlü bir çaba içinde olduğunu göstermektedir. Metinlerde yer alan kelime ve ifadelerin lügavî anlamlarını detaylandırırken şu yöntemlere başvurduğu görülmektedir:

Mekân İsimlerinin Tahlili: Hadis metninde geçen belirli mekânların anlamlarına, tarihî ve kültürel bağlamlarına dikkat çekerek, bu bilgilerin hadisin anlamına katkısını açıklamaktadır.

Kelime ve Terim İncelemesi: Kelimelerin müradiflerini, çoğul ve tekil halleri gibi dil bilgisel özelliklerini ortaya koymaktadır. Kelimenin birkaç anlamına yer vererek, bağlama göre doğru anlamını belirlemeye çalışmaktadır. Kelimenin köküne inerek, Arapça dilindeki *fıkhü'l-hadisi* ele almaktadır.

Filolojik Analiz: Hadiste geçen ve başka dillere ait kelimelerin filolojik incelemesini yaparak, bu kelimelerin hadis metni içindeki yerini ve anlamını açığa çıkarmaktadır.

Kur'an ve Sünnet ile İstişhad: Kelimeleri açıklarken, ayetlerden ve diğer hadislerden örnekler getirerek metni desteklemektedir.

Şiirsel Referanslar: Kelimelerin çözümünde hem Cahiliye dönemi hem de İslâmiyet sonrası şiirlerden yararlanarak Arap dilinde kullanılan edebî geleneği yansıtmaktadır.

Nahiv ve Dil Ekollerine Atıf: Nahiv ekollerinin görüşlerini dikkate alarak lügavî ve gramer açısından açıklamalar yapmaktadır.

Belagat Unsurları: Hadis metinlerinde yer alan inşa, haber, mecaz, istiare, kinaye, istifham, takrir, nida ve mutabakat gibi belagat konularına değinmekte ve bu unsurların hadisin anlamını nasıl zenginleştirdiğini göstermektedir. Şimdi, yukarıda bahsi geçen konularla ilgili bazı örnekler verilecektir:

II. *et-Tevessütu'l-mahmûd*'ta Kullanılan Lügavî Tahlil Usûlü

Şârih, hadislerin şerhinde çeşitli lügavî yöntemlere başvurmaktadır. Kullandığı yöntemler arasında sözcük filolojisi, nahiv ekollerinin görüşleri, hadisin irâbî, farklı sözlüklerden istifade etme, sözcüklerin müradifleri, çoğul ve tekiline başvurma, mekân isimlerinin tahlili, *fıkhü'l-lûga*, şiir, Kur'an ve hadisten istişhat gibi konular yer almaktadır. Şârih, hemen hemen her hadisi lügavî açıdan incelediğinde bu yöntemlere başvurmaktadır. Şimdi, bu konularla ilgili bazı örnekler sunulacaktır:

A. Şehir İsimlerinin Etimolojik ve Lügavî Tahlili

Bu tahlil, genellikle mekân isimlerinin morfolojik yapısını, türeme süreçlerini, anlamlarını ve fonksiyonlarını içermektedir. Arapçadaki mekân isimleri, çoğunlukla filden türetilmiştir. Mekân isimlerinin lügavî analizi, aynı zamanda bu isimlerin kültürel ve toplumsal bağlamlarını da anlamamıza yardımcı olmak-

tadır; çünkü bir dilin mekân isimleri, toplumların tarihsel ve kültürel geçmişlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu konuya ilişkin olarak aşağıdaki örneklerle yetinilecektir:

Ebü Dâvûd'un Sünen adlı eserinde yer alan bir hadiste, Abdullah b. Abbas'ın (v. 68/678) Basra'ya gelişinden bahsedilmektedir.¹ Bu hadiste, şârih, Basra şehrinin adının etimolojisi üzerinde durarak, *El-Muhkem vel-Muhitül-Azam sözlüğünden nakilde bulunmuş ve şöyle demiştir*: "بُصْرَ" (Basr), "بِصْرَ" (Bısr) ve "بُصْرَ" (Busr) kelimeleri, sert kaya anlamına gelmektedir. Bu kelimeler, farklı hareketlerle okunduğunda ise anlamlarında değişiklikler görülmektedir. Kesre hareketiyle okunduğunda, beyaz ve yumuşak taş anlamına gelirken; zamme hareketiyle okunduğunda ise kırmızı ve verimli toprağa atıfta bulunmaktadır.²

Şârih, buna benzer bir lügavî değerlendirmeyi "فسطاط" Fustat şehri üzerinde de yapmaktadır. Fustat'ın lügavî tahlilini gerçekleştirirken, bu ismin mezkûr hadiste Mısır anlamında kullanıldığını belirtmekte ve ayrıca bu terimin, insanların toplandığı yerlerin bulunduğu her şehir için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, Şârih, Cevheri (v. 400/1009) ve Zemahşeri'den (v. 538/1144) naklederek, Fustat kelimesinin, kıldan yapılmış ya da yolculuk sırasında kullanılan bir çeşit çadır anlamına da geldiğini ifade etmektedir.³ Şehirlerle ilgili şârihin bu tür lügavî tahlilleri, hem kelimenin literatürdeki anlamını hem de tarihi süreçte nasıl evrildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

B. Garîbü'l-Hadîs ve Klasik Sözlüklerden İstifade Etmesi

Şârih, hadislerin sözcüklerini açıklarken klasik sözlükler ve Garîbü'l-Hadîs eserlerinden azami derecede istifade etmektedir. Örneğin, İbnü'l-Esîr'in (v. 606/1210) *en-Nihâye*, Zemahşeri'nin (v. 538/1143) *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis* ve İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Garibu'l-Hadis*'i en çok istifade ettiği eserlerdir. Bunların yanı sıra İbnü'l-İrâkî, kendisinden önce yazılmış olan hadis şerhlerinden de yararlandığını görmekteyiz.

Klasik mu'cemler açısından incelendiğinde, İbnü'l-İrâkî'nin en çok başvurduğu kaynaklar arasında, özellikle İbn Fâris'in (v. 395/1004) *Mücmelü'l-luğa*, İbn Seyyidihî'nin (v. 458/1065) *el-Muhkem ve'l-Muhîl el-âzem*, ile Cevheri'nin (v. 400/1009) *Tâcü'l-luğa* adlı sözlükleri öne çıkmaktadır.

İbnü'l-İrâkî, hadislerin sözcüklerini şerh ederken öncelikli olarak hadis şerhlerinden yararlanmakta, ardından ise dil ve lügat alanındaki sözlüklere başvurmaktadır.⁴ İbnü'l-İrâkî, bazen dil âlimlerinin isimlerini doğrudan zikrederek,

¹ Süleyman b. Eş'as es-Sicistâni Ebü Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1389), Taha-ret, 3.

² Nasseruddin Mazharî, *et-Tevessütü'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 56.

³ Mazharî, *et-Tevessütü'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd*, 325.

⁴ Mazharî, *et-Tevessütü'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd*, 305.

onların ilgili sözcüklerle görüşlerini naklederken, ⁵ bazen de yalnızca bu âlimlerin eserlerinin isimlerini anmakla yetinmektedir. Bu yaklaşım, onun hadis şerhi ile dilbilim arasındaki derinlemesine ilişkiyi kurma çabasını ve klasik dil bilgisi kaynaklarına olan vurgusunu göstermektedir.

Şârih, hadisin anlamını açıklığa kavuşturmak amacıyla, bazen kelimelerin eş anlamlılarını, ⁶ tekil ve çoğul formlarını, ⁷ hatta bir kelimenin birden fazla anlamı varsa, bu anlamların tümünü ortaya koymaktadır. ⁸ Bunula birlikte şârih klasik sözlüklerden istifade ederek etimolojiye (*Fihü'l-luga*) de girmektedir. Bu konuda örnek olarak 'مغلول', ⁹ 'جن', ¹⁰ 'شوص', ¹¹ kelimelerinin tahlili incelenebilir.

Şârih, bazen sözlüklerden yararlanarak bazı sözcüklerin Farsçadan Arapçaya geçtiğini de belirtmektedir. Bu bağlamda, 'دراودي', nisbesinin, Farsçada 'içeri' anlamına gelen 'اندرون' ¹² kelimesinden geldiğini vurgulamaktadır. Ayrıca 'الكوز' ¹³ ve 'يشوص' ¹⁴ kelimeleri hakkında da dil âlimlerinin görüşlerini naklederek, bu sözcüklerin etimolojilerine dair çeşitli tahlillerde bulunmaktadır. Bu yöntem, hadisin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamanın yanı sıra, dilin ve kelimelerin çok yönlülüğünü de gözler önüne sermektedir.

C. Şiirle İstişhat

Geçmişte, hem müfessirler hem de muhaddisler, Kur'an ve hadis metinlerini açıklarken anlamı derinleştirme ve kavramları daha açık hale getirme amacıyla şiirle istiştatta bulunmuşlardır. Bu yöntemi, metinlerin daha iyi anlaşılabilmesi için edebî bir araç olarak kullanmışlar, şiirlerden alıntılar yaparak konunun daha zengin bir bağlamda ele alınmasını sağlamışlardır. İbnü'l-İrâkî, hadisleri şerh ederken şiirle istiştatta bulunma yöntemini sıkça kullanmıştır. Örneğin, نهانا أن نستقبل القبلة أو نستنجي برجيع أو عظم 'أو' harfinin (vâv-ı atf) ¹⁵ anlamında kullanıldığına dair, Cerîr'in (v. 110/728) aşağıdaki şiiriyle istiştatta bulunmuştur:

نال الخلافة أو كانت له قدرا | كما أتى ربه موسى على قدر

"Musa'ya (a.s) rabbi mukadder bir şekilde geldiği gibi, O hilafeti elde etti ve sanki onun için hilafet mukadderdi"¹⁶

⁵ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 555.

⁶ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 39.

⁷ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 617.

⁸ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 258.

⁹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 316.

¹⁰ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 476.

¹¹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 463.

¹² Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 26.

¹³ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 329.

¹⁴ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 464.

¹⁵ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 62.

¹⁶ Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ et-Temîmî Cerîr, *Divânu Cerîr* (Beyrut: Daru Beyrut, 1986), 267.

Şârih, "on şey fitrattandır" hadisinde geçen "fitrat" kelimesinin anlamını açıklarken, bu kelimenin tînet, hilkat ve yaradılış anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, şârih aynı zamanda şiirle istişhata bulunarak, fitratın insanlar üzerinde sahip olduğu etkiyi vurgulamaktadır.

-هون عليك فقد نال الغنى رجل | في فطرة الكلب لا بالدين و الحسب

"Kendini harap etme! Zenginliği ancak köpek huylu kişi elde eder, zenginlik din ve soyla elde edilecek bir şey değildir".¹⁷

Bu örneklerin yanı sıra, şârih birçok diğer yerde de şiirle istişhata bulunmuş ve hadislerin açıklamalarında şiirlerden alıntılar yapmıştır. Örneğin, "ليطير السلام" "المستحم"²¹ gibi sözcüklerin geçen hadislerde gibi "اعفوا" "بماء البحر"¹⁹ "بماء البحر"¹⁸ "بماء البحر"²⁰ açıklamalarında da şairlerin beyitlerinden örnekler sunarak, kelimelerin anlamlarını açıklık getirmektedir.

D. Ayet ve Hadislerle İstişhat

Hadislerin açıklanmasında, şârihlerin başvurduğu en önemli yöntemlerden biri, ayetler ve diğer hadislerle istişhata bulunmaktır. İbnü'l-İrâkî de hadisleri şerh ederken bu yöneme sıklıkla başvurmaktadır. Bu konuda çok fazla örnek olmasına rağmen burada sadece birkaç örnekle yetinilecektir. Örneğin şârih hadiste geçen 'ب' harfinin harfi cer olan 'من' anlamında kullanıldığını öne sürerek İnsan süresinin 2. ayetiyle istişhata bulunmaktadır:²² (عَيْنَا يَشْرَبُ) "بها عبأد الله) Başka bir yerde hadiste geçen "قلتين"²³ (büyük su küpü veya testi) ibaresini açıklarken diğer rivayette geçen istişhata tabiriyle "هجر"²⁴ bulunmaktadır.

E. Nehiv Ekollerinin Görüşlerini Ele Alma

Nehiv ekollerinin görüşlerini ele almak, hadislerin anlamının daha doğru ve anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu ekoller arasındaki farklılıklar, dil bilgisel yapıların hadislerin yorumlanmasında nasıl bir etki oluşturduğunu ortaya koyarak, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

İbnü'l-İrâkî, hadislerin şerhinde zaman zaman Nehiv ekollerinin görüşlerinin hadislerin anlamını nasıl etkilediğini tartışmaktadır. Örneğin, tuvalet adabına dair bir hadiste geçen 'اللهم' ifadesi hakkında Basra ekolünün görüşlerini aktarırken, burada yer alan 'م' harfindeki şeddenin, nidâ harfi yerine geçtiğini ve bu ifadenin anlamının 'يا الله' (Ey Allah) olduğunu belirtmektedir. Buna karşın,

¹⁷ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 420.

¹⁸ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 720.

¹⁹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 424.

²⁰ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 152.

²¹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 252.

²² Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 720.

²³ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 515.

²⁴ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 528.

Kûfe ekolüne mensup âlimler, "mim" harfindeki şeddenin nidâ harfi yerine geçmediğini savunmakta ve 'اللهم' ifadesinin tamamlanmış bir cümle olduğunu, bazı kısımlarının ise hazfedildiğini ifade etmektedirler. Ayrıca, bu ekole göre ifadenin anlamının tam olarak "يا الله أمانا منك بخير" (Ey Allah, bizleri hayırla koru) olduğu vurgulanmaktadır. Buna binaen, Basra ekolü, nidâ harfinin, "mim" harfi ile birleşmeyeceğini savunurken, Kûfe ekolü ise bu birleşimin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.²⁵

Yine hadiste geçen "أفتتوضأ بماء البحر" ifadesinde 'ب' harfinin Kûfe ekolüne göre 'من' harfinin (ile) anlamında kullanıldığını savunmaktadır. Şârih, Kûfe ekolünün bu görüşünü desteklemek amacıyla ayet, hadis ve şiir örnekleri sunarak, dil bilgisi açısından bu kullanımın geçerliliğini vurgulamaktadır. Ancak, bazı nahiv âlimlerinin bu görüşe karşı çıkmalarına rağmen, Şârih, bu karşıt görüşlerin zayıf ve ikna edici olmadığını ifade etmektedir.²⁶ Bu durum, farklı nahiv ekollerinin hadislerin lügavî çözümlemelerindeki yaklaşım farklılıklarını ortaya koymakta ve hadislerin yorumlanmasındaki gramatikal tercihlerdeki çeşitliliği gözler önüne sermektedir.

III. *et-Teveşütu'l-mahmûd*'ta Belagatle İlgili Bazı Konular

A. Mecaz (المجاز)

Bir anlamdan başka bir anlama geçiş yapmak²⁷ manasında kullanılan mecazın tam tanımı şu şekilde yapılmıştır: "Hakikat anlamı ile nakdedilecek anlam arasında bir alâkanın bulunması ve hakikat anlamının kastedilmesine engel bir karînenin mevcut olması durumunda, lafzın ortak iletişim dilinde konulduğu anlam dışında kullanılmasıdır."²⁸ Kazvîni (v. 739/1338) mecazı mürsel ve istiare olarak ikiye ayırmaktadır. ²⁹ Bazı belâgat âlimleri buna *mecaz-ı gayr-ı mürsel* veya *istiare-i tasrihiyye* şeklinde de isim vermektedir.³⁰ İbnü'l-İrâkî'nin şerhinde mecazla ilgili örnekleri sıralayacak olursak, şunlar zikredilebilir:

"ظهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرار أولاهن بتراب"

"Birinizin kabına köpek yalar ise, onun temizlenmesi, yedi defa yıkanmasıdır; ilk yıkama ise toprakla yapılmalıdır."³¹

²⁵ Mazharî, *et-Teveşütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 46.

²⁶ Mazharî, *et-Teveşütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 720.

²⁷ Ahmed Matlub, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-belâgiyye ve teşavvuruha* (Beyrut: Daru'l-Arabiye, 2007), 193.

²⁸ İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/217.

²⁹ Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Kazvîni, *el-İzâh fi ulumi'l-Belaga* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 205.

³⁰ Âryân, "Tahlîl-i Belaği suver-i hayal der eşâr-i Arabi Sa'dî", 27.

³¹ Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat"71.

İbnü'l-İrâkî, 'ولع' kelimesini açıklarken bu fiilin genellikle hayvanlar için kullanıldığını belirtir. Ona göre, nasıl ki "شرب" fiili insanlar için yaygın olarak kullanılıyorsa, 'ولع' fiili de hayvanlara özeldir. Bununla birlikte, kuş türlerinden sadece sinek için 'ولع' fiili kullanılabilir. Ancak bu fiil, mecâzî bir anlamda insanlar için de kullanılabilir. Meselâ, bir kişi adam öldürüp kanını içerse, yırtıcı hayvanlara benzetildiğinden dolayı bu kişi için de 'ولع' fiilinin kullanılması uygun görülebilir.³² Bu konuda ikinci örnek şu hadiste geçmektedir:

مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم

"Namazın anahtarı temizliktir. Namazda yapılması haram olan şeyler tekbir [ile başlar] selam ile bu haramlar helal hale gelir".³³

İbnü'l-İrâkî, bu hadisin mecâzî anlamına dair şöyle açıklamada bulunmaktadır: "Bu hadiste suya "مفتاح" denmesi mecaz bir kullanımdır. Çünkü abdestli olmamak bir nevi kilittir. Ancak abdest aldığıında o kilit çözülecektir. Böyle bir istiare sanatı ancak Peygamber (s.a) ağzından çıkar".³⁴

B. Kinaye (الكناية)

Kinâye "bir şey konuşup başka bir şeyi murad etmek"³⁵ veya örtülü anlatım demektir. Beyân âlimlerine göre kinaye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımı mânânın anlatıldığı kelime veya terkiptir.³⁶ Kinaye şeklinde kullanılan ibare veya tabirin, gerçek anlamda da kullanılabilir.³⁷ İbnü'l-İrâkî hadisleri şerh ederken kinâye sanatıyla ilgili bazı nükteleri de zikretmektedir. Örnek olarak şunlar zikredilebilir:

"إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتد لبوله موضعاً"

"Sizden biri de bevl etmek istediğinde, idrarı için uygun (sıçramayan/yumuşak) bir yer arasın"³⁸

Bu hadis ile ilgili İbnü'l-İrâkî birçok lügavî detayları zikrettikten en son şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Bu hadiste kinaye terk edilmiş olup, 'بول' sözcüğü net bir şekilde olduğu gibi kullanılmıştır. Aslında bu gibi yerlerde kinayenin terki caizdir. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v.) bevl konusunda kinaye ile konuşmaktan men etmiştir".³⁹ Hatta bevl konusunda kinayenin kullanılmayacağı hakkında Taberânî'den (v. 360/971) hadis zikretmektedir.

³² Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fî şerhi Ebi Dâvûd*, 635.

³³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat"61.

³⁴ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fî şerhi Ebi Dâvûd*, 511.

³⁵ Matlub, *Mucemü'l-muştalahâti'l-belâğiyye ve teṭavvuruhâ*, 154.

³⁶ İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/35.

³⁷ Kazvîni, *el-İzâh fî ulumi'l-Belâğ*, 241.

³⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat"3.

³⁹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fî şerhi Ebi Dâvûd*, 59.

İbnü'l-İrâkî kinaye sanatı ile ilgili aşağıdaki hadislere de işaret ederek çıkarımda bulunmaktadır:

"لقد ارتقيت على ظهر البيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبل بيت المقدس

لحاجته"

"Ben bir evin damına çıktım ve Allah Resulü'nü (a.s.) Beytu'l-Makdis'e yönelmiş vaziyette hacetini def için iki kerpiç üzerine oturur halde gördüm".⁴⁰

"إذا أراد أحدكم أن يذهب إلى الخلاء وقامت الصلاة فليبدأ بالخلاء"

"Biriniz tuvalete gitmek ister ve namaz için kamet getirilirse önce tuvalete gitsin"⁴¹

İlk hadiste geçen "لحاجته" sözcüğü hakkında İbnü'l-İrâkî, Nevevî 'den (v. 676/1277) bunun kaza-i hacetten kinaye olduğunu nakletmektedir.⁴² İkinci hadiste geçen "الخلاء" sözcüğü kaza-i hacetten açıklarken şöyle değerlendirme yapmaktadır: "Araplar sözlerinin seviyesini düşürmemek için kaza-i hacetten genellikle kinayeli ifadelerle tabir etmektedirler. Bu yüzden tuvalet için 'مرفق', 'مرحاض', 'مخرج', 'مذهب', 'مخرج', 'كنيف', 'حش', 'وعن كبشة بنت كعب بن مالك - وكانت تحت ابن أبي قتادة...-"⁴⁴

Son hadisin senedinde geçen Kebşe b. Kâ'b ile ilgili "وكانت تحت ابن أبي قتادة" ifadesi hakkında İbnü'l-İrâkî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu ifade hanım/zevce kelimesinden kinayedir. Burada hissi üstünlük veya tahakküm gibi bir anlam olmayıp, manevi üstünlük kastedilmiş ve bundan dolayı da kinaye kullanılmıştır".⁴⁵

Kanaatimizce bu ifadelerin tercih edilmesi, yalnızca dilin nezaketini değil, aynı zamanda toplumsal ahlak ve kültür anlayışını ve kişisel mahremiyetin korunmasına verilen önemini de yansıtmaktadır. Arap dilinde, bu tür ifadeler iletişimde saygı ve nezaketine dikkat edildiğini gösteren örneklerden sayılmaktadır. Her ne kadar bazı ifadeler Arapçadan lafzî olarak diğer dillere çevrildiğinde hoş karşılanmasa da, Arapçada bu tür ifadelerin zahiri anlamları dikkate alınmakta ve kendi bağlamında daha derin anlamlar ifade etmektedir.

C. İstifham (الإستفهام)

Sormak manasına gelen istifham, kişinin önceden bilmediği bir şeyi sorarak

⁴⁰ "Taharat"12 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*.

⁴¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat"88.

⁴² Mazharî, *et Teveşütu'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd*, 488.

⁴³ Mazharî, *et Teveşütu'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd*, 774.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat"75.

⁴⁵ Mazharî, *et Teveşütu'l-mahmûd fi şerhi Ebî Dâvûd*, 681.

anlamak ve öğrenmek istemesidir.⁴⁶ Bazen de bazı belâğî inceliklerden ötürü istifham, gerçek anlamından çıkarak, başka anlamlara gelebilmektedir. İstifham muhatabın ilgisini çekip onu lugavî anlamdan daha derin belâğî anlamlara sevk etmektedir. İbnü'l-İrâkî de hadislerde karşılaştığı istifhamlara kafa yormuş ve hangi anlamlar taşıdığına işaret etmiştir. Bu konuda aşağıdaki örnekler sunulabilir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب ثم قال: ما لهم ولها؟

"Hz. Peygamber köpeklerin öldürülmesini emretti, sonra buyurdu ki: onların köpeklerle ne işi var?"⁴⁷

"رأيت ابن عمر أنَاخَ راحلتهُ مستقبلَ القبلةِ ثم جلسَ يبوءُ إليها فقلتُ أبا عبد الرحمنِ أليسَ قد نُهيَ عن

هذا؟ فقال: بلى، إنما نهى عن ذلك في الفضاءِ فإذا كانَ بينك وبين القبلةِ شيءٌ يسْترُكُ فلا بأسَ"

"İbnu Ömer (ra)'i, devesini kible istikametine yatırmış, sonra onun gölgesine çömelip deveye doğru yönelerek bevl ederken gördüm. Kendisine: "Ey Ebû Abd-irrahman, bu tarz bir davranıştan nehyedilmedik mi?" dedim. "Evet, ancak bu, açık arazide nehyedildi. Eğer seninle kible arasında sana perde olan bir şey varsa bu durumda akıtmada bir sakınca yok!" dedi"⁴⁸

"Şeklindeki istifham, bir şeyi sorgulamak için değil, aksine bir durumu eleştirmek veya yanlış olduğunu belirtmek için kullanılmaktadır.⁴⁹ İbnü'l-İrâkî'nin bu ifadeyi böyle anlaması, Hz. Peygamber'in köpeklerin öldürülmesi yönündeki talimatını vurgulamakta ve bu durumun aksi bir davranışa eleştirel bir bakış açısını işaret etmektedir. Dolayısıyla burada istifham kelimesi, gerçek anlamıyla değil, dolaylı bir anlamda yani *İstifham-ı inkârî* amacıyla kullanılmıştır.⁵⁰

İkinci hadiste geçen "أليسَ قد نُهيَ عن هذا؟" istifham ise bir durumu tasdik ettirmek amacıyla yapılmaktadır. Sorulan sorunun cevabı genellikle "بلى" şeklinde olur. İbnü'l-İrâkî, böyle bir istifhamın cevabının "نعم" (Evet) olarak verilmesi durumunda, soruyu soran kişinin kastettiği anlama ters düşeceğini belirtmektedir. Çünkü "نعم" bazen soru cümlesinin anlamını reddeden veya yanlış bir şekilde onaylayan bir cevap olarak da kullanılabilir. Ancak "بلى" ile cevap vermek sorudaki olumsuzluğu bertaraf ederek olumlu bir onaylama yapmaktadır.⁵¹ İbnü'l-İrâkî hadislerin şerhlerini detaylandırırken istifhamın çeşitleri ve ifade ettikleri anlamlar hakkında başka örneklerde sunmaktadır.

⁴⁶ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözcüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 209.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat" 75.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Taharat" 11.

⁴⁹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 669.

⁵⁰ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 669.

⁵¹ Mazharî, *et Tevessütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 129.

D. Nidâ (النداء)

Nida konuşmacının muhatabından kendisine yönelmesini talep etmesi anlamını ifade etmektedir.⁵² Nidâ konusunda İbnü'l-İrâkî'nin şerhinde birçok örnek bulunmakla birlikte, burada tuvalet adabıyla ilgili rivayet edilen hadislerin arasından bir örnekle yetinilecektir.

"اللهم إني أعوذ بك"

"Allah'ım sana sığınyorum"

İbnü'l-İrâkî, Basriyyûn ekolundan naklen "اللهم" ifadesinde şeddeli *lam* harfinde bulunan şeddenin nidâ harfi yerine geçtiğinden bahsetmektedir. Ancak Kûfe ekoluna göre "اللهم" ibaresi aslında "يا الله أم" cümlesinin anlamını ifade etmektedir. Yani "اللهم" kelimesinde bulunan *mim* harfi nidâ harfinin yerinde olmayıp, bazı kısımları hafzedilmiş tam bir cümleden ibarettir. Sözüün özü "اللهم" ifadesi dua ve dilek ifade eden bir cümledir ve Allah'tan iyilik ya da esenlik istemeyi ifade etmektedir. Anlamı da şöyledir: "يا الله أمتنا منك بخير" "Allah'ım bizlere katından iyilik ve esenlik ver".⁵³

E. İnşâ Anlamına Gelen Haber (الخبر في معنى الإنشاء)

Bazen bazı belagî amaçlardan dolayı haberi bir cümleye inşâî anlam yüklenilmektedir.⁵⁴ Bunlar emri vakiden kaçınmak, dua ve nehiy anlamını yüklemek gibi bazı belagî inceliklerden dolayı yapılmaktadır. Bu konuda İbn'l-İrâkî şu hadisi örnek olarak zikretmektedir:

مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ

"Namazın anahtarı temizliktir. Başlangıcı tekbir, bitimi ise selâmdır."

Görüldüğü üzere, bu hadiste yer alan ifadeler, haber niteliği taşımaktadır. Başka bir deyişle, bu ifadeler doğrulanabilir ya da yalanlanabilir özellikler taşımakta olup, herhangi bir emir kipine yer verilmemektedir. Ancak İbn'l-İrâkî, hadisin şerhinde, hadisin anlamının inşâî olduğuna işaret etmektedir. İbn'l-İrâkî, burada doğrudan inşâ kipine atıfta bulunmamış olsa da, emir anlamını kastettiği açıkça anlaşılmaktadır. Bu tür belagî üslubun kullanımı, edebî metinlerde yaygın bir biçimde görülmektedir. Kur'an ve hadislerde, inşâ anlamına gelen haber cümleleri de oldukça fazla sayıda örnekle karşımıza çıkmaktadır.

V. Sonuç

Hadis şerh edebiyatı, İslâm tarihinde hadislerin doğru anlaşılması ve yorum-

⁵² Matlub, *Mu'cemü'l-muşâlaḥâti'l-belâğniyye ve tetavvuruḥâ*, 658.

⁵³ Mazharî, *et-Tevsütu'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd*, 64.

⁵⁴ Nasirüddin Mazharî - İmad Abdülbaki Aly, *Belâğat (Me'anî-Beyân-Bedi')* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 89.

lanması amacıyla ortaya çıkmış zengin bir edebiyattır. Bu edebiyatın temel taşlarından biri olan lügavî analiz, hadis metinlerinin ulaştığı derin yoğunluğu ortaya koymada merkezi bir rol oynamaktadır. Özellikle Arapçanın lügavî ve edebî ayrıntıları, hadislerin asıl mesajlarını iletme ve anlamada bize yardımcı olmaktadır.

İbnü'l-İrâkî, hadislerin şerhinde dilbilgisel unsurların yanı sıra zaman zaman nahiv ekollerinin görüşlerine de yer vermektedir. Bu yaklaşım, yorumlarının nasıl şekillendiğini ve bu bağlamda hadislerin anlamlarının derinlemesine analiz etme çabalarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, yer adlarının etimolojik tahlili ve belagat inceliklerinin hadis metinlerinin anlam değişimlerine etkisi detaylandırılmaktadır. Bu çalışmalar, hadislerin yalnızca lafzi anlamlarının değil, aynı zamanda hikmet ve derin manalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İbnü'l-İrâkî'nin bu eseri, hadis ilmi ile Arap dili arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulayarak, hadis şerhlerinde Arapçanın önemli rolünü gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım, Arapçanın lügavî ve anlam zenginliğinin, hadis ilminin temel unsurlarından biri olduğunu ve Arapçanın doğru anlaşılmadan hadislerin derin anlamlarının tam olarak kavranamayacağını ifade etmektedir.

Sonuç olarak, hadis şerhlerinde Arapçanın lügavî ve edebî inceliklerinin önemi, metinlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve geleceğe sağlam bir biçimde aktarılmasını temin etmektedir. İbnü'l-İrâkî gibi âlimlerin gerçekleştirdiği şerh faaliyetleri, yalnızca bir bilimsel uğraş olmanın ötesinde, aynı zamanda hadislerin evrensel mesajlarının korunması ve yayılması açısından hayati bir işlevi yerine getirmektedir. Bu çabalar, hadislerin hakiki anlamlarının doğru bir şekilde anlaşılması için büyük bir önem taşımaktadır.

“Hadis Şerhlerinde Arapçanın Önemi: *et-Tevasşütü'l-Mahmûd Şerhu Ebi Dâvûd Örneği*”

Özet: Hadis şerh edebiyatı, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasını sağlamak amacıyla gelişmiş zengin bir edebî literatürdür. Bu literatürde lügavî analiz, hadis metinlerinin derin anlamlarını ortaya çıkarmada merkezi bir rol oynamaktadır. İbnü'l-İrâkî, hadis şerhlerinde dilbilgisel unsurların yanı sıra, farklı nahiv ekollerinin görüşlerine de yer vermekte, yer adlarının etimolojik tahlilini ve belagat inceliklerini detaylı bir şekilde ele alarak hadislerin hem lafzi anlamını hem de hikmet boyutunu incelemektedir. İbnü'l-İrâkî'nin bu yaklaşımı, hadislerin tam anlamıyla kavranabilmesi için Arapçanın dilbilgisel yapısının doğru anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, İbnü'l-İrâkî'nin, Arapçanın hadis ilmiyle olan sıkı ilişkisini ortaya koyma çabası, hadislerin doğru bir biçimde anlaşılması için Arapçanın derin bilgisinin gerekliliğini göstermektedir. Bu çalışmada, İbnü'l-İrâkî'nin *et-Tevasşütü'l-mahmûd fi şerhi Ebi Dâvûd* adlı eserinin lügavî yönü incelenecek ve yazarın hadis şerhindeki dilbilgisel analizlerin ve edebî yorumların rolü ele alınacaktır.

Atıf: Nasseruddin MAZHARİ, “Hadis Şerhlerinde Arapçanın Önemi: *et-Tevasşütü'l-Mahmûd Şerhu Ebi Dâvûd Örneği*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/1, 2025, pp.133-144

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbnü'l-İrâkî, Arap Dili, Hadis Şerhi, Belâgat.

Şemsüddîn ez-Zehebî'nin Hadis Talebesine
Vasiyyeti: en-Nasîhatü'z-Zehebiyye
(Vasiyyetü'z-Zehebî li-Muhammed İbn Ebî'l-
Fadl Râfi' es-Sellâmî)

İbrahim HATİBOĞLU*

Giriş

Vecîz ifadeli nasihat veya vasiyyet metinleri ilim geleneğinin yaygın bir türüdür. Aynı tür telif geleneğini her bir ilim dalı bağlamında sürdüren metinler ise daha ziyade âdâb eserleri olarak telif edilmişlerdir. İlim ehlinin genellikle oğluna ya da talebelerinden herhangi birine hitâben veya vefatı öncesinde kaleme aldığı vasiyyet veya nasihat metinleri sadece adı geçen kişiye hitâben değil, genel maksatlı olarak kendisini nasihatlerin muhâtabı kabul eden herkes için kaleme alınmış çok değerli muhalled eserlerdir.

Bilindiği üzere, doğrudan veya dolaylı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok vasiyete/tavsiyeye yer verilmiştir.¹ Gönül Sultânımız Efendimizin de ümmetine pek çok vasiyeti hadis kaynaklarında yer almıştır.² Sahâbe başta olmak üzere selef-i sâlihîn de vasiyyet metni yazma konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Sahâbeden Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Mu'âz Efendilerimizin her biri ümmete tavsiyeler içeren rivayetleri söz konusudur. Onların yoluna tabi olarak sonraki ulemâda ilmî, irfânî ve ahlâkî içerikli hayat tecrübelerini, gelecek

* Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA
ihatiboglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9775-2625

Geliş: 01.13.2025

Yayın: 30.06.2025

¹ Meselâ bkz. "ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله" /Sizden önce kendisine kitap verilenlere ve size 'Allâh'tan ittikâ edin,' diye emrettik/vasiyet ettik" (en-Nisâ/4), 131; "وما وصينا" /به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا" /İbrahim'e, Mûsâ'ya, 'İsâ'ya emrettiğimiz/vasiyet ettiğimiz şey 'dini dosdoğru ikâme edin ve din konusunda tefrikaya düşmeyin' diye ifade ettiğimiz şeydir" (eş-Şûrâ/42), 13; Ayrıca, Hz. Lokmân'ın evlâdına nasihatleri de bu kabil vasiyyet veya tavsiye nitelikli ifadelerdir.

² Peygamber Efendimizin Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye hitaben söylediği "أوصيك بتقوى الله فإنه رأس كل شيء" /Sana Allah Teâlâ'dan ittika etmeyi emrediyorum/vasiyet ediyorum, zira o, her şeyin başıdır," şeklindeki sözleri de bu vasiyetlerden birisidir (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 82).

nesiller tarafından istifade edilmek üzere kaleme almışlardır. Selef-i sâlihînin vasiyetlerinden örnekler içermesi bakımından Ebû Süleymân Muhammed b. Abdullah b. Ahmet İbn Zebr er-Raba'î'nin (v. 379) telif ettiği *Vasâyâ'l-Ulemâi 'inde Hudûri'l-Mevt* (nşr. Salâh Muhammed el-Hîmî, Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesir 1409/1989, 145 sh.) müellifin vefat ettiği dördüncü asrın sonlarına kadarki nasihatleri içeren gözül bir örnektir.

Vasiyyet ve nasihat metinleri nispeten kısa ve tesir gücü yüksek metinler olup aynı gaye ile daha mufassal olarak âdâb metinleri de telif edilmiştir. Bu bağlamda, her ilim dalı ilgililerine, söz konusu ilimle meşguliyete hazırlık olmak üzere âdâb ve erkânını muhtelif eserlerle ulaştırmıştır. Bu amaçla hadis, tefsir, fıkıh, kelâm gibi ilim dallarının âdâb ve erkânına dair eserler telif edildiği gibi muhtelif mezhep imamları da benzeri metinler telif etmiş, yazdıkları nasihat ve vasiyyet metinleri sonraki nesillere intikâl etmiştir. Özellikle tasavvufa dair nasihat ve âdâb metinleri bütün tasavvuf büyüklerini ve tarikatleri kuşatacak şekilde yaygınlık kazanmıştır.³

Sözgelimi, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (v. 412/1021), Ebû'l-Kâsım İbn Mende (v. 470/1078), Hatîb e-Bağdâdî (v. 463/1071), Ebû'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111), Seyyid Ahmed er-Rufâî (v. 578/1182), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1210) İbn Kudâme (v. 620/1223), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (v. 632/1234), İbn Arabî (v. 638/1240), Sadrüddîn el-Konevî (v. 673/1274), Takiyyüddîn es-Sübki (v. 756/1355), Aziz Mahmûd Hüdâî (v. 1038/1628), Kutbüddîn Mustafa el-Bekrî (v. 1162/1749), Ebû Saîd el-Hâdimî (v. 1176/1762) gibi pek çok âlim ve ârif kimse gerek oğullarına hitâben gerekse talebelerinden birine hitâben; ancak genel ilim ehlini ilgilendiren vasiyyet ve nasihat metinleri te'lif etmişlerdir.

ez-Zehabî ve en-Nasihatü'z-Zehabiyye'si

Babasının altın işlemeciliği sanatıyla meşgul olması sebebiyle İbnü'z-Zehabî zamanla da ez-Zehabî lâkabıyla şöhret bulan Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ed-Dımaşkî (v. 748/1348) Şam'ın ilmî ve irfânî vasatından iyi derecede istifade etmiş âlim ve zâhid bir kişidir. Gerek kendilerinden eğitim aldığı üstatları gerekse yetiştirdiği talabelerinde ez-Zehabî'nin her iki yönünün de tezâhürlerini görmek mümkündür.

ez-Zehabî de yukarıda işaret edilen ulemâ ve hikmet ehli kimselerin yoluna ittiba ederek vasiyyet geleneğini sürdürmüş, *en-Nasiyyetü'z-Zehabiyye* adıyla ma'rûf *Vasiyyetü'z-Zehabî li-Muhammed İbn Ebî'l-Fadl Râfi' es-Sellâmî* adlı nasihat metnini kaleme almıştır. İbn Râfi'in tam adı Muhammed b. Ebû'l-Fadl Râfi' b. Ebî Muhammed Hicres b. Muhammed b. Şâfi' b. Muhammed b. Nî'met eş-Şâfi' es-Sellâmî es-Sumeydî el-Havrânî'dir (v. 774/1333). Kendisi, aslen Mısır

³ İsam âlimlerinin nasihat/vasiyyet ve bunlara dair belirledikleri esaslar hakkında bkz. Mustafa Çağrırcı, "Nasihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 408-409.

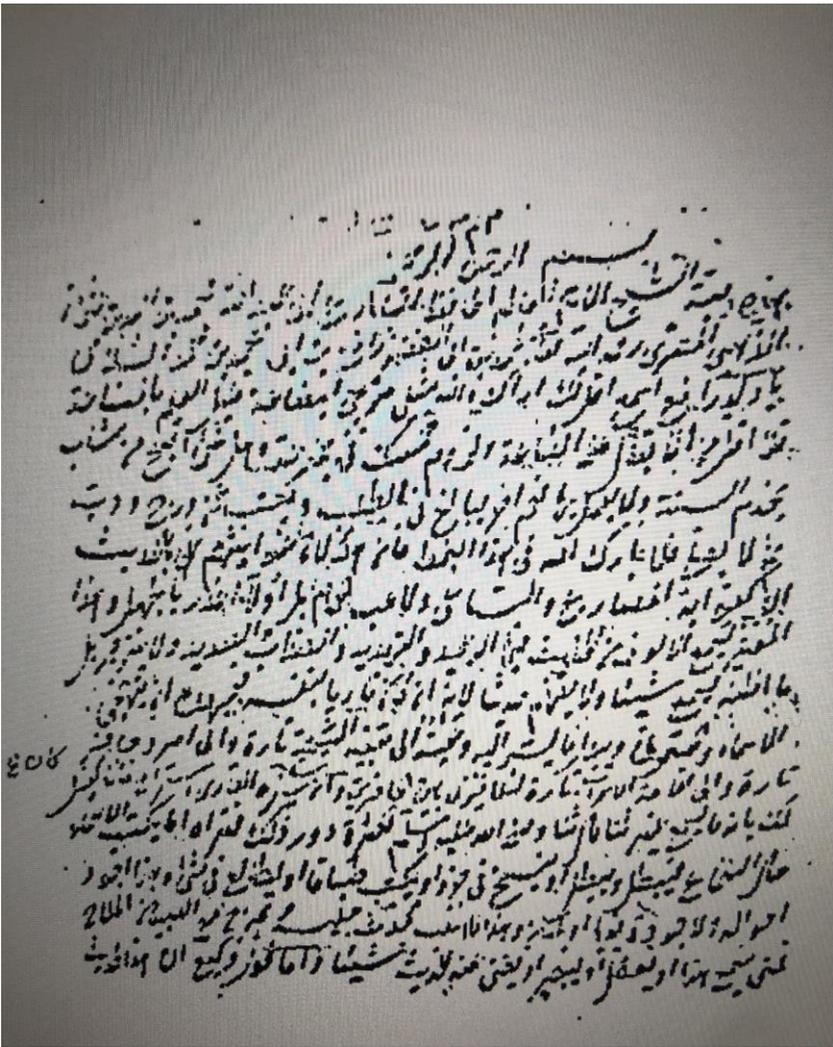
doğumlu olup, Dımaşk'ta yetmişmiş âlim hâfız mutkin ve çok rihlesi olan bir muhaddistir. *en-Nasiyyetü'z-Zehebiyye*'nin Şemsüddîn ez-Zehebi'ye nisbeti konusunda hiçbir tereddüt bulunmamaktadır. El yazması nüshalarda eser ona nisbet edildiği gibi talebesi Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî (v. 771) de eseri ona nisbet ederek belirli parçalarını eserinde nakletmiştir.

İbn Râfi' es-Sellâmî nasihatnamenin muhâtap kişisi olup mahtûtalarda da işaret edildiği şekliyle eserin ona hitâben yazıldığı ifade edilmektedir. İçerikte işaret edilen ibadet, takva ve amele yönelik kusurlar, ez-Zehebi'ye bir muhaddis olma yolunda kendisine büyük umutlar bağlayan İbn Râfi'in babasının bildirmesiyle vâkıf olunması muhtemel hususlar olup tavsiyeler de terbiye ve ıslah amaçlıdır. Bu yüzden içerik İbn Râfi'e yönelik hususlar olmaktan ziyade söz konusu kusurların kendisinden sâdır olduğu herkese yönelik olarak şekillenmiştir. Onun yazmış olduğu eserler ve hakkında söylenen tezkiye maksatlı ifadeler de bunu ortaya koymaktadır. İbn Râfi'e, hocası ez-Zehebi'nin vefatının ardından Takiyyüddîn es-Sübkî tarafından Dârü'l-Hadîsi'l-Fâdilîyye'de hadis tedrisi vazifesi tevdi edilmiştir. Yine hocası kendisi için âli isnadlarından oluşan bir hadis cüz'ü kaleme almış, İbn Râfi' de hocasının *el-Müştebeh fi'r-ricâl* adlı eserine bir zeyl kaleme almıştır. İbn Râfi' ayrıca Dımaşk'ta bulunan Dârü'l-Hadîsi'n-Nüriyye'de de hocası el-Mizzî'nin (v. 742/1341) vefatının ardından hadis tedrisi ile muvazzaf kılınmıştır. Onun ifâ ettiği söz konusu vazifeler İbn Râfi'in ilmi ehliyetini tam olarak ortaya koyan önemli mesuliyetlerdir. Ulemânın onun hakkında ilim, takvâ ve salâh ehli olduğuna dair beyanları da bu hususu destekler.

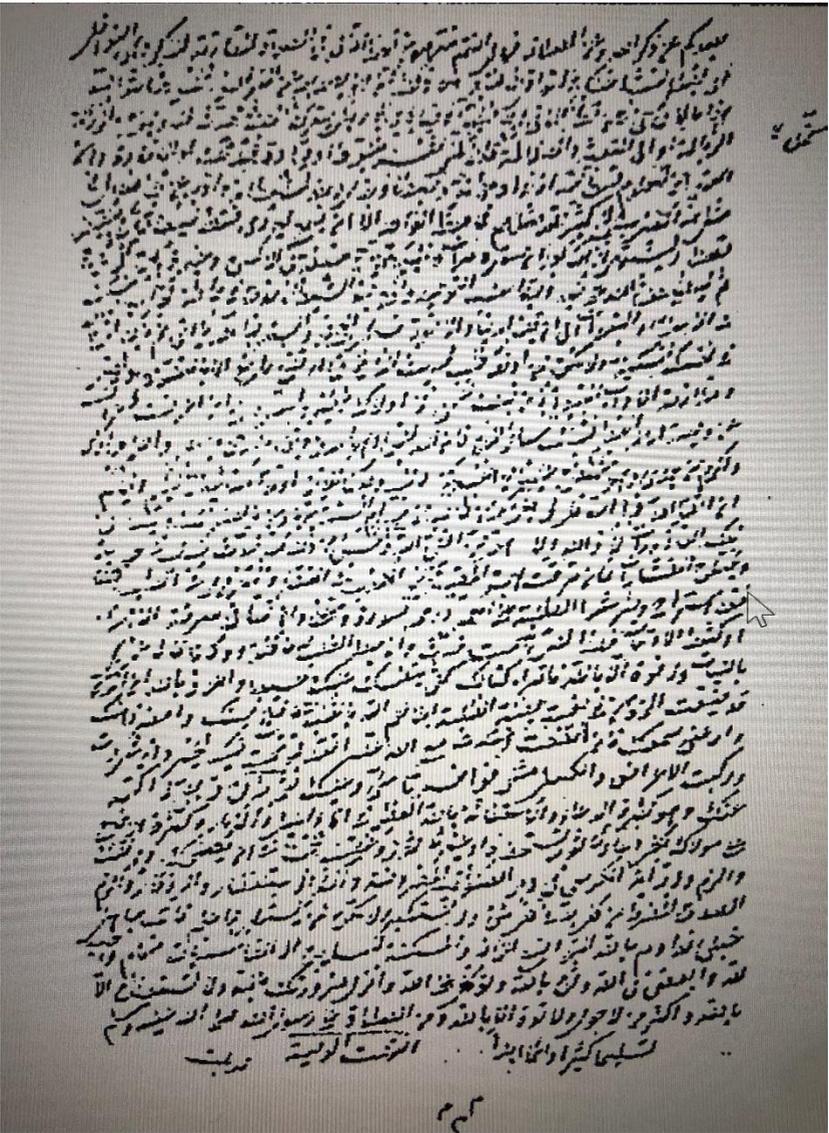
Ulemâ arasında bilindiği şekliyle *en-Nasihatü'z-Zehebiyye* muhtelif kaynaklarda metin olarak nakledildiği gibi⁴ el yazması nüshası da mevcuttur. Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbn Mende'nin (v. 395/1005) *Beyânü nakli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli'l-âsâr ve hakîkati's-sünen ve tashihi'r-rivâyât*⁵ adlı eseri ile birlikte neşredilmiştir. Ayrıca *en-Nasihatü'z-Zehebiyye*'nin Mahtûtâtü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye'de (nr. 1052, musavverât) bir diğer nüshayla mukâbele edilmiş bir buçuk sayfalık bir nüshası mevcuttur.

⁴ Söz konusu nasihatnâmeden ez-Zehebi'nin talebesi Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî (v. 771/1370) *Mu'idü'n-ni'am ve mübidü'n-nigam* adlı eserinde söz etmiş; nasihatnamenin muhtevâsında geçen bazı hususları da müzâkere ederek nakletmiştir (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr vdğ. Kahire 1413/1993, s. 89).

⁵ nşr. Abdurrahmân b. Abülcebbâr el-Feryüvâi, Riyad: Dârü'l-Müslim 1416/1995.



Şekil 1: en-Nasihatu'z-Zehabiyye'nin Başlangıç Sayfası



Şekil 1: en-Nasihatü'z-Zehebîyye'nin Bitiş Sayfası

en-Nasihatü'z-Zehebîyye'nin, muhtevasının dikkat çeken kısımlarına aşağıda temas ederken de görüleceği üzere ez-Zehebî'nin İbn Râfî'yi muhatap kabul etmekten ziyade hadis ile meşgul olanları eğitici üslubu son derece dikkat çekicidir.

en-Nasihatü'z-Zehabiyye'nin Muhtevası

Şemsüddin ez-Zehabi'nin 'Râfi'in Evlâdı!' diyerek başladığı *en-Nasihatü'z-Zehabiyye*'de kendisi ile edeb kusuru bulunan kişi arasında "seni de kendime benzer görüyorum," ifadesiyle kurduğu ilişki nasihatın samimiyet esaslı olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, kusur gören de kusur işleyen de ilmi noktadan, bilgisi sınırlı ve ahlâkî zafiyetlerle ma'lûldür. Bu sebeple kişi durumu ne olursa olsun kulluk kusuru işlememeye ve farz namazlarını cemaatle kılmaya özen göstermeye çalışmalıdır.

Özellikle hadisle ilgilendiğini söyleyip de sünnetin gereklerini yerine getirmeyen genç ilim tâliplerinin bütün himmetini âlimlerin rivâyetlerini cemetmeye teksif etmesi ve farzlar konusunda gevşek davranmasının ne kendisine ne ilmî faaliyetlere bir hayrı dokunacaktır.

Ahlâkını kemâle erdirmeye çalışmayan ve ibadetlerinde hassas davranmayan sadece hadis rivâyeti esnasında sıkça duyduğu 'حَدَّثْنَا/bize tahdis etti', ifadesi ve rivâyetler esnasında alışkanlık gereği söylenegele 'صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ/Allah Teâlâ ona salât ve selâm eylesin' cümlesidir. Oysa ehil olmayan bu tür talebelerin bir kısmı daha hadisleri doğru düzgün okuyamaz, bir kısmı hadis meclisinde etrafi gözetler.

Vasiyetinde hadis meclislerinde gördüğü yanlışlıkları sıralayan ez-Zehabî; kimi tâliblerin sadece istinsaha, kimilerinin nüshaların evsâfına, kimisinin arkadaşlarıyla şakalaşmaya ve eğlenceye odaklandığına dikkat çekerek hadis ilminin ancak ciddiyetle ve hadisle amel etmeyi düşünen kişiye fayda sağlayacağını vurgular. Hadis ehline göre cemaatle namazı, zikrullâhî ve dindarlaşmayı temin etmeyen hadis ile meşguliyeti maişet kapısı gören kişiyi farzlardan uzaklaştıran şey hadis ilmi olamaz. Takva ve güzel ahlâk sahibi olmayan, peygamber edebiyatı edeplenme yoluna girmeyen Allâh'ın nasihatine kulak asmayan hadis talebesinin tahsili ancak günaha girmesine vesile olur.

Tâlib-i hadiste görülen kusurların en kötüsü ise hadis uydurma ya da rivâyetleri tahrif etme, hadisle meşguliyeti ilmi çıkarları için kullanma, başkalarının kitaplarını çalma veya vakıf mallarını gasp etme gibi davranışlar olup ez-Zehabî'ye göre kendisinde bu tür kusurlar gözükene kimse hadis ehli görünümünde bir sahtekârdır. Bu kimselerin her türlü ameli de kendi niyetlerine göre karşılık görecektir.

ez-Zehabî vasiyet metni boyunca beyan ettiği kusurları işlememenin yolunun; yapılan tavsiyelere kulak vermek, Allâh Teâlâ ile güçlü bağlar kurmak, bolca dua etmek, Allâh'tan gece gündüz yardım dilemek, özellikle vakit namazlarının ardından ihlâsla dua edip Allah'a yönelmek, âyete'l-kürsî'yi çokça okuyup zikir ve istiğfar ile meşgul olmaktır. Yine hadis tahsilinin hâlis bir niyetle kibirlenmeden, makam ve mevki beklentisi içine girmeden, Allah Resûlü Efendimizin hayatın bütün safhalarında rehber edinmek gayesiyle olmasıdır.

Sonuç olarak *el-Vasiyyetü'z-Zehebiyye*, ilmin sadece bilgi ve unvan için değil ubûdiyyet ve ahlâk ile ilmin fayda hâsıl edeceğini, hadis tâlibinin hem davranışlarında hem ibadetinde örnek olması gerektiğini güçlü bir şekilde vurgulayan bir iç muhasebe çağrısıdır.

en-Nasîhatü'z-Zehebiyye'nin Türkçe Tercümesi

Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla. Bu, –Allâh Teâlâ kendisine rahmetiyle muâmele eylesin– hâfız, mâhir, üstün âlim, imâm, muhaddis ve kıraat alanında üstat, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî'nin, Muhammed b Ebû'l-Fazl Râfi' b. Ebî Muhammed b. Muhammed es-Sallâmî'ye vasiyetidir.

Ey Evlâd-ı Râfi'! Dinle! Sana diyorum ki Allah'a yemin ederim ki, ben kendimi ve seni, ilimden nasibi az, hadis sahasında ilmi yetersiz olarak görüyorum. Bu yüzden itaat etmekten ve beş vakit namazını cemaatle kılmaya yönelmekten geri durma. Zira sünnete hizmet eden, ancak gereği ile amel etmeyen bir gençten daha kötü durumda kim olabilir? Evet, kişi ilim tahsili uğrunda aşırı derecede gayret gösterip hoca ayırt etmeksizin, ilim basamaklarından birer birer çıkarken bir yandan nüsha istinsâh eder fakat sonra da namazını kılmaksızın tahsîlini sürdürürse Allâh Teâlâ ona bereket lütfetmez. Çünkü bu gibilerin hadis konusundaki şaşkınlıkları, güreşçilerin, koşucuların ve güvercinle oynayanların sapması gibidir. Hatta sözü edilen bu kimseler cahilliklerinden dolayı (hadis râvîsinden) daha ma'zurdukları.

Bu tökezleyen kişi, içinde uyarı, tehdit ve şiddetli azâbın bulunduğu binlerce hadisi dinler ancak hatasından vazgeçmez. Hatta ben, onun hiçbir şey semâ' etmediğini ve hiçbir hadisi anlamadığını düşünüyorum. Çünkü eğer kendisi okuyan ise isimleri ve metinleri hece hece okumaya çalışmakla meşgul olup kendisine işaret edilen yerleri karıştırır. Gözleri bazen şeyhin uyarısına, bazen mecliste hazır bulunan tüyü bitmemiş bir gence bazen de mecliste bulunanlardan utanç duymamak için gramer kurallarının yerli yerince tatbikine yönelir. Ancak, okuyucu kendisi değil de başka birisiyse, o zaman rahat eder.

Ben senin adına kefilim ki, o kişi sadece 'حَدَّثَنَا قَالَ حَدَّثَنَا/Bize haber verdi, dedi ki bize haber verdi' ve defalarca tekrarlayıp durması dolayısıyla 'صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ' / Allâh Teâlâ onun üzerine salat ve selam eylesin' cümleleri dışında hiçbir şey semâ' etmemiştir. Onu ya hadis semâ' esnasında ricâlin isimlerini yazarken –ki onda da hata eder ve karıştırır– bir kısmını da siler ya da sıralamayı değiştirir; ya da bir hadis cüz'üne veya kitaba gördüğü şekliyle istinsah veya yüzeysel olarak göz gezdirir. Bu, onun en iyi halidir. Ne var ki bu hâlde veya bu durumda bile gerçek bir iyilik yoktur. Onun sık rastlanan hâli, meclis arkadaşlarına hadis rivâyet etmek ve oyun oynayan çocuklarla şakalaşmaktır. Böyle bir durumda kişi ne zaman hadîsi semâ' edecek, akledecek ya da kavrayacak ve hadisin kendisi bizzat ona bir fayda temin edecek?

“Vekî’in, “Bu hadis sizi Allah’ı zikretmekten ve namazdan alıkoyuyor; ‘Artık vazgeçtiniz mi?’ şeklindeki ifadesine gelince; o bu sözünü, zikirle birlikte kılınan namaz yani nafilâ namazlar için söylemiştir; yani (sizin hadis rivâyetiyle) meşguliyetiniz sizi nâfilele ibâdetle meşgul olmaktan alıkoyuyor, onlardan vazgeçin, demektir. Ancak farz olan beş vakit namazdan sizi alıkoyması söz konusu değildir; Allah korusun, bu onların hayatlarında asla olmamıştır. Zaten bizim ilim tahsilimiz esnasında ve öncesinde de bu böyleydi. Zira bir muhaddisin namazı terk etmesi mümkün olabilir mi! Eğer terk ederse o aşağılık bir kimsedir, pislîğe batmıştır ve sapıklık içindedir ve yanlış yola düşmeye mahkûmdur. Eğer bir kimse, kendini ilimle değil de ahlâksızlıkla (livata – تَلَوَاتُ) veya fuhşa aracılıkla (فَيْدَاةً) tamamladıysa artık kemale ermiş (!), hedefe ulaşmış (!) sayılır.

(Hadis talebesinin) ilimle amelden nasibi az ise, o kimse ancak zillet ve sapıklıkta daha da ilerlemiş; dînini şeytanına feda etmiş ve iyilikten yüz çevirmiş olur. Böyle bir kimseden hayır gelir mi? Allah onlar gibi kimselerin sayısını artırmasın! Bu tür kimselerin nasibine düşen tek şey, sadece rivâyet etmek için dinlemektir. Ne var ki (Allâh Teâlâ) onu, niyetinin/umduğunun tam zıddıyla cezalandırır. Allah Teâlâ onun kusurunu defalarca örtmüş olmasına rağmen (bu hâlini sürdürmesi sebebiyle) onu teşhir eder ve o kişi (kötü şöretiyle) insanların dillerinde bir lokma gibi çiğnenip durmakla kalmaz âlimler arasında adı ibretle anılan bir kimse hâline de gelir. Sonra Allah Teâlâ onun kalbini mühürler ve böylece belki tevhidden de mahrum kalır; şeytan onda tamah eder ve iç âlemine bozulma ve yıkım hâkim olur; İslâm ve nübüvvet hakkında onu tereddüte düşürür. Böylece hem dünyasını hem ahiretini kaybeder. Allah’tan bağışlanmamızı ve (kusurlarımızı) örtmesini niyâz ediyoruz. O hâlde sadece Allah Teâlâ’ya (güvenip) dayan!

Ey kardeşim! Sonra Allah’a dayanarak diyorum ki; âciz nefsin konusunda Allâh Teâlâ’dan ittikâ et, takvâ üzere ol! Hadis talebinin kendisini cehenneme sürüklediği kimselerden olmayasın!. Çünkü Râfi‘, ancak takva, hayır ve Nebevî adâba sıkı sıkıya yapışmakla yükseldi. Eğer nasihatimi kabul edersen, gerçekten hayır ve hürmete en layık sen olursun. Ancak Yüce Allah’ın vasiyetinden yüz çevirirsen, tüm zaman boyunca seni lanetlerim. Çünkü sözün en doğrusunu söyleyen emredenlerin en merhametlisi, vahyedenlerin en iyi bileni, hidâyete erdirenlerin en lütufkârı ve bize kendimizden daha müşfik olan Allah Teâlâ şöyle buyurur; “Andolsun ki, sizden önce kendilerine kitap verilenlere de, size de Allah’a karşı takvalı olmanızı emrettik” (Âl-i İmrân, 3/114).

Öyleyse Allah için söyle bana! Sünnete hizmetkâr olan herhangi bir kimsenin namazları konusunda gevşeklik göstermesi ya da bu tür çirkinliklerle meşguliyeti olacak iş mi? Asla! Allah’a yemin ederim ki olamaz! Böyle bir kimse, Allâh’tan ittikâ eden bir kimse olamaz. Bütün bunlardan çok daha kötüsü ve bedbahtı ise, hadislerinde yalan söyleyen asılsız sözler uyduran (yalancı ve sahte) muhaddistir. Eğer onun gazâbı celbeden hevesi, nakilde yalan ve metinlerde tahrifat yapmaya kayarsa, o zaman rahatlar ve talebeler onun hem adını ve resmini süreten

hem de manen tamamiyle silerler. Senin hadis cüzlerini çalmakla, vakıf kayıtlarını silmekle meşgul olman ise, hadisçi kılığıyla yaptığın bir hırsızlıktır. Şayet kişi hadis tahsilini maişet kapısı veya dükkân yaparsa, bu ameller de niyetlere göre karşılık bulur. Allah'tan başka hiçbir güç yoktur. 'Kitabını oku! Bugün sana kendi nefsin hesap görücü olarak yeter' (İsra, 17/14).

Ve zamanımı Allah'ın kendilerini üstün gelme tutkusu ile imtihan ettiği tembel talebeleri tavsif etmekle boşa harcamış olmaktan Allah'a sığınırım. Gözlerini aç, zihnini hazır et ve beni dinle. Eğer bundan faydalanır ve Allah ile sağlam bir ahit yaparsan, senden hayır umarım. Ama eğer benim gibi yoldan sapar, ilgisiz ve tembel olursan, eyvah bana ve sana! Ancak geride kalan bir yol daha var, bunu senden saklamayacağım: O da gecenin ve gündüzün her anında Allah'a çokça dua etmen ve O'ndan yardım dilemendir. Dolayısıyla seni ıslâh etmesi ve muvaffak kılması için her türlü me'sûr veya me'sûr olmayan duaları hatırlayarak beş vakit namazın ardından Rabbine ısrarla yönel.

Farz namazlardan sonra âyete'l-kürsîyi okuman, seni ıslah etmesi ve muvaffak kılması için dua et. İstiğfârî veya zikri çokça yap. Her işte, her durumda doğruluğa sıkı sıkıya sarıl, kibirli olma. Bildiği hususlarda kibirlenen kimselerden olma. Sen aklı kıt, cahil birisin. Öyleyse Allah rızası için mü'minlere karşı –fasıklar hariç– aşırı tevâzu ve yumuşak huyluluk üzere devam et. Allah için sev, Allah için nefret et. Allah'a güven ve Allâh'a dayan. İhtiyacını (sıkıntını) yalnızca Allah'a arz et. Kendini sadece Allah'a muhtaç bil. "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh" demeyi çokça tekrar et. Daima ve sonsuza kadar Peygamberimiz sallallahu aleyhi ve sellem üzerine çokça salât ve selâm getir.

en-Nasihatü'z-Zehebîyye'nin Metni

وَصِيَّةُ الذَّهَبِيِّ لِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ رَافِعِ السَّلَامِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذِهِ وَصِيَّةُ الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْعَالِمِ الْحَافِظِ الْبَارِعِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عُثْمَانَ الذَّهَبِيِّ الْمُقْرِئِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ رَافِعِ بْنِ أَبِي مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ السَّلَامِيِّ يَا وَلِيدُ رَافِعِ اسْمِعْ أَقْلَ لِكَ أَرَاكَ وَاللَّهِ مِثْلِي مُرْجِي الْبُضَاعَةَ قَلِيلَ الْعِلْمِ بِالْبُضَاعَةِ فَلَا أَقْلَ مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَى الطَّاعَةِ وَلُزُومِ حَمْسِكَ فِي جَمَاعَةٍ وَهَلْ شَيْءٌ أَفْبَحُ مِنْ شَابٍ يَحْدُمُ السُّنَّةَ وَلَا يَعْمَلُ بِهَا نَعْمَ آخِرُ يَبَالِغُ فِي الطَّلَبِ وَيَكْتُبُ عَمَّنْ دَرَجَ وَدَبَّ ثُمَّ لَا يُصَلِّي فَلَا بَارَكَ اللَّهُ فِي هَذَا النَّمَطِ فَإِنَّهُ هُوَ لَا مَا عَوَّائَتْهُمْ بِالْحَدِيثِ إِلَّا كَعَوَّايَةِ الْمُضَارِعِ وَالسَّاعِيِ وَلَا عِبَ الْحَمَامِ بَلْ أَوْلَاءُ أَعْدُرُ بِالْجَهْلِ وَهَذَا الْمُعْتَرُ يَسْمَعُ الْأُلُوفَ مِنَ الْحَدِيثِ فِيهَا الْوَعِيدُ وَالنَّهْيُ وَالْعَذَابُ الشَّدِيدُ وَلَا يَنْزَجُرُ بَلْ مَا أَظُنُّهُ يَسْمَعُ شَيْئًا وَلَا يَفْهَمُ حَدِيثًا لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ قَارِنًا بِنَفْسِهِ فَيَجْهَدُهُ أَنْ يَتَهَجَّى الْأَسْمَاءَ وَالْمُتَوْنَ وَيُبَدِّلُ مَا يُبْسِرُ إِلَيْهِ وَعَيْنُهُ إِلَى تَنْبِيهِ الشَّيْخِ تَارَةً وَإِلَى أَمْرٍ حَاضِرٍ تَارَةً وَإِلَى إِقَامَةِ الْإِعْرَابِ تَارَةً لِيَلَّا يُخْزَى بَيْنَ الْحَاضِرِينَ وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ الْقَارِئُ اسْتَرَاحَ فَأَنَا كَقَبِيلِكَ بِأَنَّهُ مَا يَسْمَعُ غَيْرَ حَدِيثَنَا قَالَ حَدَّثَنَا وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَثْرَةِ دَوْرِ ذَلِكَ فَتَرَاهُ إِذَا يَكْتُبُ الْأَسْمَاءَ حَالَ السَّمَاعِ فَيَبْطُلُ وَيَبْطُلُ أَوْ يَنْسَخُ فِي جُزْءٍ أَوْ يَكْتُبُ طِبَاقًا أَوْ يُطَالِعُ فِي شَيْءٍ وَهَذَا أَجْوَدُ أَحْوَالِهِ وَلَا جَوْدَةَ فِيهَا

أَوْ بِمَكَانٍ وَهَذَا الْأَعْلَى يُحَدِّثُ جَلِيسَهُ وَيَمْرَحُ مَعَ الصَّبِيَّانِ الْمَلَّاحِ فَمَتَى يَسْمَعُ هَذَا أَوْ يَغْفُلُ أَوْ يَبْصُرُ أَوْ يُغْنِي عَنْهُ الْحَدِيثَ شَيْئًا وَأَمَّا قَوْلُ وَكَيْعُ إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُتْمَهُونَ فَهَذَا قَالَهُ فِي الصَّلَاةِ الْمُقَارَنَةِ لِلذِّكْرِ وَهِيَ التَّوَافُلُ أَيْ يَقْبَلُ تَشَاغُلَكُمْ بِالتَّوَافُلِ فَانْتَهَوْا عَنْ ذَلِكَ أَمَا أَنْ يَصُدُّهُمْ عَنِ الْفَرَاغِ الْحَمِيسِ فَحَاشَا لِلَّهِ هَذَا مَا كَانَ فِي سَبِيهِمْ قَطُّ إِلَّا فِي أَيَّامِ طَلَبِنَا وَقَبْلَهَا بِمُدَّةٍ وَهَلْ يَبْزُكُ الصَّلَاةَ مُحَدِّثٌ إِلَّا وَهُوَ مِنَ الرُّذَالَةِ الرَّبَالَةِ أَوْ إِلَى التَّعْتُرِ وَالضَّلَالَةِ فَإِنْ كَمَلَ نَفْسُهُ بِتَلَوُّطٍ أَوْ قِيَادَةٍ فَقَدْ تَمَّتْ لَهُ الْإِفَادَةُ وَإِنْ اسْتَعْمَلَ مِنَ الْعُلُومِ قِسْطًا فَقَدْ أَرَادَ مَهَانَةً وَخَبْطًا وَبَدَّلَ دِينَهُ لِشَيْطَانِهِ وَأَذْبَرَ عَنِ الْخَيْرِ فَهَلْ فِي مِثْلِ هَذَا الضَّرْبِ خَيْرٌ لَا كَثُرَ اللَّهُ مِثْلَهُمْ فَمَا حَظُّ الْوَاحِدِ مِنْ هَؤُلَاءِ إِلَّا أَنْ يَسْمَعَ لِيَزْوِيَ فَقَطَّ فَلْيَعَابَتَيْنِ بِتَقْيِضِ قَضِيهِ وَلِيُسَهِّرَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ سَتَرَهُ مَرَاتٍ وَلِيَبْقِيَنَّ مُضْغَةً فِي الْأَلْسِنِ وَعِبْرَةً بَيْنَ الْمُحَدِّثِينَ ثُمَّ لِيَطْبَعَنَّ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ وَرُبَّمَا سَلِبُ التَّوَجِيدِ وَطَمَعُ فِيهِ الشَّيْطَانُ فَدَخَلَ فِي بَاطِنِهِ الْخُرَابُ وَشَكَّكَهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالتَّوَاتُؤَاتِ إِلَى أَنْ يَحْسَرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ نَسَأَلَ اللَّهُ الْعَفْوَ وَالتَّشْرَّ فَبِاللَّهِ تَعَالَى يَا أَخِي ثُمَّ بِاللَّهِ اتَّقِ اللَّهَ فِي نَفْسِكَ الْمُسْكِيَةِ وَلَا تَكُنْ مِمَّنْ أَذْخَلَهُ طَلَبُ الْحَدِيثِ النَّارَ فَمَا ارْتَفَعَ رَافِعٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى وَالتَّحْيِرِ وَمِلَازِمَةِ الْأَدَابِ النَّبَوِيَّةِ فَإِنْ قَبِلْتَ نُضْحِي فَمَا أَوْلَاكَ بِالْخَيْرِ وَالتَّوْقِيرِ وَإِنْ أَعْرَضْتَ كَأَعْرَاضِكَ عَنْ وَصِيَّةِ الْإِلَهِ الْعَظِيمِ فَبِئْسَ لَكَ سَائِرُ الدَّهْرِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَهُوَ أَصْدَقُ مَنْ قَالَ وَأَرْحَمُ مَنْ أَمَرَ وَأَعْلَمُ مَنْ أَوْحَى وَأَكْرَمُ مَنْ هَدَى وَهُوَ أَشْفَقُ عَلَيْنَا مِنْ أَنْفُسِنَا وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ فَبِاللَّهِ قُلْ لِي هَلْ يَكُونُ طَالِبٌ مِنْ خُدَامِ السُّنَّةِ يَتَهَاوَنَ بِالصَّلَوَاتِ أَوْ يَتَعَانَى بِتِلْكَ الْقَادُورَاتِ لَا وَاللَّهِ وَلَا هُوَ مِمَّنِ اتَّقَى اللَّهَ وَأَنْحَسَ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ مُحَدِّثٌ يَكْذِبُ فِي حَدِيثِهِ وَيَحْتَلِقُ الْفُشَارَاتِ فَإِنْ تَرَفَّتْ هِمَّتُهُ الْمَقْبِيَّةُ إِلَى الْكُذْبِ فِي النُّقْلِ وَالتَّزْوِيرِ فِي الطَّبَاقِ فَقَدْ اسْتَرَاحَ وَطَرَسَ الطَّلْبُ عَلَى اسْمِهِ وَرَسَمِهِ صُورَةً وَمَعْنَى وَإِنْ تَعَانَى سَرِيقَةَ الْأَجْزَاءِ أَوْ كَشَطَ الْأَوْقَافِ فَهَذَا لِيَصْ بِسَمْتِ مُحَدِّثٍ وَإِنْ جَعَلَ الطَّلْبُ لَهُ مَأْكَلَةً وَدَكَاةً فَالْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ فَاقْرَأْ كِتَابَكَ كَمَا يَنْفُسُكَ عَلَيْكَ حَسِينًا وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ قَدْ صَيَّعْتُ الرِّمَانَ فِي نَعْتِ بَطَلَةَ الطَّلْبَةِ أَبْلَاهُمْ اللَّهُ بِالْعَلْبَةِ فَافْتَحْ عَيْنَكَ وَأَحْضِرْ ذَهْنَكَ وَأَرْغِي سَمْعَكَ فَإِنْ انْتَفَعْتَ وَعَقَدْتَ مَعَ اللَّهِ عَقْدًا فَقَدْ تَوَسَّمتَ فِيكَ الْخَيْرَ وَإِنْ شَرَدْتَ وَرَكِبْتَ الْإِعْرَاضَ وَالكَسَلَ مِثْلِي فَوَا حَسْرَتَا عَلَيَّ وَعَلَيْكَ فَنَمَّ طَرِيقٌ قَدْ بَقِيَ لَا أَكْتُمُهُ عَنْكَ وَهُوَ كَثْرَةُ الدُّعَاءِ وَالِاسْتِعَانَةُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ فِي آتَاءِ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ وَكَثْرَةُ الْإِلْحَاحِ عَلَى مَوْلَاكَ بِكُلِّ دُعَاءٍ مَأْثُورٍ تَسْتَحْضِرُهُ أَوْ غَيْرِ مَأْثُورٍ وَعَقِيبَ الْحَمِيسِ فِي أَنْ يُضْلِحَكَ وَيُوقِّتَكَ وَالرِّزْمَ وَلَا بُدَّ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي ذِكْرِ الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَةِ وَأَكْثَرَ الْإِسْتِعْفَارِ وَالْأَذْكَارِ وَالرِّزْمِ الصِّدْقِ الْمَفْرُطِ عَنْ كُلِّ بَدِّ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَسْتَكْبِرْ وَلَا تَكُنْ مِمَّنْ يَسْتَكْبِرُ بِمَا عَلِمَ فَإِنَّكَ جَاهِلٌ حَبَلٌ قَدَاوِمٌ بِاللَّهِ عَلَى التَّوَاضُعِ الرَّائِدِ وَالمُسْكِنَةِ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَّا الْفَاسِقِينَ مِنْهُمْ وَأَحَبُّ لِلَّهِ وَأَبْغَضُ فِي اللَّهِ وَرِثَى بِاللَّهِ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَأَنْزِلْ صُرُورَتَكَ بِاللَّهِ وَلَا تَسْتَعِنْ إِلَّا بِاللَّهِ وَأَكْثَرُ مَنْ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَمِنَ الصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا دَائِمًا أَبَدًا انْتَهَتْ الْوَصِيَّةُ وَقَوْلِيَّتْ ***

Semhûdî ve Gummâz'ı,

Muhammed AKDOĞAN

Ankara: İlâhiyât 2023, 120 sayfa.

Hadis ilmine dair çalışmalar çok geniş bir yelpazeden müteşekkildir. Akademik hadis tetkikleri; rivâyet, usûl, hadis ilimleri, tarih, literatür, modern dönem ve güncel hadis meseleleri şeklinde pek çok alanda sürdürülmektedir. Burada tanıtımını yapacağımız *Semhûdî ve Gummâz'ı* isimli çalışma, hadisçi ve tarihçi yönüyle dikkat çeken çok yönlü âlim Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed es-Semhûdî'nin (v. 911/1506) Medine halkı arasında meşhur olan rivâyetleri cem' ettiği *el-Gummâz 'ale'l-lummâz fi'l-ehâdisi'l-müştehire fi'l-mevzû'âti'l-meşhûrât'*ı ele almaktadır.

Eser önsöz, giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu ve önemi ve metodu olmak üzere iki başlık bulunmaktadır. Konu ve önemi kısmında, çalışma öncesi yapılan alan taraması sonucunda Semhûdî'nin daha çok Medine tarihi ile ilgili çalışmalarıyla öne çıktığı, hadisçiliği hakkında ise Türkiye'de ve dünyada herhangi bir çalışma tespit edilemediği belirtilmiştir. Bu sonuca binaen yazar, müellifin Medine halkı arasında meşhur rivâyetleri ele aldığı *el-Gummâz ale'l-lummâz'*ı incelemiş, eserdeki rivâyet ve değerlendirmelerinin önem arz ettiğini ifade etmiştir. Metod kısmında ise konuyla ilgili genel bilgilere ulaşılabilecek kaynakları sıralamış, akabinde çalışmanın ana kaynaklarına yer vermiştir. Müellifin ilgili eserdeki rivâyetlerinin tespiti için Zerküşî'nin (v. 794/1392) *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire'si*, Sehâvî'nin (v. 902/1497) *el-Makâsîdû'l-hasen'e'si* ve Süyûtî'nin (v. 911/1505) eserleri ile karşılaştırılması yapılmış, kendisinden sonra telif edilen eserlere etkisi için de İbnü'd-Deyba' (v. 944/1537), Şa'rânî (v. 973/1563), Halîlî (v. 1057/1647), Necmüddîn el-Gazzî (v. 1061/1651), Aclûnî (v. 1162/1749) ve Muhammed b. Ahmed b. Cârullâh el-Yemenî es-Sa'îdî'nin (v. 1181/1767) halk arasında meşhûr rivâyetlerle ilgili eserleri incelenmiştir.

Kitabın Semhûdî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri başlıklı birinci bölümü,

dört kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısımda Semhûdî'nin yaşamını sürdürdüğü Mısır ve Medine şehirlerinin Burcî Memlûkler Devleti tarafından yönetildiği, pek çok âlimin gelip Memlûk topraklarına yerleşmesiyle ilmî bir hareketliliğin başladığı ve bu vesileyle birçok muhaddisin yetiştiği beyan edilerek yaşadığı dönemin siyasi ve ilmî durumu hakkında genel bir bilgilendirme yapılmıştır. İkinci kısımda soyunun Hz. Ali'ye dayanması sebebiyle seyyid olarak anılan Semhûdî'nin, 844/1440 yılında Mısır'da doğduğu, ilmî geleneğe sahip bir ailede yetişmesi hasebiyle ilk eğitimini babasından aldığı; bu süre zarfında hadis ve fıkıh ilimlerinin çeşitli eserlerini ezberlediğine dair bilgiler yer almaktadır. Daha sonra Semhûdî'nin Kahire'ye gidip dönemin önemli âlimlerden hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimleri tahsil ettiğinden bahsedilmiş, genç yaşta tedris faaliyetine başladığı ve Medine'de bulunduğu süre zarfında ilmî bir otorite haline geldiği ifade edilmiştir.

Üçüncü kısımda Şâfiî mezhebine mensup olan Semhûdî'nin hocaları arasında Hanefî ve Mâlikî âlimlerin de bulunduğu dikkat çekilmiş; hocalarından meşhur olan Celâleddîn el-Mahallî (v. 864/1459), Salih b. Ömer el-Bulkînî (v. 868/1464), Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî (v. 871/1467), İbn Kâdî 'Aclûn (v. 876/1472), İbn Kutluboğa (v. 879/1474), Şemsüddîn es-Sehâvî (v. 902/1497) ve Zekeriyâ el-Ensârî (v. 926/1520) hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Akabinde talebelerinin isimleri zikredilmiş, aralarında meşhur olan 'İzzeddîn İbn Fehd (v. 922/1516) ve oğlu Muhibbüddîn İbn Fehd'den (v. 954/1547) bahsedilmiştir. Son kısımda ise Semhûdî'nin pek çok eser telif ettiği ama bunlardan birkaçına yer verildiği görülmektedir. Bu eserlerden ilki Medine ile alakalı tafsilatlı bilgiler edinebileceğimiz *Vefâ'ül-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'dır. Eserin ilk bölümlerinde Medine'nin isimleri, diğer mekânlara olan üstünlüğü, Medine'ye yerleşen kavimler, şehirde bulunan mescid, türbe ve kabirler, Rasûlullah'ın hanımlarının evleri, hurmalıkları ve zikredilen şeyler etrafında oluşan kültür gibi ictimâ' ve coğrafi özelliklerinden bahsedilmiş, son bölümünde ise Rasûl-i Ekrem'in sözleri, ilk dönem uygulamaları ve onu ziyaret etmenin âdâbına dair bilgilere yer verilmiştir. *Hulâsatü'l-Vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* ise ilgili eserin muhtasarıdır. İlmin ve âlimin faziletine dair kaleme alınan *Cevâhiru'l-ikdeyn fi fazli's-şerefeyn*'de ise âlim ve Ehl-i beyte düşmanlıktan ve ulemâ adabından bahsedilmiştir. Son olarak çalışmanın da konusu olan *el-Gummâz ale'l-lummâz fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ fi'l-mevzû'âti'l-meşhûrât*'ın ismi verilmiş ve Semhûdî'nin muhtelif alanlarda kaleme aldığı eserler zikredilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü olan *el-Gummâz ale'l-lummâz*, üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda meşhûr, müştehir ve mevzû hadis arasındaki ilişki incelenmiştir. Girişte her bir varlığın muhtelif merhalelerden geçerek kemale vasil olduğundan bahseden yazar, bu durumun hadis ilmi için de söz konusu olduğunu ifade etmiş; aynı durumun bir hadis terimi olan meşhûr ve müştehir için de geçerli olduğunu zikretmiştir. Daha sonra meşhûrun farklı tanımlarına yer veren

yazar, meşhûr hadisin sened ve metnine bakılarak, müştehirin ise sahihlik ve zayıflık durumuna bakılmaksızın sahih, hasen ya da zayıf olabileceğini ifade ederek iki terim arasındaki farka dikkat çekmiştir. Erken dönem hadis âlimleri tarafından tanımlanmamış olan meşhûr lafzının, tam olarak ne için kullanıldığı tespit edilemediğinden muhtemelen müştehir kavramının ortaya çıktığı zikredilmiştir. Ayrıca ıstılahlaşma sürecinin belli bir süreç içinde olduğunu ve bazı âlimlerin müştehir terimini kabul etmeyip meşhûr lafzını kullanmaya devam ettiğinden bahsedilmiştir. Mevzû hadislerin müştehir rivâyetlerin devamı olduğunu iddia edenlerin aksine M. Yaşar Kandemir ve İbrahim Sağlam'ın mevzû ve müştehir rivâyetleri içeren çalışmaları kaydettiği iki liste karşılaştırıldığında mevzû hadisleri içeren çalışmaların, müştehir hadisleri konu edinen eserlerden önce kaleme alındığı tespit edilmiştir. Daha sonra da mevzû ve müştehir hadis çalışmalarını içeren her iki listeye yer verilmiştir.

İkinci kısımda kitabın özellikleri hakkında bilgi veren yazar, Semhûdî'nin eserini sahih rivâyetlerin mevzu haberlerle karışmasını önleme ve cahil vaiz ve heva sahibi kişilerden hadisi uzak tutma gayesiyle kaleme aldığını aktarmıştır. Müellifin Sehâvî'nin *Makâsîd*'ından istifade ettiğini belirten ifadesi üzerine, *Makâsîd* ile mukayesesi yapıldığında *Gummâz*'da daha fazla rivâyet yer aldığı dile getirilmiştir. Müellifin eserdeki rivâyetleri kolay bulmak amacıyla alfabetik şekilde sıraladığını kaydeden yazar, yapmış olduğu tetkikler neticesinde bazı rivâyetlerde bu hususa riayet edilmediğini tespit etmiş ve birkaç örneğe yer vermiştir. *Gummâz*'ın Zerkeşi'nin *Tezkira*'sı, İbn Hacer'in (v. 852/1449) *el-Le'âli'l mensûra*'sı, Sehâvî'nin *el-Makâsîdü'l-hasene*'si ve Süyûtî'nin *ed-Düreru'l-müntesire*'sinden sonra meşhur/müştehire alanında yazılan ilk örneği sayılabileceğini zikreden yazar, eserin kaleme alınan te'lifât arasındaki etkisinin tespiti için kendisinden sonra aynı alanda yazılan İbnü'd-Deyba'nın *Temyizü't-tayyib*'ini, Şa'rânî'nin *el-Bedru'l-münîr*'ini, Halîlî'nin *Teshîlü's-sebil*'ini, Necmeddîn el-Gazzî'nin *İtkânü mâ yahsun*'unu, 'Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*'sını, Muhammed b. Ahmed b. Cârullâh el-Yemenî es-Sâ'îdî'nin *en-Nevâfihu'l-atire*'sini ve Muhammed Dervîş el-Beyrûtî'nin *Esne'l-metâlib*'ini incelemiştir. Ayrıca alan yakınlığı itibarıyla Semhûdî'den sonraki mevzû hadisleri barındıran İbn 'Arrâk'ın (v. 963/1556) *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a*'sı, Fettenî'nin (v. 986/1578) *Tezkiratü'l-mevzû'ât*'ı, Alî el-Kârî'nin (v. 1014/1605) *el-Esrâru'l-merfû'a*'sı, Şevkânî'nin (v. 1250/1832) *el-Fevâidü'l-mecmû'a*'sı, Leknevî'nin (v. 1304/1886) *el-Âsâru'l-merfû'a*'sı, Kâvûkcî'nin (v. 1305/1888) *el-Lü'lüü'l-marsû'u* ve Muhammed Beşîr Zâfir'in (v. 1322/1907) *Tahzîru'l-müslimîn*'i tetkike tabi tutulmuştur. Mukayeseler neticesinde 'Aclûnî, İbnü'd-Deyba' ve Muhammed Dervîş el-Beyrûtî'nin eserlerinde Semhûdî'nin ismini zikretmeden nakillerde bulunduğu tespit edilmiş ve örneklerine yer verilmiştir.

Eserlerin kaynakları kısmında Semhûdî'nin hocası Sehâvî'den çokça istifade ettiği belirtilmiş; kendisinden naklettiği bilgilerde adı geçen âlimlerin isimleri ve kaç defa zikredildiği tablo halinde gösterilmiştir. Müellifin zaman zaman bahsi

geçen âlimlere eserleriyle de yer verdiği ve bunların Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) *Muvatta'sı*, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned'i*, Buhârî'nin (v. 256/870) *Sahîh'i*, Müslim'in (v. 261/875) *Sahîh'i*, Ebû Dâvud'un (v. 275/889) *Sünen'i*, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Mu'cemü's-sağîr'i*, İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) *Mevzû'ât'ı* ve *el-İlelü'l-mütenâhiye'si*, İbn Kesîr'in (v. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* ve *Menâkıb-ı Şâfiî* nin olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Semhûdî'nin bazı rivâyet değerlendirmelerinde kendi tespitlerine de yer verdiğini söyleyen yazar, eserde bulunan 351 rivâyeti sayı ve oran olarak tablo halinde göstermiştir. Müellif eseri telif ederken 277 rivâyetin tenkidinde temel kaynak olarak ismini zikretmeden Sehâvî'nin eserinden istifade etmiştir. Yazar, Semhûdî'nin dört rivâyetin izâhında Sehâvî ve İbn Hacer'in herhangi bir açıklama yapmadığını ifade etmesini, müellifin her iki muhaddise de ihtimam gösterdiğinin bir işareti olarak kabul etmiştir. Müellifin ya da müstensihin Sehâvî'ye ait olan bazı rivâyet değerlendirmelerinde sehven Buhârî ve İbn Hacer'e nispetlerin bulunduğu tespit edilmiş ve bir sonraki kısım olan eserdeki hatalı bilgiler başlığı altında ilgili rivâyetler sıralanmıştır. Yazar örneklere geçmeden Semhûdî'nin Sehâvî'den naklettiği rivâyetlerin durumunu gösteren bir tabloya yer vermiştir.

Eserde değerlendirilen rivâyetler başlığı altında, Semhûdî'nin Sehâvî'den nakilleriyle beraber kendi görüşlerini ifade ettiği rivâyetlere yer verilmiştir. Bu rivâyetler yazar tarafından zayıf hadis, kaynağı bulunamayanlar, mevzû hadis, mevkûf hadis, kelâmü'l-kudemâ, kelâmü'l-fukahâ, kelâmü's-selef, maktû' hadis, tebeü't-tâbiîn sözü ve tabip sözü olarak muhtelif başlıklara ayrılmıştır. Eserde bulunan on altı râvî hakkındaki cerh ifadeleri Sehâvî'den nakledilmiş, sadece üç râvî müellif tarafından değerlendirilmiştir. Sehâvî'den naklen cerh ifadelerine yer verdiği râvîler; Dahhâk (v. 110/729), Rakkâşî (v. 130/747), Abbâd (v. 140/757), Yahyâ b. Ubeydullâh (v. 150/767), Mükâtil (v. 150/767), Muhammed b. Abdülmelik el-Ensârî (v. 170/787), İbn Lehî'a (v. 174/790), Hüseyin b. Dumayra (v. 180/784), İbn Ebi'l-Attâf (v. 190/806), Ömer b. Râşid (v. 220/836), Esram b. Havşeb (v. 230/844), Muhammed b. Ca'fer (v. 230/844), Ubeyd b. Sabbâh (v. 235/851), Süleymân b. Seleme (v. ?), İbn Vâsıl (v. ?) ve Mûsâ b. Rabâh (v. ?) dır. Semhûdî'nin cerh ettiği râvîlerin ise Amr b. Şu'ayb (v. 118/736), Haccâc b. Ertât (v. 145/762) ve Yahyâ b. Hâşim (v. 230/844) olduğu kaydedilmiştir. Yazar bu kişilerin hangi rivâyetlerin râvîleri oldukları hususunda bilgi verip haklarında hangi cerh ifadesi kullanıldığını belirtmiştir. Eserdeki rivâyetlerin farklılığına dair de bir başlık açan yazar, muhtelif kaynaklarda yer alan aynı rivâyetlerle mukabelesi neticesinde söz konusu farklılığın mana değil de lafız itibariyle olduğunu ifade etmiştir.

Üçüncü kısımda Semhûdî'nin hadisçiliğinden söz edilmiş; ilk olarak rivâyetlerde kullandığı *hadîsün bâtilün*, *lem yebüt fîhi şey'un*, *leyse bi hadîs*, *hâzâ leyse bi hadîs*, *fî senedihi da'fun*, *lâ asla leh*, *turukuhû vâhiyetün*, *turukuhû küllühü vâhiyetün*, *şevâhiduhû vâhiyetün*, *kezip*, *mühtelâk*, *kezipün mevzû'un*, *münker*, *turukuhû da'ifetün* ve *lehû turukuhû da'ifetün* cerh lafızları tek tek sıralanmış ve

bu lafızlar hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Çalışmada son olarak Semhûdî'nin rivâyet tenkit metodu ele alınmıştır.

Müellifin, Sehâvî'den nakilde bulunurken bazen rivâyetleri olduğu gibi aktarmayıp zikrettiği kadarıyla yetindiği bazen de aynı manaya gelen farklı kelimeleri tercih ettiği belirtilmiş; bu durumun, rivâyetler hususunda doğru kanaatin tespit edilmesini zorlaştırdığı ifade edilmiştir. Semhûdî'nin zaman zaman Sehâvî'nin zikretmediği isimleri açıkladığı ve görüşlerine katılmadığı beyan edilmiş; eserinde kendi rivâyet değerlendirmelerine de yer vermekle beraber tenkitlere eklemelerde bulunmuş ve ilave bilgi vermiştir. Sonuç bölümünde ise yazar, çalışma boyunca ulaştığı tespitlere atıfta bulunarak genel bir değerlendirme yapmış; *Gummâz 'ale'l-lummâz'*dan başka eserlerle mukayesesi yapılarak istifade edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve diğer eserlerde bulunmayan rivâyetlere yer verilmesi bakımından eserin önem arz ettiğini vurgulamıştır.

Halk arasında yaygın olarak bilinen rivâyetler konusunda Semhûdî'den önce yayımlanmış eserlerin hemen hepsini dikkate alarak *el-Gummâz 'ale'l-lümmâz'*ı çeşitli yönlerden tetkike tabi tutan yazar, gerek hadis ilmiyle ilgilenen gerekse genel anlamda ilim ehli olan okuyucuya, konuya dair doyurucu ve öğretici bilgiler ve değerlendirmeler sunmuş, ilim dünyasına güzel bir çalışma kazandırmıştır.

Hilal GÜZELTEPE (hilalguzeltepe20@gmail.com)

ORCID: 0009-0001-4888-9334

*Hadis Doktora, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İZMİR*

İhtilâfü'l-hadîs Bağlamında Metin Tenkidi, Abdülcelil Alpkıray,

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2024, 520 sayfa.

Giriş

İhtilâfü'l-hadîs ilmi, bazı hadisler hakkında vehmedilen çelişkilerin belirli yaklaşımlarla çözüme kavuşturulmasını konu edinmektedir. Bu ilim, hadisin isnadından ziyade metniyle ilgilenmektedir. Abdülcelil Alpkıray, ihtilâfü'l-hadîs literatürünü, çağdaş metin tenkidi yaklaşımları ışığında yeniden ele alarak, sahaya önemli bir akademik katkı sunmaktadır. Bu fikir, ilgili disiplinin, metin tenkidine yardımcı bir unsur olarak görülmesi fikrini çağrıştırmaktadır.

Birbiriyle çeliştiği zannedilen hadisler erken dönemde İhtilâfü'l-hadîs ilmiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Hadis metinleri arasındaki ihtilaflar, cem'-te'lif, nesih, tercih ve tevakkuf gibi yollarla giderilmiştir. Modern dönemde, muhteva tenkidinde hadisin metninde bir problem tespit edildiğinde, diğer tarikler dikkate alınmaksızın hadis reddedilebilmektedir. Bu yaklaşım olan 'metin eksenli hadis tenkidi' ile klasik dönemdeki İhtilâfü'l-hadîs ilmi arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır.

Abdülcelil Alpkıray'ın doktora tezine dayanan *İhtilâfü'l-Hadîs Bağlamında Metin Tenkidi* adlı çalışması, klasik dönemde İhtilâfü'l-hadîs ilmi içerisinde 'metin eksenli hadis tenkidi' yapıldığını vurgular. Alpkıray'ın temel tezi, modern dönemde sıkça dile getirilen "hadis usûlünde metin tenkidine yeterince önem verilmemiştir" şeklindeki iddianın tarihsel olarak isabetli olmadığını göstermektir. Alpkıray, bu iddiaya karşılık, ilk dönem hadis kaynaklarında, özellikle ihtilâfü'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîse dair eserlerde metne dayalı çok sayıda değerlendirme yapıldığını savunmakta ve bu yaklaşımları sistematik bir biçimde tasnif ederek sunmaktadır.

Üç bölümden oluşan kitabın girişinde yazar, çalışmanın konusunu, amacını, önemini, kaynaklarını, İhtilâfü'l-hadîs'e dair kavramları ve metodunu açıklar. Müellif, çalışmanın konusunu "Hadisler arası ihtilâfları ve işkâlleri giderme noktasında, kadim tasavvurun metin esas alınmak suretiyle yapmış olduğu tenkit ve çabaları, bu konuda uygulanmış olan farklı yöntemleri ve bu yöntemlerin modern metin tenkidi paradigması ile karşılaştırılması" (s. IX) şeklinde ifade eder.

Bu kapsamda müellif, ihtilaf edilen rivayetleri ihtilâfî'l-hadis, müşkilü'l-hadis kitapları başta olmak üzere rivayet ve şerh kaynaklarını tarayıp bir sonuca varmaya çalışır. Yazar, “Ancak her ihtilafli görünen rivayetle ilgili kaynaklarda yeterli malzeme bulunamayacağından bazı durumlarda rivayetin terkine gidilmesi gerektiğini” belirtir.

Yazara göre kitabın amacı “İhtilâfî'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîs kaynaklarında uygulanan metin eksenli hadis tenkidi örneklerini derlemek, ‘Metin ve muhteva tenkidi yapılmamıştır’ iddialarını değerlendirmek ve ihtilâfî'l-hadîs tasavvuru ile modern metin tenkidinin karşılaştır[ıl]ması”dır (s. 4). Yazar çalışmasının öncelikli amacının “Hadisler arası ihtilâf ve hadisin Kur’an, sünnet, icmâ, kıyas, akıl, müşahede, tarih gibi diğer unsurlarla ihtilâfî durumunda uygulanan geleneksel çözüm yöntemlerini bütün boyutları ile ele almak ve bunların metin eksenli hadis tenkidi ile olan yönlerini ortaya koymak” (s. 4) olduğunu belirtir. Ayrıca “Alternatif Hadis Usulü” adıyla ortaya çıkan klasik hadis usulündeki sened ağırlıklı tenkit işlemini eleştiren modern metin tenkidi amelîyesine karşılık ihtilâfî'l-hadîs literatüründe hem muhteva hem de sened tenkidi uygulamasının olduğunu ifade eder.

Müellif modern metin tenkidi ve klasik ihtilâfî'l-hadîs usulünde olan metin tenkidi paradigmasını karşılaştırır. Ancak ihtilâfî'l-hadîs paradigmasının metin eksenli hadis tenkitlerinin yeterli olduğu, metin tenkidi konusunda yapılması gereken her şeyi yaptığını söylemek doğru olmaz. Bir diğer ifadeyle ihtilaf edilen rivayetlerin tümünün bu ilim aracılığıyla çözüme kavuşturulup metin tenkidinde bulunulması düşünülemez. Klasik dönemde başlatılan bu tenkit zihniyeti izlenerek hadis metinlerinin anlaşılmasında günümüz tarihsel eleştiri yöntemlerinden de -geleneksel hadis usulü anlayışını gözetenek- istifade etmek gereklidir.

İfade edildiği üzere yazarın amacı ihtilâfî'l-hadîs kaynaklarında metin tenkidi amelîyesinin örneklerinin olduğunu ortaya koyarak klasikte muhteva tenkidi yapıldığını ispatlamaktır. Bununla birlikte modern metin tenkidinde savunulan “hadisçiler metin tenkidi yapmamıştır” iddiasını çürütmektir.

Yazar eserindeki yöntemini şöyle açıklar: “Çalışmamızın sosyal bilimler alanında olması hasebiyle ağırlıklı olarak tarih biliminin kullandığı kaynak tarama, tasnif, tenkit, tahlil ve sentez yöntemlerine başvurulmuştur.” Bu sebeple öncelikle “İhtilâfî'l-Hadîs ve Müşkilü'l-Hadîs literatürünün ilk dönem eserleri okunarak çalışmanın verileri toplanmıştır” (s. 5). Belirtilen yöntemlerin birçoğunun uygulanmasına karşın tahlil ve sentez yöntemleriyle yeterli düzeyde karşılaşılmaz. Bir diğer ifadeyle çalışma kaynak tarama, tasnif ve tenkit yönlerinden beklentileri karşılasa da bu veriler okuyucuya bir sonuç vermez.

Müellif, kaynak olarak İmam Şâfi'nin (v. 204/820) *İhtilâfî'l-hadîs'i*, Tahâvî'nin (v. 321/933) *Şerhu müşkili'l-âsâr'ı* ve *Şerhu meâni'l-âsâr'ı*, İbn Fûrek'in (v. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhu* adlı eserini, İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs'i* gibi ilk dönem ihtilâfî'l-hadîs eserlerini

baştan sona taramış ve ihtilafli görülen hadis sayısının 1316 olduğunu belirlemiştir (s. 5). Bu taramaya ihtilaf kavramıyla yakın anlamlı olan “teâruz, tezat, müşkil, tebâyün, tekâbül, tenâzu‘, tenâkuz” gibi ifadeleri dâhil etmiştir (s. 7-23). İlgili kavramların sözlük ve ıstılah anlamlarını açıklamıştır. Ancak bu kavramların alan uzmanları tarafından bilindiği düşünüldüğünden bu açıklamaların eserin hacmini artırdığı ifade edilmelidir.

Birinci bölüm’de İhtilâfü’l-hadîs’in genel problemlerine, gelişim sürecine, literatür ve metin tenkidine dair bilgiler verir. İkinci bölüm’de İhtilâfü’l-hadîs literatüründe ihtilafı giderme yöntemlerine ve metin eksenli tenkit uygulamalarına yönelik örnekler sunulur. Üçüncü bölümde ise İhtilâfü’l-hadîs paradigması ile modern metin tenkidi karşılaştırılıp değerlendirilir. Bir başka ifadeyle, bu bölümde yazar, İhtilâfü’l-hadîs paradigmasının doğrudan hadisi reddetmeyi amaçlamadığını; aksine, râvilerden kaynaklanan hataları ortaya koymayı ve metnin zâhirinde anlaşılması güç bir durum varsa bunu tespit edip açıklığa kavuşturmayı hedeflediğini belirtir. Modern metin tenkidi paradigması ise özellikle son yüzyılda başlayan ve hadislerin sıhhatini belirlemede metni önceleyip, hadis metinlerini Kur’an, sünnet, akıl, tarih, tecrübe ve bilim gibi kriterlere arz etmek suretiyle sıhhatini belirlemeye çalışan bir paradigmadır. (s. 165) Çalışma sonuç ve kaynakçayla sonlanmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü’nde “Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemleri” başlığında tartışılan rivayetler incelenmiştir. Burada “tenkit yöntemlerinin yorumsallığı, nesih, tercih, cem‘-telif, hadisi terk ve tevakkuf” başlıklarının altında ihtilaf görülen rivayetlere dair nakiller verilmiştir. Fakat bütün bu nakillerin yanı sıra yazar, herhangi bir yorum veya eleştiride bulunmaksızın konuyu ele almıştır. Nitekim günümüzde yazılan bir eserin klasikten aldığı verileri yorumlayarak çağımıza taşıması beklenir. Örneğin nesih bölümünde “Şeddâd b. Evs’ten nakledilen “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozulmuştur” rivayeti ile İbn Abbas’tan nakledilen “Resulullah (s.a.s) oruçlu ve ihramlı iken hacamat yaptırdı” rivayeti arasında zâhiri bir teâruz olduğu görünmektedir” (s. 67) denilip kadim ulemanın görüşleri aktarılmıştır.

Ancak bu konuda kesin bir yargıya veya yazarın yorumuna rastlanmamaktadır. Aynı şekilde ikinci bölüm’de rivayetler nakledilip yorumda veya değerlendirmede bulunulmaksızın hadislerle ilgili sadece ulema görüşlerine yer verilmiştir. Alpkıray’ın çalışmasının en dikkat çekici yönlerinden biri, klasik literatürden (özellikle Şafî, İbn Kuteybe, Tahavî, İbn Fûrek gibi müelliflerden) toplamda 1316 ihtilafli hadisi tarayarak metin merkezli çözüm yaklaşımlarını nitel örneklem yöntemiyle analiz etmesidir. Bu yönüyle eser, yalnızca teorik değil, aynı zamanda uygulamalı bir hadis tenkit örneği sunmakta; nesh, tercih ve cem gibi yöntemlerin sened merkezli değil, bizzat metin üzerinden yapıldığını ortaya koymaktadır.

Eserin dili Türkçeye uygunluk ve kaynaklardan aktarılan nakillerin tercümelelerinin açık ve duru olması bakımından problemlidir. Bu sebeple okuyucunun

anlamasını zorlaştıran tercüme hataları ve Arapça, Farsça ifadelerin tercüme-lerde olduğu gibi aktarılması kitabın temel eksiklerindedir. Örneğin “Resûlullah (s.a.s.) Sa’d b. Muâz (r.a) hakkında: ‘Onun ölümünden dolayı arş ihtizaz etmiştir’ (s. 187) rivayetindeki “ihtizaz” kelimesi Türkçe’ye uygun değildir. Bunun yerine arş sallanmıştır, demek yerinde olur. Eserdeki Farsça ve Arapça ifadelerin tercüme edilmeden kullanılmasına dair örnekler şöyledir: “şâyan-ı i’timad”, “müşkilü’l-hadis muhtelifü’l-hadis’ten daha şümullüdür”, “ercah olanla amel edilir.”...

Kitabın eksiklerinden bir diğeri de vefat tarihlerinin birçoğuna dikkat edilmemesidir. Bir diğer ifadeyle râvilerin vefat tarihlerinde bir standart gözetilmemiştir. Vefat tarihleri verilmeyen râvilerin bazıları şunlardır: “İmrân b. Hüseyin, Cübeyr b. Mut’im, Ubeydullah b. Kıbtiyye, Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Ubâde b. Sâmî...” Dolayısıyla sahâbenin önde gelenlerinin vefatlarına dahi yer verilmediği görülmektedir. Yine kitapta sahâbeden birisine yer verildiğinde “r.a” ifadesi tutarlı bir şekilde kullanılmamıştır.

Son olarak çalışma, ihtilâfı görülen rivayetleri toplama ve metin tenkidinin ihtilâfı’l-hadîs literatüründe uygulandığını ortaya koysa da bu verilerin sistemli olarak sunulması gereklidir. Yani eldeki verilerin tablo, grafik ve şema gibi unsurlarla somut olarak sunulması ilgisi için sonuca ulaşmasını ve eserin amacının gerçekleşmesini sağlar. Ayrıca eserde dizin bulunmaması taranmak istenen konunun bulunmasını zorlaştırmaktadır.

Abdulcelil Alpkıray’ın *İhtilâfı’l-Hadis Bağlamında Metin Tenkidi* adlı çalışması, klasik hadis literatüründe genellikle râvî merkezli yapılan tenkitlerin ötesine geçerek, metin merkezli bir yaklaşımı sistematik biçimde ele alması bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Alpkıray, ihtilâfı’l-hadîs türündeki rivayetler üzerinden metin tenkidinin nasıl işlediğini örneklerle ortaya koyarken, bu yöntemin tarihsel arka planını ve usulünü de teorik bir çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır.

Alpkıray’ın çalışması, özellikle ihtilâf kavramı etrafında şekillenen metin farklarını sadece bir problem olarak değil, aynı zamanda metin tenkidi için bir fırsat olarak değerlendirmesiyle öne çıkmaktadır.

Çalışmanın başlıca özgün katkıları şunlardır: “Metin tenkidi” kavramının yerine “metin eksenli hadis tenkidi” teriminin önerilmesi, kavramsal çerçevede bir netlik sağlamaktadır. Klasik yöntemlerin metin tenkidi içerdiğini ama bunu sistematik bir şekilde isimlendirmediklerini göstermesi, literatürdeki bir boşluğu doldurmaktadır. Bu anlamda kitap hem klasik hem modern çalışmalar arasında köprü kurmayı amaçlayan bir çalışmadır. Ayrıca hadis tenkidinde metin odaklı yaklaşımın metodolojik zeminini inşa etme yönünde ciddi bir boşluğu doldurmakta, bu sahada kendisinden sonra yapılacak yeni çalışmalara da öncülük etmektedir.

Abdullah CÖMERTOĞLU (abdullahcomertoglu@marun.edu.tr)

Yükseklisans, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Muhaddislere Rehber

Hatîb el-Bağdâdî ve el-Câmi' Adlı Eseri,

Muhammed Enes Topgül,

İstanbul: İFAV Yayınları 2025, 208 sayfa.

Hadis ilminin büyük oranda teşekkül ettiği hicri V. yüzyıl, metodolojik anlamda derinliğin kazandırıldığı bir dönemdir. Bu dönemi kıymetli kılan  limlerden Hatîb el-Bağd d , ortaya koyduğu eserler ile hadis alanına önemli katkılar sağlamıştır. Tanıtmayı amaçladığımız Muhammed Enes Topgül tarafından hazırlanan *Muhaddislere Rehber Hatîb el-Bağd d  ve el-C mi' Adlı Eseri* adlı alışma, Hatîb el-Bağd d 'nin ilk dönem İsl m toplumu içinde süregelen hadis eğitim ve  ğretimi  d bına dair kaleme aldığı *el-C mi' li-ahl ki'r-r vi ve  d bi's-s mi'*in detaylı incelemesini sunmaktadır.

Eser,  ns z, giriş, beş ana bölüm ve sonuç kısmından oluşan bir yapıya sahiptir. Önsözde çalışmanın amacınının hadis tarihinin yeterince alışılmayan V. yüzyılı üzerine yeni araştırma alanları üretmek olduğu bey n edilmiştir. Yazar çeşitli okumalar yaparken aldığı notları zorlu bir sürecin nihayetinde kitap haline getirmiş ve okuyucuya sunmuştur.

Giriş bölümünde eserin konusuna ve literatür tahliline yer verilmiştir. Konu bağlamında eserin, erken dönem İsl m eğitim sistemine dair bilgiler sunduğu, 5. asırda cereyan eden ilm  faaliyetler hakkında ipuçlarına yer verildiği ifade edilmiştir. Bu minvalde eserin tarihi arka plan ve telif geleneği çerçevesinde tahlil edileceği vurgusu yapılmıştır. Ardından yazar okuyucuya tanıtacağı çalışmanın her bir bölümünde nelerden bahsedeceğini özetlemiştir. Literatür tahlilinde ise, *el-C mi'* ekseninde yazılan tez, makale, müstakil çalışmalar kabilinden metinlerin dikkate alınacağı beyan edilmiştir. Böylelikle literatür taraması doğrudan *el-C mi'*  zerine odaklanan çalışmalarla sınırlandırılmıştır.

Birinci bölümde Hatîb'in hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Yazar, ders aldığı hocalarını, rihlelerini, ilmi faaliyetlerini kronolojik düzlemde işleyerek müellifin biyografisini sunmuştur. İلمي birikimini büyük ölçüde hadis ilmine tahsis eden Hatîb birçok önemli eser telif etmiştir. Yazar, Hatîb'in eserlerini tam bir kronoloji elde edilemediği için belli başlı telifat merkezinde yahut müellifin diğer çalışmalarına yaptığı atıflar doğrultusunda bir sıralama oluşturmuştur.

İkinci bölüm, *el-Câmi*'nin telif sebebi, tarihi ve nakil serüveni başlığını taşımaktadır. Yazar, her birini alt başlıklandırma yaparak bağlamsal analizler sunmuştur. *el-Câmi*'in telifinin arka planında yer alan unsurlar, literatür ve tarihi bağlam üzerinden ortaya koyulmuştur. Hatib'in 'Edeb' çatısı altına giren 'Edebü'l-âlim ve'l-müteallim', 'edebü'l-kâtib', 'edebü'l-muhaddis' türlerinden istifade ettiği düşünülen çalışmalara işaret edilmiştir. Daha sonra müellifin böyle bir eseri ne için kaleme almış olabileceği sorusu bağlamında, telif ortamının nasıl şekillendiğini ve dönemin şartlarının esere etkisi üzerinden tarihi bağlam odaklı bir inceleme yapılmıştır.

Bölümün ikinci kısmında eserin ismi ve telif tarihine yer verilmiştir. Ardından Hatib'in *el-Câmi*'den önce telif ettiği eserlerin yazmalarında böyle bir eser telif edeceğini zikrettiği tespit edilmiştir. Ayrıca eserin telif tarihi de nüshalar üzerine alınan semâ kayıtları doğrultusunda tahmini bir zaman dilimine ulaşılmıştır. Bölümün son kısmında, *el-Câmi*'in nakil/rivâyet serüveni ve literatürdeki görünüşleri'e ilişkin bilgilendirmeler yapılarak eserin nakil serüvenine dair veriler, birtakım icâzetlerde yer alan semâ kayıtları ve fihrist türü eserler incelenmiştir. Bununla birlikte *el-Câmi*'in nakil şeması çıkarılarak doğrudan Hatib'den nakledenler büyük oranda şemada gösterilmiştir. Son olarak *el-Câmi*'den sonra telif edilen eserlerde edeb bahislerine yer verildiğine değinilmiş ve bu hususta bazı müelliflerin çalışmaları incelenmiştir. Elhasıl *el-Câmi*'in hadis usulü eserlerine, âdâba dair bahislerin yanında usûl bahisleri kabilinden de kaynak olduğu yazar tarafından tespit edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, *el-Câmi*'in yapısal analizi ele alınmıştır. Bölümün ilk konusu eserin cüz yapısıdır. Yazar mevcut yazma nüshaları ve alınan semâ kayıtlarını mukayese ederek bir incelemede bulunmuştur. İkinci konu 'metnin yapısı' hakkında olup üç alt başlıkta işlenmiştir. İlk olarak kitabın bölümlerinin, okuyucuya sistemli bir ilerleme sunduğu belirtilmiş, daha sonra birkaç bölüm örneği verilerek kitabın bölümleri, kendi içindeki alt başlıklar ve müellifin zikrettiği rivâyetler incelenerek *el-Câmi*'in genel yapısı ortaya çıkarılmış; bu hususta bölüm uyumsuzlukları, tekrarlar ve kitap ravilerinin tutumları da incelemeye dâhil edilmiştir. Bölümün üçüncü konusunda *el-Câmi*'deki metin içi değerlendirmeleri 'ana konuya dönme' temalı yönlendirmeleri ve iç bütünlüğü sağlamak adına yaptığı iç atıflar, örnekler çerçevesinde incelenmiştir. Son olarak Hatib'in metinde yaptığı değerlendirmelerin fonksiyonları, eserden bazı rivâyet alıntıları yapılarak değerlendirilmiş ve *el-Câmi*'in salt rivâyet yığını olmadığı ifade edilmiştir.

Eserin, dördüncü bölümü, kaynaklar, aktarım kalıpları ve kaynakların coğrafyası olmak üzere üç alt başlıktan müteşekkildir. Yazar, *el-Câmi*'in kaynaklarını açık, dolaylı, örtük şeklinde üç grupta ele almıştır. Açık kaynaklar kısmında Hatib'in kendi kitaplarına yaptığı atıflar, şifâhi aktarımları, yazılı metinlere yaptığı atıflar, yazışma/mektuplaşma aracılığıyla sahip olduğu birtakım bilgiler, me-

tinden alıntılanan örnekler ile analiz edilmiştir. Dolaylı kaynaklar kısmına geçmeden önce devrin telif geleneği hususunda bilgilendirme yapılmıştır. Bununla birlikte *el-Câmi*'in Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisül-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i* adlı eseri üzerine bir müstahrec olduğu yapılan delillendirmelerle beyan edilmiştir. Dolaylı kaynak kullanımına gelince, verilen örnekler ışığında Hatîb'in istihrac faaliyeti yaptığı kanısına varılmıştır. Örtük kaynaklar kısmında, müellifin eseri telif ederken kaç hocasına başvurduğu ve onlara yaptığı atıflar tablolaştırılarak okura sunulmuştur.

Sonrasında, müracaat ettiği temel kaynak denilebilecek beş hocası hakkında bilgi ve değerlendirilmeler yapılmış ve incelenen her kaynak sonunda maddeler halinde özet verilmiştir. İkinci alt başlıkta müellifin nakilde bulunduğu hocalarından hangi yollarla bilgi edindiği incelenerek kullandığı şigalar grafiklerle gösterilmiştir. Bölümün son kısmında *el-Câmi*'in referans alındığı, müellifin hocalarıyla bir araya geldiği ve eserde kendilerinden rivayette bulunduğu hocaların mensup oldukları bölgelere ilişkin bir tetkik yapılarak buna dair bir grafik sunulmuştur.

Çalışmanın beşinci bölümünde, *el-Câmi*'in dört husus etrafında 'muhteva tahli' analiz edilmiştir. İlk kısımda eserde yer alan rivayetler kaynakları ve bilgi değerleri tespit edilerek mevcut oranları yüzdelik dilim şeklinde belirtilmiştir. Elde edilen sonuçlarda metinde yer alan fazlaca zayıf hadis ve az da olsa uydurma haberin varlığına dikkat çekilmiş ve bunun olası sebepleri zikredilmiştir. İkinci kısımda *el-Câmi*'in kendisinden önceki ve sonraki eserler arasında ayırt edici birkaç özelliğinden bahsedilmiştir. Metin özelinde ilim tâlibinde olması gereken vasıflar ve ilim tâlibinin yapması gerekenler ifade edilmiştir. Daha sonra eser, yazı kültürü ve şiirler bağlamında kültür çerçevesinde değerlendirilerek birtakım bilgiler serdedilmiştir. Üçüncü kısımda eser, belirlenen bazı konular etrafında hadis tarihi açısından ne ifade ettiğine dair incelemeler yapılmıştır. Son olarak, bir usul metni olma vasfını taşımasa da yer yer bazı konulara değinmesi bakımından eser hadis usulü açısından da incelemeye tabi tutulmuştur. Bu minvalde *el-Câmi*, aynı müellife ait *el-Kifâye fi (ma'rifeti usûli) ilmi'r-rivâye* ile bazı usul meseleleri üzerinden mukayese edilerek eserin usule dair ne tür ifadelere yer verdiği gösterilmiştir.

Sonuç bölümünde yazar, Hatîb el-Bağdâdî ve *el-Câmi*' özelinde sunduğu çalışmanın kısa bir özetini vermek suretiyle çalışmanın neticesinde elde edilen bulgularla hicri IV. ve V. asırlarda telif edilmiş metinlerin içeriğine dair bir yöntemin tespit edildiği ve sonraki çalışmalarla teyit edilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. *el-Câmi*' çerçevesinde incelenen konular üzerinden zikredilen dönemde telif edilen diğer eserler Hatîb el-Bağdâdî'nin irtibat kurduğu örneklerle ifade edilmiştir. Klasik dönemde yazılan bir eserin yapısal tahlilinin nasıl ve ne şekilde yapılacağına dair hususlar verilerek çalışmanın bu doğrultuda olabileceği belirtilmiştir. Son olarak yazar, çalışma boyunca ilgi çeken fakat daha sonraki araştırmalara fikir olabilecek üç konuya değinmekle iktifa etmiştir.

Tanıtilan kitapta, Hadis ilmine dair ardında pek çok telifat bırakan Hatîb el-Bağdâdî'nin, en genel anlamda 'edep' kısmına giren *el-Câmi*'in tarihsel bağlam, telif ortamı, nakil serüveni, yapısal durumu gibi konular hakkında geniş bir çerçeve çizilerek okuyucuya takdîm edilmiştir. Söz konusu çalışmada konu ile alakalı verilen bilgilerin okurun zihninde daha anlaşılır olması için, yapılan değerlendirmeler ve grafikler eserden istifade etmeyi kolaylaştırmıştır. Yazar, ortaya koyduğu çalışma ile özellikle hadis tarihinin yeterince ele alınmamış olan hicri V. asrına dair yeni inceleme alanları oluşturmayı hedeflediğini belirterek literatüre önemli bir katkı sunmuştur.

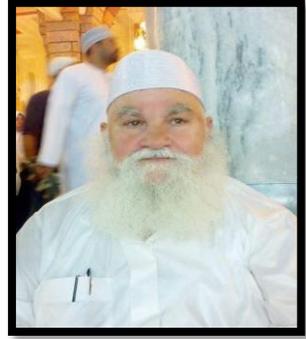
Esra YAYLA (eyayla446@gmail.com)

ORCID: 0009-0001-5321-0912

Bursa Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

Şeyh Muhammed Adnân b. Muhammed el-ĞUŞEYM
(1362-1440/1943-2019)

Üstâdımız, hocamız, fıkıh usulü konusunda uzman büyük âlim, hadis ilminde derinleşmiş köklü bilgiye sahip fakih ve edîb eş-Şeyh Muhammed Adnan b. Muhammed el-Ğuşeym Haleb şehrinde, yaklaşık on yıl süren şiddetli bir hastalık sürecinin ardından, fani dünyadan baki âleme, çektiği bütün sıkıntıların ecrini Allâh'tan niyaz ederek göç etti. Hastalığının öncesinde şer'î ilimleri öğretme, ilme hizmet etme ve talebeleri arasında tadrîs faaliyetlerini yayma konusunda büyük gayretler ortaya koymuştu. Hicrî 15 Şevval 1440 (19 Haziran 2019) Çarşamba günü vaki olan vefatı esnasında yaklaşık yetmiş dokuz yaşındaydı. Allâh'tan onun kabrini rahmet yağmuruyla ıslatmasını ve kerem diyarında makbul kulları arasına onu da dâhil etmesini niyaz ederiz.



Şeyh Muhammed Adnan el-Ğuşeym, Haleb şehrinin Cubb el-Kubbe olarak bilinen Bellât et-Tahtânî mahallesinde ilim ve takva ehli bir ailede, 1362/1943 yılında dünyaya geldi. Haleb'in tanınmış Şâfiî fıkıh âlimlerinden babası Şeyh Muhammed el-Ğuşeym'in himayesinde yetişti. 1965 yılında faziletli hanım Fatıma Ebû Râs ile evlendi. Kendisinden Muhammed Nasr ve Âmir adında iki oğlu dünyaya gelmiş olup ikisi de evlenmiş ve çocukları vardır. Evi, öğrenciler ve ilim severlerin sığınağıydı.

Şeyh, yüksek himmeti, asil ahlâkı ve büyük tevazuu ile öne çıkmıştı. Dürüstlüğü, sabrı ve vakar sahibi oluşu herkesçe bilinirdi. Güçlü bir hafızaya sahipti ve gençliğinden itibaren hakkı destekleme konusunda derin bir gayret gösteriyordu. Nitekim on dokuz yaşındayken bir şeyh ile mevzu hadis hakkında tartıştığı ve ilmî cesareti ile orada bulunanların takdirini kazandığı rivayet edilir. Zamanını

boşa harcamaz, sürekli okur ve ilimle meşgul olurdu. İnsanlara hizmet etme konusunda çok titiz, onlara karşı mütevazı idi; sorularını cevaplar, geniş gönüllülükle cevap verirdi. Güzel yüzlü, heybetli görümlü, bembeyaz nurânî görümlü, dolgun vücutlu idi. İlimi ve ilim ehli talebelerini severdi, evini onlara da-ima açık tutardı, onları sevinç ve cömertlikle karşılardı. İmâm Şâfiî'nin "İlim, ehli arasındaki akrabalık bağıdır," sözüne inanırdı.

Şeyh Muhammed Adnan el-Ğuşeym ilmi tahsiline Makâru'l-Enbiyâ Mescidi'nde başladı. Burada o dönemin Haleb Şeyhu'l-Kurrâsı Şeyh Muhammed Necib Hayyâta'dan Dâru'l-Huffâz'da Kur'an-ı Kerim ta'limi aldı. 1958 yılında Kur'an-ı Kerim'i hatmetti. Sonra babası Şeyh Muhammed el-Ğuşeym'den şer'î ilimlerin tadrîsine başladı. Babası, Suriye-Mısır birliği döneminde çıkan ve Şa'bâniyye Medresesi'nin Hüsreviyye Medresesi ile birleştirilmesini öngören karara karşı tepki gösterip, aynı mescitte tadrîs faaliyetlerini başlatmak mecburiyetinde kalmıştı. Zira bu karara karşı Haleb âlimleri şiddetle tepki göstermişlerdi. Şeyh Muhammed Adnan'dan nakledildiğine göre şöyle demiştir:

"Babam beni Şa'bâniyye Medresesi'ne kaydettirmek istediği dönemde Suriye-Mısır birliği zamanıydı. Şa'bâniyye Medresesi'nin Hüsreviyye Medresesi'ne ilhâk kararı çıkmıştı. Bu karara itiraz olarak babam Makâru'l-Enbiyâ Mescidi'nde ilmi dersler açtı ve 1960 yılına kadar ondan ders aldım."

Şöyle devam eder:

"Babam Şeyh Abdullâh Sirâceddîn'e gitti ve öğrenci sayısının çoğaldığını, çoğunun fakir olduğunu söyledi. Bunun üzerine Şeyh Efendi onların masrafını üstlendi. Sayı daha da artınca dersler Hamevî Mescidi'ne taşındı. Orada tadrîs faaliyetlerini yürütmek üzere büyük âlimler vazife aldı. Bunlar arasında Şeyh Ahmed el-Kallâş, Şeyh Mustafa Mizrâb, Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde de yer amakta idi. Biz birinci sınıf öğrencileri sayılırdık. İkinci sınıfa geçtiğimizde Şeyh Abdullâh Sirâceddîn Şa'bâniyye Medresesi'nin faaliyetine dönmesini talep etti. Evkaf Bakanlığı, Bakanı Gâlib Âbidîn aracılığıyla kabul etti ve babam medreseyi devraldı, onu yeniden döşeyip canlandırdı."

Şeyh sözlerini şöyle sürdürür:

"Şa'bâniyye Medresesi'nde eğitimime devam ettim ve 1965 yılında mezun oldum. Babamın ekonomik durumu ve hizmetlerime olan ihtiyacı, Ezher-i Şerîf'e gitmememe sebep oldu. Bu, o dönemdeki birçok Haleb âliminin durumuydu."

Şeyh, hocalarından aldıklarıyla yetinmedi, ilme düşkün, tahsilinde gayretli, okumaya dalmış, hadis metinlerini tahrîçleriyle birlikte ezberlemekte titiz idi. İmâm Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini çok okurdu, kendini ilim ve öğretime adanmış, İmâmlık yüklerinden ve halkın sosyal münasebetlerindeki meclislerinden uzak durmuştu.

Bilgisayarlar ortaya çıkıp ilmi programlar yaygınlaştığında bir elektronik cihaz edindi ve bazı öğrencilerinin yardımıyla kullanmayı öğrendi. Öyle ki ona

uzun uzun bakar, programlarından faydalanır, ders sırasında taşınabilir bilgisayarını önüne koyardı. Derste bir soru geldiğinde veya bir mesele tartışıldığında öğrencileriyle şaka yaparak gülümseyerek derdi ki: “Hadi Şeyh Google’a soralım, o çağın hâfızıdır.”

Şeyh Gûşeym 1965 yılında, Haleb’in büyük âlimlerinden oluşan bir komisyon önünde İmâmlık ve hutbe sınavına girdi. Bu imtihan heyetinde Şeyh Muhammed Hakîm, Şeyh Necîb Hayyâta, Şeyh Es’ad Abci ve dönemin Evkaf Müdürü Hoca Süleyman en-Nesr yer alıyordu. Sınavı başarıyla geçti. Bundan sonra İmâm ve hatip olarak atandı, Cedîde mahallesindeki Şeref Câmii’yle başladı, sonra Ebşîr Paşa Câmii’ne geçti ve vefatına kadar burada İmâm ve hatip olarak devam etti. Şeyh’in hutbeleri; doğaçlama olması, hadislerle zengin alıntılar yapması ve çağın meselelerini sağlam ve etkili üslupla ele almasıyla öne çıktı. Bu durum ona hem cemaat hem de ilim talebeleri nezdinde saygı ve takdir kazandırdı.

Böylelikle el-Gûşeym çevresinde derin bir iz bıraktı, etkili hatip, mütkin öğretmen ve âlim âmil olarak öne çıktı. Şahsında ilmî derinlik ile tevazuyu, davranış disiplini ile insanlara açıklığı birleştirdi. Hutbeleri gerçeğe dokunur, sohbetleri rivayet ile dirayeti birleştirdi.

Şeyh, Üsâme b. Zeyd Camii ve diğer birçok mescitte öğretmenlik yaptı. Burada hadis, akide, fıkıh ve belâgat dersleri verirdi. Metinlerin dikkatli şerhi ile dilbilimsel ve fikhî tahlili, fikhî görüşlerin sunumu ile bunlar arasında râcihin beyânını içeren açık bir ilmî metoda bağlı kalırdı. Boş tartışmalardan uzak durur, âlimlerin görüşlerine saygı gösterir, her dersten sonra öğrencilerin sorularını cevaplardı.

Şeyh derslerine önceden hazırlanması ile öne çıktı. Derslere besmele, hamdele ve Peygamber Efendimiz’e salat ü selâm ile başlar, vakar ve heybetini muhafaza ederdi. Bu durum ona öğrencileri ve meslektaşlarının saygı ve takdirini kazandırdı. İlmî ve davet meşguliyetleri ona kapsamlı telif çalışması için fırsat vermedi, geriye ancak bir dizi fetva ve çalışma bıraktı. Bunların bir kısmı “Hadis ve Fıkıh İlimlerinde Araştırmalar ve Çalışmalar” başlığı altında elektronik olarak yayımlandı. Ayrıca dersleri esnasında okuttuğu miras kitapları üzerine ta’lik ve şerhleri vardı.

Özellikle İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Tâhir el-Cezâîrî’nin *Tevcihü’n-Nazar fî Mustalahi Ehli’l-Eser*, Celâlüddîn es-Suyûtî’nin *Tedribü’r-Râvî*, el-Hatîb eş-Şirbîni’nin *el-İknâ’ fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ’*, Abdülhalîm el-Haskefî’nin *Şerhu’l-Menâr*; İbn Âbidîn’in *Hâşiyetü İbn Âbidîn*; el-Cerhezî’nin *Şerhu’l-Cerhezî ‘alâ Nazmi’l-Kavâidi’l-Fikhiyye lil-Ehdel*, Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zurkâ’nın *Şerhüz-Zurkânî ale’l-Muvatta*, Muhammed b. Abdurrahmân ed-Dihlevî’nin *Nesamâtu’l-Eshâr* adlı eserlerini ders halkalarında takrir ettirirdi.

Şeyh Muhammed Adnan Gûşeym, döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bu hocaları, şer’î ilimlerde derin bilgi sahibi ve yüksek mevkiye sahip

kişilerdi. Şa'bâniyye Medresesi onun ilmî oluşumunda merkezi rol oynadı. Burada fıkıh, hadis, usûlüddîn ve Arap dili ilimlerini aldığı seçkin faziletliilerden ders aldı. İlmî ve marifî oluşumunda büyük etkisi olan bu faziletli hocalardan bazılarını şu şekilde zikretmek mümkündür:

Babası Şeyh Muhammed el-Ğuşeym: Ondand fıkıh, tefsir, nahiv ve akide aldı. Babası Şeyh Muhammed b. es-Seyyid Muhammed el-Ğuşeym eş-Şâfiî el-Halebî, Haleb'te 1903'te doğdu, Hüsreviyye Medresesi'nden 1932'de mümtaz derecesiyle mezun oldu ve sınıfında dördüncü sıradaydı. Şeyh Abdullâh Sirâceddîn ve Şeyh Muhammed en-Nebhân'a arkadaşlık etti. Haleb hapishanesinde dersi vardı, 1979'da vefat etti.

Şeyh Ahmed b. Abdülkâdir Kallâş eş-Şâfiî el-Halebî: Haleb'te 1910'da doğdu. Âlim âmil, fakih, nahivci, dâî idi. Eserlerinden: *Teysîru'l-Belâğa, es-Salâtu'l-Hâsia, Ahkâmu'l-Bey' ale'l-Mezheb eş-Şâfiî* vardır. Medine-i Münevver'e 2008'de vefat etti. Ondand nahiv, luğa ve belâğat okudu.

Şeyh Mustafa b. Bekrî Mizrâb, 1902 yılında Haleb'te doğdu. Hüsreviyye Medresesi'nden mezun oldu. Üç kadınla evlendi ve bu evliliklerden on dört çocuğu dünyaya geldi. Haleb'te 1969 yılında vefat etti. Ondand ahlâk, tasavvuf ve güzel ahlâkla amel etmeyi öğrendik. İlmîyle amel eden, halk arasında sevilen bir mürşid idi.

Şeyh Abdullâh b. Muhammed Necîb Sirâceddîn el-Hüseynî (1923-2002): XX. yüzyılın en önemli Haleb âlimlerinden, şeri'at ilimleri, tasavvuf ve hadisi birleştirmesiyle tanındı. Zamanında ilmî ve ruhî merciiydi. Sîret-i nebeviyye ve tezkiyede seçkin ilmî eserler bıraktı, Haleb'te 4 Mart 2002'de vefat etti.

Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde (hicrî 1336-1417): Önemli hadis âlimi ve Hanefî fakihî, Haleb'te doğdu, Ezher'den mezun oldu. Suriye ve Suudi Arabistan'da öğretilenlik yaptı, Hint hadis mirasını ihya etmeye katkıda bulundu. Yaklaşık yüz kitap telif ve tahkik etti, Riyad'da vefat etti ve Bakî'de defnedildi.

Şeyh Muhammed Necîb Hayyâta (1320-1390 /1900-1970 civarı): Haleb'in XIV. yüzyıldaki önemli âlimlerinden. Fakih ve muhaddis idi, takva ve vera ile tanındı. Hüsreviyye Medresesi'nde öğretilenlik yaptı, birçok âlim ve ilim talebesini yetiştirdi. Sağlam üslubuyla öne çıktı, Haleb ilim ehlinin saygısını kazandı, şehrin dinî ve ilmî hayatında önemli etkisi oldu. Ondand ferâiz okudu ve Kur'an'ı hatmetti.

Şeyh Bekrî b. Abde Receb el-Halebî (1328-1400/1910-1979): Haleb'in Bâb şehrinde Hanefî fakihî, şair ve sûfi dâî idi. Hüsreviyye Medresesi'nde öğretilenlik yaptı, davet faaliyeti ve edebî belâğatiyle tanındı. Eserlerinden: *Hidâyet el-Mürîd ilâ Cevheret et-Tevhîd, ed-Delîl ilâ Menâsik el-Hac ve'z-Ziyâre, el-Mevlidü'n-Nebevî fi't-Tergîb ve't-Terhîb* vardır. Peygamber (s.a.v.)'i metheden şiir diwanı bıraktı, Haleb'te 1979'da vefat etti. Ondand tarih, akide ve arûz okudu.

Şeyh Muhammed Es'ad el-Abcî (1305-1393/1887-1973): Yüce Halebli âlim,

fakih usûlcü ve Şâfiî idi. Haleb'te Şâfiîlerin müftülüğünü yaptı, nahiv, fıkıh ve usul öğretti, şehrin evkaf meclisinde üye idi. En meşhur eserlerinden: *Süllüm el-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, *Tuhfetu'l-Mürîd fi't-Tecvid*, *Risâle Beyânu'l-Mekâdir eş-Şer'iyye* vardır. Haleb'te 1973'te vefat etti. Ondandır usul okudu.

Şeyh Muhammed Ziyâeddîn es-Sâbûnî (1926-2013): Haleb'li önemli şair ve dâî idi. Arap edebiyatı okudu, Suudi Arabistan'da öğretmen sonra eğitim müfettişi olarak çalıştı. Peygamber (s.a.v.)'i metheden çok sayıda şiir divanı ve dil ile İslam davetine dair eserleri vardır. Mekke'de vefat etti, Mescid-i Haram'da cenaze namazı kılındı ve Muallâ mezarlığında defnedildi. Ondandır edebiyat ve şiir vezinleri okudu.

el-Ğuşeym, Şa'bâniyye Medresesi dışında bireysel gayretleriyle babasından tefsir ilmine dair *Tefsîru'l-Beyzâvî* yi, nahiv ilmine dair *Şerhu'l-Âcurrûmiyye lil-Aşmâvî* yi, hadis ilmine dair *Şerhü'ş-Şinvânî alâ Muhtasar Ebî Cemre*'yi okumuştur.

Şeyh Muhammed Şehîd'den İsmâiliyye Medresesindeki ikametgâhında bir grup şeyhle birlikte okudu: *Şerhu'l-Kefrâvî ale'l-Âcurrûmiyye*, akidede *Şerhu'l-Cevhere lil-Lakânî*. Şeyh Muhammed Dîb Şehîd (1924-2011) Sermadâ'lı kiraat ve Şâfiî fıkıh âlimi, küçükken görme yetisini kaybetti, Haleb'te büyük âlimlerden ilim aldı. Kiraat-ı aşere-i kübrâ ve suğrâda icazet aldı, bunları Şa'bâniyye Medresesi'nde öğretti. Güzel ahlakıyla tanındı, birçok hâfız ve kârî yetiştirdi.

Ayrıca, Şeyh Ahmed el-Kallâş'tan *el-Belâğatu'l-Vâziha*, *Evdahü'l-Mesâlik*, *Şerh İbn Akîl*'i Meydânî Camii'nde, Şeyh Abdullâh Sirâceddîn'den *Şerhuhu lil-Manzûmeti'l-Beykûniyye* ve *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'l-İmâm en-Nevevî* den belli başlı kısımları ve Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudd'e'den Beyâza mahallesindeki evinde ve Hamevî Câmii'nde *Tedrib er-Râvî* yi okudu.

Şeyh bir defasında şöyle dedi:

“Bütün hocalarım beni etkiledi, onlar takva, ilim ve din sahibiydiler. Bunlar arasında özellikle Şeyh Muhammed Necîb Hayyâta, babam Şeyh Muhammed el-Ğuşeym, Şeyh Ahmed el-Kallâş ve Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudd'e'yi zikrederim.”

Seleften İmâm Buhârî, hocası İmâm Ahmed b. Hanbel, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî'den etkilendim. Ubeydullâh b. el-Hasen'in “Batılda baş olmaksızın hakta kuyruk olmayı tercih ederim” sözünden etkilendim.

Şeyh, Şa'bâniyye Medresesi'nde elde ettiği ilimlerle yetinmedi, güvenilir âlimlerin halkalarına yöneldi, onların halka ve meclislerini takip etmeye başladı. Şeyh Muhammed Şehîd'in İsmâiliyye Medresesi'ndeki, Şeyh Ahmed Kallâş'ın Kanber Câmii'ndeki meclislerine katıldı. Şeyh'in hadis-i şerif ilmine özel bir meyli vardı, bu nedenle bu meclisleri nerede bulsa takip etmeye özen gösterdi. Sonra Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudd'e'ye devam etti, ondan hadis-i şerif ve istilâh kitaplarından

bir dizi okudu ve ondan büyük fayda gördü. Bu ona aklî ve naklî ilimleri birleştirme imkânı verdi.

Bu seçkin ilmî tahsilden sonra Şeyh, ilmi yaymaya ve öğrencilere fayda sağlamaya yöneldi. Evinde özellikle şer'î ilim talebeleri için ilmî meclisleri vardı. Onlar için hadis-i şerif ve ıstılah ilminde faydalı kitaplar seçer, bunları şerh ve tahlille okur, zorluklarını kolaylaştırır. Öğrencilerine birden fazla kez okuduğu kitaplardan *Tedribü'r-Râvî* ve İbn Kesîr'in *el-Bâisu'l-Hasîs fi İhtisâr Ulûmi'l-Hadîs* kitabı vardı. Ayrıca fıkıh, usul, hadis-i şerif ve ıstılahı, tevhid ve ahkâm hadisleri dersleri vardı. Elinden çok sayıda ilim talebesi çıktı ve çocuklarına da icazet verdi.

Kendisini çevreleyen, ilgi ve dikkatini gören çok sayıda ilim talebesi vardı. Bunların en önemlileri arasında; Şeyh Bessâm Hicâzî, Şeyh Yâsir Neccâr, Şeyh Firâs el-Veys, Şeyh Abdullâh Lebâbidî, Şeyh Rebî' Dîrî, Şeyh Ahmed Şevvâh, Şeyh Muhammed el-Veysî'yi saymak mümkündür. Ayrıca diyâr-ı Şam'da ve dışında onun ilminden ve yönlendirmelerinden faydalanan sayısız ilim talebesi mevcuttur.

Bendeniz de, Şeyh'in evindeki birkaç dersine iştirak edenler arasında bulunmaktayım. Üsâme b. Zeyd Câmî'nde verdiği derslerden bazılarına da katıldım. Ayrıca Hoca Ahmed Mehdî el-Hızır ve Şeyh Ahmed el-Kallâş'ın da katıldığı İbn Ebî Cemre'nin Buhârî muhtasarı şerhi derslerine katıldım. Şeyh'e umre ziyaretlerinden birinde Dr. Halîl Molla Hâtır el-A'zamî'nin evine eşlik ettim. Şeyh, içindeki seçkin ilmî tahkikler nedeniyle onun bütün eserlerini edinmeye özen gösteriyordu.

Bir gün onu üzgün halde gördüm, sebebini sorduğumda öğrencilerden birinin İmâm Suyûtî'nin *Tedrib er-Râvî* kitabını ödünç alıp geri vermediğini söyledi. Kitap, Şeyh'in ders hazırlıkları sırasında yazdığı önemli hâşiye ve notları içeriyordu ki bunlar onun ilminin ve ilmî gayretinin değerli bir parçasını temsil ediyordu.

Şeyh el-Ğuşeym'in, günümüzde şeyhlerin verdiği icazetlere kanaat etmemesi ve bunların, âlimlerle oturup diz dize gelmemişse kişinin ilmî mevkiini ifade etmediği, şimdi bunların sadece bereket ve ilmin ittisali için olduğu görüşüne rağmen, Mekke-i Mükerrreme'de Şeyh Muhammed Yâsin el-Fâdânî ile buluştu, ondan dinledi ve özellikle hadis-i şerif kitapları, *Muvatta-ı İmâm Mâlik* ve bütün rivayetleri ve kıraatleri konusunda genel icazet aldı. Ayrıca Mekke'de Şeyh Muhammed Belkâid el-Cezâirî et-Tilimsânî ile karşılaştı, bazı akide meseleleri hakkında onunla konuştu, sonra ondan Şâziliyye tarikatından icazet aldı ve evrâdına izin verildi. Şeyh el-Ğuşeym'e icâzet verenler arasında şu kimseleri saymak mümkündür:

Şeyh Abdullâh en-Nâhbî (1317-1428/ 1900-2007 civarı): Hadramut'lu âlim, tarihçi ve şair, önemli tarihî ve edebî eserleri vardır. Mukallâ ve Hadramut bölgelerinde eğitim ve davette aktif idi, sonra Cidde'ye hicret etti ve burada davet faaliyetini sürdürdü. 2007'de vefat etti.

Şeyh Muhammed b. Ahmed eş-Şâtirî (1331-1422 /1913-2001): Hadramut'lu âlim, tarihçi ve edib, öğretmenlik ve iftâ görevlerini üstlendi. Suudi Arabistan'a hicret etti, Cidde'de kültürel danışman olarak çalıştı. İlmî meclisler kurdu, tarih ve tevhid konularında önemli eserleri vardır. Cidde'de 2001'de vefat etti, Muallâ Mezarlığı'nda defnedildi.

Şeyh Muhammed Yâsîn el-Fâdânî (1335-1410/1916-1990): Endonezya asıllı Mekke'li âlim ve muhaddis, Dâru'l-Ulûm'da öğretmenlik yaptı ve müdürlüğünü üstlendi. Hadis, fıkıh ve dil konularında yüzden fazla eseri vardır. Kızların eğitimi için enstitü kurdu, Mescid-i Haram'da ders verdi. İslam dünyasının çeşitli yerlerinden birçok öğrenci yetiştirdi. Mekke-i Mükerrreme'de 1990'da vefat etti, Muallâ Mezarlığı'nda defnedildi.

Şeyh Hüseyin b. Ahmed Asîrân (1911-2005): Lübnan'ın önde gelen kıraat âlimlerinden, Saydâ'da doğdu, Makâsîd Hayriye Cemiyeti okullarında eğitim aldı. Beyrut'a geçti, büyük âlimlerden ders aldı, Hafs, Verş ve Kâlûn rivayetlerinde icazet aldı. Kur'an-ı Kerîm öğretiminde önemli rolü oldu, birçok öğrenci yetiştirdi. *Minnetü'r-Rahmân fi Esânîd Hüseyin Asîrân* adlı eseri vardır. Beyrut'ta 2005'te vefat etti.

Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde (1336-1417/1917-1997): Önemli Suriyeli âlim ve muhaddis, Ezher'de okudu, Halep, Şam ve Riyad üniversitelerinde çalıştı. Hadis ilminde 70'ten fazla kitap telif ve tahkik etti, şer'î üniversite müfredatlarının hazırlanmasına katıldı. Riyad'da vefat etti, 1997'de Bakî'de defnedildi.

Şeyh Muhammed Es'ad el-Abcî (1305-1393/1887-1973): Şâfiî fakihî ve Halep müftüsü, fıkıh, usul ve nahiv ilimlerini okudu ve öğretti. Haleb'in okul ve enstitülerinde önemli idarî ve eğitim görevleri üstlendi, tecvid ve usul konularında değerli eserleri vardır. Haleb'te vefat etti, Şeyh Suûd Mezarlığı'nda defnedildi.

Şeyh Muhammed Zeynelâbidîn el-Cezbe, Şeyh Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî ve bunların dışında diğer meşâyih kendisine icâzet vermiştir. Söz konusu icâzetler, hadis kitaplarında yer alan rivayetin tespiti ve müelliflerine muttasıl sened ile ulaşan ilim silsileleri idi.

Şeyh Muhammed Adnan'ın ilim talebiyle meşguliyetine rağmen bazı kitaplar telif etti ve Sünnet-i Nebiyye-i Mutahharaya hizmet eden ne var ki büyük bir kısmı neşredilmemiş çok sayıda araştırma ve makale kaleme almıştır. Telif ettiği eserleri arasında; Sahih-i Müslim'den seçip Nevevî'nin şerhleriyle birlikte naklettiği ve hadislerin tahrîcini yaptığı *Vâhid ve Erbe'üne Hadîsen fi's-Sıfât*, üç cilt halinde hazırladığı *Tahrîcû Ehâdisi Müsnedi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, *Tahrîrû'l-Kârî min Edâli Hammâd el-Ensârî*'yi saymak mümkündür.

Bunların dışında Âdem aleyhisselâmdan önce kimsenin bulunmadığının ispatına, yüzü örtmenin meşruiyetine, Receb ayına, güzel koku sürünmenin cevâzına, İslâm'da raksa, âhir zaman selefliğine, mehdiye ve teravîh namazına dair makaleler de kaleme almıştır.

Muhammed el-Ğuşeym hakkında çok güzel tezkiye mahiyetinde övücü ifadeler kullanılmıştır. Öğrencisi Yâsir Mustafa Yûsuf onun hakkında; “Allâh rahmet eylesin, insanların âdeti üzere çay içmeyi severdi. Ondan çayı tarif eden şu iki beyti ezberledim:

-للشاي حبُّ في فؤادي كامنٌ | وبدونه لن تلقيني مسرورا
-لكن مع الأحباب إن حضروا تر | عَيْن السرور تفجرت تفجيرا
-Çayın kalbimde gizli bir sevgisi var | Onsuz beni memnun bulamazsın
-Ancak ahbâb geldiğinde görürsün | Sevinç gözünün coşkuyla fıskırdığını

Allâme Şeyh Şihâbeddîn Ferfûr onu methederek şöyle mersiye yazdı:

-لأهل العلم في حسن القدوم | ملاطفة النفوس لدى الكريم
-وللأذواق وجةٌ كاد يخفى | ليظهر في مؤانسة الغشيم
-İlim ehline güzel karşılama da | Kerim'in yanında nefisleri okşama vardır
-Zevklerin gizlenmeye yüz tutan bir yüzü var | Ğuşeym'in sohbetinde görünmek için!

Şeyh Muhammed Adnan Ğuşeym -Allâh rahmet eylesin- rabbânî âlimin parlak bir örneğiydi. Fıkıh ilmi ile Peygamber (s.a.v.) hadisini, berrak beyan ile temiz öğretim ruhunu, temiz vera ile doğru davranışı birleştiriyordu. Adını âmil âlimler sicilinde nur harfleriyle yazdı. Onlar ilim ve amel ile süslenen, nesillere kalıcı ve silinmez iz bırakanlardır.

Onun şiretinde tefekkür, sadece bir hayat olaylarının anlatımı değil, dinini ve ümmetini hizmetinde ömrünü tüketen bir âlime saygı ve takdir duruşudur. Arkasında araştırmacıların ve öğrencilerin yollarını aydınlatan ahlâkî ve ilmî bir fener bıraktı, ilme susamış kalplere ilham veriyor. Ciddiyet ve içtihad, niyette safılık, teori ile uygulama arasında derin bağlantı konusunda örnek teşkil ediyordu. İlmî sadece ezberlemekle yetinmez, onu doğruluk ve emanet ile aktarmaya çalışırdı.

Şeyh güzel ahlak, güzel sabır ve büyük tevazu ile öne çıktı. Bu özellikler onu öğrencileri ve meslektaşları nezdinde sevilen biri haline getirdi. Herkesle sevgi ve merhamet ile muamele eder, onları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkî ile ahlaklanmaya teşvik ederdi. Ayrıca şer'î sabitlerde kararlı bağlılık göstererek çağa ayak uydurmaya özen gösterir, ümmetin yöntemini tehdit eden her şeye karşı durur, şer'î ilmin ruhunu iman ve yakin ile dolu bir kalple aktarırdı.

Yüce Allâh'tan ona geniş rahmet etmesini, amelini sabit kılmasını, ilmini buluşma günü kendisi için azık yapmasını, kabrini iman ve rıza nurlarıyla aydınlatmasını ve ilim ve davet yollarında harcadıklarına karşılık en güzel mükâfatı vermesini niyaz ederiz.

Hamd, bu ümmeti âmil âlimleriyle nimete erdiren Allâh'adır. Onların ilimlerinin nûru ve hidâyetiyle yollar doğrulur ve ümmetler gelişir. Onlar medeniyetin yapıcıları ve dinin bekçileridirler. Kalpleri ihlâs ile atar, amelleri makbuldür ve şiretleri, ilmin ancak azim ve sâlih niyet ile olacağına, ümmetlerin ancak nesilleri

Allâh ve Resulü'nü sevmeye yetiştiren âlimler sayesinde gelişeceğine en güzel şahittir.¹

Allâh Teâlâ kendisine rahmet, sevenlerine sabırlar ihsân eylesin.

Dr. Öğr. Üyesi Najmeddın ALİSSA (najmissa@hotmail.com)

ORCID: 0000-0001-6785-886X

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fak., YALOVA

¹ Merhûm el-Ğuşeym'in hayatı hakkında verilen bu bilgiler; kendisinin kişisel hâtıraları; tarihçi üstâz Adnân Kâtibi'ye dikte ettirdiği yazılı terceme-i hâli; kendisiyle Kâtibi'nin 2005 yılının yaz aylarında Haleb'teki evinde yapılan ve 2011 yılına kadar gerçekleştirilen ziyaret ve görüşmelerde tekrarlanan mülâkâtlar; Şeyh Abdullâh Labbâdî'nin Lübnan'da bulunun Câmi'atü'l-Evâi'de yüksek lisans dersleri için tutulan notlar; Allâme Şeyh Abdullâh Sirâceddin hakkında, meşhur muhaddis Nüreddin İtr tarafından 18/09/2014 tarihinde gerçekleştirilen ses kayıtları ve Muhammed Adnân Kâtibe'nin "14. Yüzyıl Haleb Ulemâsı" (Haleb 1428-2008) adlı eserinden derlenmiştir.

- ✦ Aktepe, Mustafa, *Hadis rivayetlerinde hayvanlara karşı muameleler*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hüseyin Akyüz, Ankara 2024, 79 s.
- ✦ Aktürk, İsmet, *Hadis Edebiyatında Kitâbü'z-zühd'ler (hicrî ilk beş asır)*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Fikret Karapınar, Konya 2024, 541 s.
- ✦ Alpkınay, Abdulcelil, *İhtilafül Hadis Bağlamında Metin Tenkidi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- ✦ Ayan, Selenay, *Sübkî'nin Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ adlı eserinde Zehebi'ye itirazları*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2024, 159 s.
- ✦ Ayas, Tahir, *Sahih-i Müslim'in rivayeti*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hüseyin Kahraman, Bursa 2024, 372 s.
- ✦ Aydınlı, Ahmet Emre, *İbn-i Allan El-Mekki ve Hadis ilmindeki yeri*, Ürdün Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Alladein Mohammad Ahmad Adawe, Ürdün 2024, 256 s.
- ✦ Balçık, Muhammed, *Hız Peygamber'in genç sahâbîlerle olan ilişkisi, onlara çeşitli görevler vermesi ve nasihatleri*, İnönü Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Saffet Sancaklı, Malatya 2024, 198 s.
- ✦ Başaran, İzzet, *Buhârî'nin Kitâbu'l-Kader çerçevesinde kader meselesine yaklaşımı*, Şırnak Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ahmet Özdemir, Şırnak 2024, 124 s.
- ✦ Bayraktar, İbrahim İhsan, *Ebu'l-Huseyn el-Kudûri'nin et-Tecrîd adlı eseri çerçevesinde sünnet anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, İstanbul 2024, 450 s.
- ✦ Beyaz, Mustafa, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl isimli tefsirindeki hadislerin tahrîc ve değerlendirilmesi (Lokmân, Secde ve Ahzâb Sûreleri)*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Musa Erkaya, Konya 2024, 203 s.
- ✦ Ceyhan, Abdulkadir, *Molla Musa Celâli ve hadis çalışmaları*, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Sedat Yıldırım, Ağrı 2024, 260 s.

- ✦ Ceylan, Adem, *Necmeddin-i Dâye'nin (Ö. 654/1256) Mirsâdü'l-İbâd adlı eserinin hadis ilmi açısından değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Eren, Konya 2024, 157 s.
- ✦ Çakmak, Kübra, *Hicrî ilk üç asırda Mekke'de hadis rivayeti*, Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Fatma Kızıl, Yalova 2024, 220 s.
- ✦ Çamur, Fatma Yüksel, *Anlatıbilim ve Hadis*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- ✦ Çelik, Abdullah, *Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkid)*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2024.
- ✦ Çetinkaya, Mehmet, *Sahîh-i Buhârî ve Mezhepler*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Dalkılıç, Hatice Nur, *Endülüs'te hadis ilmi: III.-V./IX.-XI. asırlar*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ayşe Esra Şahyar, İstanbul 2024, 319 s.
- ✦ Dante, Abdoul Kadiri, *Habeş ve Habeşlilerle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Seyit Avcı, Konya 2024, 314 s.
- ✦ Demir, İbrahim Halil, *Muallimî'nin Kevserî'ye eleştirilerinin tahlili (Te'nîbu'l-Hatîb adlı eseri bağlamında)*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Harun Reşit Demirel, Konya 2024, 153 s.
- ✦ Demirci, Enver, *Molla Arap El-Antâkî'nin (öl. 938/1531) hadis anlayışı*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Tuzcu, Konya 2024, 110 s.
- ✦ Duman, Ayşe Nur, *Hadis Rivayetinde Sünnî-Şîî Etkileşimi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- ✦ Ekici, Zeynep, *Bir zabt kusuru olarak vehim ve diğer zabt kusurlarıyla ilişkisi*, Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Fatma Kızıl, Yalova 2024, 499 s.
- ✦ Ekinci, Sadiye, *Akrabalık ilişkilerinin geliştirilmesinde hadislerin rolü*, Bartın Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Erdoğan Köycü, Bartın 2024, 79 s.
- ✦ Elmusa, Merve, *Kütüb-i Sitte çerçevesinde fitrat hadislerinin tespit, tahrir ve değerlendirmesi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Eskişehir 2024, 162 s.
- ✦ Eryılmaz, Hasan, *Rivayet Kültüründe Mekke Arazi Hukuku*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.

- ✦ Gürel, Mücahid Şamil, *İbn Abdilberr'in el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesâili'l-müstağrabe adlı eseri*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2024, 228 s.
- ✦ Güzelaydın, Ayşenur, *Ahmed Muhammed Şâkir ve Şuayb el-Arnaûd'un Ahmed b. Hanbel'in Müsned tahkiklerinde hadislere verdikleri hükümlerin mukayesesi*, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Seyit Ali Güşen, İstanbul 2024, 252 s.
- ✦ Güzeltepe, Hilal, *Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker'inde faydalandığı kaynaklar bağlamında usûl tasavvuru*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Mehmet Şakar, Bursa 2024, 96 s.
- ✦ Hatipoğlu, Yunus, *Siddik Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Hadis Şerh Metodu*, Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2024, 249 s.
- ✦ Işık, Mustafa, *Bağlamı Bağlamında Hadisler (İbn Hibbân'ın Tekâsîm'i Özelinde)*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ İnceyılmaz Mslm, Safiye, *Hicri III. asır ricâl eserlerinde hadis öğrenme ve öğretme metodları ile alakalı rivayetlerin tesbîti ve değerlendirilmesi*, Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Muhammet Beyler, Yalova 2024, 177 s.
- ✦ İşçen, Tevfik, *Münzirî'nin "El-Iddü'l-Mevrûd Fî Havâsî Süneni Ebî Dâvud" adlı eserinin tahkiki (ibadetler bölümü) ve hadis ilimleri açısından tahlili*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hasan Cirit, İstanbul 2024, 1091 s.
- ✦ Karadeniz, Hatice, *Mütekaddimûn İle eserlerinde tedlîs -Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve İbn Ebî Hâtîm özelinde-*, Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Fatma Kızıl, Yalova 2024, 669 s.
- ✦ Kaya, Murat, *Nebevî Hikmetten 40 Hadis 40 Yorum*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Kepenek, Muhammed Yakup, *Memlük Kahire'sinde Hanefî âlimlerin hadis ilmine katkıları*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu, İstanbul 2024, 293 s.
- ✦ Kepenek, Muhammed Yakup, *Molla Lutfî'nin Sahîh-i Buhârî Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Kılıç, Halil, *Muhaddislerin sahih kabul ettiği bazı hadislerle Hanefîlerin amel etmeme gerekçeleri*, Ankara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara 2024, 497 s.

- ✦ Kılıç, Zülal, *Endülüs'te hadis usûlünün gelişimi*, Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya 2024, 330 s.
- ✦ Kolektif, *40 Hadiste Ailemiz ve Sosyal İlişkilerimiz*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024.
- ✦ Korkmazer, Gülsüm, *Osmanlı dönemi hadis şerhçiliği -16. yüzyıl-*, Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya 2024, 272 s.
- ✦ Latifov, Tural, *İbn Haldûn'un hadis kültüründeki yeri*, Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgöl, Kayseri 2024, 238 s.
- ✦ Mısır, Sezgin, *Klasik dönem hadis şerhlerinin hadisleri anlamaya etkisi (Nikâh ve talâk hadisleri)*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Mutlu Gül, Bursa 2024, 272 s.
- ✦ Ögtem, Ramazan, *İsnadda ibham*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2024, XI, [3], 394 s.
- ✦ Öner, Abdulkerim, *Hz. Muhammed Neden Birden Fazla Evlilik Yaptı?*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Özkan, Tarık Furkan, *Ebû Tâlib'in imanı konusundaki hadislerin tahlil ve tenkidi*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2024, 117 s.
- ✦ Polat, Zeynep, *Hadis Usulü Kitabı Yazımında Yenilikler ve Yenilikçiler*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Polat, Zeynep, *Sâlim b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Raif Murad, Selvi, *Sünen'i çerçevesinde Nesâî'nin kaynakları*, Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya 2024, 509 s.
- ✦ Saitbekov, Abdulla, *İmâm Şâfiî'nin hadis anlayışına yönelik modern yaklaşımlar ve değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hüseyin Hansu, İstanbul 2024, 421 s.
- ✦ Sancaklı, Hatice, *Muhammed Avvâme'nin hadisçiliği*, Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ebubekir Sifil, Yalova 2024, 237 s.
- ✦ Sanır, Muhammet Masum, *İbn Nâsiruddîn ed-Dımaşkî'nin (ö. 842/1438) tek hadis çalışmaları*, Ankara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 2024, 206 s.

- ✦ Sarıtuñç, Betül, *Buhârî'nin Mu'tezile ile kelâmî tartışmaları (Kitâbu't-Tevhîd örneği)*, Fırat Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ekrem Yücel, Elazığ 2024, 68 s.
- ✦ Soyhun, Gül Ayşe, *Alman müsteşrik Harald Motzki'nin hadis ilmine yaklaşımının değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Fikret Karapınar, Konya 2024, 188 s.
- ✦ şen, Hava, *Cumhuriyet sonrası Türkiye'de Ebû Hüreyre hakkında yapılmış çalışmaların tematik analizi*, Dicle Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Keleş, Diyarbakır 2024, 158 s.
- ✦ Taş, Zeliha Beyza, *şanlıurfa Merkez İlçelerdeki Bazı Mimari Eserlerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Taşkın, Kemal, *şuayb Arnavut Ve Hadisçiliği*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- ✦ Tiyek, Münevver, *Memlükler dönemi alimi Ez-Zehbî ve hadisçiliği*, Ankara Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 2024, 651 s.
- ✦ Top, Ahmet, *Hadis rivayetinde şekkü'r-râvî*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Serkan Başaran, Bursa 2024, 256 s.
- ✦ Toptaş, Hatice, *Vahyin başlangıcı ile ilgili rivâyetlerin tahlili*, Ankara Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara 2024, 126 s.
- ✦ Tunç, Mazhar, *İbnu's-Salah'ın Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Ülgür, Zehra, *Dârekutnî'nin Sahîh-i Buhârî'de illetli gördüğü rivâyetlerin tahlili -et-Tetebbu' özelinde-*, Yalova Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Fatma Kızıl, Yalova 2024, 325 s.
- ✦ Ünal, Doğan, *Bilim Ve Din Ekseninde Nebevi Tıp*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- ✦ Vurmaz, Fatih, *Çörek otu hadisinin tahrir ve tahlili*, Dicle Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2024, 95 s.
- ✦ Yağcı, Nurullah, *"size farz kılınmasından korkmasaydım..." şeklinde nakledilen hadislerin değerlendirilmesi*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mutlu Gül, Bursa 2024, 83 s.
- ✦ Yalçın, Emrah, *İbn Teymiyye'nin hadis ilmindeki yeri*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Temel İşlam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg Aliev, Kilis 2024, 130 s.

- ✦ Yazıcı, Yunus, “Vârise Vasiyet Yoktur” Hadisinin İncelenmesi, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Yıldırım, Sedat, *Sahâbîlerin “Sükûtu” ve “Allah ve Resûl’ü Daha İyi Bilir” Şeklindeki Cevapları*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Yiğit, Muhammet, *Rebîa b. Ebû Abdurrahmân’ın hadis ilmindeki yeri*, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Serdar Murat Gürses, Tokat 2024, 176 s.
- ✦ Yüksel, Büşra, *Yahya b. Maîn’in dâî ve aşırı bid’atçı râviler özelinde cerh-ta’dîl yöntemi*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2024, XII, [1], 217 s.
- ✦ Yüksel, Fatih Muhammet, *İmam Mâtürîdî’de Hadis Yorumu -Te’vîlâtü’l-Kur’ân’daki Kelâmî Hadisler Özelinde-*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.
- ✦ Yüksel, Fatih Muhammet, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin hadisçiliği ve şerh yöntemi (Meârifü’s-Sünen özelinde)*, Fırat Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Ekrem Yücel, Elazığ 2024, 170 s.
- ✦ Yüksel, Furkan, *Haneî usulünde sahâbe*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2024, 319 s.
- ✦ Zidan, Abdalwahab I. A., *Ebû Hanîfe’nin Müteâriz Hadislere Yaklaşımı*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha hâlinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha hâlinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.htd.press web sayfasındaki örneklere müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.htd.press. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدرامية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات 7500 كلمة، وفي الملاحظات الدراسية 4000 كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة 2500 كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث 1500 كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز 100 كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين 4 إلى 6 كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقيل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.htd.press وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال 20 عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@myynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Antalya

İsa AKALIN

İsaakalin@hotmail.com
(505) 527 44 86

Bursa

Abdullah KARAHAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Burdur

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Yalova

Muhammed BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkoktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/France

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com